



VNIVERSITAT
DE VALÈNCIA

Gilles Deleuze i Félix Guattari: per una política menor

Una anàlisi sobre la crisi del model representatiu, o com assumir el repte d'articular la vida en comú des de l'autonomia i l'horitzontalitat

Doctorand: Miquel Àngel Martínez i Martínez

Director: Joan B. Llinares Chover



VNIVERSITAT
DE VALÈNCIA

Gilles Deleuze i Félix Guattari: per una política menor

Una anàlisi sobre la crisi del model representatiu, o com assumir el repte d'articular la vida en comú des de l'autonomia i l'horitzontalitat

Programa de Doctorat en Pensament Filosòfic Contemporani

Aquesta tesi opta a rebre la menció internacional al títol de doctor

Doctorand: Miquel Àngel Martínez i Martínez

Director: Joan B. Llinares Chover

Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació
Departament de Metafísica i Teoria del Coneixement
Universitat de València

València 2016

Índex

INTRODUCCIÓ. LES EINES PER PENSAR UNA POLÍTICA MENOR 17

1. Materials i mètodes: per una lectura *amorosa* del pensament deleuzo-guattarià 23

- a) Deleuze: la creació d'un sistema obert i dinàmic de pensament 23
- b) Guattari: la creació d'un repertori conceptual útil, o l'afany de donar forma al caos creatiu 29
- c) Llegir en intensitat, o el llibre com a petita màquina asignificant 33

2. *Més enllà de la representació?* El sistema del simulacre, o com s'articulen les diferències en un pla d'immanència 41

- a) Els simulacres, o els elements *altersistema* dins el camp de la representació 41
- b) Distribucions nòmades, anarquies coronades i una nova forma d'entendre la temporalitat: els elements per pensar i viure més enllà de la representació..... 55

INTRODUCTION. LES OUTILS POUR PENSER UNE POLITIQUE MINEURE 75

1. Matériels et méthodes: pour une lecture *amoureuse* de la pensée deleuzo-guattarienne 81

- a) Deleuze: la création d'un système ouvert et dynamique de pensée 81
- b) Guattari: la création d'un répertoire conceptuel utile, ou la volonté de donner forme au chaos créatif..... 88
- c) Lire en intensité, ou le livre comme petite machine assignifiante 92

2. *Au-delà de la représentation?* Le système du simulacre, ou comment s'articulent les différences sur un plan d'immanence..... 101

- a) Les simulacres, ou les éléments *altersystème* à l'intérieur du champ de la représentation 101
- b) Distributions nomades, anarchies couronnées et une nouvelle façon de comprendre la temporalité: les éléments pour penser et vivre au-delà de la représentation..... 116

PRIMERA PART 137

LES EINES PER CONSTRUIR UNA POLÍTICA MENOR..... 137

0. Algunes indicacions inicials sobre la qüestió política en el pensament deleuzo-guattarià, en el centre d'un debat inacabat..... 139

- a) *Però, esteu segurs que és de política, que parlem...?* 139
- b) *...que no serà d'ètica, més aviat, que parlem...?* 147
- c) *...però,... de debò voleu dir que és això seriós?* 153

1. El desig, o com es posa en marxa la sala de màquines de la realitat..... 185

2. La socialització i la representació del desig: salvatges, bàrbars, civilitzats 225

- 2.1. La màquina territorial i la polivocitat del desig..... 226
- 2.2. La màquina despòtica i l'encasellament del desig..... 240
- 2.3. La màquina cínica o la regularització del desig 254
 - 2.3.1. La formació del sistema capitalista: fluxos que s'enfugen,... per tornar al lloc..... 254
 - 2.3.2. Capitalisme i esquizofrènia: dos règims de folls? 273

2.3.3. El capitalisme i les atribucions de l'Estat: sobre alguns arcaïsmes molt actuals.....	278
2.3.4. El capitalisme i el seu sistema de representació: de l'Estat a la subjectivitat passant per la composició semiòtica del camp social, amb el capital com a nova –i única– unitat de mesura	284
Conclusions provisionals (I)	301
3. La revolució serà desitjada o no serà	307
3.1. El desig a partir de Nietzsche: voluntat de poder, etern retorn i transvaloració	311
3.2. El desig a partir (i més enllà) de Marx: sobre la distinció entre la infraestructura i la superestructura, sense oblidar la consciència de classe i la creació d'una nova subjectivitat revolucionària.....	323
3.2.1. El desig no és cosa d'ideologia	324
3.2.2. La revolució no és cosa d'interès	334
3.2.3. L'articulació d'una nova subjectivitat política sí és cosa de multiplicitat	347
Conclusions provisionals (II).....	371
4. Cap a la proposta d'alternatives: entre la mobilització obrera i l'articulació de les noves subjectivitats emergents	377
Conclusions a la primera part.....	393
SEGONA PART. LES EINES PER APLICAR UNA POLÍTICA MENOR	401
5. El concepte d'agençament, o com delinear de nou el mapa de la realitat.....	403
5.1. El primer eix de l'agençament, o com es produeixen uns modes d'enunciació i d'efectuació determinats	407
5.2. El segon eix de l'agençament, o com ens tracten de fer habitar en un territori concret.	425
5.3. <i>Què pot un agençament</i> : anàlisi i conseqüències	442
5.3.1. <i>Fer rizoma</i> , o la reivindicació d'una nova imatge del pensament.....	443
5.3.2. Per una nova forma d'entendre i de cartografiar les relacions en el camp social	450
6. Llengua i literatura: tot cercant els materials per a la creació d'un discurs i d'unes pràctiques menors	457
6.1. Els (alter-)postulats de la lingüística, o com extreure les potencialitats revolucionàries de les consignes.....	469
7. El capitalisme: un exemple de semiòtica mixta, o com enfrontar-se al <i>monstre de les diverses cares</i>	517
7.1. Del discurs a l'acció: quants règims semiòtics calen per donar lloc a un sistema complex com el capitalista?	522
8. El biopoder com a nou dispositiu de dominació, o com s'aconsegueix implantar el model neoliberal a petita i a gran escala ensems.....	539
8.1. <i>La pura funció sobre la matèria nua</i> , o com es construeix i com es materialitza el diagrama del poder en l'anàlisi foucaultiana	541
8.2. Del cos disciplinat al control sobre la població: una breu cartografia del capitalisme a través de les seues mutacions.....	559

9. Sobre l'Estat i la màquina de rostrificació com a aparells de captura, o com el capitalisme ens tracta d'atrapar entre les seues xarxes	581
9.1. La configuració de l'Estat dins el context del Capitalisme Mundial Integrat	584
9.2. La màquina de rostrificació com a arma de submissió semiòtica	599
10. Sobre la màquina de guerra i l'esdevenir menor de tot el món com a formes de resistència i de creació d'alternatives, o com escapar de les xarxes del Capitalisme Mundial Integrat.....	621
10.1. La màquina de guerra: cap a una nova manera d'entendre les institucions?.....	621
10.2. Minories de tota mena i condició: ajunteu-vos!	641
 CONCLUSIONS	 661
 CONCLUSIONS	 677
 Apèndix. Una invitació per continuar: sobre l'èxode de les minories vers la seua singularització en una multitud constituent.....	 695
1. L'establiment de l'Imperi i l'emergència de la multitud: de l'exasperació del capitalisme global a la revolució del comú	701
1.1. L'establiment de l'Imperi	701
1.2. L'emergència de la multitud.....	718
1.3. Deserció i èxode: vers l'esdevenir revolucionari del comú.....	732
 BIBLIOGRAFIA	 749

Agraïments

Tot i que la realització d'aquest treball es troba necessàriament unida a les inquietuds que he tingut al llarg de la meua trajectòria, no sols acadèmica sinó també vital, la trobada amb aquest conjunt complex i fascinant que conformen l'obra i el pensament de Deleuze i Guattari va ser, en el meu cas, un tant fortuïta. Tan bon punt vaig acabar el meu Treball Final de Màster, dedicat a analitzar la relació entre la filosofia i la literatura a través dels assaigs del novel·lista txec Milan Kundera, vaig haver d'elegir si continuava per aquest camí o cercava noves vies d'estudi que em resultaren més pregones, des del punt de vista filosòfic i en relació amb els meus compromisos polítics. Va ser aleshores que em vaig endinsar, de primeres de forma temptejant, més tard amb un convenciment creixent, en l'obra d'uns autors –i en definitiva en tot un corrent de pensament, com és el de la filosofia francesa de la segona meitat del segle vint– dels quals no havia sentit més que una remor de fons durant els anys que va durar la meua llicenciatura. Per això, em veig menat a agrair al professor Gaetano Rametta l'aproximació que va fer al pensament de Deleuze i Guattari –i també de Foucault– durant el seminari que va impartir en la Facultat de Filosofia de València, dins el Màster de Pensament Filosòfic Contemporani al qual jo hi assistia, el curs 2008-2009. Gràcies a aquesta introducció –de manera, em sembla, molt encertada, Rametta ens va proposar que començàrem llegint llibres com ara *Pourparlers* o *Dialogues*, en la mesura que permeten una lectura més accessible sobre qüestions en absolut simples com les que proposen Deleuze i Guattari–, vaig tenir la possibilitat d'explorar noves línies d'anàlisi quan el meu interès per la primera línia que havia encetat tot just començava a decaure.

En tot cas, la realització d'aquest treball i de tota la resta d'articles que he anat fent al llarg d'aquests anys, així com l'assistència a congressos, no hagueren estat possibles sense la beca predoctoral Cinc Segles que vaig rebre de part de la Universitat de València. Això em va permetre conèixer de prop el Departament de Metafísica i Teoria del Coneixement de la meua Facultat, teixint així una relació més estreta i cordial amb algunes magnífiques persones amb les quals, fins a arribar en aquest punt, només m'havia relacionat com ho fa un alumne amb els seus professors. Voldria, per tant, deixar constància de l'aprenentatge que ha suposat per a mi el fet de trobar-me amb persones com ara Alberto Gómez, Tobies Grimaltos, Nicolás Sánchez Durá o Vicente

Sanfèlix. També voldria reconèixer la meua gratitud a Josep R. Moncho, pel tracte tan cordial que em va dispensar quan era estudiant i, és clar, per tot el que vaig aprendre en les seues assignatures. Així mateix, he de fer una menció especial a Joan B. Llinars. I no sols perquè haja estat el meu director de tesi durant aquests anys. En aquests casos acaben pesant, em sembla, altres coses que es troben més pròximes a la producció i a la circulació d'afectes a tots els nivells. Des del primer moment que vaig posar un peu en la classe d'Antropologia que Joan impartia –i ho continua fent– en el primer curs de la llicenciatura, vaig començar a aprendre, de la seua mà, la importància del rigor, de la dedicació i, el que em sembla més important encara, de la passió que cal posar en la feina que portem a terme. Igualment, vull deixar per escrit el meu agraïment per l'ajuda inestimable que em va prestar com a director del meu Treball Final de Màster. També, i no és poc, per l'autonomia que em va donar després, a l'hora d'elegir les qüestions i els autors al voltant dels quals volia treballar a partir d'aquell moment. Sens dubte i amb tot el meu reconeixement: gràcies, Joan; i, sobretot, espere que aquest treball no siga més que una petita estació de parada –i de recomençament ensems– en el nostre trajecte compartit.

També gràcies als anys que vaig gaudir de la beca, vaig poder viure dues de les experiències més importants que he tingut en l'àmbit acadèmic. La primera, relacionada amb els mesos de docència que vaig realitzar durant el curs 2011-2012. No he deixat mai de considerar-me un alumne més en els corredors de la Facultat i tot el que vaig passar durant aquests mesos, no va servir sinó per afirmar-me en el meu convenciment. Així mateix, vaig poder gaudir d'una estada a la Université Paris X Nanterre, durant el primer quadrimestre del curs 2012-2013. Allà vaig poder veure de prop quelcom que continua resultant una mica sorprenent entre nosaltres –valencianes i valencians que ens hem format en la Facultat de Filosofia del cap i casal–, a saber: que el pensament i l'obra de Deleuze i Guattari es poden treballar amb la mateixa tranquil·litat i senzillesa que s'aborden els de la resta d'autors i corrents, sense necessitat de cap justificació prèvia ni de donar majors explicacions. D'altra part, a més d'establir relació amb les professores que van facilitar la meua estada, Anne Sauvagnargues i Manola Atonioli, el que em va permetre assistir als seminaris i congressos que hi organitzaven, durant els mesos que vaig passar a Paris vaig tenir l'oportunitat d'assistir al curs que impartia en aquell moment, a La Sorbonne, David Lapoujade, sobre el pensament deleuzo-guattarià. El detall i la proximitat amb els quals explicava algunes de les qüestions més importants

de l'obra de Deleuze –sobretot pel que toca a *Différence et répétition*– així com la seua forma de relacionar aquestes qüestions amb la producció posterior de Deleuze, ja en companyia de Guattari, em van deixar del tot fascinat. Això explica, entre altres coses, que no haja pogut posar el punt i final (o a banda, que seria molt més correcte de dir) d'aquest treball fins que no hi he pogut incorporar alguns elements del llibre que Lapoujade ha publicat sobre Deleuze l'any 2015; sense oblidar la darrera compilació de texts deleuzians que Lapoujade mateix ha portat a terme a finals d'aquest mateix any. Gràcies a aquesta recepció d'última hora hi he pogut afegir algun matís important i, fins i tot, fer alguna esmena sobre el treball.

Dit això, només em resta llançar el meu reconeixement a totes aquelles persones que, de maneres ben diferents, he sentit a prop durant aquests anys. En primer lloc, a la meua família, per haver patit les meues absències i també, en ocasions, les meues passions tristes relacionades amb l'elaboració d'aquest treball. Mon pare i ma mare, Miguel i María José, sense els quals no podria entendre sinó ben poca cosa del que passa al meu voltant. Al seu costat m'he anat alimentant tots aquests anys, fins arribar a la composició del plec o del conjunt de línies que ara –si se'm permet l'expressió– hi esdevinc. Ells han estat tots aquests anys els meus interlocutors vàlids i en ells he trobat bona part de l'estima que em feia falta. És amb ells que he trobat “el clar camí, el pregon idioma, un alfabet fosforescent de pedres, un alfabet sempre amb la clau al pany”; encara més: “el net destí, la sendera de llum, sempre a la nit, il·luminant, enterc, un bell futur, una augusta contrada”, com deia el poeta del poble. També a les meues germanes, Pepa i Rocío, per ajudar-me a fer les meues primeres passes en tots els sentits, per fer-me el camí més fàcil, per omplir-me de records i sobretot de presents tan bonics i tan importants; perquè sempre estem juntes quan l'ocasió ho requereix. Als seus companys, Lolo i Nacho, per la seua amistat i per aguantar-me cada vegada que tinc a bé prendre la paraula en la taula del menjador; i, sobretot, als xicotets que han arribat els últims i que ara omplen, cada diumenge, la casa d'un magnífic rebombori: Pau, Guillem, –Rayo– i Altea. Amb les seues cosetes, cada setmana, se'm feia present que no era tan important no haver trobat la cita que anava cercant des de feia dies, o no haver sabut trobar les paraules justes per dir el que volia dir. A la meua companya, Carol, per fer-me la vida més fàcil i més complexa alhora; perquè ens acompanyem en cada pas que fem, per la composició de cossos que hem sabut portar a terme i que ja dura uns quants anys, augmentant així la nostra potència vital: “de sobte encara em pren

aquell vent o l'amor...". Per tot, que ja és prou. També als seus pares. A Lolita, per acollir-me en sa casa amb els braços sempre ben oberts, fent-me sentir un més entre els seus; a Javier, per tot allò que em va ensenyar abans de partir –massa d'hora–, per les estones tan bones que vam passar esmorzant junts molts diumenges de matí, en el bar del poble. A Javi i Rosa, també, per aguantar-me i voler-me de prop; sempre és més divertit el cap de setmana quan ells hi són. Per tot el que hem passat junts. I, és clar, a Puça. Ella és, de bon tros, la que més hores m'ha acompanyat durant l'elaboració d'aquest treball –ella dormint al costat de l'estufa o en la part més fresca de la casa; jo despert, cara a l'ordinador i voltat de llibres–; la que m'ha obligat a posar el peu al carrer i la que m'ha donat, quasi sense saber-ho –o potser sí!–, la desimboltura gràcies a la qual la feina es feia menys feixuga; per constituir, en suma, el meu esdevenir animal.

Igualment, no vull –i no puc– deixar de recordar als meus amics: Ferran, Laura, Chema, Belén, Alberto, Ramon, Empar, Miquel, Rafa i Mari Cruz. La tribu. Amb alguns em vaig trobar quan encara érem menuts –eh, Chema?–, amb altres una miqueta més tard. Amb totes i tots, però, he passat tantes coses i he compartit tant! Perquè Un entre tants, que quede dit per sempre, és més que un grup. Pels viatges que hem fet junts, pels acords i els desacords que hem compartit en els nostres petits espais de llibertat. Per no perdre'ns mai de vista, a pesar de les obligacions que ens assalten amb cada vegada més força. A Anna, perquè també amb ella van començar algunes de les descobertes amb les quals, amb el pas del temps, ens anem cobrint el cos. A Vanessa, per ser la meua referència quan torne a Jérica. A Manu, per l'amistat que torna. A les meues companyes i companys de la Facultat, amb els quals vaig compartir aules i militàncies durant uns anys molt bonics i plens de demandes tan justes –ja assetjats, aleshores, per l'ofensiva mercantilista i neoliberal del Pla Bolonya, al qual no ens vam voler plegar mai–: Maria, Natatxa, Joan, Pep, Imma... Patri, Rebeca, José Luis, Paco, Xisca, Efrén. A Maria, a més, pel temps que vam passar junts. També als que després han continuat privilegiant-me amb la seua presència i, sobretot, amb les seues veus i les seues lluites: Ferran, Santi. Perquè els trobe molt en falta quan no els tinc a prop; per com me n'alegre, en canvi, quan me'ls torne a trobar. A Santi, a més, per haver gaudit amb ell del goig dels bons hàbits compartits –sota la mirada atenta de Ferran, s'ha de dir–: confiem, doncs, que no s'ature mai la roda de l'etern retorn de la novetat. A Balma, per la seua infinita amistat, per fer que els meus primers dies –i tots els que hi van venir després–, a Paris, foren més càlids i més alegres. Perquè una part dels llibres que he citat en aquest treball,

els va portar ella guardats en la maleta. A Sandrine, per acollir-me amb paciència i saber fer quan tot just donava les meues primeres passes com a alumne de francès, en el Centre d'Idiomes de la Universitat. Per acompanyar-me fins a última hora en aquest camí i, en fi, per haver-me ajudat amb la traducció de la introducció i la conclusió de les pàgines que segueixen. A Sergio perquè, afortunadament, no ha deixat mai d'ensenyar-me filosofia; pels sopars, les converses i les accions que hem portat a terme plegats – potser, un dia, tornarem a organitzar unes jornades sobre zapatisme com les de fa uns anys!–. A Evaristo, que em va ensenyar molt més del que podia imaginar que anava a rebre en les aules de l'IES A. J. Cavanilles on me'l vaig trobar. Per tot el que ja no vaig poder compartir amb ell –com s'hagués alegrat de la meua estada a Paris,... de quantes coses parlaríem ara,...–; pel buit tan ple que em va deixar. Com deia el poeta que ell més s'estimava: “*A las aladas almas de las rosas del almendro de nata te requiero, que tenemos que hablar de muchas cosas, compañero del alma, compañero*”. A Josep, Alícia i Rosa –tan enyorada–, que sempre reservaven un llit en el seu pis de Benimaclet, quan Miquel i jo érem una miqueta més adolescents del que ara som –a Miquel, sí, per haver estat el meu *altre* durant tants anys, l'element fonamental per entendre en què consisteix el mot amistat; per continuar essent-ho ara que no es decideix a tornar–. A tots ells, a més, per continuar premiant-me amb la seua companyia. A Mireia i Raül, de La Repartidora, per haver-me fet partícip del seu projecte tan apassionant: llibres són armes en el combat del pensament. A Jaime, Julien i Josep, companys de La Transversal, el comando de filosofia política que ja fa un temps que tractem d'articular; amb Jaime, a més, vaig començar a sentir a parlar de Deleuze, quan jo encara era gairebé un indocumentat; amb Julien, a més, em vaig endinsar en l'obra primera de Deleuze; a Josep, a més, li he d'agrair haver volgut treballar amb mi a quatre mans – després d'haver estat el meu company a l'*altra banda* de l'aula–. Per acabar, al Terra de Benimaclet i a la colla de valentes que el sosté: felicitats pels quinze anys alimentant resistències i bastint alternatives des de baix a l'esquerra; per no acceptar la precarietat com a única sortida.

Per totes aquelles i aquells que, mentre fugim, no perdem l'ocasió d'agafar una arma. Tenim el present i el futur, malgrat tot, en les nostres mans i en els nostres caps.

Seguim, seguirem.

TAULA D'ABREVIATURES.

A: L'abécédaire de Gilles Deleuze

AH: Les années d'hiver

ACE: L'Anti-Œdipe

B: Le bergsonisme

CC: Critique et clinique

CH: Chaosmose

D: Dialogues

DR: Différence et répétition

DRF: Deux régimes de fous

EpACE: Écrits pour L'Anti-Œdipe

ES: Empirisme et subjectivité

F: Foucault

FBLS: Francis Bacon. Logique de la sensation

ID: L'île déserte et autres textes

IM: L'inconscient machinique

KLM: Kafka. Pour une littérature mineure

LAT: Lettres et autres textes

LEROS-BORDE: De Leros à la Borde

LF: Lignes de fuite

LS: Logique du sens

MP: Mille plateaux

Mpolis: Micropolitiques

NEL: Les nouveaux espaces de liberté

N: Nietzsche

NPh: Nietzsche et la philosophie

Philo-essentielle: La philosophie est essentielle à l'existence humaine

PLI: Le pli. Leibniz et le baroque

PP: Pourparlers

PS: Proust et les signes

PT: Psychanalyse et transversalité

QPh: Qu'est-ce que la philosophie

RM: La révolution moléculaire

SPE: Spinoza et le problème de l'expression

SPP: Spinoza. Philosophie pratique

Téco: Les trois écologies

[Llevat dels fragments que hem extret del llibre sobre Foucault, del qual existeix traducció al català, tota la resta de cites que apareixen en el treball, provinents dels llibres que acabem d'enunciar, les hem traduït directament de l'original francès].

INTRODUCCIÓ.

LES EINES PER PENSAR UNA POLÍTICA MENOR

A més de fer una breu exposició sobre els materials amb els quals operarem al llarg del nostre treball i el tractament que els hi donarem, en aquest apartat introductori oferim una petita anàlisi, des del punt de vista teòric, d'alguns aspectes que desenvoluparem més tard amb una orientació ja obertament política. En aquest sentit, si el nostre propòsit és mostrar que existeixen alternatives als models d'organització del camp social que han sigut hegemònics fins al moment, qüestionant especialment el sistema capitalista en fase avançada, en la mesura que representa, a hores d'ara, el context en el qual ens movem i el més perfeccionat instrument d'expressió i de dominació al servei del poder establert, s'entén que aquestes alternatives han de ser pensades de la mateixa forma que volem que siguin susceptibles de ser viscudes. Des del ben entès que una nova forma de plantejar l'anàlisi i el treball sobre les relacions que es donen en el camp social, al marge de la dominació, l'explotació i la precarització de les condicions de vida, implica un seguit de qüestions que també afecten al camp conceptual i teòric. Així es pot veure en relació al model representatiu, basat en la delegació i en l'exercici de la política de forma jeràrquica, indirecta i mediada, i que s'ha erigit com un dels principals vehicles que les distintes formes de poder i d'organització política han utilitzat per fer efectius els seus interessos. Sobretot si tenim en compte que aquest model es fonamenta en una imatge determinada del pensament – la que Deleuze anomena tradicional o estatal, com veurem més tard – que travessa la història de la filosofia i que es pot traduir en un seguit de pràctiques concretes. Així mateix, cal tenir en compte com es proposa l'estratègia per fer front o, més ben dit, per crear un seguit d'alternatives a aquest model. En el cas que ens proposa Deleuze, la manera de pensar i de viure més enllà de l'ordre de relacions que estableixen les instàncies de poder, tant en l'àmbit teòric com en el pràctic, no passa per un enfrontament directe de tipus dialèctic sinó per una subversió de caràcter intern, adreçada a somoure la totalitat de les condicions gràcies a les quals es mantenen les formes de dominació.

Així doncs, posant en valor una línia teòrica i conceptual en molts casos soterrada i mancada de visibilitat, una línia que es pot considerar *menor* per aquests motius, Deleuze tracta de mostrar com el discurs dominant en l'esfera del pensament, el discurs

major, al capdavant, és a dir, aquell que s'ha construït seguint les exigències del model representatiu, es troba, no gensmenys, treballat des de l'interior per un seguit de moviments rebels. Aquests moviments rebels són, precisament, els que constitueixen aquesta línia menor de pensament a la qual ens acabem de referir, en la mesura que posen en dubte els principis al voltant dels quals s'ha produït un sentit comú i, en última instància, una racionalitat determinada per mitjà de la qual es tracta d'orientar la forma que tenim d'observar i d'enunciar el nostre context més immediat. Per altra part, un dels efectes pràctics més remarcables d'aquesta proposta, es pot veure en el canvi que es produeix en el plantejament tàctic i en l'horitzó estratègic que els moviments socials de caire antagonista han seguit durant molt de temps. El fet d'abandonar el plantejament dialèctic clàssic, que Deleuze posa en íntima relació amb la lògica de la representació, implica que es deixi de costat el posicionament defensiu i reactiu que sovint han seguit aquests moviments, i que els ha posat en una situació de permanent desavantatge respecte d'un poder al qual hom li oferia, en canvi, el privilegi de prendre la iniciativa establint les condicions i els termes del combat. Sobre això parlarem a bastament al llarg del nostre treball. En qualsevol cas, tot plegat comporta el qüestionament profund de tota una tradició de pensament que descansa en la defensa de la identitat i en la subjugació de les diferències, de l'autonomia i de la singularitat, com a forma de gestionar les relacions a tots els nivells. En efecte, des de la perspectiva que ens proporciona la imatge tradicional del pensament, la diferència només es pot pensar i concebre al voltant d'un seguit de principis preestablerts, l'objectiu dels quals és el de marcar unes línies per on fer discórrer els elements implicats en la trama ontològica de manera tranquil·la i ordenada, evitant qualsevol sobresalt que hi pogués tenir lloc. Davant això, el desafiament que assumeix Deleuze en clau conceptual, i que posteriorment desenvoluparà a un nivell de concreció major juntament amb Guattari, és el de posar la diferència a la base del pensament i de la comprensió de la realitat. En aquest sentit, l'interrogant sobre com pensar les diferències de forma substantiva, sense necessitat de recórrer a un model que les excedeix i que les introdueix en els límits d'un concepte d'identitat ja format, ens ajuda a plantejar amb majors garanties la qüestió que obre la nostra anàlisi i que no deixarem d'abordar al llarg del nostre treball, a saber: si és possible, i amb quins instruments, articular la vida en comú des de l'autonomia dels diferents elements que conformen el camp social, reivindicant la seua singularitat i la seua capacitat de relacionar-se de forma horitzontal; eliminant, així, qualsevol principi d'ordre que es tracte d'exercir de dalt cap a baix, per part d'una elit reduïda que, a pesar

d'estar separada de les necessitats i dels desigs de la major part de la població, diu representar els seus interessos. En definitiva, si del que es tracta és *de sentir i de viure altrament*, com ens diuen Deleuze i Guattari en repetides ocasions, cal tenir en compte que aquest propòsit és inseparable de la necessitat de produir, en paral·lel, una *nova imatge del pensament*. Una imatge menor del pensament, com acabem de dir, que es construeix al marge del model representatiu i que ja no resulta vàlida ni per justificar els mètodes que fan servir les instàncies que exerceixen el poder en l'actualitat, ni per legitimar els seus objectius.

1. Materials i mètodes: per una lectura *amorosa* del pensament deleuzo-guattarià

a) Deleuze: la creació d'un sistema obert i dinàmic de pensament

Abans de res, cal parlar de les diferents etapes que, segons Deleuze mateix, es poden reconèixer en el conjunt de la seua obra, atenent els diferents temes que tracta així com la seua organització interna. Com no dubta a assenyalar l'autor, la seua producció es podria dividir en “tres períodes, amb això hi hauria prou”.¹ En primer lloc, trobem els llibres que Deleuze dedica a la història de la filosofia, des de començaments dels anys cinquanta i fins a finals dels anys seixanta, amb els treballs sobre Nietzsche i Spinoza en un lloc destacat: “vaig començar pels llibres d'història de la filosofia –apunta Deleuze–, però tots els autors dels quals m'he ocupat tenien per a mi alguna cosa en comú. I tot tendia vers la gran identitat Spinoza-Nietzsche”.² A banda de l'acompanyament continu que ofereix, la filosofia nietzscheana suposa el punt de partença per posar en qüestió i àdhuc per travessar els límits del model representatiu. En relació amb Spinoza, autor que també acompanya el recorregut deleuzià fins a última hora, l'estudi de la seua obra permet concebre una ontologia de tall immanent, que accepta i reivindica la tensió entre monisme i pluralisme tothora present en el pensament deleuzià i deleuzo-guattarià, i que es tradueix, finalment, en una proposta ètica basada en els modes d'existència concrets.

¹ *PP*, p. 185.

² *Ibidem*. Deleuze desenvolupa aquest argument apuntant al conjunt d'autors que tracta en la primera part de la seua obra, dedicada a les monografies sobre la història de la filosofia. Més tard, durant els anys vuitanta, Deleuze recuperarà aquest format per publicar tres títols més: un segon llibre dedicat al pensament de Spinoza, un estudi sobre alguns dels aspectes més importants de l'obra de Leibniz i un retrat intel·lectual de Michel Foucault, amb el qual retia homenatge al que havia estat el seu amic i company. En tots els casos, es tractava de fer palesa la contribució d'aquests autors a l'hora de constituir una alternativa a la línia de pensament tradicional o major, com ja hem dit, que Deleuze tracta de posar en qüestió tot al llarg de la seua obra: “Jo he ‘fet’ durant molt de temps història de la filosofia –diu Deleuze–, llegint els llibres sobre aquest autor o aquell altre. Però em compensava de diferents maneres: de primeres, estimant aquells autors que s'oposaven a la tradició racionalista d'aquesta història (entre Lucreci, Hume, Spinoza, Nietzsche, hi ha per a mi un lligam secret constituït per la crítica d'allò negatiu, la cultura de la joia, l'odi a la interioritat, l'exterioritat de les forces i les relacions, la denúncia del poder..., etc.). El que detestava, per davant de tot, era el hegelianisme i la dialèctica”. *Ibidem*, p. 14.

Com tindrem ocasió d'observar, aquestes dues vessants, l'ontologia i l'anàlisi de les principals imatges del pensament –o *noologia*, com també l'anomenen Deleuze i Guattari–, constitueixen dos dels més importants focus d'estudi que abordaran els autors al llarg de la seua obra.³ En segon terme, Deleuze es refereix a *Différence et répétition* i a *Logique du sens*, escrits i publicats tots dos pels volts de l'any 1968, així com també als dos volums de *Capitalisme et schizophrénie*, l'elaboració dels quals va tenir lloc, en aquest cas, des de principis dels anys setanta fins a començaments dels vuitanta. Segons que ens diu Deleuze, és en relació amb aquests títols –els primers escrits en solitari i els segons en companyia de Guattari–, que es pot parlar de la creació d'un sistema filosòfic de nou encuny. Un sistema que beu del marc conceptual amb el qual havia estat treballant Deleuze en els seus llibres anteriors, però que té la capacitat suficient per alçar el vol de manera autònoma. En tot cas, com es posa de manifest, queda clar que en aquesta tasca de creació la participació de Guattari aconsegueix un paper indefugible. Com afirma Deleuze, “una filosofia, això fou per mi, doncs, com un segon període, que mai no hagués començat ni arribat a bon port sense Félix”.⁴ Així mateix, en consonància amb el que apunten els analistes de la seua obra, Deleuze es refereix al llibre sobre Bacon, i als dos volums consagrats al cinema, com el darrer apartat a tenir en compte a l'hora de pensar la seua obra.⁵ Per aquesta part, Deleuze s'afanya a apuntar

³ Com ens diuen Deleuze i Guattari, “la noologia, que no es confon amb la ideologia, és precisament l'estudi de les imatges del pensament, i de la seua historicitat”.

⁴ *PP*, p. 187.

⁵ Oferim alguns exemples de com s'ha abordat l'organització interna de l'obra deleuziana. En la introducció que escriu per a l'edició en castellà de *Logique du sens*, Morey divideix –tot indicant que es tracta d'una proposta de caràcter “escolar”– la producció deleuziana en quatre apartats. En primer lloc, el període de “crítica literària i filosòfica”, on trobem els llibres que dedica l'autor als seus referents de la història de la filosofia, així com també a escriptors que van influir en la conformació del seu pensament com ara Proust. En segon terme, el període de la “filosofia crítica”, amb els dos llibres en els quals Deleuze comença a parlar, de forma explícita, en nom propi, això és: *Différence et répétition* i *Logique du sens*. Tot seguit, un tercer període que Morey relaciona amb “l'esquizoanàlisi”, en el qual trobaríem els títols escrits juntament amb Guattari. I, per últim, l'etapa “estètica”, en el qual hi caldria incloure el llibre sobre Bacon i els dos volums dedicats al cinema. Cf. Morey, “Del pasar de las cosas que pasan y su sentido”, a Deleuze (2005), p. 16. Amb aquesta classificació, Morey segueix i desenvolupa l'esquema que ja havia ofert J.N. Vuarnet en l'article “Metamorphoses de Sophie”, aparegut en el número 49 de la revista *L'Arc*, l'any 1972 (tot i que es va reeditar, gairebé deu anys després, amb motiu de l'aparició de *Mille plateaux*), dedicat íntegrament al pensament de Deleuze. Cf. *L'Arc*, 49, p. 31-38. També J.L. Pardo s'ha referit als distints períodes que conformen l'obra deleuziana. En aquest cas, se'ns parla d'una primera etapa de caràcter “pre-filosòfic”. Deleuze tracta en aquest període de dissoldre aquells elements que considera més feixucs de la tradició en el camp de la filosofia, per constituir en paral·lel el seu propi marc conceptual o, per dir-ho de forma més precisa, el seu pla d'immanència, sobre el qual distribuir les peces del seu aparell conceptual. En aquest apartat, Pardo hi inclou les monografies sobre altres autors i els dos primers llibres considerats autònoms del repertori deleuzià. Així mateix, a partir de l'any 1968 i coincidint amb la trobada entre Deleuze i Guattari, es donaria el començament del que Pardo anomena l’“experimentació sistemàtica”. Es tracta en aquest cas de posar a prova, en relació amb el context polític, social, i econòmic més immediat, l'abast dels conceptes que Deleuze havia creat durant el primer període de la seua obra. Per acabar, tenint en compte igualment els llibres sobre el cinema i l'anàlisi sobre la

que “són llibres de filosofia”. En efecte, no es tracta tant de portar a terme una anàlisi pròpiament estètica, interpretant la creació artística d’altres autors en funció d’un aparell teòric prèviament delimitat –així com tampoc no es tractava de fer això en els monogràfics d’història de la filosofia–, sinó d’eixamplar l’espai filosòfic tot augmentant el seu camp de possibilitats, a partir de la relació que es pot establir amb les diferents disciplines artístiques. Per aquest motiu, com apunta Deleuze, cal posar en íntima relació els mitjans d’expressió que fa servir l’art, això és, els “*afectes*” i els “*perceptes*”, amb les “*dimensions*” que conformen el concepte i dins les quals es mou la filosofia.⁶ De fet, aquest serà un dels temes principals que Deleuze abordarà en el darrer dels

creació pictòrica de Bacon, Pardo es refereix a un darrer apartat que es pot considerar de caràcter “extra-filosòfic”. En tot cas, amb això no es tractaria d’abandonar el camp de la filosofia sinó de posar aquest camp en relació amb aquelles disciplines, com ara l’art, que cominen el pensament a travessar les fronteres establertes per la tradició, els sabers i les pràctiques dominants. Cf. Pardo (2014), p. 185-198 (article titulat “Las tres alas. Aproximación al pensamiento de Gilles Deleuze,” publicat inicialment a *Revista de Occidente*, 178, p. 103-118). Pel que fa a l’anomenada etapa estètica de l’obra deleuziana, al nostre treball aprofitarem alguna de les indicacions que ofereix Deleuze en el llibre sobre Bacon. Els dos volums sobre el cinema resten, en canvi, fora del nostre focus d’atenció. No per la seua falta d’interès, com és obvi, sinó perquè la seua anàlisi escapa als límits d’aquest treball i encara a les nostres capacitats; també perquè considerem que, atesa la seua especificitat, poden constituir un bloc en si mateix, susceptible que se l’anali de manera autònoma. Per altra part, val a dir que en l’apartat dedicat a l’anàlisi estètica o artística, hi caldria afegir l’últim llibre que Deleuze va publicar en vida –i del qual extraïem alguns elements claus per a la nostra anàlisi–. Ens referim a *Critique et clinique* (1993), en el qual aborda Deleuze qüestions relacionades amb la literatura i amb l’escriptura en general.

⁶ *PP*, p. 187. De la mateixa forma que el treball filosòfic coincideix amb la creació conceptual, l’art es defineix, des de la perspectiva deleuzo-guattariana, per la seua capacitat de crear “*afectes*” i “*perceptes*”. D’aquesta manera, l’art tracta d’oferir una articulació consistent i dinàmica ensembles dels elements que, provinents d’un substrat necessàriament caòtic, conformen la realitat: “El que es conserva –afirmen Deleuze i Guattari–, la cosa o l’obra d’art, és un bloc de sensacions, és a dir, un compost de *perceptes* i *d’afectes*. Els *perceptes* ja no són percepcions, són independents dels estats d’aquells que els experimenten; els *afectes* ja no són sentiments o afeccions, desborden la força d’aquells que passen per ells. Les sensacions, *perceptes* i *afectes* són *éssers* que valen per ells mateixos i excedeixen tot el viscut”. *QPh*, p. 154-155. De fet, és així com la filosofia i l’art poden establir un seguit de relacions productives o de ressonàncies mútues, en la mesura que comparteixen el propòsit de crear un pla d’immanència –en el cas de la filosofia– o de composició –en el cas de l’art– a partir del treball que porten a terme sobre elements de caràcter caòtic; sense la intenció, en tot cas, d’esgotar l’influx productiu d’aquest caos a partir del qual es basteix la nostra realitat més immediata, entès com el conjunt de fluxos i de forces diverses que es manifesten en distints àmbits i que es relacionen sense un ordre prèviament establert. Per això, com afirmen Deleuze i Guattari, la filosofia, l’art i la ciència –que els autors afegeixen també a la seua anàlisi–, funcionen com el conjunt de sabers i de pràctiques que serveixen per articular una imatge del pensament i per proposar formes de viure la realitat, al marge de les opinions establertes, sense la necessitat de recórrer a un principi transcendent –com sí que es fa en el cas de la imatge tradicional del pensament que denuncia Deleuze, o en el de la religió– i evitant, així mateix, entaular una relació negativa amb el caos, entès, en aquest cas, com a força merament destructiva, abans de la seua articulació immanent. *Ibidem*, p. 186-187 i 189-206. Amb tot i com ja hem assenyalat, a un nivell més general Deleuze i Guattari apunten amb això a la necessitat que la filosofia connecte, des de la reivindicació dels seus trets més característics, amb altres disciplines igualment autònomes i singulars. Com diu Deleuze en una entrevista que concedeix uns anys abans de publicar el darrer llibre amb Guattari, “la filosofia té necessitat, no sols d’una comprensió filosòfica, per conceptes, sinó d’una comprensió no filosòfica, aquella que opera per *perceptes* i *afectes*. Ens calen les dues. La filosofia es troba en una relació essencial i positiva amb la no-filosofia: s’adreça directament als no filòsofs. [...] La comprensió no filosòfica no és insuficient o provisional, és una de les dues meitats, una de les dues ales”. *PP*, p. 191. Al llarg del nostre treball, donarem compte d’aquest ordre de relacions en el qual immisceixen Deleuze i Guattari a la filosofia.

llibres que escriu juntament amb Guattari, acabada de començar la dècada dels anys noranta: *Qu'est-ce que la philosophie*. Aquest títol –la publicació del qual és posterior a les indicacions que estem seguint de Deleuze sobre la forma d'organitzar la seua obra–, es troba *més enllà* i, alhora, *més ençà* de la classificació que acabem de veure. Es troba més enllà en la mesura que constitueix una mena de testament intel·lectual dels autors. En tot cas, amb aquest llibre Deleuze i Guattari no tracten de tancar els camps d'anàlisi que havien obert al llarg de la seua obra sinó, al contrari, d'oferir un seguit de vies per a la seua extensió posterior. L'obra deleuzo-guattariana passa a constituir aleshores la caixa d'eines o el conjunt d'útils, adreçats a l'ús autònom de totes aquelles persones que els volgueren fer servir, que els autors havien volgut posar en circulació des del principi del seu recorregut. Al mateix temps, si podem dir que aquest títol es troba més ençà de qualsevol classificació, és en la mesura que recull la major part dels elements al voltant dels quals havien estat treballant els autors al llarg de la seua trajectòria. Per això, com es pot veure des de les primeres pàgines del llibre, els autors s'enfronten a la pregunta sobre què és la filosofia –que ben bé es podria traduir en una altra qüestió no menys pregona, com ara *què pot la filosofia*–, de manera directa i sense subterfugis.

Per altra part, per completar les indicacions que estem repassant sobre l'obra de Deleuze, caldria fer menció a una classificació més exhaustiva del conjunt dels treballs de l'autor. La producció deleuziana es pot dividir, llavors, en onze apartats: 1. *De Hume a Bergson*; 2. *Estudis clàssics*; 3. *Estudis nietzscheans* 4. *Crítica i clínica*; 5. *Estètica*; 6. *Estudis cinematogràfics*; 7. *Estudis contemporanis*; 8. *Lògica del sentit*; 9. *L'Antièdip*; 10. *Diferència i repetició* i 11. *Mil altoplans*. D'aquesta manera, mostrem una perspectiva àmplia de la trajectòria que segueix Deleuze, posant l'esguard no sols en els llibres que va publicar sinó en tot el conjunt de texts, com ara articles o prefacis per a les edicions no franceses dels seus llibres, que va realitzar; sense oblidar les intervencions públiques, en entrevistes, taules rodones o congressos, en què hi va prendre part. La major part d'aquest material de caràcter *perifèric*, que no resulta, però, menys important des del punt de vista de l'aportació conceptual, ha estat editat els darrers anys en tres volums –als quals també farem referència en distints moments del nostre treball–: *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974, Deux*

régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995 i, finalment –de recent aparició–, *Lettres et autres textes*.⁷

En tot cas, aquesta forma de portar l'aparell conceptual més enllà dels llibres publicats inicialment, tenint en compte que el camp teòric no es pot desenvolupar al marge de les pràctiques i de les necessitats concretes que sorgeixen en cada moment en el camp social, s'inscriu en una línia de treball que Deleuze va conrear en diferents moments del seu recorregut. En primer lloc, amb la publicació de *Dialogues* (1977), escrit en col·laboració amb C. Parnet. Establint un canal de comunicació directa a través dels texts que conformen el llibre, els autors aborden alguns dels temes més importants del pensament deleuzià i deleuzo-guattarià, des d'una perspectiva pràctica i política en absolut negligible. En segon terme, també en companyia de Parnet, trobem *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*. Es tracta, en aquest cas, d'un cicle d'entrevistes en format audiovisual, enregistrat l'any 1988 –tot i que no s'emetrà, per desig exprés de l'autor, fins després de la seua mort el 1995–, on Deleuze fa un repàs dels seus principals conceptes seguint l'ordre de les lletres de l'abecedari.⁸ Per últim, tornem a trobar aquesta línia d'intervenció directa amb l'edició de *Pourparlers* (1991), llibre on es recull un bon nombre dels articles i les entrevistes que va realitzar Deleuze fins als anys noranta, en ocasions acompanyat per Guattari i on les qüestions relacionades amb l'àmbit d'allò polític, hi tornen a estar molt presents.

Fem, però, un aclariment en relació amb aquesta mena de documents. L'objectiu de Deleuze no és exactament el de transmetre el seu pensament seguint un format merament divulgatiu i, menys encara, de caire comercial. De fet, l'autor malafia de propostes d'aquest tipus, que troba més pròximes a l'estratègia de vendes pròpia del màrqueting que a l'àmbit d'acció que, des d'una perspectiva rupturista amb l'ordre establert com la que ens proposa, hauria de correspondre a la pràctica de la filosofia. Si resulta obvi que cal reivindicar un pensament obert i accessible a un públic ampli i que no es trobe necessàriament comprès dins l'àmbit acadèmic, intentant així mateix que els

⁷ Com indica D. Lapoujade, Deleuze va adoptar aquest esquema de classificació de la seua obra que havia estat redactat –“probablement”– per un “editor estranger”, l'any 1989. Cf. *ID*, p. 7 (nota a peu de pàgina) i, per a una informació més detallada, *LAT*, p. 11-14.

⁸ Claire Parnet, periodista de formació i alumna de Deleuze durant els anys que aquest va impartir les seues classes a la Universitat de Vincennes. A més de *Dialogues* i *L'Abécédaire*, va realitzar un seguit d'entrevistes amb Deleuze, al llarg dels anys vuitanta, com a redactora en cap de *L'Autre Journal*. La major part d'aquests documents, es poden trobar a hores d'ara compilats a *Pourparlers* i a *Deux régimes de fous*.

llibres arriben preferiblement a aquelles persones que no es dediquen professionalment al camp de la filosofia, no es poden deixar de banda el rigor conceptual i, menys encara, el caràcter subversiu dels llibres. A això, entre altres coses, es refereixen Deleuze i Guattari quan parlen de la *pop'filosofia*, com un dels objectius que persegueixen d'assolir amb la seua obra. En definitiva, l'elaboració d'aquests llibres o reculls de texts respon a la voluntat de posar el pensament en acció, de submergir el discurs en el context del qual ha sorgit i sobre el qual ha d'actuar de manera conflictiva. Com ja hem suggerit, la filosofia assumeix aleshores una funció concreta en tant que instrument d'anàlisi, per mitjà del qual treure a la llum les estratègies que posen en pràctica les instàncies de poder; sempre amb el fi de combatre aquestes estratègies i d'oferir, al mateix temps, un seguit d'alternatives que resulten viables. Com explica Deleuze en la introducció al darrer títol que hem citat,

les religions, els Estats, el capitalisme, la ciència, el dret, l'opinió, la televisió, són potències, però no la filosofia. [...] Al no ser una potència, la filosofia no pot plantejar batalla a les altres potències; en canvi, porta a terme una guerra sense batalla, una guerra de guerrilles contra elles. La filosofia no pot parlar amb aquestes potències, no els té res a dir, res a comunicar, i només porta a terme negociacions [*pourparlers*]. Com les potències no tenen prou d'ésser exteriors, sinó que actuen en cadascú de nosaltres, és cadascú de nosaltres qui es troba sense parar en negociacions i en guerrilla amb un mateix, gràcies a la filosofia.⁹

Fet i fet, es poden destacar dos aspectes del que acabem de veure. En primer lloc, la relació que existeix entre els distints períodes que es poden reconèixer en el pensament deleuzià i l'àmplia varietat temàtica que l'autor va voler abordar a través de la seua obra. En segon terme, el règim d'implicació mútua en què es troben aquests períodes, més enllà de la seua situació cronològica. Com afirma l'autor al respecte, “finalment, tots aquests períodes es perllonguen i es barregen”.¹⁰

Per la resta, això coincideix amb la imatge del pensament que Deleuze tracta d'oferir de bell començament, com quelcom dinàmic i sistemàtic ensem. En aquests termes veiem que s'expressa l'autor en més d'una ocasió, reivindicant una comprensió perfectament articulada i coherent del pensament filosòfic en els seus distints aspectes: “crec en la filosofia com a sistema”, afirma Deleuze sense ambages. Si bé partint d'una visió

⁹ *PP*, p. 7.

¹⁰ *Ibidem*, p. 188.

renovada del que suposa portar a terme un treball d'aquest tipus, tractant de combatre, precisament, els principis del model representatiu que analitzarem més tard. Tal i com prossegueix l'autor el seu comentari, amb el mateix grau de convenciment, “no m'agrada la noció de sistema quan està vinculada a les coordenades de l'Idèntic, del Semblant i de l'Anàleg”.¹¹ De fet, en aquesta caracterització del caràcter sistemàtic de la filosofia, es troba present la funció que hom atribueix a la tasca teòrica en general. Si, com ens diuen Deleuze i Guattari, el pensament filosòfic s'ha de relacionar en l'actualitat amb una realitat intrínsecament mòbil, canviant i sempre polèmica, aleshores no pot deixar de participar en els fets materials i concrets que ocorren al seu voltant i, al capdavall, en tot el plexe d'esdeveniments a través dels quals es dibuixa una imatge conflictiva del nostre context més immediat. Com apunta Deleuze per aquest costat, “tot el món sap que la filosofia s'ocupa de conceptes. Un sistema és un conjunt de conceptes”; ara bé –i la distinció no ens sembla en absolut fútil–, “un sistema obert és quan els conceptes estan vinculats a les circumstàncies i no a les essències”.¹² Al llarg dels nostre treball atendrem aquesta qüestió de manera prioritària, mostrant com es materialitzen els vincles entre la filosofia i aquells esdeveniments que, amb la seua irrupció, contribueixen a dinamitzar i a plantejar de forma problemàtica les relacions de forces que tenen lloc en el camp social.

b) Guattari: la creació d'un repertori conceptual útil, o l'afany de donar forma al caos creatiu

En el cas de Guattari, malgrat el caràcter fragmentari i l'aparent dispersió que es pot trobar en una part dels seus treballs, resulta igualment factible establir una classificació de la seua obra.

En primer lloc, trobem els textos anteriors a *L'Anti-Èdipe*. Tot i que el volum que recull aquest material, titulat *Psychanalyse et transversalité*, es va publicar l'any 1972 –més o menys al mateix temps que sortia a la llum el primer llibre fet a quatre mans per Deleuze i Guattari–, en ell es poden trobar un conjunt d'articles escrits entre el 1955 i el 1970.¹³ Per una part, hi ha exposats els principis de l'*anàlisi institucional*. A més de posar en pràctica aquests principis amb els interns de la clínica de La Borde, on va treballar al llarg de la seua trajectòria professional, aquests documents ens mostren la

¹¹ *DRF*, p. 338.

¹² *PP*, p. 48.

¹³ “Trois problèmes de groupe”, a *PT*.

responsabilitat directa que va tenir Guattari en l'elaboració teòrica de les línies principals d'aquesta forma alternativa d'entendre la tasca psicoanalítica, juntament amb Jean Oury i seguint l'herència que havia deixat el metge català, establert a França, Francesc Tosquelles.¹⁴ Per altra part, en aquests texts es presta una especial atenció a l'acció política i als esdeveniments que van tenir lloc durant aquells anys, en molts dels quals Guattari es va involucrar de manera activa. En relació amb això, s'hi pot resseguir el posicionament de l'autor a favor d'una manera heterodoxa d'entendre el marxisme, molt més pròxima a les reivindicacions dels moviments socials de caràcter autònom que a les exigències sorgides de les estructures orgàniques dels partits comunistes tradicionals. Això resulta important per entendre el context i l'orientació de moltes de les lluites que s'estaven produint en diferents llocs de la geografia mundial en aquest moment. També pel fet que Guattari no abandonarà mai aquesta orientació a l'hora de plantejar la seua anàlisi i les seues accions, tot al llarg del seu recorregut vital i intel·lectual.

En definitiva –i com apunta Deleuze en el pròleg del llibre de Guattari sobre el qual estem parlant–, aquestes dues vessants, l'analítica i la política, constitueixen sengles

¹⁴ Cf. “Sur capitalisme et schizophrénie. Entretien avec Félix Guattari et Gilles Deleuze”, a *L'Arc*, 49, p. 48; reprès a *PP*, p. 26 (per facilitar la citació, continuem amb aquesta referència [*PP*]). Francesc (o François) Tosquelles està considerat com l'iniciador de tota una línia de renovació de les institucions dedicades a la psicoteràpia i a l'anàlisi psiquiàtrica en general. Aquest nou corrent teòric i pràctic és el que van seguir, com acabem d'assenyalar, primer Oury i després Guattari, com a base a partir de la qual coordinar la feina que es portava a terme a La Borde. Tosquelles es va establir en un poble de Lozère, Saint-Alban, fugint de la victòria del bàndol feixista a la guerra civil espanyola, en la qual havia participat com a combatent a les files del Partit Obrer Unificat Marxista (POUM). De fet, ja en aquesta etapa que va passar en les trinxeres, Tosquelles va atendre a altres combatents que patien trastorns psíquics derivats de l'experiència de la guerra, al temps que desenvolupava, juntament amb altres companys, unes noves bases per a la psicoteràpia en infants i joves, aprofitant la confiscació de dos masos on s'hi podia portar a terme aquesta feina. Un cop que va arribar a França, Tosquelles hi va introduir aquests principis, que estaven basats en el treball col·lectiu dins la institució i en la participació activa del personal sanitari –metges, infermers, etc.–, en les activitats que es proposaven als interns, així com en la inclusió dels interns mateixos, en tant que subjecte actiu, a l'hora de proposar i de responsabilitzar-se de les activitats que s'hi realitzaven. Així mateix, va proposar que el primer objecte d'anàlisi no havien de ser els interns sinó la institució en si mateixa, tal i com havia estat plantejada fins al moment, per veure fins a quin punt influïen els principis organitzatius i l'estructura interna dels centres en el desenvolupament de les malalties dels interns. Tot plegat, com veurem més endavant, tindrà un pes decisiu en la creació de la psicoteràpia institucional a França, així com de l'anomenada antipsiquiatria en altres països. Guattari mateix es refereix a la tasca que va portar a terme Tosquelles, bo i explicant com va començar a treballar a La Borde i en referència a tots aquells elements que van desembocar en la creació de la clínica: “M'havia posat, doncs, a freqüentar a Jean Oury des de principis dels anys cinquanta. Ell havia après el seu ofici de psiquiatre prop de François Tosquelles, a Saint-Alban, on s'estava produint, durant la guerra [la Segona Guerra Mundial], una veritable revolució interna a través de la lluita per la supervivència col·lectiva, l'obertura a l'exterior, la introducció de mètodes de grup, de tallers, de psicoteràpies...”. *LEROS-BORDE*, p. 60. Sobre aquesta mateixa qüestió, vegeu també *PP*, p. 26: “Havia participat –diu Guattari– en la clínica de La Borde a Cour-Cheverny, des de la seua constitució per Jean Oury el 1953, en la prolongació de l'experiència de Tosquelles: intentàvem definir pràcticament i teòrica les bases de la psicoteràpia institucional”.

components essencials que cal tenir en compte quan es tracta d'analitzar l'obra guattariana.¹⁵ En tot cas, no es tracta d'analitzar aquestes dues esferes com si parlàrem de dos àmbits closos sinó, al contrari, de posar en comunicació el treball clínic amb les accions que es porten a terme des dels moviments socials, sobretot aquells que s'expressen de forma revolucionària. Per la resta, aquesta lectura amb la qual Deleuze tracta de donar una imatge sistemàtica de l'obra del seu amic i company, coincideix amb els “quatre llocs” que proposa Guattari mateix, com a referents a partir dels quals abordar i entendre el seu pensament: en primer lloc, la influència de Lacan en el camp de la psicoanàlisi –tot i que posteriorment Guattari emprendre el seu propi camí, oferint una visió crítica amb els plantejaments del que havia estat un dels seus primers mestres en la tasca psicoanalítica–; en segon terme, l'acció militant; tot seguit, la psicoteràpia institucional que es desenvolupava, com acabem d'assenyalar, a la clínica de La Borde; i, per últim, l'experiència amb els esquizofrènics, amb els quals Guattari va mantenir un contacte directe i continuat al llarg de la seua vida.¹⁶

Pel que fa al segon apartat, en aquest cas trobem els llibres que escriuen Guattari i Deleuze plegats. La col·laboració, que comença l'any 1969 amb el treball d'elaboració de *L'Anti-Èdipe*, i acabarà amb la publicació de *Qu'est-ce que la philosophie* el 1991, ofereix a Guattari l'oportunitat de posar en comunicació els diferents elements que, com acabem de veure, tenien una influència decisiva tant en la seua vida com en la seua producció intel·lectual. Com assenyala l'autor, amb això no sols aconseguia posar en relació tots aquells àmbits dispersos amb els quals havia estat treballant des del punt de vista de l'anàlisi teòrica; també es tractava de donar una articulació concreta als diferents “modes de vida, necessàriament una mica estripats”, en què es trobava immers abans de la seua trobada amb Deleuze.¹⁷ Per altra part, a més de tot el que ja hem mencionat, en aquest període trobem el llibre que dediquen els autors a analitzar l'obra de Kafka, publicat amb el títol *Kafka. Pour une littérature mineure* (1975). Al mateix temps que ofereix un seguit d'indicacions útils per pensar l'obra del novel·lista txec, aquest llibre actua –tindrem ocasió de veure-ho al llarg del nostre treball– com a nexa d'unió entre els dos volums de *Capitalisme et schizophrénie*. Així mateix, és en aquest llibre que es pot resseguir l'origen d'alguns dels conceptes més importants de la proposta deleuzo-guattariana.

¹⁵ *PT*, p. 10.

¹⁶ *PP*, p. 26.

¹⁷ *Ibidem*.

Tot plegat, ens porta a prestar una mínima atenció al paper que va assumir Guattari en l'elaboració dels llibres escrits conjuntament amb Deleuze. Com assenyala Deleuze mateix, Guattari és “un prodigiós inventor de conceptes ‘salvatges’”.¹⁸ Cosa que es pot veure al·ludint a un bon nombre de nocions que introdueix Guattari de bon començament, tot i que acabaran tenint la seua forma més recognoscible com a resultat del treball que porten a terme tots dos autors. Ens referim a conceptes com ara el de *màquina desitjant* o *micropolítica del desig*, però també a nocions que els autors posen damunt la taula, per relacionar-les amb l'anàlisi filosòfica, com ara les de *desterritorialització* i *reterritorialització*. Igualment, la influència de Guattari es fa palesa en la utilització de termes provinents d'altres disciplines –així es pot veure quan se'ns parla dels *forats negres*, o de la distinció entre el *molar* i el *molecular*–, que acabaran ocupant un lloc destacat, però, en el catàleg conceptual dels autors, tot incidint en el caràcter transversal de l'anàlisi filosòfica.¹⁹

En tercer lloc, i seguint les traces que ens va deixar Guattari a través de la seua producció, cal parlar dels llibres que apareixen després de la publicació de *L'Anti-Èdipe* –sobre aquests títols també posarem la nostra atenció, si bé de forma més breu, en distints moments del nostre treball–; en concret: *La révolution moléculaire* (1977); *L'inconscient machinique* (1979); *Les années d'hiver, 1980-1985* (1985); *Cartographies schizoanalytiques* (1989); *Les trois écologies* (1989) i *Chaosmose* (1990). Com es pot veure, aquest període és el més dilatat i fructífer, des del punt de vista productiu, de Guattari. En efecte, l'autor realitza durant aquests anys una passa important en la definició de la seua proposta, al temps que delimita un espai propi tant a nivell temàtic com terminològic i conceptual. En qualsevol cas, l'elaboració d'aquests llibres coincideix amb el llarg període en què Guattari i Deleuze van establir la seua col·laboració. Això, unit al convenciment dels autors que cal afirmar la dimensió col·lectiva del pensament i de la producció conceptual, explica el substrat relacional i el joc d'intercanvis que es poden trobar a la base d'aquests llibres. Com assenyala Guattari

¹⁸ Deleuze fa aquesta afirmació responenent a una carta anterior de Guattari, de principis dels anys vuitanta. El text complet diu el següent: “He llegit moltes vegades la seua carta, on vostè diu que, com el nostre treball en comú s'ha difuminat, no sap ben bé el que va suposar per vostè, ni on es troba ara. Per la meua part, jo ho veig clarament. Crec que vostè és un prodigiós inventor de conceptes ‘salvatges’. El que m'encisava tant dels empiristes anglesos, ho tenia vostè. [...] De tota manera, estic convençut que tornarem a treballar, tots dos plegats”. *LAT*, p. 56-57.

¹⁹ Sobre l'aportació de Guattari en la feina conjunta –i, en aquest cas concret, en referència a *Mille plateaux*–, Deleuze assenyala el següent: “ni una d'aquestes idees que no vinga de Félix, pel costat de Félix (forat negre, micropolítica, desterritorialització, màquina abstracta, etc.)”. *D*, p. 26.

sense cap ombra de dubte, “encara que els haja redactat tot sol, aquests assaigs són inseparables del treball que Gilles Deleuze i jo mateix portem a terme conjuntament, des de fa uns anys. És la raó per la qual, quan parle amb la primera persona, serà indiferentment la del singular o la del plural”.²⁰

Per últim, en el context dels anys vuitanta i amb la consolidació del capitalisme neoliberal com a teló de fons, trobem *Les nouveaux espaces de liberté* (1985). Escrit en col·laboració amb Antonio Negri, el text pretén donar visibilitat –com veurem en el tram final del nostre treball– a les alternatives plantejades pels nous corrents emergents en el camp social, com ara el feminisme, el moviment estudiantil, el moviment per la pau o l’ecologisme; corrents que comencen a reclamar amb força el seu lloc des de finals dels anys seixanta, en una situació de precarietat creixent de les condicions de vida individuals i col·lectives, i la constitució dels quals es produeix al voltant de les minories de tota mena. Sense oblidar que el que pretenien Guattari i Negri, com mostrarem més endavant, no era altra cosa que posar en relació aquests moviments alternatius amb el més positiu de l’herència que havia deixat la tradició de la lluita de la classe obrera, tal i com s’havia desenvolupat durant la segona meitat del segle dinou i bona part del vint. En qualsevol cas, això ens ajudarà a veure fins a quin punt connecta l’aparell conceptual que Deleuze i Guattari havien estat elaborant durant més de dues dècades, amb els darrers cicles de lluites, aquells que van tancar el segle vint i que han marcat els inicis del vint-i-u.

c) Llegir en intensitat, o el llibre com a petita màquina assignificant

En diverses ocasions, Deleuze i Guattari es refereixen a la forma com es pot llegir la seua obra i, en general, a la manera com cal abordar els texts de caire filosòfic, des d’una perspectiva alternativa als principis interpretatius establerts com la que ells reivindiquen. Abans, però, de fer referència a les indicacions que ens ofereixen els autors per aquest costat, mostrem alguns elements que ens semblen interessants al voltant de la qüestió.

Com va apuntar J. L. Pardo en la introducció a la traducció al castellà de *Deux régimes de fous*, les diferents anàlisis que s’han portat a terme els darrers anys al voltant de

²⁰ *IM*, p. 16 (nota a peu de pàgina). Guattari tanca la breu indicació que tot just acabem d’oferir, bo i afirmant el següent: “Que no s’hi veja, sobretot, un assumpte de paternitat relatiu a les idees que ací avancem! Tot és qüestió, també en aquest cas, d’“agençament col·lectiu””.

l'obra de Deleuze –i Guattari– es podrien ben bé dividir en dos gran blocs. Per una part, trobem les lectures que podem anomenar “internes”; per una altra, les que es poden qualificar d’“externes”.²¹ En el primer cas, l’anàlisi resta dins l’aparell conceptual deleuzià –o deleuzo-guattarià–, sense la pretensió de portar les nocions que van posar en joc els autors més enllà dels límits dins els quals aquests hi van treballar. Com assenyala Pardo, malgrat que aquestes lectures poden arribar a reeixir de forma immediata per la fidelitat que serveixen –si més no en principi– amb els texts comentats o amb els conceptes analitzats, corren el risc de caure en una simplificació del pensament deleuzià –o deleuzo-guattarià–. En efecte, tan bon punt es redueix el pensament dels autors a un seguit de conceptes clau, a través dels quals es pretén assolir la totalitat d’aquest pensament abastant la seua complexitat, així com les relacions internes que s’hi estableixen, apareix el perill que l’entramat s’acabe ensorrant davant alguna de les qüestions que els autors van proposar amb una major càrrega problemàtica al llarg de la seua obra. I cal no oblidar que, com ja hem dit, Deleuze i Guattari plantegen el seu pensament com un sistema complet i consistent però que es construeix en relació amb l’exterior i des del dinamisme constant; com un pensament viu, al capdavant. De manera que aquelles lectures que, tractant d’oferir un nivell alt de fidelitat, acaben donant una visió estantissa i tancada del pensament i de l’obra dels autors, no sols estan contravenint alguns dels elements més bàsics al voltant dels quals s’articulen el pensament i l’obra deleuzo-guattariana, sinó que a més a més corren el risc de tenir unes possibilitats més aviat limitades pel que fa al seu recorregut.²²

En relació amb les lectures externes, en aquest cas es tracta de relacionar la totalitat del pensament deleuzià o deleuzo-guattarià, seguint un dels múltiples camins que van obrir els autors, amb algun dels elements presents en la seua obra. Aquesta manera de procedir sol respondre als interessos de l’analista que fa el comentari. Aprofitant que Deleuze i Guattari van confegir la seua obra cercant en el pensament d’altres autors una part important del material a partir del qual treballar, l’operació interpretativa consisteix llavors en el fet d’accentuar la influència d’un d’aquests autors o corrents sobre la totalitat del pensament deleuzo-guattarià, minimitzant o directament eliminant l’impacte de la resta. Com ens diu Pardo, aquestes lectures no tenen una justificació menor que les anteriors. Al cap i a la fi, són Deleuze i Guattari els que conviden a relacionar la seua

²¹ Pardo, “Inversión y fuga. Apuntes para un retrato filosófico de Deleuze”, a Deleuze (2007), p. 13-28.

²² *Ibidem*, p. 13-14.

obra amb la dels autors que conformen la seua plèiade filosòfica. En tot cas, com indica Pardo, adoptant aquesta forma de procedir es corre el risc d'acabar oferint una imatge certa i, al mateix temps, *esbiaixada* del pensament i de l'obra que es comenten.²³ Així mateix, Pardo alerta sobre un altre dels perills que estan presents quan hom elegeix aquest camí: el de prendre el pensament deleuzo-guattarià no tant com un sistema de conceptes complet i coherent, sinó com un simple garbuix d'instruments útils que es poden aprofitar de forma més o menys aleatòria, en funció d'uns objectius que, sovint, coincideixen molt més amb els de l'analista que amb els que els autors persegueixen en un principi. Aquesta manera d'operar s'hauria donat de manera excessiva, segons que ens diu Pardo, entre aquells i aquelles que han llegit l'obra deleuzo-guattariana en clau eminentment política –des del feminisme, el marxisme, els moviments socials, etc.–, i que no cerquen en el pensament dels autors més que la manera d'eixamplar el seu arsenal de combat.²⁴

Davant aquestes dues opcions, que en principi resulten insuficients pels motius que acabem d'aduir, Pardo proposa “seguir el moviment” o “captar el gest” que descriu, en la seua trajectòria creativa, el pensament deleuzià o deleuzo-guattarià.²⁵ Això implica que es deixen de banda alguns dels elements amb els quals van treballar els autors, tenint en compte que allò que es pretén fer no és una simple reproducció de l'obra deleuzo-guattariana; reproducció que no seria, per altra part, tan completa ni tan adequada com l'original. Al mateix temps, en la mesura que alguns elements restaran necessàriament fora de l'anàlisi, estem obligats a fer una selecció d'allò que mereix romandre-hi.²⁶ I això des del propòsit que acabem d'enunciar: el d'oferir una imatge apegada al pensament dels autors que no estiga, però, llastada per les exigències interpretatives d'un model merament reproductiu. Hi ha d'haver, doncs, una càrrega innegable d'immanència en la lectura que portem a terme de l'obra dels autors. De primeres perquè no cal forçar allò que els autors van dir, amb la finalitat que acabe coincidint amb els nostres interessos; i, en definitiva, perquè del que es tracta no és d'aplicar un model extern des del qual interpretar els texts. En tot cas, això s'ha de conjugar amb una distància positiva respecte de l'obra comentada, per tal que la lectura que hom porta a terme no siga una simple reiteració d'allò que els autors van exposar en

²³ *Ibidem*, p. 15.

²⁴ *Ibidem*, p. 14-15.

²⁵ *Ibidem*, p. 16.

²⁶ *Ibidem*, p. 17.

els seus llibres. Amb això optem, de fet, per la mateixa via d'accés que diuen seguir Deleuze i Guattari quan s'endinsen en el pensament d'altres autors: "la història de la filosofia –afirmen– no és una disciplina particularment reflexiva. És més bé com l'art del retrat en la pintura. [...] Cal aconseguir la ressemblança, però per mitjans que no són els de la semblança, per mitjans diferents: la ressemblança ha de ser produïda, i no un mitjà de reproducció". En cas contrari, com acabem d'assenyalar, "hom s'acontentaria a tornar a dir allò que el filòsof ha dit".²⁷ En suma, més que reproduir una certa imatge, del que es tracta és d'aconseguir crear un "efecte", com ens diu Pardo. Un efecte que en bona mida sorgeix com a resultat de la interacció que establím, des de la nostra perspectiva, amb el pensament deleuzo-guattarià.²⁸ Això ens permet passar, de la simple interpretació que Deleuze i Guattari posen en qüestió de continu, com a forma de procedir en el camp de l'anàlisi textual –en la mesura que implica, com ja hem dit, l'existència d'un model extern, conformat per un seguit de principis de caràcter transcendent–, a un procediment basat en l'experimentació, molt més pròxim a allò que proposen els autors en la mesura que ofereix una imatge immanent i en perpètua transformació del pensament i la realitat.

De fet, el darrer que acabem de dir coincideix amb les indicacions que Deleuze i Guattari ens van deixar sobre la manera de tractar els llibres i els texts en el camp de la

²⁷ *PP*, p. 185-186. En la mateixa línia, Deleuze i Guattari afirmen, en el darrer dels seus llibres, el següent: "la història de la filosofia és comparable a l'art del retrat. No es tracta de 'fer el ressemblant', és a dir, de repetir el que el filòsof ha dit, sinó de produir la ressemblança extraient alhora el pla d'immanència que aquest filòsof ha instaurat i els nous conceptes que ha creat". *QPh*, p. 55. Pel que fa a la forma d'abordar els texts d'altres autors, des de la responsabilitat que implica treballar amb algunes de les nocions d'aquests autors de forma autònoma i immanent ensems, Guattari apunta el següent en una entrevista televisada, que es va emetre a França a principis dels anys noranta –l'autor respon així a la qüestió de l'entrevistador, el qual recriminava que el treball que Guattari i Deleuze havien portat a terme conjuntament anava potser a una velocitat massa alta, "trencant les columnes vertebrals" que s'havien anat formant al llarg de la història de la filosofia–: "respectem els texts –afirma Guattari–, treballem a partir dels texts, no trenquem el clatell dels filòsofs amb el 'cop del conill'". *Philo-essentielle*, p. 18.

²⁸ Pardo, "Inversión y fuga...", p. 17. En aquest mateix sentit, però referit en aquest cas a la feina que porta a terme Deleuze dins l'àmbit de la història de la filosofia, indica Pardo un seguit d'elements que cal tenir en compte per fer front al comentari i a l'anàlisi de texts filosòfics: "En el marc d'un respecte minuciós pels texts, que no falta mai en el cas de Deleuze, només es pot apel·lar a un 'criteri de falsabilitat': una interpretació és acceptable si i sols si se'n deriven conseqüències importants, interessants i innovadores per a la qüestió que planteja o, per dir-ho amb la bella i rigorosa fórmula amb què Foucault defineix el treball intel·lectual, si és capaç de *marcar una diferència* o desplaçar una frontera en una camp de saber o pensament". Pardo (2002), p. 14. Sobre aquestes qüestions, relatives a l'enfocament a través del qual analitza Deleuze la història de la filosofia, se'm permetrà remetre al meu text "Gilles Deleuze: la història de la filosofia o l'art del retrat", que vaig presentar en el II Congrés Català de Filosofia, celebrat a Sueca els dies 9, 10 i 11 de novembre de l'any 2011. Es pot consultar en el volum que es va publicar posteriorment a partir de les actes del Congrés: Casaban, Serra (2012), p. 359-365. Així mateix, es pot trobar una versió ampliada del text, en aquest cas en castellà, en el meu article "Elogio del discurso filosófico o una propuesta de *amor libre* ejemplificada en la lectura deleuziana de la historia de la filosofía", publicat a Durá, Sanfèlix (2012), p. 175-192.

filosofia. El que ens ofereix, al mateix temps, un seguit d'elements molt valuosos a l'hora de treballar amb l'obra dels autors. Segons que ens diuen Deleuze i Guattari, es podria parlar de dos procediments principals a l'hora de llegir un llibre. El primer considera el text com un simple continent, l'objectiu del qual és reproduir un contingut extern. A partir d'aquesta orientació reproductiva que, com ja hem vist, respon als principis del model representatiu, hom hi introdueix, a més, un tercer element. Parlem de la instància significant, que sobrevola tant el continent com el contingut, al temps que determina els significats concrets del text i la forma d'interpretar-los.²⁹ En efecte, des de la perspectiva deleuzo-guattariana, qualsevol mètode d'interpretació demana que hi haja un model extern a partir del qual emetre un judici sobre els significats concrets del text. Altrament dit, un criteri d'avaluació transcendent que ens permet decidir quins elements són vàlids i quins, en canvi, cal refusar per la seua falta d'adequació amb el model establert. A això ens estàvem referint a l'inici, quan hem parlat dels principis interpretatius establerts en relació als quals es tracta d'oferir una visió alternativa.

En tot cas, hi hauria una segona opció per la qual aposten Deleuze i Guattari, a través de la qual es pretenen bandejar aquests principis interpretatius basats en la lògica representativa i, en conseqüència, eliminar la necessitat d'un model transcendent davant el qual s'han de plegar el llibre o el text. De forma semblant al que acabem de veure, el text es relaciona amb el seu exterior. El que canvia, però, és que aquest exterior ja no està conformat per un imatge ideal i imposada de la realitat que el llibre tindria el comès de representar sinó, al contrari, per tot el seguit de relacions de forces que, de forma immanent, acaben donant lloc al que s'esdevé en el nostre context més immediat. Per fer palesa aquesta distinció, els autors parlen en aquest cas del “*defora*” del text, i no simplement de l'exterior amb el qual aqueix es relaciona.³⁰ De manera que, on abans hi havia una instància significant, ara no hi ha sinó un conjunt d'elements diversos, de caire polític, social, econòmic, històric, etc., amb els quals el text s'ha de posar en relació de manera conflictiva i no subordinada. Com apunten els autors, el llibre apareix llavors com un petit “engranatge” que es troba necessàriament inserit en una maquinària molt més gran i complexa. Val a dir, en la mesura que el llibre té la capacitat de produir nous sentits i nous espais de realitat –i no sols de reproduir allò que ja existeix–, estableix un seguit de relacions amb tota la resta de mitjans de producció diversos que

²⁹ *PP*, p. 17.

³⁰ *Ibidem*.

troba al seu voltant. D'aquesta manera, com ja hem suggerit, la interpretació deixa el seu lloc per tal que l'ocupe l'experimentació, derivada de l'intercanvi entre els fluxos que produeix el text i tota la resta de fluxos que troba al seu voltant. Com diuen els autors, “escriure és un flux entre d'altres, sense cap privilegi pel que fa als altres, i que entra en relacions de corrent, de contracorrent, de reflux amb altres fluxos”.³¹ Per la resta, aquesta concepció del text o del llibre remet a uns paràmetres de tipus pragmàtic i materialista que, com ja hem vist, estaven absents en la primera opció a la qual ens hem referit, la de tipus representatiu. El que es posa ara en joc ja no és tant la comprensió del que diu el text o el llibre –una comprensió que sempre apareixerà mediada pels principis interpretatius que introdueix la instància significant–, sinó els efectes que aquest text o aquest llibre poden tenir quan connecten amb tot allò que, de manera més o menys imprevista, es produeix al seu voltant. En definitiva, no *què és*, sinó *per a què ens serveix* allò que trobem en un text o en un llibre. Per això podem parlar, amb els autors, d'una lectura “en intensitat”, en la mesura que des de l'esfera textual s'estableix una vinculació amb el seu defora –com una “connexió elèctrica”, diuen els autors–, que ha de servir per augmentar el cabal de potència d'allò que l'envolta o, al contrari, per disminuir-lo.³² Així com també d'una lectura “amorosa”, en el sentit que es tracta d'establir un seguit d'encontres diversos i a moltes bandes bo i partint de l'àmbit textual. Com expliquen els autors, “aquesta manera de llegir en intensitat, en relació amb el defora, màquina amb màquines, experimentacions, esdeveniments per a cadascú, que no tenen res a veure amb un llibre, l'esquinçada del llibre, la posada en funcionament amb altres coses, sense importar el què,...., etc, és una manera amorosa”.³³ De fet, els autors entenen aquests encontres entre diferents fluxos com una pràctica amb connotacions gairebé sexuals, amb tota la càrrega de conflictivitat que això comporta. A més que ens fa gaudir de processos com els que es susciten a partir de la relació que manté amb el defora, basats en l'experimentació continuada, el llibre pot produir o infantar així noves formes de pensar, alhora que impulsa i afirma noves formes de viure

³¹ *Ibíd.*

³² *Ibíd.*

³³ *Ibíd.*, p. 18. Pel que fa a la importància d'introduir conceptes com el de màquina –i d'altres que veurem més tard, com ara l'agençament i el rizoma– a l'hora d'abordar l'anàlisi de la història de la filosofia i, de manera més general, el treball en l'àmbit textual, des d'una perspectiva centrada, en aquest cas, en la renovació que això pot suposar pel costat de la forma com es presenten els texts, dins un context d'enunciació i de relacions ampli, em permet remetre al meu article “Gilles Deleuze i la història de la filosofia: una relació complexa explicada en termes formals”, publicat en el número 42 de la revista *Quaderns de filosofia i ciència*, p. 41-50.

la realitat. En tot cas, també pot contribuir a la destrucció d'allò que existeix en la seua forma actual.

Per aquest costat, almenys si fem cas del que diuen els autors, hi ha un aspecte de l'esquema que hem mostrat de Pardo amb el qual no podem coincidir de ple. Estem d'acord que cal fer una lectura immanent –amorosa o en intensitat– de l'obra deleuzo-guattariana, acompanyada de la distància necessària per treballar i, al capdavall, per produir el nostre propi discurs amb llibertat, fent servir els materials que ens proporcionen els autors. Això és el que hem tractat de fer, com tindrem ocasió d'observar, al llarg del nostre treball. En tot cas, entenem que els autors ofereixen la possibilitat –que cal aprofitar i fer-la nostra– d'anar una passa més enllà, en la línia de prendre la seua obra –i qualsevol altra a la qual ens hi puguem atansar– com el lloc on trobar un seguit d'eines o d'instruments útils amb els quals operar en sentits diversos i fins i tot divergents. El que no vol dir, però, que no es puguem orientar les distintes formes de treballar amb aquestes eines que ens ofereixen els autors, denunciant aquells usos que considerem espuris per tal com redueixen l'abast del seu pensament, o que podrien arribar a provocar uns efectes negatius en la nostra realitat més immediata. En aquest sentit, el principal criteri que hem fet servir a l'hora de treballar amb l'obra de Deleuze i Guattari, ha estat el de no renunciar al seu caràcter revolucionari i rupturista, des de la perspectiva d'assentar, des de l'àmbit teòric i conceptual, les condicions materials que contribueixen al sorgiment d'esdeveniments inesperats en el camp social; reivindicant la resistència que plantegen els autors a les formes de poder existents i, en concret, al mode de producció capitalista, que, com ja hem dit, es basa en la dominació i en la precarització de les condicions de vida de la major part de la població; i sense oblidar la necessitat de proposar un seguit d'alternatives a aquest ordre que s'ha acabat imposant, davant el qual, un pensament que es vol subversiu com el de Deleuze i Guattari, no pot més que desenvolupar un qüestionament complet, integral i sense concessions. Per aquest motiu, apartant-nos del que afirma Pardo al respecte, ens sembla que la utilització que es puga fer de l'obra deleuzo-guattariana, per part d'aquells moviments socials i polítics que persegueixen els mateixos objectius que acabem d'enunciar –o uns de semblants–, des de la radicalitat que exigeix el qüestionament d'un sistema que redueix al màxim les possibilitats de pensar i de viure – i tenint en compte, a més a més, que els autors van participar amb molts d'aquests moviments de forma activa–, constitueix la millor manera de donar continuïtat al legat

que ens van deixar els autors a través dels seus llibres. De fet, és des d'aquesta perspectiva eminentment política, que considera els texts amb els quals es treballa com una realitat viva –coincidint amb l'orientació intensa i amorosa que tot just acabem de reivindicar–, i que es mou dins els paràmetres de la lectura immanent i distanciada a la qual ens hem referit, que hem volgut plantejar el nostre treball.

2. *Més enllà de la representació?* El sistema del simulacre, o com s'articulen les diferències en un pla d'immanència

a) Els simulacres, o els elements *altersistema* dins el camp de la representació

Per accedir de la manera més directa possible a la qüestió que ens hem proposat tractar en aquest apartat, pot resultar interessant plantejar la pregunta següent: com fa visible Deleuze, en el pla conceptual, el desenvolupament d'aquesta línia menor de pensament a la qual ens hem referit en les pàgines anteriors –una línia que resta soterrada pels diferents estrats que conformen la imatge tradicional o dogmàtica del pensament, com veurem tot seguit, i que es caracteritza, com ja hem avançat, per posar en joc l'element de la subversió, precisament per escapar de les exigències del model representatiu?

Per donar una primera resposta a aquest interrogant, fem una breu parada en el treball que porta a terme Deleuze des dels anys cinquanta i fins a finals dels seixanta. Com ja hem assenyalat, Deleuze es dedica durant aquests anys a escriure un seguit d'estudis de caràcter monogràfic, experimentant amb l'obra d'aquells autors que permeten mostrar una imatge alternativa de la història de la filosofia: de Hume a Foucault, passant per Spinoza, Leibniz, Nietzsche, Bergson i fins i tot Kant.³⁴ En tot cas, tenint en compte que

³⁴ Els llibres sobre Leibniz i Foucault, així com el segon que dedica Deleuze a Spinoza, apareixeran publicats durant els anys vuitanta, en una segona etapa dedicada a la història de la filosofia que respon, en tot cas, a uns principis de lectura molt semblants als de la primera. Pel que fa al llibre sobre Kant, aquest constitueix un cas a part en el repertori de títols que dedica Deleuze a la resta d'autors de la història de la filosofia. Com Deleuze mateix explica, “el meu llibre sobre Kant és diferent, me l'estime molt, l'he fet com un llibre sobre un enemic la forma de funcionar del qual intente mostrar: quins són els seus engranatges –tribunal de la Raó, ús mesurat de les facultats, submissió tant més hipòcrita per tal com ens confereix el títol de legisladors”. *PP*, p. 14-15. Seguint aquestes indicacions, M. Antonioli apunta que, si bé “Hegel i Kant són els dos antagonistes principals de la filosofia deleuziana” –als quals hi caldria afegir, segons ens sembla, a Descartes–, els dos autors ocupen aquesta posició d'antagonisme “sota dues modalitats molt diferents”. En el cas de Kant trobem “un enemic del qual es pot estar orgullós, contra el qual es pot estar feliç de combatre”, a causa del seu caràcter –en principi– “revolucionari” i de la seua capacitat per crear “nous conceptes” –com ara el d'allò transcendental, que Deleuze aprecia sense ambigüitats–. Mentre que en el cas de Hegel, com indica Antonioli, “cap trobada és possible: el recurs al negatiu i a la contradicció és irreconciliable amb els pressupòsits *afirmatius* de la filosofia deleuziana”. Antonioli (1999), p. 79. Sobre la consideració que li mereixen a Deleuze alguns dels aspectes més

la seua intenció és la de construir una obra pròpia i original, Deleuze no es limita a reproduir, com ja hem dit, allò que van deixar escrit els autors sobre els quals treballa.³⁵ Amb tot, la construcció d'un sistema propi i original de pensament implica, si més no en el cas de Deleuze, una tasca de caràcter col·lectiu, i això depèn de la contribució d'aquells autors que l'acompanyen al llarg de la seua obra.³⁶ Així doncs, tant en la seua forma com pel que respecta al contingut, es pot afirmar que el trajecte que realitza Deleuze durant aquest període, apareix com un viatge a contrapèl per la història del pensament. És a dir, Deleuze recorre algunes de les fites més importants de la història de la filosofia, tot deixant constància de les alternatives que hi existeixen, de les expressions d'insubordinació que s'han donat pel costat de la producció conceptual, qüestionant des de l'interior el discurs dominant, com vam indicar a l'inici, i mostrant les nombroses esquerdes que es poden detectar en el bastiment que conforma la imatge hegemònica del pensament en l'àmbit occidental.

importants del pensament kantià –sobretot pel que respecta a la noció de crítica i a les conclusions a les quals hi arriba Kant–, donarem compte en la segona part del nostre treball.

³⁵ Deleuze deixa clara des del principi aquesta voluntat de treballar de forma heterodoxa quan s'endinsa en el pensament d'altres autors. Així es pot veure a partir d'una imatge ben il·lustrativa, que proposa Deleuze per descriure el procediment que fa servir a l'hora de relacionar-se amb els autors que van ocupar els primers anys de la seua tasca analítica, coincidint amb els termes de la lectura amorosa i en intensitat – a la manera d'una connexió elèctrica o, en aquest cas, d'una relació sexual– que hem exposat més amunt: “concebre la història de la filosofia –diu Deleuze– com una mena de sodomia, o el que ve a ser el mateix, d'immaculada concepció. M'imaginava arribant per l'esquena d'un autor, per fer-li una criatura, que seria seua i, nogensmenys, monstruosa”. Deleuze posa en relació el que acabem de veure amb el que hem avançat sobre la història de la filosofia, vista a la llum de l'art del retrat. Cal pintar a un autor fins arribar a una imatge recognoscible del seu pensament; però això exigeix, precisament, que el retrat es faça des de la diferència i no cercant la identitat amb el model: “Que [l'infant] fos ben bé seu –continua Deleuze–, era molt important, perquè calia que l'autor digués efectivament tot el que jo li feia dir. Però que l'infant fos monstruós, era necessari també, perquè calia passar per tota mena de descentraments, lliscaments, ruptures, emissions secretes que m'han produït molt de plaer”. Amb tot, Deleuze fa una excepció a aquesta regla que aplica en els seus llibres de caràcter monogràfic: “és Nietzsche –diu Deleuze–, a qui vaig llegir tard, el que m'ha tret de tot això. Ja que és impossible sotmetre'l a un tractament semblant. D'infants per l'esquena, és ell el que us en fa. Us dóna un gust pervers”. *Ibidem*, p. 15.

³⁶ El posicionament de Deleuze davant la història de la filosofia apunta, així, a un pla d'anàlisi i de treball ben traçat i que no es deixa reduir a opcions simplistes. Com apunta Antonioli, “s'acusa a Deleuze, o bé de reduir l'activitat filosòfica al comentari, o bé de reconduir els autors comentats a la seua pròpia filosofia. Però l'efecte principal d'aquesta estratègia de lectura hauria de ser justament el de posar en qüestió tota *proprietat* del pensament i la identitat de tota autoria, afirmant la dimensió col·lectiva i impersonal d'un pensament fet d'agençaments múltiples”. Antonioli (1999), p. 7. En un sentit semblant s'expressa F. Dosse, quan apunta el següent: “Per aquells que consideren que Deleuze traeix els autors sobre els quals escriu les monografies, hauria avançat emmascarat fins desvelar el seu propi sistema filosòfic el 1969 amb la doble publicació de *Différence et répétition* i de *Logique du sens*. Sembla, més aviat, que Deleuze porta al seu punt de paroxisme el que considera que és el millor i el més autèntic en el pensament dels autors dels quals es fa el portaveu, en un caminar que segueix del més prop possible la lògica endògena del pensament d'aquests autors [...]. Al mateix temps, se situa sempre a una distància que li permet donar un enfocament singular. Aquesta tensió el condueix a revitalitzar les tradicions, que es troben, de sobte, metamorfosejades i rejuenides”. Dosse (2007), p. 136.

En tot cas, pot sorprendre el plantejament de Deleuze per aquest costat, sobretot quan observem quin és el primer moment dins la història de la filosofia en el qual diu trobar aquestes traces de subversió de què parlem. En primer lloc, perquè el començament de la via menor del pensament que Deleuze reivindica, coincideix amb l'acte de naixement de la via major. En efecte, el punt de partença de totes dues vies es troba, a parer de Deleuze, en el nus format per les distintes línies de força que es poden detectar en el pensament platònic.

Abans de continuar cal mostrar, però, el context general dins el qual estem operant. La via major del pensament es construeix al voltant del model representatiu, aquell que es desenvolupa, com apunta Deleuze, respectant i fins i tot enfortint “la quàdruple argolla” de la identitat, l'oposició, l'analogia i la semblança.³⁷ Mentre que la via menor és aquella amb capacitat suficient per posar al descobert tot allò que el model representatiu ha tractat, precisament, d'encadenar i de sotmetre, mitjançant la influència d'aquests principis que acabem d'enunciar. En aquest sentit, la via menor del pensament es pot definir com la de la “*diferència pura*”, la de la diferència en termes substantius, en la mesura que és capaç de travessar els límits de la identitat bo i expressant-se de forma directa, sense la necessitat d'instruments auxiliars de mediació que ens ajuden a dominar-la, a pensar-la en una direcció determinada i, com veurem més endavant, que ens impedeixen d'articular les nostres relacions en el camp social si no és al voltant del model representatiu.³⁸ Doncs bé, és en el pensament de Plató, com acabem d'apuntar, que Deleuze diu reconèixer aquests dos aspectes. Per un costat, l'acte fundacional del model representatiu; per un altre, la insinuació dels elements que fan possible escapar d'aquest model. De fet, bo i admetent que la proposta platònica està adreçada a establir una instància de poder dins l'àmbit del pensament, cosa amb la qual es tracta d'aixafar qualsevol desviació que pogués desafiar el discurs oficial, són aquestes desviacions, i no el discurs amb el qual es tracta d'establir un principi d'ordre, les que constitueixen el material a partir del qual ha de treballar Plató inicialment. Per aquest motiu, es pot dir que la línia menor es comença a traçar al mateix temps que la major en el cas del sistema platònic, en el sentit que per donar lloc al seu bastiment conceptual Plató ha de

³⁷ DR, p. 337.

³⁸ Deleuze reivindica, com l'objectiu principal del seu treball en aquesta fase inicial, el fet de reconèixer el que anomena la “*diferència pura*”, “*la diferència en si mateixa*” o “*el concepte de diferència com a tal*”, en referència a aquella diferència que no està mediatitzada pels principis de la representació, com acabem de dir. Cf. Ibídem, p. 2, 41, 43-95. Com veurem més endavant, perquè siga veritablement consistent, aquest concepte de diferència s'ha de completar amb el que Deleuze defineix com “*la repetició per si mateixa*”.

fer visibles un seguit de dinamismes que escapen del discurs oficial i en contra dels quals es tracta, precisament, d'actuar.

Això ens posa davant d'una altra qüestió que no podem passar per alt. I és que la construcció encara temptejant dels límits del model representatiu que planteja Plató, no pot amagar un aspecte que resulta fonamental per entendre la reivindicació deleuziana de la diferència. Val a dir, la iniciativa de tot aquest procés que descriurem tot seguit, no es troba en mans d'aquelles instàncies que serveixen per vincular el pensament amb els principis de la identitat, l'oposició, l'analogia i la semblança. Al contrari, la iniciativa es troba en mans de les forces relacionades amb la diferència, aquelles que tenen, precisament, la capacitat de desbordar qualsevol límit basat en un model prèviament establert. De manera que és per fer front a aquestes forces de la diferència, cercant una via a través de la qual canalitzar la seua potència de manera ordenada, que Plató es veu en l'obligació de posar en marxa la maquinària de la representació, fins i tot en contra d'algunes de les possibilitats que hi havia incoades en el seu sistema de bell començament. En tot cas, cal dir que el fet d'enfrontar una empresa d'aquesta magnitud, que compta, com veurem tot seguit, amb una orientació clarament moralitzant i, per tant, eminentment pràctica i política, no es podria explicar en tota la seua amplària, i menys encara justificar pel que fa a les seues conseqüències, si ens limitàrem a circumscriure la nostra anàlisi dins un àmbit estrictament teòric.³⁹

Així mateix, el que acabem de veure resulta veritablement important per entendre molts dels aspectes que aniran apareixent al llarg del nostre treball. Les instàncies de poder, així com els instruments que fan servir per al seu establiment, per al seu sosteniment i, en definitiva, per eixamplar el seu àmbit d'influència –i ara tant fa que ens referim a l'àmbit del pensament que al del camp social–, actuen sempre en funció d'un seguit de moviments en principi descontrolats que cal limitar, bloquejar o, en tot cas, orientar per uns camins ja traçats. La conseqüència més immediata és que, més enllà de les quotes d'eficiència que s'hi arriben a assolir, les instàncies de poder sempre van un pas per darrere en el seu intent de captar aquests moviments. Sobretot perquè la creativitat i la capacitat productiva a tots els nivells –de bell nou, tant en l'àmbit del pensament com

³⁹ J. L. Rodríguez García posa l'èmfasi en aquesta qüestió que resulta fonamental per entendre l'orientació del nostre treball: la intenció de Plató –i la de la resta d'autors que, després d'ell i refent les seues passes en direccions diverses i, tanmateix, convergents pel que fa a la seua finalitat– és la de justificar una forma de procedir amb “un clar sentit social i polític, que Deleuze, no obstant, caracteritzarà com a moral”. Rodríguez (2006), p. 139.

en el del camp social– no es troba en mans del poder establert més que de manera secundària, impròpia, com un moviment negatiu, en el sentit que les instàncies encarregades de materialitzar aquest poder es veuen en l’obligació de reaccionar davant forces, les de la diferència, que excedeixen les seues capacitats, i per fer front a les quals es troben en la necessitat d’adaptar constantment els seus mecanismes de vigilància i control.

Doncs bé, és entre aquests elements que troba Deleuze el fil conductor de la seua anàlisi al voltant del sistema platònic.⁴⁰ Segons la lectura que ens ofereix Deleuze, el pensament platònic es caracteritza per donar lloc a un sistema de selecció, amb el qual es tracta de destriar quins elements mereixen una consideració ontològica i quins no, és a dir, quins elements mereixen formar part de la realitat amb ple dret i quins, en canvi, cal treure del camp d’allò existent. Per a tal efecte, Plató posa en marxa un mecanisme de tria basat en la instauració d’un model transcendent, que té en el camp de les Idees el seu principal motor. Una vegada que s’ha establert aquest model, en el qual s’han de mirar i al qual s’han d’adequar tots aquells elements que opten a fer efectiva la seua existència, el camp de la realitat es divideix entre les diferents imatges o “ídols” que, des del punt de vista del sistema platònic, depenen de la Idea. Entre aquestes imatges es produeix, però, una segona divisió que resulta fonamental per a Deleuze. Per un costat, trobem aquelles còpies que reproduïxen de manera fidel les exigències del model. Aquestes còpies es compten entre el que Plató anomena les “ícones”, com apunta Deleuze. De l’altre, trobem aquells elements que, tot reivindicant la seua singularitat, es resisteixen a entrar en el procés de selecció. Aquestes segones còpies, derivades, subordinades des del punt de vista que imposa el sistema platònic, és el que Plató anomena, com indica Deleuze, els “simulacres”. En definitiva, les còpies primeres o ícones tenen la capacitat de passar amb èxit les proves que imposa el procés de selecció, basat en el model transcendent de la Idea, a través del qual s’ofereix un lloc en el món per aquests elements, al mateix temps que se’ls fa aprehensibles per al pensament. Mentre que les còpies segones o els simulacres, no passen la prova i han d’acceptar les conseqüències de la seua falta d’adaptació, del seu acte de rebel·lia amb l’autoritat. En tots dos casos, els principis de la representació que hem citat més amunt, hi estan presents i hi juguen el seu paper. La identitat es troba concentrada en el domini de les

⁴⁰ En les pàgines que segueixen ens centrem, sobretot, en el text que escriu Deleuze sobre “Plató i el simulacre”, que figura com a “Apèndix” en la part final de *Logique du sens*, p. 292-307.

Idees, de les quals deriven els drets i els permisos de residència en el món sensible. Des d'aquesta perspectiva, l'única oposició que hom pot concebre es construeix dins les condicions que imposa el model transcendent, eliminant així tota exterioritat possible respecte dels límits que marquen aquests principis. O, per dir-ho d'una altra manera, no pot haver oposició al model instaurat si no és de forma interior, com un moviment de caràcter intern i, per tant, en bona mida previst pel model transcendent i inofensiu per als seus interessos. Així mateix, les còpies que responen de manera fidel a les exigències del procés de selecció, es defineixen per la seua semblança interior respecte del model; mentre que les còpies segones i insubordinades no serveixen, en canvi, cap relació de semblança respecte del model instaurat. Per altra part, és el judici que emana del model transcendent de les Idees, el que té la potestat de decidir el que resulta anàleg amb la Idea i, per tant, el que té una relació adequada, per bé que derivada, amb el que constitueix la imatge vertadera de la realitat; alhora, es deixa de banda tot allò que no posseeix una relació adequada amb aquesta imatge i que, per aquesta raó, acaba perdent tot contacte amb la realitat.

Destaquem algunes qüestions del que acabem de veure. En primer lloc i com assenyala Deleuze, el sistema platònic segueix la lògica de la dialèctica. Però a diferència de la dialèctica posterior, d'arrel hegeliana, en el cas de Plató aquesta no es defineix com un sistema basat en la contradicció. El que tracta de promocionar el protocol de selecció que posa en marxa Plató, és la rivalitat entre els distints elements que opten a poblar el món. Per altra part, deixant de banda les lectures més habituals al respecte, per a Deleuze la divisió principal dins el sistema platònic no resideix entre el model i les còpies sinó, com ja hem vist, entre les còpies de primera i les còpies de segona, tercera o quarta categoria.⁴¹ Fins al punt que la instauració d'un model transcendent al voltant de les Idees, té la seua principal raó de ser en el fet d'oferir un seguit de criteris indiscutibles, a través dels quals fer efectiva aquesta distinció que opera enterament, ja no entre l'intel·ligible i el sensible, sinó dins l'àmbit del sensible mateix. En aquest sentit, amb el sistema platònic es posa en marxa un dels mecanismes més importants del que Deleuze qualifica com una decisió de caràcter moral, a saber: el fet de foragitar els simulacres de la realitat, en la mesura que no representen més que còpies degradades,

⁴¹ D'aquesta manera, tot posant al descobert la noció de simulacre, Deleuze mostra al mateix temps la complexitat que pot assolir l'esquema platònic, més enllà de la imatge que hom presenta sovint amb la dicotomia entre el pla sensible i el món intel·ligible. Com apunta Deleuze, és "insuficient definir el platonisme per la distinció entre l'essència i l'aparença". *DR*, p. 340.

dolentes, reticents a acceptar el principi d'autoritat de les Idees. Això ofereix una imatge ajustada dels procediments que, com veurem al llarg del nostre treball, fan servir les instàncies de poder a l'hora de fer efectiva la seua dominació. En efecte, de la mateixa forma que estem observant en el cas que ens planteja Deleuze, els poders establerts han tractat, en les seues diferents versions, de seleccionar primer, per identificar i classificar després, les diferents peces que cal encaixar en la realitat concreta del camp social.

En tot cas, s'ha de dir que el platonisme no constitueix sinó l'inici del sistema representatiu i, en aquest sentit, que només ens mostra una part de les conseqüències pràctiques que pot tenir la implantació d'aquest sistema. Després del tempteig platònic inicial, com indica Deleuze, arriba l'establiment aristotèlic d'un marc lògic dins el qual desenvolupar, de manera precisa, el model de la representació. Per aquesta part, amb Aristòtil comença una distinció que serà fonamental per al decurs posterior del model representatiu, entre les diferències conceptuais i el concepte de diferència. En el primer cas, la diferència s'expressa a través de les espècies que resten inserides dins un gènere més gran que les engloba i les subsumeix, en tant que particularitats que s'han d'adaptar per entrar dins el marc general del concepte. La diferència comença a entendre's, llavors, de forma intraespecífica, com un seguit d'espècies distintes que serveixen, nogensmenys, per qualificar el concepte dins el qual es troben. Amb això es fa palesa la confusió a la qual ens acabem de referir, entre l'assignació d'un concepte propi per a la diferència, on les singularitats es puguen manifestar de forma no subordinada, i la inscripció de la diferència en un concepte de tipus genèric.⁴² De fet, és en aquest punt on la diferència es fa predicativa, en la mesura que les diferències específiques comencen a actuar com els predicats d'un mateix subjecte representat, en aquest cas, pel gènere. Per altra part, és en aquest moment que la diferència es relaciona –de forma molt més clara i explícita que en el cas de Plató– amb l'oposició en el predicat, en relació amb les diferents espècies que acaben formant part d'un mateix gènere. Així doncs, el Ser o la realitat es diu de moltes maneres –segons la fórmula aristotèlica ja clàssica–, però a través d'un concepte que, en última instància, no està basat sinó en el reconeixement de

⁴² Aquesta crítica que llança Deleuze va, com tindrem ocasió de comprovar tot seguit, més enllà del pensament aristotèlic. En tot cas, és en aquest moment que comença la confusió a la qual acabem de fer esment, entre la necessitat de donar lloc a un concepte per a la diferència en tant que tal, i el mer reconeixement de la diferència dins un concepte major de caràcter genèric: "Aquest fou, potser, l'equivocació de la filosofia de la diferència –diu Deleuze–, d'Aristòtil a Hegel passant per Leibniz, haver confós el concepte de la diferència amb una diferència simplement conceptual, acontentant-se d'inscriure la diferència en el concepte en general. En realitat, mentre inscrivim la diferència en el concepte en general, no tenim cap Idea singular de la diferència, només restem en l'element d'una diferència ja mediatitzada per la representació". *Ibidem*, p. 41.

la identitat. En primer lloc, tenim el gènere o el subjecte; en segona instància, les espècies o el predicat. Entre el Ser i el gènere s'estableix una relació d'analogia a través del judici. Al mateix temps, per donar accés al concepte d'identitat, es porta a terme una tasca distributiva i jeràrquica que consisteix a repartir el sentit comú entre els gèneres i, de manera derivada, entre les espècies, establint alhora una escala en relació amb la qual jutjar si s'està en possessió del bon sentit. Per altra part, la determinació de les espècies es fa en funció de la percepció directa de les seues semblances, tal i com ens arriba a través de la intuïció sensible. El resultat de tot plegat és un conjunt complex i construït en vertical que va de baix cap a dalt, de les espècies semblants a la identitat d'un gènere que les subsumeix, però també de dalt cap a baix, dels gèneres idèntics a les espècies, a través d'un seguit de relacions d'analogia.⁴³ Ens trobem d'aquesta manera, com indica Deleuze, en el moment més "benaurat" de la representació, en la mesura que el soroll o el magma caòtic que encara persistia en el cas de Plató, s'ha aconseguit silenciar a través de tot aquest conjunt de categories lògiques que Aristòtil posa en circulació per descriure la realitat.⁴⁴ Amb tot, tant en un cas com en l'altre, ens trobem davant el que Deleuze anomena la representació "*orgànica*", per tal com es tracta de crear un cos complet, amb les seues funcions perfectament establertes a través dels distints òrgans que el formen, com a instàncies interiors que depenen d'un punt central i nuclear.⁴⁵

De fet, és aquesta manera de concebre la representació la que canviarà a partir de la modernitat. Del que es tracta aleshores ja no és tant de seleccionar els vertaders pretendents que mereixen rebre l'influx del món transcendent de les Idees, ni captar i ordenar les diferències específiques dins un concepte general més ampli, com acabem de veure. Del que es tracta ara és d'aprehendre les diferències que, a pesar d'aquests esforços d'organització de la realitat, aconsegueixen escapar encara de l'àmbit de la representació; aquelles diferències que són massa grans o massa petites per a les xarxes del model representatiu clàssic i que, per tant, o bé no entren dins els seus límits, o bé escapen als seus aparells de captura. Ens trobem aleshores amb el que Deleuze anomena la representació "*òrgica*", en la mesura que cal atendre la infinitat de matisos que hi ha en una realitat que hom comença a percebre en tota la seua pluralitat i el seu dinamisme, i que fins ara havia caigut en desgràcia sota la necessitat de laminar les diferències, fent desaparèixer la singularitat dels elements que la formen. Com indica Deleuze, "quan la

⁴³ *Ibidem*, p. 45-52.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 45.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 61.

representació troba en si l'infinit, apareix com a representació *òrgica*, i ja no *orgànica*: descobreix en si el tumult, la inquietud i la passió sota la calma aparent o els límits de l'organitzat".⁴⁶ Els dos autors a través dels quals analitza Deleuze aquesta forma renovada de treballar en l'àmbit de la representació, són Leibniz i Hegel.⁴⁷

En el cas de Hegel, el problema de la diferència es tracta a través de la "*contradicció*"; en el cas de Leibniz, a través del que Deleuze anomena la "*vice-dicció*". La composició de l'essència aristotèlica tenia uns límits ben marcats, en el sentit que no era capaç de conèixer de manera pacífica amb els accidents i, en definitiva, amb el que és contingent, així com tampoc amb la contradicció expressada en termes substantius, més enllà de l'oposició entesa en termes predicatius. A això és al que Leibniz, a través de la monadologia, i Hegel, a través de la dialèctica, intenten posar remei. Siga com siga, en tots dos casos hi ha subjacent, com veurem tot seguit, la necessitat de reportar les diferències, massa grans o massa petites per entrar en l'univers clàssic de la representació, vers una instància central on han de convergir de forma ordenada.

En el cas de Leibniz, els accidents no es limiten a ser absorbits pels predicats oposats que conformen un mateix subjecte sinó que constitueixen, en la seua diferència, un individu, una essència o, en terminologia pròpiament leibniziana, una mónada. De manera que, des d'aquest punt de vista, són els accidents mateixos els que defineixen un subjecte que té la capacitat d'expressar-se, així, en la seua singularitat. En aquest sentit, els predicats ja no es relacionen per oposició sinó de forma complementària, constituint l'essència individual de la mónada. Per altra part, des d'aquesta perspectiva, el món es manifesta com el desplegament del conjunt d'accidents que formen els diversos individus, mentre que aquests individus constitueixen la màxima condensació dels accidents o de les singularitats que formen el món en el seu conjunt. El problema arriba, doncs, quan es tracta de fer que les distintes visions, pertanyents a individus diferents, no resulten oposades ni contradictòries. De fet, tots els individus estan format per uns mateixos predicats, a través dels quals s'expressa el món, si bé ordenats de diferent manera i desplegant, per tant, una visió o una perspectiva del món particulars. És en aquest sentit que Deleuze parla de la vice-dicció: cada individu enuncia, a través dels seus predicats, el que ell és i la seua visió del món; al mateix temps, com que aquesta perspectiva pròpia està composta pels mateixos elements en tots els casos, cada individu

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 61-71.

vice-diu la visió del món dels altres individus. Això no ens porta a l'oposició ni a la contradicció, com acabem de dir, sinó al que Leibniz anomena la impossibilitat. La visió que cada individu té del món, des d'una perspectiva que no sempre resulta convergent amb les altres, resulta, així, impossible amb la de la resta d'individus. Però és ací que Leibniz fa aparèixer l'acció de la mirada de Déu o de la Gran Mònada Central, fent convergir les distintes perspectives com si es tractés de distintos predicats analítics per a un mateix subjecte, imposant, d'aquesta manera, una visió unitària del món. Per aquest motiu, i a pesar que la diferència semblava haver assolit el seu nivell màxim de singularitat a través de la vice-dicció, es pot dir que Leibniz acaba reconduint la pluralitat i la multiplicitat inicials, expressades a través de la mirada de cada mònada particular, a un estat final d'unitat, sota els auspicis d'una instància major i transcendent representada en la figura de Déu. Per altra part, com es pot observar, continuem així amb la tasca moralitzant que Plató va encetar en engegar el seu procés de selecció i d'exclusió. La mirada convergent de Déu expressa una harmonia preestablerta a la qual s'han d'adaptar les mònades particulars; altrament dit, la monadologia leibniziana apel·la, igual que en els casos anteriors, a l'autoritat d'un model transcendent, fixat per avançat i amb capacitat per determinar la composició de la realitat concreta. Així mateix, cal no oblidar que el món que sorgeix de la mirada de Déu, en resposta a l'harmonia preestablerta de la qual estem parlant, és el que Leibniz descriu com el millor dels mons possibles.⁴⁸

Pel que fa a Hegel, l'empresa que es proposa és el reconeixement de la diferència en el seu grau aparentment més alt o més desmesurat: com ja hem dit, la contradicció. Això suposa un nou intent de superació en relació amb la lògica aristotèlica, que instaurava, com a principi bàsic per entendre la realitat i la seua composició, el principi de no-contradicció. De fet, per a Hegel la contradicció apareix com l'element que permet el moviment i, per tant, els canvis i les transformacions que es perceben en la realitat. Ara bé, el moviment lògic s'ha d'entendre així des de la negació; i no sols de la negació de l'oposat, sinó del que la consciència creu ser en un principi. Al ser capaç de generar la seua pròpia negació, la consciència avança vers un major reconeixement de si mateixa i, al mateix temps, vers una visió més adequada de la realitat en el seu conjunt. Una realitat que es constitueix, finalment, al voltant de l'esperit absolut, tan bon punt la consciència ha arribat al nivell més alt de reconeixement, en si i per a si. I és en aquest

⁴⁸ *Ibidem*, p. 66-69.

punt on es concreten els motius que expliquen el qüestionament deleuzià. En primer lloc, perquè la diferència és el resultat de la negativitat, de la negació d'una cosa i del seu contrari en la consciència. Així que la diferència no s'afirma de manera positiva sinó com un efecte secundari de la contradicció i la negativitat que animen tot el procés de la dialèctica hegeliana. També perquè tot aquest procés està teleològicament determinat vers el reconeixement de l'esperit absolut, que apareix, així, com l'objectiu fixat d'inici cap al qual ha d'avançar la consciència. En definitiva, la negació no té un altre fi que respondre a un principi d'identitat major, al servei del qual es troba, i en virtut del qual la diferència queda, una vegada més, sotmesa al jou de la representació. Altrament dit, la negació no arriba al punt més alt i de màxima potència quan les diferències es reconeixen en la seua singularitat sinó, al contrari, en la mesura que hom aconsegueix subsumir aquestes diferències, expressades a través de la contradicció, en una unitat final: "així –afirma Deleuze– la diferència és empesa fins a l'extrem, és a dir, fins al fonament que no és menys el seu retorn o la seua reproducció que el seu anihilament".⁴⁹

Fet i fet, els elements que formen la realitat o, si es vol dir de manera més concreta, els habitants del món, poden circular lliurement en el cas de Leibniz, àdhuc manifestant-se en la seua singularitat. Sempre, però, que no es desafie l'autoritat de la Gran Mònada Central, sortint fora del focus de la seua mirada. Cal tenir en compte que és precisament la mirada de Déu, com acabem de veure, el que fa que les diferents perspectives, en principi impossibles, ens acaben donant una visió fidel –la millor possible– del món. De la mateixa forma, en el cas de Hegel els distints elements de la realitat, que s'expressen de forma contradictòria i negant-se recíprocament, apareixen com el motor que fa evolucionar la consciència fins arribar a l'esperit absolut. El que ocorre és que aquestes diferències, en principi desmesurades, no deixen de girar dins de cercles concèntrics i "monocentrats", els cercles propis de la dialèctica hegeliana, com apunta Deleuze, fins acabar desembocant "en un sol centre".⁵⁰ Així arribem a l'estat de pacificació final que proposa Hegel, amb l'establiment de l'esperit absolut com el lloc on s'esgoten totes les tensions precedents. A més a més, des del ben entès que aquest estat final de pacificació ja està previst per avançat, Deleuze denuncia el caràcter fictici

⁴⁹ *Ibidem*, p. 65.

⁵⁰ Deleuze aprofita l'anàlisi crítica que fa Althusser de la dialèctica hegeliana a *Pour Marx*. En aquest sentit, apunta que Althusser "reprotxa al cercle hegelian el fet de no tenir més que un sol cercle, en el qual totes les figures es reflecteixen i es conserven". *Ibidem*, p. 73.

o aparent del moviment que es diu posar en marxa amb la dialèctica hegeliana, a través de la negació de la negació. Un procés del qual es pot dir, com apunta Deleuze, que “mediatitza tot, però [que] no mobilitza ni mou res”.⁵¹

En definitiva, amb això tenim dos procediments més sofisticats i més abastadors d'exercir les formes de dominació, amb capacitat per captar aquells moviments que, pel seu excés o pel seu defecte, escapaven de l'àmbit clàssic de la representació. Així ho afirma Deleuze, segons el qual, malgrat la distinció que acabem d'efectuar entre les formes orgànica i òrgica que adopta el sistema representatiu, sempre que ens mantinguem dins aquests paràmetres, la diferència “només expressa les oscil·lacions de la representació en relació a una identitat sempre dominant, o més aviat les oscil·lacions de l'Idèntic en relació a una matèria sempre rebel, pel que fa a la qual, tan aviat refusa l'excés com el defecte, tan aviat els integra”.⁵²

En aquestes condicions, ens hem de preguntar si hi ha alguna alternativa possible per fugir de la representació i reivindicar, així, la diferència en termes substantius. I, en tal cas, observar de quina forma es pot concretar i articular aquesta alternativa. Començant pel primer que hem vist, Deleuze afirma, amb Nietzsche, que el principal instrument de subversió davant tota la bateria d'arguments que acabem de mostrar, rau a portar a terme una “*inversió del platonisme*”.⁵³ I no sols en termes conceptuals sinó apuntant a totes les conseqüències que se segueixen de la instauració d'un sistema com el platònic. Com ja hem dit, el principal objectiu del sistema platònic es troba en el fet d'establir un principi d'autoritat inamovible, en funció del qual eliminar tots aquells elements que, per les seues característiques, tenen la capacitat de generar soroll i de desestabilitzar tot l'entramat de la realitat, precisament aquell que es tractava de bastir sota l'influx d'un model transcendent com el de les Idees. Ara bé, aquest moviment d'inversió que proposa Nietzsche no es pot plantejar, a parer de Deleuze, de manera simple, limitant-se a privilegiar les còpies per davant de les Idees i reivindicant el sensible per davant de l'intel·ligible. La proposta general de Deleuze es basa en l'afirmació que Nietzsche efectua en el *Crepuscle dels ídols*, en referència al que anomena la “història d'un error” –l'error de la filosofia occidental que, segons el que ens diu Deleuze, es troba

⁵¹ *Ibidem*, p. 78.

⁵² *Ibidem*, p. 340.

⁵³ Deleuze parla en més d'una ocasió de la “inversió del platonisme”. Per aquest costat, si a *Différence et répétition* defineix aquest procés com “la tasca de la filosofia moderna”, a *Logique du sens* parla, ja directament, de la “tasca de la filosofia de l'avenir”. Cf. *DR*, p. 82 i *LS*, p. 292.

precisament en el fet d'haver seguit la via del model representatiu, per captar i fer susceptible d'ésser pensada la realitat—. Segons aquesta afirmació, l'abolició dels principis que imposa el món pretesament vertader de les Idees arrossega, de forma directa, la desaparició del domini de les còpies, en la mesura que aquest domini secundari de la realitat ha estat creat en relació directa de dependència, a imatge i semblança del model transcendent que ara es tracta d'eliminar.⁵⁴ De fet, i de manera més precisa encara, amb una fórmula com aquesta Deleuze apunta a la possibilitat d'eliminar els principis que permeten el procés de selecció entre les icones i els simulacres.⁵⁵ En definitiva, la inversió del platonisme que proposa Deleuze seguint les traces de Nietzsche —i desenvolupant-les des de la seua perspectiva—, només es pot donar afirmant l'existència i, més encara, la potència creativa —i no merament reproductiva, com en el cas de les còpies icòniques— dels simulacres. Ens quedem, per tant, en un pla radicalment immanent, perduda tota referència possible amb l'estació central de les Idees, constituïdes com a generador ontològic, i desvinculats, al mateix temps, de la nau nodrissa que oferien les icones o còpies de primera. Per altra part, aquesta immanència que reivindica Deleuze a través dels simulacres, a diferència de la que es podria trobar en el cas de les còpies que poblen el món sensible, com a realitat derivada i subordinada, no s'ha d'entendre com una immanència plana. Entre altres coses, perquè aquesta immanència no es defineix per la seua simple oposició a la transcendència pròpia del món intel·ligible. En efecte, dins aquest nou pla d'immanència que proposa Deleuze hi ressonen, i hi actuen, totes les forces provinents del fons caòtic que constitueix la realitat abans de qualsevol procés d'articulació. O, si es vol dir així, aquesta immanència respon al fons caòtic que relacionem amb el món rebel dels simulacres, i no amb l'autoritat establerta de les Idees i les còpies. Això resulta fonamental per entendre en què consisteix exactament la inversió del platonisme que proposa Deleuze a través de Nietzsche, com a reivindicació de la potència rebel dels simulacres davant el poder de les Idees, però també de l'acceptació aquiescent d'aquesta autoritat per part de les icones o còpies de primera.

⁵⁴ Parlem, és clar, del breu text de Nietzsche “Com el ‘món vertader’ va acabar convertint-se en una falla”, on es troba, a pesar de la seua condensació, un qüestionament del conjunt de principis que, per al pensament i en relació amb la imatge de la realitat, havien enunciat els principals autors i les més importants corrents de pensament anteriors que havien precedit o de les quals era coetani Nietzsche mateix —de Plató al positivisme, passant pel cristianisme i per la crítica kantiana—: “Hem eliminat el món vertader —anuncia Nietzsche—: quin món ha quedat? Potser l'aparent?... No, de cap manera!, *en eliminar el món vertader hem eliminat també l'aparent!*”. Nietzsche (2009), p. 71.

⁵⁵ Com indica Deleuze mateix, “invertir el platonisme ha de significar posar al dia aquesta motivació, ‘acorrallar’ aquesta motivació”. *LS*, p. 292.

En relació amb el que acabem de dir, Deleuze descriu els tres moments a través dels quals, de forma diferent, evoluciona l'estatut ontològic dels simulacres i les seues possibilitats d'acció. En un primer moment, el simulacre no és res més que la còpia degradada que es dedueix a partir del procés de selecció que posa en marxa el sistema platònic, com ja hem vist. Mantenint la distinció entre dos plans ben diferenciats de realitat, i interpretant aquesta dislocació en termes pràctics, això ofereix la possibilitat de condemnar els simulacres a la màxima pena: restar en el pla de la no existència, desaparèixer de la vista i del pensament. En un segon moment, els simulacres es reivindiquen com allò *Altre*, davant el *Mateix* que constitueix el model transcendent construït al voltant de les Idees. Davant la identitat que posseeix la Idea de manera privativa, el simulacre es reivindica llavors en la seua alteritat. En tot cas, aquest acte de rebel·lia es dóna encara de manera derivada i improductiva. De primeres perquè l'alteritat del simulacre es concep encara com un tret de caràcter secundari, en la mesura que la seua aparent emancipació no es produeix sinó mantenint la relació amb el model transcendent de la Idea. En el tercer moment, en canvi, abolida tota transcendència i, per tant, la influència del model i de les còpies icòniques, el simulacre ja no es deixa definir ni tan sols des de l'alteritat. El simulacre esdevé aleshores una realitat plena, fins al punt que ja no apareix com una simple proposta alternativa en resposta a un altre model la vigència del qual, no gensmenys, ens veiem en l'obligació d'acceptar. En efecte, si es vol concebre el simulacre com una alternativa al món de les Idees i de les còpies de primera, és en el sentit que constitueix una realitat del tot alliberada, dissimètrica, nova al cap i a la fi, que ja no necessita cap model de referència per afirmar la seua existència ni competeix amb els seus semblants per ocupar un lloc en el món. Aquesta és, de fet, la noció d'alternativa amb què operarem al llarg del nostre treball. Davant la interioritat absoluta que planteja el poder establert en les seues distintes versions –i el capitalisme ofereix en l'actualitat el millor exponent d'aquesta interioritat, com tindrem ocasió d'observar–, cal afavorir el sorgiment d'un seguit de potències del *defora*. Potències que provenen, precisament, del caos vinculat als simulacres al qual ens estem referint –o a la multitud de moviments minoritaris que creuen el camp social, com veurem més endavant–, però la voluntat de les quals no ha de ser la de restar en aquest magma, sinó la d'articular-se de forma immanent i autònoma, per tal d'assolir una consistència i una sostenibilitat que altrament no serien possibles. Tornant a la qüestió que ens ocupa, la reivindicació del simulacre implica que ni tan sols allò *Altre* valga com a model de referència. Per començar, perquè ha quedat destituïda la noció de model en si mateixa,

deixant el seu lloc a un seguit de processos de caràcter dinàmic, obert i essencialment inacabats. Per la resta, aquesta relació conflictiva que es dona entre els models ja constituïts i estàtics per una part, i els processos de tipus continu per l'altra, és un altre dels elements que ens acompanyaran al llarg de la nostra anàlisi. I en segon terme perquè, com ja hem apuntat, no té sentit parlar d'un Altre quan ja no hi ha un Mateix al qual apel·lar en tant que principi rector.⁵⁶

b) Distribucions nòmades, anarquies coronades i una nova forma d'entendre la temporalitat: els elements per pensar i viure més enllà de la representació

En el sentit que acabem de veure, en la mesura que ja no hi ha selecció ni mediació entre plans diferenciats de la realitat, així com tampoc una relació de dependència respecte d'un model transcendent, s'obre un camp caracteritzat per la participació plena i per la coexistència dels diferents elements que el conformen. Igualment, l'esquema de tipus vertical i jeràrquic que es dedueix del sistema de la representació, com hem pogut veure, deixa pas a l'horitzontalitat i, doncs, a una nova forma d'entendre la composició de l'espai on es desenvolupa la vida.

Analitzem el primer aspecte que acabem d'enunciar. El sistema del simulacre permet posar en connexió, com apunta Deleuze, el diferent amb el diferent a través de la diferència mateixa.⁵⁷ Això ens confereix la capacitat d'articular un seguit de sèries heterogènies d'elements, des de la seua disparitat i insistint en la seua dissimilitud; i sense la necessitat, per tant, de laminar les diferències dels elements que formen aquestes sèries, com en el cas del sistema de la representació. Aleshores canvia la forma de definir els principis que imposa el model representatiu i, el que ens sembla més important, aquests principis adopten altres funcions que les que havien acomplert fins ara. La identitat, l'oposició, l'analogia i la semblança apareixen ara com a efecte del procés que emprèn el sistema del simulacre, i no com a fonament ontològic de caràcter immutable, ni com a instruments útils per traçar un seguit de límits dins els quals la realitat pot ser pensada en una direcció determinada. Per posar dos dels exemples més pregons, la semblança s'entén ara com el conjunt de ressonàncies que es produeixen entre les sèries d'elements divergents que es relacionen de manera autònoma. Per la seua part, la identitat, que ara serà necessàriament oberta i en contínua transformació, es defineix en termes de complicació o d'aglutinació de diferències, articulant així els

⁵⁶ *DR*, p. 166-168.

⁵⁷ *Ibídem*, p. 355.

elements divergents relacionats des de la seua divergència mateixa; en definitiva, com una manera d'atribuir consistència a tot el conjunt d'elements dispersos que formen part de la realitat. Això resulta important, com veurem més endavant, a l'hora de plantejar com poden actuar plegats els diferents moviments socials i polítics, sense que hagen d'abandonar la singularitat de les seues reivindicacions ni la seua forma particular de portar a terme les seues accions. També ens serà útil a l'hora de proposar un principi de relació directa, de caràcter horitzontal, entre els diferents elements que es troben vinculats, de manera conflictiva, en el camp social.

Pel que fa al segon aspecte que hem comentat, això és, la composició de l'espai que afavoreix el sistema del simulacre, Deleuze ens parla del que anomena les “*distribucions nòmades*” i les “*anarquies coronades*” –més endavant, explicarem com cal entendre aquests termes–. Amb això apunta al treball de coordinació que es fa a partir del fons caòtic del qual parteix qualsevol imatge de la realitat; un fons que cal fer consistent, en la línia que estem seguint, sense comptar amb un principi de transcendència. De fet, el que s'imposa en aquest cas és la necessitat de fer pujar el fons caòtic a la superfície, per tal de cercar un principi d'articulació veritablement immanent entre els elements que el formen. Això és el que Deleuze anomena l’“*esfondament*” [*effondement*], en referència a l'eliminació de tot fonament transcendent, el que no ha de suposar, però, l’“*esfondrament*” [*effondrement*] de la imatge de la realitat en el seu conjunt, en forma de caiguda en un caos improductiu. En tot cas, hem de veure encara quin pot ser aquest nexce d'articulació immanent que funciona en el cas de les distribucions nòmades o de les anarquies coronades. Atenent, al mateix temps, els motius pels quals no podem parlar simplement de nomadisme i d'anarquia, una vegada que hem aconseguit deslliurar-nos dels principis de dominació presents en el sistema de la representació. En suma, hem de veure quin estatut ontològic donem a allò que no compta amb un fons determinat com a fonament i origen de la realitat ensems, allò que Deleuze anomena el “*sense-fons*”, una vegada que hem fet pujar el caos a la superfície i tractem de distribuir els seus elements de forma igualitària i en horitzontal.⁵⁸

De bell nou amb Nietzsche, Deleuze fa referència a l'etern retorn, per parlar d'aquest principi de coordinació immanent que pot actuar dins el caos que s'expressa a través dels simulacres. En tot cas, la lectura que ens ofereix Deleuze de l'etern retorn

⁵⁸ Tots aquests elements que acabem de citar, els desenvolupa Deleuze en el primer capítol de *Différence et répétition*, p. 45-95; així mateix, sobre l'esfondrament, l'esfondament i el sense-fons, vegeu p. 258 i ss.

nietzscheà difereix –seguint la proposta de treball sobre la història de la filosofia que ja hem comentat– de la imatge que se n’ofereix usualment. Per a Deleuze, l’etern retorn nietzscheà només té sentit, sobretot si hi volem veure una noció original, i no una mera reiteració de les versions clàssiques que han existit al voltant de la concepció cíclica del temps, no com allò que fa tornar el mateix de forma merament reproductiva, sinó com allò que de manera productiva fa tornar la diferència, afavorint amb això el sorgiment de quelcom de nou a tots els nivells. D’aquesta manera, es pot pensar que Nietzsche concep l’etern retorn com un procés de selecció, tot i que de manera ben diferent a com ho feia Plató. Deleuze mateix apel·la a aquesta possibilitat. En aquest cas, l’etern retorn actuaria com si es tractés d’una roda que, en els seus girs infinits, fa tornar tots aquells elements que formen part de la realitat. El que ocorre és que els moviments de la roda es donen en aquest cas centrifugant el que troben al seu pas, amb la finalitat d’eliminar tot allò que en la seua negativitat es limita a reproduir el que existeix tal i com existeix – aquest seria el cas de les còpies en la seua forma icònica–; a més de foragitar el principi de la reproducció mateixa, és a dir, el model transcendent que actua com a eix central de la roda en el cas del sistema representatiu. Així, si en el cas de Plató es tractava de trobar els instruments que ens permeten dominar la realitat concreta a pesar del seu caràcter fugisser, amb l’etern retorn nietzscheà, com a expressió privilegiada de la inversió del platonisme i, doncs, com a materialització del sistema dels simulacres, es tracta, en canvi, d’entendre i de reivindicar la realitat en tant que esdevenir. En aquest sentit, Deleuze elabora una distinció que, més enllà de les primeres passes que realitza la seua obra en l’àmbit conceptual, resultarà fonamental per al conjunt del seu pensament, també en sentit pràctic, entre dos tipus distints de repetició. La “*repetició simple*” per un costat, basada en el model representatiu, que s’expressa en forma negativa, en el sentit que es limita a una tasca de caràcter reproductiu, actuant en funció d’un centre que s’erigeix per damunt de la realitat immanent. I la “*repetició complexa*” per un altre, basada en aquest cas en el sistema del simulacre; una repetició de caràcter positiu, creatiu, productiu, que funciona sense un centre definit i fixat per avançat i, doncs, sense exigir la convergència de tots els elements de la realitat envers un sol fonament de tipus transcendent. La primera es relaciona amb la diferència concebuda en termes representatius, entesa com una relació de tipus interior al concepte d’identitat mateix; mentre que la segona es relaciona amb la diferència en termes substantius,

aquella que, com ja hem dit, no se subordina als límits que imposa el concepte d'identitat.⁵⁹ Des d'aquesta perspectiva, es podria dir que si el procediment nietzscheà propicia un procés de selecció, és precisament per desafiar-lo, atacant a la seua base mateixa. Com ja hem suggerit més amunt, no té gaire sentit parlar de selecció –així com tampoc de classificació i d'identificació– quan aquesta no es fa en funció d'un model transcendent, situat per damunt d'aquells elements sobre l'existència dels quals es té el poder de decidir. Amb tot, el procediment de la repetició complexa que se segueix de l'etern retorn, adreçat a impedir la tornada del mateix en favor d'allò que divergeix, deixa notar els seus efectes en un dels punts que ja ens hem plantejat. En efecte, davant la disjuntiva simplista i interessada que el model representatiu proposa entre la transcendència o el caos –o entre l'estabilitat d'un govern fort i el desordre absolut, si apliquem aquesta mateixa dicotomia al camp social–, una distinció amb la qual es tracta de justificar l'existència d'una instància superior a la realitat material i concreta, el sistema del simulacre ofereix, en canvi, la possibilitat d'una nova figura ontològica al voltant de la qual articular els elements divergents que formen part de la realitat. Aquesta figura, que travessa la distinció dicotòmica que acabem d'enunciar, és la del “*caosmos*”.⁶⁰ Deixem constància, per aquest costat, de la relació que existeix entre el caosmos com a imatge de la realitat que hom pot extreure d'un sistema com el dels simulacres, les distribucions nòmades o les anarquies coronades com a efectuació d'aquesta imatge a nivell espacial i, per últim, l’“*empirisme superior*” o “*transcendental*”, dins el qual recull Deleuze les nocions anteriors.⁶¹ Amb això tornem

⁵⁹ La distinció entre dos tipus dissimètrics de repetició, l'analitza ja Deleuze en la introducció de *Différence et répétition*, p. 7-41, per bé que el seu desenvolupament es troba en el segon capítol del llibre, p. 96-168.

⁶⁰ Deleuze parla d'aquesta noció en diferents moments de la seua obra, sobretot en els llibres posteriors a l'etapa dels estudis monogràfics; vegeu, per exemple, *DR*, p. 257 i 282, així com *LS*, p. 305.

⁶¹ *DR*, p. 79-80. Deleuze parla per primera vegada de l'empirisme superior tot referint-se a Nietzsche i a la seua capacitat per produir un seguit de “principis plàstics” en l'àmbit del pensament. Aquests principis es caracteritzen no sols per la seua flexibilitat, sinó per no transcendir el camp de la realitat material i concreta sobre el qual hi han d'influir. De fet, això és possible si tenim en compte que el que tracta de captar Nietzsche a través del mètode genealògic, com a expressió de la voluntat de poder (o de “potència” [*puissance*], com l'anomena Deleuze, fent una distinció en absolut innòcua en el cas del seu pensament), són les forces que determinen el sentit –actiu o reactiu– i el valor –positiu o negatiu– d'un fenomen: “Nietzsche –assenyala Deleuze– reprotxa als principis que siguen sempre massa generals en relació al que condicionen, de tenir sempre les xarxes massa àmplies en relació al que pretenen capturar o regular. [...] Si la voluntat de poder [o de potència] és, al contrari, un bon principi, si reconcilia l'empirisme amb els principis, si constitueix un empirisme superior, és perquè és un principi essencialment *plàstic*, que no és més gran que el condiciona, que es metamorfoseja amb el condicionat, que es determina en cada cas amb el que ell determina”. *NPh*, p. 56-57. Així mateix, si relacionem aquesta fórmula de l'empirisme transcendental amb la crítica que Deleuze efectua a Kant, el que trobem és la voluntat d'establir un vincle directe, de forma immediata i sense dependre dels passos intermedis que imposa el model representatiu, entre l'objecte i el pensament, entre el sensible i la Idea, entre el fenomen i el noumen. En definitiva, es

al que hem dit sobre el tipus d'immanència que reivindica Deleuze. La realitat concreta no depèn d'un fonament subjacent ni d'un model transcendent. Però sí que respon, de manera conflictiva, a les forces que provenen del fons caòtic del qual estem parlant. Aquestes forces són les que tenen capacitat per obrir un camp transcendental que, en tot cas, ha d'estar directament vinculat amb els elements sobre els quals s'hi posa. Per altra part, en la mesura que la realitat s'ha fet ara esdevenir, el caos apareix com a generador ontològic de tipus immanent, ja que és d'ell que provenen les forces que travessen el pla transcendental de la realitat. Raó per la qual, més que fer desaparèixer la influència del caos, el que cal és ser capaços d'aprofitar-la en un sentit determinat, precisament amb l'objectiu que no s'esgoti el caràcter dinàmic i obert de la realitat concreta que ens envolta.

En tot cas, la lectura de l'etern retorn que acabem de veure, coincideix amb una altra de les nocions nietzscheanes que resulten decisives per entendre el plantejament deleuzià i deleuzo-guattarià. I, una vegada més, no sols en termes conceptuals sinó també –i sobretot– pel costat pràctic i polític. Aquesta noció és la de l'*intempestiu*. Per la resta, si ja hem vist com afecta l'aplicació del sistema del simulacre a la composició de l'espai, ara podem observar quins són els seus efectes a l'hora de concebre una temporalitat alternativa –per dissimètrica–, dins la qual pensar, però també sentir i, en definitiva, viure i actuar al marge de les exigències del model representatiu. En la segona de les quatre *consideracions intempestives* que va escriure Nietzsche encara jove, la que analitza la utilitat i els inconvenients que pot tenir l'estudi de la història per a la vida, se'ns parla de les tres formes principals que han adoptat els estudis de caràcter historiogràfic, així com la influència que cadascuna d'aquestes formes de tractar la història pot tenir en termes concrets, individualment i col·lectiva.

tracta de reivindicar la connexió de la dialèctica i de l'estètica transcendental, sense haver de passar per l'analítica, entenent que és en aquest punt del pensament kantian on, a partir dels conceptes a priori o de la instauració del subjecte transcendental, es dona recorregut als principis de la representació. A això es refereix Deleuze quan afirma que "l'empirisme es fa transcendental, i l'estètica, una disciplina apodíctica, quan aprehenem directament en el sensible el que no pot ésser més que sentit, l'ésser mateix *del* sensible: la diferència, la diferència de potencial, la diferència d'intensitat com a raó del divers qualitatiu. És en la diferència que el fenomen fulgura, s'explica com a signe, i que el moviment es produeix com a 'efecte'. El món intens de les diferències, on les qualitats troben la seua raó i el sensible, el seu ésser, és precisament l'objecte d'un empirisme superior". *DR*, p. 79-80. Com veurem més endavant, Deleuze relaciona aquest empirisme transcendental amb el mètode arqueològic foucaultian, com allò que ofereix un a priori per al pensament però ancorat en l'experiència material i concreta, real, i no en el que, com en el cas de Kant, voldria constituir la condició de tota experiència possible. En aquest sentit, la definició de l'empirisme transcendental respon igualment a una altra de les distincions que resulten cabdals per al pensament deleuzià –i que comentarem en aquest mateix apartat–, entre el virtual i l'actual. Una distinció que, com veurem tot seguit, Deleuze extreu de la seua lectura del pensament de Bergson.

La primera d'aquestes formes, és la que Nietzsche anomena "*monumental*".⁶² Segons aquesta manera d'entendre la història, cal fer servir, com a model per al present, els exemples que hom considera excelsos del passat; exemples que d'aquesta forma queden mitificats, com si es tractés de monuments que cal admirar, pel seu valor universal, en el present. Això implica, al mateix temps, l'oblit de les causes concretes que van menar a un fet històric, fins al punt que el resultat d'aquesta forma de prendre la història no és sinó una col·lecció de fets abstractes que imposen la seua autoritat en el present, al marge de l'origen que els va motivar. De forma clarament reactiva, aquesta forma de tractar la història s'usa habitualment, segons que denuncia Nietzsche, per menysprear les mostres de noblesa i de creativitat en el present, a partir d'aquells exemples, pretesament més elevats, que trobem en el passat.

Pel que fa a la segona forma, Nietzsche ens parla de la història que hom pot anomenar "*antiquària*".⁶³ L'anàlisi dels fets històrics respon en aquest cas a la voluntat de preservar i, una passa més enllà, de venerar el passat, amb l'objectiu de mantenir i de transmetre a les noves generacions les condicions de possibilitat que van donar lloc a un fet històric. De forma similar al que acabem de veure en relació amb la forma monumental, també en aquest cas es pretén establir i legitimar el que existeix en el present sobre uns fonaments incommovibles. D'aquesta manera, amb la història en la seua forma antiquària tampoc no es posa en joc un principi actiu i creatiu per a la vida. De fet, com assenyala Nietzsche, en aquesta forma d'estudiar la història hi ha subjacent un afany erudit, però mancat de qualsevol finalitat pràctica per a la nostra vida en el present. En aquest sentit, la història antiquària es pot relacionar de forma directa amb alguns dels principis que hem estat observant com a característics del model representatiu. Únicament allò actual, tal i com existeix en l'actualitat, mereix la fonamentació d'un passat indiscutible. De manera que la realitat entesa com a esdevenir i, en conseqüència, la possibilitat de canviar les coses existents per qualsevol de nou, són objecte de condemna o com a mínim d'un oblit deliberat. Com apunta Nietzsche, l'estudi de la història ja no sols contribueix a conservar la vida sinó que, a més a més, la "*momifica*".⁶⁴ Així mateix, a partir de la seua vinculació amb els principis del model representatiu, aquesta modalitat d'estudiar la història és la que Nietzsche relaciona de manera prioritària amb la dialèctica hegeliana. La raó és que la forma antiquària de

⁶² Nietzsche (2011), p. 703-707.

⁶³ *Ibidem*, p. 707-710.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 709.

tractar la història es basa en allò que Nietzsche anomena la tirania dels fets o d'allò fàctic, al temps que legitima l'existència d'aquests fets com si es tractés del resultat de tota la Història universal.⁶⁵ Amb això, com acabem de suggerir, es limita la diferència i la possibilitat de fer sorgir la novetat, mentre s'ordena la representació del que ja existeix. A més a més, es corre el risc de negar aquells fets del passat que es consideren ignominiosos per produir, en el seu lloc, un passat fet a mida del present que es té l'objectiu de legitimar. En definitiva, tot apunta a una línia de pensament de tipus conservador i fins i tot reaccionari com el que Deleuze tracta de denunciar.

Pel que fa a la tercera modalitat, la que reivindica Nietzsche front a les dues anteriors, es tracta de la història en sentit "*crític*".⁶⁶ Amb això es tracta d'encetar un procés de dissolució del passat, en allò que té de més feixuc i d'indigest per a la vida. En aquest sentit, aquesta forma de tractar la història respon a l'afany de posar el passat davant el que podríem anomenar el tribunal de la memòria. Una memòria, però, que ha estat posada al servei de la vida i que ja no actua, per tant, ni per glorificar el passat ni per justificar el present. S'estableix així un criteri de tipus immanent, en la mesura que l'anàlisi del nostre passat té, com a únic criteri de validesa, la vida i l'eixamplament de les seues possibilitats d'acció. Com afirma Nietzsche, "volem servir a la història només en la mesura que ella ens serveix a nosaltres".⁶⁷ Per aquest costat, a més de deixar de banda l'exemple del passat quan aquest resulta excessivament feixuc, com acabem de dir, cal anar, al mateix temps, més enllà dels límits que trobem en el present. En tot cas, quan Nietzsche reivindica la necessitat de l'oblit en parlar de la història i de la memòria, es refereix –almenys si seguim la lectura que porta a terme Deleuze– a la capacitat de foragitar aquells aspectes que, en la seua negativitat, no ens permeten viure (la novetat) de manera afirmativa, limitant així la potència vital de l'individu o de les col·lectivitats. En definitiva, aquesta forma de tractar la història respon a la imatge de l'etern retorn com a roda selectiva que hem vist fa un moment, encarregada d'eliminar l'idèntic per fer tornar el diferent. Igualment, és per aquesta raó que Nietzsche defineix la història en la seua forma crítica –amb una fórmula que Deleuze farà servir a bastament al llarg de la seua obra, en solitari i acompanyat per Guattari–, com allò que ens permet "*obrar*

⁶⁵ *Ibidem*, p. 733-735.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 710 i ss.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 696.

*d'una manera intempestiva –és a dir, contrària al temps i, per això mateix, sobre el temps i a favor, així ho espere, d'un temps futur”.*⁶⁸

Per la resta, el que acabem de veure és el que Deleuze declina en la seua obra mitjançant la comparació entre dues figures mítiques relacionades amb la concepció del temps en l'àmbit occidental. Aquestes dues figures, que també expressen la forma major i la menor de tractar i de viure la temporalitat, la que ha triomfat i la que ha restat sepultada sota un munt d'estrats, són la de “Cronos” i la d’“Aion”.⁶⁹

Cronos representa el temps convenientment organitzat i dominat, com una successió perfectament mesurada i traçada per avançat que té, com a principal objectiu, evitar que esdevinga res d'inesperat. Des d'aquesta perspectiva, el passat és allò que ja ha succeït, de forma que són els seus resultats, convenientment adaptats al nostre context, delimitats i efectuats en funció d'uns objectius concrets, el que vivim en el present; mentre que el present apareix, així, com una simple contracció d'instantes pretèrits; al seu torn, el futur no es veu sinó com una deducció del present i del passat, seguint una relació causal que ha de donar com a resultat, de forma mecànica i a la llum d'un cert determinisme, el que viurem en els instants successius a partir del que vivim en l'actualitat i del que vam viure en el passat. Així doncs, la temporalitat que s'expressa a través de Cronos apareix com una sèrie d'unitats tancades i encadenades les unes amb les altres, amb el present com a única unitat de mesura. Veiem així la influència de la forma antiquària de prendre la història –no en va, és aquesta forma la que hem relacionat de forma prioritària amb els principis del sistema representatiu. En tot cas, amb la instauració de la concepció cronològica del temps es tracta d'eliminar la capacitat de l'atzar per influir lliurement en el transcurs dels esdeveniments.

Per la seua part, si Aion ens ofereix una imatge diferent de la temporalitat, no és perquè apel·le a la desmesura i al descontrol, sinó, més aviat, perquè ofereix el medi temporal adequat per tal que afloren tota mena d'esdeveniments no anunciats. Des d'aquest punt de vista, el temps de l'Aion és aquell que s'expressa, com apunta Deleuze, tant en allò que ja ha tingut lloc, és a dir, el passat pròxim, com en allò que encara no ha tingut lloc, això és, el futur immediat. El present ja no es veu com el punt de referència a partir del qual es construeix un passat a mida impulsant, al mateix temps, l'arribada d'un futur ja

⁶⁸ *Ibidem.*

⁶⁹ Cf. *LS*, p. 78-79 i 190-197; així com *MP*, p. 320.

previst. El present es veu com l'instant en el qual passat i futur es troben de manera conflictiva, donant lloc, així, a tot un conjunt d'esdeveniments inesperats susceptibles d'ésser viscuts en l'actualitat. Això coincideix amb la temporalitat que relaciona Nietzsche amb l'element de l'intempestiu i, doncs, amb la possibilitat de viure la història de forma crítica, de manera que no s'aixafen les nostres capacitats per a l'acció en el present i, el que resulta potser més important, que no es tanque la porta a noves creacions en el futur. En tot cas, del que es tracta amb aquesta forma de prendre el temps, és d'afirmar la vida en tota la seua potència positiva i creativa. Com apunta Nietzsche, la felicitat només l'assoliran aquelles i aquells que tinguen la capacitat de viure en el "llindar d'un instant",⁷⁰ aquelles i aquells que tinguen la capacitat i la gosadia de mirar de front l'abisme que s'obre quan es troben al davant d'aquest present vinculat amb l'esdeveniment i l'atzar. Un present que, com apunta Deleuze en més d'una ocasió, es diferencia del present cronològic no sols per la seua relació amb el passat sinó també –i sobretot– per tal com està *prenyat de futur*. En definitiva, un present que, com veurem més endavant, constitueix el moment oportú per a l'acció, el "kairós" en el qual el passat recent i el futur immediat es donen cita per concretar-se en un seguit d'esdeveniments inesperats.⁷¹

Tornem, però, al que hem apuntat sobre la desmesura i el descontrol que relacionem, de manera gairebé intuïtiva, amb la figura d'Aion. Certament, un simple moviment de subversió respecte del temps cronològic ens podria portar a aquest estat caòtic, desmesurat i descontrolat. A l'efectuació temporal de la superfície, oposem el fons caòtic que gruny en les profunditats, i que desordena qualsevol unitat de mesura ja establerta. Amb això aconseguiríem una simple subversió, improductiva en tot cas, de la temporalitat tal i com l'entendem a partir de la figura paradigmàtica de Cronos –una subversió com la que es produeix, per exemple, quan Zeus venç al temps donant mort al seu pare. Això coincideix, de fet, amb la imatge negativa i mancada de potència creativa del simulacre, que ens torna l'espill de la representació quan tractem de cercar alternatives als principis del model representatiu. O amb la disjuntiva interessada que ens ofereix la imatge dogmàtica de la realitat i del pensament, donant-nos a elegir únicament entre la transcendència i el caos absolut. En tot cas, ja hem vist que la consideració del simulacre canvia per complet quan aconsegueix existir de forma

⁷⁰ Nietzsche (2011), p. 698.

⁷¹ *DR*, p. 246.

autònoma, deslliurat de les exigències de la representació. És en aquest moment que el simulacre reivindica la seua creativitat, com una instància ontològica amb capacitat per donar lloc a la novetat. I això també ho podem aplicar al camp de la temporalitat. La diferència fonamental és que, mentre que el temps cronològic es limita a efectuar el caos dins uns límits prèviament establerts –i la subversió no és, en aquest cas, res més que una forma d’abolir aquesta efectuació–, el temps d’Aion tracta de portar a terme una “*contra-efectuació*”, és a dir, una materialització dels esdeveniments que no s’ajuste ni a les exigències d’un model transcendent –ja siga subjacent, ja siga instal·lat en les altures–, ni als límits del que trobem en el present.⁷² En aquest cas, com apunta Deleuze, l’esdeveniment apareix com allò que motiva la posterior formació dels estats de coses que observem en l’actualitat, si bé amb la capacitat de sostreure’s a aquestes formes definides, per empènyer constantment la realitat envers noves produccions. En la mateixa direcció, aquesta manera de prendre el temps és la que ens permetria formes d’enunciar el sentit que no coincideixen necessàriament amb les proposicions concretes a través de les quals ens expressem i descrivim el món al nostre voltant. Tot i que són aquestes proposicions les que ofereixen el camp a través del qual s’expressa el sentit, això no vol dir que calga tancar el nostre camp enunciatiu al que existeix en el present. D’aquesta manera, a través de l’anàlisi del temps podem completar la caracterització que hem fet adés de l’acció immanent dels simulacres, com allò que feia pujar a la superfície el fons caòtic. És a dir, no sols es tracta de fer pujar a la superfície el caos per fer immanents els seus moviments i els seus efectes, sinó de dissoldre les formes que existeixen en aquesta superfície, tal i com s’expressen en el present. Només així es pot pensar en termes de contraefectuació, produint noves formes de viure i d’enunciar la realitat; i no sols d’efectuació, el que ens portaria a una simple reproducció de les formes de pensar establertes i de les formes de viure la realitat que ja coneixem.

El que acabem de veure ens porta a alguns aspectes dels quals encara no hem parlat i que resulten, nogensmenys, necessaris per comprendre la línia menor del pensament que reivindica Deleuze. De primeres, pel que fa a la constitució de l’espai des de paràmetres diferents dels que ens ofereix el model representatiu. Ja hem vist que un dels principis d’articulació immanent de la realitat, quan aquest principi es cerca al marge del pensament tradicional, el podem trobar en la repetició complexa o diferencial que s’expressa a través de l’etern retorn nietzscheà. Amb tot, encara hem d’explicar de

⁷² Sobre la contraefectuació, vegeu el darrer capítol de *Différence et répétition*, p. 286-335.

quina forma conjuga Deleuze l'existència d'una sola dimensió de realitat –el que resulta necessari per parlar d'un plantejament radicalment immanent com el deleuzià–, amb l'existència, en paral·lel, d'una pluralitat d'elements que poblen aquest pla traçat en horitzontal. Deleuze apel·la aleshores a altres dos autors de la seua constel·lació filosòfica.

El primer d'aquests autors és Bergson. A través de la lectura que porta a terme sobre el pensament bergsonià, Deleuze aconsegueix superar les limitacions dins les quals es troben els processos d'efectuació que acabem de veure, com un dels atzucacs en els quals ens endinsem quan acceptem les condicions del model representatiu. La lògica de la representació ens diu que només es pot viure d'acord a la relació que es dona entre el “*real*”, per un costat, i el “*possible*” per l'altre. El que ocorre, i en aquest punt trobem un dels principals paranys de la representació que detecta Deleuze, és que el possible es concep –de la mateixa forma que el passat en relació amb el present, en la forma antiquària de viure la història–, a imatge i semblança del que vivim en la nostra realitat actual. De manera que el real i el possible serien, en última instància, el mateix, tan bon punt eliminem del segon el que ja està efectuat en el primer. Així és, de fet, com la representació aconsegueix ofegar qualsevol indicatiu de diferència i de novetat. Davant d'això, l'alternativa que extreu Deleuze de Bergson es troba en la parella que distingeix, ja no entre el real i el possible, sinó entre l’“*actual*” i el “*virtual*”. Aquesta distinció influeix en la concepció que té Deleuze de la immanència i, com ja hem suggerit, en la definició que hem vist que ofereix de l'empirisme transcendent. El virtual està format per totes aquelles forces i per tots aquells moviments que, provinents del fons caòtic, cal materialitzar en el present. El punt de divergència amb el que ja hem vist és que, mentre que l'efectuació es dona en virtut del principi d'identitat quan es tracta del real i el possible, entre el virtual i l'actual, els processos de (contra-)efectuació només es poden donar per diferenciació. Entre altres motius perquè el virtual no constitueix una realitat transcendent, el model de la qual cal respectar en l'actualitat; així com tampoc quelcom que ja existeix de forma subjacent, condicionant la nostra vida en el present. El virtual ofereix, al contrari, un conjunt de trets que només per bifurcació, i a través de successius moments de ruptura, s'actualitzen en la realitat immediata. Amb la particularitat que aquests trets sempre seran susceptibles de noves actualitzacions diferents de les que s'han produït en un moment determinat. De fet, no és sinó a través del virtual i l'actual que Deleuze llegeix l'anàlisi del temps en el cas de Bergson, com la relació que es

produeix entre un passat que en lloc de determinar el present l'enriqueix, i un present que, en lloc de tallar les potencialitats del futur, les amplia. En aquest sentit –a diferència del que ocorre en la relació entre el real i el possible–, el virtual és tan real com l'actual; si bé està pendent de la seua efectuació o, millor encara, de la seua contraefectuació. En tot cas, la distinció entre el real i el possible no desapareix sinó que passa a formar part, com una petita parcel·la de la realitat, en concret de la realitat mediada per la lògica de la representació, del camp més ampli de visió que ofereixen el virtual i l'actual. Amb això fem compte de les dues meitats que, articulades en un mateix pla d'immanència, formen la realitat sencera; derivada aquesta realitat d'un fons eminentment diferenciat –si bé de forma virtual– i que, com ja hem dit, només es pot actualitzar per diferenciació. Aquestes dues meitats que formen la realitat des de la diferència, responen al que Deleuze anomena la “*Différenciation*”.⁷³ En aquest sentit, la “c” es correspon amb l'actualització d'un seguit d'elements que ja existeixen en la realitat, tot i que, com ja hem dit, de forma virtual; cosa per la qual, resulta necessari afegir la “t” al conjunt. Altrament, ens quedaríem només amb una imatge parcial de la realitat. Per altra part, si aquesta distinció coincideix amb l'empirisme transcendental és perquè amb això es tracta, precisament, de no limitar les possibilitats de canvi, les possibilitats de crear nous espais de sentit i noves formes de viure la realitat, en funció del que ja existeix en l'actualitat. Com afirma Deleuze, “l'empirisme transcendental és l'únic mitjà de no calcar el transcendental a partir de les figures de l'empíric”.⁷⁴

El segon dels autors als quals apel·la Deleuze, per explicar com es construeix un pla d'immanència i com es produeixen les relacions en aquest pla, és Spinoza. De bell començament, l'obra deleuziana està travessada per la reivindicació segons la qual el Ser o la realitat –a diferència del que va deixar establert Aristòtil a la *Metafísica*– és unívoc i, per tant, només es poden dir en un sol sentit. Com apunta Deleuze, la univocitat del Ser es pot explicar a través de dues tesis principals. En primer lloc, la pluralitat d'elements que formen el Ser no implica, si més no necessàriament, l'existència d'una divisió interna que donés lloc a distintes dimensions en sentit ontològic. Per altra part, el Ser es diu en relació amb distints elements singulars, segons una atribució de tipus individuante, de manera que aquests elements no han de renunciar a les seues diferències per formar part del Ser. En aquest sentit, atenent els tipus

⁷³ Pel que fa a la parella de nocions que conformen el virtual i l'actual i el concepte de *Différenciation*, cf. *DR*, p. 269-285.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 187.

d'instàncies que formen la realitat o la substància spinoziana, els atributs són distints quant a la seua forma, però ontològicament iguals. Al mateix temps, els modes de la substància expressen els diferents graus de potència dels atributs als quals pertanyen, la qual cosa vincula aquests modes i els seus graus, directament, amb el Ser unívoc. Partint d'aquesta base –i realitzant una lectura particular del pensament de Spinoza, com ja hem vist que fa amb la resta d'autors–, Deleuze conclou que no són els atributs i els modes els que s'expressen a través de la substància sinó, a la inversa, la substància la que s'expressa a través dels atributs i dels modes; mentre que els atributs i els modes s'articulen de forma immanent en la substància. O, per dir-ho d'una altra manera, que la substància no constitueix el primer principi del qual emana l'existència dels atributs i dels modes –això es correspondria amb l'analogia del judici–, com si es tractés d'un eix rotatori al voltant del qual giraren la resta d'instàncies particulars que formen part de la realitat. Més aviat, és la substància la que gira al voltant dels atributs i dels modes, fins al punt que la substància no és res més enllà dels atributs i dels modes a través dels quals s'expressa, com una articulació immanent de singularitats. En tot cas, ni els atributs serien els gèneres del Ser, ni els modes les espècies particulars, com hem vist en el cas d'Aristòtil. Al mateix temps, si bé la substància dóna lloc a un absolut, aquest no es defineix, ni per la seua falta de diferenciació interior –articulat com es troba pels atributs i pels modes en la seua singularitat–, ni per la seua falta de tensions internes. De fet, un dels elements a través dels quals exposa Deleuze la composició de la substància spinoziana, és a través de la noció d'encontre. El que observem en la realitat es compon, però també es descompon, en funció d'un seguit de bons o mals encontres. I són aquests encontres els que fan augmentar o, al contrari, disminuir els graus de potència de la instància que considerem. Per altra part, el resultat d'aquestes composicions no està –com en el cas de Hegel– determinat per avançat.

En definitiva, la substància spinoziana es pot relacionar amb l'absolut sempre que definim aquest absolut com una multiplicitat oberta, com un procés en mutació contínua i no, com estem dient, a la manera d'un model preestablert envers el qual cal que avancem de manera indefugible. Amb això reprenem l'anàlisi de la composició de l'espai i, per extensió, de la concepció ontològica que defensa Deleuze, a partir de les distribucions nòmades i les anarquies coronades. La composició de l'espai i de la realitat en general no es dóna en funció d'una participació desigual dels atributs en relació a un primer principi del qual emanen, com determinaria el principi d'analogia,

sinó pel que fa al grau de potència que assoleix cada atribut i a la manera com això influeix en les relacions que estableix aquest atribut amb els altres. D'aquesta manera, es tracta de portar cada atribut al seu grau de màxima potència, que serà necessàriament distint en cada cas; sempre, però, dins d'una igualtat joiosa, en la mesura que en el seu si hi ressonen totes les diferències. Val a dir, és en un marc englobant com el que forma la substància entesa en tant que multiplicitat o, el que és el mateix, articulació de singularitats, que cada atribut es distribueix en un pla immanent i traçat en horitzontal – així és com es defineixen les distribucions nòmades–; arribant a un punt de màxima igualtat compost, però, per un seguit de diferències inqüestionables, dins una *jerarquia* estranya per tal com contradia tot principi d'autoritat, al temps que recusa qualsevol indicatiu de verticalitat –i així és com es defineix l'anarquia coronada–. Com apunta Deleuze, “l'Ésser unívoc és a la vegada distribució nòmada i anarquia coronada”.⁷⁵ En suma, que el Ser es diu en un mateix i sol sentit en totes les seues formes, cosa que el fa unívoc; si bé es diu de la diferència mateixa, tal i com s'expressa a través dels atributs i dels modes que formen la substància. Això ens permet, per acabar, relacionar la substància spinoziana amb el que hem vist en el cas de Nietzsche, si tenim en compte que la millor forma de realitzar la univocitat és, com indica Deleuze, a través de l'etern retorn del que difereix. De fet, la imatge que hem proposat de la substància com un cercle descentrat, girant al voltant dels atributs i dels modes, apareix com a resultat de conjugar el monisme pluralista que extreu Deleuze de Spinoza, per un costat, amb l'etern retorn de la diferència que extreu de Nietzsche, per l'altre.

Doncs bé, aquests autors que acabem de resseguir constitueixen –juntament amb altres, la influència dels quals en l'obra deleuziana analitzarem amb detall més endavant– la línia menor de pensament que reivindica Deleuze, distanciada dels imperatius del model representatiu que es tracta de combatre, i amb capacitat per donar lloc a conseqüències pràctiques diferents de les que esperen les instàncies de poder per legitimar la seua autoritat.⁷⁶ Repassem breument aquests aspectes. Deleuze descriu la imatge tradicional

⁷⁵ *Ibidem*, p. 55.

⁷⁶ Com apunta Pardo, la distinció entre una línia major i una línia menor d'autors i de pensament en l'obra de Deleuze, pot resultar poc clara atenent la composició interna de cadascuna de les línies així com les relacions que s'estableixen entre elles: “Sens dubte –diu Pardo–, aquesta distinció és artificial: les dues ‘línies’ –suposant que ho siguem, ja que la unitat de cada una d'elles és molt problemàtica– es troben entremesclades en nombrosos punts, i en ocasions constitueixen nusos i bucles difícils de discriminar”. En tot cas, si té cap sentit mantenir la distinció entre aquestes dues vies de pensament, es troba precisament en el fet de situar el lloc des del qual elabora Deleuze el seu pensament, cercant “aliats”, com indica Pardo, i reconeixent els “enemics” als quals es tracta de combatre. De fet, com Pardo mateix assenyala, la distinció entre aquestes dues línies acaba tenint un sentit concret en funció de la reelaboració

o dogmàtica del pensament a través d'un seguit de "postulats" que travessen la història de la filosofia, i la influència dels quals es tractaria, precisament, de minimitzar o directament de subvertir amb l'ajut dels autors que, com acabem de dir, ens ofereixen la possibilitat de pensar altrament. El primer postulat seria aquell amb el qual, de la mà de Descartes, s'inaugura la modernitat en el camp del pensament. Segons aquest postulat, atenent que el sentit comú és el millor repartit entre els individus, cal apel·lar a la bona voluntat del subjecte que pensa, i a la recta natura del pensament, per assolir la veritat. En tot cas, cal posar a l'abast un mètode que ens porte a l'assoliment efectiu de la veritat, evitant tots aquells elements –com ara l'influx del sensible– que ens porten a desviar-nos del camí correcte. Davant d'això, Deleuze reivindica la potència que alguns signes provinents de l'exterior, així com alguns encontres inesperats, tenen a l'hora de forçar-nos a pensar. El segon postulat, d'arrel kantiana en aquest cas, es basa en la concòrdia entre les facultats del subjecte. De manera que el coneixement depèn de l'adequació entre les facultats, per un costat, i de les facultats amb l'objecte al qual es dirigeixen, per l'altre. Però, com ja hem dit, si el que importa és allò que des de l'exterior ens obliga a pensar, s'entén que aquesta força externa només pot actuar en el sentit de crear una discòrdia productiva entre les facultats. Per altra part, en el subjecte no es troba ni l'origen del pensament ni una instància de caràcter transcendental sinó, com farem explícit més endavant, el resultat o el residu de totes les forces que es creuen donant lloc a una singularitat. De fet, és aquesta singularitat la que, en el seu esgarriament –i no en virtut d'una concòrdia facultativa–, es veu forçada a pensar. El tercer postulat ens diu que el procés que ens porta a conèixer parteix d'un model ja existent, del qual depèn en tot moment, de manera que el coneixement serà, sempre, identificable amb el reconeixement. En tot cas, aquest postulat està impugnat per l'exigència d'eliminar qualsevol tipus de primer principi que actue com a fonament de la realitat condicionant, així mateix, el camp del pensament. Segons el quart postulat, i és ací que es troba el nus on es donen cita tota la resta, la diferència només és susceptible d'acord als principis de la identitat en el concepte, l'oposició en el predicat, l'analogia en el judici i la semblança en la percepció. Per la seua part, el cinquè postulat ens diu que l'error és el risc contra el qual ha de lluitar el subjecte per assolir un pensament correcte. En lloc de l'error Deleuze troba, però, que és en l'estupidesa, o en

que porta a terme Deleuze del pensament dels autors amb els quals treballa: "Depenent de quina de les dues línies seguim –continua Pardo–, trobarem una definició diferent del que significa ser i una imatge del pensament completament distinta, així com una diversa manera d'entendre les connexions entre ser i pensar, *una altra forma de ser i una altra forma de pensar*". Pardo (2014), p. 186-187.

aquells coneixements que no resulten funcionals, on es troba el major perill al qual s'enfronta el pensament. Aquesta afirmació està relacionada amb el sisè postulat, en funció del qual la major disjuntiva a la qual s'enfronta el pensament és la que es dona entre el vertader i el fals, i no entre el sentit i el sense-sentit, on Deleuze diu trobar el major problema al qual ha de fer front el pensament. En aquest sentit, és la designació la que ens permet, a través de les proposicions, enunciar la realitat que ens envolta. Amb això, però, no abandonem l'àmbit de la representació que, com ja hem vist, ens impedeix enunciar nous sentits. En la mateixa línia, el setè postulat col·loca les solucions per davant dels problemes. Per a Deleuze, en canvi, és la forma com estan enunciat aquests problemes el que importa, ja que és ací on podem comprovar si estem davant un problema mal plantejat o, directament, davant un fals problema que simplement cal abandonar. Per últim, amb una orientació clarament teleològica, el vuitè postulat posa el saber, i no el procés d'aprenentatge en si mateix, com el fi del coneixement. Com es pot observar, això resulta contradictori amb un plantejament com el de Deleuze, que tracta de privilegiar els processos dinàmics i oberts en detriment, com ja hem dit, dels models prefixats.⁷⁷

Tots aquests postulats, així com la imatge de la realitat a la qual responen i les conseqüències pràctiques que se'n segueixen, els resumeix Deleuze tot parlant dels jocs. És a dir, com són els nostres jocs habituals, com juguem i com entenem les regles dels jocs amb els quals ens entretenim o tractem de treure un benefici, si és que es dona el cas? Les indicacions que veurem tot seguit, que resulten útils pel costat conceptual, ens serviran més endavant per entendre com es pot donar la configuració dels diferents moviments que es produeixen en el tauler de joc que, a gran escala, constitueix el camp social. El primer tipus de jocs que contempla Deleuze, els que podríem anomenar els *jocs de la representació*, es defineixen per quatre principis bàsics, els quals es

⁷⁷ Sobre la imatge tradicional o dogmàtica del pensament, i per a una anàlisi més detallada dels postulats que acabem de descriure, vegeu *DR*, p. 169-217. Així mateix, un antecedent de la crítica a aquesta imatge tradicional o dogmàtica del pensament, acompanyada per un seguit de propostes a partir de les quals pensar altrament, es pot trobar en el segon dels llibres que Deleuze dedica a la filosofia nietzscheana. En aquest cas, la "nova imatge del pensament" de què ens parla Deleuze, descansa en tres pilars bàsics. En primer lloc, la disjuntiva a la qual s'enfronta el pensament no es troba entre el vertader i el fals sinó en la valoració de les forces que influeixen en la composició d'un fenomen i que, per extensió, serveixen per valorar la vida: el noble i el vil, l'alt i el baix. En segon terme, el pensament ha de fugir de l'estupidesa abans que de l'error. Per últim, allò que motiva el pensament no es troba en la recerca, per part del subjecte, d'un principi inamovible que serveix com a fonament i que cal desenvolupar seguint un mètode, sinó en el fet de reconèixer aquells elements que des de l'exterior violenten al subjecte obligant-lo al plantejament d'un seguit de problemes. Aquestes potències que obliguen el subjecte a pensar es troben dins el que Nietzsche entén per "cultura", en un sentit actiu i afirmatiu. Cf. *NPh*, p. 118-126.

reproduïen independentment de la pràctica concreta a la qual ens referim. Les regles del joc preexisteixen al seu exercici i tenen un valor categòric, al qual s'han d'atènyer els diferents participants si és que hi volen tenir dret a prendre part. D'altra banda, aquestes regles tenen com a objectiu limitar l'atzar, establint uns principis causals que impliquen la victòria o la derrota de forma gairebé mecànica. Per mitjà d'aquests principis, el joc queda dividit en un seguit de llançaments distints, en sentit real i numèric, que defineixen, de manera fixa, l'estatut ontològic, és a dir, l'espai i la temporalitat dins els quals es desenvolupa la partida. Cada llançament és, així, com una unitat particular que ha d'entrar dins el conjunt general que conforma la partida. Igualment, els llançaments es mouen entre dos resultats distints que apareixen com a conseqüència d'haver seguit els principis anteriors, i que són els de la victòria i la derrota. Com apunta Deleuze, una de les característiques més importants dels jocs és, des d'aquesta perspectiva, la de la seua "parcialitat". No constitueixen sinó un recés en l'activitat quotidiana de les persones –sempre que no s'haja produït una professionalització de la pràctica del joc, cas en el qual les regles que acabem d'exposar no perdrien, però, el seu valor–. Tanmateix, a pesar que normalment el seu exercici suposa una excepció en la nostra vida quotidiana, el joc pren com a model realitats que no pertanyen a l'àmbit restringit de la partida, com és el cas de la moral establerta. D'aquesta manera es tracta de dirimir, en funció d'un model que transcendeix el joc mateix, el que està bé i el que està mal, el que és admissible i el que no ho és. O siga, que el joc no suposa sinó una forma de donar continuïtat als valors establerts i a les normes sancionades en el marc social en el qual es practica, perdent, així, tota la seua capacitat disruptiva i de transformació de la realitat.⁷⁸

Davant d'això, Deleuze planteja la possibilitat de concebre una altra forma de jugar. Anomenem a aquests jocs alternatius, en contrast amb els anteriors, els *jocs de la diferència*. En aquest cas, no hi ha regles preexistents a la partida. De fet, aquestes regles es construeixen de forma immanent, seguint el decurs de la partida mateixa i en funció de les circumstàncies i de les necessitats d'aquells que hi participen. S'obre, per tant, el marc normatiu i la seua definició, sempre provisional, es relaciona amb la creativitat col·lectiva. Per altra part, a més que no serveix per limitar l'atzar, com en el cas anterior, sinó per afirmar-lo en totes les jugades, cada llançament no és

⁷⁸ Sobre les regles en relació amb les quals funcionen els jocs que practiquem habitualment, entesos des del punt de vista de la representació, vegeu *LS*, p. 74-75.

numèricament distint; s'expressa –en la mateixa direcció que hem vist que ho fan els atributs i els modes en relació amb la substància– com l'expressió singular d'un conjunt obert basat en la multiplicitat. D'aquesta manera, la temporalitat que s'afirma en aquest tipus de llançaments és la que es manifesta a través dels esdeveniments inesperats. Per dir-ho de forma directa, si la jugada completa és el caos, cada llançament constitueix una distribució mòbil i no tancada –“una distribució nòmada i no sedentària”, com apunta Deleuze– de les singularitats que formen el caos. Així mateix, la forma de comunicar els diferents llançaments és la de la ressonància que es produeix entre les distintes singularitats. Per últim, es tracta de jocs basats en els problemes i en les preguntes, i no en un seguit de valors categòrics dels quals es dedueixen respostes indubtables. En definitiva, com diu Deleuze, sembla que aquests jocs tinguen un caràcter ideal, en la mesura que estan basats en la innocència, que estan exempts de regles fixes i que no contempen l'existència de vencedors i vençuts com a resultat final de les partides. Amb tot, aquest tipus de joc és el que es pot relacionar amb una nova imatge del pensament i, una passa més enllà, materialitzar a través de les obres d'art; sempre que aquestes obres, cal dir, no es limiten a respectar el marc sancionat pel sistema polític, social i econòmic dins el qual es desenvolupen.⁷⁹

Doncs bé, seguint el mateix camí que acabem de veure que assenyala Deleuze en el pla conceptual i artístic, per la nostra partensem que aquesta manera de descriure els jocs, des de la representació i des de la diferència –com a punt d'arribada de tot el que hem vist sobre una concepció ontològica determinada, i pel que fa a la imatge del pensament que reivindica Deleuze–, es pot ben bé aplicar a les tensions que es produeixen en el camp social, en relació, per exemple, amb tot el que té a veure amb la construcció d'un sistema democràtic basat en la simple delegació o que tracte, al contrari, d'afavorir la participació directa dels membres implicats, així com la seua capacitat de decisió; sense oblidar la importància que té el que hem dit sobre la creació de regles de forma immanent, no sols posant en qüestió els codis legals existents sinó, al mateix temps, proposant nous conjunts normatius a través d'un procés de tipus constituent. Així mateix, cal considerar el pes que pot tenir una proposta que –com en el cas dels jocs de la diferència– contempla i fins i tot facilita el sorgiment d'esdeveniments en principi

⁷⁹ Sobre les normes que regulen el que hem anomenat els jocs de la diferència –Deleuze els anomena “jocs ideals”, en la mesura que no es poden trobar exemples concrets en la realitat immediata, més enllà, com hem dit, del pensament i de l'art–, vegeu *LS*, p. 75-77; així mateix, cf. *DR*, p. 152-153, on Deleuze cita un dels seus exemples preferits quan es tracta de descriure aquests jocs de la diferència: el conte de Borges sobre la loteria de Babilònia.

inesperats, susceptibles de canviar, de forma radical, el rumb de la partida. Veurem com es desenvolupen aquests punts en les pàgines que segueixen.

INTRODUCTION.

LES OUTILS POUR PENSER UNE POLITIQUE MINEURE

En plus de faire une brève exposition sur les matériels avec lesquels nous opèrerons au cours de notre travail et sur le traitement que nous leur y donnerons, dans la présente partie introductive nous offrons une petite analyse, du point de vue théorique, de quelques aspects que nous développerons postérieurement avec une orientation d'emblée ouvertement politique. En ce sens, si notre propos est de montrer qu'il existe des alternatives aux modèles d'organisation du champ social qui ont été hégémoniques jusqu'à aujourd'hui, en remettant spécialement en question le système capitaliste qui se trouve à un stade avancé, dans la mesure où il représente, à l'heure actuelle, le contexte dans lequel nous nous voyons insérés ainsi que l'instrument le plus perfectionné d'expression et de domination au service du pouvoir établi, on comprend que ces alternatives doivent être pensées de la même manière que nous voulons qu'elles demeurent susceptibles d'être vécues. Compte tenu du fait qu'une nouvelle façon d'envisager l'analyse et le travail sur les relations existant dans le champ social, en marge de la domination, de l'exploitation et de la précarisation des conditions de vie, implique une série de questions qui concernent également le champ conceptuel et théorique. Ainsi peut-on le voir en relation avec le modèle représentatif, basé sur la délégation et sur l'exercice de la politique de façon hiérarchique, indirecte et médiée, et qui s'est érigé comme l'un des principaux véhicules que les différentes formes de pouvoir et d'organisation politique ont utilisés pour rendre leurs intérêts effectifs. Surtout si nous prenons en compte le fait que ce modèle se fonde sur une image déterminée de la pensée – celle que Deleuze appelle traditionnelle ou étatique, comme nous le verrons plus tard – qui traverse l'histoire de la philosophie et que l'on peut traduire en une série de pratiques concrètes. De même, il convient de prendre en compte comment est proposée la stratégie pour faire face ou plutôt, pour créer une série d'alternatives à ce modèle. Dans le cas que nous propose Deleuze, la manière de penser et de vivre au-delà de l'ordre de relations qu'établissent les instances de pouvoir, aussi bien dans le domaine théorique que dans le domaine pratique, ne passe pas par un affrontement direct de type dialectique mais par une subversion de caractère interne, visant à secouer la totalité des conditions grâce auxquelles sont maintenues les formes de domination.

Ainsi, en mettant en valeur une ligne théorique et conceptuelle dans de nombreux cas enfouie et manquant de visibilité, une ligne que l'on peut considérer *mineure* pour ces raisons, Deleuze tente de montrer comment le discours dominant dans la sphère de la pensée, le discours *majeur* en fin de compte, c'est-à-dire, celui qui s'est construit en suivant les exigences du modèle représentatif, se retrouve, néanmoins, travaillé de l'intérieur par une série de mouvements rebelles. Ces mouvements rebelles sont précisément ceux qui constituent cette ligne mineure de pensée à laquelle nous venons de faire référence, dans la mesure où ils mettent en doute les principes autour desquels s'est produit un sens commun et, en dernière instance, une rationalité déterminée au moyen de laquelle il s'agit d'orienter la façon que nous avons d'observer et d'énoncer notre contexte le plus immédiat. D'autre part, un des effets pratiques les plus remarquables de cette proposition est visible dans le changement qui se produit dans l'approche tactique et dans l'horizon stratégique que les mouvements sociaux de nature antagoniste ont suivi pendant longtemps. Le fait d'abandonner l'approche dialectique classique, que Deleuze met en intime relation avec la logique de la représentation, implique que soit laissé de côté le positionnement défensif et réactif que ces mouvements ont souvent suivi, et qui les a mis dans une situation de désavantage permanent par rapport à un pouvoir auquel était offert, en échange, le privilège de prendre l'initiative en établissant les conditions et les termes du combat. De cela, nous en parlerons largement au cours de notre travail. De toutes manières, tout cela implique la profonde remise en question de toute une tradition de pensée reposant sur la défense de l'identité et sur la subjugation des différences, de l'autonomie et de la singularité, en tant que manière de gérer les relations à tous les niveaux. En effet, depuis la perspective que nous offre l'image traditionnelle de la pensée, la différence ne peut être pensée ou conçue qu'autour d'une série de principes préétablis, dont l'objectif est de tracer quelques lignes par où conduire les éléments impliqués dans la trame ontologique de manière tranquille et ordonnée, en évitant tout soubresaut qui pourrait se produire. Face à cela, le défi que relève Deleuze sur un mode conceptuel, et qu'il développera postérieurement à un niveau de concrétion majeure avec Guattari, est celui de placer la différence à la base de la pensée et de la compréhension de la réalité. En ce sens, l'interrogation sur comment penser les différences de façon substantive, sans nécessité d'avoir recours à un modèle qui les dépasse et qui les introduit dans les limites d'un concept d'identité déjà formé, nous aide à poser avec de majeures garanties la question qui ouvre notre analyse et que nous ne cesserons d'aborder tout au long de notre travail,

à savoir: s'il est possible, et avec quels instruments, d'articuler la vie en commun depuis l'autonomie des différents éléments qui constituent le domaine social, en revendiquant leur singularité et leur capacité de se mettre en relation de façon horizontale; éliminant, ainsi, tout principe d'ordre que l'on tente d'exercer du haut vers le bas, de la part d'une élite réduite qui, bien qu'elle soit séparée des nécessités et des désirs de la majorité de la population, dit représenter les intérêts de cette dernière. En définitive, si ce dont il s'agit, c'est *de sentir et de vivre autrement*, comme nous le disent Deleuze et Guattari à plusieurs reprises, il convient de prendre en compte que ce propos est inséparable de la nécessité de produire, en parallèle, une *nouvelle image de la pensée*. Une image mineure de la pensée, comme nous venons de le dire, qui se construit en marge du modèle représentatif et qui ne s'avère plus valide ni pour justifier les méthodes qui sont utilisées par les instances exerçant actuellement le pouvoir, ni pour légitimer leurs objectifs.

1. Matériels et méthodes: pour une lecture *amoureuse* de la pensée deleuzo-guattarienne

a) Deleuze: la création d'un système ouvert et dynamique de pensée

Avant toute chose, il convient de parler des différentes étapes que l'on peut, selon Deleuze lui-même, reconnaître dans son œuvre, en tenant compte des différentes questions qu'il traite ainsi que son organisation interne. Comme ne manque pas de le signaler l'auteur, sa production pourrait se diviser en « trois périodes, ce serait déjà bien ».⁸⁰ En premier lieu, nous trouvons les livres que Deleuze consacre à l'histoire de la philosophie, depuis le début des années cinquante jusqu'à la fin des années soixante, ainsi que les travaux sur Nietzsche et Spinoza, qui occupent une place importante: « j'ai commencé par des livres d'histoire de la philosophie – dit Deleuze –, mais tous les auteurs dont je me suis occupé avaient pour moi quelque chose de commun. Et tout tendait vers la grande identité Spinoza-Nietzsche ».⁸¹ Mise à part l'accompagnement continu qu'elle offre, la philosophie nietzschéenne suppose le point de départ pour remettre en question et même pour traverser les limites du modèle représentatif. Concernant Spinoza, auteur qui accompagne également la trajectoire deleuzienne jusqu'au bout, l'étude de son œuvre permet de concevoir une ontologie de nature immanente, qui accepte et revendique la tension entre monisme et pluralisme toujours

⁸⁰ *PP*, p. 185.

⁸¹ *Ibidem*. Deleuze développe cet argument en commentant l'ensemble d'auteurs qu'il aborde dans la première partie de son œuvre, consacrée aux monographies sur l'histoire de la philosophie. Plus tard, pendant les années quatre-vingts, Deleuze récupèrera ce format pour publier trois titres de plus: un second livre consacré à la pensée de Spinoza, une étude sur quelques-uns des aspects les plus importants de l'œuvre de Leibniz et un portait intellectuel de Michel Foucault, avec lequel il rendait hommage à celui qui avait été son ami et collègue. En tout cas, il s'agissait de rendre évidente la contribution de ces auteurs au moment de constituer une alternative à la ligne de pensée traditionnelle ou majeure, comme nous l'avons signalé, que Deleuze tente de remettre en question tout au long de son œuvre: « moi, j'ai 'fait' longtemps de l'histoire de la philosophie, lu des livres sur tel ou tel auteur. Mais je me donnais des compensations de plusieurs façons: d'abord en aimant des auteurs qui s'opposaient à la tradition rationaliste de cette histoire (et entre Lucrèce, Hume, Spinoza, Nietzsche, il y a pour moi un lien secret constitué par la critique du négatif, la culture de la joie, la haine de l'intériorité, l'extériorité des forces et des relations, la dénonciation du pouvoir..., etc. ce que je détestais avant tout, c'était le hégélianisme et la dialectique ». *Ibidem*, p. 14.

présente dans la pensée deleuzienne et deleuzo-guattarienne, et qui se traduit finalement en une proposition éthique basée sur les modes d'existence concrets. Comme nous aurons l'occasion de l'observer, ces deux versants, l'ontologie et l'analyse des principales images de la pensée – ou *noologie*, comme l'appellent également Deleuze et Guattari –, constituent deux des plus importants points centraux d'étude qu'aborderont les auteurs tout au long de leur œuvre.⁸² En deuxième lieu, Deleuze se réfère à *Différence et répétition* et à *Logique du sens*, tous les deux écrits et publiés vers 1968, ainsi que les deux volumes de *Capitalisme et schizophrénie*, dont l'élaboration a eu lieu, dans ce cas, depuis le début des années soixante-dix jusqu'au début des années quatre-vingts. D'après ce que nous dit Deleuze, c'est par rapport à ces ouvrages – les premiers écrits en solitaire et les seconds en compagnie de Guattari –, que l'on peut parler de la création d'un système philosophique nouveau. Un système qui s'abreuve du cadre conceptuel avec lequel Deleuze avait travaillé dans ses précédents livres, mais qui a la capacité suffisante pour voler de ses propres ailes en toute autonomie. En tout cas, comme il le montre, il est clair que, dans cette tâche de création, la participation de Guattari joue un rôle irremplaçable. Comme l'affirme Deleuze, « une philosophie, ce fut donc pour moi comme une seconde période qui n'aurait jamais commencé et aboutit sans Félix ». ⁸³ De même, en accord avec ce que signalent les analystes de son œuvre, Deleuze se réfère au livre sur Bacon, et aux deux volumes consacrés au cinéma, en tant que dernière partie à prendre en compte pour penser son œuvre.⁸⁴ Sur ce point, Deleuze

⁸² Comme l'indiquent Deleuze et Guattari, « la noologie, qui ne se confond pas avec l'idéologie, est précisément l'étude des images de la pensée, et de leur historicité ». *MP*, p. 466.

⁸³ *PP*, p. 187.

⁸⁴ Nous offrons quelques exemples de la manière dont a été abordée l'organisation interne de l'œuvre deleuzienne. Dans l'introduction qu'il écrit pour l'édition en espagnol de *Logique du sens*, Morey divise – tout en indiquant qu'il s'agit d'une proposition de caractère « scolaire » - la production deleuzienne en quatre parties. En premier lieu, la période de « critique littéraire et philosophique », où l'on trouve les livres que l'auteur consacre à ses référents de l'histoire de la philosophie, ainsi que des écrivains ayant influé dans la conformation de sa pensée, tel que Proust. En deuxième lieu, la période de la « philosophie critique », avec les deux livres dans lesquels Deleuze commence à parler, de façon explicite, en son nom, à savoir: *Différence et répétition* et *Logique du sens*. Aussitôt, une troisième période que Morey met en relation avec « l'eschizo-analyse », dans laquelle nous retrouverions les titres écrits avec Guattari. Et, en dernier lieu, l'étape esthétique, dans laquelle il conviendrait d'inclure le livre sur Bacon et les deux volumes consacrés au cinéma. Cf. Morey « Del pasar de las cosas que pasan y su sentido » à Deleuze (2005), p.16. Avec cette classification, Morey poursuit et développe le schéma qu'avait déjà offert J.N.Vuarnet dans l'article « Métamorphoses de Sophie », paru dans le numéro 49 de la revue *L'Arc*, en 1972 (bien qu'il ait été réédité, presque deux ans plus tard, à l'occasion de la parution de *Mille plateaux*), consacré dans son intégralité à la pensée de Deleuze. Cf. *L'Arc*, 49, p.31-38. J.L. Pardo a également fait référence aux différentes périodes qui composent l'œuvre deleuzienne. Dans ce cas, on nous parle d'une première étape de caractère « pré-philosophique ». Deleuze tente, pendant cette période, de dissoudre ces éléments qu'il considère les plus lourds de la tradition dans le domaine de la philosophie, pour constituer en parallèle son propre cadre conceptuel ou, pour être plus précis, son plan d'immanence, sur lequel distribuer/placer les pièces de son appareil conceptuel. Dans cette partie, Pardo inclut les monographies

tient à signaler que « ce sont des livres de philosophie ». En effet, il ne s'agit pas tant de mener à bien une analyse proprement esthétique, en interprétant la création artistique d'autres auteurs en fonction d'un appareil théorique préalablement délimité – de même qu'il ne s'agissait pas non plus de faire cela dans les monographies d'histoire de la philosophie –, mais d'élargir l'espace philosophique tout en augmentant son champ de possibilités, à partir de la relation qui peut être établie avec les différentes disciplines artistiques. C'est pourquoi, ainsi que le signale Deleuze, il faut mettre en intime relation les moyens d'expression dont se sert l'art, c'est-à-dire, les « *affects* » et les « *percepts* », avec les « *dimensions* » qui forment le concept et à l'intérieur desquels se meut la philosophie.⁸⁵ De fait, ce sera l'un des principaux sujets que Deleuze abordera dans le

sur d'autres auteurs et les deux premiers livres considérés comme autonomes du répertoire deleuzien. Ainsi, à partir de 1968 et coïncidant avec la rencontre entre Deleuze et Guattari, débiterait de ce que Pardo nomme l'« expérimentation systématique ». Il s'agit dans ce cas de mettre à l'épreuve, en relation avec le contexte politique, social, et économique le plus immédiat, la portée des concepts que Deleuze avait créés durant la première période de son œuvre. Pour terminer, tenant compte également des livres sur le cinéma et l'analyse sur la création pictorique de Bacon, Pardo fait référence à une dernière partie qui peut être considérée de caractère « extra-philosophique ». En tout cas, de cette façon, il ne s'agirait pas d'abandonner le domaine de la philosophie mais de mettre ce domaine en relation avec ces disciplines, tel que l'art, qui somment la pensée de traverser les frontières établies par la tradition, les savoirs et les pratiques dominants. Cf. Pardo (2014), p. 185-198 (article intitulé “Las tres alas. Aproximación al pensamiento de Gilles Deleuze”, initialement publié dans *Revista de Occidente*, 178, p. 103-118). Concernant ladite étape esthétique de l'œuvre deleuzienne, nous profiterons, dans notre travail, de certaines des indications qu'offre Deleuze dans le livre sur Bacon. Les deux volumes sur le cinéma restent, en revanche, hors de notre centre d'attention. Non pour leur manque d'intérêt, bien évidemment, mais parce que leur analyse va au-delà des limites de ce travail, voire de nos capacités; et aussi parce que nous considérons que, compte tenu leur spécificité, ils peuvent constituer un bloc de par eux-mêmes, susceptible d'être analysé de manière autonome. D'autre part, il convient de dire que dans la partie consacrée à l'analyse esthétique ou artistique, il faudrait ajouter le dernier livre que Deleuze a publié de son vivant – et dont nous tirons quelques éléments clés pour notre analyse –. Nous nous référons à *Critique et clinique* (1993), dans lequel Deleuze aborde des questions en relation avec la littérature et l'écriture en général.

⁸⁵ De la même façon que le travail philosophique coïncide avec la création conceptuelle, l'art est défini, depuis la perspective deleuzo-guattarienne, par sa capacité à créer des « *affects* » et des « *percepts* ». De cette manière, l'art tente d'offrir une articulation à la fois consistante et dynamique des éléments qui, provenant d'un substrat nécessairement chaotique, forment la réalité: « Ce qui se conserve – affirment Deleuze et Guattari –, la chose ou l'œuvre d'art, est un *bloc de sensations, c'est-à-dire un composé de percepts et d'affects*. Les percepts ne sont plus des perceptions, ils sont indépendants d'un état de ceux qui les éprouvent ; les affects ne sont plus de sentiments ou affections, ils débordent la force de ceux qui passent par eux. Les sensations, percepts et affects, sont des *êtres* qui valent par eux-mêmes et excèdent tout vécu ». *QPh*, p. 154-155. D'ailleurs, c'est ainsi que la philosophie et l'art peuvent établir une série de relations productives ou de résonances mutuelles, dans la mesure où ils partagent le propos de créer un plan d'immanence –dans le cas de la philosophie- ou de composition –dans le cas de l'art- à partir du travail qu'ils mènent à bien sur des éléments de caractère chaotique; sans intention, en tout cas, d'épuiser l'influx productif de ce chaos à partir duquel se construit notre réalité la plus immédiate, compris comme l'ensemble des flux et des forces diverses se manifestant dans des domaines distincts et qui se mettent en relation entre eux sans aucun ordre préalablement établi. C'est pourquoi, ainsi que l'affirment Deleuze et Guattari, la philosophie, l'art et la science- que les auteurs ajoutent également à leur analyse-, fonctionnent comme l'ensemble de savoirs et de pratiques servant à articuler une image de la pensée et à proposer des façons de vivre la réalité, en marge des opinions établies, sans le besoin d'avoir recours à un principe transcendant – comme cela se fait dans le cas de l'image traditionnelle de la pensée que dénonce Deleuze, ou dans celui de la religion - et en évitant, de la même manière, d'amorcer une relation négative

dernier des livres écrits avec Guattari, au tout début des années quatre-vingt-dix: *Qu'est-ce que la philosophie*. Cet ouvrage – dont la publication est postérieure aux indications que nous suivons de Deleuze sur la façon d'organiser son œuvre –, se trouve *au-delà* et maintenant, *en-deçà* de la classification que nous venons de voir. Il se trouve *au-delà* dans la mesure où il constitue une sorte de testament intellectuel des auteurs. En tout cas, avec ce livre, Deleuze et Guattari ne tentent pas de fermer les domaines d'analyse qu'ils avaient ouverts tout au long de leur œuvre mais, au contraire, d'offrir une série de voies pour leur développement postérieur. L'œuvre deleuzo-guattarienne constitue alors la caisse à outils ou l'ensemble d'appareils utiles, adressés à l'usage autonome de toutes ces personnes voulant les utiliser, que les auteurs avaient voulu mettre en circulation dès le début de leur trajectoire. Cependant, si nous pouvons dire que cette œuvre se trouve *en-deçà* de toute classification, c'est dans la mesure où il recueille la plupart des éléments autour desquels les auteurs avaient travaillé au cours de leur trajectoire. C'est pourquoi, comme on peut le voir dès les premières pages du livre, les auteurs se confrontent à la question sur ce qu'est la philosophie –qui pourrait bien se traduire par une autre question non moins brûlante, à savoir : *que peut la philosophie*–, de manière directe et sans subterfuges.

D'autre part, pour compléter les indications que nous sommes actuellement en train de passer en revue sur l'œuvre de Deleuze, il faut montrer une classification plus exhaustive de l'ensemble des travaux de l'auteur. La production deleuzienne peut se diviser alors en onze parties : 1. *De Hume à Bergson*; 2. *Études classiques*; 3. *Études nietzschéennes*; 4. *Critique et clinique*; 5. *Esthétique*; 6. *Études cinématographiques*; 7. *Études contemporaines*; 8. *Logique du sens*; 9. *L'Anti-Oedipe*; 10. *Différence et répétition* et 11. *Mille plateaux*. De cette manière, on montre une perspective large de la trajectoire que suit Deleuze, en regardant non seulement les livres qu'il a publiés mais aussi tout l'ensemble de textes, tels qu'articles ou préfaces pour les éditions non

avec le chaos, compris, dans ce cas, comme force purement destructive, avant son articulation immanente. Ibidem, p.186-187 et 189-206. Cependant, et tel que nous l'avons déjà indiqué, à un niveau plus général, Deleuze et Guattari signalent de cette façon le besoin que la philosophie connecte, depuis la revendication de ses traits les plus caractéristiques, avec d'autres disciplines tout aussi autonomes et singulières. Comme le dit Deleuze dans un entretien concédé quelques années avant de publier le dernier livre avec Guattari, « la philosophie a besoin, non seulement d'une compréhension philosophique, par concepts, mais d'une compréhension non-philosophique, celle qui opère par percepts et affects. Il faut les deux. La philosophie est dans un rapport essentiel avec la non-philosophie : elle s'adresse directement à des non-philosophes. [...] La compréhension non-philosophique n'est pas insuffisante ou provisoire, c'est l'une des deux moitiés, l'une des deux ailes ». *PP*, p. 191. Au cours de notre travail, nous rendrons compte de cet ordre de relations dans lequel Deleuze et Guattari immiscent la philosophie.

françaises de ses livres, qu'il a réalisés; sans oublier les interventions publiques, lors d'entretiens, tables rondes ou congrès, auxquels il a participé. La majeure partie de ce matériel de caractère *périphérique*, qui ne s'avère pas pour autant moins important du point de vue de l'apport conceptuel, a été édité pendant les dernières années en trois volumes – auxquels nous ferons également référence à différents moments de notre travail –: *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995* et, finalement –de nouvelle parution–, *Lettres et autres textes*.⁸⁶

En tout cas, cette façon de porter l'appareil conceptuel au-delà des livres publiés initialement, en prenant en compte le fait que le domaine théorique ne peut pas être développé en marge des pratiques et des besoins concrets surgissant à chaque moment dans le champ social, s'inscrit dans une ligne de travail que Deleuze a cultivée à différents moments de son parcours. En premier lieu, avec la publication de *Dialogues* (1977), écrit en collaboration avec C. Parnet. En établissant un canal de communication directe à travers les textes qui composent le livre, les auteurs abordent quelques-uns des sujets les plus importants de la pensée deleuzienne et deleuzo-guattarienne, depuis une perspective pratique et politique absolument non négligeable. En deuxième lieu, également en compagnie de Parnet, nous trouvons *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*. Il s'agit, dans ce cas, d'un cycle d'entretiens en format audiovisuel, enregistré en 1988 – bien qu'il ne sera pas diffusé, par volonté de l'auteur, jusqu'à après sa disparition en 1995 –, où Deleuze révisé ses principaux concepts en suivant l'ordre des lettres de l'alphabet.⁸⁷ En dernier lieu, nous retrouvons cette ligne d'intervention directe avec l'édition de *Pourparlers* (1991), livre où sont recueillis bon nombre d'articles et d'entretiens que Deleuze a réalisés jusque dans les années quatre-vingt-dix, parfois accompagné de Guattari et où les questions en relation avec le politique sont à nouveau très présentes.

⁸⁶ Comme l'indique D. Lapoujade, Deleuze a adopté ce schéma de classification de son œuvre qui avait été rédigé – « probablement » – par un « éditeur étranger », en 1989. Voir *ID*, p. 7 (note en bas de page) et, pour une information plus détaillée, *LAT*, p. 11-14.

⁸⁷ Claire Parnet, journaliste de formation et élève de Deleuze durant les années où il a donné ses cours à l'Université de Vincennes. En plus de *Dialogues* et de *L'Abécédaire*, elle a réalisé une série d'entretiens avec Deleuze, au cours des années quatre-vingts, en tant que rédactrice en chef de *L'Autre Journal*. À l'heure actuelle, on peut trouver la plupart de ces documents compilés dans *Pourparlers* et dans *Deux régimes de fous*.

Nous apportons, cependant, une clarification en relation avec ce type de documents. L'objectif de Deleuze n'est pas exactement celui de transmettre la pensée en suivant un format purement divulgatif, et encore moins de caractère commercial. D'ailleurs, l'auteur se méfie de propositions de ce type, qui lui semblent plus proches de la stratégie de vente propre au marketing qu'au domaine d'action qui, depuis une perspective rupturiste avec l'ordre établi comme celle qu'il nous propose, devrait correspondre à la pratique de la philosophie. S'il s'avère évident qu'il convient de revendiquer une pensée ouverte et accessible à un large public et qui ne soit pas nécessairement comprise à l'intérieur du domaine académique, essayant par là même que les livres arrivent de préférence à ces personnes qui ne se consacrent pas professionnellement au champ de la philosophie, on ne peut laisser de côté la rigueur conceptuelle, et encore moins, le caractère subversif des livres. C'est à cela, entre autres choses, que Deleuze et Guattari se réfèrent lorsqu'ils parlent de la *pop'philosophie*, comme l'un des objectifs qu'ils cherchent à atteindre avec leur œuvre. En définitive, l'élaboration de ces livres ou recueils de textes répond à la volonté de mettre la pensée en action, de submerger le discours dans le contexte duquel il a surgi et sur lequel il faut agir de manière conflictuelle. Ainsi que nous l'avons déjà suggéré, la philosophie assume alors une fonction concrète en tant qu'instrument d'analyse, au moyen duquel faire apparaître au grand jour les stratégies que mettent en pratique les instances de pouvoir; toujours dans le but de combattre ces stratégies et d'offrir, en même temps, une série d'alternatives qui s'avèrent viables. Comme l'explique Deleuze dans l'introduction au dernier titre que nous avons cité,

les religions, les États, le capitalisme, la science, le droit, l'opinion, la télévision sont des puissances, mais pas la philosophie. [...] N'étant pas une puissance, la philosophie ne peut pas engager de bataille avec les puissances, elle mène en revanche une guerre sans bataille, une guérilla contre elles. Et elle ne peut pas parler avec elles, elle n'a rien à leur dire, rien à communiquer, et mène seulement des pourparlers. Comme les puissances ne se contentent pas d'être extérieures, mais aussi passent en chacun de nous, c'est chacun de nous qui se trouve sans cesse en pourparlers et en guérilla avec lui-même, grâce à la philosophie.⁸⁸

En fin de compte, il est possible de souligner deux aspects de ce que nous venons de voir. En premier lieu, la relation qu'il y a entre les différentes périodes que l'on peut

⁸⁸ *PP*, p. 7.

reconnaître dans la pensée deleuzienne et l'ample variété thématique que l'auteur a voulu aborder au travers de son œuvre. En second lieu, le régime d'implication mutuelle où se trouvent ces périodes, au-delà de leur situation chronologique. Ainsi que l'affirme l'auteur à ce propos, « finalement, toutes ces périodes se prolongent et se mélangent ».⁸⁹

Pour le reste, cela coïncide avec l'image de la pensée que Deleuze tente d'offrir au tout début, comme quelque chose de dynamique et systématique à la fois. Nous voyons que l'auteur s'exprime en ces termes à plus d'une reprise, en revendiquant une compréhension parfaitement articulée et cohérente de la pensée philosophique dans ses différents aspects: « je crois à la philosophie comme système », affirme Deleuze sans ambages. Bien que partant d'une vision renouvelée depuis laquelle il est censé mener à terme un travail de ce type, en tentant de combattre précisément les principes du modèle représentatif que nous analyserons postérieurement. Ainsi poursuit l'auteur son commentaire, avec le même degré de conviction : « c'est la notion de système qui me déplait quand on la rapporte aux coordonnées de l'Identique, du Semblable et de l'Analogue ».⁹⁰ De fait, dans cette caractérisation du caractère systématique de la philosophie, on retrouve la fonction que l'on attribue à la tâche théorique en général. Si, comme nous le disent Deleuze et Guattari, la pensée philosophique doit être mise en relation dans l'actualité avec une réalité intrinsèquement mobile, changeante et toujours polémique, alors elle ne peut cesser de participer aux faits matériels et concrets qui se déroulent autour d'elle et, en fin de compte, à tout ce noeud d'évènements à travers lesquels se dessine une image conflictuelle de notre contexte le plus immédiat. Ainsi que le signale Deleuze à ce sujet, « tout le monde sait que la philosophie s'occupe de concepts. Un système c'est un ensemble de concepts ». Or – et la distinction ne nous semble en aucun cas futile –, « un système ouvert c'est quand les concepts sont rapportés à des circonstances et non plus à des essences ».⁹¹ Au cours de notre travail, nous traiterons cette question de manière prioritaire, en montrant comment se matérialisent les liens entre la philosophie et ces évènements qui, avec leur irruption, contribuent à dynamiser et à envisager de façon problématique les relations de forces qui ont lieu dans le champ social.

⁸⁹ Ibidem, p. 188.

⁹⁰ *DRF*, p. 338.

⁹¹ *PP*, p. 48.

b) Guattari : la création d'un répertoire conceptuel utile, ou la volonté de donner forme au chaos créatif

Dans le cas de Guattari, malgré le caractère fragmentaire et l'apparente dispersion que l'on peut trouver dans ses travaux, il s'avère également possible d'établir une classification de son œuvre.

En premier lieu, nous retrouvons les textes antérieurs à *L'Anti-Œdipe*. Bien que le volume recueillant ce matériel, intitulé *Psychanalyse et transversalité*, ait été publié en 1972 – plus ou moins en même temps qu'apparaissait le premier livre fait à quatre mains par Deleuze et Guattari –, on peut y trouver un ensemble d'articles écrits entre 1955 et 1970.⁹² D'une part y sont exposés les principes de l'analyse institutionnelle. En plus de mettre en pratique ces principes avec les internés de la clinique de La Borde, où il a travaillé au cours de sa carrière professionnelle, ces documents nous montrent la responsabilité directe qu'a eue Guattari dans l'élaboration théorique des lignes principales de cette façon alternative de comprendre la tâche psychoanalytique, avec Jean Oury et suivant l'héritage laissé par le médecin catalan, établi en France, Francesc Tosquelles.⁹³ D'autre part, dans ces textes, une attention toute spéciale est prêtée à

⁹² « Trois problèmes de groupe », a *PT*.

⁹³ Cf. « Sur capitalisme et schizophrénie. Entretien avec Félix Guattari et Gilles Deleuze », *L'Arc*, 49, p. 48; repris dans *PP*, p. 26 (afin de rendre la citation plus facile, nous continuons avec cette référence [*PP*]). Francesc (ou François) Tosquelles est considéré comme étant à l'origine de toute une ligne de rénovation des institutions consacrées à la psychothérapie et à l'analyse psychiatrique en général. Ce nouveau courant théorique et pratique est celui-là même qu'ont suivi, ainsi que nous venons de le signaler, premièrement Oury, puis Guattari, comme base à partir de laquelle coordonner le travail qui était mené à bien dans la clinique La Borde. Tosquelles s'est établi dans un village de Lozère, à Saint-Alban, fuyant de la victoire du camp fasciste lors de la guerre civile espagnole, à laquelle il avait participé en tant que combattant dans les rangs du Parti Ouvrier Unifié Marxiste (POUM). De fait, déjà lors de cette étape qu'il a passée dans les tranchées, Tosquelles a soigné d'autres combattants qui souffraient de troubles psychiques dérivés de l'expérience de la guerre, alors qu'il développait avec d'autres collègues, de nouvelles bases pour la psychothérapie chez les enfants et les jeunes, profitant de la réquisition de deux fermes où a pu être menée à terme cette tâche. Une fois arrivé en France, Tosquelles y a introduit ces principes, qui étaient basés sur le travail collectif à l'intérieur de l'institution, sur la participation active du personnel sanitaire – médecins, infirmiers, etc.- sur les activités qui étaient proposées aux internés, ainsi que sur l'inclusion des internés eux-mêmes, en tant que sujet actif, au moment de proposer et de se responsabiliser des activités qui s'y réalisaient. Ainsi donc, il a proposé que le premier objet d'analyse ne devait pas être les internes mais l'institution en elle-même, tel que cela avait été envisagé jusqu'à ce moment-là, pour voir jusqu'à quel point les principes organisatifs et la structure interne des centres influent sur le développement des maladies des internés. Tout cela, comme nous le verrons postérieurement, aura un poids décisif dans la création de la psychothérapie institutionnelle en France, ainsi que de ladite antipsychiatrie dans d'autres pays. Guattari lui-même se réfère à la tâche que Tosquelles a menée à bien, tout en expliquant comment il a commencé à travailler à La Borde et en référence à tous ces éléments qui ont abouti à la création de la clinique: « Je m'étais donc mis à fréquenter Jean Oury dès le début des années cinquante. Il avait appris son métier de psychiatre auprès de François Tosquelles, à Saint-Alban, où s'était produit, pendant la guerre [la Deuxième Guerre Mondiale] une véritable révolution interne à travers la lutte pour la survie collective, l'ouverture sur l'extérieur, l'introduction de méthodes de groupe, d'ateliers, de psychothérapies... ». *LEROS-BORDE*, p. 60.

l'action politique et aux évènements qui se sont déroulés pendant ces années-là, dans beaucoup desquels Guattari s'est impliqué de façon active. À ce sujet, il est possible de retrouver le positionnement de l'auteur en faveur d'une manière hétérodoxe de comprendre le marxisme, beaucoup plus proche des revendications des mouvements sociaux de caractère autonome que des exigences surgies des structures organiques des partis communistes traditionnels. Cela s'avère important pour comprendre le contexte et l'orientation de nombreuses luttes qui se produisaient en différents endroits de la géographie mondiale à cette époque-là. Également par le fait que Guattari n'abandonnerait plus jamais cette orientation au moment de proposer son analyse et ses actions, tout au long de son parcours vital et intellectuel.

En définitive – et ainsi que le signale Deleuze dans le prologue du livre de Guattari dont nous parlons –, ces deux versants, l'analytique et la politique, constituent les deux composantes essentielles qu'il convient de prendre en compte lorsqu'il s'agit d'analyser l'œuvre guattarienne.⁹⁴ En tout cas, il ne s'agit pas d'analyser ces deux sphères comme si nous parlions de deux domaines clos mais, bien au contraire, de faire communiquer le travail clinique et les actions qui sont menées à bien depuis les mouvements sociaux, surtout ceux s'exprimant de façon révolutionnaire. Pour le reste, cette lecture avec laquelle Deleuze tente de donner une image systématique de l'œuvre de son ami et collègue, coïncide avec les « quatre lieux » que propose Guattari lui-même, en tant que référents à partir desquels aborder et comprendre sa pensée: en premier lieu, l'influence de Lacan dans le domaine de la psychoanalyse – bien que Guattari entreprenne postérieurement son propre chemin, en offrant une vision critique sur les approches de celui qui avait été l'un de ses premiers maîtres dans la labeur psychanalytique –; en deuxième lieu, l'action militante; ensuite, la psychothérapie institutionnelle qui se développait, comme nous venons de l'indiquer, dans la clinique de La Borde; et, en dernier lieu, l'expérience avec les schizophrènes, avec lesquels Guattari a maintenu un contact direct et continu tout au long de sa vie.⁹⁵

En ce qui concerne la seconde partie, dans ce cas, nous trouvons les livres que Guattari et Deleuze ont écrits ensemble. La collaboration, qui débute en 1969 avec le travail

Concernant la même question, voir aussi *PP*, p. 26 : « j'avais participé à la clinique de La Borde à Cour-Cheverny, dès sa constitution par Jean Oury en 1953, dans le prolongement de l'expérience Tosquelles : on tentait de définir pratiquement et théoriquement des bases de la psychothérapie institutionnelle ».

⁹⁴ *PT*, p. 10.

⁹⁵ *PP*, p. 26.

d'élaboration de *L'Anti-Œdipe*, et terminera avec la publication de *Qu'est-ce que la philosophie* en 1991, offre à Guattari l'opportunité de faire communiquer les différents éléments qui, comme nous l'avons vu, avaient une influence décisive aussi bien dans sa vie que dans sa production intellectuelle. Comme le signale l'auteur, de cette façon, non seulement il réussissait à mettre en relation tous ces domaines épars avec lesquels il avait travaillé du point de vue de l'analyse théorique, mais aussi il s'agissait de donner une articulation concrète aux différents « modes de vie, forcément un peu déchirés », où il se trouvait immergé avant sa rencontre avec Deleuze.⁹⁶ D'autre part, en plus de tout ce que nous avons déjà mentionné, dans cette période nous trouvons le livre que les auteurs consacrent à l'analyse de l'œuvre de Kafka, publié sous le titre *Kafka. Pour une littérature mineure* (1975). Tout en offrant une série d'indications utiles pour penser l'œuvre du romancier tchèque, ce livre agit – nous aurons l'occasion de l'observer au cours de notre travail – comme un lien d'union entre les deux volumes de *Capitalisme et schizophrénie*. De même, c'est dans ce livre que l'on peut retrouver l'origine de quelques-uns des concepts les plus importants de la proposition deleuzo-guattarienne.

Tout cela nous amène à accorder une minime attention au rôle qu'a assumé Guattari dans l'élaboration des livres écrits avec Deleuze. Comme le signale celui-ci, Guattari est « un prodigieux inventeur de concepts 'sauvages' ». ⁹⁷ Chose que l'on peut voir en évoquant bon nombre de notions qu'introduit Guattari au tout début, bien qu'elles finiraient par avoir leur forme la plus reconnaissable comme résultat du travail que mènent à bien les deux auteurs. Nous nous référons à des concepts tel que celui de *machine désirante* ou *micropolitique du désir*, mais aussi à des notions que les auteurs mettent sur la table, pour les rapporter à l'analyse philosophique, tels que ceux de *déterritorialisation* et *reterritorialisation*. De même, l'influence de Guattari est manifeste dans l'utilisation de termes provenant d'autres disciplines – ce que l'on peut voir quand on nous parle des *trous noirs*, ou de la distinction entre le *moltaire* et le *moléculaire* –, qui finiront pourtant par occuper une place importante dans le répertoire

⁹⁶ Ibidem.

⁹⁷ Deleuze fait cette affirmation en répondant à une précédente lettre de Guattari, du début des années quatre-vingts. Le texte complet dit ce qui suit : « J'ai beaucoup lu votre lettre, où vous dites que notre travail commun s'était estompé, vous ne savez plus bien ni ce qu'il fut pour vous, ni où vous en êtes aujourd'hui. Moi, je vois bien. Je crois que vous êtes un prodigieux inventeur de concepts 'sauvages'. Ce qui me charmait tant chez les empiristes anglais, c'est vous qui l'aviez. [...] De toutes façons, je crois fort que nous allons retravailler tous les deux ». *LAT*, p. 56-57.

conceptuel des auteurs, tout en insistant sur le caractère transversal de l'analyse philosophique.⁹⁸

En troisième lieu, et suivant les traces laissées par Guattari à travers sa production, il convient de parler des livres apparus après la publication de *L'Anti-Œdipe* – à ces titres également nous prêterons notre attention, bien que de façon plus brève, à différents moments de notre travail – ; notamment: *La révolution moléculaire* (1977); *L'inconscient machinique* (1979); *Les années d'hiver, 1980-1985* (1985); *Cartographies schizoanalytiques* (1989); *Les trois écologies* (1989) et *Chaosmose* (1990). Comme on peut le voir, cette période est la plus dilatée et la plus fructueuse, du point de vue productif, de Guattari. En effet, pendant ces années-là, l'auteur fait un pas important dans la définition de sa proposition, tout en délimitant un espace propre aussi bien à niveau thématique que terminologique et conceptuel. De toutes manières, l'élaboration de ces livres coïncide avec la longue période où Guattari et Deleuze ont établi leur collaboration. Cela, associé à la conviction des auteurs d'après laquelle il faut affirmer la dimension collective de la pensée et de la production conceptuelle, explique le substrat relationnel et le jeu d'échanges que l'on peut trouver à la base de ces livres. Comme l'indique Guattari sans le moindre doute, « bien que je les aie rédigés seul, ces essais sont inséparables du travail que Gilles Deleuze et moi-même menons ensemble, depuis des années. C'est la raison pour laquelle, lorsque je serais amené à parler à la première personne, ce sera indifféremment à celle du singulier ou du pluriel ».⁹⁹

En dernier lieu, dans le contexte des années quatre-vingts et avec la consolidation du capitalisme néolibéral en toile de fond, nous trouvons *Les nouveaux espaces de liberté* (1985). Écrit en collaboration avec Antonio Negri, le texte prétend donner de la visibilité – comme nous le verrons dans la partie finale de notre travail – aux alternatives proposées par les nouveaux courants émergents dans le champ social, tel que le féminisme, le mouvement des étudiants, le mouvement pour la paix ou l'écologisme. Des courants qui commencent à réclamer avec force leur place depuis la fin des années soixante, dans une situation de précarité croissante des conditions de vie

⁹⁸ Concernant la contribution de Guattari dans la tâche conjointe – et, dans ce cas concret, en référence à *Mille plateaux* –, Deleuze signale ce qui suit: « Pas une de ces idées qui ne viennent pas de Félix, du côté de Félix (trou noir, micro-politique, déterritorialisation, machine abstraite, etc.) ». *D*, p. 26.

⁹⁹ *IM*, p. 16 (note de bas de page). Guattari complète la brève indication que nous venons d'offrir en affirmant ce qui suit: « Qu'on n'y voit surtout pas une affaire de paternité relative aux idées qui sont ici avancées ! Tout est question, là aussi, d'« agencement collectif » ».

individuelles et collectives, et dont la constitution se produit autour des minorités de tout type. Sans oublier que ce que prétendaient Guattari et Negri, comme nous le montrerons plus tard, n'était rien d'autre que de mettre en relation ces mouvements alternatifs avec le plus positif de l'héritage laissé par la tradition de la lutte de la classe ouvrière, tel qu'elle s'était développée durant la seconde moitié du dix-neuvième siècle et une bonne partie du vingtième. Dans tous les cas, cela nous aidera à voir jusqu'à quel point l'appareil conceptuel que Deleuze et Guattari avait élaboré pendant plus de deux décennies connecte avec les derniers cycles de luttes, ceux qui ont clôturé le vingtième siècle et qui ont marqué les débuts du vingt-et-unième.

c) Lire en intensité, ou le livre comme petite machine assignifiante

À diverses occasions, Deleuze et Guattari se réfèrent à la façon dont leur œuvre peut être lue et, et en général, à la manière dont il convient d'aborder les textes de nature philosophique, depuis une perspective alternative aux principes interprétatifs établis comme celle qu'ils revendiquent. Mais avant de faire référence aux indications que les auteurs nous offrent sur ce sujet, nous montrons quelques éléments qui nous semblent intéressants autour de la question.

Ainsi que l'a indiqué J.L. Pardo dans l'introduction à la traduction en espagnol de *Deux régimes de fous*, les différentes analyses qui ont été menées à bien pendant les dernières années autour de l'œuvre de Deleuze – et Guattari – pourraient fort bien se diviser en deux grands blocs. D'une part, nous trouvons les lectures que nous pouvons appeler « internes »; et d'autre part, celles que l'on peut qualifier d'« externes ».¹⁰⁰ Dans le premier cas, l'analyse reste à l'intérieur de l'appareil conceptuel deleuzien – ou deleuzo-guattarien –, sans prétention de porter les notions mises en jeu par les auteurs au-delà des limites à l'intérieur desquelles ceux-ci ont travaillé. Comme le signale Pardo, malgré le fait que ces lectures puissent arriver à réussir de façon immédiate en raison de la fidélité dont elles font preuve – du moins en principe – avec les textes commentés ou avec les concepts analysés, elles courent le risque de tomber dans une simplification de la pensée deleuzienne – ou deleuzo-guattarienne –. En effet, aussitôt que la pensée des auteurs est réduite à une série de concepts-clés, à travers lesquels on prétend atteindre la totalité de cette pensée en couvrant sa complexité, ainsi que les relations internes qui s'y établissent, surgit le risque que la trame finisse par s'écrouler

¹⁰⁰ Pardo, « Inversión y fuga. Apuntes para un retrato filosófico de Deleuze », Deleuze (2007), p. 13-28.

face à l'une des questions proposées par les auteurs avec une charge problématique majeure au long de leur œuvre. Et il convient de ne pas oublier que, comme nous l'avons déjà dit, Deleuze et Guattari présentent leur pensée comme un système complet et consistant mais se construisant en relation avec l'extérieur et depuis le dynamisme constant. De la même manière qu'une pensée vivante, en fin de compte. De sorte que ces lectures qui, en tentant d'offrir un degré élevé de fidélité, finissent par donner une vision statique et fermée de la pensée et de l'œuvre des auteurs, non seulement contreviennent quelques-uns des éléments les plus basiques autour desquels s'articulent la pensée et l'œuvre deleuzo-guattariennes, mais elles risquent de plus en plus d'avoir des possibilités plutôt limitées encore en ce qui concerne leur parcours.¹⁰¹

Par rapport aux lectures externes, dans ce cas il s'agit de mettre en relation la totalité de la pensée deleuzienne ou deleuzo-guattarienne, en suivant l'un des multiples chemins qu'ont ouverts les auteurs, avec l'un des éléments présents dans leur œuvre. Cette manière de procéder répond habituellement aux intérêts de l'analyste qui en fait le commentaire. Profitant que Deleuze et Guattari ont composé leur œuvre en recherchant dans la pensée d'autres auteurs une part importante du matériel à partir duquel travailler, l'opération interprétative consiste alors à accentuer l'influence de l'un de ces auteurs ou courants sur la totalité de la pensée deleuzo-guattarienne, en minimisant ou directement, en éliminant l'impact du reste. Comme nous le dit Pardo, ces lectures n'ont pas une justification moindre que les précédentes. En fin de compte, ce sont Deleuze et Guattari qui invitent à mettre en relation leur œuvre avec celle des auteurs constituant leur pléiade philosophique. En tout cas, comme l'indique Pardo, en adoptant cette façon de procéder, on court le risque de finir par offrir une image *juste* et, en même temps, *biaisée* de la pensée et de l'œuvre qui est commentée.¹⁰² De même, Pardo alerte sur un autre des dangers présents lorsque l'on choisit ce chemin: celui de prendre la pensée deleuzo-guattarienne non tant comme un système de concepts complet et cohérent, mais comme un simple amas d'instruments utiles dont on peut profiter de façon plus ou moins aléatoire, en fonction de quelques objectifs qui, souvent, coïncident beaucoup plus avec ceux des analystes qu'avec ceux que les auteurs poursuivaient à l'origine. Cette manière d'opérer aurait été employée de façon excessive, d'après ce que nous dit Pardo, parmi celles et ceux qui ont lu l'œuvre deleuzo-guattarienne sur un mode

¹⁰¹ Ibidem, p. 13-14.

¹⁰² Ibidem, p. 15.

éminemment politique – depuis le féminisme, le marxisme, les mouvements sociaux, etc. –, et qui ne recherchent dans la pensée des auteurs que la manière d’augmenter leur arsenal de combat.¹⁰³

Face à ces deux options, qui en principe s’avèrent insuffisantes pour les raisons que nous venons d’alléguer, Pardo propose de « suivre le mouvement » ou de « capter le geste » que décrit, dans sa trajectoire créative, la pensée deleuzienne ou deleuzo-guattarienne.¹⁰⁴ Cela implique de laisser de côté quelques-uns des éléments avec lesquels ont travaillé les auteurs, en prenant en compte le fait que ce qui est visé n’est pas une simple reproduction de l’œuvre deleuzo-guattarienne; reproduction qui ne serait, par ailleurs, ni aussi complète, ni aussi adéquate que l’original. En même temps, dans la mesure où quelques éléments resteront nécessairement hors de l’analyse, nous sommes obligés de faire une sélection de ce qui mérite d’y rester.¹⁰⁵ Et cela à partir du propos que nous venons d’énoncer: celui d’offrir une image collée à la pensée des auteurs mais qui ne soit pas pour autant lestée par les exigences interprétatives d’un modèle purement reproductif. Il doit donc y avoir une charge indéniable d’immanence dans la lecture que nous menons à bien de l’œuvre des auteurs. Tout d’abord parce qu’il ne faut pas forcer ce que les auteurs ont dit, dans le but de le faire coïncider avec nos intérêts; et, en définitive, parce que ce dont il s’agit, ce n’est pas d’appliquer un modèle externe depuis lequel interpréter les textes. En tout cas, cela doit être associé à un recul positif par rapport à l’œuvre commentée, pour que la lecture que nous menons à bien ne soit pas une simple réitération de ce que les auteurs ont exposé dans leurs livres. De cette façon, nous optons, de fait, pour la même voie d’accès que disent suivre Deleuze et Guattari lorsqu’ils se plongent dans la pensée d’autres auteurs: « l’histoire de la philosophie – affirment-ils – n’est pas une discipline particulièrement réflexive. C’est plutôt comme l’art du portrait en peinture. [...] Il faut faire ressemblant, mais par des moyens qui ne sont pas semblables, par des moyens différents : la ressemblance doit être produite, et non moyen de reproduire ». Dans le cas contraire, ainsi que nous venons de le signaler, « on se contenterait de redire ce que le philosophe a dit ».¹⁰⁶ En

¹⁰³ Ibidem, p. 14-15.

¹⁰⁴ Ibidem, p. 16.

¹⁰⁵ Ibidem, p. 17.

¹⁰⁶ *PP*, p.185. Dans la même lignée, Deleuze et Guattari, dans le dernier de leurs livres, affirment ce qui suit : « L’histoire de la philosophie est comparable à l’art du portrait. Il ne s’agit pas de ‘faire ressemblant’, c’est-à-dire de répéter ce que le philosophe a dit, mais de produire la ressemblance en dégageant à la fois le plan d’immanence qu’il a instauré et les nouveaux concepts qu’il a créés ». *QPh*, p. 55. En ce qui concerne la façon d’aborder les textes d’autres auteurs, depuis la responsabilité qu’implique

somme, plus que de reproduire une certaine image, ce dont il s'agit c'est de créer un « effet », comme le dit Pardo. Un effet qui surgit en grande partie comme résultat de l'interaction que nous établissons, depuis notre perspective, avec la pensée deleuzo-guattarienne.¹⁰⁷ Cela nous permet de passer de la simple interprétation que Deleuze et Guattari remettent continuellement en question, comme façon de procéder dans le champ de l'analyse textuelle – dans la mesure où elle implique, ainsi que nous l'avons déjà énoncé, l'existence d'un modèle externe, composé d'une série de principes de caractère transcendant –, à un procédé basé sur l'expérimentation, beaucoup plus proche de ce que proposent les auteurs dans la mesure où il offre une image immanente et en perpétuelle transformation de la pensée et de la réalité.

De fait, ce dernier aspect que nous venons d'exposer coïncide avec les indications que Deleuze et Guattari nous ont laissées sur la manière de traiter les livres et les textes dans le champ de la philosophie. Ce qui nous offre, en même temps, une série d'éléments très précieux au moment de travailler avec l'œuvre des auteurs. D'après ce que nous disent Deleuze et Guattari, on pourrait parler de deux procédés principaux au moment de choisir un livre. Le premier considère le texte comme un simple contenant, dont l'objectif est de reproduire un contenu externe. À partir de cette orientation reproductive qui, comme nous l'avons vu, répond aux principes du modèle représentatif, on y introduit, de plus, un troisième élément. Nous parlons de l'instance signifiante, qui

de travailler avec quelques-unes des notions de ces auteurs de manière autonome et immanente, Guattari indique ce qui suit dans un entretien télévisé, diffusé en France au début des années quatre-vingt-dix – l'auteur répondant là à la question de l'intervieweur, ce dernier lui récriminant le fait que le travail que Guattari et Deleuze avaient mené à bien ensemble se déroulait sans doute à une vitesse un peu trop élevée, « en cassant ces colonnes vertébrales philosophiques » qui s'étaient formées au cours de l'histoire de la philosophie–: « On respecte les textes –affirme Guattari–, on travaille à partir des textes, on ne brise pas les philosophes à la nuque, avec 'le coup du lapin' ». *Philo-essentielle*, p. 18.

¹⁰⁷ Pardo, « Inversión y fuga... », p. 17. Dans ce même sens, mais en référence, dans ce cas, à la leçon que Deleuze mène à bien dans le domaine de l'histoire de la philosophie, Pardo indique une série d'éléments qu'il convient de prendre en compte pour faire face au commentaire et à l'analyse de textes philosophiques: « Dans le cadre d'un respect minutieux pour les textes, qui n'a jamais manqué dans le cas de Deleuze, on ne peut qu'en appeler à un « critère de faussabilité » : une interprétation est acceptable uniquement si en sont dérivées des conséquences importantes, intéressantes et innovantes pour la question qu'elle pose ou, pour le dire avec la belle et rigoureuse formule avec laquelle Foucault définit le travail intellectuel, si elle est capable de *marquer une différence* ou de déplacer une frontière dans un champ de savoir ou pensée ». Pardo (2002), p. 14. Sur ces questions, relatives à l'approche à travers laquelle Deleuze analyse l'histoire de la philosophie, je me permets de renvoyer à mon texte « Gilles Deleuze : la història de la filosofia o l'art del retrat », présenté lors du *II Congrés Català de Filosofia*, célébré à Sueca les 9, 10 et 11 novembre 2011 et disponible dans le volume publié postérieurement à partir des Actes du Congrès. Cf. Serra, Casaban (2012), p. 359-365. De même, une version plus élargie du texte est disponible, dans ce cas en espagnol, dans mon article « Elogio del discurso filosófico o una propuesta de *amor libre* ejemplificada en la lectura deleuziana de la historia de la filosofía », publié chez Durá, Sanfélix (2012), p.175-192.

survole aussi bien le contenant que le contenu, tout en déterminant les signifiés concrets du texte et la façon de les interpréter.¹⁰⁸ De fait, depuis la perspective deleuzo-guattarienne, toute méthode d'interprétation demande qu'il y ait un modèle externe à partir duquel émettre un jugement sur les signifiés concrets du texte. Autrement dit, un critère d'évaluation transcendant qui nous permet de décider quels éléments sont valides et lesquels, en revanche, il faut rejeter de par leur manque d'adéquation avec le modèle établi. C'est à cela que nous faisons référence au début, lorsque nous avons parlé des principes interprétatifs établis par rapport auxquels il s'agit d'offrir une vision alternative.

En tout cas, il y aurait une seconde option pour laquelle misent Deleuze et Guattari, à travers laquelle on prétend bannir ces principes interprétatifs basés sur la logique représentative et, en conséquence, éliminer le besoin d'un modèle transcendant face auquel doivent se plier le livre ou le texte. De façon semblable à ce que nous venons de voir, le texte est mis en relation avec son extérieur. Ce qui change cependant, c'est que cet extérieur n'est plus composé par une image idéale et imposée de la réalité que le livre aurait pour mission de représenter mais, au contraire, par toute la série de relations de forces qui, de façon immanente, finissent par donner lieu à ce qui se passe dans notre contexte le plus immédiat. Pour rendre évidente cette distinction, les auteurs parlent dans ce cas du « *dehors* » du texte, et non simplement de l'extérieur avec lequel il est mis en relation.¹⁰⁹ De sorte que, là où avant il y avait une instance signifiante, il y a maintenant un ensemble d'éléments divers, de caractère politique, social, économique, historique, etc., avec lequel le texte doit se mettre en relation de manière conflictuelle et non subordonnée. Ainsi que l'indiquent les auteurs, le livre apparaît alors comme un petit « rouage » qui se trouve nécessairement inséré dans une machinerie beaucoup plus grande et complexe. Il faut le dire, dans la mesure où le livre a la capacité de produire de nouveaux sens et de nouveaux espaces de réalité – et non seulement de reproduire ce qui existe déjà –, il établit une série de relations avec tous les autres moyens de production divers qui l'entourent. De cette manière, comme nous l'avons déjà suggéré, l'interprétation cède sa place pour que l'occupe l'expérimentation, dérivée de l'échange entre les flux que produit le texte et les flux restants qu'il trouve autour. Comme le disent les auteurs, « écrire, c'est un flux parmi d'autres, et qui n'a aucun privilège par

¹⁰⁸ *PP*, p. 17.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

rapport aux autres, et qui entre dans des rapports de courant, de contre-courant, de remous avec d'autres flux ». ¹¹⁰ Pour le reste, cette conception du texte ou du livre renvoie à des paramètres de type pragmatique et matérialiste qui, comme nous l'avons vu, étaient absents dans la première option à laquelle nous nous sommes référés, celle de type représentatif. Ce qui est maintenant en jeu, ce n'est pas tant la compréhension de ce que dit le texte ou le livre – une compréhension qui apparaîtra toujours médiée par les principes interprétatifs qu'introduit l'instance signifiante –, mais les effets que ce texte ou ce livre peuvent avoir quand ils connectent avec tout ce qui, de manière plus ou moins imprévue, se produit autour d'eux. En définitive, ce n'est pas *ce que c'est*, mais à *quoi nous sert* ce que nous trouvons dans un texte ou un livre. C'est pourquoi nous pouvons parler, avec les auteurs, d'une lecture « en intensité », dans la mesure où un lien s'établit depuis la sphère textuelle avec son dehors – comme un « branchement électrique », disent les auteurs –, qui doit servir à augmenter le débit de puissance de ce qui l'entoure ou, au contraire, à le diminuer. ¹¹¹ Ainsi que d'une lecture « amoureuse », dans le sens où il s'agit d'établir une série de rencontres diverses et en plusieurs aspects tout en partant du domaine textuel. Comme l'expliquent les auteurs, « cette manière de lire en intensité, en rapport avec le dehors, flux contre flux, machine avec machines, expérimentations, événements pour chacun qui n'ont rien à voir avec un livre, mise en lambeaux du livre, mise en fonctionnement avec d'autres choses, n'importe quoi..., etc., c'est une manière amoureuse ». ¹¹² De fait, les auteurs comprennent ces rencontres entre différents flux à la manière d'une pratique avec des connotations presque sexuelles, avec toute la charge de conflictivité que cela comporte. Outre qu'il nous fait jouir de processus comme ceux qui sont suscités à partir de la relation qu'il maintient avec le dehors, basés sur l'expérimentation continue, le livre peut ainsi produire ou mettre au monde de nouvelles façons de penser, alors qu'il impulse et affirme de nouvelles façons de vivre la réalité. En tout cas, il peut également contribuer à la destruction de ce qui existe sous sa forme actuelle.

¹¹⁰ Ibidem.

¹¹¹ Ibidem.

¹¹² Ibidem, p. 18. En ce qui concerne l'importance de concepts comme celui de machine – et d'autres que nous verrons plus tard, comme par exemple l'agencement et le rhizome –, lorsqu'il s'agit d'aborder l'analyse de l'histoire de la philosophie et, de façon plus générale, le travail dans le domaine textuel, depuis une perspective fondée, dans ce cas, sur la rénovation que cela peut impliquer du côté de la manière dont on présente les textes, dans un contexte d'énonciation et de relations large, je me permets de renvoyer à mon article « Gilles Deleuze i la història de la filosofia : una relació complexa explicada en termes formals », publié dans le numéro 42 de la revue *Quaderns de filosofia i ciència*, p. 41-50.

Sur ce point, du moins si nous tenons compte de ce que disent les auteurs, il y a un aspect du schéma de Pardo que nous avons montré avec lequel nous ne pouvons pleinement coïncider. Nous sommes d'accord sur le fait qu'il convient de faire une lecture immanente – amoureuse ou en intensité – de l'œuvre deleuzo-guattarienne, accompagnée du recul nécessaire pour travailler et, en fin de compte, pour produire notre propre discours avec liberté, en utilisant les matériels que nous fournissent les auteurs. Voilà ce que nous avons tenté de faire, ainsi que nous aurons l'occasion de l'observer, au cours de notre travail. En tout cas, nous comprenons que les auteurs offrent la possibilité – dont il convient de profiter et de faire nôtre – d'aller un pas plus loin, dans le sens de considérer leur œuvre – et toute autre dont nous pourrions nous approcher – comme le lieu où trouver une série d'outils ou d'instruments utiles, avec lesquels opérer avec des sens divers et même divergents. Ce qui ne veut pas dire pour autant que l'on ne puisse pas orienter les différentes façons de travailler avec ces outils que les auteurs nous offrent, en dénonçant ces usages que nous considérons limités puisqu'ils réduisent la portée de leur pensée, ou qu'ils pourraient parvenir à provoquer des effets négatifs dans notre réalité la plus immédiate. En ce sens, le principal critère dont nous nous sommes servis lors de notre travail sur l'œuvre de Deleuze et Guattari, a été celui de ne pas renoncer à son caractère révolutionnaire et rupturiste, depuis la perspective de consolider, depuis le domaine théorique et conceptuel, les conditions matérielles contribuant au surgissement d'événements inattendus dans le champ social; en revendiquant la résistance que proposent les auteurs aux formes de pouvoir existantes et, notamment, au mode de production capitaliste qui, comme nous l'avons déjà dit, se base sur la domination et sur la précarisation des conditions de vie de la majorité de la population; et sans oublier la nécessité de proposer une série d'alternatives à cet ordre qui a fini par s'imposer, face auquel, une pensée qui se veut subversive comme celle de Deleuze et Guattari, ne peut que développer une mise en question complète, intégrale et sans concessions. Pour cette raison, en nous éloignant de ce que Pardo affirme à ce sujet, il nous semble que l'utilisation que l'on peut faire de l'œuvre deleuzo-guattarienne, de la part de ces mouvements sociaux et politiques qui poursuivent les mêmes objectifs que nous venons d'énoncer – ou des objectifs semblables –, depuis la radicalité qu'exige la remise en question d'un système qui réduit au maximum les possibilités de penser et de vivre – et prenant en compte, de plus, le fait que les auteurs ont participé à plusieurs de ces mouvements de façon active –, constitue la meilleure manière d'assurer une continuité au legs que les auteurs nous ont laissé à travers leurs

livres. De fait, c'est depuis cette perspective emminemment politique, qui considère les textes avec lesquels on travaille comme une réalité vivante, coïncidant avec l'orientation intense et amoureuse que nous venons tout juste de revendiquer, et qui se meut à l'intérieur des paramètres de la lecture immanente et avec recul à laquelle nous nous sommes référés, que nous avons voulu élaborer notre travail.

2. Au-delà de la représentation? Le système du simulacre, ou comment s'articulent les différences sur un plan d'immanence

a) Les simulacres, ou les éléments *altersystème* à l'intérieur du champ de la représentation

Afin d'accéder de la manière la plus directe possible à la question que nous nous sommes proposé de traiter dans cette partie, il peut s'avérer intéressant de poser la question suivante: comment Deleuze rend-il visible, sur le plan conceptuel, le développement de cette ligne mineure de pensée à laquelle nous nous sommes référés dans les pages précédentes – une ligne qui reste enfouie par les différentes couches qui composent l'image traditionnelle ou dogmatique de la pensée, comme nous le verrons par la suite, et qui se caractérise, ainsi que nous l'avons déjà annoncé, par mettre en jeu l'élément de la subversion, précisément pour échapper aux exigences du modèle représentatif ?

Pour apporter une première réponse à cette interrogation, nous nous attarderons sur le travail que mène Deleuze depuis les années cinquante jusqu'à la fin des années soixante. Ainsi que nous l'avons signalé auparavant, pendant ces années-là, Deleuze se consacre à écrire une série d'études de caractère monographique, en expérimentant avec l'œuvre de ces auteurs qui permettent de montrer une image alternative de l'histoire de la philosophie: de Hume à Foucault, en passant par Spinoza, Nietzsche, Bergson et même Kant.¹¹³ En tout cas, prenant en compte que son intention est de construire une œuvre

¹¹³ Les livres sur Leibniz et Foucault, ainsi que le deuxième que consacre Deleuze à Spinoza, seront publiés pendant les années quatre-vingts, dans une deuxième étape consacrée à l'histoire de la philosophie qui répond, en tout cas, à des principes de lectures très semblables à ceux de la première. En ce qui concerne le livre sur Kant, celui-ci constitue un cas à part dans le répertoire d'ouvrages que Deleuze consacre au reste d'auteurs de l'histoire de la philosophie. Ainsi que l'explique Deleuze lui-même, « mon livre sur Kant, c'est différent, je l'aime bien, je l'ai fait comme un livre sur un ennemi dont j'essaie de montrer comment il fonctionne, quels sont ses rouages – tribunal de la Raison, usage mesuré des facultés, soumission d'autant plus hypocrite qu'on nous confère le titre de législateurs ». *PP*, p. 14-15. Selon ces indications, M. Antonioli note que, s'il est vrai que « Hegel et Kant sont les deux antagonistes principaux de la philosophie deleuzienne » – auxquels il faudrait ajouter, à notre avis, Descartes –, les deux auteurs occupent cette position d'antagonisme « mais sous des modalités très différentes ». Dans le cas de Kant,

propre et originale, Deleuze ne se limite pas à reproduire, comme nous l'avons déjà dit, ce qu'ont laissé écrit les auteurs sur lesquels il travaille.¹¹⁴ Cependant, la construction d'un système propre et original de pensée implique, dans le cas de Deleuze, une tâche de caractère collectif, et cela dépend de la contribution de ces auteurs qui l'accompagnent tout au long de son œuvre.¹¹⁵ Ainsi donc, aussi bien dans sa façon qu'en ce qui concerne le contenu, il est possible d'affirmer que le trajet que réalise Deleuze durant cette période, apparaît comme un voyage à contre-courant dans l'histoire de la pensée. C'est-à-dire, Deleuze parcourt quelques-uns des faits les plus importants de l'histoire de la philosophie, tout en mettant en lumière les alternatives qui y existent, les expressions d'insubordination qui ont surgi du côté de la production

nous trouvons « un ennemi dont on peut être fier, contre lequel on peut être heureux de combattre », en raison de son caractère – en principe – « révolutionnaire » et de sa capacité à créer de « nouveaux concepts » – comme, par exemple, celui du transcendantal, que Deleuze apprécie sans ambiguïtés. Tandis que dans le cas de Hegel, ainsi que l'indique Antonioli, « aucune rencontre n'est possible : le recours au négatif et à la contradiction est inconciliable avec les présupposés *affirmatifs* de la philosophie deleuzienne ». Antonioli (1999), p. 79. Concernant la considération que méritent pour Deleuze quelques-uns des aspects les plus importants de la pensée kantienne – surtout par rapport à la notion de critique et aux conclusions auxquelles arrive Kant-, nous en rendrons compte dans la seconde partie de notre travail.

¹¹⁴ Deleuze indique clairement, dès le début, cette volonté de travailler de façon hétérodoxe lorsqu'il se plonge dans la pensée d'autres auteurs. On peut le voir à partir d'une image bien illustrative, que propose Deleuze pour décrire le procédé dont il se sert au moment de se mettre en relation avec les auteurs qui ont occupé les premières années de sa tâche analytique, coïncidant avec les termes de la lecture amoureuse et en intensité – à la manière d'une connexion électrique ou, dans ce cas, d'une relation sexuelle – que nous avons exposée antérieurement: «Ma manière de m'en tirer à cette époque – dit Deleuze –, c'était, je crois bien, de concevoir l'histoire de la philosophie comme une sorte d'enculage ou, ce qui revient au même, d'immaculée conception. Je m'imaginai arriver dans le dos d'un auteur, et lui faire un enfant, qui serait le sien et qui serait pourtant monstrueux ». Deleuze met en relation ce que nous venons de voir avec ce que nous avons avancé sur l'histoire de la philosophie, vue à la lumière de l'art du portrait. Il faut peindre un auteur jusqu'à arriver à une image reconnaissable de sa pensée; mais cela exige, précisément, que le portrait se fasse depuis la différence et non en cherchant l'identité avec le modèle: « Que ce soit bien le sien [l'enfant], c'est très important, parce qu'il fallait que l'auteur dise effectivement tout ce que je lui faisais dire. Mais que l'enfant soit monstrueux, c'était nécessaire aussi, parce qu'il fallait passer par toutes sortes de décentrement, glissements, cassements, émissions secrètes qui m'ont fait bien plaisir ». Cependant, Deleuze fait une exception à cette règle qu'il applique dans ses monographies: « C'est Nietzsche que j'ai lu tard et qui m'a sorti de tout ça. Car c'est impossible de lui faire subir à lui un pareil traitement. Des enfants dans le dos, c'est lui qui vous en fait. Il vous donne un goût pervers ». Ibidem, p. 15.

¹¹⁵ Le positionnement de Deleuze face à l'histoire de la philosophie vise, ainsi, un plan d'analyse et de travail bien tracé et qui ne se laisse pas réduire à des options simplistes. Ainsi que l'indique Antonioli, « on accuse Deleuze ou bien de réduire l'activité philosophique au commentaire, ou bien de reconduire les auteurs commentés à sa propre philosophie. Mais l'effet principal de cette stratégie de lecture devrait être justement de mettre en cause tout 'propriété' de la pensée et l'identité de toute signature, d'affirmer la dimension collective et impersonnelle d'une pensée faite d'agencements multiples ». Antonioli (1999), p.7. Dans un sens similaire s'exprime F. Dosse, quand il indique ce qui suit: « Pour ceux qui considèrent que Deleuze trahit les auteurs sur lesquels il écrit des monographies, il se serait avancé masqué jusqu'au dévoilement de son propre système philosophique en 1969 avec la double publication de *Différence et répétition* et de *Logique du sens*. Il semble bien plutôt que Deleuze porte à son paroxysme ce qu'il considère être le meilleur et le plus authentique de la pensée des auteurs dont il se fait le porte-parole dans une démarche qui suit au plus près la logique endogène de leur pensée [...]. En même temps, il se situe toujours dans un écart qui lui permet de donner un éclairage singulier. Cette tension le conduit à revitaliser des traditions qui se trouvent d'un coup métamorphosées et rajeunies ». Dosse (2007), p. 136.

conceptuelle, en remettant en question depuis l'intérieur du discours dominant, tel que nous l'avons indiqué au début, et en montrant les nombreuses fissures que l'on peut détecter dans le bâtiment que compose l'image hégémonique de la pensée dans le domaine occidental.

En tout cas, l'approche de Deleuze peut surprendre sur ce point, surtout lorsque nous observons quel est le premier moment dans l'histoire de la philosophie où il dit trouver ces traces de subversion dont nous parlons. En premier lieu, parce que le début de la voie mineure de la pensée que Deleuze revendique, coïncide avec l'acte de naissance de la voie majeure. En effet, le point de départ des deux voies se trouve, d'après Deleuze, dans le noeud formé par les différentes lignes de force que l'on peut détecter dans la pensée platonicienne.

Avant de poursuivre, il faut cependant montrer le contexte général dans lequel nous sommes en train de travailler. La voie majeure de la pensée se construit autour du modèle représentatif, celui qui se développe, ainsi que l'indique Deleuze, en respectant et même en fortifiant le « quadruple carcan » de l'identité, l'opposition, l'analogie et la ressemblance.¹¹⁶ Tandis que la voie mineure est celle ayant la capacité suffisante pour mettre à nu tout ce que le modèle représentatif a précisément essayé d'enchaîner et de soumettre, au moyen de l'influence de ces principes que nous venons d'énoncer. En ce sens, la voie mineure de la pensée peut être définie comme celle de la « *différence pure* », celle de la différence en termes substantifs, dans la mesure où elle est capable de traverser les limites de l'identité et tout en s'exprimant de façon directe, sans le besoin d'instruments auxiliaires de médiation nous aidant à la dominer, à la penser dans une direction déterminée et, comme nous le verrons plus tard, qui nous empêchent d'articuler nos relations dans le champ social si ce n'est autour du modèle représentatif.¹¹⁷ Et bien, ainsi que nous venons de le signaler, c'est dans la pensée de Platon que Deleuze dit reconnaître ces deux aspects. D'un côté, l'acte constitutif du modèle représentatif; d'un autre, l'insinuation des éléments qui rendent possible le fait d'échapper à ce modèle. De fait, tout en admettant que la proposition platonicienne vise

¹¹⁶ DR, p. 337.

¹¹⁷ Deleuze revendique, comme objectif principal de son travail lors de cette phase initiale, le fait de reconnaître ce qu'il appelle la « *différence pure* », « *différence en elle-même* » ou « *le concept de différence en tant que tel* », en référence à cette différence non médiatisée par les principes de la représentation, comme nous venons de le dire. Cf. Ibidem, p. 2, 41, 43-95. Comme nous le verrons plus tard, pour qu'il soit véritablement consistant, ce concept de différence doit être complété avec ce que Deleuze définit comme « *répétition pour elle-même* ».

à établir une instance de pouvoir à l'intérieur du domaine de la pensée, chose avec laquelle on tente d'étouffer toute déviation pouvant défier le discours officiel, ce sont ces déviations, et non le discours avec lequel on tente d'établir un principe d'ordre, qui constituent le matériel à partir duquel doit travailler Platon initialement. C'est pour cette raison que l'on peut dire que la ligne mineure commence en même temps que la ligne majeure dans le cas du système platonicien, dans le sens où, pour donner lieu à sa construction conceptuelle, Platon doit rendre visible une série de dynamismes qui échappent au discours officiel, et contre lesquels on tente précisément d'agir.

Cela nous amène à une autre question à laquelle nous ne pouvons passer outre. Et c'est que la construction encore tâtonnante des limites du modèle représentatif que propose Platon, ne peut cacher un aspect qui s'avère fondamental pour comprendre la revendication deleuzienne de la différence. L'initiative de tout ce processus que nous décrirons par la suite ne dépend pas de ces instances servant à relier la pensée avec les principes de l'identité, l'opposition, l'analogie et la ressemblance. Au contraire, l'initiative dépend des forces en relation avec la différence, celles qui ont, précisément, la capacité d'outrepasser toute limite basée sur un modèle préalablement établi. De sorte que c'est pour faire face à ces forces de la différence, en quête d'une voie à travers laquelle canaliser leur puissance de manière ordonnée, que Platon se voit dans l'obligation de mettre en marche la machinerie de la représentation, et même contre quelques-unes des possibilités qu'il avait engagées dans son système du tout début. En tout cas, il convient de dire que le fait d'affronter une entreprise de cette envergure, qui compte, comme nous le verrons par la suite, sur une orientation clairement moralisante, et par conséquent, éminemment pratique et politique, ne pourrait pas s'expliquer dans toute son ampleur, et encore moins être justifiée en ce qui concerne ses conséquences, si nous nous limitons à circonscrire notre analyse dans un domaine strictement théorique.¹¹⁸

De même, ce que nous venons de voir s'avère véritablement important pour comprendre un grand nombre d'aspects qui apparaîtront au cours de notre travail. Les instances de pouvoir, ainsi que les instruments utilisés pour leur établissement, pour leur maintien et,

¹¹⁸ J. L. Rodríguez García met l'emphase sur cette question qui s'avère fondamentale pour comprendre l'orientation de notre travail: l'intention de Platon – et des autres auteurs qui, après lui et revenant sur ses pas dans des directions diverses et pourtant convergents quant à leur finalité – est celle de justifier une façon de procéder avec « un clair sens social et politique, que Deleuze caractériserait, pourtant, comme moral ». Rodríguez García (2006), p. 139.

en définitive, pour élargir leur domaine d'influence – et peu importe maintenant que nous nous référions au domaine de la pensée où à celui du champ social –, agissent toujours en fonction d'une série de mouvements en principe non maîtrisés qu'il faut limiter, bloquer ou, en tout cas, orienter vers des chemins déjà tracés. La conséquence la plus immédiate est que, au-delà des quotas d'efficience que l'on parvient à atteindre, les instances de pouvoir sont toujours un pas en arrière dans leur tentative de capter ces mouvements. Surtout parce que la créativité et la capacité productive à tous les niveaux – une fois encore, aussi bien dans le domaine de la pensée que dans le champ social – ne se retrouvent pas entre les mains du pouvoir établi que de manière secondaire, impropre, comme un mouvement négatif, dans le sens où les instances chargées de matérialiser ce pouvoir se voient dans l'obligation de réagir face à des forces, celles de la différence, qui excèdent leurs capacités, et pour faire face auxquelles elles se trouvent dans le besoin d'adapter constamment leurs mécanismes de surveillance et de contrôle.

Ainsi donc, c'est parmi ces éléments que Deleuze trouve le fil conducteur de son analyse autour du système platonicien.¹¹⁹ D'après la lecture que nous offre Deleuze, la pensée platonicienne se caractérise par le fait de donner lieu à un système de sélection, avec lequel on tente de trier quels éléments méritent une considération ontologique et lesquels non, c'est-à-dire, quels éléments méritent de faire partie de la réalité de plein droit et lesquels, en revanche, il faut rapporter du champ de l'existant. À cet effet, Platon met en marche un mécanisme de tri basé sur l'instauration d'un modèle transcendant, dont le moteur principal se trouve dans le champ des Idées. Une fois ce modèle établi, dans lequel doivent se réfléchir et auquel doivent s'adapter tous ces éléments qui aspirent à rendre leur existence effective, le champ de la réalité se divise entre les différentes images ou « *idoles* » qui, du point de vue du système platonicien, dépendent de l'Idée. Parmi ces images se produit cependant une seconde division qui s'avère fondamentale pour Deleuze. D'un côté, nous trouvons ces copies qui reproduisent avec fidélité les exigences du modèle. Ces copies figurent parmi ce que Platon appelle les « *icones* », ainsi que le signale Deleuze. De l'autre, nous trouvons ces éléments qui, tout en revendiquant leur singularité, se résistent à entrer dans le processus de sélection. Ces secondes copies, dérivées, subordonnées du point de vue qu'impose le système platonicien, c'est ce que Platon appelle, comme l'indique

¹¹⁹ Dans les pages qui suivent, nous nous centrons essentiellement sur le texte que Deleuze écrit sur « Platon et le simulacre », qui figure comme « Appendice » dans la partie finale de *Logique du sens*, p. 292-307.

Deleuze, les « *simulacres* ». En définitive, les copies premières ou icônes ont la capacité de passer avec succès les épreuves qu'impose le processus de sélection, basé sur un modèle transcendant de l'Idée, à travers lequel est offert un lieu dans le monde pour ces éléments, en même temps qu'ils sont rendus appréhensibles pour la pensée. Alors que les secondes copies ou simulacres, ne réussissent pas l'épreuve et doivent accepter les conséquences de leur manque d'adaptation, de leur acte de rébellion à l'autorité. Dans les deux cas, les principes de la représentation que nous avons cités auparavant, y sont présents et y jouent leur rôle. L'identité se retrouve concentrée dans le domaine des Idées, desquelles dérivent les droits et les permis de séjour dans le monde sensible. Depuis cette perspective, l'unique opposition que l'on peut concevoir se construit conformément aux conditions qu'impose le modèle transcendant, en éliminant ainsi toute extériorité possible par rapport aux limites que tracent ces principes. Ou, autrement dit, il ne peut y avoir d'opposition au modèle instauré si ce n'est de façon intérieure, comme un mouvement de caractère interne et, par conséquent, dans une large mesure, prévu par le modèle transcendant et inoffensif pour ses intérêts. De même, les copies qui répondent avec fidélité aux exigences du processus de sélection, se définissent par leur ressemblance intérieure par rapport au modèle; alors que les copies secondes et insubordonnées n'ont, en revanche, aucune relation de ressemblance par rapport au modèle instauré. D'autre part, c'est le jugement qui émane du modèle transcendant des Idées qui a le pouvoir de décider ce qui s'avère analogue à l'Idée et, par conséquent, ce qui a une relation adéquate, même si dérivée, avec ce qui constitue l'image véritable de la réalité; alors, est laissé de côté tout ce qui ne possède pas de relation adéquate avec cette image et qui, pour cette même raison, finit par perdre tout contact avec la réalité.

Nous dégageons quelques questions de ce que nous venons de voir. En premier lieu et ainsi que le signale Deleuze, le système platonicien suit la logique de la dialectique. Mais, à la différence de la dialectique postérieure, de racine hégélienne, dans le cas de Platon, celle-ci n'est pas définie comme un système basé sur la contradiction. Ce que tente de promouvoir le protocole de sélection que met en place Platon, c'est la rivalité entre les différents éléments qui optent à peupler le monde. D'autre part, laissant de côté les lectures les plus habituelles à ce sujet, pour Deleuze, la division principale dans le système platonicien ne se situe pas entre le modèle et les copies mais, ainsi que nous l'avons déjà vu, entre les copies de premier rang et les copies de deuxième, troisième ou

quatrième rang.¹²⁰ À tel point que l'instauration d'un modèle transcendant autour des Idées a sa principale raison d'être dans le fait d'offrir une série de critères indiscutables, à travers lesquels rendre effective cette distinction qui opère entièrement, non plus entre l'intelligible et le sensible, mais dans le domaine du sensible lui-même. En ce sens, avec le système platonicien est mis en place un des mécanismes les plus importants de ce que Deleuze qualifie de décision de caractère moral, à savoir: le fait de faire fuir les simulacres de la réalité, dans la mesure où ils ne représentent que des copies dégradées, mauvaises, réticentes à accepter le principe d'autorité des Idées. Cela offre une image ajustée des procédés dont, comme nous le verrons dans notre travail, se servent les instances de pouvoir au moment de rendre effective leur domination. En effet, de la même manière que nous l'observons dans le cas que nous propose Deleuze, les pouvoirs établis ont tenté, dans leurs différentes versions, de sélectionner d'abord, pour identifier et classer ensuite, les différentes pièces qu'il faut emboîter dans la réalité concrète du champ social.

En tout cas, il faut dire que le platonisme ne constitue que le début du système représentatif et, en ce sens, qu'il ne nous montre qu'une partie des conséquences pratiques que peut avoir l'implantation de ce système. Après le tâtonnement platonicien initial, comme l'indique Deleuze, arrive l'établissement aristotélicien d'un cadre logique dans lequel développer, de manière précise, le modèle de la représentation. Sur ce point, avec Aristote commence une distinction qui sera fondamentale pour le cours postérieur du modèle représentatif, entre les différences conceptuelles et le concept de différence. Dans le premier cas, la différence s'exprime à travers les espèces qui sont insérées dans un genre plus grand qui les englobe et les subsume, en tant que particularités devant s'adapter pour entrer à l'intérieur du cadre général du concept. La différence commence alors à être comprise de façon intraspécifique, comme une série d'espèces distinctes qui servent, néanmoins, à qualifier le concept à l'intérieur duquel elles se trouvent. De cette façon est mise en évidence la confusion à laquelle nous venons de faire référence, entre l'assignation d'un concept propre pour la différence, où les singularités peuvent se manifester de manière non subordonnée, et l'inscription de la

¹²⁰ De cette manière, en mettant à découvert la notion de simulacre, Deleuze montre en même temps la complexité à laquelle peut arriver le schéma platonicien, au-delà de l'image qu'on présente souvent avec la dichotomie entre le plan sensible et le monde intelligible. Comme le dit Deleuze, il est « insuffisant de définir le platonisme par la distinction de l'essence et de l'apparence ». *DR*, p. 340.

différence dans un concept de type générique.¹²¹ De fait, c'est à ce point que la différence devient prédicative, dans la mesure où les différences spécifiques commencent à agir comme les prédicats d'un même sujet représenté, dans ce cas, par le genre. D'autre part, c'est à ce moment-là que la différence est mise en relation – de façon beaucoup plus claire et explicite que dans le cas de Platon – avec l'opposition dans le prédicat, par rapport aux différentes espèces qui finissent par faire partie d'un même genre. Ainsi donc, l'Être ou la réalité se dit de nombreuses manières – selon la formule aristotélicienne classique –, mais à travers un concept qui, en dernière instance, n'est basé si ce n'est sur la reconnaissance de l'identité. En premier lieu, nous avons le genre ou le sujet; en deuxième instance, les espèces ou le prédicat. Entre l'Être et le genre s'établit une relation d'analogie à travers le jugement. En même temps, pour donner accès au concept d'identité, est menée à bien une tâche distributive et hiérarchique qui consiste à répartir le sens commun entre les genres et de manière dérivée, entre les espèces, établissant alors une échelle par rapport à laquelle juger si l'on est en possession du bon sens. D'autre part, la détermination des espèces se fait en fonction de la perception directe de leurs ressemblances, ainsi qu'elle nous arrive à travers l'intuition sensible. Le résultat de tout cela est un ensemble complexe et construit en vertical, allant, de bas en haut, des espèces ressemblantes à l'identité d'un genre qui les subsume et, de haut en bas, des genres identiques aux espèces, à travers une série de relations d'analogie.¹²² De cette manière, nous nous trouvons, comme l'indique Deleuze, au moment le plus « heureux » de la représentation, dans la mesure où le bruit ou le magma chaotique qui persistait encore dans le cas de Platon, a finalement été étouffé avec succès à travers tout cet ensemble de catégories logiques qu'Aristote met en circulation pour décrire la réalité.¹²³ Cependant, dans un cas comme dans l'autre, nous nous trouvons face à ce que Deleuze appelle la représentation « *organique* », puisqu'il s'agit de créer un corps complet, avec ses fonctions

¹²¹ Cette critique que lance Deleuze va, ainsi que nous aurons l'occasion de le vérifier par la suite, au-delà de la pensée aristotélicienne. En tout cas, c'est à ce moment-là que commence la confusion que nous venons de mentionner, entre la nécessité de donner lieu à un concept pour la différence en tant que telle, et la pure reconnaissance de la différence à l'intérieur d'un concept majeur de caractère générique: « Ce fut peut-être le tort de la philosophie de la différence – dit Deleuze –, d'Aristote à Hegel en passant par Leibniz, d'avoir confondu le concept de la différence avec une différence simplement conceptuelle, en se contentant d'inscrire la différence dans le concept en général. En réalité, tant qu'on inscrit la différence dans le concept en général, on n'a aucune Idée singulière de la différence, on reste seulement dans l'élément d'une différence déjà médiatisée par la représentation ». Ibidem, p. 41.

¹²² Ibidem, p. 45-52.

¹²³ Ibidem, p. 45.

parfaitement établies à travers des organes distincts qui le composent, en tant qu'instances qui dépendent d'un point central et nucléaire.¹²⁴

De fait, c'est cette manière de concevoir la représentation qui changera à partir de la modernité. Ce dont il s'agit alors, ce n'est plus tant de sélectionner les véritables prétendants qui méritent de recevoir l'influx du monde transcendant des Idées, ni de capter et d'ordonner les différences spécifiques à l'intérieur d'un concept général plus vaste, comme nous venons de le voir. Ce dont il s'agit maintenant, c'est d'appréhender les différences qui, malgré ces efforts d'organisation de la réalité, parviennent encore à échapper du domaine de la représentation; ces différences qui sont trop grandes ou trop petites pour les mailles du modèle représentatif classique et qui, par conséquent, soit n'entrent pas à l'intérieur de ses limites, soit échappent à ses appareils de capture. Nous nous retrouvons alors avec ce que Deleuze appelle la représentation « *orgique* », dans la mesure où il faut tenir compte de l'infinité de nuances qu'il y a dans une réalité que l'on commence à percevoir dans toute sa pluralité et son dynamisme et qui, jusqu'alors, était tombée en disgrâce sous la nécessité de laminer les différences, faisant disparaître la singularité des éléments qui la composent. Comme l'indique Deleuze, « quand la représentation trouve en soi l'infini, elle apparaît comme représentation *orgique*, et non plus *organique* : elle découvre en soi le tumulte, l'inquiétude et la passion sous le calme apparent ou les limites de l'organisé ». ¹²⁵ Les deux auteurs à travers lesquels Deleuze analyse cette forme rénovée de travailler dans le domaine de la représentation sont Leibniz et Hegel. ¹²⁶

Dans le cas de Hegel, le problème de la différence est traité à travers la « *contradiction* » ; dans le cas de Leibniz, à travers ce que Deleuze appelle la « *vice-diction* ». La composition de l'essence aristotélicienne avait des limites bien définies, dans le sens où elle n'était pas capable de vivre de façon pacifique avec les accidents et, en définitive, avec ce qu'est le contingent, ni avec la contradiction exprimée en termes substantifs, au-delà de l'opposition comprise en termes prédicatifs. C'est à cela que Leibniz, à travers la monadologie, et Hegel, à travers la dialectique, tentent de donner un remède. Quoi qu'il en soit, dans les deux cas, comme nous le verrons par la suite, se trouve de façon sous-jacente la nécessité de renvoyer les différences, trop grandes ou

¹²⁴ Ibidem, p. 61.

¹²⁵ Ibidem

¹²⁶ Ibidem, p. 61-71.

trop petites pour entrer dans l'univers classique de la représentation, vers une instance centrale où elles doivent converger de façon ordonnée.

Dans le cas de Leibniz, les accidents ne se limitent pas à être absorbés par les prédicats opposés qui composent un même sujet mais ils constituent, dans leur différence, un individu, une essence ou, dans la terminologie proprement leibnizienne, une monade. De sorte que, depuis ce point de vue, ce sont les accidents eux-mêmes qui définissent un sujet ayant la capacité de s'exprimer, ainsi, dans sa propre singularité. En ce sens, les prédicats ne se mettent plus en relation par opposition mais de façon complémentaire, en constituant l'essence individuelle de la monade. D'autre part, depuis cette perspective, le monde se manifeste comme le déploiement de l'ensemble d'accidents qui forment les différents individus, tandis que ces individus constituent la maximale condensation des accidents ou des singularités qui forment le monde dans son ensemble. Le problème se pose donc, quand on tente de faire que les visions distinctes, appartenant à des individus différents, ne s'avèrent ni opposées ni contradictoires. De fait, tous les individus sont formés par de mêmes prédicats, à travers lesquels s'exprime le monde, bien qu'ordonnés de manière différente et en déployant, par conséquent, une vision ou perspective du monde particulières. C'est en ce sens que Deleuze parle de la vice-diction: chaque individu énonce, à travers ses prédicats, ce qu'il est et sa vision du monde; en même temps, comme cette perspective propre est composée par les mêmes éléments dans tous les cas, chaque individu *vice-dit* la vision du monde des autres individus. Cela ne nous amène pas à l'opposition ni à la contradiction, comme nous venons de le dire, mais à ce que Leibniz appelle l'impossibilité. La vision que chaque individu a du monde, depuis une perspective qui ne s'avère pas toujours convergente avec les autres, s'avère, ainsi, impossible avec celle du reste d'individus. Mais c'est de cette manière que Leibniz fait apparaître l'action du regard de Dieu ou de la Grande Monade Centrale, faisant converger les perspectives distinctes comme s'il s'agissait de différents prédicats analytiques pour un même sujet, imposant, de cette manière, une vision unitaire du monde. C'est pourquoi, et malgré le fait que la différence semblait avoir atteint son niveau maximal de singularité à travers la vice-diction, on peut dire que Leibniz finit par reconduire la pluralité et la multiplicité initiales, exprimées à travers le regard de chaque monade particulière, à un état final d'unité, sous les auspices d'une instance majeure et transcendante représentée dans la figure de Dieu. D'autre part, comme on peut l'observer, nous sommes encore ainsi avec

la tâche moralisante que Platon a commencée en mettant en marche son processus de sélection et d'exclusion. Le regard convergent de Dieu exprime une harmonie pré-établie à laquelle doivent s'adapter les monades particulières; autrement dit, la monadologie leibnizienne en appelle, de même que dans les cas précédents, à l'autorité d'un modèle transcendant, fixé à l'avance et avec la capacité de déterminer la composition de la réalité concrète. D'autre part, il ne faut pas oublier que le monde qui surgit du regard de Dieu, en réponse à l'harmonie pré-établie dont nous sommes en train de parler, est celui que Leibniz décrit comme le meilleur des mondes possibles.¹²⁷

En ce qui concerne Hegel, l'entreprise qu'il se propose est celle de la reconnaissance de la différence à son degré apparemment le plus haut ou le plus démesuré: comme nous l'avons déjà dit, la contradiction. Cela suppose une nouvelle tentative de dépassement en relation avec la logique aristotélicienne qui instaurait, en tant que principe basique pour comprendre la réalité et sa composition, le principe de non-contradiction. De fait, pour Hegel, la contradiction apparaît comme l'élément permettant le mouvement et, par conséquent, les changements et les transformations qui sont perçus dans la réalité. Or, le mouvement logique doit être compris ainsi depuis la négation; et non seulement depuis la négation de l'opposé, mais aussi de ce que la conscience croit être à l'origine. Étant capable de générer sa propre négation, la conscience avance vers une plus grande reconnaissance d'elle-même et, en même temps, vers une vision plus adéquate de la réalité dans son ensemble. Une réalité qui est constituée, finalement, autour de l'esprit absolu, dès que la conscience arrive au niveau de reconnaissance le plus haut, en-soi et pour-soi. Et c'est à ce point que se concrétisent les motifs qui expliquent la remise en question deleuzienne. En premier lieu, parce que la différence est le résultat de la négativité, de la négation d'une chose et de son contraire dans la conscience. Donc la différence ne s'affirme pas de manière positive mais comme un effet secondaire de la contradiction et de la négativité qui animent tout le processus de la dialectique hégélienne. Aussi parce que tout ce processus est théléologiquement déterminé vers la reconnaissance de l'esprit absolu qui apparaît, ainsi, comme l'objectif fixé du début vers lequel la conscience doit avancer. En définitive, la négation n'a d'autre finalité que de répondre à un principe d'identité majeure, au service duquel elle se trouve, et en vertu duquel la différence demeure, une fois de plus, soumise au joug de la représentation. Autrement dit, la négation n'arrive pas au point le plus haut et de puissance maximale

¹²⁷ Ibidem, p. 66-69.

quand les différences sont reconnues dans leur singularité mais, au contraire, dans la mesure où l'on parvient à subsumer ces différences, exprimées à travers la contradiction, en une unité finale: « ainsi – affirme Deleuze – la différence est posée jusqu'au bout, c'est-à-dire jusqu'au fondement qui n'est pas moins son retour ou sa reproduction que son anéantissement ». ¹²⁸

En somme, les éléments qui forment la réalité ou, si on veut le dire de manière plus concrète, les habitants du monde, peuvent circuler librement dans le cas de Leibniz, même en se manifestant dans leur singularité. À condition, cependant, qu'ils ne défient pas l'autorité de la Grande Monade Centrale, en sortant hors de son champ de vision. Il faut prendre en compte que c'est précisément le regard de Dieu, comme nous venons de le voir, qui fait que les différentes perspectives, en principe impossibles, finissent par nous donner une vision fidèle – la meilleure possible – du monde. De la même manière, dans le cas de Hegel, les éléments distincts de la réalité, qui s'expriment de façon contradictoire et en se niant réciproquement, apparaissent comme le moteur qui fait évoluer la conscience jusqu'à arriver à l'esprit absolu. Ce qui se passe, c'est que ces différences, en principe démesurées, ne cessent de tourner à l'intérieur de cercles concentriques et « monocentrés », les cercles propres de la dialectique hégélienne, comme le signale Deleuze, jusqu'à finir par déboucher « en un seul centre ». ¹²⁹ Nous en arrivons ainsi à l'état de pacification final que propose Hegel, avec l'établissement de l'esprit absolu comme le lieu où s'épuisent toutes les tensions précédentes. En outre, compte tenu du fait que cet état final de pacification est déjà prévu à l'avance, Deleuze dénonce le caractère fictif ou apparent du mouvement mis en marche avec la dialectique hégélienne, à travers la négation de la négation. Un processus dont on peut dire, comme le signale Deleuze, qui « médiatise tout, mais [qui] ne mobilise et ne meut rien ». ¹³⁰

En définitive, de cette manière nous avons deux façons plus sophistiquées et plus englobantes d'exercer les formes de domination, avec capacité pour capter ces mouvements qui, en raison de leur excès ou de leur défaut, échappent au domaine classique de la représentation. Ainsi l'affirme Deleuze, selon lequel, malgré la distinction que nous venons de faire entre les formes organique et orgique qu'adopte le

¹²⁸ Ibidem, p. 65.

¹²⁹ Deleuze profite de l'analyse critique que fait Althusser de la dialectique hégélienne dans *Pour Marx*. En ce sens, il signale qu'Althusser « Il reproche au cercle hégélien de n'avoir qu'un seul centre, où toutes les figures se réfléchissent et se conservent ». Ibidem, p.73.

¹³⁰ Ibidem, p. 78.

système représentatif, si nous nous maintenons à l'intérieur de ces paramètres, la différence « exprime seulement les oscillations de la représentation par rapport à une identité toujours dominante, ou plutôt les oscillations de l'Identique par rapport à une matière toujours rebelle, dont il rejette tantôt l'excès et le défaut, tantôt les intègre ». ¹³¹

Dans ces conditions, nous devons nous demander s'il y a une quelconque alternative possible pour fuir de la représentation et revendiquer, ainsi, la différence en termes substantifs et, le cas échéant, observer de quelle façon cette alternative peut être concrétisée et articulée. Pour commencer par ce que nous avons vu en premier, Deleuze affirme, avec Nietzsche, que le principal instrument de subversion face à toute la batterie d'arguments que nous venons de montrer, réside dans le fait de mener à bien un « renversement du platonisme ». ¹³² Et non seulement en termes conceptuels, mais aussi en soulignant de toutes les conséquences dérivant de l'instauration d'un système tel que le platonicien. Comme nous l'avons déjà dit, le principal objectif du système platonicien se trouve dans le fait d'établir un principe d'autorité inamovible, en fonction duquel éliminer tous ces éléments qui, de par leurs caractéristiques, ont la capacité de générer du bruit et de déstabiliser la trame de la réalité, précisément celle qu'il s'agissait de bâtir sous l'influx d'un modèle transcendant tel que celui des Idées. Toutefois, ce mouvement de renversement que propose Nietzsche ne peut être envisagé, d'après Deleuze, de manière simple, en se limitant à privilégier les copies par-dessus les Idées et en revendiquant le sensible par-dessus l'intelligible. La proposition générale de Deleuze se base sur l'affirmation que Nietzsche fait dans le *Crépuscule des idoles*, en référence à ce qu'il appelle l'« histoire d'une erreur » – l'erreur de la philosophie occidentale qui, d'après ce que nous dit Deleuze, se trouve précisément dans le fait d'avoir suivi la voie du modèle représentatif, pour capter et rendre la réalité susceptible d'être pensée -. D'après cette affirmation, l'abolition des principes qu'impose le monde supposément véritable des Idées entraîne, de façon directe, la disparition du domaine des copies, dans la mesure où ce domaine secondaire de la réalité a été créé en rapport direct de dépendance, à l'image du modèle transcendant qu'il s'agit maintenant d'éliminer. ¹³³ De

¹³¹ Ibidem, p. 340.

¹³² Deleuze parle à plus d'une reprise du « renversement du platonisme ». Sur ce point, si dans *Différence et répétition*, il définit ce processus comme « la tâche de la philosophie moderne », dans *Logique du sens*, il parle directement de « la tâche de la philosophie de l'avenir ». Cf. *DR*, p. 82 et *LS*, p. 292.

¹³³ Nous parlons, évidemment, du bref texte de Nietzsche « Comment le "monde vrai" devint fable », où l'on trouve, en dépit du fait qu'il soit condensé, une remise en question de l'ensemble de principes qui, pour la pensée et en relation avec l'image de la réalité, avaient été énoncés par les principaux auteurs et les plus importants courants de pensées antérieurs qui avaient précédé ou desquels Nietzsche lui-même

fait, et de façon plus précise encore, avec une formule comme celle-ci, Deleuze se réfère à la possibilité d'éliminer les principes qui permettent le processus de sélection entre les icônes et les simulacres.¹³⁴ En définitive, le renversement du platonisme que propose Deleuze, en suivant les traces de Nietzsche – et en les développant depuis sa perspective –, ne peut être envisagée qu'en affirmant l'existence et, plus encore, la puissance créative – et non purement reproductive, comme dans le cas des copies iconiques – des simulacres. Nous nous retrouvons, par conséquent, dans un plan radicalement immanent, étant perdue toute référence possible avec la station centrale des Idées, constituées en tant que générateur ontologique, et détachées, en même temps, du vaisseau mère qu'offrent les icônes ou copies de premier rang. D'autre part, cette immanence que revendique Deleuze à travers les simulacres, à la différence de celle que l'on pourrait trouver dans le cas des copies qui peuplent le monde sensible, en tant que réalité dérivée et subordonnée, ne doit pas être comprise comme une immanence plane. Entre autres choses, parce que cette immanence n'est pas définie par sa simple opposition à la transcendance propre du monde intelligible. En effet, dans ce nouveau plan d'immanence que propose Deleuze résonnent et agissent toutes les forces provenant du fond chaotique qui constitue la réalité avant tout processus d'articulation. Ou, autrement dit, cette immanence répond au fond chaotique que nous mettons en relation avec le monde rebelle des simulacres, et non avec l'autorité établie des Idées et des copies. Cela s'avère fondamental pour comprendre en quoi consiste exactement le renversement du platonisme que propose Deleuze à travers Nietzsche, en tant que revendication de la puissance rebelle des simulacres devant le pouvoir des Idées, mais également de l'acceptation consentante de cette autorité de la part des icônes ou copies de premier rang.

Par rapport à ce que nous venons de dire, Deleuze décrit les trois moments à travers lesquels, de façon différente, évolue le statut ontologique des simulacres et leurs possibilités d'action. Dans un premier temps, le simulacre n'est rien d'autre que la copie dégradée, déduite du processus de sélection que met en marche le système platonique, comme nous l'avons déjà vu. En maintenant la distinction entre deux plans bien

était contemporain -depuis Platon jusqu'au positivisme, en passant par le christianisme ou la critique kantienne-: « Nous avons aboli le monde vrai – annonce Nietzsche – : quel monde restait-il ? Peut-être celui de l'apparence ? Mais non ! *En même temps que le monde vrai, nous avons aussi aboli le monde des apparences !* ». Nietzsche (1974), p. 81.

¹³⁴ Comme l'indique Deleuze lui-même, « renverser le platonisme doit signifier mettre au jour cette motivation, 'traquer' cette motivation ». *LS*, p. 292.

différenciés de réalité, et en interprétant cette dislocation en termes pratiques, cela offre la possibilité de condamner les simulacres à la peine maximale: rester dans le plan de la non-existence, disparaître de la vue et de la pensée. Dans un deuxième temps, les simulacres se revendiquent comme l'*Autre*, face au *Même* qui constitue le modèle transcendant construit autour des Idées. Face à l'identité que possède l'Idée de manière privative, le simulacre est revendiqué alors dans son altérité. En tout cas, cet acte de rébellion se produit encore de manière dérivée et improductive. D'abord parce que l'altérité du simulacre est encore conçue comme une caractéristique de caractère secondaire, dans la mesure où son émancipation apparente ne se produit qu'en maintenant la relation avec le modèle transcendant de l'Idée. Dans le troisième temps, en revanche, toute transcendance étant abolie et par conséquent, également l'influence du modèle et des copies iconiques, le simulacre ne se laisse même plus définir depuis l'altérité. Le simulacre devient alors une réalité pleine, jusqu'au point où il n'apparaît plus comme une simple proposition alternative, en réponse à un autre modèle dont nous sommes, cependant, obligés d'accepter la vigueur. En effet, si l'on veut concevoir le simulacre comme une alternative au monde des Idées et des copies de premier rang, c'est dans le sens où il constitue une réalité totalement libérée, dissymétrique, nouvelle en fin de compte, qui n'a plus besoin d'aucun modèle de référence pour affirmer son existence ni n'est en concurrence avec ses semblables pour occuper une place dans le monde. C'est là la notion d'alternative avec laquelle nous opérerons tout au long de notre travail. Face à l'intériorité absolue que pose le pouvoir établi dans ses versions distinctes – et le capitalisme offre actuellement le majeur représentant de cette intériorité, comme nous aurons l'occasion de l'observer –, il convient de favoriser le surgissement d'une série de puissances du *dehors*. Des puissances qui proviennent, précisément, du chaos lié aux simulacres auxquels nous nous référons – ou à la multitude de mouvements minoritaires qui grandissent dans le champ social, comme nous le verrons plus tard –, mais dont la volonté n'a pas à être celle de demeurer dans ce magma, mais bien celle de s'articuler de façon immanente et autonome, afin d'atteindre une consistance et une durabilité qui ne seraient pas possibles autrement. Revenant à la question qui nous occupe, la revendication du simulacre implique que ni même l'*Autre* ne vaille en tant que modèle de référence. Tout d'abord, parce que la notion de modèle en elle-même a été destituée, laissant sa place à une série de processus de caractère dynamique, ouvert et essentiellement inachevés. Pour le reste, cette relation conflictuelle entre les modèles déjà constitués et statiques d'une part, et les processus de

type continu de l'autre, est l'un des autres éléments qui nous accompagneront au cours de notre analyse. Et en second lieu parce que, comme nous l'avons déjà signalé, cela n'a aucun sens de parler d'un Autre quand il n'y a plus de Même auquel avoir recours en tant que principe recteur.¹³⁵

b) Distributions nomades, anarchies couronnées et une nouvelle façon de comprendre la temporalité: les éléments pour penser et vivre au-delà de la représentation

Dans le sens que nous venons de voir, dans la mesure où il n'y a plus de sélection ni de médiation entre plans différenciés de la réalité, ni de relation de dépendance par rapport à un modèle transcendant non plus, s'ouvre un champ caractérisé par la participation pleine et par la coexistence des différents éléments qui le composent. De même, le schéma de type vertical et hiérarchique qui découle du système de la représentation, ainsi que nous avons pu le voir, laisse place à l'horizontalité et, donc, à une nouvelle façon de comprendre la composition de l'espace où évolue la vie.

Nous analysons le premier aspect que nous venons d'énoncer. Le système du simulacre permet de connecter, comme l'indique Deleuze, le différent avec le différent à travers la différence même.¹³⁶ Cela nous confère la capacité d'articuler une suite de séries hétérogènes d'éléments, depuis leur disparité et en insistant sur leur dissimilitude; et, par conséquent, sans la nécessité de laminer les différences des éléments qui forment ces séries, comme dans le cas du système de la représentation. Change alors la façon de définir les principes qu'impose le modèle représentatif et, ce qui nous semble plus important encore, ces principes adoptent d'autres fonctions que celles qu'ils avaient remplies jusqu'alors. L'identité, l'opposition, l'analogie, et la ressemblance apparaissent maintenant en tant qu'effet du processus qu'entreprend le système du simulacre, et non en tant que fondement ontologique de caractère immuable, ni pour tracer une série de limites inamovibles à l'intérieur desquels la réalité peut être pensée dans une direction déterminée. Pour donner deux des exemples les plus illustratifs, la ressemblance se comprend désormais comme l'ensemble de résonances qui se produisent entre les séries d'éléments divergents qui sont reliés de manière autonome. Pour sa part, l'identité, qui sera maintenant nécessairement ouverte et en transformation continue, se définit en termes de complication ou d'agglutination de différences,

¹³⁵ *DR*, p. 166-168.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 355.

articulant ainsi les éléments divergents reliés depuis leur divergence même; en définitive, comme une manière d'attribuer de la consistance à l'ensemble d'éléments disparus qui font partie de la réalité. Cela s'avère important, comme nous le verrons plus tard, au moment de considérer comment peuvent agir ensemble les différents mouvements sociaux et politiques, sans qu'ils doivent abandonner la singularité de leurs revendications ni leur façon particulière de mener à bien leurs actions. Cela nous sera également utile au moment de proposer un principe de relation directe, de caractère horizontal, entre les différents éléments qui se retrouvent liés, de manière conflictive, dans le champ social.

En ce qui concerne le deuxième aspect que nous avons commenté, à savoir, la composition de l'espace que favorise le système du simulacre, Deleuze nous parle de ce qu'il appelle les « *distributions nomades* » et les « *anarchies couronnées* » – plus loin, nous expliciterons comment il convient de comprendre ces termes –. De cette façon, il se réfère au travail de coordination qui est mené à partir du fond chaotique duquel part toute image de la réalité; un fond qu'il faut rendre consistant, dans la lignée que nous suivons, sans compter sur un principe de transcendance. De fait, ce qui s'impose dans ce cas, c'est la nécessité de faire monter le fond chaotique à la surface, afin de chercher un principe d'articulation véritablement immanent parmi les éléments qui le composent. C'est ce que Deleuze, en référence à l'élimination de tout fondement transcendant, ce qui ne doit pas pour autant supposer l'« *effondrement* » de l'image de la réalité dans son ensemble, sous forme de chute dans un chaos improductif, appelle l'« *effondement* ». En tout cas, nous devons encore voir quel peut être le lien d'articulation immanent qui fonctionne dans le cas des distributions nomades ou des anarchies couronnées. Tenant compte, en même temps, des motifs pour lesquels nous ne pouvons parler simplement de nomadisme et d'anarchie, une fois que nous avons réussi à nous délivrer des principes de domination présents dans le système de la représentation. En somme, nous devons voir quel statut ontologique nous donnons à ce qui ne possède pas de fond déterminé en tant que fondement et à la fois origine de la réalité, ce que Deleuze appelle le « *sans-fond* », une fois que nous avons fait monter le

chaos à la surface et que nous tentons de distribuer ses éléments de façon égalitaire et en horizontal.¹³⁷

Une fois encore avec Nietzsche, Deleuze fait référence à l'éternel retour, pour parler de ce principe de coordination immanente pouvant agir à l'intérieur du chaos qui s'exprime à travers les simulacres. En tout cas, la lecture que nous offre Deleuze de l'éternel retour nietzschéen diffère – d'après la proposition de travail sur l'histoire de la philosophie que nous avons déjà commentée – de l'image qui nous est habituellement offerte. Pour Deleuze, l'éternel retour nietzschéen n'a de sens que si nous voulons surtout voir une notion originale, et non une pure répétition des versions classiques qui ont existé autour de la conception cyclique du temps, non comme ce qui fait revenir le même de façon purement reproductive, mais comme ce qui, de manière productive, fait revenir la différence, favorisant ainsi le surgissement de quelque chose de nouveau à tous les niveaux. De cette manière, on peut penser que Nietzsche conçoit l'éternel retour comme un processus de sélection, même si de manière inverse à comment le faisait Platon. Deleuze lui-même en appelle à cette possibilité. Dans ce cas, l'éternel retour agirait comme s'il s'agissait d'une roue qui, dans ses tours infinis, fait revenir tous ces éléments qui font partie de la réalité. Ce qui se passe, c'est que les mouvements de la roue se réalisent dans ce cas en centrifugeant ce qu'ils trouvent sur leur chemin, dans le but d'éliminer tout ce qui, dans sa négativité, se limite à reproduire ce qui existe tel quel – ce serait le cas des copies dans leur forme iconique –; en plus de faire fuir le principe de la reproduction même, c'est-à-dire, le modèle transcendant qui agit en tant qu'axe central de la roue dans le cas du système représentatif. Ainsi, si dans le cas de Platon, il s'agissait de trouver les instruments nous permettant de contrôler la réalité concrète en dépit de son caractère fuyant, avec l'éternel retour nietzschéen, en tant qu'expression privilégiée du renversement du platonisme et donc, en tant que matérialisation du système des simulacres, il s'agit là, en revanche, de comprendre et de revendiquer la réalité en tant que devenir. En ce sens, Deleuze élabore une distinction qui, au-delà des premiers pas que son œuvre fait dans le domaine conceptuel, s'avèrera fondamentale pour l'ensemble de sa pensée, et également dans un sens pratique, entre deux types distincts de répétition. La « *répétition simple* » d'un côté, basée sur le modèle représentatif, qui s'exprime sous forme négative, dans le sens où elle est limitée à une

¹³⁷ Tous ces éléments que nous venons de citer, Deleuze les développe dans le premier chapitre de *Différence et répétition*, p. 45-95; de même, sur l'effondrement, l'effondrement et le sans-fond, voir p. 258 et suivantes.

tâche de caractère reproductif, agissant en fonction d'un centre qui se dresse par-dessus la réalité immanente. Et la « *répétition complexe* », d'un autre, basée dans ce cas sur le système du simulacre; une répétition de caractère positif, créatif, productif, qui fonctionne sans un centre défini et fixé à l'avance et donc, sans exiger la convergence de tous les éléments de la réalité envers un seul fondement de type transcendant. La première est en relation avec la différence conçue en termes représentatifs, comprise comme une relation de type intérieur au concept d'identité même; tandis que la seconde est en relation avec la différence en termes substantifs, celle qui – comme nous l'avons déjà dit – n'est pas subordonnée aux limites qu'impose le concept d'identité.¹³⁸ Depuis cette perspective, on pourrait dire que si le procédé nietzschéen favorise un processus de sélection, c'est précisément pour le défier, en attaquant sa base même. Comme nous l'avons suggéré précédemment, cela n'a pas beaucoup de sens de parler de sélection – pas plus que de classification et d'identification – lorsque celle-ci n'est pas faite en fonction d'un modèle transcendant, placé par-dessus ces éléments, sur l'existence desquels on a le pouvoir de décider. Cependant, le procédé de répétition complexe qui découle de l'éternel retour, visant à empêcher le retour du même en faveur de ce qui diverge, laisse voir ses effets dans l'un des points que nous avons déjà soulevés. En effet, devant l'alternative simpliste et intéressée que le modèle représentatif propose entre la transcendance *ou* le chaos – ou entre la stabilité d'un gouvernement fort et le désordre absolu, si nous appliquons cette même dichotomie au champ social –, une distinction avec laquelle il s'agit de justifier l'existence d'une instance supérieure à la réalité matérielle et concrète, le système du simulacre offre, en revanche, la possibilité d'une nouvelle figure ontologique autour de laquelle articuler les éléments divergents qui font partie de la réalité. Cette figure, qui traverse la distinction dichotomique que nous venons d'énoncer, est celle du « *chaosmos* ».¹³⁹ Nous soulignons à ce sujet, la relation qui existe entre le chaosmos en tant qu'image de la réalité que l'on peut extraire d'un système tel que celui des simulacres, les distributions nomades ou les anarchies couronnées en tant qu'effectuation de cette image à niveau spatial et, finalement, l'« *empirisme supérieur* » ou « *transcendental* », dans lequel Deleuze recueille les

¹³⁸ La distinction entre deux types dissymétriques de répétition, Deleuze l'analyse d'emblée dans l'introduction de *Différence et répétition*, p. 7-41, quoique son développement se trouve dans le deuxième chapitre du livre, p. 96-168.

¹³⁹ Deleuze parle de cette notion à différents moments de son œuvre, surtout dans les livres postérieurs à l'étape des études monographiques: voir par exemple, *DR*, p. 257 et 282, ainsi que *LS*, p. 305.

notions précédentes.¹⁴⁰ De cette façon, nous revenons à ce que nous avons dit sur le type d'immanence que revendique Deleuze. La réalité concrète ne dépend pas d'un fondement sous-jacent ni d'un modèle transcendant, mais elle répond, de manière conflictuelle, aux forces provenant du fond chaotique dont nous avons parlé. Ce sont ces forces qui ont la capacité d'ouvrir un champ transcendantal qui, en tout cas, doit être directement lié aux éléments sur lesquels il repose. D'autre part, dans la mesure où la réalité est maintenant devenir, le chaos apparaît comme un générateur ontologique de type immanent, puisque de lui proviennent les forces qui traversent le plan transcendantal de la réalité. Raison pour laquelle, plutôt que faire disparaître l'influence du chaos, ce qu'il faut, c'est être capable d'en profiter dans un sens déterminé, précisément afin que ne s'épuise pas le caractère dynamique et ouvert de la réalité concrète qui nous entoure.

En tout cas, la lecture de l'éternel retour que nous venons de voir, coïncide avec une autre des notions nietzschéennes qui s'avèrent décisives pour comprendre l'approche

¹⁴⁰ *DR*, p.79-80. Deleuze parle pour la première fois de l'empirisme supérieur en référence à Nietzsche et à sa capacité pour produire une série de « principes plastiques » dans le domaine de la pensée. En caractérisant ces principes, non seulement par leur flexibilité, mais aussi en ce qu'ils ne transcendent pas ce sur quoi ils doivent influencer dans la réalité matérielle et concrète. De fait, cela est possible si nous prenons en compte que, ce que tente de capter Nietzsche à travers la méthode généalogique, en tant qu'expression de la volonté de pouvoir (ou de « puissance », comme l'appelle Deleuze, en faisant une distinction absolument pas inoffensive dans le cas de sa pensée), ce sont les forces qui déterminent le sens – actif ou réactif – et la valeur – positive ou négative – d'un phénomène: « Nietzsche – signale Deleuze – reproche aux principes d'être toujours trop généraux par rapport à ce qu'ils conditionnent, d'avoir toujours les mailles trop lâches par rapport à ce qu'ils prétendent capturer ou régler. [...] Si la volonté de puissance au contraire est un bon principe, si elle réconcilie l'empirisme avec les principes, si elle constitue un empirisme supérieur, c'est parce qu'elle est un principe essentiellement *plastique*, qui n'est pas plus large que ce qu'il conditionne, qui se métamorphose avec le conditionné, qui se détermine dans chaque cas avec ce qu'il détermine». *NPh*, p. 56-57. Ainsi, si nous rapportons cette formule de l'empirisme transcendantal à la critique que Deleuze fait de Kant, ce que nous trouvons, c'est la volonté d'établir un lien direct, de façon immédiate et sans dépendre des phases intermédiaires qu'impose le modèle représentatif, entre l'objet et la pensée, entre le sensible et l'Idée, entre le phénomène et le noumène. En définitive, il s'agit de revendiquer la connexion de la dialectique et de l'esthétique transcendantale, sans avoir à passer par l'analytique, en comprenant que c'est à ce point de la pensée kantienne que l'on donne libre cours, à partir des concepts a priori ou de l'instauration du sujet transcendantal, aux principes de la représentation. C'est à cela que Deleuze se réfère lorsqu'il affirme que « l'empirisme devient transcendantal, et l'esthétique, une discipline apodictique, quand nous appréhendons directement dans le sensible ce qui ne peut être que senti, l'être même *du* sensible : la différence, la différence de potentiel, la différence d'intensité comme raison du divers qualitatif. C'est dans la différence que le phénomène fulgure, s'explique comme signe, et que le mouvement se produit comme 'effet'. Le monde intense des différences, où les qualités trouvent leur raison et le sensible, son être, est précisément l'objet d'un empirisme supérieur ». *DR*, p. 79-80. Comme nous le verrons plus tard, Deleuze met en relation cet empirisme transcendantal avec la méthode archéologique foucauldienne, comme ce qui offre un a priori pour la pensée mais ancré dans l'expérience matérielle et concrète, réelle, et non dans lequel, comme dans le cas de Kant, se constitue l'expérience possible. En ce sens, la définition de l'empirisme transcendantal répond également à une autre des distinctions qui s'avèrent capitales pour la pensée deleuzienne – et que nous commenterons dans cette partie même –, entre le virtuel et l'actuel. Une distinction que, comme nous le verrons par la suite, Deleuze extrait de sa lecture de la pensée de Bergson.

deleuzienne et deleuzo-guattarienne. Et une fois de plus, non seulement en termes conceptuels mais aussi – et surtout – du côté pratique et politique. Cette notion est celle de « *l'intempestif* ». Par ailleurs, si nous avons déjà vu comment l'application du système du simulacre affecte la composition de l'espace, maintenant nous pouvons voir quels en sont les effets au moment de concevoir une temporalité alternative – car dissymétrique –, à l'intérieur de laquelle penser, mais aussi sentir et, en définitive, vivre et agir en marge des exigences du modèle représentatif. Dans la deuxième des quatre *considérations intempestives* qu'a écrites Nietzsche encore jeune, celle qui analyse l'utilité et les inconvénients que peut avoir l'étude de l'histoire pour la vie, on nous parle des trois principales façons qu'ont adoptées les études de caractère historiographique, ainsi que l'influence que chacune de ces façons de traiter l'histoire peut avoir en termes concrets, individuellement et collectivement.

La première de ces façons est celle que Nietzsche appelle « *monumentale* ».¹⁴¹ D'après cette manière de comprendre l'histoire, il faut utiliser, en tant que modèle pour le présent, les exemples que l'on considère éminents du passé; des exemples qui, de cette façon, sont désormais mythifiés comme s'il s'agissait de monuments qu'il faut admirer, pour leur valeur universelle, dans le présent. Cela implique, en même temps, l'oubli des causes concrètes qui ont conduit à un fait historique, à tel point que le résultat de cette façon d'envisager l'histoire n'est qu'une collection de faits abstraits qui imposent leur autorité dans le présent, en marge de l'origine qui les a motivés. De façon clairement réactive, cette façon de traiter l'histoire s'utilise habituellement, d'après ce que dénonce Nietzsche, en raison d'un mépris envers les démonstrations de noblesse et de créativité dans le présent, à partir de ces exemples, soi-disant plus élevés, que nous trouvons dans le passé.

En ce qui concerne la deuxième façon, Nietzsche nous parle de l'histoire que l'on peut appeler « *antiquaire* ».¹⁴² L'analyse des faits historiques répond dans ce cas à la volonté de préserver et, en allant un peu plus loin, de vénérer le passé, dans le but de maintenir et de transmettre aux nouvelles générations les conditions de possibilité qui ont donné lieu à un fait historique. De façon similaire à ce que nous venons de voir en relation avec la façon monumentale, dans ce cas aussi on prétend établir et légitimer ce qui existe dans le présent à partir de fondements inamovibles. De cette manière, avec

¹⁴¹ Nietzsche (2011), p. 703-707.

¹⁴² Ibidem, p. 707-710.

l'histoire dans sa forme antiquaire, il n'y a pas non plus de principe actif et créatif pour la vie qui soit mis en jeu. De fait, comme le signale Nietzsche, dans cette façon d'étudier l'histoire se trouve sous-jacent un souci érudit, mais dépourvu de toute finalité pratique pour notre vie dans le présent. En ce sens, l'histoire antiquaire peut être mise en relation de façon directe avec quelques-uns des principes que nous avons observés comme caractéristiques du modèle représentatif. Seulement l'actuel, tel qu'il existe dans l'actualité, mérite le fondement d'un passé indiscutable. De sorte que la réalité comprise comme devenir et, en conséquence, la possibilité de changer les choses existantes par quelque chose de nouveau, sont objet de condamnation ou tout du moins, d'un oubli délibéré. Comme le signale Nietzsche, l'étude de l'histoire ne contribue plus seulement à conserver la vie mais, de plus en plus, la « momifie ».¹⁴³ De même, à partir de son lien avec les principes du modèle représentatif, cette modalité d'étude de l'histoire est celle que Nietzsche met en relation de façon prioritaire avec la dialectique hégélienne. La raison en est que la façon antiquaire de traiter l'histoire se base sur ce que Nietzsche appelle la tyrannie des faits ou du factice, en même temps qu'elle légitime l'existence de ces faits comme s'il s'agissait du résultat de toute l'Histoire universelle.¹⁴⁴ De cette façon, comme nous venons de le suggérer, on limite la différence et la possibilité de faire surgir la nouveauté, tandis que la représentation de ce qui existe déjà est ordonnée. En outre, on court le risque de nier ces faits du passé que l'on considère ignominieux pour produire, à leur place, un passé fait sur mesure du présent ayant pour objectif de légitimer. En définitive, tout signale une ligne de pensée de type conservateur et en fin de compte réactionnaire comme celle que Deleuze tente de dénoncer.

En ce qui concerne la troisième modalité, celle que revendique Nietzsche face aux deux autres, il s'agit de l'histoire dans un sens « critique ».¹⁴⁵ De cette façon, il s'agit de mettre en marche un processus de dissolution du passé, dans ce qu'il a de plus lourd et d'indigeste pour la vie. En ce sens, cette manière de traiter l'histoire répond à la volonté de mettre le passé face à ce que nous pourrions appeler le tribunal de la mémoire. Une mémoire, cependant, qui a été mise au service de la vie et qui n'agit plus, par conséquent, ni pour glorifier le passé ni pour justifier le présent. Ainsi s'établit un critère de type immanent, dans la mesure où l'analyse de notre passé a, comme seul critère de validité, la vie et l'élargissement de ses possibilités d'action. Comme l'affirme

¹⁴³ Ibidem, p. 709

¹⁴⁴ Ibidem, p. 733-735.

¹⁴⁵ Ibidem, p. 710 et suivantes.

Nietzsche, « nous voulons servir l'histoire seulement en tant qu'elle sert la vie ». ¹⁴⁶ Sur ce sujet, en plus de laisser de côté l'exemple du passé lorsque celui-ci s'avère excessivement lourd, comme nous venons de le dire, il faut aller, en même temps, au-delà des limites que nous trouvons dans le présent. En tout cas, lorsque Nietzsche revendique la nécessité de l'oubli en parlant de l'histoire et de la mémoire, il se réfère – du moins si nous suivons la lecture qu'en fait Deleuze – à la capacité de faire fuir ces aspects qui, dans leur négativité, ne nous permettent pas de vivre (la nouveauté) de manière affirmative, limitant ainsi la puissance vitale de l'individu ou des collectivités. En définitive, cette façon de traiter l'histoire répond à l'image de l'éternel retour en tant que roue sélective que nous avons vue un peu plus tôt, chargée d'éliminer l'identique pour faire revenir le différent. C'est également pour cette raison que Nietzsche met en relation l'histoire dans sa forme critique – avec une formule que Deleuze utilise largement dans son œuvre en solitaire et accompagné de Guattari –, comme ce qui nous permet « *d'agir d'une façon inactuelle, c'est-à-dire contre le temps, et par là-même, sur le temps, en faveur, je l'espère, d'un temps à venir* ». ¹⁴⁷

Du reste, ce que nous venons de voir est ce que Deleuze décline dans son œuvre au moyen de la comparaison entre deux figures mythiques en rapport avec avec la conception du temps dans le domaine occidental. Ces deux figures, qui expriment aussi la façon majeure ainsi que la mineure de traiter et de vivre la temporalité, celle qui a triomphé et celle qui est restée sépultée sous un tas de strates, sont celles de « *Chronos* » et d'« *Aïon* ». ¹⁴⁸

Chronos représente le temps convenablement organisé et dominé, comme une succession parfaitement mesurée et tracée à l'avance qui a, comme principal objectif, d'éviter que rien d'inattendu ne survienne. Depuis cette perspective, le passé est ce qui a déjà eu lieu, de sorte que ce sont ses résultats, convenablement adaptés à notre contexte, délimités et effectués en fonction d'objectifs concrets, que nous vivons dans le présent; tandis que le présent apparaît comme une simple contraction d'instantanés passés; à son tour, le futur n'est vu que comme une déduction du présent et du passé, suivant une relation causale qui doit donner comme résultat, de façon mécanique et à la lumière d'un certain déterminisme, celui que nous vivons dans les instants successifs, à partir

¹⁴⁶ Ibidem, p. 696.

¹⁴⁷ Ibidem.

¹⁴⁸ Cf. *LS*, p. 78-79 i 190-197; ainsi que *MP*, p. 320.

de ce que nous vivons dans l'actualité et de quoi nous avons vécu dans le passé. Ainsi donc, la temporalité qui s'exprime à travers Chronos apparaît comme une série d'unités fermées et enchaînées les unes aux autres, avec le présent comme seule unité de mesure. Nous voyons ainsi l'influence de la façon antiquaire d'envisager l'histoire – non en vain, il s'agit de la façon que nous avons mise en relation de façon prioritaire avec les principes du système représentatif. En tout cas, avec l'instauration de la conception chronologique du temps, il s'agit d'éliminer la capacité du hasard à influencer librement sur le déroulement des événements.

Pour sa part, si Aïon nous offre une image différente de la temporalité, ce n'est pas parce qu'il a recours à la démesure et à l'absence de contrôle, mais plutôt parce qu'il offre le moyen temporel adéquat pour qu'affleure tout type d'événements non annoncés. De ce point de vue, le temps de l'Aïon est celui qui s'exprime, comme le signale Deleuze, aussi bien dans ce qui a déjà eu lieu, c'est-à-dire le passé récent, que dans ce qui n'a pas encore eu lieu, soit, le futur immédiat. Le présent n'est plus vu comme point de référence à partir duquel est construit un passé sur mesure impulsant, en même temps, l'arrivée d'un futur déjà prévu. Le présent est vu comme l'instant où passé et futur se rencontrent de manière conflictive, donnant ainsi lieu à tout un ensemble d'événements inattendus susceptibles d'être vécus dans l'actualité. Cela coïncide avec la temporalité que Nietzsche met en relation avec l'élément de l'intempestif ou l'inactuel et donc, avec la possibilité de vivre l'histoire de façon critique, de manière que ne soient pas écrasées nos capacités pour l'action dans le présent et, ce qui s'avère peut-être plus important, que ne soit pas fermée la porte à de nouvelles créations dans le futur. En tout cas, ce dont il s'agit avec cette façon de traiter le temps, c'est d'affirmer la vie dans toute sa puissance positive et créative. Comme le signale Nietzsche, le bonheur ne peut être atteint que par celles et ceux ayant la capacité de vivre au « seuil du moment »,¹⁴⁹ celles et ceux ayant la capacité et le courage de regarder en face l'abîme s'ouvrant devant eux lorsqu'ils se retrouvent face à ce présent lié à l'événement et au hasard. Un présent qui, comme le signale Deleuze à plus d'une reprise, se différencie du présent chronologique non seulement pour sa relation avec le passé, mais aussi – et surtout – en ce qu'il est *rempli de futur*. En définitive, un présent qui, comme nous le verrons plus tard, constitue le moment opportun pour l'action, le « *kairos* » dans lequel

¹⁴⁹ Nietzsche (2011), p. 698.

le passé récent et le futur immédiat se donnent rendez-vous pour se concrétiser en une série d'évènements inattendus.¹⁵⁰

Nous revenons cependant à ce que nous avons signalé sur la démesure et l'absence de contrôle que nous mettons en relation, de façon presque intuitive, avec la figure d'Aïon. Certes, un simple mouvement de subversion par rapport au temps chronologique pourrait nous conduire à cet état chaotique, démesuré et incontrôlé. À l'effectuation temporelle de la surface, nous opposons le fond chaotique qui gronde dans les profondeurs, et qui désordonne toute unité de mesure déjà établie. De cette façon, nous parviendrions à une simple subversion, improductive en tout cas, de la temporalité tel que nous la comprenons à partir de la figure paradigmatique de Chronos – une subversion telle que celle qui se produit, par exemple, lorsque Zeus vainc le temps en ôtant la vie de son père. Cela coïncide, d'ailleurs, avec l'image négative et dépourvue de puissance créative du simulacre, que nous renvoie le miroir de la représentation lorsque nous tentons de chercher des alternatives aux principes du modèle représentatif. Ou à l'alternative intéressée que nous offre l'image dogmatique de la réalité et de la pensée, en nous donnant à choisir uniquement entre la transcendance et le chaos absolu. En tout cas, nous avons pu voir que la considération du simulacre change complètement lorsque celui-ci parvient à exister de façon autonome, délivré des exigences de la représentation. C'est à ce moment-là que le simulacre revendique sa créativité, comme instance ontologique avec la capacité de donner lieu à la nouveauté. Et nous pouvons aussi appliquer cela au champ de la temporalité. La différence fondamentale est que, tandis que le temps chronologique se limite à effectuer le chaos dans des limites préalablement établies –et la subversion n'est rien d'autre, dans ce cas, qu'une façon d'abolir cette effectuation–, le temps d'Aïon tente de mener à bien une « *contre-effectuation* », c'est-à-dire une matérialisation des évènements qui ne s'ajuste ni aux exigences d'un modèle transcendant –qu'il soit sous-jacent ou installé dans les hauteurs–, ni aux limites de celui que nous avons dans le présent.¹⁵¹ Dans ce cas, comme l'indique Deleuze, l'évènement apparaît comme ce qui motive la postérieure formation des états de choses que nous observons dans l'actualité, même si avec la capacité de se soustraire à ces façons définies, pour pousser constamment la réalité vers de nouvelles productions. Dans la même direction, cette façon d'envisager le temps est celle qui nous offrirait des

¹⁵⁰ DR, p. 246.

¹⁵¹ Sur la contreffectuation, voir le dernier chapitre de « Différence et répétition », p.286-335.

manières d'énoncer le sens qui ne coïncident pas nécessairement avec les propositions concrètes à travers lesquelles nous nous exprimons et décrivons le monde autour de nous. Bien que ce soient ces propositions qui offrent le champ à travers lequel le sens s'exprime, ce n'est pas pour autant qu'il faut fermer notre champ énonciatif à celui qui existe dans le présent. De cette manière, à travers l'analyse du temps, nous pouvons compléter la caractérisation que nous avons faite tout à l'heure de l'action immanente des simulacres, comme ce qui faisait monter le fond chaotique à la surface. C'est-à-dire, non seulement il s'agit de faire monter le chaos à la surface pour rendre immanents ses mouvements et ses effets, mais aussi de dissoudre les formes qui existent à cette surface, tel qu'elles s'expriment dans le présent. Seulement de cette manière on peut penser en termes de contreffectuation, en produisant de nouvelles façons de vivre et d'énoncer la réalité; et non seulement d'effectuation, ce qui nous conduirait à une simple reproduction des façons établies de penser et des façons de vivre la réalité que nous connaissons déjà.

Ce que nous venons de voir nous amène à quelques aspects dont nous n'avons pas encore parlé et qui s'avèrent, néanmoins, nécessaires pour comprendre la ligne mineure de la pensée que revendique Deleuze. Tout d'abord, en ce qui concerne la constitution de l'espace depuis des paramètres différents de ceux que nous offre le modèle représentatif. Nous avons pu voir que l'un des principes d'articulation immanent de la réalité, lorsque ce principe est recherché en marge de la pensée traditionnelle, nous pouvons le trouver dans la répétition complexe ou différentielle qui s'exprime à travers l'éternel retour nietzschéen. Cependant, nous devons encore expliquer de quelle façon Deleuze conjugue l'existence d'une seule dimension de réalité – ce qui s'avère nécessaire pour parler d'une approche radicalement immanente comme l'est la deleuzienne –, avec l'existence, en parallèle, d'une pluralité d'éléments qui peuplent ce plan tracé en horizontal. Deleuze a alors recours à deux autres auteurs de sa constellation philosophique.

Le premier de ces auteurs est Bergson. À travers la lecture qu'il fait sur la pensée de Bergson, Deleuze parvient à dépasser les limitations à l'intérieur desquelles se trouvent les processus d'effectuation que nous venons de voir, comme l'une des impasses dans lesquelles nous nous retrouvons lorsque nous acceptons les conditions du modèle représentatif. La logique de la représentation nous dit que l'on ne peut vivre qu'en accord avec la relation existant entre le « *réel* », d'un côté, et le « *possible* », de l'autre.

Ce qui se passe alors, et c'est à ce point que nous trouvons l'un des principaux pièges de la représentation que Deleuze détecte, c'est que le possible est conçu – de la même manière que le passé par rapport au présent, dans la façon antique de vivre l'histoire –, à l'image de ce que nous vivons dans notre actuelle réalité. De sorte que le réel et le possible seraient, en ultime instance, le même, dès que nous éliminons du second ce qui a déjà été effectué dans le premier. C'est ainsi que, d'ailleurs, la représentation parvient à étouffer tout indice de différence et de nouveauté. Face à cela, l'alternative que Deleuze extrait de Bergson se trouve dans la paire qu'il distingue, non plus entre le réel et le possible, mais entre l'« *actuel* » et le « *virtuel* ». Cette distinction influe sur la conception que Deleuze a de l'immanence et, comme nous l'avons suggéré auparavant, sur la définition de l'empirisme transcendantal que nous avons vu qu'il offre. Le virtuel est composé de toutes ces forces et de tous ces mouvements qui, provenant du fond chaotique, doivent être matérialisés dans le présent. Le point de divergence avec ce que nous avons déjà vu, c'est que, tandis que l'effectuation se réalise en vertu du principe d'identité quand il s'agit du réel et du possible, entre le virtuel et l'actuel, les processus de (contr-)effectuation ne peuvent se présenter que par différenciation. Entre autres motifs, parce que le virtuel ne constitue pas une réalité transcendante, dont il faut respecter le modèle dans l'actualité; ce n'est pas non plus quelque chose qui existe déjà de façon sous-jacente, conditionnant notre vie dans le présent. Le virtuel offre, par contre, un ensemble de traits qui ne sont mis à jour dans la réalité immédiate que par bifurcation, et à travers de moments de rupture successifs. Avec la particularité que ces traits seront toujours susceptibles de nouvelles mises à jour différentes de celles qui se sont produites à un moment précis. D'ailleurs, c'est à travers le virtuel et l'actuel que Deleuze lit l'analyse du temps dans le cas de Bergson, comme la relation qui s'établit entre un passé qui, au lieu de déterminer le présent, l'enrichit; et un présent qui, au lieu de couper les potentialités du futur, les élargit. En ce sens – à la différence de ce qui se passe dans la relation entre le réel et le possible –, le virtuel est tout aussi réel que l'actuel; bien qu'il dépende de son effectuation ou, mieux encore, de sa contreffectuation. En tout cas, la distinction entre le réel et le possible ne disparaît pas, mais elle devient partie intégrante, telle une petite parcelle de la réalité, notamment de la réalité médiée par la logique de la représentation, du champ de vision plus ample qu'offrent le virtuel et l'actuel. De cette manière, nous prenons en considération les deux moitiés qui, articulées sur un même plan d'immanence, forment la réalité entière; cette réalité dérivée d'un fond éminemment différencié – même si de façon virtuelle –,

et qui, comme nous l'avons dit, ne peut être mise à jour que par différenciation. Ces deux moitiés qui forment la réalité depuis la différence, répondent à ce que Deleuze appelle la « *Différenc/tiation* ». ¹⁵² En ce sens, le « c » correspond à la mise à jour d'une série d'éléments qui existent déjà dans la réalité, bien que, comme nous l'avons déjà dit, de façon virtuelle ; d'où la nécessité d'ajouter le « t » à l'ensemble. Autrement, il ne nous resterait qu'une image partielle de la réalité. D'autre part, si cette distinction coïncide avec l'empirisme transcendantal, c'est parce que, de cette façon, il s'agit précisément de ne pas limiter les possibilités de changement, les possibilités de créer de nouveaux espaces de sens et de nouvelles façons de vivre la réalité, en fonction de ce qui existe déjà dans l'actualité. Comme l'affirme Deleuze, « l'empirisme transcendantal est le seul moyen de ne pas décalquer le transcendantal sur les figures de l'empirique ». ¹⁵³

Le second des auteurs auxquels en appelle Deleuze pour expliquer comment se construit un plan d'immanence et comment se construisent les relations dans ce plan, est Spinoza. Au tout début, l'œuvre deleuzienne est traversée par la revendication selon laquelle l'Être ou la réalité – à la différence de ce qu'a établi Aristote dans la *Métaphysique* – est univoque et, par conséquent, ne peuvent être dits que dans un seul sens. Comme le signale Deleuze, l'univocité de l'Être peut s'expliquer à travers deux thèses principales. En premier lieu, la pluralité d'éléments qui composent l'Être n'implique pas, du moins non nécessairement, l'existence d'une division interne qui donnerait lieu à des dimensions distinctes dans un sens ontologique. D'autre part, l'Être se présente en relation avec des éléments singuliers distincts, selon une attribution de type individuant, de manière que ces éléments ne doivent pas renoncer à leurs différences pour faire partie de l'Être. En ce sens, tenant compte des types d'instances qui forment la réalité ou la substance spinozienne, les attributs sont distincts quant à leur forme, mais ontologiquement égaux. En même temps, les modes de la substance expriment les différents degrés de puissance des attributs auxquels ils appartiennent, ce qui lie directement ces modes et leurs degrés avec l'Être univoque. Partant de cette base – et en faisant une lecture particulière de la pensée de Spinoza, comme nous avons déjà vu qu'il le fait avec les autres auteurs –, Deleuze conclut que ce ne sont pas les attributs et les modes qui s'expriment à travers la substance mais, à l'inverse, la substance qui

¹⁵² En ce qui concerne la paire de notions composant le virtuel et l'actuel et le concept de *Différenc/tiation*, cf. *DR*, p. 269-285

¹⁵³ *Ibidem*, p. 187.

s'exprime à travers les attributs et les modes; tandis que les attributs et les modes s'articulent de façon immanente dans la substance. Ou, pour le dire d'une autre manière, que la substance ne constitue pas le premier principe duquel émane l'existence des attributs et des modes –cela correspondrait à l'analogie du jugement–, comme s'il s'agissait d'un axe rotatif autour duquel tourneraient les instances particulières restantes qui font partie de la réalité. C'est plutôt la substance qui tourne autour des attributs et des modes, au point que la substance n'est rien au-delà des attributs et des modes à travers lesquels elle s'exprime, comme une articulation immanente de singularités. En tout cas, ni les attributs seraient les genres de l'Être, ni les modes, les espèces particulières, comme nous l'avons vu dans le cas d'Aristote. En même temps, s'il est vrai que la substance donne lieu à un absolu, celui-ci ne se définit ni par son manque de différenciation intérieure – articulé par les attributs et par les modes dans leur singularité –, ni par sa carence de tensions internes. D'ailleurs, un des éléments à travers lesquels Deleuze expose la composition de la substance spinozienne, c'est la notion de rencontre. Ce que nous observons dans la réalité se compose, mais aussi se décompose, en fonction d'une série de bonnes ou mauvaises rencontres. Et ce sont ces rencontres qui font augmenter ou, au contraire, diminuer les degrés de puissance de l'instance que nous considérons. D'autre part, le résultat de ces compositions n'est pas – comme dans le cas de Hegel – déterminé à l'avance.

En définitive, la substance spinozienne peut être mise en relation avec l'absolu à condition que nous définissions cet absolu comme une multiplicité ouverte, comme un processus en mutation continue et non, comme nous le disions, à la manière d'un modèle pré-établi vers lequel il faut que nous avancions de façon inéluctable. De cette façon nous reprenons l'analyse de la composition de l'espace et, par extension, de la conception ontologique que Deleuze défend, à partir des distributions nomades et des anarchies couronnées. La composition de l'espace et de la réalité en général ne se fait pas en fonction d'une participation inégale des attributs par rapport à un premier principe duquel ils émanent, comme le déterminerait le principe d'analogie, mais en ce qui concerne le degré de puissance que chaque attribut atteint ainsi que la manière dont cela influe sur les relations que cet attribut établit avec les autres. Ainsi, il s'agit de porter chaque attribut à son degré de puissance maximal, qui sera nécessairement distinct dans chaque cas; mais toujours dans une égalité joyeuse, dans la mesure où en son sein résonnent toutes les différences. Il faut dire que c'est dans un cadre englobant,

comme celui que forme la substance entière en tant que multiplicité ou, ce qui revient à dire, articulation de singularités, que chaque attribut est distribué sur un plan immanent et tracé en horizontal – c’est ainsi que sont définies les distributions nomades –; en arrivant à un point d’égalité maximale composée, néanmoins, par une série de différences indiscutables, dans une *hiérarchie* étrange en ce qu’elle contredit tout principe d’autorité, tout en récusant tout indice de verticalité – et c’est ainsi qu’est définie l’anarchie couronnée. Comme l’indique Deleuze, « l’être univoque est à la fois distribution nomade et anarchie couronnée ». ¹⁵⁴ En somme, que l’Être se présente en un seul et même sens dans toutes ses formes, ce qui le rend univoque; même s’il est vrai qu’il se dit de la différence même, tel qu’il s’exprime à travers les attributs et modes qui forment la substance. Cela nous permet, pour finir, de mettre en relation la substance spinozienne avec ce que nous avons vu dans le cas de Nietzsche, si nous prenons en compte que la meilleure façon de réaliser l’univocité est, comme l’indique Deleuze, à travers l’éternel retour duquel il diffère. D’ailleurs, l’image que nous avons proposée de la substance comme un cercle décentré, tournant autour des attributs et des modes, apparaît en tant que résultat de la conjugaison du monisme pluraliste que Deleuze extrait de Spinoza d’un côté, avec l’éternel retour de la différence qu’il extrait de Nietzsche, de l’autre.

Ainsi donc, ces auteurs que nous venons de parcourir constituent –avec d’autres, dont nous analyserons l’influence dans l’œuvre deleuzienne en détail plus loin– la ligne mineure de pensée que Deleuze revendique, faite avec recul par rapport aux impératifs du modèle représentatif que l’on tente de combattre et avec la capacité de donner lieu à des conséquences pratiques différentes de celles qu’attendent les instances de pouvoir afin de légitimer leur autorité. ¹⁵⁵ Passons brièvement en revue ces aspects. Deleuze

¹⁵⁴ Ibidem, p. 55.

¹⁵⁵ Comme le signale Pardo, la distinction entre une ligne majeure et une ligne mineure d’auteurs et de pensée dans l’œuvre de Deleuze peut s’avérer peu claire, compte tenu de la composition interne de chacune des lignes ainsi que des relations qui s’établissent entre elles: « sans doute – dit Pardo –, cette distinction est artificielle : les deux « lignes » -en supposant qu’elles le restent, puisque l’unité de chacune d’elles est très problématique- se retrouvent emmêlées à de nombreux points, et constituent parfois des nœuds et boucles difficiles à discriminer ». En tout cas, s’il y a du sens à maintenir la distinction entre ces deux voies de pensée, il se trouve précisément dans le fait de situer le lieu depuis lequel Deleuze élabore sa pensée, en cherchant des « alliés », comme l’indique Pardo, et en reconnaissant les « ennemis » qu’il s’agit de combattre. De fait, comme Pardo lui-même le signale, la distinction entre ces deux lignes, finit par avoir un sens concret en fonction de la réélaboration que mène à bien Deleuze de la pensée des auteurs avec lesquels il travaille: « En fonction de laquelle des deux lignes nous suivons – poursuit Pardo–, nous trouverons une définition différente de ce que signifie être et une image de la pensée complètement distincte, ainsi qu’une manière différente de comprendre les connexions entre être et penser, *une autre façon d’être et une autre façon de penser* ». Pardo (2014), p. 186-187.

décrit l'image traditionnelle ou dogmatique de la pensée à travers une série de « postulats » qui traversent l'histoire de la philosophie, et dont il s'agirait précisément de minimiser ou directement de subvertir l'influence, avec l'aide des auteurs qui, comme nous venons de le dire, nous offrent la possibilité de penser autrement. Le premier postulat serait celui avec lequel, de la main de Descartes, est inaugurée la modernité dans le champ de la pensée. D'après ce postulat, compte tenu du fait que le sens commun est le mieux réparti entre les individus, il faut en appeler à la bonne volonté du sujet pensant, et à la nature droite de la pensée pour atteindre la vérité. En tout cas, il convient de mettre à disposition une méthode qui nous amène à l'obtention effective de la vérité, en évitant tous ces éléments – tel que l'influx du sensible – qui nous conduisent à nous dévier du bon chemin. Face à cela, Deleuze revendique la puissance que quelques signes provenant de l'extérieur, ainsi que quelques rencontres inattendues, ont au moment de nous forcer à penser. Le deuxième postulat, de racine kantienne dans ce cas, se base sur la concorde entre les facultés du sujet ; de façon que la connaissance dépend de l'adéquation entre les facultés, d'un côté, et des facultés avec l'objet auquel elles s'adressent, de l'autre. Cependant, comme nous l'avons dit précédemment, si ce qui est important, c'est ce qui nous oblige à penser depuis l'extérieur, on comprend que cette force externe ne peut agir que dans le sens de la création d'une discorde productive entre les facultés. De fait, dans le sujet, ne se trouve ni l'origine de la pensée ni d'instance de caractère transcendantale mais, comme nous l'explicitons plus tard, le résultat ou le résidu de toutes les forces qui se croisent en donnant lieu à une singularité. De fait, c'est cette singularité qui, dans son déchirement – et non en vertu d'une concorde facultative – se voit forcée à penser. Le troisième postulat nous dit que le processus qui nous amène à connaître part d'un modèle déjà existant, dont il dépend à tout moment, de sorte que la connaissance sera, toujours, identifiable avec la reconnaissance. En tout cas, ce postulat est contesté par l'exigence d'éliminer tout type de premier principe qui agisse comme fondement de la réalité, conditionnant ainsi le champ de la pensée. D'après le quatrième postulat, et c'est là que l'on trouve le noeud où se donne rendez-vous tout le reste, la différence n'est susceptible qu'en accord aux principes de l'identité dans le concept, de l'opposition dans le prédicat, de l'analogie dans le jugement et de la ressemblance dans la perception. Pour sa part, le cinquième postulat nous dit que l'erreur est le risque contre lequel le sujet doit lutter pour atteindre une pensée correcte. À la place de l'erreur, Deleuze trouve, toutefois, que c'est dans la bêtise, ou dans ces connaissances qui ne

s'avèrent pas fonctionnelles, que l'on trouve le plus grand danger auquel s'affronte la pensée. Cette affirmation est en relation avec le sixième postulat, en fonction duquel la majeure alternative à laquelle s'affronte la pensée est celle qui est présentée entre le vrai et le faux, et non entre le sens et le non-sens, où Deleuze dit trouver le majeur problème auquel la pensée doit faire face. En ce sens, c'est la désignation qui nous permet, à travers les propositions, d'énoncer la réalité qui nous entoure. De cette façon, nous n'abandonnons pas pour autant le domaine de la représentation qui, comme nous l'avons déjà vu, nous empêche d'énoncer de nouveaux sens. Dans la même lignée, le septième postulat place les solutions au devant des problèmes. Pour Deleuze, en revanche, c'est la façon dont ces problèmes sont énoncés qui importe, puisque c'est là où nous pouvons vérifier si nous sommes face à un problème mal posé ou, directement, face à un faux problème qu'il faut simplement abandonner. Pour finir, dans une orientation clairement théléologique, le huitième postulat présente le savoir, et non le processus d'apprentissage en lui-même, comme fin de la connaissance. Comme on peut l'observer, cela s'avère contradictoire avec une approche telle que celle de Deleuze, qui tente de privilégier les processus dynamiques et ouverts au détriment, comme nous l'avons déjà dit, des modèles préfixés.¹⁵⁶

Tous ces postulats, ainsi que l'image de la réalité à laquelle ils répondent et les conséquences pratiques qui s'en suivent, Deleuze les résume tout en parlant des jeux. C'est-à-dire, comment sont nos jeux habituels, comment nous jouons et comment nous comprenons les règles des jeux avec lesquels nous nous distrayons ou dont nous tentons de tirer un bénéfice, le cas échéant? Les indications que nous verrons par la suite, qui s'avèrent utiles du côté conceptuel, nous serviront plus tard pour comprendre comment peut se réaliser la configuration des différents mouvements qui se produisent sur l'échiquier qui, à grande échelle, constitue le champ social. Le premier type de jeux que

¹⁵⁶ Sur l'image traditionnelle ou dogmatique de la pensée, et pour une analyse plus détaillée des postulats que nous venons de décrire, voir *DR*, p. 169-217. Ainsi peut-on trouver un antécédent de la critique de cette image traditionnelle ou dogmatique de la pensée, accompagnée d'une série de propositions à partir desquelles penser autrement, dans le deuxième des livres que Deleuze consacre à la philosophie nietzschéenne. Dans ce cas, la « nouvelle image de la pensée » dont nous parle Deleuze, repose sur trois piliers de base. En premier lieu, l'alternative à laquelle se confronte la pensée ne se trouve pas entre le vrai et le faux mais dans l'évaluation des forces qui influent sur la composition d'un phénomène et qui, par extension, servent à évaluer la vie: le noble et le vil, le haut et le bas. En deuxième lieu, la pensée doit fuir de la bêtise plutôt que de l'erreur. Pour finir, ce qui motive la pensée ne réside pas dans la recherche, de la part du sujet, d'un principe inamovible servant de fondement et devant être développé en suivant une méthode, mais dans le fait de reconnaître ces éléments qui, depuis l'extérieur, violentent le sujet en l'obligeant à poser une série de problèmes. Ces puissances qui obligent le sujet à penser se trouvent dans ce que Nietzsche comprend par « culture », dans un sens actif et affirmatif. Cf. *NPh*, p. 118-126.

contemple Deleuze, ceux que nous pouvons appeler les *jeux de la représentation*, se définissent par quatre principes basiques, qui se reproduisent indépendamment de la pratique concrète à laquelle nous faisons référence. Les règles du jeu existent avant leur mise en application et ont une valeur catégorique, à laquelle doivent s'en tenir les différents participants si tant est qu'ils veuillent avoir droit d'y prendre part. D'un autre côté, ces règles ont pour but de limiter le hasard, en établissant des principes causaux impliquant la victoire ou la défaite de façon presque mécanique. Au moyen de ces principes, le jeu se retrouve divisé en une série de lancements distincts, dans un sens réel et numérique, qui définissent de manière fixe le statut ontologique, c'est-à-dire, l'espace et la temporalité à l'intérieur desquels la partie se déroule. Chaque lancement est, ainsi, comme une unité particulière qui doit entrer à l'intérieur de l'ensemble général qui compose la partie. De même, les lancements se meuvent entre deux résultats distincts qui apparaissent comme conséquence du fait d'avoir suivi les principes antérieurs, et qui sont ceux de la victoire et de la défaite. Comme le signale Deleuze, une des caractéristiques les plus importantes des jeux est, depuis cette perspective, celle de leur « partialité ». Ils ne constituent qu'une pause dans l'activité quotidienne des personnes – à condition qu'une professionnalisation de la pratique du jeu ne se soit pas produite, dans lequel cas les règles que nous venons d'exposer ne perdraient pas pour autant leur valeur. Cependant, malgré le fait que leur exercice suppose normalement une exception dans notre vie quotidienne, le jeu prend comme modèle des réalités qui n'appartiennent pas au domaine restreint de la partie, telle que la morale établie. De cette manière, il s'agit de dirimer, en fonction d'un modèle qui transcende le jeu lui-même, ce qui est bien et ce qui est mal, ce qui est admissible et ce qui ne l'est pas. En d'autres termes, que le jeu ne suppose rien d'autre qu'une façon de donner de la continuité aux valeurs établies et aux normes sanctionnées dans le cadre social dans lequel il est pratiqué, perdant ainsi toute sa capacité disruptive et de transformation de la réalité.¹⁵⁷

Face à cela, Deleuze soulève la possibilité de concevoir une autre façon de jouer. Nous appelons ces jeux alternatifs, en contraste avec les précédents, les *jeux de la différence*. Dans ce cas, il n'y a pas de règles pré-existantes à la partie. De fait, ces règles se construisent de façon immanente, suivant le cours de la partie même et en fonction des

¹⁵⁷ Sur les règles selon lesquelles fonctionnent les jeux que nous pratiquons habituellement, du point de vue de la représentation, voir *LS*, p. 74-75.

circonstances et des besoins de ceux qui y participent. Par conséquent, s'ouvre le cadre normatif et sa définition, toujours provisoire, est mise en relation avec la créativité collective. D'autre part, en plus du fait qu'il ne sert pas à limiter le hasard, comme dans le cas précédent, mais pour l'affirmer à chacun des coups joués, chaque lancement n'est pas numériquement distinct; il s'exprime – dans la même direction que le font, comme nous l'avons vu antérieurement, les attributs et les modes en relation avec la substance – comme l'expression singulière d'un ensemble ouvert basé sur la multiplicité. De cette manière, la temporalité que ces types de lancements affirment est celle qui se manifeste à travers les événements inattendus. Pour le dire de façon directe, si le coup complet est le chaos, chaque lancement constitue une distribution mobile et non fermée – « une distribution nomade et non sédentaire », ainsi que l'indique Deleuze – des singularités qui forment le chaos. De même, la façon de communiquer les différents lancements est celle de la résonance qui se produit entre les singularités distinctes. Pour finir, il s'agit de jeux basés sur les problèmes et sur les questions, et non sur une série de valeurs catégoriques dont on déduit des réponses indubitables. En définitive, comme le dit Deleuze, il semble que ces jeux aient un caractère idéal, dans la mesure où ils sont basés sur l'innocence, où ils sont exempts de règles fixes et où ils ne contemplent pas l'existence de vainqueurs et de perdants, comme résultat final des parties. Cependant, ce type de jeu est celui que l'on peut mettre en relation avec une nouvelle image de la pensée et, en allant un peu plus loin, que l'on peut matérialiser à travers les œuvres d'art, à condition que ces œuvres, il faut le dire, ne se limitent pas à respecter le cadre sanctionné par le système politique, social et économique à l'intérieur duquel elles évoluent.¹⁵⁸

Ainsi donc, en suivant le même chemin que, comme nous avons pu le voir, signale Deleuze pour le plan conceptuel et artistique, pour notre part, nous pensons que cette manière de décrire les jeux, depuis la représentation et depuis la différence – en tant que point d'arrivée de tout ce que nous avons vu en rapport avec une conception ontologique déterminée, et à l'image de la pensée que revendique Deleuze –, peut parfaitement être appliquée aux tensions qui se produisent dans le champ social, par exemple avec tout ce qui est en relation avec la construction d'un système démocratique

¹⁵⁸ Sur les normes régulant ce que nous avons appelé les jeux de la différence – Deleuze les appelle « jeux idéaux », dans la mesure où on ne peut trouver d'exemples concrets dans la réalité immédiate, au-delà, comme nous l'avons dit, de la pensée et de l'art –, voir *LS*, p. 75-77; de même, cf. *DR*, p. 152-153, où Deleuze cite un de ses exemples préférés quand il s'agit de décrire ces jeux de la différence: le conte de Borges sur la loterie de Babylone.

basé sur la simple délégation ou, au contraire, qui tente de favoriser la participation directe des membres impliqués ainsi que leur capacité de décision ; sans oublier l'importance de ce que nous avons dit concernant la création de règles de façon immanente, non seulement en mettant en question les codes existants, mais aussi, en même temps, en proposant des nouveaux ensembles normatifs, à travers un processus de type constituant. De même, il faut prendre en compte l'importance d'une proposition qui – comme dans le cas des jeux de la différence – contemple et, en fin de compte, facilite le surgissement d'évènements en principe inattendus et susceptibles de changer de façon radicale le cours de la partie. Nous verrons comment sont développés ces points dans les pages suivantes.

PRIMERA PART

LES EINES PER CONSTRUIR UNA POLÍTICA MENOR

0. Algunes indicacions inicials sobre la qüestió política en el pensament deleuzo-guattarià, en el centre d'un debat inacabat

a) Però, esteu segurs que és de política, que parlem...?

La dimensió política del pensament deleuzià, indispensable per a uns, discutible o fins i tot absent per a altres, es troba, a hores d'ara, en el centre d'un debat inacabat. Entre els diferents punts de vista que es poden trobar en aquesta discussió sembla haver una línia que destaca per damunt de la resta, consistent a afirmar que l'assumpció del compromís polític en el pensament deleuzià i, consegüentment, l'atenció que hom presta a aquesta qüestió des de l'àmbit teòric, no és anterior als fets de Maig del 68 i a la trobada de Deleuze, poc després, amb Guattari. De fet, Deleuze mateix sembla avalar aquesta versió quan afirma que en el seu cas es va produir “una mena de pas a la política” en el context de Maig del 68, “a mesura que prenia contacte amb problemes precisos, gràcies a Guattari, gràcies a Foucault, gràcies a Élie Sambar”.¹⁵⁹

¹⁵⁹ *PP*, p. 230. Deleuze es refereix a Elias Sanbar, escriptor i assagista palestí resident a París des de l'any 1969. Sanbar ha estat membre del Consell Nacional Palestí des de 1988 i ambaixador de Palestina a la Unesco, a més de formar part del comitè del Tribunal Russell sobre Palestina. Així mateix, va participar en les negociacions de Washington, entre el 1992 i el 1997, dirigint la delegació palestina encarregada de negociar el destí dels refugiats. La trobada amb Deleuze es va produir l'any 1978, amb motiu d'un seminari organitzat a la Universitat de Vincennes sobre la confiscació de terres d'àrabs per part d'Israel. En aquest moment Deleuze i Guattari es trobaven en procés de redacció de *Mille plateaux*, raó per la qual els va interessar l'exposició de Sanbar al voltant dels mètodes de lluita emprats pels guerrillers palestins. En aquests mètodes, així com en l'articulació política creada al voltant de l'Organització per l'Alliberament de Palestina (OAP), Deleuze i Guattari veien un exemple concret del concepte de màquina de guerra sobre el qual estaven treballant. Després d'aquest primer moment, Deleuze i Sanbar teixiran una intensa amistat, al temps que estableixen línies de col·laboració pel que fa als seus respectius treballs. Això va donar com a resultat la publicació d'un article de Deleuze, el 7 d'abril de 1978 a *Le Monde*, titulat “Les gèneurs”, en el qual es denuncia l'ofensiva de l'exèrcit israelià en els camps de refugiats palestins del sud del Líban. L'atac, en resposta a una incursió de comandos palestins al nord de Tel Aviv, es va saldar amb centenars de víctimes entre refugiats i població civil libanesa, a més de l'èxode d'una part d'aquesta població a Beirut. En aquest text, a més de demanar que els palestins siguin considerats “interlocutors vàlids” davant la comunitat internacional, Deleuze crida l'atenció sobre una altra qüestió de major calat si cal: la utilització que s'estava fent del conflicte entre àrabs i israelians per provar diferents mètodes de control sobre la població. Això, sota el pretext de garantir la seguretat ciutadana, no contribuïa sinó a eixamplar la repressió a nivell mundial, envers tots aquells pobles o moviments que podien representar un entrebanc o una “molèstia” per a l'extensió del model neoliberal –d'ací el títol de l'article: “les geneurs”, en referència a aquells que “emprenyen” o “molesten” amb les seues demandes–.

Com indica Deleuze, “el model Israel-Palestina és determinant en els problemes actuals del terrorisme, fins i tot a Europa. L’entesa mundial dels Estats, l’organització d’una policia i d’una jurisdicció mundials, com les que es preparen, desemboquen necessàriament en una extensió on cada vegada més persones seran assimilades a ‘terroristes’ virtuals. Ens trobem en una situació anàloga a la de la guerra d’Espanya, quan Espanya serví de laboratori i d’experimentació per un futur més terrible encara”. Cf. *DRF*, p. 147-149. Vist això en el context posterior als atemptats de l’11 de setembre, amb l’aliança que es va produir entre alguns governs europeus amb Estats Units per portar a terme la segona guerra d’Iraq, amb l’ofensiva a Afganistan i, en definitiva, a la vista de l’ampli ventall de conflictes que a hores d’ara es justifiquen o s’han justificat en nom de l’extensió de la democràcia –i en ocasions, encara, de la civilització contra la barbàrie–, sense oblidar el manteniment quan no l’agreujament de les condicions en què viuen els habitants de Palestina –com es pot veure en la darrera ofensiva de l’any 2014 contra la franja de Gaza–, davant tot això, com diem, les paraules de Deleuze –de l’any 1978– no poden semblar més ajustades. Seguint amb la relació de texts que va dedicar Deleuze a la qüestió palestina, arran de la seua trobada amb Sanbar, el mes de maig del 1982 es va publicar a *Libération* una conversa entre tots dos autors titulada “Les indiens de Palestine”, en la qual es reflexionava sobre l’expulsió del poble palestí de les seues terres, perpetrada pel govern d’Israel –d’ací la comparació amb els pells roja, en la mesura que aquests van ser apartats en reserves–. Continuem, en tot cas, veient en el conflicte palestí un bon motiu per eixamplar el focus d’atenció i captar les inèrcies que el sistema capitalista imposa arreu del món. Com assenyala Deleuze, “els palestins no estan en la situació de persones colonitzades, sinó que estan evacuades, caçades. Tu insisteixes en el llibre que prepares –Deleuze s’adreça a Sanbar– en la comparació amb els pells roja. Val a dir que hi ha dos moviments molt diferents en el capitalisme. Tan aviat es tracta de mantenir un poble en el seu territori, i de fer-lo treballar, d’exploitar-lo, per acumular un excedent: és el que s’anomena, ordinàriament, una colònia. Tan aviat es tracta, al contrari, de buidar un territori del seu poble, per fer un salt endavant, sense excloure portar mà d’obra d’altres parts. La història del sionisme i d’Israel, com la d’Amèrica, passa per ací: com fer el buit, com buidar un poble?”. *Ibidem*, p. 179-184. Així mateix, aprofitant la via oberta per l’anàlisi de Sanbar, Deleuze escriu un altre article que es publicarà l’any 1984 a la *Revue d’Études Palestiniennes*. En aquest text, titulat “Grandeur de Yasser Arafat”, a més d’insistir en el fet que el poble palestí està patint una de les modalitats d’exploració aplicades pel sistema capitalista, qualifica l’ocupació israeliana com un “genocidi” que, malauradament, no fa sinó reproduir l’espiral de destrucció que va patir el poble jueu mateix; una destrucció que es gira, ara, contra un altre poble innocent. Cal tenir en compte que en la data que escriu Deleuze, les massacres de Sabra i Chatila, esdevingudes l’any 1982, encara estaven recents. En relació amb això, la “grandesa” o, en qualsevol cas, la importància de la figura d’Arafat consistiria en el manteniment de la cohesió i sobretot de l’especificitat de la lluita del poble palestí al voltant de l’OAP. D’aquesta manera, diu Deleuze, es pot evitar que l’espiral de violència continue creixent, el que seria fàcil si es produís la integració del moviment palestí en un altre Estat àrab ja constituït o fins i tot en un grup islàmic de tipus integrista. *Ibidem*, p. 221-225. D’altra part, a hores d’ara tenim constància del projecte d’edició de texts de Deleuze que van emprendre Elias Sanbar i el poeta i activista palestí Mahmud Darwish l’any 1985, amb l’objectiu d’acostar i d’obrir les portes del pensament deleuzià a les lectores i els lectors àrabs. Per aquest motiu, tots dos autors van proposar a Deleuze mateix de fer una antologia dels seus propis texts. El pla bibliogràfic que va traçar Deleuze, dividit per seccions corresponents a les seues obres, i amb una selecció dels texts que considerava més importants per a cada apartat, es pot trobar en una carta que va adreçar a Sanbar l’any 1985. L’antologia es va acabar publicant, parcialment, en la revista *Al-Karmel*, que en aquell moment dirigia Darwish. Cf. *LAT*, p. 93-96. Per acabar, la darrera parada en aquest repàs el trobem en l’article “Les pierres”, publicat en àrab en la mateixa revista que acabem de citar, *Al-Karmel*, l’any 1988. Deleuze va escriure el text poc després que esclatés la primera Intifada. De bell nou, l’article denuncia que es negue la singularitat del poble palestí, amb la pretensió de presentar-lo com una munió d’àrabs que estaven en territori israelià abans que aquest fou recuperat pel poble jueu; de manera que això serviria per justificar, no sols l’expulsió sinó, alhora, la possibilitat que la població de Palestina s’integrés en un altre Estat àrab. Com si es tractés de fer palesa la seua voluntat de no acceptar aquesta utilització espúria dels fets històrics, diu Deleuze, els palestins han marxat de les seues terres però no gaire lluny, amb el fi de restar allà des d’on poden veure encara el seu lloc i les pedres sobre les quals s’alçaven les seues cases –el títol original de l’article era, de fet, “De là où ils peuvent encore la voir”–. Així, els palestins poden “guardar la visió com un últim contacte amb el seu ésser al·lucinat. Mai els israelians podran empènyer-los bastant lluny –continua Deleuze–, enfonsar-los en la nit, en l’oblit”. Per altra part, Deleuze posa en dubte el caràcter veritablement democràtic de l’Estat israelià, fundat sobre la base de la violència organitzada i sistemàtica contra tot un poble, fent servir mètodes que no tenen a veure més que amb el manteniment del control en la zona i creuant tots els límits del que es pot considerar tolerable: “destrucció de pobles, dinamitat de cases, expulsions, assassinats de persones, una horrible història

Aquesta manera de plantejar el problema situa el pensament deleuzià –el que s’elabora a partir dels anys setanta, s’entén– en relació directa amb el seu context i, per tant, amb els esdeveniments polítics més importants que en eixe moment solcaven el camp social. A més a més, en la mesura que es prenen com a punt de partença uns fets com els de Maig del 68, es donen algunes pistes sobre el posicionament que adopta l’obra deleuzo-guattariana a partir d’aquest moment. Com veurem en els apartats següents, els autors no circumscriuen la seua anàlisi a l’àmbit de la política en clau partidista. Aquest àmbit resta, en bona mida, fora del focus d’atenció dels autors, que posen el seu esguard en tots aquells moviments amb capacitat per eixamplar al màxim els límits normatius, legals, subjectius, etc., del sistema polític establert. Per altra part, el fet de relacionar l’eclosió política del pensament deleuzià amb aquesta data ofereix alguns indicis de la importància que va tenir, pel que fa a la seua implicació pràctica i, en general, en el decurs de la producció bibliogràfica dels autors a partir d’aquest moment, la figura de Félix Guattari –“aquesta figura atípica i inclassificable de *filòsof-militant-psicoanalista-lingüista*”, com la defineix M. Antonioli–.¹⁶⁰

En l’altra cara de la moneda, el fet d’acceptar aquesta delimitació cronològica s’ha traduït sovint en una parcel·lació excessiva i fins a cert punt simplista i arbitrària de l’obra i del pensament deleuzians, distingint entre una primera part dedicada a l’anàlisi teòrica i una segona, la que comença a partir de la trobada amb Guattari, que no defuig les qüestions de major calat pel costat pràctic o polític. Sense negar que aquesta divisió no falta del tot a la veritat, com es pot veure en el tall que Deleuze mateix estableix en el seu pensament, no cal passar per alt les infiltracions constants que es donen entre les dues vores que acabem d’assenyalar. Ni la primera part està dedicada només a construir una ontologia i una imatge del pensament completament desvinculades de la pràctica, ni la segona està exempta d’una càrrega teòrica important, com es pot veure en l’enorme proliferació conceptual que es produeix durant aquest període. Pel que fa a això últim, resulta significatiu el fet que Deleuze no dubtés a l’hora de considerar que el seu treball

recomençava a les esquenes dels nous innocents. Els serveis secrets israelians desperten, es diu, l’admiració del món. Però què és una democràcia en la qual la política es confon sense problemes amb l’acció dels seus serveis secrets?”. *Ibidem*, p. 311-312. Per la resta, Sanbar ha estat redactor en cap de la ja citada *Revue d’Études Palestiniennes*, des de l’any 1981 –després que Deleuze li facilités el contacte amb Éditions de Minuit–, fins el 2006. D’altra banda, els assaigs que ha publicat des d’aleshores beuen en bona mida de l’aparell conceptual deleuzo-guattarià, aplicat, en aquest cas, a l’anàlisi de la situació palestina. De fet, el llibre que va treure l’any 2004, titulat *Figures du Palestinien*, està dedicat a Deleuze. Pel que fa a la relació que van mantenir Sanbar i Deleuze, cf. Dosse (2009), “Les engagements politiques de Gilles Deleuze”, a *Cités, Deleuze politique*, 40, 2009, p. 34-37.

¹⁶⁰ Antonioli (2005), “La machination politique de Deleuze et Guattari”, a Beaulieu (2005), p. 74.

amb Guattari havia donat lloc a una obra i a un pensament autònoms, relacionats amb allò que l'un i l'altre havien fet abans –i el que farien després–, però amb un nivell d'especificitat suficient per reservar-li un espai propi:

una filosofia –diu Deleuze–, és el que hem intentat fer Félix Guattari i jo, a *L'Anti-Èdipe* i a *Mille plateaux* [...]. Nosaltres teníem cadascú un passat i un treball precedents: ell en psiquiatria, en política, en filosofia, ja ric en conceptes, i jo amb *Différence et répétition* i *Logique du sens*. Però no hem col·laborat com dues persones. Nosaltres érem més aviat com dos rierols que es troben per fer un tercer que haurà estat nosaltres.¹⁶¹

Per altra part, el mateix motiu que hem adduït com un avantatge, quant a la distinció que mereix la figura de Guattari en l'univers conceptual que va formar la parella, es gira en la nostra contra quan aquest període en el qual els autors comencen a treballar plegats és vist, per alguns analistes, com l'inici d'una pèrdua de consistència i d'un canvi de rumb en relació al que havia significat originalment el pensament deleuzià. Així mateix, que la producció deleuzo-guattariana serve una relació tan directa amb el context de Maig del 68 –cosa que es pot veure de manera explícita en els seus inicis–, també té els seus efectes no tan positius a l'hora d'abordar l'obra dels autors. En primer lloc, això pot fer creure que ens trobem davant un diagnòstic periclitat, que només pot respondre a una mirada nostàlgica i que proposa formes de plantejar la política inoperants en l'actualitat. En segona instància, la relació amb els esdeveniments del 68 pot portar a la consideració que tot el que escriuen Deleuze i Guattari amb una tonalitat més o menys política no té sinó una utilitat limitada, com si el que proposaren els autors només resultés vàlid per forçar un canvi en els modes de vida individuals o particulars; o ara com a eina crítica per denunciar algunes pràctiques espúries en l'àmbit de la política; o fins i tot per posar en qüestió les formes més hipertròfiques a través de les quals s'expressen els poders establerts en els diferents períodes de la història. Mai, però, es veu en el plantejament polític deleuzo-guattarià, des d'aquesta perspectiva *realista* o *possibilista* que estem enunciant, la capacitat suficient per donar lloc o almenys per estimular, a partir del seu aparell conceptual, la creació d'una alternativa viable a través de la qual articular les relacions en el camp social. En suma, si la filosofia política deleuzo-guattariana beu directament de Maig del 68, res millor per relacionar-la amb un posicionament utòpic i irrealitzable –al cap i a la fi, les revoltes que van començar al

¹⁶¹ *PP*, p. 187.

campus universitari de Nanterre es van estendre durant un interval de temps molt curt, després del qual es va restablir l'ordre i fins i tot es van donar majors atribucions al govern—. En definitiva, un posicionament que, més enllà de l'atractiu que encara conserven aqueixos esdeveniments en l'imaginari col·lectiu, resulta poc seriós si del que es tracta és de conformar un discurs i una panoràmica de la realitat social ajustada a la situació i a les necessitats actuals.

Pel que fa al nostre posicionament cal dir, per començar, que no acceptem l'argument segons el qual la presència de la qüestió política es circumscriu, si més no de manera exclusiva, al període en què Deleuze i Guattari comencen a treballar plegats. Amb tot, és innegable que els esdeveniments de Maig del 68 van suposar un punt d'inflexió – “una ruptura instauradora”, com assenyala F. Dosse,¹⁶² i un catalitzador de propostes que va marcar de dalt a baix la producció dels autors. Per aquest costat, l'atenció més aviat escassa que presten Deleuze i Guattari a la política que es desenvolupa en l'àmbit formalment constituït respon, com ja hem dit, a una elecció i a una presa de posicionament explícites per part dels autors. Com tindrem ocasió d'observar, els autors es fixen en les línies de força, això és, en les relacions que s'estableixen entre els individus i els grups, per determinar el seu principal motiu d'anàlisi, en la mesura que són aquestes línies o aquest conjunt de relacions que es donen en la base del camp social les que orienten les posteriors efectuacions o les polítiques concretes que es portaran a terme en l'àmbit institucional. En aquest sentit, l'anàlisi deleuzo-guattariana adopta una perspectiva netament filosòfica atenent la composició de la societat des d'un punt de vista que podem dir ontològic, al temps que s'analitzen els elements que condicionen aquesta composició. El que no exclou que els autors estiguen atents a les accions que es realitzen per part dels moviments socials. De fet, la proposta política dels autors –el que defineixen al voltant de les nocions de l'esquizoanàlisi o la micropolítica del desig, com veurem més endavant– es caracteritza per oferir aquesta visió desdoblada: del més ampli al més petit, atenent amb cura tot allò que escapa a les xarxes de la representació però passant per alt o, si més no, atribuïnt un paper secundari als estrats intermedis, aquells en els quals és precisament el model representatiu el que s'expressa en tota la seua esplendor.

¹⁶² Dosse (2009), “Les engagements politiques...”, p. 24. Dosse pren l'expressió de Michel de Certeau, autor del llibre *La prise de la parole*, en el qual s'ofereix una anàlisi al voltant de les revoltes de Maig del 68.

D'aquesta manera, si hom accepta les objeccions que acabem d'apuntar, la primera part de l'obra deleuziana no només pot interactuar amb el treball posterior sinó que ofereix un fons immillorable, des del punt de vista conceptual, a l'hora d'entendre el qüestionament del model representatiu i, doncs, de les estructures polítiques i socials vigents. Per aquest motiu, no podem compartir la lectura que ofereix P. Mengue –un dels analistes que més obertament ha parlat de la qüestió política en el pensament deleuzià– quan assenyala que abans dels esdeveniments de Maig del 68 i de la trobada amb Guattari –el qual, a parer de Mengue, va determinar amb el seu “esquerranisme” i el seu “marxisme” la manera com va entendre Deleuze aquests esdeveniments–, “no hi ha cap pensament polític en els texts publicats” de Deleuze, “ni tan sols en dos llibres tan importants com *Logique du sens* i *Différence et répétition*”.¹⁶³ Aquest punt de vista coincideix amb la lectura que atribueix a Guattari la responsabilitat d'haver provocat una banalització pel costat teòric i una radicalització en l'àmbit polític del pensament deleuzià; o, per fer servir els mots que utilitza Mengue mateix, Guattari seria el responsable d'haver donat lloc a “un *gauchissement*, en tots dos sentits, del deleuzianisme”.¹⁶⁴

¹⁶³ Mengue (2003), p. 83. L'autor ja havia mostrat la seua lectura d'aquesta part de l'obra deleuziana (i deleuzo-guattariana) en un llibre anterior, si bé de manera molt breu, com un simple apunt de tipus biobibliogràfic: “Maig del 1968 –diu Mengue– suposa el descobriment de l'acció i del pensament polític (completament absent a *DR* i *LS*, així com en els estudis anteriors)”. Mengue (1994), p. 296. Sense arribar al grau de rotunditat i convicció que empra Mengue, Y. Ch. Zarka afirma “que la política no està en el cor del pensament deleuzià, com podria estar-ho en el cas de Foucault”; si bé “tampoc no es troba en la perifèria: aflora ací i allà com aquest element no filosòfic amb el qual la filosofia se les ha de veure necessàriament”; en suma, el pensament deleuzià “no ignora la política, però no n'està afectat sinó des de l'exterior”. Zarka (2009), *Deleuze et la philosophie, a Cités, Deleuze politique*, 40, 2009, p. 4.

¹⁶⁴ Mengue (2003), p. 83. Sobre aquest punt, Antonioli ha denunciat la tendència a menystenir l'aportació de Guattari en l'obra conjunta dels autors: “En la formidable ‘màquina de produir conceptes’ que porta les dues signatures de Deleuze i Guattari –apunta l'autora–, es té sempre la tendència a no veure en Guattari més que un engranatge insignificant i a fer de Gilles Deleuze el vertader motor conceptual i filosòfic”. Això coincideix, a parer de l'autora, amb “una extraordinària resistència a reconèixer l'originalitat i la importància de l'obra de Guattari”. Antonioli (2005b), “Félix Guattari”, a Leclercq (2005), p. 67-68. Antonioli ja s'havia referit a aquesta qüestió en una obra anterior, indicant la indeterminació pel costat acadèmic –que no professional–, i l'alt grau d'implicació política que Guattari havia mostrat al llarg de la seua vida, com dos dels motius principals per explicar el refús que en alguns casos suscita la figura de l'autor. Amb els mots que acabem de veure expressats per Mengue com a punt de referència, l'autora afirma el següent: “Per a molts filòsofs professionals, el període que s'obre el 1972 amb *L'Anti-Èdipe* no pot ser sinó un ‘*gauchissement*, en els dos sentits del deleuzianisme’, un desencaminament, una desviació o un foraviament d'un filòsof que fins ací havia estat ‘seriós’ i raonable, que ha caigut sota la influència perniciosa d'un perillós militant d'esquerres, desproveït de tota formació filosòfica”. Com ja hem suggerit, això arriba fins al punt d'efectuar un tall en la producció deleuziana per extreure la part *bona* –o consistent–, a saber, quan Deleuze treballa en solitari i parla dels temes que realment importen en el camp de la filosofia, de la part *dolenta* –o supèrflua–, ja en companyia de Guattari i lliurat a un diletantisme impropri d'un intel·lectual de la seua talla: “Per comprendre correctament la filosofia de Deleuze –continua l'autora comentant aquest posicionament–, caldria doncs

De fet, si seguim l'argumentació de Mengue, en cas que volguérem definir un posicionament clar i extreure uns efectes polítics de l'articulació teòrica deleuziana, el liberalisme –però en cap cas el marxisme, que Guattari sembla haver obligat a Deleuze a que se l'empassés a la força– seria la teoria política, social i econòmica que millor acobla amb el substrat ontològic elaborat per Deleuze en els seus primers llibres. Així doncs, sense fer cap cas a les referències que ofereix Deleuze mateix a *Différence et répétition* –llibre per complet desproveït de qualsevol aspecte polític a parer de Mengue, com acabem de veure–, sobre la renovació del corpus marxista en la qual treballen Althusser i els seus deixebles; fent cas omís, així mateix, a la manera com saluda Deleuze aquest treball, en la mesura que contribueix a distanciar el marxisme de la influència aclaparadora de la dialèctica hegeliana, Mengue afirma que la “nova orientació” que emprèn l'obra deleuziana a partir dels anys setanta “s’ha de prendre com una desviació, en la mesura que bifurca l’impuls d’un pensament que, sense estar previngut i fins a aquest punt, hom pot considerar profundament liberal”. Per reblar el clau tot dient que “el marxisme de Deleuze és una excrescència, una doctrina d’exportació, una sobreimpressió (i un desencaminament) que serva una mala relació amb les seues intuïcions ontològiques, les més fonamentals i les més innovadores”.¹⁶⁵

En tot cas, com ja hem dit, l'absència de l'esfera política en la producció deleuziana de primera hora només es pot sostenir des d'uns paràmetres determinats. De fet, el “pas” a la política que Deleuze declara haver donat pels volts del 68 es produeix des del domini del que l'autor mateix defineix com a “jurisprudència”.¹⁶⁶ Amb això fa al·lusió Deleuze a una manera d'entendre l'àmbit institucional que, a diferència del que proposen els codis legals i el contracte social –encarregats d'establir uns límits negatius per fer possible la convivència en societats plurals i complexes–, defineix un espai positiu i obert a la creació, conformat de manera immanent a partir de les relacions que s'estableixen entre els individus i els grups en el camp social:

la institució es presenta sempre com un sistema organitzat de mitjans. Ací es troba, de fet, la diferència entre la institució i la llei: aquesta és una limitació de les accions, aqueixa, un model positiu d'acció. Al contrari que les teories de la llei que posen el positiu fora del social (drets naturals), i el social en el negatiu (limitació

fer abstracció, en la mesura del possible, de les aportacions de Félix Guattari i retrobar la puresa i la destresa [“*droiture*”] del pensament originari”. Antonioli (2003), p. 11.

¹⁶⁵ Mengue (2003), p. 83.

¹⁶⁶ *PP*, p. 230.

contractual), la teoria de la institució posa el negatiu fora del social (necessitats). Per presentar la societat com essencialment positiva, inventiva (mitjans originals de satisfacció).¹⁶⁷

Per això, com indica Deleuze sobre la constitució de l'espai institucional, “no és un comitè de savis, moral i pseudocompetent, el que ens fa falta, sinó grups d'usuaris”.¹⁶⁸

Doncs bé, l'anàlisi deleuziana sobre aquestes qüestions ja es troba present de bell començament, com es pot observar en el llibre sobre Hume o en un dels primers articles de l'autor, titulat “Instincts et institutions”. A més a més, aquestes consideracions que Deleuze tracta des de l'inici, acabaran tenint una influència decisiva en la composició de l'obra gestada en companyia de Guattari. Per tant, l'absència de la política es pot acceptar sempre que limitem aquest camp a una de les seues expressions determinada, a saber, la que es redueix a la mediació i a la representació dels aparells adjacents a l'Estat, que no és, precisament, la que Deleuze i Guattari posen entre els seus objectes d'estudi preferents. Com assenyala Deleuze, en referència al seu suposat estadi anterior a la política –mitjançant una afirmació que coincideix perfectament amb la perspectiva des de la qual hem volgut plantejar el nostre treball–, “el que m'interessava eren les creacions col·lectives, abans que les representacions”.¹⁶⁹ De manera que, en aquest cas, potser cal portar una mica la contrària a Deleuze i dir que el “pas” que declara haver donat, de la jurisprudència a la política pròpiament dita, no constitueix sinó un canvi de matís amb l'objectiu de portar el seu treball a un major nivell de concreció, això és, com una forma de posar més atenció als esdeveniments que tenien lloc en el seu context més immediat.

En aquest sentit, deixant al marge la lectura que esgrimeix la falta d'implicació del pensament deleuzià en l'àmbit de la política, optem per la via que indica un altre dels analistes més importants de l'obra deleuzo-guattariana –autor de l'única monografia que existeix fins al moment sobre el pensament i la vida dels autors–. Ens referim a F. Dosse, segons el qual “l'horitzó polític en sentit ampli ha irrigat tot el pensament de Gilles Deleuze”; una afirmació que justifica tot seguit bo i apuntant com, “de banda a banda, des dels primers treballs sobre Hume fins les darreres reflexions sobre el virtual,

¹⁶⁷ *ID*, p. 25.

¹⁶⁸ *PP*, p. 230.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 229.

[el pensament deleuzià] s'inscriu en l'espai del polític, el de la reobertura incessant de les forces creatives i l'afebliment de les coaccions institucionals".¹⁷⁰

b) ...que no serà d'ètica, més aviat, que parlem...?

Pel que fa al segon dels aspectes que hem esmentat, el que afirma que la proposta deleuzo-guattariana té un abast limitat a l'àmbit de les accions individuals, no podem deixar de fer un seguit de puntualitzacions que ens semblen importants. Per resumir, l'argument que acabem de reproduir es basa en un parell de premisses principals. Comença establint una separació més o menys neta entre l'esfera ètica i l'esfera política; per afirmar tot seguit que l'obra deleuzo-guattariana respon al primer domini – el de l'ètica–, però sense que això supose que calga establir una relació necessària amb el segon –el de la política–. Una vegada més, entre els principals exponents d'aquesta vessant analítica trobem els treballs de Mengue. Amb el teló de fons de la lectura que realitza Deleuze al voltant de l'ètica spinoziana i del treball sobre el subjecte que proposa Foucault en la darrera etapa de la seua obra –aspectes que analitzarem amb detall al llarg del nostre treball–, Mengue atribueix a la producció deleuzo-guattariana el plantejament d'una ètica centrada en la invenció de modes d'existència singulars. Però precisament per assenyalar que això no es tradueix necessàriament, almenys en aquest cas, en l'existència d'un projecte polític estrictament parlant. Com assenyala Mengue, el pensament deleuzià i, per extensió, la formulació pràctica d'aquests temes que té lloc posteriorment amb Guattari, es basen en “l'elaboració conceptual de la possibilitat d'una forma de vida concreta i individual que no és necessàriament, ni tan sols prioritàriament, la posada en pràctica d'un nou sistema econòmic i polític radicalment altre (alternatiu)”.¹⁷¹ Una de les primeres conseqüències d'aquesta manera de plantejar

¹⁷⁰ Dosse (2009), “Les engagements politiques...”, p. 21. De manera no tan taxativa, I. Garo sembla coincidir per aquest costat. Com apunta l'autora, l'afirmació d'un pensament de la diferència a nivell conceptual, ofereix la possibilitat de realitzar una anàlisi crítica i distanciada del present. Cosa que pot tenir un ressò important en l'àmbit polític, considerat, una vegada més, en sentit ampli: “La força de la proposta deleuziana –diu l'autora–, resideix sobretot en la seua capacitat per construir una obra filosòfica erudita preservant la crítica concreta del món, al mantenir l'horitzó lluminós de la subversió”. Garo (2011), p. 200.

¹⁷¹ Mengue (2004), p. 306. De manera més ponderada, A. Badiou distingeix dues vies a través de les quals s'expressa la “política deleuziana”. En primer lloc, es tracta d'establir les condicions per a la creació de quelcom nou. Seguint una motivació nietzscheana, la creació o la irrupció de la novetat depenen de la distinció entre la història i l'esdevenir: la primera com l'àmbit de la successió causal dels fets en sentit cronològic, el que no deixa lloc a la novetat; el segon com el domini no determinat per aquesta relació causal i susceptible, per tant, de donar entrada a esdeveniments de diferent tipus. En segona instància, indica Badiou, la política deleuziana porta a terme una anàlisi a fons del capitalisme en la seua darrera fase, així com de les condicions necessàries per al manteniment d'aquest mode de

la qüestió és, ens sembla, la possibilitat de fer compatibles i, així, de compaginar el posicionament polític del pensament deleuzo-guattarià amb el sistema polític, social i econòmic vigent en l'actualitat. De fet, des d'aquesta perspectiva el pensament polític que exposen Deleuze i Guattari podria resultar compatible amb gairebé qualsevol sistema polític establert, si tenim en compte que en última instància de l'únic que es tracta és d'afirmar una opció de caire personal, susceptible d'ésser desenvolupada al marge de l'organització social en què es troba emmarcada. En tot cas, considerem que aquesta línia interpretativa persegueix un objectiu molt concret. Com sembla voler-nos dir Mengue, encara que els autors hagen presentat la seua proposta revestida amb tots els atuells revolucionaris i subversius imaginables –com no podia ser d'una altra manera atenent el seu context de creació–, això no exclou que el seu sentit més profund i més útil no es pugui trobar des d'una perspectiva reformista i, per tant, sense necessitat d'apostar per una transformació radical del nostre panorama polític, social i econòmic.

Bo i admetent que la creació de modes d'existència singulars ocupa un lloc preeminent entre les preocupacions de l'obra deleuzo-guattariana; sense defugir, així mateix, que els autors no arriben a concretar una proposta política i menys encara econòmica de manera detallada en els seus llibres, per la nostra part creiem, en canvi, que una lectura atenta del pensament dels autors ens pot portar molt més lluny de la simple proposta "ètica" i de caire "individual" que atribueix Mengue als autors. Més encara si tenim en compte que aquesta proposta hauria de ser compatible, si fem cas del que diu Mengue,

producció. Si en el primer cas es pot parlar d'una motivació pràctica, que apel·la als modes d'existència individuals i col·lectius i, per tant, al camp de l'"ètica", en el segon cas trobem una motivació política que es desenvolupa, no gensmenys, en l'àmbit de l'anàlisi teòrica. La distinció sembla atènyer, així, als diferents períodes que es reconeixen en el pensament deleuzià. Si la primera via correspon per complet amb l'univers conceptual que crea Deleuze, la segona no es pot entendre si deixem de banda la col·laboració amb Guattari. Amb tot, aquestes dues vies en principi separades s'acaben creuant, si tenim en compte que per afirmar la irrupció d'un esdeveniment qualssevol i, per tant, per afavorir les condicions creatives en què floreix la novetat, és necessari sostreure's de les condicions de dominació i control que imposa el capitalisme. L'anàlisi ètica pressuposa així l'anàlisi política, en la mesura que el capitalisme en la seua expressió actual és, precisament, l'instrument més efectiu per bloquejar o desactivar la verdadera potència de ruptura de l'esdeveniment. Això oposa la negativitat –i la reacció– del capitalisme amb el caràcter positiu –i afirmatiu– que reclamen l'ètica i la política deleuzianes (i deleuzo-guattarianes). Així doncs, com indica Badiou, "després de tot, sí, és ben bé una qüestió ètica, però també una qüestió política". Badiou (2009), "Existe-t-il quelque chose comme une politique deleuzienne?", a *Cités, Deleuze politique*, 40, 2009, p. 15-20. En una línia semblant, V. Bergen relaciona la política deleuziana –deixant de banda, en aquest cas, l'anàlisi del capitalisme– com el ventall de propostes de caire ètic que pot portar l'existència a disminuir o, al contrari, a augmentar la seua potència afirmativa. Amb Nietzsche i Spinoza de fons, com a principals referents a partir dels quals pensar la política deleuziana (i deleuzo-guattariana) en aquesta versió que l'acosta a l'ètica, l'autora afirma que la "micropolítica és l'altre nom d'una política de la Gran Salut, d'una ètica travessada per l'afirmació de la vida". En aquest sentit, si la política ho emplena tot és perquè expressa les relacions de tipus ètic a través de les quals es conformen, en un sentit o en un altre, l'existència individual i col·lectiva. Bergen (2009), "La politique comme posture de tout agencement", a Antonioli, Chardel, Regnaud (2009), p. 105-115.

amb els postulats del poder establert o, com a molt, amb una reforma parcial d'aquests postulats –i no oblidem que aquest poder és el que representa en l'actualitat el sistema capitalista. Ara bé, aquesta perspectiva sembla obviar que el camp de la subjectivitat està definit per defecte, en el pensament deleuzo-guattarià, en clau col·lectiva. De fet, aquest és un dels temes als quals se'ls presta una major atenció i als quals se'ls atribueix una major importància en l'obra dels autors, sens dubte com a resultat de l'aportació de Guattari i del seu treball previ en el si dels col·lectius de caràcter polític i militant. En efecte, com tindrem ocasió d'observar, el fet d'articular una subjectivitat col·lectiva en clau revolucionària, que no siga directament deutora de les concepcions tradicionals, és a dir, d'aquelles que reconeixen en un subjecte unitari i homogeni –siga el poble, siga el proletariat– l'única possibilitat de portar a terme l'acció política de manera conjunta i eficaç, ocupa bona part de l'atenció dels autors. Pel mateix, cal tenir en compte la insistència dels autors sobre la necessitat de construir aquesta subjectivitat en termes radicalment immanents, passant per alt l'existència de models preestablerts per les instàncies de poder; així com la convicció que aquesta subjectivitat només es pot sostenir si admet el seu caràcter transversal, des de l'acceptació i la reivindicació de l'heterogeneïtat i la diversitat de gènere, d'origen, d'orientació sexual o d'extracció social com a punt de partença, més enllà dels dualismes i dels plantejaments antagònics que durant molt temps han seguit els moviments revolucionaris i insurreccionals a l'hora de definir el seu posicionament estratègic. Tot plegat, fa de la proposta deleuzo-guattariana un perfecte exponent de les exigències que els moviments socials –del feminisme a les reivindicacions mediambientals, de la lluita estudiantil a les demandes pel ple reconeixement dels drets de les persones migrants– plantegen en l'actualitat. En tot cas, del que no sembla haver cap dubte és que una proposta d'aquest tipus constitueix un element incòmode des del punt de vista del poder establert i, en particular, des de la perspectiva del sistema capitalista.

Així mateix, caldria no oblidar que la proposta de resistència que descriuen els autors no respon ni a la possibilitat d'abandonar les lluites que es desenvolupen en el camp social ni tampoc al fet de negligir els plans estratègics del poder establert. Aquesta és una de les lectures que els autors foragiten d'entrada, a l'hora d'explicar en què consisteixen nocions com ara la de “fuita” en les quals basen, com veurem al llarg del nostre treball, una bona part del seu pensament en el terreny polític. La fuita és sinònim, en el cas de Deleuze i Guattari, d'un nivell de compromís i d'implicació elevats que, una vegada

més, cal assumir en clau col·lectiva. Per altra part, amb aquesta noció s'apunta igualment a l'opció de portar el sistema més enllà dels límits on es troba còmode, i això passa per situar-se en l'ull de l'huracà, és a dir, just en el punt on el poder s'expressa i actua amb major virulència. En aquest sentit, l'opció de l'eremita que escapa o s'amaga d'un món els valors del qual refusa, del petit grup que s'organitza al marge de la societat sense pretendre que la seua forma de vida tinga una incidència més àmplia o, en qualsevol cas, del subjecte que es pretén capaç de mantenir una resistència de tipus interior, preservant la seua consciència intacta dels mecanismes d'alienació que proposa el poder, a més de resultar inconcebibles si atenem la comprensió del camp social i de la subjectivitat que tracen Deleuze i Guattari –amb la instauració d'un sistema capitalista cada cop més omnímode, com veurem–, no entra entre les formes de resistència que estem barallant. Com apunten els autors, cal allunyar-se de la consideració que ens diu “que fugir és sortir del món, mística o art, o bé que és quelcom de covard, perquè hom escapa dels compromisos i de les responsabilitats”; ans al contrari, apunten els autors, “fugir no és renunciar a l'acció, res més actiu que una fuga”. Tot precisant que amb això també es fa referència a la possibilitat de “fer fugir alguna cosa, fer fugir un sistema com es peta una canonada”. Per acabar amb una de les cites que més repeteixen els autors quan es tracta d'explicar en què consisteix aquesta noció que travessa la seua obra de part a part i que, sens dubte, val per avalar –en contra del que afirma Mengue– el que acabem d'exposar: “George Jackson escriu des de la presó: ‘pot ser que em fuge, però al llarg de la meua fugida cerque una arma’”.¹⁷²

Per últim, diguem que el funcionament de la maquinària immensa que els diferents poders han estat capaços de crear per sotmetre els individus i els grups al llarg de la història, entre els quals el sistema capitalista constitueix una de les seues expressions més arrodonides, només es pot tractar de detenir des de l'articulació d'una maquinària similar en magnitud, si bé del tot diferent quant a la seua composició interna i pel que fa als seus objectius. Això no vol dir que es pugui mantenir un pols equilibrat amb el poder. A més que resulta una aspiració gairebé inconcebible, si atenem que el capitalisme ha acabat per rebentar totes les costures en què es trobaven enfundats els sistemes anteriors, el que acabem de dir forma part d'un plantejament de tipus dialèctic que no interessa gaire als autors. Com tindrem ocasió d'observar al llarg del nostre treball, el poder només és efectiu en la mesura que aconsegueix establir un medi concret dins del

¹⁷² D, p. 47.

qual actuar, de manera que qualsevol alternativa que es vulga viable i amb unes mínimes possibilitats d'èxit s'haurà de plantejar des de la creació d'un context diferent a l'existent. Això, però, reclama un canvi integral i no un seguit de reformes compatibles amb els postulats del poder establert. Val a dir, ni la transformació dels modes de producció i dels paràmetres de valorització del treball propis del capitalisme serà efectiva mentre es mantinguen els pressupòsits subjectius sobre els quals es van alçar aquests modes i aquests paràmetres; ni la proposta d'un nou model de subjectivitat, diferent del que ha estat creat el poder, podrà tenir cap eficàcia mentre es plantege al marge de les condicions col·lectives de producció. En definitiva, de res no val intentar canviar els modes d'existència particulars mentre es mantinguen les condicions materials i simbòliques que donen cobertura al règim imperant. Per això hem apuntat a la necessitat d'articular aquests dos aspectes que acabem d'exposar amb la creació d'una maquinària política d'ampli espectre, capaç d'actuar i d'incidir de manera directa en la configuració del camp social. En aquest sentit, si això resulta més o menys evident tot atenint-nos només a l'obra deleuzo-guattariana, està fora de tota discussió si posem l'esguard –com farem en la part final del nostre treball– en la producció que Guattari va portar a terme en el darrer període de la seua obra. De fet, si ens interessa aquesta part de la producció guattariana no és només pel diagnòstic que avança sobre l'evolució del sistema capitalista, els efectes del qual constitueixen avui el nostre present més immediat, sinó també pel nivell de concreció que assoleixen algunes de les propostes que havien estat plantejades amb anterioritat. És a dir, ens interessa perquè aquesta proposta es va confeccionar sobre la base de l'aparell conceptual que Guattari mateix havia creat, durant els anys precedents, en companyia de Deleuze, de forma que es pot veure com una temptativa d'aplicació d'algunes de les nocions en les quals els autors van treballar al llarg de la seua obra.

En resum, el posicionament interpretatiu de Mengue només es pot entendre si tenim en compte la premissa –o més aviat el prejudici, amb tints ideològics– que hi ha subjacent en la seua argumentació. Segons aquesta premissa –o aquest prejudici– caldria reconèixer, com ja hem suggerit, una etapa positiva que abasta la primera part de l'obra deleuziana, la qual aniria perdent volada i desviant-se de la seua senda inicial a mesura que es fan més evidents els fruits de la col·laboració amb Guattari. Com si calgués restaurar l'esquema dualista de la representació aplicat, en aquest cas, al camp interpretatiu, en funció d'un model que estableix el que és admissible i el que, per

contra, no resulta apte per passar la prova oficiada pels exegetes reconeguts de l'obra i del pensament deleuzians.

De tota manera, caldria no oblidar la perspectiva des de la qual aborda Deleuze la creació dels modes d'existència singulars en la seua obra. Si atenem el cas de Spinoza, de seguida es fa evident la relació íntima que estableix Deleuze entre l'ètica i l'ontologia d'aquest autor, observant en totes dues una afirmació radical de la immanència. Això equival a dir que la realitat es crea com a resultat d'un seguit de relacions i d'encontres entre els diferents cossos que, amb la seua interacció constant, acaben donant lloc a un entramat complex, és a dir, a un cos més gran que els cossos particulars que l'animen i a través dels quals s'expressa. Per la seua part, en aquesta lectura que porta a terme Deleuze del pensament spinozià, a diferència de les lleis morals, considerades de caràcter transcendent, l'ètica tracta precisament d'establir un seguit de regles facultatives i de caràcter immanent, a partir del que constitueix un bon o un mal encontre entre els diferents cossos que es relacionen en el camp social. Pel que fa a l'ètica foucaultiana, almenys des de l'abordatge que en realitza Deleuze, en aquest cas apareix relacionada amb una proposta de tipus artístic. Val a dir, Deleuze relaciona l'ètica amb l'estètica en el pensament foucaultià perquè, tant en un cas com en l'altre, es fa referència a la creació de modes d'existència no assimilats pels discursos i les pràctiques dominants. I això seguint un mètode de tipus experimental, en funció del qual cal atendre les diferents maneres d'articular les relacions individuals i col·lectives que s'han proposat al llarg de la història. De fet, és així com es defineix l'àmbit de la subjectivitat en el cas de Foucault, el qual assoleix, des de la perspectiva que acabem d'apuntar, un abast polític i social clar. Així ho indica Deleuze, en referència al que considera que constitueix "la darrera via oberta per Foucault"; una via segons la qual "els processos de subjectivació no tenen res a veure amb la 'vida privada', sinó que designen l'operació per la qual els individus i les comunitats es constitueixen com a subjectes, al marge dels sabers constituïts i dels poders establerts, sense excloure donar lloc a nous sabers i poders".¹⁷³

En definitiva, ni l'ètica –com a teoria dels modes d'existència singulars–, ni l'ontologia –com el domini que tracta la composició de la realitat a partir de les interaccions i els encontres que s'estableixen entre elements heterogenis–, es poden plantejar al marge del

¹⁷³ *PP*, p. 206.

terreny d'allò polític. Sempre, és clar, que entenguem allò polític com l'estudi de les relacions de forces que, des de la multiplicitat que les caracteritza i reivindicant la seua singularitat, acaben donant lloc a una configuració determinada del camp social. Per aquest costat, el fet que tant el llibre sobre Foucault com el segon dels estudis que Deleuze dedica a Spinoza –per centrar-nos només en aquells dos moments en els quals el pensament deleuzià atén la reflexió ètica de manera prioritària– siguen posteriors al gruix de la col·laboració amb Guattari, dóna pistes al voltant de la formació d'aquesta cadena que zigzagueja, posant en comunicació l'ètica i l'ontologia amb la política i definint així, a partir d'aquestes tres espais, un mateix pla de realitat.

D'aquesta manera, i per respondre breument i sintètica a l'argument que hem vist, segons el qual la proposta deleuzo-guattariana es podria vincular amb l'ètica però no tant o no necessàriament amb el terreny d'allò polític, donem la paraula en aquest cas a M. Antonioli. Segons que afirma l'autora, l'obra de Deleuze i Guattari és un dels millors exemples per “demostrar que l'acció política no es pot separar d'una ètica (en el sentit heretat de Spinoza i de Foucault, com alliberament de les potències immanents de la vida i teoria dels modes de subjectivació inèdits)”. Sense oblidar que l'obra deleuzo-guattariana “ens ajuda a entreveure i anticipar” i, en aquest sentit, a construir “un nou projecte polític adequat a l'extrema complexitat del present”. Això implica, en tot cas, una transformació radical del context pràctic en el qual es troba formulada la proposta teòrica a la qual estem fent al·lusió. Si es vol dir de manera més directa encara, el plantejament deleuzo-guattarià no resulta adequat per conviure amb un sistema polític, social i econòmic com el que representa el capitalisme en l'actualitat; perquè, com diu Antonioli, un plantejament com aquest necessita –i empeny–, en vies a la seua efectuació, “una mutació en profunditat dels modes de producció, de les formes d'acció, de les sensibilitats, dels modes de vida, de les relacions amb la tècnica, el medi ambient, les institucions i la societat”.¹⁷⁴

c) ...però,... de debò voleu dir que és això seriós?

Atenem, per acabar, la darrera de les objeccions que hem vist formulades. Com ja hem dit, un altre dels retrets que ben sovint s'adrecen a la filosofia política deleuzo-guattariana, apunta al seu caràcter irrealitzable i fins i tot a la falta de responsabilitat o de serietat de la seua proposta, més apegada als records de maig del 68 i als seus

¹⁷⁴ Antonioli (2005), “La machination politique...”, p. 75.

rampells anàrquics i arrauxats que a la realitat actual. Una realitat regida, així es pot argüir si seguim aquesta línia argumental, per la centralitat insuperable –com a mínim pel moment– de l'Estat i dels codis legals vinculats a aquesta forma de govern, com a principals elements al voltant dels quals articular la vida en societats com la nostra, intrínsecament plurals i heterogènies; més encara si es tracta, des d'una perspectiva de tipus socialdemòcrata, de no sucumbir a la gestió descarnada dels mercats.

Entre els defensors –d'una part, com a mínim– d'aquesta manera de presentar la qüestió, trobem a D. Sánchez Meca. Després de fer un acurat repàs del pensament deleuzià (i deleuzo-guattarià, tot i que oblidada de manera sistemàtica fer referència a la segona –o primera, que tant fa– roda del tàndem que van formar Deleuze i Guattari), conclou amb l'afirmació següent –citem de manera íntegra, per no perdre cap detall de l'argument–:

és obvi que Deleuze no fa de l'esquizoanàlisi una proposta alternativa seriosa al mode de vida en societat propi de les nostres societats actuals, puix que la vida en societat no és possible si es dilueix per complet tota organització estable. El potencial destructiu de l'ordre social i moral que té l'esquizoanàlisi no deixa alternativa a cap tipus d'ordre, ja que el que defineix a qualsevol societat és justament el conjunt de relacions codificades entre els seus components. [...] Per definició, tota societat ha de tenir una organització limitadora i reguladora dels desigs individuals, si bé aquest ordre social pot canviar, evolucionar i ésser reformat. Per tant –acaba Sánchez Meca–, l'esquizoanàlisi no té aplicació a l'àmbit social (si no és com a mecanisme crític).¹⁷⁵

El segon defensor d'aquest posicionament, els arguments del qual volem prendre en consideració, és J. L. Pardo. Com a colofó d'una exposició no menys acurada al voltant de la proposta filosòfica i política de Deleuze i Guattari, en la qual es dóna compte dels excessos, així com dels defectes i fins i tot d'algunes incongruències en les quals, segons que se'ns diu, incorren els autors, l'anàlisi de Pardo acaba defensant la vigència, si es vol de manera provisional i com a mur protector, dels Estats nacionals i de dret, com la millor opció per garantir la seguretat i la llibertat dels ciutadans.¹⁷⁶ Aquesta és la

¹⁷⁵ Sánchez Meca (2010), p. 613.

¹⁷⁶ Ens referim al darrer volum que ha dedicat Pardo al pensament deleuzià –*A propósito de Deleuze*–, on s'hi aplega el primer comentari que va escriure sobre l'autor a principi dels anys noranta, a més dels articles que des d'aleshores ha anat publicant en diferents revistes i mitjans al voltant del pensament deleuzià.

proposta general per mitjà de la qual es tracta d'oferir una resposta als punts que es consideren més problemàtics en la filosofia política deleuzo-guattariana. En aquest sentit, per oferir una mostra un tant sumària d'aquests punts –que per força traeix la riquesa en detalls del text de Pardo–, la primera crítica apunta al fet que la proposta deleuzo-guattariana tracte d'arrabassar amb tots els aparells, si més no els que giren al voltant de l'Estat, dels quals s'han dotat les societats contemporànies per ordenar les relacions en el camp social. Això respon a una “retòrica revolucionària” –el que Pardo anomena la “clàusula R”–, basada en la convicció que, en el context posterior a Maig del 68, qualsevol proposta digna de ser presa en consideració ha de plantejar una transformació integral de la societat i no limitar-se a un simple programa de reformes.¹⁷⁷ El que comporta, al seu torn, la necessitat d'oferir alternatives a les formes clàssiques de govern que hom emmarca dins el joc de la representació parlamentària. Com assenyala Pardo, el moviment del 68

va tenir una primera i innegable conseqüència: l'abandonament de l'esfera política ‘convencional’ per part dels intel·lectuals (o almenys d'alguns dels millors), convençuts que la batalla en aquest camp no era decisiva ni ‘vertadera’. La ‘macropolítica’ (és a dir, les eleccions legislatives, els debats parlamentaris, els pressupostos generals, els partits, els sindicats i la premsa d'opinió) va seguir, sens dubte, existint, però els intel·lectuals com Deleuze i Foucault van considerar que havien d'abandonar, com a intel·lectuals, aquesta esfera, irrellevant i vergonyosa, per ocupar-se del nou territori recentment descobert, que reclamava des de la pràctica la necessitat de teòrics.¹⁷⁸

¹⁷⁷ Cf. Pardo (2014), p. 349-350: “Richard Rorty, l'agudesia del qual a l'hora de captar les deformacions professionals de les escoles filosòfiques és digna d'encomi, va detectar perfectament una malaltia retòrica que afectava als intel·lectuals francesos almenys des de la segona guerra mundial: per a ells, diu més o menys Rorty, l'única política digna d'aquest nom és la política ‘revolucionària’ (val a dir, la que ofereix alternatives globals –d'Estat– a la ‘societat capitalista burgesa’), mentre que la política reformista no passaria de ser un passatemps (mera gestió local del mercat capitalista mundial) al qual les persones serioses no haurien de dedicar la mínima atenció; i afegia, amb no menys sagacitat, que l'origen d'aquesta malaltia estava en les reminiscències del marxisme, no tant com a filosofia sinó com a institució (si no com a inquisició)”. Aquest apunt serveix a Pardo per definir l'orientació de la filosofia política deleuzo-guattariana, que es desenvolupa en l'àmbit dels moviments moleculars –els que treballen dessota l'esfera institucional o més aviat estatal, com veurem més endavant–, a partir d'una fórmula general que, més que a títol explicatiu, funciona, al nostre parer, com a *petitio principii*. Aquesta fórmula és la de la “clàusula revolucionària”. Com apunta Pardo, el plantejament dels autors “sembla governat per una clàusula secreta (que en endavant denominaré ‘Clàusula R’) que es podria resumir així: *si només el revolucionari és autènticament polític, només es podrà mostrar que els moviments ‘moleculars’ són polítics si es demostra que són ‘naturalment’ revolucionaris*”.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 334.

Aquestes mesures, que Pardo sembla jutjar com a excessives, impliquen no gensmenys un defecte, com es pot veure en la consideració negativa que suscita, d'entrada i sense pal·liatius, l'Estat. Això porta els autors a elaborar una proposta alternativa d'articulació de les relacions en el camp social –al voltant de la noció de màquina de guerra, com veurem més endavant–; una proposta que es vol capaç de superar les limitacions de les estructures que, com en el cas de l'aparell estatal, tenen el seu origen, diuen Deleuze i Guattari, en un model transcendent i centralitzat d'exercir el poder. Com suggereix Pardo, això suposa equiparar l'Estat amb el poder en la seua versió més crua, cosa que es pot veure en el fet que els autors defineixen aquesta forma de govern com un simple administrador del sistema capitalista i de la lògica mercantil associada al model neoliberal; sense parar-se a pensar, de manera més matisada, que l'administració es pot fer de distintes formes i que en alguns casos es tracta, precisament, de defensar els drets dels ciutadans davant els excessos que arriben de l'exterior. Pel mateix, es crida l'atenció sobre la relació directa que estableixen els autors entre l'Estat i el dret, de manera que l'eliminació del primer sempre aniria acompanyada d'una desconfiança o d'una sospita envers el segon, en el qual es tendeix a veure un simple instrument de repressió –al servei de l'Estat i, per tant, dels poders– de la llibertat individual i col·lectiva. Per últim, Pardo detecta una incongruència que apareix com a resultat de les dues premisses que acabem d'assenyalar. En efecte, la filosofia política que proposa la intel·lectualitat deutora del 68, a pesar que es planteja des de posicions que es volen netament rupturistes amb les imposicions del capitalisme, pot acabar derivant en un deixament de funcions pel que fa a la defensa de la gestió pública i en tot aquells assumptes que afecten a la ciutadania.¹⁷⁹ La causa d'aquesta renúncia s'ha de cercar en l'aversion que una part important d'aquesta intel·lectualitat manifesta envers l'Estat.

¹⁷⁹ De fet, la primera incongruència que detecta Pardo té a veure amb la clàusula R que acabem de veure: “La influència d'aquesta clàusula constitueix un problema *filosòfic* intern –una incongruència– en el pensament de Deleuze, precisament perquè es tracta d'una clàusula de caràcter retòric, i Deleuze s'ha distingit més que cap altre filòsof del seu temps per oposar-se a tot compromís entre filosofia i retòrica (no sols ha considerat la retòrica com el principal enemic de la filosofia i l'obstacle essencial per al seu desenvolupament, sinó que ha arribat a dir que les metàfores no existeixen)”. *Ibidem*, p. 350. Ens sembla, però, que l'apreciació està una mica forçada –i que Pardo en fa una utilització un tant excessiva–. Entre altres coses perquè caldria veure primer si veritablement es pot reduir la proposta dels autors a un mer exercici de focs d'artifici –perillós, en tot cas, com sempre que es juga amb foc– o, pel contrari, respon a un plantejament perfectament argumentat i raonat, enunciat de manera consistent després d'haver sospesat totes les conseqüències, si bé no coincidint amb el posicionament polític d'alguns analistes com ara Pardo. Posteriorment, el comentari incideix en una altra de les incongruències en les quals, aparentment, incorren els autors. En aquest cas, es tracta del fet de considerar l'Estat laic i democràtic, després d'haver-lo posat en el centre de la diana de tots els atacs, com un “mal menor” si se'l compara amb altres realitats més perjudicials com ara les “comunitats fonamentalistes i persecutòries”, o la

En aquest sentit, l'argument planteja una disjuntiva que no sembla deixar lloc a dubtes. Si més no en la situació actual, cal elegir entre un interior delimitat al voltant de l'imperi de la llei –tot i que Pardo no fa servir aquesta expressió– i un exterior on les que manen són forces amb capacitat per despullar o per deixar nu al subjecte de molts d'aquells drets que tant han costat de consolidar en el món occidental. Per ser més exactes, se'ns parla d'un interior més o menys confortable dins els murs dels Estats –sense obviar algunes disfuncions que, en tot cas, l'acció democràtica dels ciutadans podrà contribuir a canviar–, front a una “estepa gelada” o un “desert” que es poden albirar murs enllà, farcits de perills que, en cap cas, compensen les troballes que s'hi pogueren donar. La raó és que en l'estepa o el desert circulen sense problemes tots aquells grups que aprofiten la falta de regulació estatal en benefici propi. Per evitar això, Pardo recupera l'exigència, d'arrel socialdemòcrata, que la política torne a agafar les regnes de l'economia. Així es podrien evitar els efectes més perjudicials de la “globalització” o la “mundialització”: no només els associats als negocis propis de les empreses transnacionals i, en definitiva, l'acumulació de riquesa que caracteritza al capitalisme en qualsevol fase de la seua evolució –si bé Pardo tampoc fa servir aquestes expressions: acumulació de riquesa, fases del capitalisme, etc.–, sinó també, en clau de seguretat ciutadana i de manteniment dels drets individuals, els efectes vinculats a les màfies que aprofiten l'absència d'un marc legal, clarament establert, per portar a terme les seues activitats il·lícites. Com assenyala Pardo, l'afebliment d'aquest marc legal és el millor substrat perquè augmente, amb vigor renovat, el “tràfic de persones, d'armes, d'energia, d'aliments, d'estupefaents, de diners o d'informació”.¹⁸⁰ Així mateix, Pardo alerta del perill de constituir un espai interior més tancat encara que el dels propis Estats

materialització d'aquestes comunitats en “Estats confessionals organitzats políticament com una comunitat persecutòria d'il·luminats messiànics”. Cf. *Ibidem*, p. 356. Cal tenir en compte que la validesa d'aquest argument depèn de la lectura que efectua Pardo al voltant de la filosofia política deleuzo-guattariana, com veurem més endavant. Segons aquesta lectura, en l'obra de Deleuze i Guattari es pot veure una transició des de la irresponsabilitat manifesta que expressa la clàusula revolucionària, a l'acceptació provisional de les estructures polítiques i socials existents. Amb tot, tampoc en aquest cas ens sembla consistent afirmar que ens trobem davant una incongruència. Més aviat ens sembla que es tractaria d'una matisació, si es vol important, que haurien fet els autors al llarg de la seua producció. Deixant de banda que, davant una disjuntiva com la que es proposa –Estat laic i democràtic o Estat teocràtic, integrista i autoritari–, un altre resultat seria difícil d'imaginar, almenys des de la perspectiva deleuzo-guattariana. A més a més, falta per veure que la incongruència –o matisació, si no volem ser tan ambiciosos– que Pardo atribueix als autors, pugui ser considerada com a tal. Per aquests motius, hem preferit incidir en aquesta altra qüestió que Pardo atribueix al pensament polític dels autors: la “fugida envers el privat”. Ja que, a pesar que Pardo no es refereix directament a aquest aspecte com una de les incongruències en les quals cauen els autors, ens sembla que en cas que es pogués comprovar aquesta acusació en contra de la filosofia política deleuzo-guattariana, ens trobaríem davant una veritable falla que afectaria al nucli del seu entramat teòric i pràctic.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 376.

–exterior, en tot cas, a les lleis i als drets que assegura l’aparell estatal, una vegada que aquests són segrestats per governants o per grups que s’arroguen la seua propietat–, amb la constitució d’estructures de poder de tipus teocràtic, o amb la irrupció de moviments basats en l’afirmació de la identitat de forma excloent. De manera que l’Estat apareix com la clau que permet evitar la falsa alternativa entre el “búnquer”, com a interior resclosit i asfixiant, i l’estepa o el desert, com a exteriors mancats de garanties. Sobre aquesta disjuntiva i la zona d’estabilitat que es constitueix al voltant de l’aparell estatal, diu Pardo:

els Estats nacionals [...] laics, socialdemocràtics i de Dret, per molt que se’ls puga humiliar a propòsit dels seu caràcter ‘burgès’ (però ‘burgès’ significa també ciutadà) i de la seua condició d’administradors del mercat capitalista (però hi ha administracions pitjors i millors), foren una resposta que s’ha revelat relativament eficaç per evitar la injusta alternativa que obliga els homes a optar entre el búnquer i el desert.¹⁸¹

Parem esment, abans de continuar, que la referència a aquest espai exterior inhòspit no és gratuïta. Com veurem en els capítols següents, Deleuze i Guattari posen l’estepa i el desert com a exemple de l’espai lliu i nòmada, immanent, que cal reivindicar enfront de l’espai estriat i sedentari, transcendent, que conforma l’Estat. Retenim, així mateix, l’ús del pretèrit –“foren”– per fer referència a la utilitat dels Estats durant un període determinat, en relació amb un context polític, social i econòmic que ja no coincideix amb les condicions actuals. Com assenyala Pardo, si els Estats van resultar l’eina més útil a l’hora de codificar les relacions en el camp social, donant cobertura a un seguit de drets individuals i col·lectius mereixedors de rang constitucional, “sembla que ja no ho són tant, i el pensament polític ha de comprometre’s de manera imaginativa en la recerca de noves maneres de plantejar aquest problema que corresponguen a les nostres necessitats i de les quals hi puguem emanar altres respostes eficaces”.¹⁸² En qualsevol cas, des de la perspectiva de Pardo roman un imperatiu intacte que involucra, de manera més o menys indefugible, la utilització de l’aparell estatal, a saber: cal exigir a la filosofia una anàlisi seriosa sobre les possibilitats de no abandonar els límits de la política fundada en els drets humans i, en conseqüència, en les lleis que fins ara havien disposat els Estats per fer efectius aquests drets en cada territori nacional –un altre cop, ens permetem de citar per extens–:

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 377.

¹⁸² *Ibidem*.

seria grotesc –diu Pardo– que la filosofia preferís conformar-se amb l'exaltació lírica de l'ocàs de la polis', seria sarcàstic que, en nom d'una vella rancúnia aristocràtica envers l'Estat, celebrés els progressos de la nuesa front a la civilització, el triomf del privat sobre el públic i l'avanç de la barbàrie contra la ciutadania. I seria, a més, ingrati que, per seguir conreant la seua bona 'mala fama' i la seua inclinació demagògica a la retòrica revolucionària, el filòsof oblidés que no es pot situar *fora* de la política perquè troba en aquesta (és a dir, en el seu propi estatut de ciutadà) una de les condicions necessàries per a la possibilitat mateixa de la filosofia.¹⁸³

Per últim, no podem acabar sense fer referència a la postura que adopta Mengue davant la possibilitat d'extreure una política consistent –seriosa, responsable, adaptada a les necessitats actuals..., els apel·latius s'amunteguen en els exemples que estem mostrant, com si foren dards llançats envers algú que no ha estat capaç de complir aquests objectius de manera satisfactòria–, relacionada amb la proposta deleuzo-guattariana. Per aquest costat, Mengue mostra la seua sorpresa, i fins i tot la seua incomoditat, pel refús que mostren Deleuze i Guattari al davant de dues realitats a totes llums indefugibles. En primer lloc, com pot ser que els autors, que reivindiquen una filosofia de la diferència i la multiplicitat, no accepten l'aparell d'Estat que s'ha erigit, en societats complexes com les nostres, com la forma més eficaç per gestionar una pluralitat d'opinions i de postures diverses, afavorint la consecució de consensos que permeten a les col·lectivitats definir un espai mínim de centralitat? En segon terme –íntimament relacionat amb el que acabem de dir–, com pot ser que Deleuze i Guattari no defensen la democràcia en la seua forma representativa –les “democràcies liberals occidentals”, com precisa el text–, com la millor eina per mantenir engraixats els engranatges de l'Estat, en un context en el qual les relacions es donen en espais de dimensions cada vegada més grans i en funció de necessitats dispars que cal fer coincidir al voltant d'un nexu fàcilment identificable?

Mengue imagina un seguit de respostes possibles, per als interrogants que acabem de mostrar. Val a dir, però, que aquestes respostes que imagina Mengue semblen ser les que tenen una major probabilitat d'encert, tal i com se'ns dóna a entendre, puix que les propostes concretes que ofereixen Deleuze i Guattari, sobre la qüestió que ens ocupa, no semblen ser tan satisfactòries com hom voldria o, per dir-ho clarament, semblen no

¹⁸³ *Ibíd.*

encaixar amb la imatge que Mengue s'ha fet del pensament deleuzià. En aquest sentit, només podem col·legir que el que diuen els autors és objecte d'un equívoc o, una vegada més, d'un desviament. Per altra part, les respostes que ofereix Mengue s'enllacen, tot i que no són les que els autors mateixos proposen en la seua obra, de manera natural amb les preguntes prèviament formulades, com si s'hagués capgirat l'ordre que posa la pregunta primer i la resposta després; o, el que resulta més plausible, com si les preguntes només hagueren estat plantejades per justificar, rere la imatge d'un dubte raonable, tota l'exposició de certeses que ens cau a sobre com un allau incontrolat. Tot i així, la feblesa manifesta de les respostes que veurem a continuació, circumscrites en l'àmbit de les conviccions personals del que fa l'anàlisi, més que no a la voluntat d'oferir una argumentació justificada, confirma el que inicialment podien constituir simples suposicions.

En primer lloc, l'abandonament de l'Estat com a principal eix vertebrador de la societat, només es pot entendre des de "l'adhesió, [per part de Deleuze], a partir del 68 i de la trobada amb Guattari, a una tesi explícitament marxista", segons la qual, a parer de Mengue, cal posar "l'Estat, el dret, les institucions democràtiques o internacionals en el conjunt negatiu que té l'estatut d'allò mort, d'allò decaigut".¹⁸⁴ Això ha aconseguit contaminar tota la filosofia deleuziana fins al moll de l'os, és a dir, fins a l'ontologia mateixa, invalidant la proposta per al camp social que es segueix d'una base teòrica ja corcada com aquesta. De manera que totes dues, la part teòrica i la part pràctica, apareixen com a víctimes d'una "política d'extrema esquerra" que, sempre en opinió de Mengue, exalta el múltiple arravatant qualsevol possibilitat d'oferir una visió unitària o mínimament integrada de la realitat. Una política que contribueix a amputar una de les dues extremitats, el múltiple i l'u, sobre les quals semblava fer via el pensament deleuzià. En segon terme, si Deleuze i Guattari refusen la democràcia –ja que per a Mengue qualsevol altra opció que no siga la seua sembla no ser vàlida, com es pot veure en les crítiques que adreça a Hardt i Negri per defensar un model diferent al del sistema representatiu–, és per la seua aversió al joc de les opinions individuals, a les discussions i, en definitiva, a l'assoliment de consensos a partir d'aquestes discussions: "si el pensament o la filosofia té horror de les discussions –afirma Mengue–, no veiem com

¹⁸⁴ Mengue (2009), "Le peuple qui manque et le trou de la démocratie", a Antonioli, Chardel, Regnauld (2009), p. 23-24.

no hauria de tenir por a la democràcia”.¹⁸⁵ En tot cas, a parer de Mengue, el fet que Deleuze i Guattari no valoren aquests dos elements en la seua justa mesura, és a dir, la centralitat de l’Estat i la necessitat de consensos, es pot explicar per la seua insistència a posar les minories com a nou subjecte polític, oblidant que tota proposta seriosa s’ha de basar en la construcció de majories socials i polítiques fortes. El que no és possible si hom posa en qüestió, com fan els autors, la vigència del sistema representatiu i dels instruments i institucions que permeten l’exercici de la política en aquest àmbit. Així doncs, com assenyala Mengue sense contemplacions, en el pensament deleuzo-guattarià “la democràcia és definitivament, i per principi, exclosa i condemnada radicalment, puix que aquesta es basa en consensos majoritaris”.¹⁸⁶

Si més no, cal reconèixer que Mengue no amaga mai les seues cartes, fins i tot quan aquestes mostren –sense deixar cap trumfo en la mànega– que la seua jugada està marcada per avançat, perquè són raons de tipus ideològic –en el sentit ampli del terme– les que justifiquen l’operatiu hermenèutic que ha armat per a l’ocasió. En aquesta línia cal entendre la conclusió que ens ofereix –tota una declaració d’intencions, en realitat, que sembla antecedir al conjunt de l’argumentació–, subratllant que el que cal és “pensar la vida en comú sense comunitat ni comunisme”. Per a tal efecte, cal salvaguardar “l’obra de Deleuze del monopoli interpretatiu que la desnaturalitza” –això és, de les forces funestes de l’extrema esquerra que no es resignen a desaparèixer de l’escena–; apartant-se, així mateix, de la “temptativa retòrica de suprimir totes les mediacions i les representacions”, el que no condueix sinó a “un impasse que nega la política”. Un retret, aquest últim, que ja no sabem si és per als analistes que ofereixen una interpretació torçada del pensament deleuzià, per a Guattari per haver apartat a Deleuze del bon camí o si, una vegada desfermats tots els límits de la crítica, acaba abastant amb la seua onada expansiva a Deleuze mateix.¹⁸⁷

¹⁸⁵ Mengue (2003), p. 43.

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 103. En la mateixa línia, Mengue afirma el següent: “La democràcia, segons Deleuze, es defineix en la seua essència com el regne de l’opinió pública, del *consens*, que és majoritari per essència. De manera que s’oposa i implica un obstacle a les potències de les minories que són per naturalesa inventives. Així, no només la democràcia no és nova sinó que aixafa la novetat”. *Ibidem*, p. 102.

¹⁸⁷ Per a totes les cites d’aquest paràgraf, cf. Mengue (2009), “Le peuple qui manque...”, p. 32. Pel que fa al “monopoli interpretatiu” que “desnaturalitza” la filosofia deleuziana, Mengue cita alguns exemples de molt diversa procedència i de característiques sens dubte diferents. Per començar, “la concepció dita ‘altermundialista’ d’Antonio Negri i Michael Hardt”; “però també d’altres” –continua Mengue–, entre els quals es trobarien “certs deixebles d’extrema esquerra de Deleuze”, com ara “Paul Virilio i, més recentment, Manola Antonioni”. Per acabar amb una afirmació més aviat grandiloqüent, en la mesura que Mengue es situa en un essencialisme interpretatiu un tant controvertit en el context en el qual ens movem,

Com que l'exposició detallada de les propostes en clau política del pensament deleuzo-guattarià constitueix el gruix dels apartats subsegüents, i aquest serà el millor moment per arribar al fons de les qüestions que acabem de plantejar, ara ens limitem a esbossar algunes de les respostes més urgents suscitades pels arguments que acabem de veure.

Sobre la necessitat d'una codificació o d'un conjunt de lleis sancionades a partir de les quals regular la societat, ja hem apuntat que Deleuze i Guattari no s'oposen frontalment a l'existència d'un àmbit institucional on desenvolupar les relacions polítiques i socials sinó a la pèrdua de plasticitat i de dinamisme d'aquest àmbit que, en molts casos, es fa palesa en les societats actuals. Com ja hem apuntat, Deleuze apel·la a la jurisprudència com l'espai on s'hauria de desenvolupar el dret i, en conseqüència, el conjunt normatiu que regula la vida de les col·lectivitats. Amb això no es tracta de negar la validesa del dret en el seu conjunt sinó de conferir-li una major vivacitat, insistint en el seu caràcter immanent. Per dir-ho de manera concreta, es tracta d'adaptar els mecanismes de creació de les lleis a les necessitats expressades pels individus i els grups en cada període determinat, a partir d'allò que ens mostra un diagnòstic atent als moviments que de manera constant fan i refan la composició del camp social. En un mot, assumir la conflictivitat i fins i tot els processos de ruptura amb les realitats existents, no com un pes feixuc la càrrega del qual cal limitar sinó com un ventall de possibilitats a partir de les quals treballar. Precisament perquè, com s'ha dit, les societats actuals es caracteritzen per la seua complexitat i pluralitat. Això, en tot cas, no implica una reivindicació del desordre, sinó que apel·la a la necessitat de trobar instruments que es basen en la promoció i no en la detenció dels elements que dinamitzen el camp social. En aquest sentit, el simple fet que els codis o els cossos normatius i, en definitiva, els texts constitucionals estiguen subjectes a les transformacions que indefectiblement es produeixen en el camp social –amb els canvis en la textura interna de la població a causa, per exemple, dels fluxos migratoris, amb la irrupció de fenòmens inesperats o simplement pel canvi generacional–, constituïria un avanç la satisfacció del qual es troba, a hores d'ara, molt lluny d'ésser completa en la major part dels Estats.

relacionant, a més a més, la reivindicació de l'intempestiu amb un posicionament possibilista i fins i tot conservador –“realista”, diu Mengue– pel que fa a la configuració del camp social, tot dient que cal “arrencar la filosofia política de Deleuze del monopoli de lectura que es dona avui en dia per aquells que es reclamen, diguem-ho així, d'una posició subversiva i radicalment alternativa, per permetre a aquesta filosofia pensar amb realisme la política actual, i jugar-hi un paper sempre també intempestiu”. *Ibidem*, p. 20.

Pel que això respecta, cal dir un parell de coses. Que la proposta deleuzo-guattariana estiga llastada per la necessitat d'expressar-se a través d'una retòrica revolucionària estèril no s'hauria de seguir del fet que, davant els canvis de calat que afecten a la composició de la societat –i aquesta sembla ser una de les característiques principals del darrer segle, que a més a més s'ha aguditzat els darrers anys–, es demanen no només un seguit de reformes conduents a revisar el que ja existeix sinó una transformació radical, des de la base mateixa, de les codificacions que regulen les relacions en l'interior del camp social. Si acceptem que han canviat els participants del joc polític, res no hauria de fer pensar que aquests no pugen demanar una nova partida, noves fitxes i fins i tot un nou tauler en el qual portar a terme els seus moviments, sense que aquests estiguen limitats per unes normes o unes regles que els nous jugadors no han contribuït a crear i que, per tant, és molt possible que no responguen a les seues necessitats. Es pot parlar aleshores d'un procés de ruptura en clau revolucionària, o aquest apel·latiu cal reservar-lo només per aquelles ocasions en què l'ordre establert és subvertit mitjançant l'ús de la força organitzada o, fins i tot, com a resultat d'un esclat de violència incontrolat? En cas afirmatiu, és a dir, en cas que es demanés de manera pacífica i democràtica, com a resultat d'una acumulació de forces capaç de crear una nova majoria social, un canvi radical de les condicions de vida del col·lectiu, es podria parlar de revolució en termes substantius o, al contrari, ens hauríem de referir encara a un simple exercici de retòrica revolucionària? Per altra part, que això es prenga com una mostra de radicalisme foraviat, suficient per negar a l'anàlisi deleuzo-guattariana tota incidència efectiva i tota validesa en el context actual, seria tant com acusar, posem per cas, a Condorcet de falta de responsabilitat i serietat, o fins i tot de poca adaptació al seu context per haver demanat que cada generació tingués la capacitat de decidir el seu propi text constitucional. En aquest sentit, la demanda de Condorcet va quedar plasmada en l'article XXVIII de la constitució revolucionària o Constitució de l'any 1, aprovada el 1793 per la Convenció. Tot i que el text mai no es va arribar a aplicar, va suposar una important inspiració per a la Declaració dels drets de l'Home i del Ciutadà a la qual fa referència Pardo, si més no de manera tàcita, per alertar davant els perills de l'estepa glaçada que ens sembla esperar a l'exterior de l'Estat.¹⁸⁸ Com apunta Deleuze –parem

¹⁸⁸ L'article que hem mencionat, pertanyent a la Constitució de l'any 1793, afirmava el següent: "Un poble té sempre el dret de revisar, de reformar i de canviar la seua Constitució. Una generació no pot sotmetre a les seues lleis a les generacions futures". Com assenyala A. Negri, "en el llinar del desenvolupament de la societat i de l'Estat contemporanis (determinats per la Revolució, la ciència i el capitalisme), Condorcet comprèn que tot bloqueig preconstituït de la dinàmica productiva, tota

esment a la vigència de l’afirmació, per bé que l’autor es referís a la situació de l’any 1988–, “als Estats de dret, no són els drets adquirits i codificats el que compta, sinó tot el que resulta problemàtic actualment per al dret i el que fa que allò adquirit sempre estiga en risc d’èsser posat una altra vegada en qüestió. No ens manquen problemes com aquests avui en dia, el codi civil tendeix a esquarterar-se per tots els costats, i el codi penal coneix una crisi igual a la de les presons”. Com es pot observar, i al contrari del que diuen els arguments que hem visitat, Deleuze tracta d’alertar, precisament en un gest de responsabilitat, dels perills encara majors que poden arribar si no es planteja una solució adequada a la inestabilitat del context actual; al temps que proposa, com a possible antídoto per solucionar l’anquilosament de les lleis sancionades, la necessitat de produir nous instruments basats en la immanència per afavorir la regulació del camp social: “el que és creador de dret –diu Deleuze–, no són els codis o les declaracions, és la jurisprudència. La jurisprudència és la filosofia del dret, i procedeix per singularitat, prolongament de singularitats”¹⁸⁹.

L’al·lusió a les singularitats i a la necessitat de trobar una forma d’articular-les en el camp social remet a una segona qüestió que ens sembla important. El fet que Deleuze i

constricció sobre les llibertats que vaja més enllà de la urgència del present, determinen necessàriament efectes despòtics. En altres termes: Condorcet comprèn que una vegada passat el moment constituent, el caràcter fix de la Constitució pren un aspecte reaccionari en una societat fundada sobre el desenvolupament de l’economia i les llibertats. No serà doncs el costum, els ‘ancians’, o la idea d’un ordre antic el que podrà legitimar una constitució: només la vida, al contrari, la vida que és renovació, pot donar lloc a l’establiment d’una constitució; només la vida pot posar-la permanentment a prova, examinar-la i orientar-la vers les modificacions adequades”. Cal tenir en compte l’extrema vigència que té a hores d’ara una afirmació com aquesta, en un moment en què una de les principals reivindicacions de capes cada vegada majors de la població gira, precisament, al voltant de la necessitat d’obrir un procés constituent, atenent les noves condicions productives i socials, per definir la vida en comú des de paràmetres renovats. En aquest sentit, la intenció de Negri és aprofitar aquest exemple per veure si en l’actualitat es donen les condicions propícies per a la ruptura amb el sistema polític, social i econòmic establert i, amb això, per a l’obertura d’un procés constituent. Com acabem d’assenyalar, i a despit que el text de Negri és de l’any 1993, els arguments que hi addueix resulten extremadament ajustats al nostre context: “Ha d’establir, la nostra generació, una nova Constitució? –es pregunta Negri–. Si pensem en les raons que en altres ocasions invocaven els constituents per justificar la urgència d’escometre un treball de renovació, no podem sinó trobar avui tota la panòplia. Mai la corrupció de la vida política i administrativa havia assolit un grau tal, mai la crisi de la representació ha estat tan forta, mai la desil·lusió democràtica ha estat tan radical. Quan es parla de ‘crisi d’allò polític’, es vol dir en realitat que la democràcia ja no funciona, fins al punt que la corrupció toca de manera irreversible tots els seus principis fundadors i els seus òrgans: la separació dels poders i els principis de garantia de les llibertats, els diferents poders uns rere els altres, les regles de la representació, la dinàmica unitària dels poders i de la legalitat, l’eficàcia i la legitimitat administratives. Si cal saludar un ‘final de la història’, aquest consisteix certament en la fi de la dialèctica constitucional que el liberalisme i el final del capitalisme madur ens havien legat”. El text de Negri, titulat “La republique constituante”, es va publicar l’any 1993, en el número 15 de la revista *Futur Antérieur* que l’autor mateix va fundar juntament amb altres companys com ara Y. Moulier-Boutang. A hores d’ara, els texts de la revista es poden trobar en la pàgina web de *Multitudes*, publicació hereva de *Futur Antérieur*. L’article que hem citat es pot consultar, de forma oberta, en l’enllaç següent:

<http://www.multitudes.net/La-republique-constituante/>

¹⁸⁹ *PP*, p. 209-210.

Guattari no accepten la figura del contracte social com a principal instrument de codificació, amb l'objectiu de crear un context d'estabilitat, no implica necessàriament que els autors reivindiquen l'absència completa d'uns principis a través dels quals coordinar les diferències –la pluralitat, l'heterogeneïtat– i, en general, tot el plexe de relacions que es donen entre els individus i els grups. De fet, l'abandonament del contracte social com a institució ni tan sols ens hauria de fer concloure que els autors renunciïn a tot el que pot aportar la tradició filosòfica en l'àmbit polític. En aquest sentit, si Deleuze dedica tota la primera part de la seua obra a solcar la història de la filosofia, no és només per revestir el seu pensament pel costat teòric sinó també per conferir-li un major espessor en sentit pràctic. Així, en clau humeana direm que es tracta d'eixamplar les simpaties que en un primer moment només s'expressen en la seua parcialitat; altrament dit, de fer extensiva la generositat entre els diferents membres del grup –a això es refereix Deleuze quan parla de prolongar les singularitats–, en lloc de limitar, com es planteja a partir del contracte social, les violències i els egoïsmes particulars. Seguint en aquesta línia, en clau spinoziana direm que es tracta d'establir regles, però sempre apegades als moviments que donen forma al camp social, és a dir, dependents dels jocs d'atracció i repulsió que es produeixen entre els cossos, a nivell individual i col·lectiu. Normes de convivència o d'articulació de la vida en comú que cal establir com a regles facultatives i no com a lleis de caràcter transcendent, el resultat de les quals siga el d'encoratjar, proposar o fins i tot disposar però, en cap cas, imposar un comportament determinat. Aquesta és una de les màximes ètiques més importants – amb un ressò i una aplicació evidents pel costat polític, a més d'un arrelament ontològic clar– que proposa Deleuze, com a criteri regulatiu de les relacions humanes en el camp social. Si, amb tot, la proposta continua pareixent poc seriosa o fins i tot utòpica, en la mesura que no es planteja la possibilitat d'imposar límits, en clau nietzscheana direm que tota disposició ètica i política que calga relacionar amb la producció deleuzo-guattariana ha d'eliminar d'entrada la negativitat i, consegüentment, la destrucció de l'oposat.

De fet, la noció mateixa de quelcom oposat o de dues meitats en principi irreconciliables, que han de resoldre les seues diferències a través del reconeixement o d'una lluita a mort, esquema deutor de la dialèctica hegeliana, no sembla funcionar de manera adequada dins el plantejament deleuzo-guattarià. En aquest sentit, si hom té en compte que la negativitat resta del tot foragitada de la bateria d'arguments que proposen

els autors, s'entendrà que tot allò que tinga a veure amb la mort, la destrucció, l'abolició o l'anihilament de l'enemic –així com el terme d'enemic mateix– o, tot simplement, del conciudadà, haurien de restar excloses, de bell començament, de qualsevol alternativa de govern i d'articulació del camp social. Com veurem més endavant, Deleuze extreu del pensament nietzscheà la necessitat de posar a l'abast tots aquells mitjans que contribueixen a augmentar les possibilitats del pensament i de la vida; així com d'eliminar aquells altres valors que impliquen una devaluació d'aquestes possibilitats. Ara bé, eximeix això de la necessitat d'una intervenció en el camp social, en el sentit no sols de regular sinó també de limitar el comportament o les accions dels individus i dels grups? En tot cas, el que implica és que es creen les condicions per tal que no proliferi allò que pot suposar una amenaça evident per a la vida. Això suposa una condemna sense concessions del que, des de la perspectiva deleuzo-guattariana –i també foucaultiana–, ens colpeix en la mesura que resulta intolerable. De manera que el plantejament deleuzo-guattarià, ni cau en un relativisme absolut pel costat dels valors, ni en la proposta d'un desordre generalitzat en el camp social. Precisament perquè en l'intolerable, i en la vergonya que suscita la seua existència, es troba la línia roja que els autors no tenen cap dubte a l'hora de marcar. El que ocorre és que això implica la creació d'un context regulatiu tan flexible i dinàmic, almenys, com el que tracten de crear les forces del negatiu per fer efectiva la seua materialització.

Per resumir el que acabem de dir, es pot afirmar que l'existència d'instruments que faciliten el dinamisme de les relacions, com a sinònim de vivacitat i plasticitat institucionals, no s'ha de confondre amb la inestabilitat permanent com a element constitutiu del camp social. De fet, una de les qüestions que travessa l'anàlisi deleuzo-guattariana és com reconduir la pèrdua de vigència dels aparells de govern que han funcionat fins als nostres dies, amb l'Estat com a exponent principal, sense que això supose una dissolució generalitzada de les relacions en el camp social. Sota el convenciment, expressat sense ambages per part dels autors, que no cal abandonar les estructures vigents abans de comptar amb una alternativa viable i ben definida, capaç d'impedir el procés precipitat de dissolució al qual ens acabem de referir. I això en funció d'una altra màxima de tipus pràctic que els autors no es cansen de repetir, segons la qual la prudència apareix com el principal instrument coadjuvant per portar a terme, amb garanties suficients, els processos de canvi i de ruptura en el camp social. Val això per allunyar el plantejament dels autors de les acusacions d'irresponsabilitat que en

alguns casos, com hem vist, acompanyen l'avaluació de les mesures que proposen en clau política? Si més no hauria de valdre –o almenys és aquesta la nostra postura–, per fer una lectura més acurada i comprensiva de la filosofia política deleuzo-guattariana. Al mateix temps, i pel que fa a la falta de concreció que es pot adduir en relació a la proposta deleuzo-guattariana, cal donar la raó a arguments com el que hem vist exposat per Sánchez Meca, si més no en un sentit. El pensament polític deleuzo-guattarià fa un esforç, com veurem més endavant, per esbossar de quina forma es poden articular les relacions en el camp social més enllà de les estructures conegudes, en referència, principalment, a l'aparell d'Estat. Si bé deixa un punt cec, i no ens sembla de menor importància, quan es tracta d'indicar les eines a través de les quals es tracta de fer consistent i de donar sostenibilitat a les possibles creacions institucionals de nou encuny que hom siga capaç de produir, més enllà de l'aparell d'Estat. Com diem, si això ens sembla sens dubte important, és perquè aquestes eines haurien de funcionar –i això augmenta la dificultat enormement– sense caure en les formes de dominació i de coerció que es tracta precisament de foragitar, juntament amb la resta d'estructures fundades en el monopoli de la força.

Sense abandonar la qüestió de l'Estat –que tractarem a bastament en els apartats que segueixen–, els arguments que hem vist exposats tenen al seu favor, i no és poc, el fet que aquesta institució haja acompanyat, sota efectuations molt diverses, a una gran part de les formacions humanes de bell antuvi. En qualsevol cas, tractar de presentar aquesta realitat –sobretot si ens referim a l'Estat nacional– com un fet ineluctable o com una dada quasi natural, suposaria negar el seu caràcter històricament, políticament i socialment establert. En efecte, si cal admetre que l'Estat ha estat una creació humana que les distintes societats s'han donat i han anat transformant al llarg de la història en funció de les seues necessitats, caldrà admetre amb el mateix grau de convicció la possibilitat de la seua desaparició en funció de realitats històriques, polítiques i socials canviant i, a totes llums, radicalment diferents de les que existien anteriorment. En aquest sentit, la posada en funcionament d'una economia que tracta d'universalitzar el model neoliberal hauria de ser suficient per entendre que la crisi de l'Estat-nació com a ens autònom i sobirà, tal i com l'entenem almenys des de la modernitat, no és una qüestió que es pugui deixar de banda després de fer uns simples matisos o retocs cosmètics. Per aquesta part, que la proposta política deleuzo-guattariana es situe des de l'inici en un context d'hipotètica superació de l'Estat pot resultar útil en la mesura que

serveix per començar a treballar en unes condicions distintes de les que habitualment es plantegen, tant en l'àmbit de l'anàlisi teòrica com en el de la pràctica política. Com ja hem suggerit, Pardo sembla reconèixer aquest extrem quan assenyala que “la terra nua – i devastada–” que fins al moment no havia constituït més que una amenaça exterior, ha esdevingut ara el marc de referència que han d'assumir “una política i una filosofia política que vulguen estar a l'alçada de les circumstàncies”.¹⁹⁰ Així doncs, en aquest sentit sembla que cal admetre l'encert de Deleuze i Guattari a l'hora de definir, amb un nivell de clarividència que no sembla intel·ligent menysprear, els termes i les condicions en què es veu implicada, així com els reptes als quals hi ha de fer front, la filosofia política en el context actual.¹⁹¹

¹⁹⁰ Pardo (2014), p. 378.

¹⁹¹ Sobre la presència prolongada i sostinguda de la forma Estat al llarg de la història, Pardo fa al·lusió a l'afirmació de Deleuze i Guattari segons la qual “cal dir que d'Estat, sempre n'hi ha hagut, i molt perfecte, molt format”. *MP*, p. 445. Amb això Pardo tracta de justificar la separació –en la qual hi entrarem més tard– que estableix en l'obra deleuzo-guattariana, posant cada volum de *Capitalisme et schizophrénie* en un costat diferent. Si en el primer volum l'anàlisi etnològica de Clastres constitueix una referència inexcusable per a Deleuze i Guattari, en el segon abandonarien la perspectiva que proposa l'autor de *La société contre l'État* al voltant de les societats que refusen l'establiment d'un aparell estatal. D'aquesta manera, diu Pardo, Deleuze i Guattari deixen de costat a *Mille plateaux* el que anomena el “model ètnic”, pel qual hi hauria unes societats primitives que haurien estat aixafades per la irrupció dels grans Estats. Cf. Pardo (2014), p. 350. Com tindrem ocasió d'observar, Deleuze i Guattari matisen el seu posicionament respecte de les observacions de Clastres, sobretot a causa de certa segmentarietat i rigidesa que creuen detectar en l'anàlisi de l'antropòleg a l'hora de descriure els dinamismes que es produeixen en el camp social. En tot cas, matisar no és el mateix que abandonar –o criticar– sense paliatiu. Per aquest costat, l'esquema que proposa Clastres, segons el qual les societats sense Estat el que tracten és de conjurar aquesta forma d'exercir el poder –o, el que és el mateix, són “societats contra Estat”–, cosa per la qual no cal considerar-les com a societats poc evolucionades i indiferenciades segons una línia evolutiva ascendent, sinó com a col·lectivitats complexes i amb uns objectius clars i definits en funció de les seues preferències i necessitats, aquest esquema, diem, roman intacte en el plantejament general deleuzo-guattarià. De fet, i en contra del tall que intenta aplicar Pardo, a *L'Anti-Èdipe* ja es pot trobar una afirmació com la que acabem de veure extreta de *Mille plateaux*: “L'Estat no s'ha format progressivament –diuen Deleuze i Guattari–, sinó que sorgí tot armat, cop mestre d'una vegada, *Urstaat* original, etern model del que tot Estat vol ser i desitja. [...] De totes parts ens arriba la descoberta de noves màquines imperials que precediren les formes històriques tradicionals, i que es caracteritzen per la propietat d'Estat”. *AE*, p. 261. El que diuen Deleuze i Guattari és, doncs, que l'Estat i la resta de formes socials no estatals s'han vist tothora obligades a cohabitar en el temps, relacionant-se en un mateix pla conflictiu. El que no lleva que l'Estat s'imposés de manera violenta contra tot allò que restava al seu defora, aixafant les comunitats que optaven per altres formes d'organització social; a l'igual que aquestes col·lectivitats podien corcar o desestabilitzar des de l'exterior, però també des de l'interior –una vegada que hom les hi havia absorbit–, algunes de les estructures estatals. Així es pot entendre el matís que introdueixen Deleuze i Guattari sobre l'anàlisi de Clastres: com una crida d'atenció sobre el fet que les societats no estatals no constitueixen realitats aïllades, sinó que se les han de veure amb Estats ja existents –i no com l'esmena a la totalitat que planteja Pardo–. En qualsevol cas, cal no oblidar que quan Pardo es refereix a la vigència de la forma Estat, del que està parlant és de l'Estat nacional. El que ocorre és que, en aquest cas, Deleuze i Guattari mantenen una línia molt clara i que, ens sembla, no es mou ni un centímetre al llarg de tot el recorregut que tracen els autors d'un volum a l'altre de *Capitalisme et schizophrénie*. Aquesta línia, com tindrem ocasió d'observar, es basa en el convenciment que l'Estat nacional, des del seu sorgiment i encara més en l'actualitat –context en el qual sobreviu com una mena de reminiscència útil del passat–, no constitueix sinó un mitjà d'aplicació o de realització de les lleis del mercat i del model neoliberal. Cf. *MP*, p. 570. De manera que l'Estat constitueix una realitat que cal desbordar apel·lant a formes que resten

El mateix es pot dir d'un parell de disjuntives que apareixen exposades en els arguments que hem mostrat. És admissible afirmar que tot aquell posicionament que no es situe en la defensa tancada de la democràcia en la seua versió representativa i, més encara, de la democràcia entesa segons el model liberal occidental, com diu Mengue, ha de ser titllat de perillós o fins i tot acusat d'afavorir el sorgiment d'un sistema autoritari? La resposta sembla evident. Amb tot, és això el que sembla entendre's de les crítiques que adreça Mengue no sols a Deleuze i Guattari, sinó també a altres autors que, com en el cas de Hardt i Negri, construeixen la seua anàlisi des del qüestionament del model representatiu. En qualsevol cas, aquests retrets resulten útils per observar la manera unidireccional i estàtica que té Mengue de considerar la democràcia. Com es pot prendre, si no, que la crida que realitzen Hardt i Negri a constituir una nova subjectivitat capaç d'exercir la democràcia en tota la seua radicalitat siga d'entrada invalidada perquè, com assenyala Mengue, "es fa en detriment de les democràcies liberals occidentals"?¹⁹² De fet, les afirmacions de Mengue semblen confondre el ser i el deure en el que té a veure amb l'anàlisi de la democràcia i de les formes a través de les quals es pot desenvolupar de manera efectiva, puix que la sola possibilitat d'imaginar un altre model només podria tenir sentit, si fem cas del que se'ns diu, en base als paràmetres establerts pel sistema actual. Com si en el fet de crear un context diferent per a l'anàlisi només poguérem trobar un subterfugi per no expressar obertament el que constitueix el vertader objectiu d'aquests autors, a saber: el refús, de pla i sense concessions, del sistema democràtic en el seu conjunt. Com indica Mengue, "és difícil d'admetre que,

al seu defora –allò que tanta por sembla fer a Pardo–. I no precisament reivindicant la tornada a uns suposats orígens, com semblaria suggerir aquesta apel·lació que fa Pardo al "model ètnic", sinó creant unes noves condicions de vida i noves formes de relacionar-se a tots els nivells que no passen necessàriament per l'aparell estatal. Així mateix, si el que afirma Pardo és que Clastres sí que es trobaria entre els autors que reivindiquen aquesta tornada als orígens, ens sembla que també s'equivoca per aquesta part. Com en el cas de Deleuze i Guattari, Clastres analitza aquells casos de col·lectivitats que s'han organitzat al marge de les estructures estatals perquè li interessa, des de la perspectiva llibertària que orienta el seu treball i acceptant les condicions materials que es donen en l'actualitat a tots els nivells –també tecnològic, com és obvi–, plantejar la possibilitat de qüestionar a fons la forma Estat com a principal eina de govern. Una lectura dels texts i les entrevistes de l'autor, cosa que hem fet en aquest treball, dissipa qualsevol tipus de dubte al respecte. Per últim, no se sosté per enlloc l'afirmació que fa Pardo segons la qual la utilització del terme "neocarcaïsmes" per part de Deleuze i Guattari és una forma de suggerir que les formes tribals poden oferir el model del que els autors anomenen la revolució molecular però aplicat, en aquest cas, a "un context urbà, industrial i modern". Com veurem més endavant, Deleuze i Guattari parlen de neocarcaïsmes en dos sentits que no coincideixen, en cap dels casos, amb el que acabem d'apuntar. És a dir, o bé es veu com l'expressió de grupuscles organitzats al marge de l'Estat, però que en absolut plantejen la seua acció des de la perspectiva d'una ruptura amb l'ordre establert –aquests grups constitueixen, de fet, els marges que el sistema desitja tenir, per diferents motius que més endavant analitzarem–; o, en un altre sentit, com aquelles realitats que responen a les condicions d'un passat més o menys pròxim, com ara l'Estat, que el capitalisme s'apropia i actualitza per eixamplar el seu arsenal, cosa que també veurem amb detall en els capítols següents.

¹⁹² Mengue (2009), "Le peuple qui manque...", p. 29.

per fer avançar la democràcia tan esperada pels altermundialistes, calga començar per desfer l'única forma existent que tenim encara (malgrat tots els atacs que ha patit)".¹⁹³

Per altra part, és motiu suficient que algú milite en organitzacions marxistes o d'extrema esquerra –com va ser el cas de Guattari– per denegar tota validesa a la seua anàlisi sobre la situació concreta en el camp social? Altrament dit, és permisible –si no es fa, tornem a dir, des de la perspectiva d'un seguit de prejudicis ideològics– que s'entenguen aquests posicionaments marxistes o d'extrema esquerra com un aspecte negatiu o una mancança en si mateixa, capaç de desacreditar d'entrada qualsevol anàlisi que es puga fer en el seu nom? Sembla que no, i és obvi que aquesta consideració només es pot justificar si hom entén –com han fet les darreres dècades una part dels anomenats *nouveaux philosophes*, als quals Deleuze critica amb vehemència– que la deriva totalitària que es va viure en la Unió Soviètica no és sinó l'expressió més ajustada i la conseqüència directa del que Marx i Engels havien preconitzat en la seua obra. Per la resta, té algun sentit parlar indistintament de marxisme i d'extrema esquerra, simplificant al màxim la confecció d'un context mínim i necessari a partir del qual comentar la proposta dels autors? De bell nou, la resposta sembla evident.

Amb tot, caldria recordar que la proposta de Deleuze i Guattari sempre es troba en la línia d'una ruptura democràtica amb el règim establert. Que els autors qüestionen per igual els excessos totalitaris que es van viure en els països del socialisme real –i, per descomptat, del feixisme i del nazisme– i els excessos que de manera més velada i subtil es perpetren en nom del capitalisme en fase avançada o senil, així com del model neoliberal, no s'ha de prendre com una falta de rigor històric sinó, al contrari, com una afirmació dels perills que assetgen a tots aquells que vulguen viure i expressar-se més enllà dels límits establerts pel poder en les seues distintes versions. Precisament perquè, com ja hem assenyalat, la vergonya davant el que resulta intolerable constitueix una de les línies roges que els autors tracen sense dificultat; i l'horror del període stalinista i de la resta d'experiències totalitàries que van tenir lloc al llarg del segle vint, però també la submissió del conjunt de la vida a les lleis i a la lògica del mercat, constitueixen un exemple pregon de la vergonya a la qual s'ha vist –i es veu encara en l'actualitat– sotmesa la població. Com assenyalen els autors –amb una afirmació que traspua la

¹⁹³ *Ibidem*.

influència nietzscheana que mai van abandonar per a la seua anàlisi Deleuze i Guattari, i que potser hagués estat encara més severa d'haver estat formulada en els nostres dies—,

la vergonya d'ésser un home no l'experimentem només en les situacions extremes descrites per Primo Levi, sinó en condicions insignificants, davant la baixesa i la vulgaritat d'existència que freqüenta les democràcies, davant la propagació d'aquests modes d'existència i de pensament-per-al-mercat, davant els valors, els ideals i les opinions de la nostra època. La ignomínia de les possibilitats de vida apareix des de l'interior. No ens sentim fora de la nostra època, al contrari, no deixem de contreure amb ella compromisos vergonyosos. Aquest sentiment de vergonya és un dels motius més potents de la filosofia.¹⁹⁴

Per altra part, justificar que el refús a la democràcia que pretesament es pot trobar en l'obra deleuzo-guattariana és un dels efectes de l'aversion que tenien els autors a les discussions —sobre política, filosofia, etc.— i al que anomenaven la mera opinió, no ens sembla només limitat sinó, el que és pitjor encara, incoherent amb allò que l'argumentació de Mengue sembla voler defensar per damunt de tot, a saber: l'originalitat del pensament deleuzià, cercant de recuperar el seu sentit més pur, expressat en allò que hom qualifica com les seues “intuïcions ontològiques, les més fonamentals i les més innovadores”. Doncs bé, entre aquestes intuïcions es troba la reivindicació de l'espai que es crea al voltant del concepte filosòfic, però també de la proposta política que es formula i es desenvolupa més enllà de l'àmbit parlamentari, com els únics terrenys on es pot donar un debat en condicions òptimes. Com assenyalen els autors, del que es tracta no és d'establir una rivalitat estèril entre dues postures aparentment irreconciliables. Entre altres coses perquè això exigeix que es pacte la rendició d'un dels contendents o bé que s'arribe a un consens de mínims dins d'un context de màxims —circumscrit al voltant del model representatiu, del sistema capitalista, etc.—, les condicions de possibilitat del qual en cap moment es posen en qüestió. Per dir-ho de la manera més directa possible, des de la perspectiva deleuzo-guattariana no es tracta de tenir raó o de llevar-l'hi al contrari, sinó de fer proliferar el pensament, però també les vies per a l'acció política, sobre una base consistent i construïda de manera col·lectiva. I això implica que es mantinguen les diferències, si cal més riques i amb més matisos que abans de començar les negociacions —aquest terme, *pourparlers*, resulta més agradable al pensament deleuzo-guattarià que el de discussió,

¹⁹⁴ *QPh*, p. 103.

com es pot veure en el fet que done títol a un dels reculls de texts dels autors—. En definitiva, Deleuze i Guattari deixen de banda l'imperatiu de treballar per a la consecució de consensos, al temps que reivindiquen la possibilitat d'operar conjuntament des del manteniment i fins l'enaltiment de les diferències, en ocasions profundes i veritablement irreconciliables, que caracteritzen a cadascuna de les parts implicades en la relació.

En tot cas, el que ens interessa ara és assenyalar que amb això no s'apunta només a un qüestió política sinó també ontològicament significativa. Recordem que la imatge del ser o de la realitat que es proposa a partir de l'etern retorn nietzscheà o de la univocitat spinoziana en la primera part de l'obra de Deleuze, apareixen subjectes a l'esdevenir com a repetició de la diferència en si mateixa, en el primer cas, i a la disparitat completa i complexa dels modes en el segon. En definitiva, que l'articulació de les diferències no es pot entendre mai com una simple suma de parcialitats després d'haver eliminat les arestes de cadascuna de les parts que cal encaixar en un conjunt més gran, sinó com la manera de posar en relació un seguit de singularitats que valen en si mateixes i per si mateixes. Ara bé, quin consens pot arribar a bon port mentre es mantinguen les arestes i les diferències reals entre les parts? Qui no ha sentit a parlar en el llenguatge polític més habitual que cal "llimar les diferències" com a condició indispensable per establir acords beneficiosos entre les parts? La voluntat de Deleuze i Guattari és, com ja hem dit, mantenir la vivacitat de les institucions; el que reclama que es mantinguen les negociacions sempre obertes i operatives —o almenys amb la possibilitat que es reactiven en qualsevol moment—, assegurant que la conflictivitat que caracteritza aquests processos de manera essencial no s'arribe a esgotar per la via del consens.

I el mateix es pot dir pel que fa a la formació de majories polítiques i socials suficients. Des de la perspectiva deleuzo-guattariana no es tracta tant de criticar la limitació de l'exercici de la democràcia que pot anar associada a la formació d'aquestes majories, per tal com, en molts casos, això suposa la submissió de capes de la població considerades com a minoritàries a les decisions del major nombre. El que preocupa als autors és que aquestes majories es formen al voltant d'un projecte prèviament establert, en resposta a un model polític —i a un patró subjectiu, com veurem més endavant— del tot inamovible. El problema és que amb això s'obvia la possibilitat de crear un espai on desenvolupar la política de manera immanent, sense regles prefixades, que apel·le a la

participació efectiva de tots els agents implicats com a punt de partença. En lloc d'això, denuncien els autors, es confia el desenvolupament del sistema democràtic a un model que en nom de l'estabilitat acaba per ofegar l'exercici de la política en el seu sentit més original. En qualsevol cas, ens sembla que els autors no s'oposen tant al fet de conformar majories, com als termes que disposen els diferents poders –el polític, l'econòmic– per a la seua articulació. Entre altres coses perquè, en cas que eliminàrem aquests termes, ja no caldria parlar de majories i de minories sinó, més aviat, d'un projecte construït amb els majors índexs de participació possible, com a resultat d'un procés de negociacions constant i sempre inacabat.¹⁹⁵

¹⁹⁵ Des d'una línia interpretativa aparentment pròxima a la que sosté Mengue, el professor nord-americà Paul Patton ha fet no sols compatible sinó, encara més, complementària, la proposta política deleuzo-guattariana amb el desenvolupament de les democràcies liberals. De fet, el plantejament dels autors és analitzat per Patton com una proposta de transformació en profunditat i des de la base del camp social, però sense abandonar l'àmbit legal i institucional propi dels sistemes formals que es desenvolupen en les democràcies representatives en l'àmbit occidental. Patton parteix de la relació entre el virtual i l'actual aplicada al camp social, és a dir, dels vincles que estableixen –o que es podrien establir, si més no– entre l'acció de les minories, com a nou subjecte col·lectiu, i l'àmbit institucional. En aquest sentit, les demandes de les minories que els autors posen en el centre de la seua anàlisi, per davant de l'activitat política que es realitza als parlaments, poden suposar una de les palanques per modificar el marc legal en allò que afecta a una part important de la població, fent més incloent i en definitiva més dinàmic el funcionament de les institucions: “Hi ha raons per veure la teoria del micropolític –diu Patton– com una dimensió complementària de la teoria política democràtica. Una de les característiques de la política democràtica és que àdhuc les conviccions fonamentals expressades en les seues lleis i les seues institucions estan obertes al canvi; per exemple, amb l'extensió dels drets polítics fonamentals amb la finalitat d'incloure aquells que estaven abans exclosos, o per l'evolució de les prioritats acordades en funció de certs valors morals. Ara bé, si hom accepta que les evolucions subterrànies en els comportaments, les creences, els desigs i les sensibilitats formen part de les condicions d'un aital canvi, se segueix que l'esfera del micropolític en el si de la qual aquests moviments prenen lloc és una dimensió també, sens dubte, important de la política democràtica. Com que la teoria deleuziana [deleuzo-guattariana] de la micropolítica forneix d'un llenguatge pel qual és possible descriure aquests moviments [de les minories], pot ésser considerada com un complement necessari de les condicions liberals democràtiques de la política”. Per veure el que motiva aquesta manera d'entendre la micropolítica i els seus efectes –amb la qual ens podem sentir molt més còmodes que no amb la de Mengue–, l'autor es fixa en un altre dels aspectes rellevants del plantejament polític dels autors, que més endavant detallarem en el nostre treball. Si del que es tracta és de veure en l'acció de les minories un element fonamental per eixamplar els límits o els patrons –polítics, legals, administratius, subjectius, etc.– que defineixen el camp social, això, però, passa per acceptar la participació d'aquestes minories en l'arena política institucional, amb l'objectiu d'introduir moltes de les seues demandes en les codificacions positives que funcionen en els Estats. Com assenyala Patton, l'acció de les minories “es correspon amb la manera com les mesures jurídiques d'aquests darrers anys han eixamplat l'estàndard amb el fi d'incloure aquells que no són blancs, aquells que no són homes, o amb l'objecte de reconèixer la igualtat de drets per a les parelles homosexuals. [...] la insistència de Deleuze i Guattari sobre el potencial transformador dels esdevenirs democràtics no implica, en conseqüència, un refús de la política democràtica, i menys encara un rebuig dels principis democràtics”. Caldria fer, en tot cas, un incís que ens sembla important sobre el que diu Patton. I és que el fet d'eixamplar els límits legals i els patrons subjectius en les democràcies occidentals, ha estat un dels instruments principals a través dels quals el sistema capitalista ha aconseguit, des de la perspectiva deleuzo-guattariana, mantenir la seua influència les darreres dècades. D'aquesta forma, a diferència d'altres sistemes obertament autoritaris, el capitalisme mostra la seua capacitat de construir la societat de manera inclusiva i liberalitzant tots els àmbits de l'existència. En tot cas, la capacitat d'actuar al nivell dels axiomes que imposa el sistema, no és sinó un pas intermedi, o més ben dit, estratègic per a Deleuze i Guattari, com veurem en els capítols següents, en el sentit que els grups que abans es trobaven

En aquest sentit, sembla sorprenent que Mengue, perfecte coneixedor de l'ontologia deleuziana i deleuzo-guattariana –com es pot observar en el seu llibre titulat *Gilles Deleuze ou le système du multiple*–, apel·le sense problemes aparents, quan es tracta de comentar la proposta dels autors en la seua vessant política, a la necessitat de crear un “*pla d'immanència dòxic*”. Com assenyala Mengue, “el treball del pensament polític democràtic és traçar un pla en vista a una *consistència* capaç de retallar i tornar a connectar la multiplicitat de les opinions i dels afectes, per obligar-los a representar-se, a que diferesquen, a que medien entre ells”.¹⁹⁶ Deleuze i Guattari defineixen el pla d'immanència com l'espai on coordinar, al marge dels principis establerts pel model representatiu, la creació conceptual. Així es pot veure en els exemples amb els quals il·lustren els autors, de la manera més propera possible, la formació del pla d'immanència. En primer lloc, comparant-lo amb la construcció d'una paret de pedra en sec, capaç de sostenir-se dempeus a partir d'un seguit de blocs desiguals l'encaix dels quals depèn, precisament, de la seua forma irregular; o a través d'aquesta altra imatge que defineix els conceptes com a realitats absolutes però fragmentàries, com si es tractés de les peces que componen, sense la necessitat d'ajustar les unes amb les altres, l'empedrat del pla d'immanència. En tot cas, el que resulta vertaderament sorprenent és el plany que eleva Mengue pel fet que la reivindicació d'una multiplicitat a ultrança, com a efecte de les exigències d'un marxisme i d'una extrema esquerra contaminants, haja acabat per escanyar les necessàries dosis d'unitat que tot conjunt necessita per contrapesar la pluralitat i arribar, així, a ser consistent. Un plany que esdevé encara més amarg, i potser més incompreensible des del nostre punt de vista, quan assenyala el resultat al qual ha arribat el plantejament polític deleuzo-guattarià per haver seguit el camí equivocat: “d'ací el principi polític –diu Mengue– que vol que només importe i tinga sentit la lluita permanent contra tots els poders, per operar l'alliberament de les forces de vida i de desterritorialització que aquests empresonen, combat sense fi i sempre recomençat per natura”.¹⁹⁷

Ara bé, que potser es pot parlar encara en aquests termes dualistes? No havíem quedat, ja des de *Différence et répétition*, que no es tractava d'oposar el múltiple a l'u, ni tampoc de conciliar-los, sinó d'acabar amb aquesta falsa alternança per reivindicar el

completament exclosos tenen ara l'oportunitat de prendre la paraula. Cf. Patton (2009), “Deleuze et la démocratie”, a Antonioli, Chardel, Regnauld (2009), p. 37-52.

¹⁹⁶ Mengue (2009), “Le peuple qui manque...”, p. 28.

¹⁹⁷ Ibídem, p. 24.

caràcter substantiu de la multiplicitat? Així mateix, no havíem dit que la multiplicitat no es podia definir com la generalitat que dóna cabuda al particular sinó com la totalitat complexa, subordinada als elements que la componen i capaç de fer coexistir un munt de singularitats autònomes? O és que potser Mengue ens vol fer creure que els Estats que acullen les democràcies liberals occidentals constitueixen, a hores d'ara, una bona imatge d'aquestes multiplicitats que reivindiquen els autors: immanents, descentralitzades, construïdes en horitzontal, sense restes espúries de transcendència ni elits parasitàries, obertes a la participació directa de tots els membres i a la reivindicació real de les diferències, al marge dels processos de recuperació que efectua el poder? Això és, si més no, el que es segueix dels objectius que proposa Mengue per a la filosofia política deleuziana, entre els quals es troba, de manera preeminent, el de “plantejar que la immanència no és de cap manera incompatible amb un projecte de legitimitat d’una forma estatal de tipus democràtic”.¹⁹⁸ Ara bé, que potser el Capital o la lògica mercantil –com, per cert, veurem que indiquen Deleuze i Guattari de manera explícita– no han ocupat el lloc dels nous ídols en el camp social? De debò es poden considerar els nostres Estats liberals –o socials, que tant fa en aquest cas– un bon instrument per a la defensa dels drets i la pluralitat inherents a la massa social i no, en la línia que assenyalen els autors, com a simples instruments o exèrcits de lacais entrenats per gestionar de la manera més eficaç possible les exigències d’un poder, l’econòmic, que difícilment es pot considerar immanent, descentralitzat, horitzontal,... o simplement democràtic?

Fem compte, en tot cas, que els interrogants de Mengue posen al descobert un denominador comú entre els arguments que estem repassant: la por que suscita qualsevol posicionament que tracte no sols de reformar, o fins i tot de transformar en profunditat, sinó directament de crear un nou marc legal i institucional, deixant al marge els límits que estableix el context polític, social i econòmic vigent. Veiem, per aquest costat, el que apunta Pardo sobre la possibilitat de reconèixer una filosofia política raonable i susceptible d’èsser portada a la pràctica i, alhora, lligada a una anàlisi netament rupturista amb el sistema existent. Partint del convenciment que en el marc occidental es compta amb un seguit de sistemes democràtics consolidats que assegurin les llibertats de la ciutadania, com es pot comprovar en el fet que existeixen eleccions i premsa lliures, Pardo assumeix una distinció que proposa Rorty, per aplicar a contextos

¹⁹⁸ *Ibíd.*, p. 20.

com els que estem assenyalant. Segons aquesta distinció, en aquells països en els quals les democràcies han assolit un nivell d'implantació suficient, les úniques "polítiques serioses" són les reformistes, mentre que tota la resta –i ací es troba sens dubte el plantejament de Deleuze i Guattari, però també el d'altres autors, com ara els citats Hardt i Negri– no seria més que mer "exhibicionisme intel·lectual". I aleshores, es pregunta Pardo, "significa això que no es pot optar honestament per una política 'revolucionària'? És una invitació a l'anomenat 'pensament únic'? És que per ser funcionari de l'Estat o ciutadà d'una democràcia ja no es pot elaborar una filosofia política revolucionària?". Per respondre, al·ludint una vegada més a la retòrica revolucionària com a clau interpretativa d'ús quasi universal, el següent: "que es pot intentar és obvi (altrament no estaríem parlant d'aquestes obres). Però –Deleuze *dixit*– hi ha una abismal diferència entre filosofia i retòrica".¹⁹⁹ En tot cas, Pardo no entra a valorar, i ens sembla significatiu pel que fa als límits en els quals s'enquadra la seua lectura, si més enllà del model basat en les votacions d'uns candidats cada cert temps, poden existir altres canals de deliberació real i efectiva, ni si aquests canals resulten útils per tal que els ciutadans puguen exercir el seu dret a una participació real en l'àmbit de les decisions polítiques.

Això no obstant, el que acabem de veure planteja algunes qüestions interessants. Per començar, acusar els autors de tenir ganes de cridar l'atenció –o de promoure una mena d'exhibicionisme intel·lectual–, és el mateix que acusar-los d'un alt grau d'irresponsabilitat. Tinguem en compte que, en aquest cas, estem parlant de posicionaments que, si bé enunciats en l'esfera teòrica, poden comprometre de manera molt seriosa l'actuació de tothom que faça oïdes a aquesta crida a l'acció. I la pregunta és: no es van plantejar vertaderament Deleuze i Guattari els riscos que hi havia implicats en la seua proposta –fins i tot si deixem de banda totes les clàusules d'assegurança que es van imposar a l'hora de confeccionar el seu discurs, com ara l'exigència de prudència que ja hem vist–? O potser són els que jutgen l'obra dels autors d'aquesta manera, com un mer exercici d'exhibicionisme conceptual que pot derivar en conseqüències desastroses, els que no han sospesat de forma suficientment acurada la importància de l'acusació que els hi estan posat a sobre, i tot per marcar distàncies amb un posicionament polític que no és el seu? Perquè cada vegada resulta més clar: o bé la retòrica revolucionària –a la qual no sols fa al·lusió Pardo, sinó també Mengue– només

¹⁹⁹ Pardo (2014), p. 355.

és una manera de preservar davant el gran públic la imatge d'*enfant terrible* tan cotitzada en la França post-68 i, per tant, es pot acusar els autors de falta d'honestedat – com diu Pardo, certes propostes dels autors semblaven estar concebudes *pour épater les bourgeois*–;²⁰⁰ o bé, al contrari –però aquesta sembla ser la pitjor de les opcions–, la proposta va de bo i, aleshores, no cal sinó posar-se a resguard per tot el que hi puga arribar.

De fet, el comentari que dedica Pardo a la filosofia política deleuzo-guattariana es basa en la distinció entre dues vies ben diferenciades. L'etapa inicial, que es correspon bibliogràficament amb *L'Anti-Œdipe*, apareix llastada per l'afirmació de la retòrica revolucionària i per tots els seus excessos, defectes i incongruències que ja hem vist; i una segona etapa, visible a *Mille plateaux*, on els autors s'adonarien dels efectes perjudicials que podia tenir l'atac indiscriminat al marc legal que ofereixen els Estats nacionals. Segons que ens indica Pardo, els autors haurien vist clar que la necessitat de seguir els imperatius de la retòrica revolucionària, en funció dels quals tot allò que resta al marge de l'Estat és de per si i automàticament revolucionari, no només podia ser font de riscos innombrables sinó que, a més a més, portava a situacions tan absurdes com ara haver de veure en els grans pilars del capitalisme –el FMI o el BCE– institucions de tipus subversiu a causa del seu caràcter supra-estatal. Davant d'això, els autors haurien fet una passa enrere assumint com a “mal menor”, o almenys com a solució provisional, l'existència d'Estats democràtics, laics i de dret abans de caure en formes de poder sens dubte més despòtiques i difícils de combatre.²⁰¹ Aquesta és, a grans trets, la *versió socialdemòcrata* que proposa Pardo de la política deleuzo-guattariana; una versió que almenys permet escapar –i no és poc, atenent la importància que hom ha donat a aquesta fórmula– del fantasma de la retòrica revolucionària.

Per la nostra part, considerem l'argument amb un cert distanciament. Per començar, no creiem que es puga detectar un tall tan significatiu entre els dos volums de *Capitalisme et schizophrénie*. Si deixem de banda la presència desigual que té la qüestió psicoanalítica i ens centrem en la vessant política, el que ens sembla és que Deleuze i Guattari analitzen amb major detall aquelles qüestions que en el primer dels llibres no havien quedat del tot clares o no havien tingut un desenvolupament tan satisfactori com es pogués esperar. En qualsevol cas, no considerem que es puga veure un canvi de

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 353.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 355-357.

posicionament substancial. De bon començament, els autors veuen en el context dels Estats nacionals una realitat que ha estat superada per un sistema, el capitalista, amb una capacitat expansiva i d'absorció cada vegada major. En aquesta situació, el més important es troba en la recerca d'alternatives per no sucumbir al nou imperi emergent dels mercats. El que no lleva que es puguen aprofitar algunes de les mutacions que ha provocat el capitalisme, per exemple en relació als Estats –o a la família, la pàtria, la religió, etc.–, per tractar de construir una proposta en clau de ruptura amb l'ordre establert. Amb tot, ens sembla que aquesta tesi –i és ací que es troba el nostre dubte respecte a l'argument de Pardo– es manté i fins i tot troba un major desenvolupament a *Mille plateaux*. Com mostrarem amb detall, en aquest cas els autors afirmen que el sistema capitalista i els seus aparells adjacents s'han de combatre exasperant les seues pròpies dinàmiques, i no replegant-se en un interior capaç de contenir l'empenta del sistema capitalista. Entre altres coses perquè aquest interior –el de l'Estat– es troba del tot estafet. En tot cas, resulta important no perdre de vista el següent: no és que el règim haja sucumbit o estiga a punt de fer-ho a causa dels embats que arriben des de propostes filosòfiques i polítiques de tall radical, com es podria desprendre d'algunes de les lectures que hem mostrat, sinó que és el propi sistema el que ha desfet, amb l'objectiu d'adaptar-lo a les seues necessitats, una part important del marc legal i institucional existent amb el qual es tractava de garantir l'Estat del benestar. Això crea un context d'incertesa i indefinició al qual es pot tractar de respondre de molt diferent manera. I la reformista i la revolucionària, per no sortir de la disjuntiva en què ens trobem submergits, haurien de constituir, com a mínim, dues opcions igualment vàlides.

Per altra part, la discussió que planteja Pardo al voltant del públic i el privat, com les úniques dues opcions vàlides –deixant de banda la delimitació que proposa entre la civilització i la nuesa, o entre la ciutadania i la barbàrie, que ens semblen encara més problemàtiques en la mesura que implica que aquell que construeix l'argument es posa en el centre de l'esquema valoratiu–, si bé podia estar justificada en virtut d'un diagnòstic dual com el que es plantejava fins a les darreries del segle vint, resulta un tant periclitada en el context actual. En aquest sentit, cal no oblidar que la filosofia deleuziana s'ha caracteritzat, des de les seues primeres passes, per oferir altres opcions a partir de les quals desplaçar el pensament i l'acció de les dicotomies simplistes, i en moltes ocasions interessades, a les quals es veu confrontat: entre la transcendència i el no-res, Deleuze respon amb la proposta d'una immanència consistent expressada en la

noció de l'empirisme transcendent; entre el caos i el cosmos, es reivindica la tercera dimensió que constitueix el caosmos; entre la profunditat presocràtica i l'elevació platònica, es respon tot fent al·lusió a la superfície que construeix el pensament estoic.

A no ser que Pardo deixi de contemplar aquesta opció de manera deliberada, sembla per tant sorprenent que, entre el públic, com a domini de titularitat estatal, i el privat, com a espai privilegiat on afloren els interessos particulars i on es dóna pàbul a la predació dels mercats, no aparega la possibilitat de reconèixer, ni que només siga en fase experimental, l'àmbit d'allò *comú*. De fet, aquesta opció ha guanyat protagonisme en l'actualitat –proposada per autors en absolut secundaris com els ja citats Hardt i Negri, estudiada i reivindicada en el camp de l'economia per autors com ara Yann Moulier Boutang i, al capdavant, posada en el centre del debat per una gran part dels moviments socials–; a més a més, sembla ser la més adequada, si no ja per entendre, almenys per cercar una aplicació a bona part de l'aparell conceptual deleuzo-guattarià. Cal tenir en compte que la perspectiva que treballa des d'allò *comú* es posa com a prioritat el fet de construir les relacions polítiques, socials i econòmiques en clau col·lectiva, però sense necessitat de laminar les diferències per assegurar un principi d'igualtat formal i, per tant, sense la necessitat d'entaforar el particular en el general com a condició per al manteniment de l'estabilitat en el camp social. A diferència del públic, l'organització de les relacions en el camp social no depèn en aquest sentit, o almenys no de manera íntegra, de la transferència de poders i de funcions que prescriu el model representatiu, des de la massa social a un grup electe de governants. Això es tradueix en l'eliminació o com a mínim en la limitació de les atribucions d'una estructura hipertrofiada com la que representa l'Estat, el funcionament de la qual resta al marge, en última instància, de la gestió directa dels ciutadans. En tot cas, l'atac que una part de la intel·lectualitat deutora del 68 ha protagonitzat en contra de l'Estat, no s'hauria de veure com una fugida envers el privat ni com un plantejament deflacionista procliu a acceptar les tan airejades bondats del model neoliberal. Si bé cal admetre que aquest ha estat el destí preferent d'una altra part d'aquesta intel·lectualitat –com es pot observar en el cas dels *nouveaux philosophes*, als qual ja hem fet al·lusió–, aquest no ha estat el resultat en el cas de Deleuze i Guattari, molt més pròxims a l'opció que acabem de proposar. No oblidem que la transferència de poders que es planteja pel costat d'allò *comú* s'ha de donar, al contrari del que acabem de veure, en la línia que defensa el pensament deleuzo-guattarià, això és: des d'una elit generada al voltant dels poders establerts, amb la

connivència quan no la utilització explícita dels mecanismes institucionals, cap al que constitueix la base del camp social.

Fet i fet, és aquesta imatge la que volem reivindicar de la política deleuzo-guattariana. La que ens porta a admetre que els autors van deixar sense resposta concloent moltes de les qüestions que van plantejar en bona part de la seua obra; però sense deixar d'indicar que és precisament gràcies a això, com assenyala M. Antonioli, que “han prefigurat la major part de les mutacions de l'espai polític sobre les quals reflexionem avui en dia”, a partir d'una “producció conceptual inèdita que anticipa els esdevenirs del segle XXI en les obres escrites a finals del XX”.²⁰² En aquest sentit, si a punt d'acabar els anys seixanta podia semblar una mica excessiva i fins i tot agosarada l'afirmació de Foucault, segons la qual, “un dia, potser, el segle serà deleuzià”, a hores d'ara no podem deixar de reconèixer la seua vigència i oportunitat.²⁰³

Observem per aquest costat, com a justificació material i concreta de les dues afirmacions que acabem de veure, alguns dels esdeveniments que han fet trontollar l'ordre establert els darrers anys i que, sense forçar en absolut l'argument, podem relacionar amb moltes de les propostes que Deleuze i Guattari van fer en el terreny polític i social. En primer lloc, ens podem fixar en l'alçament zapatista de l'any 1994. Considerat per molts com un dels esdeveniments inaugurals del nou segle, en el sentit que obre un nou cicle de resistències al capitalisme global, a partir d'un diagnòstic renovat del context polític i social i amb la proposta de nous instruments de combat, els paral·lelismes que es poden trobar entre aquest moviment i el pensament deleuzo-guattarià semblen en efecte evidents. De primeres, en la proposta dels zapatistes de tancar-se el rostre i, en definitiva, de dissoldre la identitat particular emmotllada pels

²⁰² Antonioli (2005), “La machination politique...”, p. 75.

²⁰³ Foucault (1994b), p. 76. Deleuze mateix va voler restar importància a aquesta afirmació, dient que “la petita frase de Foucault és una frase còmica per fer riure els que ens estimen, i per fer enrabiats els altres”. *PP*, p. 12. Posteriorment, malgrat que continués insistint en la possible comicitat de la frase, Deleuze va precisar aquesta afirmació, en referència a la seua manera d'entendre la filosofia i a les relacions que es pot establir amb altres dominis del pensament. Així, preguntat en una entrevista sobre l'elogi de Foucault, Deleuze respon el següent: “No sé el que volia dir Foucault, no li ho he preguntat mai. Tenia un humor diabòlic. Potser volia dir això: que jo era el més ingenu entre els filòsofs de la nostra generació. En tots nosaltres, es troben temes com la multiplicitat, la diferència, la repetició. Però jo propose conceptes gairebé en brut, mentre que els altres treballen amb més mediacions. [...] No he passat per l'estructura, ni per la lingüística o la psicoanàlisi, per la ciència i ni tan sols per la història, perquè crec que la filosofia té el seu material en brut que li permet entrar en relacions exteriors, tant més necessàries, amb aquestes altres disciplines. És potser això el que volia dir Foucault: jo no era el millor, sinó el més ingenu, una mena d'art en brut, si es pot dir així; no el més profund, sinó el més innocent (el més lliure de culpabilitat per ‘fer filosofia’)”. *PP*, p. 122.

poders, per fer sorgir la identitat en la seua singularitat, és a dir, construïda de manera autònoma en el si de la col·lectivitat. També pel que fa a l'experimentació de nous mecanismes d'organització allunyats dels que va establir la tradició marxista per als grups insurreccionals –sobre això treballarem en els capítols següents–; així com en l'abandonament de la presa del poder institucional com a objectiu últim de la lluita. Així mateix, també es poden trobar similituds en el refús al model representatiu i en l'adopció, en paral·lel, de noves formes de gestionar les relacions en el camp social. Aquests dos aspectes es poden veure reflectits en el missatge que imposa als caps visibles del grup l'obligació de “manar obeïnt”, en la figura del *vocero* com aquell que es limita a transportar davant el col·lectiu la veu dels que li han prestat aquesta possibilitat i que, en tot cas, ocupa un càrrec que pot ser revocat en qualsevol moment que ho crega convenient el grup; o en les anomenades *Juntas de buen gobierno*, directament dependents de l'autogestió de les comunitats indígenes.²⁰⁴ Sense oblidar la utilització de les noves tecnologies en la línia que ja havien apuntat Deleuze i, sobretot, Guattari, no només restringides a les tasques de vigilància i control sinó com una eina útil per crear i propagar un discurs i una imatge de la realitat diferents dels que transmeten els poders a través dels mitjans de comunicació de masses. Per últim, es pot observar una altra coincidència, de no menor importància, en la reivindicació de les minories com a nou subjecte polític, susceptible de conjugar, nogensmenys, la seua

²⁰⁴ Una de les principals aportacions de l'EZLN ha estat l'abandonament de l'estructura tradicional de la guerrilla revolucionària d'inspiració marxista-leninista, que tant de pes va tenir a Amèrica Llatina durant els anys seixanta i setanta. Com veurem més endavant, l'aparell orgànic d'aquests grups estableix la creació d'una estructura dual per fer efectiva la conquesta del poder, amb una avantguarda revolucionària encarregada d'establir els principis i els objectius de la lluita que la massa, per si sola, no hagués estat capaç de determinar. En aquest sentit, l'abandonament d'una estructura com la que acabem de descriure suposa un canvi en les dinàmiques de representació del grup, en la definició del subjecte al voltant del qual es construeix la nova narrativa política i, en definitiva, pel que fa a la substitució d'una lògica basada en el principi d'identitat per una lògica basada en la multiplicitat. En aquesta línia s'expressa el Subcomandante Marcos en el darrer comunicat que va llegir el mes de maig de 2014, titulat “Entre la luz y la sombra”, abans de deixar el seu lloc de portaveu del col·lectiu. En el text, s'apunta que el canvi més important que ha realitzat el moviment zapatista al llarg dels vint anys de presència entre les comunitats indígenes, ha estat “el relleu de pensament”, és a dir, el fet de passar “de l'avantguardisme revolucionari al manar obeïnt; de la presa del Poder de Dalt a la creació del poder de baix; de la política professional a la política quotidiana; dels líders, als pobles; de la marginació de gènere, a la participació directa de les dones; de la burla a l'altre, a la celebració de la diferència”; per continuar dient, en referència a aquells que des de posicions d'esquerra es resisteixen a concebre les lluites al marge de les estructures de grup tradicionals: “El culte a l'individualisme troba en el culte a l'avantguardisme el seu extrem més fanàtic. I ha estat això, el que els indígenes manen i que ara un indígena siga el *vocero* i el cap, el que els espardeix, els allunya, i finalment se'n van per seguir cercant algú que precise d'avantguardes, cabdills i líders. Perquè també hi ha racisme en l'esquerra, sobretot en la que es pretén revolucionària”. Marcos, Subcomandante Insurgente (2014), “Entre la luz y la sombra”, a Comité Clandestino Revolucionario Indígena. Comandancia general del EZLN (2014), p. 43-71. El text íntegre del comunicat es pot trobar en l'enllaç següent: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2014/05/25/entre-la-luz-y-la-sombra/>

singularitat amb la de la resta de moviments que a nivell global qüestionen el model neoliberal.²⁰⁵

Per aquest costat, seguint en la línia dels esdeveniments rellevants que han tingut lloc en l'àmbit polític els darrers anys i en relació als quals es pot establir un paral·lelisme amb el pensament deleuzo-guattarià, ens podem fixar en l'eclosió del moviment en demanda d'una globalització alternativa a la dels mercats, les manifestacions del qual van inaugurar el nou segle amb la reivindicació d'un nou model de gestió de la riquesa i de les relacions allunyat del que havia legat l'eix Est-Oest. Igualment, el pensament dels autors es tornarà a infiltrar, una dècada més tard, entre el moviment dels indignats que, del 15M a *Occupy Wall Street*, ha travessat bona part del món per exigir i per posar en pràctica noves formes d'exercir la democràcia, de manera més participativa i directa. O, per dir-ho clarament, deixant constància de la crisi que pateix el model representatiu, en aquest cas també pel costat pràctic. Sense deixar d'incidir, tant en el cas de les marxés alterglobalització com en el del moviment indignat, en la necessitat de cercar alternatives als modes de producció i de consum, així com de valorització del treball, propis del capitalisme en la seua fase avançada, entesos com a font d'explotació, precarietat i empobriment col·lectius.

En definitiva, com es pot observar a través dels exemples que acabem de mostrar de manera sumària, els fantasmes de Deleuze i Guattari –per apel·lar a una comparació en excés grapejada però que ens sembla pertinent tornar a desempolsar en aquest cas– o, si es vol dir de manera menys grandiloqüent, les eines que els autors ens van deixar, com una invitació a que delineàrem el nostre present i les nostres potencialitats, no han

²⁰⁵ Pel que fa a l'adopció, per part del zapatisme, del punt de vista i dels objectius de les minories, com a nou subjecte polític que demana expressar el seu discurs més enllà dels instruments de representació habituals, si bé coordinant les demandes en clau local amb la lluita contra el neoliberalisme global, resulten significatives les paraules, una vegada més, del Subcomandante Marcos. En un discurs que va llegir el 28 de maig de 1994, amb el qual tractava de (no) donar resposta a les especulacions constants sobre la seua identitat, es pot llegir el següent: “Marcos és gai a San Francisco, negre a Sud-àfrica, asiàtic a Europa, [...] anarquista a Espanya, palestí a Israel, indígena als carrers de San Cristóbal, [...] jueu a Alemanya, [...] feminista en els partits polítics, comunista en la postguerra freda, [...] pacifista a Bòsnia, maputxe als Andes, [...] mestressa de casa un dissabte per la nit en qualsevol colònia de qualsevol ciutat de qualsevol Mèxic, guerriller en el Mèxic de finals del segle XX, [...] dona sola en el metro a les 10 p.m., [...] camperol sense terra, [...] obrer desocupat, [...] estudiant inconforme, dissident del neoliberalisme, [...] i, és segur, zapatista en el sud-est mexicà. En fi, Marcos és un ésser humà, qualsevol, en aquest món. Marcos és totes les minories intolerades, oprimides, resistint, explotant, dient ‘Ja n’hi ha prou!’”. Totes les minories a l’hora de parlar i majories a l’hora de callar i aguantar. Tots els intolerats cercant una paraula, la seua paraula, allò que torne la majoria als eters fragmentats, nosaltres. Tot el que incomoda al poder i a les bones consciències, això és Marcos”. El text es pot trobar en l’enllaç següent: <http://palabra.ezln.org.mx/>

deixat de recórrer les lluites que emprenen els nous moviments socials, embolcallant l'anàlisi i les propostes de les subjectivitats emergents i acompanyant així la llarga marxa d'aquelles i aquells que, a pesar d'arrossegar els seus cossos per l'estepa gelada, no es deixen de reconèixer entre les no afiliades amb cap tipus de poder establert.²⁰⁶

²⁰⁶ Aquesta expressió –“La longue marche des désaffiliés”– és la que dona títol a un text d'Anne Querrien, en el qual es tracta d'oferir una visió panoràmica, amb l'esguard posat en el nostre context actual, del pensament guattarià. El que ens sembla interessant és el contrast que es pot detectar entre la fórmula que fa servir l'autora, tractant de veure un substrat positiu en aquesta col·lectivitat que es crea a partir de les noves subjectivitats múltiples i heterogènies emergents, i en la seua forma de reconèixer-se com les principals afectades per la desfeta de l'Estat del benestar, això és, com els nous desheretats o els nous pàries de la terra, i la imatge un tant desoladora que partint d'una base semblant però amb eines d'anàlisi i pressupòsits sens dubte diferents, proposa Pardo. Diu Querrien: “Els psicoanalistes seriosos pretenen que l'esquizoanàlisi és una teoria posada a disposició dels *losers* [perdedors] per confortar-los en el seu ser, de la mateixa forma que el cinema ha pogut ser una posada en escena de losers per acompanyar les meditacions dels seus semblants en els meandres de les seues pròpies vides. Cal respondre a aquesta gent seriosa: categòricament, sí. Però jo preferesc dir ‘desafiliats’, alhora per retre homenatge a les belles anàlisis de Robert Castel sobre la descomposició de l'Estat providència guanyades per les lluites de la classe obrera i per designar de la manera més justa possible la condició de base de tots i cadascun en aquest moviment, el primer manifest del qual s'ha anomenat *L'Anti-Edipe*. Els desafiliats necessiten comprendre no per què han perdut, i per què no han sabut respondre al que esperaven els seus pares, sinó què és el que poden fer d'aquesta pèrdua, de la posició sense senyals que és la seua. [...] Els desafiliats disposen avui de nous instruments per comprendre l'espai, formar comunitats, construir identitats, teixir aliances, forjar nous senyals, i alliberar allò mental de la seua aspiració a la normalitat”. Querrien (2004). La versió original del text, redactat com a introducció per a l'edició espanyola d'un recull d'escrits de Guattari, es pot trobar en l'enllaç següent: <http://www.multitudes.net/Schizoanalyse-capitalisme-et/>

1. El desig, o com es posa en marxa la sala de màquines de la realitat

El concepte de desig és un dels més importants del pensament deleuzo-guattarià, la comprensió del qual resulta necessària per entendre l'exposició teòrica i, com veurem tot seguit, la proposta política dels autors.²⁰⁷ En tot cas, la definició que ofereixen Deleuze i Guattari no coincideix amb allò que habitualment entenem per desig. Per començar, no té res a veure amb un subjecte que vol arribar a un altre subjecte o posseir un objecte qualssevol. La interpretació més usual del desig en sentit volitiu resta, per tant, desterrada. Això enllaça amb una de les principals crítiques que podem trobar en l'anàlisi deleuzo-guattariana. Ens referim a la caracterització que ofereix de la psicoanàlisi, en el punt de mira de Deleuze i Guattari en la mesura que defineix el desig en termes de manca. En efecte, des de la perspectiva psicoanalítica el desig refereix la situació d'un subjecte que no troba el que espera en el món exterior, raó per la qual es veu menat a doblar aquest món en una dimensió ideal de caràcter interior. Com assenyalen els autors,

si el desig és manca de l'objecte real, la seua realitat mateixa està en una 'essència de la manca' que produeix l'objecte fantasmàtic. El desig així concebut com a producció, però producció de fantasmes, ha estat perfectament exposat per la psicoanàlisi. Al nivell més baix de la interpretació, això significa que l'objecte real del qual està mancat el desig remet pel seu compte a una producció natural o social extrínseca, mentre que el desig produeix intrínsecament un

²⁰⁷ El concepte de desig apareix exposat a *L'Anti-Edipe*. A pesar que constitueix un dels eixos al voltant dels quals els autors comencen a bastir el seu aparell conceptual, coincidint amb l'atenció que dispensen en aquest moment a la qüestió psicoanalítica, l'acabaran abandonant en els llibres subsegüents. Sobre *L'Anti-Edipe*, cal dir que l'aparició del llibre va provocar una sacsejada important en l'àmbit teòric –tant pel costat de la filosofia com de la psicoanàlisi– i polític del moment. Com assenyala F. Dosse, “en la primavera de 1972, un aeròlit cau sobre el continent del saber i sobre el món polític”. Dosse (2007), p. 248.

imaginari que ve a doblar la realitat, com si hi hagués ‘un objecte somiat darrere de cada objecte real’, o una producció mental darrere de les produccions reals.²⁰⁸

Des d’aquest punt de vista, i això constitueix un dels principals retrets que Deleuze i Guattari adrecen a la psicoanàlisi, l’inconscient, com a dimensió on s’allotja el desig, acaba assumint tasques de representació –com en un teatre– i no de producció –com en una fàbrica o un taller–. Com expliquen els autors, en la psicoanàlisi “tota la *producció* desitjant queda aixafada, sotmesa a les exigències de la *representació*, als jocs apagats del representant i del representat en la representació. I ací està l’essencial: la reproducció del desig deixa el seu lloc a una simple representació, tant en el procés de la cura com en la teoria”; d’aquesta manera, “l’inconscient deixa de ser el que és, una fàbrica, un taller, per convertir-se en un teatre, escena i posada en escena. I ni tan sols un teatre d’avantguarda, com n’hi havia en temps de Freud (Wedekind), sinó el teatre clàssic, l’ordre clàssic de la representació”. En definitiva, “el psicoanalista es converteix en un escenògraf per a un teatre privat –en lloc de ser l’enginyer o el mecànic que arma les unitats de producció, que brega amb els agents col·lectius de producció i d’anti-producció”.²⁰⁹

El posicionament que adopten els autors es pretén, en qualsevol cas, constructiu, en la mesura que no es tracta simplement d’abolir la perspectiva psicoanalítica sinó de mostrar com els seus avenços, sens dubte importants, han acabat aixafats pels seus retrocessos; i això com a punt de partença per proposar un seguit d’alternatives en el camp de l’inconscient i el desig.

Segons que indiquen Deleuze i Guattari, Freud va ser el primer que va aconseguir caminar amb pas ferm pel territori fins aleshores inhòspit de l’inconscient, relacionant el desig o la *libido* amb el camp de la sexualitat. D’aquesta manera, es posava de manifest la importància de l’inconscient en la constitució de la subjectivitat i, el que és potser més important, l’autonomia del desig com a principi de producció i no, simplement, de reproducció de la imatge de la realitat o de les dinàmiques establertes en el camp

²⁰⁸ *ACE*, p. 34-35. El primer volum de *Capitalisme et schizophrénie* està recorregut de pam a pam per la crítica a la psicoanàlisi. La qüestió, però, anirà perdent protagonisme posteriorment. De fet, els autors se’n distancien de manera explícita al començament del segon volum de *Capitalisme et schizophrénie*. Com indica Deleuze, “a *Mille Plateaux*, el comentari sobre l’Home dels llops (‘un sol o diferents llops?’) constitueix el nostre comiat a la psicoanàlisi, i tracta de mostrar com les multiplicitats desborden la distinció de la consciència i de l’inconscient, de la natura i de la història, del cos i de l’ànima”. *DRF*, p. 289. Per la nostra part, atendrem la qüestió psicoanalítica en la mesura que apareix relacionada amb el que constitueix el veritable nucli del nostre treball: la qüestió política en el pensament deleuzo-guattarià.

²⁰⁹ *ACE*, p. 66-67

social.²¹⁰ Tanmateix, i en això es pot veure el principi del retrocés al qual acabem de fer al·lusió, sembla com si Freud s’hagués vist sobrepassat per la seua pròpia descoberta i les potencialitats de creació que oferia; raó per la qual hagués volgut fer marxa enrere, introduint un principi d’ordre per tractar d’endegar la producció desitjant. El nucli d’aquest principi d’ordre sobrevingut el troba Freud, com assenyalen Deleuze i Guattari, en la família, per tal com és en aquest àmbit que es pot veure un reflex i, al cap i a la fi, una interiorització de l’ordre social establert:

la grandesa de Freud està en el fet d’haver determinat l’essència o la natura del desig –afirmen Deleuze i Guattari–, ja no en relació a objectes, objectius o fins i tot fonts (territoris), sinó com a essència subjectiva abstracta, libido o sexualitat. Solament que aquesta essència, la relaciona encara amb la família com a darrera territorialitat de l’home privat (d’ací la situació d’Èdip, primer marginal [...]), després es referma cada vegada més sobre el desig). Tot ocorre com si Freud es fes perdonar la seua profunda descoberta de la sexualitat dient-nos: almenys no sortirà de la família!²¹¹

²¹⁰ Deleuze ja havia expressat aquest posicionament a *Logique du sens*, si bé, en aquest cas, sense un desenvolupament crític posterior com el que elaborarà amb Guattari a *L’Anti-Èdipe*. Com afirma Deleuze, el que troba en Freud en aquest moment és “el prodigiós descobridor de la maquinària de l’inconscient pel qual el sentit és produït, sempre produït en funció del sense-sentit”. *LS*, p. 90. De fet, Deleuze no dubta a qualificar *Logique du sens* com “un assaig de novel·la lògica i psicoanalítica”. *Ibidem*, p. 7. En tot cas, Deleuze mateix es retractarà d’aquesta lectura al voltant del pensament freudià, així com de la psicoanàlisi en general –ja que també hi inclou a altres noms com ara el de Melanie Klein–, en la introducció que redacta l’any 1976 per a l’edició italiana del llibre que acabem de citar. Tot afirmant que *Logique du sens* havia suposat, després de *Différence et répétition*, una ruptura positiva tant pel costat de l’estil com en relació al contingut –en la mesura que trenca amb l’estructura pròpia del llibre acadèmic, renunciant a més a més a la profunditat i a les altures com a dimensions en les quals desenvolupar un pensament que es vulga veritablement immanent–, apunta el següent: “Què és el que no anava bé en aquesta *Logique du sens*? Evidentment, el llibre testimonia encara una complaença ingènua i culpable envers la psicoanàlisi. La meua única excusa seria la següent: tractava no obstant, molt tímidament, de fer la psicoanàlisi *inofensiva*, presentant-la com un art de les superfícies, que s’ocupa dels esdeveniments com si es tractés d’entitats superficials (Èdip no és dolent, Èdip no té més que bones intencions...). Però de tota manera, els conceptes psicoanalítics resten intactes i respectats, Melanie Klein i Freud”. Així mateix, Deleuze reconeix tot seguit que ha estat la seua trobada amb Guattari el que l’ha tret de la seua il·lusió psicoanalítica: “Afortunadament –continua Deleuze–, d’ara endavant m’és gairebé impossible parlar en el meu nom, perquè el que m’ha passat, després de *Logique du sens*, depèn de la meua trobada amb Félix Guattari, del meu treball amb ell, del que fem plegats. Crec que hem cercat altres direccions perquè en teníem el desig”. *ID*, p. 60.

²¹¹ *ACE*, p. 326. Amb motiu d’un seminari a la Universitat de Vincennes, Deleuze i Guattari van formar un equip d’anàlisi –juntament amb Claire Parnet i André Scala, alumnes i amics de Deleuze–, amb el comès d’abordar tres casos de psicoanàlisi realitzats sobre infants. Amb això es tractava de mostrar de quina manera reprimeix la psicoanàlisi la producció del desig. Com assenyalen els autors, “en la psicoanàlisi aplicada als infants, es veu millor que en cap altra psicoanàlisi com els *enunciats* són aixafats i ofegats. Impossible produir un enunciat sense que siga plegat sobre una plantilla d’interpretació del tot feta i ja codificada. L’infant no se’n pot sortir: està ‘vençut’ per avançat”. En el primer d’aquests casos, dedicat a la teràpia que Freud va realitzar amb un nen anomenat el petit Hans, de cinc anys d’edat –Deleuze i Guattari fan servir aquest exemple en diverses ocasions, al llarg de la seua obra–, els autors proposen un exercici de comparació directa entre el que expressa el nen i el que Freud conclou a partir dels seus

Del que acabem de veure, es poden extreure algunes conclusions. En primer lloc, el fet de relacionar el desig amb la sexualitat, com allò que el deslliura dels seus condicionaments inicials, facilita, emperò, la seua vinculació amb el complex d'Èdip, que es converteix en el vèrtex al voltant del qual es posa a girar l'inconscient. La introducció de la figura d'Èdip acaba redundant en la definició de l'inconscient com una eina de normalització i, en definitiva, de repressió, per tal com introdueix al subjecte en l'univers normatiu que la família no fa sinó reproduir a petita escala. Així es pot veure en l'acceptació de tot un seguit de convencionalismes i de distincions de caràcter dicotòmic que la psicoanàlisi contribueix a mantenir i fins i tot a propagar. De fet, com indiquen Deleuze i Guattari, la psicoanàlisi no només es basa en la imposició d'un model escindit entre una identitat masculina i una femenina que cal imposar al nen de bell començament, sinó també i relacionat amb l'anterior, en la implantació d'un model "fal·locèntric" i patriarcal que s'extreu de la interpretació que es fa del clítoris com un penis mancat de desenvolupament. Aquest és un dels punts de la proposta psicoanalítica que Deleuze i Guattari ataquen amb major duresa, en la mesura que la repressió del desig implica la imposició d'un patró a partir del qual es determina no sols el camp de la sexualitat sinó, en termes generals, el model subjectiu dominant. En aquest sentit, els autors aposten per una sexualitat deslliurada de l'esquema binari que prescriu la psicoanàlisi i, a partir d'ací, per un procés de construcció de la subjectivitat basat en la multiplicitat, això és: en un intercanvi d'afectes i de fluxos que depenga de la producció desitjant, i no de talls rígids com els que representa la bipartició entre el femení i el masculí. Per aquest costat, la sexualitat es pot veure com l'índex de qüestions que operen en un camp de majors dimensions, el de l'inconscient i la subjectivitat, de manera que el seu alliberament esdevé un factor essencial per entendre la proposta deleuzo-guattariana:

pressupòsits interpretatius. Per començar, el petit Hans enuncia el seu desig d'anar a cercar una nena que viu en el seu mateix bloc de vivendes, anomenada Mariedl, per, segons diu, allitar-se amb ella. Davant això, Freud cerca l'explicació reportant el cas a l'àmbit familiar –en el text apareixen alguns conceptes, com ara el d'agençament o el de desterritorialització, als quals ens referirem en els capítols següents–: "Freud no pot creure que Hans desitge una xiqueta. És necessari que aquest desig amague una altra cosa. Freud no comprèn res dels agençaments ni dels moviments de desterritorialització que els acompanyen. Només coneix una cosa: el territori-família, la família persona lògica: qualsevol altre agençament ha d'ésser *representatiu* de la família". Així mateix, cap al final de la teràpia, el nen diu que sent recança de sortir al carrer per por que el mossegue un cavall. Una vegada més, Freud troba l'explicació en el triangle que formen el nen, el pare i la mare: "Freud entona la seua lletania: però vegem, el que el cavall té al llarg dels ulls són els binocles de papà, el que té al voltant de la boca, és el bigot de papà. És esbalaïdor. Què pot fer un infant contra tanta mala fe? En lloc de veure en les determinacions del cavall una *circulació* d'intensitats en un agençament maquínic, Freud procedeix per analogia estàtica de representacions i identificació dels anàlegs". *DRF*, p. 80-88.

per tot una transsexualitat microscòpica –reivindiquen els autors–, que fa que la dona continga tants homes com l’home, i l’home tantes dones, capaços d’entrar els uns en els altres, les unes en les altres, en relacions de producció de desig que trasbalsen l’ordre estadístic dels sexes. Fer l’amor no és no fer-ne un, ni tan sols dos, sinó fer-ne cent mil. Són això, les màquines desitjants o el sexe no humà: no un ni tan sols dos sexes, sinó *n...* sexes. L’esquizoanàlisi és l’anàlisi variable dels *n...* sexes en un subjecte, més enllà de la representació antropomòrfica que la societat li imposa i que el subjecte mateix es dona de la seua sexualitat. La fórmula esquizoanalítica de la revolució desitjant serà, en primer lloc, aquesta: a cadascú els seus sexes.²¹²

En tot cas, des de la perspectiva psicoanalítica la figura del pare es dreça com la principal referència de l’autoritat en l’àmbit familiar. De fet, tot allò que representa aquesta figura, com a imatge preeminent de la llei que cal respectar, i al voltant de la qual es conforma el model de la subjectivitat imperant, s’ha de poder projectar en altres àmbits més enllà del cercle familiar.²¹³ Amb això arribem a un dels efectes més

²¹² *ACE*, 355-356. Seguint amb l’exemple del cavall, Deleuze i Guattari observen com Freud condueix el cas del petit Hans fins a encabir-lo en la triangulació edípica que va de la mare al pare i, d’aquest, a la figura del fal·lus, com a instància significant que atribueix a cada element particular, i al conjunt en general, el seu significat concret. Això respon, com acabem de dir, al model fal·locèntric i patriarcal que la psicoanàlisi no sols no qüestiona sinó que, en molts casos, posa com a eix vertebrador de la teràpia. De fet, l’acceptació d’aquest model constitueix una de les principals condicions perquè la teràpia tinga èxit sobre el pacient: “Com s’ho fa Freud –es demanen Deleuze i Guattari– per realitzar el seu objectiu? L’agençament maquínic de Hans, el trenca en tres bocins: el cavall serà, una cosa rere l’altra i cada vegada de manera més profunda, mare, pare, després, fal·lus. O de manera més precisa: 1) l’angoixa està vinculada en primer lloc al carrer i a la mare (‘troba en falta a la seua mamà al carrer’ (!)); 2) l’angoixa es transforma, es fixa, es fa més profunda, en la mesura que es converteix en por d’ésser mossegat pel cavall, fòbia del cavall vinculada al pare (‘el cavall *havia* d’ésser el seu pare’); 3) el cavall és un gran faedor de pipí que mossega. [...] Per què és tan important des d’aquest punt de vista que la mare es desplaça vers el pare i el pare vers el fal·lus? El que passa és que la mare no ha de disposar d’un poder autònom [...]; hem vist que fins i tot si la mare domina, el poder de la família és fal·locèntric. És necessari doncs que el pare tinga, al seu torn, el poder del fal·lus eminent”. *DRF*, p. 90. Aquestes consideracions han tingut una importància notable en l’anàlisi i la pràctica posteriors dels nous corrents feministes, en particular de la teoria queer –o de la diferència–. Entre les principals aportacions d’aquest corrent, es troba l’eliminació de les concepcions binàries i dicotòmiques aplicades a la constitució de la subjectivitat. En aquest sentit, una de les principals novetats –com es pot veure en les obres de Judith Butler– rau en el fet de veure la separació entre sexes, i no sols entre gèneres –cosa que ja s’havia proposat des del feminisme vinculat amb l’existencialisme, deutor de Simone de Beauvoir–, com un constructe social. Com afirmen Deleuze i Guattari, “no hi ha 2 sexes, hi ha *n* sexes”; tot assenyalant que “quan l’infant es veu reduït a un dels dos sexes, masculí o femení, és que ja ho ha perdut tot; home o dona designa éssers als quals se’ls ha furtat l’*n* sexes”. *Ibidem*, p. 83-84.

²¹³ Com assenyalen Deleuze i Guattari –en referència en aquest cas a la renovació de la psicoanàlisi que va portar a terme Melanie Klein, des de pressupòsits pròxims a l’estructuralisme–, “amb la psicoanàlisi retrobem modes de pensament teològic. Tan aviat es creu que no hi ha més que un sexe, el mascle, l’òrgan-penis (Freud); però aquesta idea s’acompanya d’un *métode d’analogia*, en el sentit vulgar: el clítoris seria l’anàleg del penis, un penis ben petit mal posat que mai no podrà créixer. Tan aviat es creu que hi ha certament dos sexes, es restaura una sexualitat femenina específica, vaginocèntrica (Melanie Klein). Aquesta vegada el *métode* ha canviat, s’ha passat a un *métode d’analogia* en el sentit savi o d’*homologia*, fundat en el significant-fal·lus i ja no en l’òrgan-penis”. *Ibidem*, p. 82-83.

importants de l'operació que posa en marxa la psicoanàlisi, quan el desig passa a ser considerat com quelcom negatiu, generador i resultat ensems d'una culpabilitat originària que el subjecte ha d'esborrar amb les seues accions. Com assenyalen els autors, “a través de la psicoanàlisi, sempre és el discurs de la mala consciència i de la culpabilitat el que s'alça i troba el seu aliment (el que hom anomena curar)”.²¹⁴ La culpabilitat procedeix del fet que el desig sexual és sempre, en primer lloc, un desig de tipus incestuós, experimentat pel nen envers la figura de la mare. Això suscita la rivalitat inicial del nen amb el pare i, per tant, si bé indirectament, amb tot allò que representa aquesta figura, així com la manca a la qual hem fet al·lusió, en la impossibilitat del nen de satisfer un desig en essència culpable. A més a més, és a partir de la figura d'Èdip i de les seues implicacions en el si de l'àmbit familiar, que la psicoanàlisi introdueix la noció de castració. El nen tem la privació del membre viril en resposta al seu desig de tipus incestuós, el que l'acaba allunyant de la figura materna com a objecte de desig per acostar-lo, en canvi, al pare, en el qual veu la superació del problema de la castració; mentre que la nena experimenta l'absència del membre com una manca que s'ha d'esforçar per superar mitjançant, igual que en el cas anterior, un acostament al pare.²¹⁵ Com es pot veure, això incideix en la permanència i en la promoció del model fal·locèntric i patriarcal al qual ens acabem de referir.

Així doncs, la limitació de l'inconscient i del seu caràcter productor no és sinó un efecte directe dels pressupòsits sobre els quals es basa la cura psicoanalítica. Segons aquests principis, cal començar per reconèixer el deute que tothom ha contret, com si es tractés del pecat original que constitueix el subjecte de manera essencial. Així s'ha d'entendre, de fet, la proximitat que estableixen Deleuze i Guattari entre els psicoanalistes i els sacerdots, atenent que la cura que proposa la psicoanàlisi demana un acte de reconeixement de la culpa i de contrició semblant al que es requereix per netejar l'ànima dels pecats.²¹⁶ Per la resta, és aquesta culpabilitat el que provoca la insatisfacció en el

²¹⁴ *ACE*, p. 326.

²¹⁵ Per a Deleuze i Guattari, en canvi, els problemes psíquics en el xiquet i en la xiqueta no deriven de la por a la castració –en el sentit que acabem de veure-ho plantejat per la psicoanàlisi–, sinó de la simplificació que suposa l'entaforament a la força de la seua sexualitat i, per extensió, dels seus processos de formació de la subjectivitat, en un esquema de tipus binari: “No es tracta, en absolut, de castració, és a dir, per al xiquet de la por de perdre el sexe que té, i per a la xiqueta de l'angoixa de ja no tenir o de no tenir encara el sexe que no té. Es tracta de tota una altra cosa: problema del furt dels sexes que l'infant-màquina tenia”. *DRF*, 83-84.

²¹⁶ Per aquest costat, incidint en el que té de transcendent i, per tant, de negació de la vida, es poden trobar alguns dels retrets més punyents que adrecen Deleuze i Guattari a la psicoanàlisi, tot qualificant la tasca que porta a terme com “una empresa contra la vida, un cant de mort, llei i castració, una set de transcendència, un presbiterat, una psicologia (en el sentit que no hi ha més psicologia que la del

subjecte, presoner d'un desig idealitzat que el porta a emprendre una cerca en molts casos infructuosa.²¹⁷ D'aquesta manera, el procés de recuperació no es troba complet fins el moment que es produeix la transferència del desig amb l'elecció d'un nou objecte, això és: de la figura de la mare a una altra figura femenina. Altrament dit, la cura comença a mostrar els seus efectes quan, després d'acceptar la culpabilitat com quelcom inherent al subjecte, aquest assumeix les funcions que adés estaven assignades a la figura paterna, adoptant com a pròpia l'autoritat establerta i contribuint a donar-li continuïtat. Això constitueix l'atzucac en el qual insereix la psicoanàlisi al subjecte, en la mesura que l'aparent solució als problemes que es plantegen cal cercar-la en els mateixos àmbits en els quals es van originar, i sense deixar d'apel·lar als mateixos elements pels quals es van crear. Com indiquen els autors,

és necessari que la família aparega sota dues formes: una en la qual és sens dubte culpable, però només en la forma en què l'infant la viu intensament, interiorment, i que es confon amb la seua pròpia culpabilitat; una altra en la qual queda com a instància de responsabilitat, davant de la qual s'és culpable infant i en relació amb la qual s'esdevé responsable adult (Èdip com a malaltia i com a salut, la família com a factor d'alienació i com a agent de desalienació, ni que fos per la manera com es reconstituïda en la transferència).²¹⁸

En definitiva, si Freud va assolir cotes mai vistes en la comprensió de l'inconscient, cal no oblidar la repressió que va promoure tot seguit sobre aquest mateix domini. Això explica la relació que estableixen Deleuze i Guattari entre el capitalisme i la psicoanàlisi –sobre la qual entrarem de ple en els capítols següents–, en la mesura que tots dos sistemes han arribat a un punt de màxim desenvolupament en els seus àmbits respectius, però no per assolir un alliberament complet del desig sinó, al contrari, per establir un

sacerdot)”. *PP*, p. 197-198. Vegeu també, sobre el caràcter negatiu, sacerdotal i transcendent que hom atribueix a la psicoanàlisi, i que reverteix en la repressió sobre aquells als quals s'hi aplica, *D*, p. 29: “La psicoanàlisi és una empresa molt freda (cultura de les pulsions de mort i de la castració, del brut ‘petit secret’) per aixafar tots els enunciats d'un pacient, per retenir un doble exsangüe, i llançar fora de la xarxa tot allò que el pacient tenia a dir sobre els seus desigs, les seues experiències i els seus agençaments, les seues polítiques, els seus amors i el seus odis. Ja hi havia tanta gent, tants sacerdots, tants representants que parlaven en nom de la nostra consciència, i ha fet falta aquesta nova raça de sacerdots i de representants parlant en nom de l'inconscient”.

²¹⁷ Com mostren els autors, una vegada més en referència al cas del petit Hans, davant la insistència del nen d'anar a cercar la seua amiga, Freud extreu la següent explicació: “És necessari que el desig per Mariedl siga un avatar d'un desig per la mare suposadament primer. El desig per Mariedl ha d'ésser un desig que Mariedl forme part de la família. ‘Rere aquest desig –citen Deleuze i Guattari a Freud, de manera crítica–: jo vull que Mariedl s'allite amb mi, *n'existeix certament un altre*: vull que Mariedl forme part de la nostra família’ (!!))”. *DRF*, p. 81.

²¹⁸ *AE*, p. 326.

ordre rígid i per controlar el seu règim de producció: “Freud és el Luter i l’Adam Smith de la psiquiatria –afirmen els autors–. Mobilitza tots els recursos del mite, de la tragèdia, del somni, per tornar a encadenar el desig, aquesta vegada en l’interior: un teatre íntim”.²¹⁹ En aquest sentit, si en la figura d’Èdip es pot veure el resultat de tot el que s’ha dit al voltant de l’inconscient, fins a arribar al moment d’esplendor de la psicoanàlisi, constitueix, en qualsevol cas, un límit negatiu que cal depassar per recuperar la creativitat del desig. De la mateixa forma que el capitalisme constitueix, com veurem més endavant, el revers de totes les societats precedents i, al mateix temps, el límit que cal deixar enrere si es vol construir un nou ordre social. En això es troba una de les principals crítiques que Deleuze i Guattari adrecen a la psicoanàlisi, en general, i a Freud en particular: “Èdip és l’universal del desig, el producte de la història universal –però en funció d’una condició que no està coberta per Freud: que Èdip siga capaç, almenys fins a un cert punt, de realitzar la seua autocrítica”.²²⁰

En qualsevol cas, cal admetre que tant els assoliments, és a dir, la possibilitat d’alliberar el desig, com també els fracassos, això és, la necessitat sobrevinguda de bloquejar la producció desitjant, conformen, conjuntament, les condicions en les quals enceta la psicoanàlisi la seua tasca teòrica i pràctica. En aquest sentit, si bé és cert que la introducció de la figura d’Èdip implica un “gir idealista” en la trajectòria de la psicoanàlisi, com reconeixen Deleuze i Guattari, no ho és menys que aquest viratge està sotmès a la consecució d’uns objectius que sembla que ja estaven establerts de bon inici:

Èdip representa el gir idealista. Amb tot, no es pot dir que la psicoanàlisi s’haja posat a ignorar la producció desitjant. Les nocions fonamentals de l’*economia* del desig, treball i càrrega [*investissement*], conserven la seua importància, però subordinades a les formes d’un inconscient expressiu i ja no a les formacions d’un inconscient productiu. La natura *anedíptica* de la producció de desig està present, però plegada a les coordenades d’Èdip.²²¹

²¹⁹ *Ibidem*, p. 327.

²²⁰ *Ibidem*.

²²¹ *Ibidem*, p. 68. Sobre la traducció del terme *investissement*, es pot consultar el *Vocabulaire de la psychanalyse* de Laplanche i Pontalis (1990) –que Deleuze i Guattari tenen present en alguns moments de la seua obra–, en concret les pàgines 211-215. Com assenyalen els autors, amb el mot francès *investissement* es tradueix l’alemany, que Freud fa servir al llarg de la seua obra, *Besetzung*. El concepte, que Freud manlleua de l’àmbit econòmic, refereix el fet que “una certa energia psíquica es troba lligada a una representació o a un grup de representacions, una part del cos, un objecte, etc.”. Pel que fa a la seua traducció, els autors recomanen la utilització del terme *carga* per al castellà. Tot i així, en les traduccions

Aquests són els motius que fan que la psicoanàlisi es pugui considerar com un instrument de repressió: detecta les potencialitats del subjecte, en la mesura que allibera el camp del desig, però no per donar cobertura a la seua descoberta sinó per vigilar i, al punt, limitar la seua extensió. Com si es tractés d'un cos de seguretat la missió del qual és investigar per anticipat qualsevol fet imprevist i, en última instància, cridar l'inconscient a l'ordre sempre que siga necessari. Com diuen els autors, "la psicoanàlisi és com la revolució russa, que no sabem quan va començar a anar malament."²²²

Al contrari del que acabem de veure, des de la perspectiva deleuzo-guattariana el desig constitueix el principi positiu i immanent de producció de la realitat. D'aquesta manera, es desvincula el desig de la concepció que el defineix en termes de mancança, així com de tot lligam amb una instància ideal i transcendent, el que suposaria l'establiment d'un ordre previ que el procés de producció es veuria obligat a seguir. Com indiquen els autors, "la producció com a procés desborda totes les categories ideals i forma un cicle que es vincula al desig en tant que principi immanent".²²³ Això explica, al mateix temps, que els autors parlen del desig i de la seua producció en termes fabrils: el desig com a "màquina desitjant". Amb tot, no es pot establir una relació directa entre la manera de funcionar del desig i la de la màquina tècnica, en qualsevol de les seues versions: ara com a instrument subordinat que la força de treball fa servir per facilitar la seua feina i per transformar el seu entorn, ara com a complex en relació al qual l'ésser humà acaba essent un simple apèndix. Així, en lloc de definir el desig en termes mecànics, cal fer-ho en termes maquinics, com un règim autònom de producció de fluxos materials i semiòtics, en constant interacció els uns amb els altres.²²⁴

Deleuze treu per primera vegada a col·lació la noció de màquina, des de la perspectiva que acabem de mostrar, en el llibre que dedica a analitzar l'obra de Proust, en concret en la segona part del llibre que afegeix després de la trobada amb Guattari. La referència a

castellanes apareix habitualment com a *catexis*, prenent com a referència la traducció anglesa del terme, o siga, *cathexis*.

²²² *Ibidem*, p. 67.

²²³ *Ibidem*, p. 12.

²²⁴ Els autors insisteixen en aquesta caracterització del desig, al temps que distingeixen entre els diferents tipus de màquina que existeixen: "Donem a la màquina una gran extensió: en relació amb els fluxos. Definim la màquina com tot sistema de talls de flux. Així, tan aviat parlem de màquina tècnica, en el sentit ordinari del mot, de màquina social, de màquina desitjant [...]. D'altra part, màquina no es redueix de cap manera al mecanisme. El mecanisme designa certs procediments de certes màquines tècniques: o bé una certa organització d'un organisme. Però el maquinisme és tota una altra cosa: una vegada més, tot sistema de tall de flux que depassa al mateix temps el mecanisme de la tècnica i l'organització de l'organisme, ja siga en la natura, en la societat, en l'home". *ID*, p. 305-306.

la literatura –sempre present en l’obra deleuziana, com tindrem ocasió d’observar–, serveix en aquest cas per superar algunes de les barreres que tradicionalment havia assumit la filosofia, limitant així el seu abast tant pel costat formal com pel costat del contingut.²²⁵ Per aquesta part, es tracta d’abandonar la imatge del pensament i el plantejament ontològic segons els quals l’únic camí possible per entendre i construir la realitat passa per encabir el particular en el general, sempre en funció del principi d’identitat. En contrapartida, Deleuze proposa l’exemple que ofereix l’obra d’art i, en particular, la novel·lística de Proust. Posant l’esguard en el principal llibre de l’escriptor –*A la recerca del temps perdut*–, Deleuze mostra com Proust aconsegueix crear una altra imatge del pensament, fundada en la producció de sentit i no en la simple reproducció del que dicta una instància preexistent, així com altres vies a través de les quals pensar i viure la realitat, ja no deutes de la identitat i d’un model transcendent sinó, al contrari, fundades en la immanència i en l’afirmació de la multiplicitat. Amb això es tracta d’abandonar qualsevol rastre d’essencialisme, de primeres observant el llibre en sentit maquínic, és a dir, en relació al seu funcionament i als efectes que és capaç d’assolir en contacte amb el seu context d’enunciació. Com apunta Deleuze, es traca

d’una experimentació artística produïda per la literatura, d’un efecte de literatura, en el sentit en què es parla d’un efecte elèctric, o electromagnètic, etc. És aquest el moment, o si no mai, de dir: això funciona. Que l’art siga una màquina de produir, i principalment de produir efectes, Proust en té la més viva consciència. Efectes sobre els altres, puix que els lectors o espectadors es posaran a descobrir, en ells mateixos i fora d’ells, efectes anàlegs als que l’obra d’art ha sabut produir. [...] És en aquest sentit que Proust diu que els seus propis llibres són ulleres, un instrument d’òptica.²²⁶

²²⁵ Deleuze ja havia anunciat aquest projecte de renovació del discurs filosòfic, des de les primeres pàgines de *Différence et répétition* i aprofitant l’exemple que ofereixen les diferents disciplines artístiques, quan afirma que “s’acosta el temps en què ja no serà possible d’escriure un llibre de filosofia com se n’ha fet des de fa tant de temps: ‘Ah! El vell estil...’”; tot precisant que “la recerca de nous mitjans d’expressió filosòfics fou inaugurada per Nietzsche, i s’ha de perseguir en els nostres dies vinculada a la renovació d’algunes altres arts, per exemple el teatre o el cinema”. *DR*, p. 4. Sobre els mitjans que, segon Deleuze, fa servir Nietzsche per renovar el camp de la filosofia, vegeu *N*, p. 17: “Nietzsche –diu Deleuze– integra en la filosofia dos mitjans d’expressió, l’aforisme i el poema. Aquestes formes impliquen en si mateixes una nova concepció de la filosofia, una nova imatge del pensador i del pensament”. Deleuze es reafirmarà en aquest convenciment a *LS*, p. 90, on declara que “Nietzsche porta les seues descobertes a una altra part, a l’aforisme i el poema”.

²²⁶ *PS*, p. 184. En relació al que acabem de veure, Deleuze apel·la a la noció de màquina, per tal de fugir del model representatiu, també a l’hora de treballar sobre un text. Si hom segueix els principis de la

Al mateix temps, es tracta d'evitar la falsa disjuntiva que denuncia Deleuze des del principi de la seua obra, aquella que de manera interessada es planteja entre la transcendència i el caos. Al contrari, Deleuze vol mostrar, amb l'obra de Proust com a referència principal, la possibilitat que existeix d'arribar a un principi a través del qual articular els diferents elements que conformen la realitat, considerada com un complex dinàmic, intrínsecament plural i heterogeni: “al *logos* òrgan i organon, el sentit del qual s'ha de descobrir a partir del tot al qual pertany –exposa Deleuze–, s'oposa l'anti-logos, màquina i maquinària, el sentit del qual (tot allò que vosaltres voldreu) depèn únicament del funcionament, i el funcionament, de les peces agregades. L'obra d'art moderna no té un problema de sentit, sinó únicament d'ús”.²²⁷ Amb això s'esquerda el que Deleuze anomena “la concepció dialèctica de l'obra d'art”, segons la qual el producte de l'artista es defineix com una “totalitat orgànica en què cada part predetermina el tot, i en què el tot determina les parts”.²²⁸

Ara bé, si ja no hi ha una instància transcendent des de la qual operar, és a dir, si hom descarta d'entrada la possibilitat de concebre el tot o la realitat en relació als principis de la representació, cal preguntar aleshores quines són les vies de comunicació que permeten articular una multiplicitat d'elements inicialment separats, a causa, com ja hem dit, de la seua irrenunciable heterogeneïtat. Com observa Deleuze, en referència al context que crea Proust per a la seua obra, “en un univers així trossejat, no hi ha Logos que aplegue els fragments en un tot, no hi ha tot a retrobar i ni tan sols a formar. I, amb tot, hi ha una llei; però el que ha canviat és la seua natura, la seua funció, la seua relació”.²²⁹ En efecte, no es tracta de negar qualsevol principi d'ordre sinó d'instaurar una llei de caràcter immanent, que no sols respecte sinó que pose de relleu el caràcter fragmentari i dispers de la realitat, essent susceptible, al mateix temps, de connectar els

representació, el procés de lectura es basa en la instauració d'una instància transcendent –el significant–, a partir de la qual interpretar el text. Des del punt de vista que reivindica Deleuze, la relació del text s'estableix en canvi amb l'exterior, amb el seu entorn immediat, és a dir, amb la realitat política i social a la qual el text incita o respon. En tot cas, la relació amb aquests elements que conformen el context del text, es produeix sempre en un sentit immanent. De tal forma que ja no es tracta d'interpretar sinó d'experimentar amb el text i a partir del text, per tal d'observar els efectes que tenen lloc en tots dos sentits, això és, del text cap al seu entorn, i a l'inrevés, amb el lector actuant com a únic canal de comunicació directa entre tots dos costats. A això es refereix Deleuze, com ja hem vist, quan apel·la al “llibre com una petita màquina asignificant”, l'únic problema del qual és si “funciona” i de quina forma ho fa. En definitiva, la concepció de la “lectura en intensitat”, per la qual “alguna cosa passa o no passa” i en funció de la qual es defineix el llibre com “un petit engranatge en una maquinària molt més complexa exterior”. *PP*, p. 17.

²²⁷ *PS*, p. 176.

²²⁸ *Ibíd.*, p. 138.

²²⁹ *Ibíd.*, p. 158.

diferents elements des de la seua heterogeneïtat. Aquesta voluntat d'oferir una imatge comprensible i àdhuc de fer habitable el caos que conforma el substrat de la realitat, sense esgotar les seues potencialitats en el pla de la creació, la trobem, diu Deleuze posant en relació la noció de màquina amb el pla de l'inconscient, en una "consciència esquizoide de la llei".²³⁰

Per avalar aquesta imatge de la legalitat que no renega de la immanència, Deleuze fa al·lusió a dos conceptes el treball conjunt dels quals resultarà fonamental a partir d'aquest moment. En primer lloc, la multiplicitat –que Deleuze ja havia desenvolupat durant el primer període de la seua obra–: "hi ha, ha d'haver-hi –diu Deleuze–, una unitat que és la unitat *d'*aquest múltiple, *d'*aquesta multiplicitat, com un tot *d'*aquests fragments: un U i un Tot que no seran principi, sinó que seran al contrari 'l'efecte' del múltiple i de les seues parts descosides".²³¹ En segon terme, la transversalitat –que Deleuze troba tan bon punt com estableix contacte amb els primers texts de Guattari–: "una comunicació que no serà posada al principi, sinó que resultarà del joc de les màquines i de les seues peces deslligades, de les seues parts no comunicants".²³² Així doncs, la possibilitat d'establir una relació en sentit transversal permet crear la imatge d'un tot que no siga unitari ni estiga tancat sobre si mateix. De fet, és així com concep Deleuze la multiplicitat, com un conjunt obert a l'exterior i eminentment heterogeni en el seu interior; un conjunt sense cap altre sentit que el que li confereix l'acció de les parts que el conformen, la imatge completa del qual –sempre a punt per esborrar-se i tornar a fer-se de nou– només apareix al final, com a resultat de les relacions que les parts estableixen de manera autònoma i sense renunciar a la seua singularitat. En definitiva, Deleuze cerca en l'obra de Proust la possibilitat de formar una totalitat complexa, una imatge global de la realitat en la qual cadascuna de les parts mantinga els seus trets singulars. Com indica Deleuze,

existeix un sistema de pas, que no es deu confondre amb un mitjà de comunicació directe ni de totalització. Com entre el cantó de Méséglise i el cantó de Guermantes, tota l'obra consisteix a establir *transversals*, que ens fan saltar d'un perfil a l'altre d'Albertine, d'una Albertine a una altra, d'un món a un altre, d'un

²³⁰ *Ibidem*, p. 160.

²³¹ *Ibidem*, p. 195.

²³² *Ibidem*, p. 196. Així es refereix Deleuze al treball que Guattari ha portat a terme sobre el concepte de transversalitat, aplicat, en aquest cas, a la teràpia institucional a la Clínica de la Borde: "Pel que fa a les investigacions psicoanalítiques –diu Deleuze–, Félix GUATTARI ha format un concepte molt ric de 'transversalitat', per donar compte de les comunicacions i les relacions de l'inconscient". *Ibidem*, p. 201.

mot a un altre, sense reconduir mai el múltiple a l'U, sense reunir mai el múltiple en un tot, sinó afirmant aquesta unitat tan original d'aquest múltiple que acabem d'enunciar, afirmant sense reunir *tots* aquests fragments irreductibles al Tot.²³³

Per altra part, la vinculació entre l'inconscient i la noció de màquina ja es pot trobar esbossada en els primers treballs de Guattari. De fet, en això tenim un testimoni de primera hora sobre la coincidència amb Deleuze, abans fins i tot que tingués lloc l'encontre entre tots dos autors. Amb l'objectiu de qüestionar la psicoanàlisi en la seua vessant estructuralista, fundada en l'aplicació del significat de la lingüística saussuriana a l'àmbit de l'inconscient, Guattari s'endinsa en l'aparell conceptual deleuzià dels primers llibres. Per començar, relaciona el concepte d'estructura amb la repetició simple, en tant que generalització que serveix per portar a terme la inserció del particular en el general. Al seu torn, el concepte de màquina apareix relacionat amb la repetició complexa, com allò que permet articular un seguit d'elements des de la seua especificitat i, així, posar al descobert la diferència en estat pur. Com assenyala Guattari, “tot reprenent les categories introduïdes per Gilles Deleuze, l'estructura, en el sentit en què nosaltres la considerem ací, estaria en el lloc de la generalitat caracteritzada per una posició d'intercanvi o de substitució dels particulars, mentre que la màquina correspondria a l'ordre de la repetició ‘com a conducta i com a punt de vista que concerneix a una singularitat no intercanviable, insubstituïble”.²³⁴ Amb això es tracta de combatre les exigències de transcendència que introdueix el model representatiu, en aquest cas pel costat de l'inconscient i de l'activitat que aquest seria capaç de produir en tant que expressió deslliurada del desig: “l'essència de la màquina – continua Guattari– és precisament aquesta operació de desvinculació d'un significat com a representant, com a ‘diferenciant’, com a tall causal, heterogeni a l'ordre de les coses estructuralment establertes”.²³⁵

²³³ Ibídem, p. 152-153. Deleuze posa com a exemple, d'aquesta totalitat fragmentada que es forma gràcies al sistema de pas que ofereixen les línies transversals, la imatge del paisatge que podria confegir el viatger d'un tren que anés mirant de finestra en finestra. Com indica Deleuze, és la transversalitat la “que permet en el tren, no pas unificar els punts de vista d'un paisatge, sinó posar-los en comunicació seguint la seua dimensió pròpia, en la seua dimensió pròpia [la de la transversalitat], mentre que resten incomunicats en les seues dimensions [les de cada punt de vista particular]”. Ibídem, p. 201-202.

²³⁴ *PT*, p. 240.

²³⁵ Ibídem, p. 243. Fem referència a “Machine et structure”, text de l'any 1969 que Guattari escriu per a l'École freudienne de París, de la qual no va deixar mai de formar part. En texts com aquest, trobem l'antecedent immediat del treball de creació conceptual deleuzo-guattariana, en aquest cas pel que fa a la necessitat d'obrir un espai propi per a l'inconscient i el desig, al marge del que estableix la psicoanàlisi. Com assenyala Deleuze, “jo treballava únicament amb conceptes, i encara de manera tímida. Félix em va parlar del que ell ja anomenava les màquines desitjants: tota una concepció teòrica i pràctica de

En aquest punt es pot detectar un dels efectes més visibles de la trobada entre Deleuze i Guattari, si atenem el canvi que experimenta el primer en la seua relació amb l'estructuralisme. En tot cas, no cal fer una anàlisi precipitada. Per abordar la qüestió amb garanties, observem la caracterització que ofereix Deleuze mateix d'aquest corrent de pensament que es va disseminar en l'atmosfera intel·lectual i acadèmica durant la segona meitat del segle vint, fruit d'una gran implantació a França.

Deleuze formula set criteris formals a partir dels quals reconèixer un seguit d'autors que hom pot anomenar estructuralistes –o que han establert una relació, en algun moment de la seua obra, amb l'estructuralisme–.²³⁶ Tenint en compte el caràcter transversal de

l'inconscient-màquina, de l'inconscient esquizofrènic. Aleshores, vaig tenir la impressió que era ell el que estava per davant de mi. Però, amb el seu inconscient màquina, ell parlava encara en termes d'estructura, de significant, de fal·lus, etc. Era necessari, ja que devia tantes coses a Lacan (jo també). Però em vaig dir que tot aniria millor si trobàvem els conceptes adequats, en lloc de servir-nos de les nocions que no eren ni tan sols les del Lacan creador, sinó les d'una ortodòxia que s'havia fet al seu voltant. És Lacan qui diu: no se m'ajuda. Nosaltres vam anar a ajudar-lo esquizofrènicament. I com més devem a Lacan, certament, és en la mesura que hem renunciat a nocions com les d'estructura, simbòlic o significant, que són sens dubte dolentes, i que Lacan sempre ha sabut girar per mostrar el seu revers. [...] Félix i jo vam decidir, doncs, de treballar plegats". *PP*, p. 24-25. Així mateix, fent un repàs dels moments de la seua obra en els quals es pot veure una major proximitat amb la psicoanàlisi, Deleuze assenyala que "és curiós, no sóc jo qui ha tret Félix de la psicoanàlisi, és ell qui me n'ha tret. En el meu estudi sobre Masoch [*Présentation de Sacher-Masoch. Le froid et le cruel*], després a *Logique du sens*, jo creia haver arribat a resultats sobre la falsa unitat sadomasoquista, o bé sobre l'esdeveniment, que no eren coincidents amb la psicoanàlisi, però que podien conciliar-se amb ella. Al contrari, Félix era i va continuar essent psicoanalista, alumne de Lacan, però a la manera d'un 'fill' que ja sap que no hi ha conciliació possible". En aquest sentit, Deleuze reitera els motius principals que els va portar a abandonar, amb la publicació de *L'Anti-Èdipe*, l'angle de visió que ofereix la psicoanàlisi –motius que trobarem exposats de diferents maneres al llarg d'aquest apartat–: "*L'Anti-Èdipe* suposa una ruptura que es fa tota sola, a partir de dos temes: l'inconscient no és un teatre sinó una fàbrica, una màquina de producció; l'inconscient no delira sobre papà-mamà, delira sobre les races, les tribus, els continents, la història i la geografia, sempre un camp social. Nosaltres cercàvem una concepció immanent, un ús immanent de les síntesis de l'inconscient, un productivisme o un constructivisme de l'inconscient". *PP*, p. 197.

²³⁶ Ens referim al text "À quoi reconnaît-on l'estructuralisme?", en el qual es mostren, no sols els criteris a partir dels quals defineix Deleuze l'estructuralisme, sinó també la incidència que aquest corrent va tenir, de molt diferent manera, al llarg de la seua obra. El text forma part del vuitè volum de la *Histoire de la philosophie*, editat per F. Châtelet –amic de Deleuze, al qual aquest va dedicar el llibre *Périclès et Verdi (La philosophie de François Châtelet)*–. Sobre les diferents etapes que va passar Deleuze en relació a l'estructuralisme, es pot consultar l'article de Marcelo Antonelli titulat "Proximidades y distancias. Presencia del estructuralismo en la obra de Gilles Deleuze", a F. Gabriel Rodríguez y M. Vallejo (2011), p. 79-135. Com assenyala Antonelli, cal prendre en consideració l'any de redacció del text. La raó és que, si en l'any 1968, quan Deleuze escriu el text, ens trobem en un dels moments de major proximitat de Deleuze amb l'estructuralisme, quan el 1972 apareix publicat ja s'han refredat les relacions de l'autor amb aquest corrent. Antonelli atribueix aquest canvi a la trobada amb Guattari. De fet, ofereix un esquema general que divideix la producció deleuziana en dos grans blocs, atenent la relació que manté Deleuze amb l'estructuralisme. Per una part, trobem l'etapa que va de *Présentation de Sacher-Masoch. Le froid et le cruel*, publicat l'any 1967, a *Logique du sens* i *Différence et répétition*, passant per l'article que estem citant. En aquest període, ens diu Antonelli, Deleuze assumeix alguns conceptes de l'estructuralisme i valora de manera positiva els efectes de la seua aplicació en l'àmbit filosòfic. Per altra part, trobem una segona etapa que va de *L'Anti-Èdipe* a *Mille plateaux*, passant pel llibre sobre Kafka i per *Dialogues*. En aquest cas, Deleuze es distancia dels autors i dels conceptes que en la primera part de la seua obra havia pres com a referents, al temps que ofereix nous termes operatius per reemplaçar aquells que havia pres de l'estructuralisme. Pel que fa al darrer llibre que Deleuze i Guattari escriuen plegats,

l'estructuralisme, en la mesura que es va fer present en distints àmbits d'estudi – Deleuze fa referència a Jakobson en el camp de la lingüística, a Lévi-Strauss pel costat de l'antropologia, a Lacan en l'àmbit de la psicoanàlisi, a Foucault i Althusser en el de la filosofia, a Barthes pel costat de la crítica literària, així com als novel·listes de la revista *Tel Quel*–, cal fer un seguit d'indicacions prèvies. Com apunta Deleuze –aplicant les exigències del mètode de dramatització a la seua anàlisi mateixa–, resulta més útil preguntar-se de manera concreta “*qui és estructuralista?*” més que no en termes generals, com si cercàrem l'essència d'aquest moviment en quelcom immutable, “*què és l'estructuralisme?*”.²³⁷ Amb tot, es pot trobar un nexa en comú entre els diferents autors i els diversos dominis, a més del fet que “participen” d'una mateixa “atmosfera” i d'un “esperit” del temps compartit, en l'origen que Deleuze atribueix a l'estructuralisme. Tal i com hem vist que apunta Guattari –denunciant els intents d'importar els termes de l'estructuralisme a la psicoanàlisi–, Deleuze subratlla que, estrictament parlant, només es pot reconèixer l'existència d'una estructura en el llenguatge. De manera que si la resta de dominis als quals s'apliquen els estris i la metodologia estructuralista són aptes per fer aquesta adquisició, és en el sentit que serveix una relació d'analogia amb el llenguatge: “no hi ha estructura de l'inconscient més que en la mesura que l'inconscient parla i és llenguatge –afirma Deleuze–. No hi ha estructura dels cossos més que en la mesura que podem considerar que els cossos parlen un llenguatge que és el dels símptomes. Les coses mateixes no tenen estructura sinó en la mesura que tenen un llenguatge silenciós, que és el llenguatge dels signes”.²³⁸ Per aquesta part, cal fer encara un segon desplaçament en el plantejament de la pregunta –*què o qui és estructuralista*–,

Qu'est-ce que la philosophie?, Antonelli assenyala que mereix un lloc a part en aquesta classificació, en la mesura que s'hi ha esvaït per complet qualsevol referència, ni que siga crítica, a l'estructuralisme. Per la nostra part, encara que compartim a grans trets l'enfocament que acabem de mostrar, trobem necessari fer un parell de precisions –que desenvoluparem en aquest apartat–. En primer lloc, Deleuze ofereix una visió original –com per la resta en tots els comentaris d'aquest tipus que elabora l'autor– dels trets que defineixen l'estructuralisme. En segon terme, aquesta visió tan original facilita la connexió entre molts dels aspectes que veurem exposats, relacionats per Deleuze amb l'estructuralisme, i alguns dels temes que posteriorment trobarem desenvolupats en l'obra deleuzo-guattariana. Per tant, encara que es pugui observar un viratge en la relació que manté Deleuze amb l'estructuralisme, cal no oblidar que fins i tot en aquelles obres en les quals l'autor es troba més allunyat –com veurem més endavant quan ens referim al camp de la lingüística o de l'antropologia–, es pot reconèixer un intercanvi constant de conceptes. En tot cas, compartim l'apreciació segons la qual el fet d'aplicar l'etiqueta de “post-estructuralista” al pensament deleuzià, com s'ha fet per part d'alguns analistes –principalment en l'àmbit nord-americà–, no només per fer referència a aquells autors que van elaborar el gruix de la seua obra després del moment de màxim esplendor de l'estructuralisme, sinó també per fer referència al pensament d'aquells autors que van sobrepassar o que van abandonar aquest horitzó, incorre en una simplificació, per tal com negligeix els diferents moments pels quals va passar la relació de Deleuze amb l'estructuralisme.

²³⁷ *ID*, p. 238.

²³⁸ *Ibidem*, p. 238-239.

per veure de quina manera –o com– són capaços, els autors que treballen des d'aquests paràmetres compartits, d'extreure dels seus dominis respectius una estructura compartida amb el llenguatge.

Pel que fa als criteris formals, Deleuze parla, en primer lloc, del descobriment de l'ordre del simbòlic, com una esfera amb característiques pròpies que no es pot reduir ni al real ni a l'imaginari. En efecte, el simbòlic no es pot entendre com un objecte o com una entitat sensible, però tampoc com una figura de la imaginació ni com una essència intel·ligible. Com assenyala Deleuze, amb el simbòlic hom assoleix un nivell “més profund” –o més consistent, ara veurem per què– que el que ocupen els àmbits del real i l'imaginari que acabem de citar.²³⁹ De manera que tant el real com l'imaginari, així com les seues relacions, depenen, en última instància, del caràcter simbòlic de l'estructura: “el simbòlic com a element de l'estructura està en el principi d'una gènesi: l'estructura s'encarna en les realitats i les imatges seguint sèries determinables; més encara, les constitueix en tant que s'encarna, però no en deriva, ja que és més profunda que elles, subsòl per a tots els sòls del real com per a tots els cels de la imaginació”.²⁴⁰

Com es pot veure, la tercera dimensió o la superfície que Deleuze diu reconèixer en el pensament estoic, en la primera part de la seua obra, coincideix ara amb la caracterització del simbòlic, com a tercera via que es desenvolupa, precisament, partint de la bifurcació entre el real i l'imaginari. Deleuze fa al·lusió aleshores al mètode arqueològic que Foucault posa en pràctica durant un període la seua obra, per mostrar la possibilitat de penetrar en aquests estrats i de rastrejar en l'esfera del simbòlic. Així mateix, ens parla de Lacan i de la distinció que porta a terme, en relació a l'inconscient, entre l'imaginari i el simbòlic. De fet, Deleuze no dubta a assenyalar que Lacan és el que ha portat “més lluny” aquesta distinció, afegint a la figura real del pare, com a principi d'autoritat o de la llei en l'àmbit familiar, així com a la figura imaginària del pare, susceptible d'ésser projectada més enllà d'aquest àmbit, atès que implica una imatge ideal de la llei a través de l'autoritat paterna, una tercera figura que seria la del pare simbòlic o la del “Nom-del-pare”.²⁴¹ En aquest sentit, tant en el cas del pare real com en el cas del pare imaginari, la influència d'aquestes dues figures depèn, finalment,

²³⁹ *Ibidem*, p. 240.

²⁴⁰ *Ibidem*, p. 241.

²⁴¹ *Ibidem*, p. 240.

de l'estructura i de les relacions que s'estableixen en virtut de l'espai més profund que constitueix el simbòlic.

Per la resta, en aquest primer punt trobem una mostra del que Deleuze deixarà enrere o, si més no, del que canviarà substancialment com a resultat del seu treball amb Guattari. En efecte, encara que el simbòlic i l'imaginari han estat dos dels eixos al voltant dels quals han girat els estudis psicoanalítics sobre l'inconscient –o precisament per això–, els autors no vacil·len a l'hora d'assenyalar que el desig es reconeix directament en el real: “l'inconscient en si mateix no és més estructural que personal –afirmen Deleuze i Guattari–, no simbolitza com tampoc imagina o figura: l'inconscient maquina, és maquinic. Ni imaginari ni simbòlic, és el Real en si mateix, ‘el real impossible’ i la seua producció”.²⁴²

En segona instància, trobem la constitució de l'espai propi de l'estructura. Com indica Deleuze, els elements d'una estructura no es defineixen per una “designació extrínseca” però tampoc per un règim de “significació intrínseca”, sinó pel sentit que els confereix, a aquests elements, la posició que ocupen dins del conjunt en el qual es troben. En aquest sentit, l'espai de l'estructura es defineix pel seu caràcter “inextens, pre-extensiu, pur *spatium* constituït per aproximacions en ordre de veïnatge, on la noció de veïnatge té, per començar, precisament, un sentit ordinal i no una significació en extensió”.²⁴³ Els espais o les localitzacions, així com les relacions que hi susciten, existeixen abans que les coses i els éssers reals i concrets que les ocupen, de la mateixa forma que antecedeixen els rols i els esdeveniments imaginaris que apareixen quan aquests llocs són ocupats. En relació amb això, es poden extreure tres conseqüències que ens interessa ressaltar.

La primera és que el sentit apareix com a resultat, és a dir, com a efecte de la relació recíproca entre els elements heterogenis distribuïts en l'espai de l'estructura. Sense oblidar que són les relacions les que es donen d'acord amb la distribució de l'espai i no a l'inrevés. En tot cas, és aquest ordre de relacions, i no l'establiment d'una instància significant de caràcter transcendent, el que produeix el sentit.²⁴⁴ A més a més, des de la perspectiva del sentit es pot establir una distinció fonamental entre l'estructuralisme i els

²⁴² *ACE*, p. 65. Deleuze i Guattari confirmen aquesta lectura de l'inconscient, tot parlant dels elements amb els quals van confegir *L'Anti-Edipe*: “El deliri operava en el real. Nosaltres no coneixíem un altre element que el real, l'imaginari i el simbòlic ens semblaven falses categories”. *PP*, p. 198.

²⁴³ *ID*, p. 243.

²⁴⁴ *Ibidem*, p. 244.

corrents filosòfics que aposten per l'absurd. En aquest darrer cas, diu Deleuze, es nega d'entrada l'existència d'un sentit; mentre que en el cas de l'estructuralisme es fa dependre el sentit de l'ordre profund del simbòlic i de les relacions que es donen en aquest ordre. Això porta Deleuze a una de les conclusions que desenvoluparà en la seua obra, indicant que el sentit prové de quelcom que no té sentit en si mateix, del sense-sentit, raó per la qual es necessita tot un procés de materialització o d'explicitació posteriors. Amb tot, no es tracta de negar el sentit sinó d'establir les seues condicions de possibilitat. En lloc de donar per fet l'existència del sentit, com si es tractés d'un primer principi que no necessita cap més justificació, cal atendre el sense-sentit com el substrat del qual prové: “el sense-sentit no és en absolut l'absurd o el contrari del sentit –afirma Deleuze–, sinó el que el fa valdre i el produeix circulant en l'estructura”.²⁴⁵

La segona conseqüència cal cercar-la en el vincle que estableix l'estructuralisme amb certes activitats, com ara alguns jocs o alguns corrents teatrals, en els quals es pot veure una mostra de com es fa la distribució espacial i com s'estableixen les relacions en l'interior d'un conjunt de tipus estructural. Deleuze fa al·lusió aleshores “als jocs més nobles”, com ara els escacs, en la mesura que “organitzen una combinatòria de llocs en un pur *spatium* infinitament més profund que la superfície real del tauler i l'extensió imaginària de cada figura”.²⁴⁶ Aquest és un dels punts en el qual la coincidència de Deleuze amb l'estructuralisme assoleix les seues cotes més altes. Així es pot veure en el fet que propose, com a criteri formal de reconeixement, un dels principis d'arrel nietzscheana que fa servir al llarg de la seua obra: “el manifest mateix de l'estructuralisme –diu Deleuze– s'ha de cercar en la fórmula cèlebre, eminentment poètica i teatral: pensar és fer un llançament de daus”.²⁴⁷

²⁴⁵ Ibídem, p. 245. Deleuze reitera aquesta argumentació a *Logique du sens* –en aquest llibre es pot trobar, segurament, el moment de màxim acostament del pensament deleuzià a l'estructuralisme–, en relació al sense-sentit com a substrat en el qual es produeix el sentit, al temps que hi ofereix un exemple concret de la manera com es produeix la relació entre aquestes dues instàncies, diferents però en absolut oposades: “Per a la filosofia de l'absurd –exposa Deleuze–, el sense-sentit és el que s'oposa al sentit en una relació simple amb ell; si bé l'absurd es defineix sempre per un defecte, una manca (no n'hi ha prou...). Des del punt de vista de l'estructura, al contrari, sempre n'hi ha massa, de sentit; excés produït i sobreproduït pel sense-sentit com a defecte de si mateix. Així com Jakobson defineix un fonema zero que no posseeix cap valor fonètic, però que s'oposa a l'absència de fonema i no al fonema, igualment el sense-sentit no posseeix cap sentit particular, però s'oposa a l'absència de sentit, i no al sentit que ell produeix en excés, sense mantenir mai amb el seu producte la relació simple d'exclusió a la qual hom voldria tornar a portar-los”. *LS*, p. 88-89.

²⁴⁶ *ID*, p. 245.

²⁴⁷ Ibídem.

La tercera conseqüència incideix en la definició de l'estructuralisme com “un nou materialisme, un nou ateisme, un nou antihumanisme”.²⁴⁸ Seguint a Althusser, Deleuze fa al·lusió al caràcter ideològic de l'humanisme, que sembla oblidar que el subjecte apareix com a resultat de la reproducció d'unes relacions de producció i d'uns valors determinats, alhora que actua com a vehicle per a la propagació d'aquestes relacions i d'aquest ordre de valors. En concret, es tracta dels valors que es formen com a resultat de les relacions i del mode de producció que s'han acabat imposant en un lloc i en un moment determinats. De manera que, en el nostre cas, l'ésser humà seria una instància segregada per les relacions i pel mode de producció capitalistes.²⁴⁹ En relació amb Foucault, Deleuze subratlla l'aspecte següent: si, com ja hem dit, la localització antecedeix els elements concrets, i fins i tot imaginaris, que l'ocupen, no hi ha prou a col·locar l'ésser humà en el lloc de Déu per canviar l'organització interna i el sentit de l'estructura –per capgirar l'ordre valoratiu, al capdavant–. De fet, és així que cal entendre la mort de l'ésser humà que sovint s'atribueix a Foucault.²⁵⁰ No és tant que Foucault vulga donar mort a la imatge de l'ésser humà que coneixem o, més aviat, a la composició d'aquest ésser a la qual hem arribat en l'actualitat, com a resultat d'una relació de forces determinada; el que ocorre és que la desaparició de l'ésser humà, tal i com l'hem conegut fins als nostres dies, no és més que un efecte col·lateral i, al mateix temps, inevitable, de l'ensorrament generalitzat de l'estructura que el sostenia al voltant –sotmès o per sobre– de la imatge de Déu. El que no implica una caiguda en el

²⁴⁸ *Ibidem*.

²⁴⁹ Com assenyala Dosse, Deleuze i Althusser van establir una bona relació tant pel costat acadèmic com a nivell personal. Així es pot veure en el fet que Deleuze enviés el text que estem comentant a Althusser, amb la intenció que aquest hi donés el seu parer. L'enviament anava acompanyat d'un breu escrit, en el qual Deleuze concretava els motius de la seua demanda: “T'envie adjunt el text sobre l'estructuralisme del qual et vaig parlar –diu Deleuze–. Ja et vaig dir que la meua ambició era fer-ne una divulgació més rigorosa del que es fa d'ordinari. Però ja no tinc la mateixa tranquil·litat, ni tan sols modesta. Car tinc la impressió, tan aviat de restar en una gran obscuritat com de desbarar (de manera parcial en el paràgraf final sobre els ‘darrers criteris’). Però te l'envie, d'una part, perquè hi estàs concernit, d'una altra perquè em digues si és publicable. Tingues l'amabilitat de llegir-lo, de manera ben personal. Escriure quelcom dolent sempre pot ser formador, però publicar-lo, no. Potser cal treure la darrera part”. Així mateix, les indicacions que ofereix Deleuze al voltant del marxisme –tant en el text que estem comentant com en altres indrets–, provenen de la lectura dels llibres que Althusser i el seu grup de deixebles –Balibar, Rancière, Macherey i Establet– havien redactat sobre la qüestió, i que Althusser mateix havia fet arribar a Deleuze. La reacció de Deleuze davant els llibres d'Althusser i el seu grup, expressada una vegada més per carta, no deixa lloc a dubtes: “Estic molt emocionat que m'hages enviat els teus tres llibres [Deleuze es refereix a *Pour Marx* i als dos volums de *Lire le Capital*]. No em podies haver donat un plaer més gran. Encara no he acabat, però ja, no només els articles que havia llegit i que admirava, sinó tot el que no coneixia (la teua elucidació del concepte de problema, preocupació en la qual coincidim), i després el fetitxe i l'anàlisi del paper exacte de l'alienació, tot això em sembla tan important, que en sent la influència. [...] El conjunt d'aquests tres llibres i el teu estil m'impressionen... (Sí, crec que aquests llibres són d'una gran profunditat i bellesa. M'agradaria molt que en parlàrem). Cf. Dosse (2007), p. 273.

²⁵⁰ *ID*, p. 246.

nihilisme en termes negatius sinó, al contrari, l'oportunitat de crear quelcom de nou, deslliurats de les limitacions i de les imposicions associades a les estructures i al règim de relacions anterior. En suma, la desaparició de l'ésser humà o, per ser més exactes, del subjecte en la seua composició actual, s'haurà de fer –aprofitant la definició de l'intempestiu que ofereix Nietzsche– “en favor, esperem, de quelcom a venir”; per bé que, com hi afegeix Deleuze, això “només pot arribar en l'estructura i per la seua mutació”.²⁵¹

Així doncs, en la mesura que defuig igualment identificar-se amb la transcendència i amb l'humanisme, negant-se a acceptar que l'ésser humà ocupe l'espai que ha quedat buit després de la mort de Déu; i amb el fi de proposar una alternativa basada en la creació d'un espai fundat en la immanència, així com un nou model de subjectivitat, Deleuze considera que “la importància de l'estructuralisme en filosofia, i per al pensament sencer, es mesura pel següent: desplaça les fronteres”.²⁵² D'aquesta manera, l'estructuralisme no sols proposa una nova distribució d'espais i de funcions en l'interior del pensament sinó que a més a més desemmascara, per un costat, la filosofia kantiana com una manera de compatibilitzar la figura de Déu amb el pensament racional, a partir de la figura del subjecte transcendental, i, per l'altre, l'humanisme – com veurem tot seguit, Deleuze es refereix principalment al pensament heideggerià–, en el qual no es veu sinó la institució d'una nova transcendència en la figura de l'ésser humà, si bé donant-li una aparença pretesament immanent. D'aquesta manera, Deleuze reprèn i porta més lluny l'anàlisi i, al cap i a la fi, la denúncia nietzscheana sobre l'evolució del pensament en l'àmbit occidental, en la mesura que no ha estat capaç de desempallegar-se de les exigències de la representació, fins a acabar constituint allò que hom pot ben bé anomenar “la història d'un llarg error”. De fet, l'evolució d'aquest pensament es pot observar com una mera extensió del model representatiu, per bé que amb l'adopció de diferents abillaments, així com de bastiments conceptuals renovats, en funció de les exigències del context:

quan la noció de sentit pren el relleu de les Essències que defalleixen –diu Deleuze–, la frontera filosòfica sembla instal·lar-se entre aquells que vinculaven el sentit a una nova transcendència, un nou avatar de Déu, cel transformat, i aquells que trobaven el sentit en l'home i el seu abisme, profunditat novament enfonsada,

²⁵¹ *Ibíd.*, p. 245.

²⁵² *LS*, p. 89.

soterrada. Els nous teòlegs d'un cel boirós (el cel de Königsberg), i els nous humanistes de les cavernes, ocuparan l'escena en nom del Déu-home o de l'Home-déu com a secret del sentit. De vegades era difícil distingir entre ells. Però, el que fa avui la distinció possible, és en primer lloc la lassitud en la qual ens trobem, d'aquest discurs interminable on ens preguntem si és l'ase qui carrega l'home o és l'home qui carrega l'ase i qui es carrega a ell mateix. [...] Car, de tota manera, cel o soterrani, el sentit és presentat com a Principi, Reservori, Reserva, Origen. En tant que principi celest, hom diu que és fonamentalment oblidat i velat; en tant que principi soterrani, que és profundament ratllat, desviat, alienat. Però, sota la ratlla com sota el vel, se'ns crida a retrobar i restaurar el sentit, siga en un Déu que hom no haurà comprès suficientment, siga en un home que hom no haurà suficientment sondejat.²⁵³

D'aquesta manera, en al·lusió als trets que caracteritzen l'estructuralisme tal i com s'entén en aquest cas, a saber: com un sistema el funcionament intern del qual permet i àdhuc encoratja, a diferència del model representatiu –i dels seus hereus més o menys declarats, com acabem de veure– la producció de sentit, Deleuze pot acabar amb l'afirmació següent: “és doncs agradable que ressoni avui la bona nova: el sentit no és mai principi o origen, és produït. No està per descobrir, per restaurar ni per reutilitzar, està per produir per noves maquinàries”.²⁵⁴

En relació al que hem vist, cal fer un seguit de puntualitzacions. En primer lloc, la definició de l'espai propi de l'estructura, el que hom defineix com un *spatium* intensiu i mancat d'extensió, serva una relació evident amb les distribucions nòmades i les anarquies coronades amb les quals es defineix l'espai, des de la perspectiva de la immanència, en la primera part de l'obra deleuziana. Això coincideix, per bé que amb alguns matisos importants que explicitem més endavant, amb la definició del que Deleuze i Guattari anomenen l'espai llis, com a nova superfície de caràcter immanent regit per un *nomos* o per un conjunt de regles facultatives, que pren el relleu de les distribucions i les anarquies a *Mille plateaux*. Així mateix, la noció de “veïnatge” a través de la qual descriu Deleuze les relacions que es produeixen en l'interior d'aquest espai intensiu –noció que apareix en aquest text segurament per primera vegada, si tenim en compte la data en què es va escriure–, esdevindrà un dels principals elements per entendre l'ontologia deleuzo-guattariana, basada en la multiplicitat i en l'esdevenir i

²⁵³ *Ibidem*.

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 89-90.

reticent, per tant, a acceptar la identitat i la possibilitat de conformar una imatge estàtica de la realitat. Per altra part, el fet de mostrar el sentit com una instància produïda i no com quelcom immutable que es troba a l'origen, o com una veritat amagada o oblidada els trets de la qual cal desvelar, constitueix un dels principals objectius al llarg de la producció deleuziana, tant pel costat teòric com pel pràctic. Com no dubta a assenyalar Deleuze des dels primers llibres, “produir el sentit, aquesta és la tasca d'avui en dia”.²⁵⁵ Pel que fa a la comparació entre l'estructura i el joc, ja hem vist com planteja Deleuze la pugna que es produeix entre el sistema representatiu, com un joc les regles del qual estan predeterminades per una instància superior que controla la partida, i el sistema de les diferències, concebut en canvi com un joc ideal en el qual les regles es creen en funció del decurs de la partida i de les necessitats dels jugadors que hi participen. Per acabar, finalment, amb la qüestió de la subjectivitat, tal i com apareix suggerida en relació al caràcter antihumanista de l'estructuralisme. En aquest sentit, la destitució del model al voltant del qual s'ha format la imatge del subjecte o, dit d'una altra manera, l'ensorrament de l'estructura que dóna cobertura al model de subjectivitat imperant, apareix com una de les primeres condicions que posen Deleuze i Guattari, com veurem més endavant, a l'hora d'encetar els processos de subjectivació des de paràmetres renovats.

Seguint amb la caracterització de l'estructuralisme, Deleuze ens parla, com a tercer element formal, de la relació entre el diferencial i el singular. L'estructura es compon, així, de dos eixos íntimament relacionats: per una part, un sistema de relacions diferencials; per l'altra, un sistema de singularitats o de punts singulars correlatius a aquestes relacions, que acaben donant a l'estructura la seua forma efectiva. D'aquesta manera, en la mesura que la formació d'una estructura es basa en la possibilitat d'articular un seguit de singularitats de manera immanent, Deleuze la defineix com una multiplicitat: “tota estructura és una multiplicitat”. En aquest sentit, si bé l'estructura depèn de la seua capacitat d'articulació, sembla obvi que aquesta operació no tindria cap sentit si no fos perquè existeixen, amb un nivell d'autonomia suficient, els elements per als quals cal crear un vincle d'unió flexible i consistent ensems. Per això, com diu Deleuze, “la noció cabal de singularitat, presa al peu de la lletra, sembla pertànyer a tots aquells dominis on hi ha una estructura”.²⁵⁶ Per aquesta part, fent al·lusió de bell nou a

²⁵⁵ *Ibidem*, p. 91.

²⁵⁶ *ID*, p. 247.

la fórmula dels daus, si les singularitats són els punts que resulten de cada llançament particular, l'estructura o la multiplicitat estarien constituïdes, al seu torn, per tot el conjunt de llançaments que es realitzen al llarg de la partida. Amb això tenim el principi ontològic que extreu Deleuze de l'estructuralisme, segons el qual la realitat s'afirma a través de l'atzar o, si es vol dir així, la composició de la realitat es produeix com a resultat d'un conjunt de relacions de caràcter necessari i aleatori ensems, en la mesura que l'atzar és l'únic que es pot afirmar de manera necessària. En qualsevol cas, si ja hem dit que entre els elements simbòlics s'estableix una "relació recíproca", aquesta no esdevé "completa" fins que les relacions diferencials no s'actualitzen en els punts singulars.²⁵⁷ Tot plegat, el que acabem de dir val per resumir el que hem exposat fins al moment:

la pregunta –diu Deleuze– ‘hi ha una estructura en qualsevol domini?’ s’ha de precisar, doncs, així: podem, en aquest domini o en aquell altre, extreure elements simbòlics, relacions diferencials i punts singulars que li siguin propis? Els elements simbòlics s’encarnen en els éssers i els objectes reals del domini considerat; les relacions diferencials s’actualitzen en les relacions reals entre aquests éssers; les estructures es compten com tants llocs en l’estructura, que distribueix els papers o les actituds imaginàries dels éssers o dels objectes que vénen a ocupar-la.²⁵⁸

Per aquest costat, un bon exemple de la interacció entre els eixos del diferencial i del singular el podem trobar, segons que indica Deleuze, en la lectura que porta a terme Althusser del marxisme. Per començar, les relacions de producció es correspondrien amb les relacions diferencials. Això vol dir que aquestes relacions no es donen entre éssers reals o, per ser més precisos, entre individus concrets, sinó entre elements – “objectes” i “agents”, diu Deleuze– amb un valor simbòlic, com ara els objectes de la producció o la força de treball. Al seu torn, el mode de producció es defineix en relació a les singularitats en què es realitza. D’aquesta manera, si bé en la pràctica són els individus concrets els que efectuen les relacions diferencials, les condicions en què es produeixen els processos d’efectuació les assigna l’estructura mateixa, prenent les singularitats com a mer suport físic o com a encarnació de les relacions diferencials. Així es determina, seguint el joc de distribucions que acabem d’esmentar, qui ocupa el

²⁵⁷ *Ibidem.*

²⁵⁸ *Ibidem.*

lloc del capitalista i qui el del proletari.²⁵⁹ Com tindrem ocasió d'observar, aquesta manera de determinar les diferents posicions i els diferents rols que es dirimeixen en l'interior de l'estructura, en aquest cas aplicada als elements que componen el camp social, resultarà determinant en la manera com caracteritzen Deleuze i Guattari el règim de representació i la correlació de forces que es dóna en un sistema eminentment complex com el capitalista.

En quart lloc, trobem exposats els conceptes del diferenciant i la diferenciació. Aquestes dues nocions es corresponen amb la distinció entre el virtual i l'actual que Deleuze extreu del pensament bergsonià, i que ocuparà un lloc preferent al llarg de la seua obra. Així es fa palès en les darreres peces que l'autor va afegir al seu repertori –“L'actuel et le virtuel” i “L'immanence: une vie...”–, on es torna sobre aquesta parella de conceptes que Deleuze considerava fonamental.²⁶⁰ Per altra part, això tindrà una gran importància en la caracterització del desig que ofereixen Deleuze i Guattari, com a principi immanent –i integral, en la mesura que abasta totes les dimensions– de la realitat, i com a noció explicativa de les relacions i dels processos d'efectuació en el camp social. De fet, aquest és un dels punts en què la definició de l'estructura s'aproxima de manera més pregona als trets que caracteritzen el desig. Com assenyala Deleuze, l'estructura és una instància de tipus inconscient, de manera que es pot definir com una “infraestructura” o com una “microestructura”.²⁶¹ De la mateixa forma que el desig, precisament perquè està allotjat en l'inconscient i constitueix el seu mitjà d'expressió, l'estructura es defineix en termes materialistes, com una multiplicitat de forces connectades les unes amb les altres. De fet, l'apel·lació al caràcter microscòpic de l'estructura ens acosta a la imatge del que Deleuze i Guattari anomenen la micropolítica del desig, com l'eina que permet captar la composició del camp social al doble nivell que acabem d'indicar: pel que fa al règim de relacions diferencials que s'estableix entre les diferents forces implicades –els esdeveniments i els moviments autònoms que els vehiculen, a més de les instàncies de poder que tracten de reconduir o de bloquejar aquests esdeveniments–;

²⁵⁹ *Ibidem*, p. 249.

²⁶⁰ Com indica D. Lapoujade –curador i editor del conjunt de texts i documents de Deleuze–, “L'immanence: une vie...” va ser el darrer text que va publicar Deleuze en vida, en el número 47 de la revista *Philosophie*, el mes de setembre de 1995. Aquest text era la continuació de l'altre títol que hem citat, “L'actuel et le virtuel”, que es va publicar un any després aprofitant la reedició de *Dialogues*. Singles documents formaven part d'un projecte que hauria d'haver estat més ampli, anomenat “Ensembles et multiplicités” [“Conjunts i multiplicitats”], però del qual Deleuze només va deixar aquests dos texts. Segons que ens diu Lapoujade, Deleuze “volia aprofundir en el concepte del virtual, sobre el qual pensava que s'havia explicat poc”. Cf. *DRF*, p. 359 (nota a peu de pàgina).

²⁶¹ *ID*, p. 250.

i, en segon terme, pel que fa a la materialització d'aquestes forces, dins d'un ordre institucional i en funció d'un mode de producció i d'un model de subjectivitat donats.

Deleuze incideix, en aquest punt, en la caracterització del virtual i l'actual. No oblidem que, durant el primer període de l'obra deleuziana –especialment a *Différence et répétition* i *Logique du sens*–, la Idea es defineix alhora com una multiplicitat i com una estructura. De fet, la Idea, la multiplicitat i l'estructura són tractades en aquest moment com les diferents maneres de referir una mateixa realitat. Així doncs, també per aquest costat, l'estructura es compon de dos nivells o de dues dimensions complementàries. D'una banda, l'“estructura total” com a conjunt de “coexistència virtual”, real sense ser actual, ideal sense ser abstracta; de altra, les “subestructures” enteses com a mitjà d'efectuació, el que implica l'organització i l'especificació de les relacions sota unes condicions espaciotemporals determinades.²⁶² D'aquesta manera, en la mateixa línia que la Idea o la multiplicitat, l'estructura es troba –en la mesura que la seua composició encara no implica la distinció de parts i espècies en la realitat– indiferenciada. Amb tot, això no implica una vertadera indeterminació interna pel costat de l'estructura. Si bé es cert que l'estructura no està diferenciada en el sentit actual de la *différenciation*, està determinada i, per tant, diferenciada, en el sentit virtual de la *différentiation*. Cal tenir en compte que, de bon començament, l'estructura compromet tot un seguit de relacions diferencials; aquelles que posteriorment s'actualitzen en els punts singulars, però que al seu nivell ja es deixen destriar les unes de les altres. En definitiva, l'estructura és diferencial pel costat virtual i diferenciadora pel costat actual o de l'efectuació. Altrament dit, en l'estructura es pot trobar la imatge integral de la diferència –i de la realitat– tal i com apareix expressada en el mot compost de la *différen(t/c)iation*. Com indica Deleuze,

què és el que coexisteix en l'estructura? tots els elements, les relacions i els valors de les relacions, totes les singularitats pròpies del domini considerat. Una coexistència com aquesta no implica cap confusió, cap indeterminació: són les relacions i els elements diferencials els que coexisteixen en un tot perfectament i completament determinat. Falta dir que aquest tot no s'actualitza com a tal. El que s'actualitza, ara i ací, són aquestes relacions, aquests valors de les relacions,

²⁶² *Ibidem*, p. 251.

aquesta repartició de singularitats; d'altres s'actualitzen en altres llocs i en altres temps.²⁶³

Aquestes consideracions porten Deleuze a un qüestionament de la lectura habitual, sobre la composició del camp social, que es fa des del marxisme. Segons aquesta lectura, la superestructura ideològica depèn dels canvis que es produeixen en la infraestructura de tipus econòmic. Sense negar la relació que existeix entre totes dues parts, l'esquema que planteja Deleuze –partint una vegada més de la interpretació que proposa Althusser–, incideix en dos aspectes que no cal passar per alt. En primer lloc, el dualisme de l'esquema marxista apareix atenuat. De fet, més que el dualisme el que es relaxa és el seu caràcter dicotòmic. Si bé el plantejament que acabem de veure implica encara una parella d'elements ben diferenciats, entre l'estructura total i les subestructures, la seua relació no es dona de manera unidireccional, és a dir, regida pels principis que estableix una de les parts. Com ja sabem, la relació entre el virtual i l'actual no s'estableix en funció del principi d'analogia, pel qual un dels costats constitueix el model que l'altre ha de tractar de reproduir. La relació es constitueix, al contrari, seguint un procés de diferenciació, en base al que mostren els elements virtuals. Com assenyala Deleuze, “de les estructures que s'encarnen en una forma actual o en una altra (present o passada), hem de dir que es diferencien, i que actualitzar-se, per a elles, és precisament diferenciar-se”.²⁶⁴ D'aquesta manera, si no es pot dir que hem trencat per complet amb el dualisme característic dels esquemes tradicionals, en concret del que proposa el marxisme en la seua versió més clàssica, l'estructura es conforma, al marge de les relacions de dependència i de subordinació que aqueixos esquemes impliquen de manera irremissible. Com apunta Deleuze, “Althusser pot presentar l'estructura econòmica d'una societat com el camp de problemes que aquesta es planteja, que s'està determinada a plantejar, i que resol a partir dels seus propis mitjans, és a dir, a partir de les línies de diferenciació seguint les quals l'estructura s'actualitza”.²⁶⁵ En això es basa la renovació del marxisme que Deleuze atribueix a Althusser, gràcies a la qual aqueix es veu eximit de l'obligació de pagar alguns dels deutes més feixucs que havia contret amb la dialèctica hegeliana: “Althusser mostra en aquest sentit –diu Deleuze– que l'originalitat de Marx (el seu antihegelianisme) resideix en la manera com el sistema social està definit per una

²⁶³ *Ibidem*, p. 250-251.

²⁶⁴ *Ibidem*, p. 251.

²⁶⁵ *Ibidem*, p. 254.

coexistència d'elements i de relacions econòmiques, sense que hom els pugua engendrar successivament seguint la il·lusió d'una falsa dialèctica".²⁶⁶ Això resulta molt important, com tindrem ocasió de veure en aquest mateix apartat, per entendre la recepció i la influència del marxisme en la filosofia política deleuzo-guattariana.

Seguint amb la caracterització que proporciona Deleuze, els criteris cinquè i sisè es refereixen al caràcter serial de l'estructura i a l'acció del que hom anomena la "casella buida". Els elements simbòlics i les relacions diferencials es reparteixen en una multiplicitat de sèries, component així la textura interna de l'estructura. Ara bé, la comunicació entre aquestes sèries no podria tenir lloc si no fos per la intervenció d'una tercera instància que cal afegir a les relacions diferencials i als punts singulars, i que Deleuze anomena l'"objecte = x", el "grau zero" de l'estructura o, com ja hem dit, la "casella buida". Sense aquest element, la caracterització de l'estructuralisme quedaria incompleta. En aquest sentit, la principal característica de la casella buida és la capacitat que té de recórrer les sèries sense deixar-se omplir o saturar, posant així en comunicació els elements de cada sèrie al temps que incideix en la seua divergència. En tot cas, l'acció de la casella buida resulta molt important, per tal com permet reconèixer en l'estructura una instància triàdica i ja no un conjunt de caràcter binari:

hi havia –indica Deleuze– una primera diferència entre l'imaginari i el simbòlic: el rol diferenciador del simbòlic, per oposició al rol assimilador reflectant, desdoblant i redoblant de l'imaginari. Però la segona frontera apareix millor ací: contra el caràcter dual de la imaginació, el Tercer que intervé essencialment en el sistema simbòlic, que distribueix les sèries, les desplaça relativament, les posa en comunicació, impedit que l'una es doblegue imaginàriament sobre l'altra.²⁶⁷

A més a més, si l'estructura és un règim compost per una multiplicitat de sèries que només l'acció de la casella buida és capaç de posar en comunicació –"tota estructura és serial, multiserial, i no funcionaria sense aquesta condició", diu Deleuze–,²⁶⁸ s'esvaeix amb això la temptació de jerarquitzar o d'estratificar, segons un ordre fix i prèviament establert, els diferents nivells que conformen la realitat: "no convé, sens dubte, des de la perspectiva de l'estructuralisme, ressuscitar el problema de si hi ha una estructura que determina a totes les altres en darrera instància".²⁶⁹ Aquest aspecte exercirà una

²⁶⁶ *Ibíd.*, p. 250.

²⁶⁷ *Ibíd.*, p. 260.

²⁶⁸ *Ibíd.*, p. 255.

²⁶⁹ *Ibíd.*, p. 264.

influència considerable en la manera com Deleuze i Guattari tracten la composició del camp social, negant la bipartició i la jerarquització entre el nivell de la infraestructura i el de la superestructura que, com ja hem dit, proposa el marxisme. El que no suposa, ni en el cas que ens ocupa ara ni quan parlem del desig, negar a les relacions i als elements que es posen en comunicació el seu caràcter material. Com afirma Deleuze, “tota estructura és una infraestructura”.²⁷⁰

Amb tot, les sèries i la casella buida constitueixen sengles aspectes dels quals s’acabarà distanciant l’anàlisi deleuzo-guattariana. En aquest sentit, el plantejament que es fa des de la perspectiva del desig –i del cos sense òrgans, com veurem tot seguit–, però sobretot des del punt de vista de l’agençament –a partir del llibre sobre Kafka i de *Mille plateaux*–, substitueix la relació entre la superfície i una dimensió caòtica i profunda –en la qual es mou la casella buida o, anteriorment, el sense-sentit– per una superposició de plans geomètrics, sempre en una mateixa dimensió immanent.²⁷¹ Aquest canvi d’enfocament ja es pot albirar quan Deleuze i Guattari reivindiquen la transversalitat com a mitjà a través del qual connectar de manera directa els termes implicats en una relació, sense necessitat d’un tercer element que actue com a mediador.²⁷² Així mateix,

²⁷⁰ *Ibidem*.

²⁷¹ En el col·loqui sobre Nietzsche que es va celebrar a Cerisy, el mes de juliol de 1972 –*Nietzsche aujourd’hui?*–, Deleuze dona mostres del canvi de rumb que ha començat a traçar a partir de la publicació de *L’Anti-Edipe*, pel que fa al seu plantejament ontològic i sobre la imatge del pensament que proposava en les seues obres anteriors. En resposta a la pregunta d’un dels assistents a l’encontre, Deleuze afirma el següent: “La distinció superfície-profunditat ja no em preocupa en absolut. El que m’interessa ara, són les relacions entre un cos ple, un cos sense òrgans, i els fluxos que hi circulen”. *ID*, p. 364.

²⁷² El joc continu entre un fons –delirant– i una superfície –on es materialitza una imatge de la realitat, com a concreció dels elements virtuals provinents del fons–, ja es pot trobar a *Différence et répétition*. Com ja hem vist, Deleuze es refereix aleshores a aquells elements que des de la seua exterioritat, però a un nivell immanent, forcen o empenyen el pensament a pensar. En aquest sentit, l’element primari del pensament es trobaria en els elements o en les forces que es trobem en aquest fons, mentre que la imatge determinada que en sorgeix després no s’hauria de prendre sinó com un efecte secundari o derivat. Així, si el model representatiu es basa en la pressuposició d’un bon sentit com allò que dona al subjecte les condicions de possibilitat, com allò que empeny el subjecte a pensar –tal i com indica Descartes, el bon sentit és el millor repartit entre els éssers humans–, Deleuze capgira els termes per indicar que el que és primer és el deliri, a partir del qual deriva posteriorment, mercè a un seguit d’operacions concretes adreçades a construir una imatge determinada del pensament –això és, la imatge tradicional–, el bon sentit. En suma, el deliri coincideix amb la diferència originària mentre que el bon sentit es relaciona, en canvi, amb la identitat que s’erigeix sobre la repressió d’aquesta diferència. Això connecta amb les primeres referències a l’esquizofrènia, des d’abans de la trobada amb Guattari, a través de les quals exemplifica Deleuze el desacord entre les facultats. Al contrari de l’acord entre facultats que exigeix Kant, com a condició per relacionar el pensament amb el sentit comú, en el cas de Deleuze és aquest desacord o aquest ús esquizofrènic de les facultats, el que constitueix la base o el sòl del pensament abans de tota determinació: “El deliri està en el fons del bon sentit, per això el bon sentit és sempre segon. És necessari que el pensament pense la diferència, aquest absolutament diferent del pensament que, nogensmenys, fa pensar”. *DR*, p. 292. Així mateix, i a pesar del que diu Deleuze poc després de la publicació de *L’Anti-Edipe*, la presència o si més no els vestigis de la relació entre aquests dos nivells que constitueixen el fons i la superfície, els tornarem a trobar en el llibre sobre Kafka, que Deleuze i Guattari publiquen l’any 1975. Els autors reivindiquen que, en aquest cas, la possibilitat d’arribar a un ús

la pèrdua d'importància de les sèries i de la casella buida, la veurem també en la caracterització del subjecte que ofereixen els autors, com aquella instància que recorre una multiplicitat posant en relació els seus diferents espais i els elements que s'hi distribueixen. De qualsevol manera, siga pel costat del subjecte, siga privilegiant les relacions en sentit transversal, la importància de la intervenció de Guattari es revela en aquest cas com un factor del tot indefugible.

Per acabar amb el repàs dels criteris que proposa Deleuze, no deixem el camp de la subjectivitat. Deleuze s'oposa en aquest punt a la línia interpretativa més habitual, segons la qual l'estructuralisme ha apartat el subjecte de la seua posició de centralitat en el camp epistemològic i ontològic, fins al punt de voler consumir la mort anticipada de l'ésser humà. Al contrari, Deleuze veu en la proposta de l'estructuralisme la voluntat de transformar per complet –sense que això vulga dir eliminar– la manera de concebre l'anàlisi i el treball sobre la subjectivitat. En aquest sentit, la imatge del subjecte que Deleuze atribueix a l'estructuralisme en el text que estem tractant, constituirà un dels referents principals al llarg de la seua producció: “l'estructuralisme no és en absolut – diu Deleuze– un pensament que suprimeix el subjecte, sinó un pensament que l'esbocina i el distribueix sistemàticament, que contesta a la identitat del subjecte, que el dissipa i el fa passar de lloc en lloc, subjecte sempre nòmada, fet d'individuacions, però impersonals, o de singularitats, però pre-individuals”.²⁷³

Aquesta comprensió de la subjectivitat no es pot desvincular d'una praxi determinada. Tot i que la casella buida es caracteritza pel fet que el seu espai ha de quedar sempre lliure, com a condició indispensable per mantenir el seu dinamisme i resultar útil en les tasques d'enllaç entre les diferents sèries, Deleuze assenyala que el seu trajecte i les operacions que porta a terme sempre es produeixen en companyia del subjecte. En relació amb això, cal evitar dos perills o, com apunta Deleuze, els “dos grans accidents de l'estructura”.²⁷⁴ El primer apareix quan la casella perd contacte amb el subjecte, de manera que el seu espai passa a definir-se per l'element de la mancança. El segon inconvenient apareix, en canvi, quan la relació entre la casella buida i el subjecte esdevé massa absorbent, el que amenaça amb saturar l'espai de la primera. Si es vol dir així,

del llenguatge que no estiga sotmès als principis del model representatiu, es troba en el fet de gratar en la superfície del pensament: “Escriure –diuen Deleuze i Guattari– com un gos fa el seu clot, com una rata fa el seu cau. I, per això, trobar el seu propi punt de subdesenvolupament, el seu propi *patois*, el seu tercer món, el seu desert”. *KLM*, p. 33.

²⁷³ *ID*, p. 267.

²⁷⁴ *Ibidem*.

ens trobem amb un nomadisme sense fre o, al contrari, amb un sedentarisme massa rígid. De fet, sembla com si es reproduïren els perills dels quals alerta Deleuze quan ens parla dels paranys que ha d'evitar el pensament: el caos per un costat, la transcendència per l'altre; sense oblidar el risc de caure en un relativisme improductiu, representat en la figura de l'ànima bella. Seguint amb els termes de l'estructuralisme, es podria dir que, o bé el significat desapareix, deixant orfes els significats de la seua referència principal, o bé es trenca el lligam que uneix el significat amb els significats i, amb això, tota possibilitat de comunicació entre els elements que formen l'estructura.²⁷⁵ Com veurem més endavant, Deleuze i Guattari deixaran d'utilitzar aquesta parella de nocions – significat i significat–, tan aviat com comencen a qüestionar la imatge de la lingüística i de l'inconscient que proposen l'estructuralisme, per una part, i la psicoanàlisi, per l'altra.

En qualsevol cas, l'acció del subjecte resulta necessària en aquest moment, per mantenir l'agilitat i l'estabilitat de la casella buida i, per extensió, de l'estructura sencera. Ara bé, cal tenir en compte que quan parlem del subjecte ens estem referint a una instància de caràcter simbòlic i no a aquest o a aquell individu particular, ni a un model de subjecte vàlid en termes universals. En aquest sentit, el subjecte es defineix com una instància autònoma, capaç de mantenir i fins i tot de potenciar la seua singularitat, però sense oblidar que s'ha gestat en el si del col·lectiu i que depèn, per tant, de l'entramat que apareix articulats en l'estructura. Com assenyala Deleuze –seguint en aquest cas les indicacions de Foucault–, “hi ha també un *heroi* estructural: ni Déu ni home, ni personal ni universal, sense identitat, fet d'individuacions no personals i de singularitats pre-individuals”.²⁷⁶ Aquest és l'aspecte sobre el qual incidiran més tard Deleuze i Guattari, per eliminar les atribucions que havien donat a la casella buida, les tasques de la qual passarà a assumir-les en exclusiva el subjecte, com a lligam entre els diferents elements del conjunt o de la multiplicitat en què es trobe implicat.

En el que acabem de veure, es troben reunits tots els elements que hem vist relacionats per Deleuze amb l'estructuralisme. La casella buida coincideix amb el sense-sentit en la mesura que actua com a element de pas entre les sèries que cal posar en comunicació. Aquest element de pas té almenys dues cares, una orientada cap a cadascuna de les sèries que s'articulen en l'estructura. D'aquesta manera, es posen en relació l'excés de

²⁷⁵ *Ibidem*.

²⁷⁶ *Ibidem*, p. 268-269.

la sèrie que actua com a instància significant, amb el defecte de la sèrie que actua com a instància significada. En el primer cas, es troba la casella buida pròpiament dita; en el segon, un element sense lloc –un “peó supernumerari”, com l’anomena Deleuze–, que recorre la sèrie sense arribar a establir-se mai en un lloc fix de l’estructura.²⁷⁷ Tots dos elements es persegueixen però sense arribar a coincidir mai, posant en relació la sèrie significant amb la significada però sense establir una relació d’identificació entre elles. Per altra part, és gràcies a aquest moviment continu, a través del qual es posen les distintes sèries en relació, que es crea el sentit de l’estructura. En definitiva, hi ha tres elements sense els quals la formació d’una estructura resultaria impossible. De primeres, es requereix que hi haja almenys dues sèries, una que actua com a significant, i una altra com a significada.²⁷⁸ Aquestes sèries existeixen en funció dels termes que es posen en relació. Les relacions entre aquests termes coincideixen, al seu torn, amb els esdeveniments o les singularitats que s’actualitzen en l’estructura: “una estructura comporta en tot cas –afirma Deleuze– dues distribucions de punts singulars que corresponen a les sèries de base. Per això és inexacte oposar l’estructura a l’esdeveniment: l’estructura comporta un registre d’*esdeveniments* ideals”.²⁷⁹ Per últim, la confluència entre les sèries es produeix gràcies a l’element que actua com a “diferenciant”, ja siga el sense-sentit, ja siga la casella buida.²⁸⁰

Això no obstant, ni la manca ni l’excés s’han de considerar com a valors absoluts en si mateixos. Si es pot produir un excés de significat en una de les sèries, és precisament pel defecte que té lloc en l’altra. Aquesta relació desigual i mai acomplerta, permet que cadascuna de les parts mantinga la seua autonomia i el seu caràcter propi, al temps que empeny la producció de sentit. En definitiva, l’estructura no es defineix per donar preeminència a la instància significant; tampoc per instaurar una relació unidireccional basada en la donació de sentit d’un costat cap a l’altre; l’estructura es defineix per la reciprocitat que s’estableix entre les seues parts. Aquesta reciprocitat és la que fa possible la producció de sentit com un procés dinàmic, que no deixa de circular pertot afectant, així, al conjunt de l’estructura. Com apunta Deleuze, la funció de la casella buida o del sense-sentit és “articular les dues sèries l’una en l’altra, i reflectir-les l’una en l’altra, fer-les comunicar, coexistir i ramificar; reunir les singularitats que

²⁷⁷ *LS*, p. 66.

²⁷⁸ *Ibíd.*, p. 65.

²⁷⁹ *Ibíd.*, p. 66.

²⁸⁰ *Ibíd.*

corresponen a les dues sèries en una ‘història embrollada’, assegurar el pas d’una repartició de singularitats a l’altra; en suma, operar la distribució dels punts singulars”. De tot plegat, diu Deleuze, “hom en conclou que no hi ha estructura sense sèries, sense relacions entre termes de cada sèrie, sense punts singulars corresponents a aquestes relacions; però sobretot que no hi ha estructura sense casella buida, que fa que tot funcione”.²⁸¹

Amb tot, ja hem dit que Deleuze i Guattari acabaran renunciant al recurs de la casella buida, així com també a la distinció entre el significat i el significat. De fet, acabaran renunciant a l’existència mateixa de les sèries. La raó és simple i no hem deixat d’apuntar-la des de l’inici: tant en la casella buida o el sense-sentit, com en les relacions que s’estableixen entre les sèries que conformen una estructura, hi perviu l’element de la mancança que els autors atribueixen a la psicoanàlisi; element que tracten de fer desaparèixer, precisament, mitjançant la noció de desig.

Fet i fet, es poden apreciar alguns canvis en el pensament deleuzià, si atenem la relació que manté amb l’estructuralisme al llarg de la seua obra. En qualsevol cas, abans que un gran moviment sísmic –a la manera com defineix Deleuze el passatge d’una etapa a una altra en el pensament foucaultià–, podríem dir que es tracta, més aviat, d’un lliscament de terres, pel qual algunes plaques es desplacen però sense arribar a canviar la panoràmica del paisatge en termes generals.²⁸² De fet, ens fa l’efecte que en aquest cas és Guattari qui ha contribuït a posar ordre en el repertori conceptual deleuzià, relacionant l’estructura amb la repetició simple i reservant el camp de la multiplicitat al desenvolupament de la repetició complexa. Al mateix temps, aquesta operació de reordenació conceptual es conclou oposant el concepte de màquina, a través del qual es recull el sentit de la multiplicitat i àdhuc se li dóna majors capacitats expressives, al d’estructura. En tot cas, els canvis i la intensitat dels lliscaments de terra als quals ens acabem de referir, es poden valorar a partir dels exemples que proposen els autors

²⁸¹ *Ibidem*.

²⁸² Deleuze considera que tot pensament digne d’aquest nom ha de procedir per crisis i estrebades. Si bé el cas de Foucault es revela com un dels exemples més clars, en aquesta direcció. En una entrevista posterior a la publicació del seu llibre sobre Foucault, Deleuze diu el següent: “Cerque el conjunt del pensament de Foucault. El conjunt vol dir allò que el força a passar d’un nivell a un altre: què el porta a descobrir el poder dessota el saber, i què el força a descobrir els ‘modes de subjectivació’ fora dels dominis del poder? La lògica d’un pensament és el conjunt de les crisis que el travessen, i això s’assembla més a una cadena volcànica que a un sistema tranquil i pròxim a l’equilibri”. *PP*, 116. Igualment, en una entrevista posterior, Deleuze diu el següent: “Crec que el pensament de Foucault és un pensament que no ha evolucionat, sinó que ha *procedit per crisis*. No crec que un pensador pugui no travessar crisis, és massa sísmic”. *Ibidem*, p. 142.

mateixos, quan tracten d'establir els termes del seu discurs i la perspectiva des de la qual pensar la realitat. Si durant el primer període de la seua obra Deleuze no dubta a relacionar la filosofia amb el teatre –de fet és així com descriu Foucault el pensament deleuzià, com un “*theatrum philosophicum*”–, ara el joc de la interpretació i les màscares deixa pas a la fressa incessant dels processos de producció en la fàbrica i el taller.²⁸³ En tot cas, observem de quina manera, sense baixar la guàrdia ni un moment en el combat que es lliura amb el model representatiu, compara Deleuze, de bon començament, l'estructuralisme amb el teatre:

hom no se sorprendrà que l'*estructuralisme*, en el cas dels autors que el promouen, vaja acompanyat tan a sovint d'una crida a un nou teatre, o a una nova interpretació (no aristotèlica) del teatre: teatre de les multiplicitats, que s'oposa des de tots els angles al teatre de la representació, que ja no deixa subsistir la identitat de la cosa representada, ni d'un autor, ni d'un espectador, ni d'un personatge sobre l'escena, cap ni una representació que pugui, a través de les peripècies de l'obra, acomplir l'objectiu d'una recognició final o d'una concentració del saber, sinó teatre de problemes i de preguntes sempre obertes, que arrossega l'espectador, l'escena i els personatges en el moviment real d'un aprenentatge de tot l'inconscient, on els darrers elements són encara els problemes en si mateixos.²⁸⁴

Doncs bé, reprenent alguns dels punts que acabem de veure en la caracterització de l'estructura –però també deixant-ne de banda molts altres, com anirem veient al llarg d'aquest apartat–, el desig es defineix com una instància de tipus virtual –recordem: real sense ser actual, ideal sense ser abstracta–, el procés d'actualització de la qual es produeix per divergència o per bifurcació en relació al seu punt de partida, i al marge, doncs, dels principis que prescriu el model representatiu. Des d'aquest punt de vista, el desig amplia al màxim el seu espai de maniobra, produint objectes parcials o fragmentaris que defugen formar una totalitat; forces que es relacionen cercant la seua

²⁸³ “*Theatrum philosophicum*” és el títol que va donar Foucault al seu comentari sobre *Différence et répétition* i *Logique du sens*, publicat en el número 282 de la revista *Critique*, l'any 1970. Foucault clou l'exposició amb els mots següents: “Una fulguració s'ha produït que portarà el nom de Deleuze: un nou pensament és possible, el pensament, de bell nou, és possible. No és a pas a venir, promès pel més llunyà dels recomençaments. Està ací, en els texts de Deleuze, pegant bots, dansant davant nostre, entre nosaltres; pensament genital, pensament intensiu, pensament afirmatiu, pensament a-categòric –tots els rostres que no coneixíem, les màscares que mai no havíem vist; diferència que no deixa preveure res i que, no obstant, fa tornar com a màscares de les seues màscares a Plató, Duns Escot, Spinoza, Leibniz, Kant, tots els filòsofs. La filosofia no com a pensament, sinó com a teatre: teatre de mims amb escenes múltiples, fugitives i instantànies, on els gestos, sense veure's, es fan senyals”. Foucault (1994b), p. 98-99.

²⁸⁴ *DR*, p. 248.

atracció o entrant en col·lisió; cossos que s'acoblen o, al contrari, es repel·leixen seguint els seus propis protocols d'experimentació; cadenes de signes que interactuen més enllà de la determinació d'una instància significant. Deleuze i Guattari insisteixen que aquests fluxos poden ser de qualsevol natura, com a expressió de la realitat en sentit ampli. Del més ínfim al més gran, de l'individual al col·lectiu, en l'àmbit públic, privat o íntim el desig es troba espargit pertot, produint sense descans des de la seua dimensió virtual i influent, així, en la constitució de tot allò que ens envolta: “flux de cabells, flux de bava, flux d'esperma, de merda o d'orina”,²⁸⁵ però també “de parla, d'acció, d'erotisme, de moneda, de política”.²⁸⁶

Com es pot observar, el desig i el seu procés de producció impliquen de manera intrínseca l'establiment d'un règim associatiu. Una màquina produeix un flux, com un continu d'energia o de matèria amb distints graus d'intensitat. Una segona màquina efectua un tall en el continu de la primera, del qual fa una extracció que posarà en contacte o empalmarà amb altres fluxos. Cal tenir en compte, però, que la primera ja havia fet una extracció de flux provinent d'una altra màquina distinta, amb l'objectiu d'acoblar aquest cabdal a la seua pròpia línia de producció. En això trobem el primer exercici de síntesi que té lloc en l'àmbit del desig o de l'inconscient. Com assenyalen els autors, la màquina és sempre “màquina de màquina”, això és, principi de síntesi

²⁸⁵ *ACE*, p. 13.

²⁸⁶ *PP*, p. 18. Sobre la manera d'escriure que inauguren Deleuze i Guattari, distanciant-se voluntàriament del format habitual dels llibres de filosofia, sobretot si tenim en compte el format acadèmic, François Châtelet apunta el següent: “El que em sembla important, és la irrupció d'un text així entre els llibres de filosofia (ja que aquest llibre està pensat com un llibre de filosofia). Ara bé, *L'Anti-Èdipe* ho trenca tot. De primeres d'una manera exterior, per la 'forma' del text mateix: hi ha 'paraules gruixudes' que estan pronunciades des de la segona línia, com per provocació. Hom creu, al principi, que això no durarà, i després això dura. Mai no es tracta d'una altra cosa que d'això: de 'màquines acoblades', i les 'màquines acoblades' són singularment obscenes, o escatològiques”. *ID*, p. 307. Maël Le Garrec coincideix per aquest costat, en afirmar que “el primer efecte remarcable que emergeix d'aquest període de l'obra de Deleuze és l'adopció d'una forma literària més lliure, més directa, que trenca amb l'academicisme encara pregnant de *Différence et répétition*”. Le Marrec (2010), p. 11. Deleuze mateix confirma aquesta lectura. En efecte, després de cercar un nou estil i, sobretot, les eines per materialitzar el seu pensament en els llibres precedents, el treball que porta a terme amb Guattari suposa “un nou progrés”. En primer lloc, quant a la forma d'escriure: “Félix tracta l'escriptura –apunta Deleuze– com un flux esquizo que arrossega tot de coses. A mi això m'interessa en la mesura que una pàgina s'enfugiu pertot, encara que estiga ben tancada sobre si mateixa com un ou. I després, que hi haja retencions, ressonàncies, precipitacions, tot de larves en un llibre”. *PP*, p. 25. També, però, quant al contingut: “Jo intentava en els meus llibres precedents descriure un cert exercici del pensament –diu Deleuze–; descriure'l, però, no volia dir encara exercir el pensament d'aquesta manera”. *D*, p. 23. En tot cas, amb *L'Anti-Èdipe* no es dóna per acabada la feina d'experimentació formal i de recerca de nous continguts. Com assenyalava Deleuze, el llibre no s'ha pogut desempallegar de “tot un aparell de saber”, de manera que “és encara bastant universitari, bastant assenyat, no és la pop'filosofia o la pop'anàlisi que havíem somiat”. *PP*, p. 16.

connectiva orientada per la conjunció “i”: “i... a més a més,...”.²⁸⁷ De fet, en la mesura que expressa la diferència pura, no subordinada, així com el seu règim de relacions, els antecedents del desig cal cercar-los en la lectura que porta a terme Deleuze de la voluntat de poder nietzscheana i del *conatus* spinozià.

Per altra part, aquests dinamismes del desig reclamen un espai propi on articular les seues relacions, un camp d'acció on els fluxos, els objectes, les forces, els cossos o els signes puguen entrar en contacte de manera immanent. Al llarg de la seua obra, els autors defineixen aquest espai com un pla d'immanència o de consistència, anterior a tota matèria formada, previ al subjecte constituït i aliè a l'establiment d'una instància significant. Un camp intensiu de tipus anorgànic, presubjectiu i asignificant que es proposa, així, com a alternativa al pla transcendent d'organització. Això és el que Deleuze i Guattari anomenen –tot retent homenatge al poema d'Antonin Artaud “Pour en finir avec le jugement de dieu”– el cos sense òrgans.²⁸⁸ Com assenyalen els autors, a través d'una imatge recurrent al llarg de la seua obra, “el cos sense òrgans és un ou: està travessat d'eixos i de lindars, de latituds, de longituds, de geodèsiques, està travessat de *gradients* que marquen els esdevenirs i els trànsits, les destinacions d'allò que es desenvolupa”; de manera que “res no és representatiu ací, sinó que tot és vida i viscut: l'emoció viscuda amb les sines no s'assembla a les sines, no les representa, de la mateixa manera que una zona predestinada en l'ou no s'assembla a l'òrgan que serà induït. Res més que bandes d'intensitat, potencials, lindars i gradients”.²⁸⁹

En tot cas, el cos sense òrgans apareix com una instància distinta de la màquina desitjant, en la mesura que entre les seues atribucions no es troba la de produir els fluxos ni la d'efectuar els talls. És per això que els autors el defineixen com un element d'“anti-producció”. No perquè s'opose al procés de producció del desig, sinó pel fet que constitueix la superfície de registre o d'inscripció dels fluxos que, com “els polls en la

²⁸⁷ *ACE*, p. 13.

²⁸⁸ Artaud va escriure aquest poema per encàrrec de la ràdio francesa. Enregistrat l'any 1947, finalment es va prohibir la seua difusió en obert, optant per mostrar la peça a un públic restringit compost de periodistes, artistes i escriptors. Més tard, es va editar en format de disc compacte, per ser inclòs després en les obres completes de l'autor. En la part final del text, es fa menció a la fórmula del cos sense òrgans que Deleuze i Guattari popularitzaran posteriorment: “L'home està malalt perquè està mal construït –diu Artaud–. Cal decidir-se a deixar-lo nu per arrencar-li aquest animalcul que se'l menja per dins mortalment, déu, i amb déu els seus òrgans. Perquè lligueu-me si voleu, però no hi ha res de més inútil que un òrgan. Quan us haureu fet un cos sense òrgans, aleshores l'haureu deslliurat de tots els seus automatismes i li haureu restituit la seua llibertat. Aleshores l'haureu tornat a ensenyar a ballar al revés com en el deliri dels balls populars i aquest revés serà el seu veritable indret”. Artaud (1974), p. 104.

²⁸⁹ *ACE*, p. 28.

cabellera del lleó”, hi troben el medi adequat on viure i relacionar-se.²⁹⁰ Aleshores ja no cal parlar només en termes de producció –o de “producció de producció”, com en el cas del desig–, sinó de “producció de registre”, entenent el cos sense òrgans com un “sistema de permutacions possibles entre diferències”.²⁹¹ No es tracta, doncs, d’una simple operació de síntesi; tampoc de disjunció: “o bé això... o bé allò altre”. Ni identitat en el concepte o en el subjecte, com ja vam veure, ni oposició en el predicat. Si en el primer cas hem dit que es produeix una síntesi connectiva entre els diferents elements que la màquina desitjant posa en relació, ara cal parlar d’una síntesi disjuntiva –o d’una disjunció inclusiva, com també l’anomenen els autors–.²⁹² Amb això trobem la possibilitat d’afirmar, al mateix temps, els dos termes disjunts implicats en una relació, posant en comunicació un costat i l’altre amb l’objectiu de potenciar la seua heterogeneïtat: “ara això... ara (també i alhora) allò altre”.²⁹³

Des d’aquesta figura lògica que introdueixen Deleuze i Guattari, es pot observar el règim de representació –o més aviat d’expressió, com veurem tot seguit– dels moviments del desig en el cos sense òrgans. Entre les distintes màquines i les cadenes de fluxos que alliberen es produeix el que els autors anomenen una “captura de codi”. El codi és la formació de signes que expressa el desig, de caràcter “obert i polívoc”, com assenyalen els autors, “més pròxima a un argot que a un llenguatge”.²⁹⁴ Al seu torn, la captura remet a l’operació de tall i extracció del fragment d’una cadena, amb la finalitat d’inserir-lo en altres cadenes en principi alienes: “cada fragment captura fragments d’altres cadenes de les quals extreu una plusvàlua, com el codi de l’orquídia ‘extreu’ la figura d’una vespa: fenomen de plusvàlua de codi”.²⁹⁵ Això és el que defineix una connexió de tipus transversal, en funció de la qual es produeixen les “comunicacions aberrants entre vasos no comunicants” o “entre elements que mantenen tota la seua diferència en les seues pròpies dimensions”.²⁹⁶ El cos sense òrgans no actua, doncs, com una instància significant, determinant per avançat, des de la talaia de la transcendència, el règim de relacions que s’ha d’establir entre les diferents cadenes, el seu sistema de codificació, els seus significats concrets i, al capdavall, la seua representació, sinó com un recobriment de tipus immanent que atorga als fluxos la capacitat d’expressar-se

²⁹⁰ *Ibidem*, p. 24.

²⁹¹ *Ibidem*, p. 20.

²⁹² *Ibidem*, p. 411.

²⁹³ *Ibidem*, p. 20.

²⁹⁴ *Ibidem*, p. 48.

²⁹⁵ *Ibidem*, p. 49.

²⁹⁶ *Ibidem*, p. 48.

lliurement i sense entrebancs. Com assenyalen els autors, “els signes són de qualsevol natura. [...] No tenen pla, treballen a tots els nivells i en totes les connexions; cadascun parla la seua pròpia llengua, i estableix amb els altres síntesis tant més directes en transversal com indirectes en la dimensió dels elements”.²⁹⁷

De fet, el tot –el cos sense òrgans– no preexisteix als elements que s’hi reuneixen –els fluxos del desig–; al contrari, és l’acció mateixa d’aquests elements, en funció de la legalitat immanent que dicta el seu joc d’atraccions i repulsions, la que acaba constituint el tot. Com assenyalen els autors, el cos sense òrgans no s’oposa tant als òrgans com a la seua organització, sobretot en la mesura que aquest procés implica un moviment de mediació, d’unificació i, en definitiva, de desactivació de les diferències en si mateixes. En aquest sentit, si el cos sense òrgans constitueix una totalitat es tracta, en tot cas, d’una totalitat subordinada i descentrada. En lloc d’actuar com a eix central del conjunt, és ell mateix el que gira al voltant dels elements implicats. Com expliquen Deleuze i Guattari, “si trobem una totalitat al costat de les parts, és un tot *d’*aquestes parts, però que no les totalitza, una unitat *de* totes aquestes parts, però que no les unifica, i que s’afegeix a elles com una nova part composta a part”.²⁹⁸

Això suposa una impugnació dels distints procediments que al llarg de la història de la filosofia han servit per subsumir el particular en el general, mitjançant l’establiment d’un primer principi a partir del qual derivar o deduir la resta d’elements –el problema de l’origen, com hem vist que assenyalava Deleuze–. Entre aquests procediments, com ja hem tingut ocasió d’observar, es troba la substància clàssica que preexisteix als seues atributs, tot determinant les seues relacions; el subjecte modern, com a origen i fonament del pensament i l’acció; però sobretot la síntesi dialèctica, en la mesura que porta a terme un moviment final d’identificació entre el subjecte i l’objecte; moviment el resultat del qual està previst de bon començament. Al mateix temps, això ens permet detectar una altra diferència important entre la màquina tècnica i la màquina desitjant. Si la primera ha de funcionar correctament i de manera ordenada, el procés de producció

²⁹⁷ *Ibidem*.

²⁹⁸ *Ibidem*, p. 52. Seguint en la línia que hem mostrat a l’inici, Deleuze i Guattari prenen l’obra de Proust com a exemple de la creació de totalitats com la que acabem de descriure, a la manera d’una multiplicitat d’elements heterogenis la connexió dels quals es produeix en sentit transversal: “Proust deia que el tot és produït, que és produït en si mateix com una part al costat de les parts, que ni unifica ni totalitza, sinó que s’aplica a aquestes parts només instaurant comunicacions aberrants entre vasos no comunicants, unitats transversals entre elements que conserven tota la seua diferència en les seues pròpies dimensions. Així, en el viatge en ferrocarril, no hi ha mai totalitat del que es veu ni unitat dels punts de vista, sinó tan sols la *transversal* que traça el viatger enfollit d’una finestra a l’altra”. *Ibidem*, p. 53

de la màquina desitjant implica, en relació a les extraccions i als acoblaments als quals ens hem referit, tota mena de “ruptures” i de “hiats”, “avaries” i “falles”.²⁹⁹ De fet, són aquestes cesures les que poden provocar un canvi de rumb i fins i tot un nou començament en el procés de producció. D’aquesta manera, el desig i el cos sense òrgans anuncien l’obertura d’un nou període pel que fa a la manera de veure i d’expressar la realitat. Com assenyalen Deleuze i Guattari,

estem en l’època dels objectes parcials, dels cairons i de les restes. Ja no creiem en aquests falsos fragments que, com els trossos de l’estàtua antiga, esperen d’ésser completats i tornats a enganxar per compondre una unitat que és també i alhora la unitat d’origen. Ja no creiem en una totalitat d’origen ni en una totalitat de destí. Ja no creiem en la grisalla d’una insípida dialèctica evolutiva, que pretén pacificar els trossos tot arrodonint les seues vores.³⁰⁰

Si el desig remet a la voluntat de poder, com ja hem dit, el cos sense òrgans acompleix la funció que hem vist que atribueix Deleuze a l’etern retorn en la primera part de la seua obra, a saber: la de constituir el mateix de la diferència o el ser de l’esdevenir. De la mateixa forma, el cos sense òrgans es pot relacionar amb la substància spinoziana, com allò que es diu en un sol i únic sentit però d’allò que difereix. De fet, la totalitat “al costat” que acabem de descriure coincideix amb la realització de la univocitat en l’etern retorn, amb la substància girant al voltant dels modes. En aquest sentit, el cos sense òrgans no constitueix l’U del múltiple sinó la multiplicitat en si mateixa, com a sistema immanent que permet que les singularitats connecten de manera autònoma i sense renunciar a la seua especificitat. Com afirmen els autors, “només la categoria de *multiplicitat*, emprada com a substantiu i depassant tant el múltiple com l’U, depassant la relació predicativa de l’U i del múltiple, és capaç de donar compte de la producció

²⁹⁹ Ibídem, p. 52.

³⁰⁰ Ibídem. Deleuze i Guattari relacionen, també en aquest cas, el que acabem de veure amb l’obra de Proust: “Resulta xocant –diuen els autors–, en la màquina literària d’A *la recerca del temps perdut*, fins a quin punt totes les parts són produïdes com a costats dissimètrics, direccions trencades, caixes closes, vasos no comunicants, compartimentacions, on fins i tot les contigüitats són distàncies, i les distàncies afirmacions, fragments de puzzle que mai no acaben d’encaixar, però de puzzles diferents, violentament inserits els uns en els altres, sempre locals i mai especificats, les vores discordants dels quals es troben sempre forçades, profanades, imbricades les unes en les altres, sempre amb restes. És l’obra esquizoide per excel·lència: [...] els rigors de la llei no expressen, més que en aparença, la protesta de l’U, i troben al contrari el seu veritable objecte en l’absolució dels universos trossejats, en els quals la llei no reuneix res en un Tot, sinó al contrari mesura i distribueix les distàncies, les dispersions, els esclats d’allò que extreu la seua innocència en la follia”. *ACE*, p. 53. Per altra part, aquesta imatge del món com una realitat essencialment fragmentada i mancada d’una instància d’unificació externa, ja l’havia avançat Deleuze en el seu llibre sobre Proust: “L’ordre s’ha esfondrat –afirma Deleuze–, en els estats del món que estaven cridats a reproduir-lo, com en les Essències o Idees que estaven cridades a inspirar-lo. El món ha esdevingut engrunes i caos”. *PS*, p. 134.

desitjant: la producció desitjant és multiplicitat pura, és a dir, afirmació irreductible a la unitat”.³⁰¹

Per acabar, la darrera síntesi associada al desig –i el darrer element que entra a formar part de la multiplicitat– es troba en el camp de la subjectivitat. En aquest cas, la subjectivitat remet a una instància “nòmada” i “vagabunda”, que recorre el cos sense òrgans posant en contacte o fent ressonar els fluxos que troba al seu pas.³⁰² Amb això assumeix una funció constituent, en la mesura que realitza el procés de síntesi conjuntiva dels fluxos del desig. Això no obstant, són aquests fluxos els que conformen la identitat del subjecte, necessàriament inacabada, oberta i fluctuant –el jo dissolt de què parlava Deleuze–. En efecte, després d’haver passat per la producció i el registre dels fluxos, la subjectivitat es defineix en termes de consum o de “producció de consum”, per la seua capacitat d’absorbir l’energia que allibera el desig. Marcant distàncies amb el subjecte agent de la tradició moderna, la subjectivitat apareix, així, com una instància passiva –el *moi* pacient–, en la mesura que es constitueix com a resultat o “residu” dels estats intensius que arrossegueu els fluxos implicats en la producció del desig: “així doncs, sóc jo [*moi*], és a mi...”.³⁰³

Aquests són, fet i fet, els tres moments a través dels quals es desenvolupa el procés complet de la màquina desitjant: la producció de fluxos, en primer lloc; el registre sobre el cos sense òrgans d’aquests fluxos, en segon terme; i, finalment, el consum que porta a terme la subjectivitat, a partir del qual es configura la seua singularitat, de tot el que va trobant en el seu recorregut pel cos sense òrgans. Tot fent-se ressò de la definició de la màquina literària que proposa Deleuze en relació a l’obra de Proust, per impugnar els principis sobre els quals recolza el model representatiu –desfent tota resta d’essencialisme, posant en qüestió la transcendència i la preeminència del principi

³⁰¹ *AE*, p. 52. Si en el cas de la transversalitat cal atribuir a Guattari la responsabilitat d’haver introduït aquest concepte en l’àmbit filosòfic –i polític, com veurem en els capítols següents–, el treball per assimilar les nocions de cos sense òrgans i de multiplicitat cal atribuir-lo, com ja hem suggerit, a Deleuze. Com indica Guattari mateix, “el que jo esperava del treball amb Gilles, eren coses com aquestes: el cos sense òrgans, les multiplicitats, la possibilitat d’una lògica de les multiplicitats amb adherències sobre el cos sense òrgans”. *PP*, p. 26. En tot cas, no cal dubtar que fou el treball que tots dos autors realitzaren plegats el que va acabar donant als conceptes que estem observant la seua forma final, desplegant la seua potencialitat i mostrant la seua utilitat en camps d’aplicació diversos. Deleuze es refereix a aquesta qüestió, relativa al procés d’elaboració de *L’Anti-Èdipe*, de la manera següent: “Em pregunte si una de les raons formals de l’hostilitat que apareix en ocasions contra aquest llibre, no és justament que haja estat fet a dos, perquè a la gent li agraden les desavinences i les assignacions. Aleshores tracten de discernir l’indiscernible o de fixar el que pertoca a cadascun de nosaltres”. *Ibidem*, p. 16.

³⁰² *AE*, p. 36.

³⁰³ *Ibidem*, p. 25.

d'identitat–, i preparant l'anàlisi dels moviments que es produeixen en el camp social, els autors resumeixen el que hem vist fins al moment, al voltant del desig i de les seues aplicacions possibles, de la manera següent:

l'inconscient no planteja cap problema de sentit, sinó únicament problemes d'ús. La qüestió del desig és, no 'què vol dir això?', sinó *com funciona*. Com funcionen, les màquines desitjants, les teues, les meues, quines falles formen part del seu ús, com passen d'un cos a un altre, com s'arrapen sobre el cos sense òrgans, com confronten el seu règim amb les màquines socials? Un engranatge dòcil s'engreixa o, al contrari, una màquina infernal es prepara. Quines connexions, quines disjuncions, quines conjuncions, quin és l'ús de les síntesis? Això no representa res, sinó que produeix, no vol dir res, sinó que funciona. És en l'ensorrament general de la pregunta 'què vol dir això?' que el desig fa la seua entrada.³⁰⁴

³⁰⁴ *Ibíd*em, p. 132-133.

2. La socialització i la representació del desig: salvatges, bàrbars, civilitzats

En efecte, l'àmbit d'actuació del desig no es circumscriu només a l'esfera ontològica. Amb un paper no menys important, el podem trobar igualment desenvolupat pel tombant de la política. Per aquest costat, el desig remet a tots els moviments que els individus i els grups porten a terme, en tant que fluxos alliberats, sobre un territori concret: les relacions que s'hi estableixen, així com els processos de producció material i simbòlica que contribueixen a la constitució del camp social. En aquest sentit, la frontera entre l'ontologia i la política es difumina al màxim des de la perspectiva deleuzo-guattariana. Com afirmen els autors de manera taxativa, “no hi ha una altra cosa més que el desig i el social, i res més”.³⁰⁵ De fet, la producció del desig i la producció social mostren un grau de relació molt elevat, fins al punt que caldria parlar de reciprocitat o inclús d'identificació en funció del context que es tinga en compte. Això es refereixen Deleuze i Guattari quan afirmen que “la producció social és únicament la producció desitjant en condicions determinades”.³⁰⁶ Altrament dit, la producció del desig esdevé social en la mesura que hom és capaç d'enquadrar-la, delimitar-la i, al cap i a la fi, posar-la al servei d'un mode de producció i reproducció determinat. Val a dir, però, que aquesta no és l'única forma possible de socialització, és a dir, de materialització i efectuació de la producció desitjant en el camp social; si bé és això el que es pot observar tot fent una llambregada al curs de la història. De forma orientativa, els autors divideixen la seua anàlisi en tres grans moments històrics, a través dels quals observar com s'ha gestionat la producció desitjant en les distintes formacions socials.

³⁰⁵ *Ibídem*, p. 38.

³⁰⁶ *Ibídem*.

2.1. La màquina territorial i la polivocitat del desig

En primer lloc, trobem les societats primitives. Deleuze i Guattari utilitzen les categories de l'esquema evolutiu clàssic per definir aquestes societats, caracteritzant-les d'inici com la màquina de producció i reproducció social "salvatge". En tot cas, l'ús d'aquesta terminologia no es pot entendre sinó com una provocació, puix que els autors no comparteixen en absolut la concepció que defineix aquestes societats a través d'un seguit de mancances. Per començar, les societats primitives no constitueixen una etapa endarrerida o situada al marge de l'esdevenir històric. Entre altres coses perquè això implicaria caracteritzar-les com a comunitats tancades i estancades, el funcionament de les quals es pot detectar en la repetició d'uns arquetips determinats. Lluny d'això, en la imatge que mostren Deleuze i Guattari de les societats primitives, aquestes hi apareixen com a realitats obertes i dinàmiques, en el si de les quals –i en l'origen de les quals– es produeixen desequilibris i moments d'instabilitat que hom aconsegueix regular, així com d'altres conflictes capaços de generar transformacions, ruptures i punts d'inflexió en el camp social. Aquestes discordances impliquen un "equilibri oscil·lant", com allò que permet explicar el funcionament de la màquina social.³⁰⁷ Com assenyalen els autors, el funcionament de la màquina social –de qualsevol màquina social– depèn dels problemes i de les avaries que vagen sorgint en el procés de producció. De fet, l'aparició de problemes és fins i tot positiva per justificar l'autoritat de les instàncies que exerceixen el poder, en el sentit que constitueix una oportunitat per tal que aquestes instàncies puguin donar compte de la seua capacitat i eficàcia a l'hora de trobar solucions. En aquest sentit, la identitat entre la màquina social i la màquina desitjant no es perd en el moment que es detecten els primers conflictes en el camp social. Ans al contrari, és aquesta estabilitat curulla de sobresalts, aquesta harmonia discordant, el que explica el bon acoblament entre totes dues parts: "mai una discordança o una disfunció –afirmen els autors– han anunciat la mort d'una màquina social, que té el costum, al contrari, d'alimentar-se de les contradiccions que planteja, de les crisis que suscita, de les angoixes que engendra, i d'operacions infernals que la revigoritzen".³⁰⁸ Cal no oblidar, per aquesta part, la definició que hem donat de la màquina desitjant i del seu procés de producció, presentant-la com una cadena oscada i, en ocasions, fins i tot trencada.

³⁰⁷ *Ibidem*, p. 181.

³⁰⁸ *Ibidem*, p. 182.

Així doncs, els problemes arriben quan els instruments de què la màquina social disposa per al manteniment de l'ordre, deixen de resultar efectius per fer front a les novetats que la producció desitjant introdueix de continu en el camp social. D'això es pot extreure una segona conclusió, al respecte del que estem parlant. Els grups primitius no es poden definir tampoc –si més no directament– per l'absència d'un aparell d'Estat, formalment instituït, entre els mitjans que empren per organitzar les seues relacions i el seu sistema de vincles. A partir de l'anàlisi que proposa l'antropòleg Pierre Clastres, Deleuze i Guattari defineixen els grups primitius com a societats contra l'Estat, esmerçades de manera activa a conjurar l'establiment d'un poder unificat, centralitzat i transcendent com el que històricament ha representat aquesta institució.³⁰⁹ Això influeix de manera

³⁰⁹ Aquesta és, possiblement, la tesi més important que es pot extreure del treball de Clastres: “El que ens mostren els salvatges –apunta–, és l'esforç permanent per impedir els caps d'ésser caps, és el refús de la unificació, és el treball per conjurar l'U, l'Estat. La història dels pobles que tenen una història és, diguem-ho, la història de la lluita de classes. La història dels pobles sense història és, ho direm si més no amb el mateix grau de veritat, la història de la seua lluita contra l'Estat”. Clastres (1974), p. 186. Això apareix exposat en l'article “La société contre l'État”, publicat l'any 1974 en un llibre homònim. Per l'any d'edició, Deleuze i Guattari no hi van poder tenir accés abans de la redacció de *L'Anti-Èdipe*. En canvi, els autors fan referència en més d'una ocasió a un altre llibre de Clastres titulat *Chronique des Indiens Guayaki*, publicat poc abans que sortís a la llum *L'Anti-Èdipe*. Durant més d'una dècada, Clastres va realitzar el seu treball de camp entre diferents pobles originaris d'Amèrica Llatina. Entre 1963 i 1964 va conviure amb els indis guaiakis, grups de caçadors nòmades de l'est de Paraguai, sobre els quals va redactar la seua tesi doctoral: *La vie sociale d'une tribu nomade: les Indiens Guayaki du Paraguay* (1965). Ja en aquest cas, Clastres exposa l'oposició d'aquestes tribus a acceptar un poder abstracte i separat de la comunitat com el que representa l'Estat. Per altra part, sobre la relació entre el plantejament deleuzo-guattarià en aquest camp d'anàlisi i els estudis de Clastres, es pot consultar la ressenya que va escriure Deleuze amb motiu de la publicació en forma de llibre, l'any 1972 –en paral·lel, per tant, a l'aparició de *L'Anti-Èdipe*–, del text que acabem de mencionar sobre els indis del Paraguai. En aquest breu text, escrit per al diari *Le Monde*, Deleuze es fa ressò d'un seguit de qüestions presents tant en els estudis de Clastres com en les anàlisis que posteriorment concretarà en la seua obra, juntament amb Guattari, sobre el que els autors anomenen les societats de caràcter territorial. En primer lloc, hom deixa constància de la desaparició imminent dels indis guaiakis sota la pressió i la repressió continuada que estaven patint en aquell moment per part de les autoritats governamentals del Paraguai –cosa que, segons que exposa Deleuze, està present tothora en el text de Clastres–: “Crònica –diu Deleuze–, és alhora la història individual del guaiaki, del seu naixement a la seua mort, i la història col·lectiva d'un poble agonitzant que els paraguaians han delmat (reducció de les seues terres, assassinats col·lectius, furt d'infants). Les dones prefereixen avortar abans que no tenir infants que seran morts o robats: ja no hi ha gaires guaiakis”. Així mateix, Deleuze fa referència al procediment d'estudi que ha fet servir Clastres a l'hora de descriure les formes de vida i els processos d'articulació interna que tenien lloc entre les comunitats indígenes d'aquesta zona. En aquest sentit, Deleuze fa al·lusió a l'abandonament, per part de Clastres, d'un model ja existent i de tipus general des del qual descriure la vida en aquestes comunitats. A canvi –cercant de marcar distàncies amb un plantejament etnogràfic que es trobaria més pròxim a l'estructuralisme–, Clastres s'immergeix de ple entre els indis i deixa que siguin aquests, a través de la seua pròpia veu i de les seues accions, de forma immanent, els que marquen les línies de força de l'anàlisi així com les diverses direccions que aquestes línies hi han de prendre: “Una teoria local d'un grup –indica Deleuze–, és a dir, una composició irradiant, fragment per fragment, segment per segment, de l'espai social del grup: aquest és l'objecte de Clastres. No prejutja cap totalitat prèvia i no es dóna cap tall hipotètic. Realment, segueix el camí dels nòmades salvatges. Més que a una estructura o a un discurs, està atent al que els salvatges fan”. Com a resultat, apunta Deleuze, Clastres hi troba un seguit d'elements, com ara el sistema d'aliances i de filiacions, però també de lluites internes, o, el que és el mateix, de conjuncions i de disjuncions, que serveix per explicar les formes de relació entre els indis. Com veurem posteriorment, tots aquests elements tindran una gran influència en l'anàlisi que proposen Deleuze i

decisiva a l'hora de foragitar la noció de mancança, pel que fa a la caracterització de les societats primitives. Si entre els seus principals objectius –potser el més important a tenor del que apunta Clastres– està el d'impedir la instauració de l'Estat, això vol dir que aquesta institució està present des del començament; per bé que de manera latent, és a dir, subjugada a les necessitats i als valors que cal tractar de mantenir i fins potenciar per evitar la desaparició del grup, a mans d'elements estranys a la seua organització interna.³¹⁰

Això porta Deleuze i Guattari a enunciar la seua primera tesi sobre la producció desitjant i el tractament que rep en el camp social. Com assenyalen els autors, en el cas de les societats primitives el poder s'exerceix mitjançant una codificació dels fluxos que recorren el camp social. A més de les filiacions i les aliances que analitzarem tot seguit, el principal instrument de codificació el constitueix el marcatge dels cossos: “l'home que gaudeix plenament dels seus drets i dels seus deures –apunten els autors– té tot el cos marcat sota un règim que relaciona els seus òrgans i el seu exercici amb la col·lectivitat”.³¹¹ D'aquesta manera, explícitament i directa, queda gravat sobre la carn de l'individu el compromís que assumeix amb la resta de components del grup, dins d'una xarxa on la funció de cada element depèn de l'acció que porten a terme la resta d'elements implicats. L'objectiu d'un ritual com aquest és responsabilitzar l'individu als ulls dels altres, assegurant que es respectaran els preceptes bàsics sobre els quals s'ha assentat tradicionalment el bon funcionament del col·lectiu. Així, en lloc d'apel·lar, com en l'estructuralisme, a un règim basat en l'intercanvi –de paraules en el llenguatge, d'objectes en el comerç, de dones en les relacions de parentiu–, el marcatge fa referència a la culpabilitat i, per tant, a la relació deutor-creditor que es defineix en l'interior del grup, com un dels elements fonamentals per explicar el funcionament de

Guattari al voltant dels vincles a través dels quals s'han cohesionat les societats territorials. En definitiva, i per acabar amb els mots que dedica Deleuze al text de Clastres, “aquest llibre admirable és el començament d'una nova etnologia: sensible, activa, política, en relació amb la qual el terme ‘etnocidi’ guanya tot el seu sentit”. Cf. *LAT*, 195-197.

³¹⁰ Com afirma Clastres, “si les societats primitives són societats sense Estat, és perquè són societats que refusen l'Estat, societats contra l'Estat. L'absència de l'Estat a les societats primitives no és una mancança, no és perquè siguen la infantesa de la humanitat i perquè siguen incompletes, o perquè no siguen prou grans, que no siguen adultes, majors, és ben bé perquè refusen l'Estat en un sentit ampli, l'Estat definit en la seua figura mínima que és la relació de poder. En aquest mateix sentit, parlar de societats sense Estat o de societats contra l'Estat, és parlar de societats amb Estat”. Entrevista publicada en el número 9 de la revista *L'Anti-mythes*, l'any 1975 [a partir d'ara, (entrevista, 1975)]. Es pot trobar en el lloc web següent: <http://lavoiedujaguar.net/Pierre-Clastres-entretien-avec-L>

³¹¹ *AE*, p. 173.

les societats primitives.³¹² Amb tot, no es tracta de negar a l'intercanvi tota funció rellevant en el si de les societats primitives, sinó d'indicar que el seu paper dins d'aquestes societats és de caràcter subordinat o segon. És perquè hi ha un seguit de fluxos que han estat registrats sobre un mateix cos, en funció d'un règim de producció, reproducció i consum determinat, que té sentit l'intercanvi i es pot plantejar la seua utilitat a l'hora de descriure les relacions i els moviments que es produeixen en el camp social. Com assenyalen els autors, “la societat no és en primer lloc un medi per a l'intercanvi on l'essencial seria circular o fer circular, sinó un socius d'inscripció on l'essencial és marcar i ésser marcat”; de manera que “només hi ha circulació si la inscripció ho exigeix o ho permet”.³¹³

A partir del que acabem de veure, Deleuze i Guattari criden l'atenció sobre la importància de l'aportació de Nietzsche a l'anàlisi etnològica. Fins al punt que no dubten a definir *La genealogia de la moral* com “el gran llibre de l'etnologia moderna”.³¹⁴ Des de la perspectiva nietzscheana, la marca indeleble que deixa el marcatge en tots i cadascun dels individus constitueix el mitjà d'expressió més efectiu, quan es tracta de fer valdre i prevaldre una memòria en termes col·lectius. Amb això es pretén que l'ésser humà, caracteritzat per la seua intel·ligència mudable i la seua propensió a l'oblit, arribe a assumir el valor de la responsabilitat i esdevinga, així, una

³¹² Ibídem, p. 222 i 228-229. Sobre el posicionament de Deleuze i Guattari en aquest camp, Pardo indica l'existència de dues vies o d'una “doble fundació de l'etnologia”: “Una, la seua fundació reial (*royal*), àdhuc imperial, que, en una línia regressiva, ens conduiria des de Lévi-Strauss fins a E. Durkheim, passant per Malinowski, Radcliffe-Brown o M. Mauss; una altra, menor o secreta, que hauria estat inaugurada per Nietzsche com *antropologia política* o com a *genealogia del desig*, i que seria continuada en els nostres dies en obres com les de P. Clastres”. Pardo (2002), p. 127.

³¹³ *AE*, p. 170.

³¹⁴ En aquest sentit s'expressen els autors, quan afirmen de manera rotunda que “el gran llibre de l'etnologia moderna és menys l'*Essai sur le don* de Mauss que *La genealogia de la moral*. Almenys, hauria d'ésser-ho. Puix que la *Genealogia*, la segona dissertació, és una temptativa i un assoliment sense igual a l'hora d'interpretar l'economia primitiva en termes de deute, en la relació creditor-deutor, eliminant tota consideració relativa a l'intercanvi o a l'interès a l'anglesa. I si hom les elimina de la psicologia, no és per posar-les en l'estructura. Nietzsche no té sinó un material pobre, del dret germànic antic, un poc de dret hindú. Però no dubta com Mauss entre l'intercanvi i el deute”. Ibídem, p. 228. Clastres coincideix a l'hora de veure en l'obra de Nietzsche, en el títol que acabem d'esmentar, una de les inspiracions fonamentals per al seu treball de caire etnològic: “Puc reconèixer i afirmar clarament la influència de Nietzsche –diu Clastres–, sobretot de *La genealogia de la moral*. Perquè, si no hagués reflexionat una mica sobre *La genealogia*..., hagués tingut més dificultats per escriure quelcom com ara ‘De la tortura en les societats primitives’ (a *La société contre l'État*). Això és segur. Perquè en aquest cas la referència no és en absolut literària o per fer bonic; és seriosa. Es veu bé que algú com Nietzsche, que possiblement no sabia res i se'n fotia completament (i tenia raó) de l'etnologia de la seua època, veia infinitament més clar que tots aquells de la seua època sobre la qüestió de la memòria, de la marca”. Clastres, (entrevista, 1975).

“bèstia” o un “animal” capaç de prometre.³¹⁵ Per un costat, es tracta de mantenir vigent el deute que hom ha contret, com a condició per accedir al col·lectiu, mirant de garantir la permanència de les normes tal i com apareixen representades en el cos. Per un altre, d’ordenar el comportament dels individus i de determinar les vies per a la seua inserció en el grup, a través del treball i de les incisions que es fan sobre la carn. Això explica la vinculació freqüent del règim de poder propi de les societats primitives amb la “crueltat”. En tot cas, no cal pensar en un hipotètic estat natural de la humanitat on la violència seria el principal vincle entre els individus. Com assenyalen Deleuze i Guattari, la crueltat es pot explicar per causes concretes que resideixen en els mecanismes de producció i reproducció cultural i social, i no en una simple violència desbocada, el que implica objectius molt concrets i mitjans adequats per a la seua consecució. En aquest cas, es tracta de refermar unes dinàmiques i una organització del camp social determinades, que es volen imposar a l’èsser humà, per l’èsser humà mateix, des de les primeres formacions socials.³¹⁶

Com ja hem avançat, l’altre element per entendre els mecanismes de codificació en les societats primitives es troba en la parella que formen les filiacions i les aliances: “el funcionament d’una màquina com aquesta –afirmen Deleuze i Guattari– consisteix en això: *declinar aliança i filiació*, declinar els llinatges sobre el cos de la terra, abans que hi haja un Estat”.³¹⁷ Bo i aplicant, de manera deliberadament extemporània –més endavant veurem les raons–, la terminologia que fa servir el marxisme per descriure el funcionament del mode de producció capitalista, Deleuze i Guattari descriuen el “capital primitiu” a partir de les dues línies que constitueixen les filiacions com a “capital fix” i les aliances com a “capital variable”.³¹⁸ Si per un costat cal fer talls o separacions sobre la cadena de filiacions, per un altre cal procedir a l’extracció de flux a partir de les

³¹⁵ Com assenyala Nietzsche, “criar una bèstia que pugui prometre: ¿no és aquesta concretament la tasca paradoxal que s’ha plantejat la natura pel que fa a l’home? No és pròpiament aquest el problema de l’home?”. Nietzsche (2009), p. 85. Sobre la responsabilitat i el deute que es veu obligat a assumir l’individu en el si de la comunitat, vegeu la p. 90 del mateix llibre, on Nietzsche apunta el següent: “Com és possible de fabricar una memòria per a aquest animal que és l’home? Com és possible d’inculcar res en aquesta intel·ligència de l’instant, en part apàtica i en part atabalada, en aquesta capacitat viva de l’oblit, de manera que sempre sigui quelcom d’actual?” Aquest problema antic i primitiu, tal com és possible de pensar, no fou resolt precisament amb respostes i mitjans delicats”.

³¹⁶ Cf. ACE, p. 174. Sobre la “crueltat” en les formacions socials primitives, Nietzsche es pronuncia de la manera següent: “Probablement, no hi ha res de tan terrible i misteriós a tota la prehistòria de l’home com la seva *mnemotècnia*”. Nietzsche (2009), p. 90. Així mateix, vegeu la p. 97, on Nietzsche indica “fins a quin grau la *crueltat* constitueix la gran joia de festa de la humanitat més antiga, fins a quin punt es troba barrejada com ingredient en gairebé totes les seves joies”.

³¹⁷ ACE, p. 175.

³¹⁸ *Ibidem*, p. 176.

aliances, amb l'objectiu de generar un *stock* o una reserva mínima de capital social.³¹⁹ Així es crea una plusvàlua de codi pròpia de les societats primitives, com allò que defineix el seu caràcter segmentari i, al mateix temps, perfectament articulat. Com assenyalen els autors, “la plusvàlua de codi efectua les diverses operacions de la màquina territorial primitiva: desprendre els segments de la cadena, organitzar les extraccions de flux, repartir les parts que tornen a cadascun”.³²⁰

L'objectiu principal és afavorir la mobilitat del deute, que apareix, en aquest sentit, no sols com a factor de vigilància i cohesió –si es vol forçada–, sinó també com a element de dinamització en l'interior del camp social. El sistema d'aliances té la capacitat de generar nous deutes entre els diferents grups; al seu torn, les necessitats derivades d'aquests nous deutes, precipiten la creació de noves aliances. Finalment, la combinació de tots dos elements contribueix a obrir l'àmbit, en principi tancat i predeterminat, del parentiu. Això suscita l'aparició de noves cadenes de filiació amb un estatut diferenciat, tenint en compte que la plusvàlua que es dedueix de cada tall, o la reserva de capital fix que se'n segueix, no sempre resulta ser la mateixa. En tot cas, no parlem d'una desigualtat entesa pel costat material ni d'un factor de jerarquització, en termes classistes, del camp social, sinó d'una distinció basada en el prestigi que assoleixen els diferents membres o els diferents grups en virtut de les noves aliances que són capaços d'establir.³²¹ De fet, del que es tracta és d'evitar la concentració de poder en poques mans i, amb això, d'entrebancar el sorgiment de desequilibris en el camp social. En aquest sentit, és gràcies a les diferències que propicia l'arribada de línies laterals sobre la cadena filial, que hom aconsegueix disseminar el poder. En qualsevol cas, les societats primitives es mouen entre dos pols diferenciats, tot i que íntimament relacionats. Per un costat, es veu la necessitat de portar a terme una operació d'escissió continuada en l'interior del col·lectiu, per evitar que el poder quede estancat en un sol punt. Al mateix temps, resulta crucial fomentar la fusió entre els diferents grups a partir de noves aliances, per posar en relació segments que adés romanien incomunicats. Això respon a la necessitat d'apaivagar la por, instal·lada de bell antuvi en les societats

³¹⁹ *Ibidem*, p. 177-179.

³²⁰ *Ibidem*, p. 180.

³²¹ *Ibidem*.

primitives, que provoca l'amenaça d'una dispersió excessiva o d'un alliberament descontrolat dels fluxos.³²²

En aquest moviment de doble direcció, es troba la clau per entendre el manteniment de l'equilibri oscil·lant que hem indicat com una de les marques característiques d'aquestes societats. La disseminació del poder no permet més que una estabilitat fràgil i canviant, en el sentit que depèn d'un factor dinàmic com són les separacions i les noves aliances que es generen en l'interior del grup. Tanmateix, és precisament això el que permet articular els diferents segments sobre el camp social, atenent la necessitat que cada flux ocupe el seu lloc i porte a terme la seua funció, sense haver de recórrer a una instància transcendent. Amb això tenim una imatge completa de la feina de codificació que es porta a terme en les societats primitives. L'objectiu, en termes generals, és mantenir els fluxos individuals sota un control ferri, sempre sotmesos a les necessitats del col·lectiu. En tot cas, això també es pot aplicar al flux del poder.³²³ Cal tenir present que un dels preceptes bàsics, sobre els quals recolzen les formacions socials primitives, és el manteniment de la igualtat entre els membres del grup, cosa que se n'aniria en orris si hom permetés la instauració d'una autoritat separada i amb atribucions de tipus executiu, sobre els assumptes que resulten més importants per al funcionament del grup.³²⁴ Deleuze i Guattari apunten, per aquest costat, al caràcter excepcional que posseeix la figura del cap en les societats primitives. Si bé pot proposar la participació del grup en accions col·lectives, com ara grans batudes de cacera o enfrontaments amb altres grups declarats enemics, o actuar com a interlocutor entre faccions enfrontades en

³²² *Ibidem*, p. 183.

³²³ D'acord amb l'anàlisi de Clastres, la figura del cap existeix perquè la societat pugui codificar el flux del poder. Així s'aconsegueix circumscriure aquesta figura a una funció pràctica, però sense que pugui assolir en cap moment una autoritat real. Per dir-ho així, s'aconsegueix contenir el flux del poder abans que arribi a condicionar, de manera efectiva, les relacions en el camp social. Clastres fa servir les eines conceptuals que ofereixen Deleuze i Guattari per aquest costat, per completar les seues observacions al voltant de la qüestió del poder en les societats territorials: "Diem que les societats primitives són 'societats de codificació', per emprar el vocabulari de *L'Anti-Èdipe* –apunta Clastres–. Diem que la societat primitiva és tota una multiplicitat de fluxos que circulen, o bé, una altra metàfora, una màquina amb els seus òrgans. La societat primitiva codifica, és a dir, controla, té ben a la mà tots els fluxos, tots els òrgans. Vull dir amb això que té ben a la mà el que hom podria anomenar el flux del poder; el té ben a la mà, el té amb ella, no el deixa pas sortir; perquè si el deixa sortir, hi apareix la conjunció entre el cap i el poder; i per ací tenim la figura mínima de l'Estat, la primera divisió de la societat (entre aquell que mana i aquell que obeeix). Això no es deixa fer; la societat primitiva controla aquest òrgan que hom anomena la direcció [*chefferie*]". Clastres (entrevista, 1975).

³²⁴ En relació amb la igualtat com a principal vincle en les societats primitives, Clastres defineix el marcatge com una "pedagogia", que va del grup a l'individu i dels més adults als més joves i que té com a objectiu principal deixar inscrita en el cos la llei del col·lectiu i l'obligació de transmetre-la de manera indefinida: "La llei primitiva –diu Clastres–, cruelment ensenyada, és una prohibició de la desigualtat, de la qual cadascú se'n recordarà". Clastres (1974), p. 159.

l'interior del grup mateix, intercedint o aconsellant per a la resolució de conflictes, aquesta figura no compta, en canvi, amb cap atribució real que la pose per damunt o que li done poders efectius per decidir sobre els altres membres del grup.³²⁵ Aquestes mateixes raons valen per explicar el control que hom exerceix sobre els fluxos d'intercanvi, i sobre tot allò que pogués constituir l'embrió d'una activitat comercial autònoma, adreçada a l'acumulació de riquesa i no a constituir una reserva mínima per cobrir les necessitats del grup. Amb això es tracta d'evitar el sorgiment de diferents nivells adquisitius entre els individus, així com l'aparició de focus de propietat privada, amb les desigualtats i la conflictivitat que d'ací es pogueren derivar.³²⁶ En definitiva, la societat primitiva actua com una màquina ben disposada per evitar els excessos i els abusos del poder –entenent com a tal el poder que s'exerceix per part d'una instància separada del grup–, cosa per la qual cal extremar la vigilància allà on hom pressent que es pot produir un creixement desproporcionat de les seues dimensions.

Ara bé, de quina manera tracten les societats primitives de representar –i, per tant, de tenir controlats– els dinamismes dels fluxos del desig sobre el camp social? En la mesura que aquest sistema de poder ja es troba present –marcat, inculcat– a l'hora de definir els llaços que s'estableixen entre els diferents components del grup, juntament al fet que les relacions i els vincles es constitueixen de manera immanent –teixits a base d'aliances laterals sobre les línies horitzontals de filiació–, Deleuze i Guattari situen el camp d'acció i la superfície d'inscripció dels fluxos sobre la terra mateixa. Com indiquen els autors, ací es troba “la superfície sobre la qual s'inscriu tot el procés de la producció, s'enregistren els objectes, els mitjans i les forces de treball, es distribueixen els agents i els productes”.³²⁷ Per altra part, la representació ha d'aparèixer vinculada, com no pot ser d'una altra manera, a la inscripció que es fa sobre el cos. Així, si la terra

³²⁵ Això coincideix amb una de les principals observacions de Clastres, segons la qual el cap de la tribu ocupa el lloc del poder, com ja hem dit, però posant-se sempre al servei de la comunitat. A més de les tasques de representació a les quals hem fet referència, amb això es tracta d'omplir l'espai de l'autoritat que, altrament, podria ser ocupat per un element aliè al grup: “No hi ha rei en la tribu –afirma Clastres–, sinó un cap que no és un cap d'Estat. Què significa això? Simplement, que el cap no disposa de cap autoritat, de cap poder de coerció, de cap mitjà per donar una ordre. El cap no és un comandant, la gent de la tribu no té cap deure d'obediència. *L'espai de la direcció no és el lloc del poder*, i la figura (molt mal anomenada) del ‘cap’ salvatge no prefigura en res la del futur dèspota. Certament, no és pas de la direcció primitiva que es pot deduir l'aparell estatal en general”. Amb això es fa palès el caràcter immanent del poder en les formacions socials territorials. Com afirma Clastres, “el cap està al servei de la societat, és la societat en si mateixa –lloc veritable del poder– la que exerceix com a tal la seua autoritat sobre el cap. Per això, resulta impossible per al cap invertir aquesta relació en el seu propi benefici, posar la societat al seu propi servei, exercir sobre la tribu el que hom anomena poder: la societat primitiva no tolerarà mai que el seu cap es transforme en dèspota”. Clastres (1974), p. 175-176.

³²⁶ *ACE*, p. 183.

³²⁷ *Ibidem*, p. 168.

constitueix el sòcol sobre el qual es produeix “el lligam entre el desig i la seua pròpia repressió”,³²⁸ com diuen els autors, en el cos trobem la representació a petita escala de la relació que es dóna entre els fluxos del desig i els mecanismes que posa en marxa el poder, en aquest cas del col·lectiu, per fer efectiva la seua dominació.

Aquest és un dels elements en què més incideix l’anàlisi deleuzo-guattariana, fins i tot en el cas de les societats primitives, en les quals, com veurem tot seguit, el que anem a dir apareix sens dubte de manera atenuada: sempre que parlem en termes de representació, tant fa que siga pel costat teòric que pel costat pràctic, individual o col·lectiu, estarem parlant, tot d’una, en termes de repressió o, com a mínim, de dominació. De com reprimir i com dominar la diferència o les diferències i la singularitat i l’autonomia dels fluxos del desig, per ser més precisos. En el cas de les societats primitives, la representació, i el que això implica de càrrega repressiva, es pot observar a través de dues vies complementàries. En primer lloc, a partir del marcatge, com a mitjà a través del qual introduir i fer efectives, sense obviar l’ús de la força, les normes del col·lectiu entre els individus. En segon terme, per la necessitat que els individus sobre els quals s’ha fet la inscripció queden registrats de manera perdurable, en un sentit i en un espai determinats, el que inclou tot el paquet de les accions que aquests individus porten a terme en el camp social. Com assenyalen els autors, “tota l’estupidesa i l’arbitrarietat de les lleis, tot el dolor de les iniciacions, tot l’aparell pervers de la repressió i de l’educació, els ferros al roig i els procediments atroços no tenen un altre sentit que aquest: *domar* l’home, marcar-lo en la seua carn, fer-lo capaç d’aliança, formar-lo en la relació creditor-deutor que, pels dos costats, és un afer de memòria (una memòria estesa vers l’avenir)”.³²⁹

En tot cas, la inscripció es fa directament sobre el cos i en el marc del territori que ocupa el grup, a la vista del col·lectiu, en funció del seu mandat i sense la necessitat de comptar amb el vistriplau ni amb l’ordre, directa ni indirectament, de cap autoritat externa i transcendent. El caràcter immanent de les formacions socials territorials determina, per aquest costat, el seu règim de representació. Com assenyalen els autors, la representació en aquestes formacions respon a un sistema de caràcter pre-significant, en la mesura que no hi ha res a entendre ni a interpretar en el signe que s’inscriu sobre el cos –la qual cosa resultaria impossible en absència d’una instància transcendent–,

³²⁸ *Ibíd.*

³²⁹ *Ibíd.*, p. 229.

més enllà de la pròpia llei que convé assumir i mantenir a qualsevol preu. Això determina, al mateix temps, la manera com s'expressa i es desenvolupa la llei, tal i com es dóna de manera activa a través del signe; altrament dit, com un ens viu que es posa sobre un organisme viu. Com afirmen els autors, “tot és actiu, actua o reacciona en aquest sistema”.³³⁰

El règim de representació primitiu es caracteritza així per un seguit d'aspectes que el particularitzen i que cal destacar. De primeres, per la seua disposició a assolir un màxim de vigilància sobre els fluxos i els seus dinamismes. Com ja hem dit, cadascun dels moviments que es produeixen en el camp social, ha d'ésser registrat de manera exhaustiva i detallada. Això exigeix un màxim de coincidència, entre el funcionament de la màquina desitjant i el sistema de codificació que es posa en marxa per part de la màquina social. Com constatarem més endavant, a partir de l'exemple que ofereixen la resta de formacions socials analitzades per Deleuze i Guattari, això no implica que el nivell de repressió del desig es trobe, en el cas de les societats primitives, en la seua quota més elevada. Entre altres coses, perquè la codificació primitiva no tracta d'eliminar la polivocitat dels fluxos. De fet, el manteniment de la polivocitat s'imposa com la condició necessària per assegurar l'efectivitat d'aquest sistema de representació, en la mesura que permet posar en relació tots els punts en què es troba dividit, i alhora perfectament connectat, el camp social. L'articulació dels fluxos i la possibilitat de codificar els seus moviments sobre el camp social van, en aquest cas, de la mà. Això impedeix, una vegada més, que ens referim a les formacions territorials apel·lant a la seua suposada simplicitat, atenent la perfecta adaptació que es pot observar entre les necessitats del grup i els mitjans dels quals disposa per fer-hi front. Com assenyalen els autors, “quan es considera el conjunt de la representació territorial, ens colpeix el fet de constatar la complexitat de xarxes amb les quals cobreix el socius: la cadena dels signes territorials no deixa de saltar d'un element a un altre, radiant en totes les direccions”.³³¹ Per altra part, la instància que porta a terme la representació, i aquella que és representada, es poden distingir sense problemes, amb les seues funcions i en el lloc que han d'ocupar ben delimitat; tot i que les dues instàncies s'acaben abraçant en un mateix espai: la terra o el territori compartit. Això resulta veritablement important per avaluar l'especificitat del sistema de codificació en el cas d'aquestes formacions socials, en la

³³⁰ *Ibíd.*, p. 228.

³³¹ *Ibíd.*, p. 245.

mesura que els representats segueixen el que prescriu la codificació de manera conscient i, el que resulta més difícil encara, coincident amb els seus dinamismes i amb els seus interessos; si més no, tal i com aquests interessos estan expressats per part del col·lectiu: “el desig no està encara atrapat, introduït en un conjunt d’impassos, els fluxos no han perdut res de la seua polivocitat –afirmen els autors–, i el simple representat en la representació encara no ha pres el lloc del representant”.³³²

El que acabem de veure s’explica, en gran part, per la capacitat del sistema de representació territorial d’involucrar els tres elements que ja hem vist, com a factors fonamentals en la definició de la màquina social: el deute, les filiacions i les aliances. Com assenyalen els autors, en el règim de representació que estem seguint, es troben conjugats l’oralitat amb el grafisme. Aquest últim es pot observar en les inscripcions que es fan sobre els cossos, en els moviments que descriuen els balls sobre la terra, o en els esgrafiats en un objecte o en una paret. En això trobem, si es pot dir així, una mena de “geografisme”.³³³ A diferència de la concepció evolucionista i de la seua manera de caracteritzar aquestes societats a partir d’un seguit de mancances, com ja hem vist en relació amb la història i l’Estat, la perspectiva que proposen Deleuze i Guattari reconeix, en aquestes manifestacions que acabem d’esmentar, un sistema propi d’escriptura.³³⁴ De fet, això valdria per capgirar algunes de les concepcions que usualment s’han manegat en el camp de la lingüística. Des del punt de vista que acabem de mostrar, seria aquest tipus d’inscripció de caràcter físic, sobre el cos o en altres suports, el que constituïria l’antecedent de la parla i no a l’inrevés. Això és el que capacitaria els individus per desenvolupar una cultura i fins i tot una memòria, que actués com a factor de cohesió i de reconeixement en l’interior del col·lectiu. Com

³³² *Ibidem*, p. 222.

³³³ *Ibidem*, p. 226.

³³⁴ Com indica Clastres, en aquesta manera de definir les societats primitives a partir de la manca i sempre a la llum del que es troba consolidat en les societats autodenominades civilitzades –és a dir, des d’un punt de vista eminentment etnocèntric–, trobem l’expressió d’un evolucionisme que ha estat capaç de perviure fins als nostres dies: “Rere les formulacions modernes, el vell evolucionisme roman, de fet, intacte –afirma Clastres–. Més subtil, per tal com es dissimula en el llenguatge de l’antropologia i ja no de la filosofia, aflora nogensmenys al nivell de categories que es volen científiques. Ja ens hem adonat que, gairebé sempre, les societats arcaïques estan determinades de manera negativa, sota les espècies de la manca: societats sense Estat, societats sense escriptura, societats sense història”. En la mateixa línia, l’autor posa en qüestió l’argument que veu en l’economia d’aquestes societats simplement un règim de subsistència: “en el mateix ordre apareix la determinació d’aquestes societats sobre el pla econòmic: societats amb economia de subsistència. Si es vol donar a entendre que les societats primitives ignoren l’economia de mercat on es venen els excedents produïts, estrictament no es diu res, ens acontentem a posar de relleu una manca més, i sempre en referència al nostre propi món: aquestes societats que estan sense Estat, sense escriptura, sense història, estan igualment sense mercat. Però, pot objectar el bon sentit, què aporta de positiu un mercat si no hi ha excedent?”. Clastres (1974), p. 162.

indiquen els autors, “si hom vol anomenar ‘escriptura’ a aquesta inscripció en plena carn, aleshores cal dir, en efecte, que la paraula suposa l’escriptura, i que és aquest sistema cruel de signes inscrits el que capacita a l’home per al llenguatge i li dóna una memòria de les paraules”.³³⁵ En tot cas, el més important es troba en l’autonomia que conserven, i a través de la qual es relacionen, totes dues parts: la veu per un costat, la grafia per l’altre. D’aquesta manera, el sistema de representació territorial es manté al marge de l’establiment d’una instància significant, de caràcter transcendent. En efecte, en aquest cas la relació no es basa en la subordinació d’una de les parts sinó, al contrari, en la seua superposició, sobre el cos de l’individu o sobre la terra mateixa, com a gran cos que ho cobreix i ho aplega tot. De fet, és amb aquesta superposició sobre un pla immanent que es completa l’operació de codificació, és a dir, d’organització i representació dels fluxos en aquestes formacions socials.³³⁶

Deleuze i Guattari posen l’exemple dels rituals d’iniciació, per explicar com funciona aquest règim de representació que opera a través del marcatge. La filiació i l’aliança s’expressen, respectivament, en la grafia que s’inscriu sobre el cos d’aquell que és iniciat, i en la veu que recita la salmòdia, que no es deixa de sentir durant tot el ritual. La unió de totes dues parts es produeix, al seu torn, a través de l’objecte que hom fa servir per realitzar la incisió —els autors parlen, en aquest cas, d’una carbassa—, que actua com a fil conductor entre la veu, la grafia i el cos. Una vegada s’ha realitzat, el marcatge indica que la transformació d’aquell que es sotmet al ritual s’ha produït de manera efectiva, deixant constància del compromís que assumeix amb el col·lectiu.³³⁷

³³⁵ *ACE*, p. 174.

³³⁶ *Ibidem*, p. 226.

³³⁷ Des del punt de vista dels rituals d’iniciació, el marcatge és una manera de capacitar l’individu per formar part del col·lectiu. Coincidint amb les indicacions que hem vist que fa Nietzsche al respecte, Clastres apunta que el record de la incisió ha de perdurar a través de la carn, com així es reflecteix en la marca que resta en el cos. En aquest sentit, el dolor ha de ser proporcional a la memòria que es tracta de crear, de manera que l’individu no arribe a oblidar, al llarg de tota la seua vida, el dia en què el col·lectiu li va transmetre les seues normes per construir la vida en comú: “Els iniciadors vetllen —diu Clastres— perquè la intensitat del sofriment arribe al seu *súmmum*. Un ganivet de bambú seria de sobra suficient, entre els guaiakis, per tallar la pell dels iniciats. *Però això no seria suficientment dolorós*. Cal utilitzar, doncs, una pedra, un poc tallant, però no massa, una pedra que, en lloc de tallar, esgarre”. Així mateix, es fa referència a la plusvàlua de codi, per a l’extracció de la qual està concebut, segons l’anàlisi de Deleuze i Guattari, el ritual en les societats primitives. De fet, és aquesta quantitat d’excedent el que assegura que l’individu recordarà el missatge que li imposa el col·lectiu: “després de la iniciació —continua Clastres—, ja *oblidat* el sofriment, subsisteix un excedent, un excedent irrevocable, les *empremtes* que deixa sobre el cos l’operació del ganivet o de la pedra, les cicatrius de les ferides rebudes. Un home iniciat és un home marcat. [...] Una cicatriu, una empremta, una marca són inesborrables. Inscrites en la profunditat de la pell, testimoniaran sempre, eternes, que si el dolor pot no ser més que un mal record, fou, nogensmenys, experimentat en el temor i la tremolor. La marca és un obstacle per a l’oblit, el cos porta impreses a sobre les empremtes del record, *el cos és una memòria*”. Clastres (1974), p. 156-157.

En definitiva, el signe que resta inscrit en la carn suposa la producció del desig en acte i el seu endegament alhora, en un moviment a diferents bandes a través del qual es realitza el procés de codificació complet. En cap cas, però, aquest signe es pot definir com una instància significant de caire transcendent. Com assenyalen els autors, “l’articulació dels dos elements es fa sobre el cos mateix, i constitueix el signe, que no és semblança o imitació, ni efecte de significant, sinó posició i producció de desig”.³³⁸

Sobre la importància del deute en el règim de representació primitiu, hi cal afegir un tercer element al conjunt que acabem de descriure: l’ull que observa tot allò que es fa sobre el cos. En aquest cas, els autors posen especial atenció als rituals de càstig o d’aflicció, en els quals el col·lectiu reprèn a un dels membres del grup pel seu comportament inadequat. A més del signe i del cos sobre el qual s’imposa, ara cal tenir en compte l’observador extern, és a dir, el col·lectiu, que s’adelita amb el dolor. Això ha de valdre per satisfer el deute que ha contret aquell sobre el qual es realitza el ritual. Com assenyalen Deleuze i Guattari, en el dolor que provoca la inscripció es troba la

³³⁸ Ibidem, p. 227. Els autors citen un article de Michel Cartry titulat “La calebasse de l’excision en pays gourmantché”, publicat al *Journal de la Société des africanistes* l’any 1968. Juntament als autors clàssics en l’àmbit de l’antropologia, com ara Lévi-Strauss o Mauss, la resta de material amb què compten Deleuze i Guattari es troba entre aquells estudis que s’havien publicat poc temps abans o fins i tot en el mateix moment de realitzar el seu treball. Amb això es fa palès el contacte que van mantenir amb especialistes de distints camps a l’hora d’elaborar el seu treball, així com la voluntat d’oferir eines conceptuals que pogueren resultar útils –no sols, però també– en el terreny de l’antropologia. Com assenyalava Dosse, Deleuze i Guattari van sotmetre les seues observacions de caire antropològic als seus amics més pròxims que treballaven en aquest terreny, principalment M. Cartry, Alfred Adler i Andras Zempléni, que en eixe moment estaven analitzant la presència –o l’absència, més bé– del complex d’Èdip en les societats primitives i la seua incidència en l’articulació de les relacions de parentiu. En aquest sentit, la intenció de Deleuze i Guattari, com es pot llegir en una carta que el primer adreça al segon, era “donar la volta a Lévi-Strauss a través dels seus deixebles, fins i tot a la força. Com assenyalava Deleuze, “en aquest punt crec que ho hem aconseguit”; tot reconeixent que el capítol de *L’Anti-Èdipe* dedicat a l’antropologia, “caldrà que el llegeu, quan estiga acabat, un etnòleg”. Pel que fa al punt de vista dels autors que hem anomenat, les observacions dels quals es van incloure finalment en l’elaboració del capítol de què parla Deleuze, Cartry comenta que “era simpàtic i gratificant a la vegada que Deleuze prengué els nostres articles i treballés a partir d’ací”. La comunicació es feia mitjançant petits resums sobre alguns punts que aquests autors intercanviaven amb Deleuze. Com assenyalava Cartry, “aquestes síntesis ens tornaven i sovint quedàvem molt sorpresos del que Deleuze havia extret. Hi havia un vertader treball que anava fins a les fonts mateixes”. Cf. Dosse (2007), p. 241-245. Per la seua part, Clastres considera que aquest capítol de *L’Anti-Èdipe* “assegura a l’empresa de Deleuze i Guattari la seua coherència, que és molt forta, tot fornint la seua demostració amb punts de recolzament extra-occidentals (prenent en consideració les societats primitives i els imperis bàrbars). Si els autors es limitaren a dir: en el capitalisme les coses funcionen així, i en els altres tipus de societat, funcionen de manera diferent, no abandonaríem el terreny del comparatisme més pla. Res d’això, però, ja que ells mostren ‘com això funciona de manera diferent’”. En aquest sentit, Clastres assenyalava que “*L’Anti-Èdipe* és també una teoria de la societat i de les societats. En altres termes, Deleuze i Guattari escriuen a propòsit dels salvatges i dels bàrbars el que fins al moment els etnòlegs no havien escrit”; per això, continua Clastres, “em sembla que els etnòlegs haurien de sentir-se com en casa a *L’Anti-Èdipe*”; si bé “això no vol dir que tot serà acceptat d’entrada. Hi haurà, es pot preveure, reticències (com a mínim) davant una teoria que planteja la primacia de la genealogia del deute, substituint l’estructuralisme de l’intercanvi”. En tot cas, “això significa que Deleuze i Guattari no es burlen dels etnòlegs: els plantegen vertaderes preguntes, preguntes que fan reflexionar”. *ID*, p. 315-316.

plusvàlua de codi que extreu l'ull que mira, com a resultat de la mescla entre la paraula que es diu mentre es porta a terme el ritual, i la reacció del cos que s'hi sotmet. En aquest sentit, el dolor que hom infligeix ha de ser proporcional al que es tracta d'aconseguir, en aquest cas, la readmissió del membre que rep el càstig, el que suposa que cal reforçar la inscripció de les normes perquè hi puguem romandre de manera perdurable. Altrament dit, el que es paga ha d'estar en equilibri amb el deute, raó per la qual aquest no pot arribar a representar una quantitat, de responsabilitat o de culpa, que l'individu no es trobés en condicions d'assumir. Tot i així, no cal veure en la plusvàlua de codi una forma d'intercanvi, sinó un mitjà a partir del qual establir o restaurar la relació de l'individu dins el col·lectiu. En definitiva, una forma de revisar els termes del deute i, sobretot, de renovar el crèdit que concedeix el col·lectiu, ara sobre bases reforçades: "l'equació dany = dolor no té res de canvista –afirmen els autors–, i mostra en aquest cas límit que el deute mateix no tenia res a veure amb l'intercanvi. Simplement, l'ull extreu del dolor que contempla una plusvàlua de codi, que compensa el vincle romput entre la veu d'aliança a la qual el criminal ha fallat, i la marca que no havia penetrat suficientment el seu cos".³³⁹

Així doncs, el cos i la marca constitueixen, com a expressió del deute o, si es vol mirar per aquest costat, del crèdit que el col·lectiu concedeix a cadascun dels individus, els dos elements fonamentals per entendre el funcionament del sistema de codificació i representació en les formacions de tipus territorial. D'aquesta manera, es pot entendre com aquestes formacions inclouen l'individu en el grup, tot iniciant-lo, alhora que es faciliten les eines per articular les relacions en l'interior del camp social, de forma adequada i duradora. Més encara si es té en compte que en aquestes societats, a diferència de les formacions despòtiques que veurem tot seguit, no existeix un cos legal

³³⁹ *Ibidem*, p. 230. Una vegada més, els autors caminen de la mà de Clastres i de les seues observacions. En aquest cas, però, ens trobem en un camí d'anada i tornada, ja que Clastres també es fa ressò de l'anàlisi deleuzo-guattariana. En relació al que acabem de veure, diu Clastres: "Ací tenim, doncs, com es reconstitueix, en certa manera, la triple aliança ja reconeguda: cos, escriptura, llei. Les cicatrius dibuixades sobre el cos és el text inscrit de la llei primitiva, és, en aquest sentit, una *escriptura sobre el cos*. Les societats primitives són, diuen de manera potent els autors de *L'Anti-Èdipe*, societats del *marcatge*. I en aquest sentit les societats primitives són, en efecte, societats sense escriptura, però en la mesura que l'escriptura indica en primer lloc la llei separada, llunyana, despòtica, la llei de l'Estat [...]. I precisament, no ho subratllarem mai amb prou força, és per conjurar aquesta llei, llei fundadora i garant de la desigualtat, és contra aquesta llei d'Estat, que s'estableix la llei primitiva". De fet, en l'anàlisi de Clastres podem trobar un apunt sobre la manera com es tracta en les societats territorials d'evitar l'expressió negativa o subordinada del desig, en el que suposa una afirmació del caràcter immanent d'aquestes societats: "Les societats arcaïques, societats de la marca, són societats sense Estat, *societats contra l'Estat*. La marca sobre el cos, igual sobre tots els cossos, enuncia: *no tindrà el desig del poder, no tindrà el desig de submissió*. I aquesta llei no separada no pot trobar per inscriure's sinó un espai no separat: el cos mateix". Clastres (1974), p. 159-160.

escrit i sancionat de manera separada, en un suport diferent del cos, així com tampoc uns òrgans diferents del col·lectiu encarregats de vetllar pel seu compliment. Com ja hem dit, en els signes corporals, en tant que mitjà d'escriptura, es troba l'expressió directa, sense subterfugis de cap mena, d'una legalitat immanent que el grup imposa a tot aquell que hi vulga accedir; mentre que la tortura que acompanya al marcatge dels signes constitueix, per la seua part, la prova que les normes del grup deixaran la seua petjada de manera indefinida o, si més no, perdurable. En definitiva, la crueltat i el dolor apareixen, tal i com hem vist en referència a l'anàlisi nietzscheana, com la forma de garantir i fins i tot de conformar una memòria col·lectiva. Així ho exposen els autors, resumint els aspectes més importants del que acabem de veure,

és ben bé això el que cal anomenar sistema del deute o de la representació territorial: veu que parla o salmòdia, signe marcat en plena carn, ull que extreu fruïció del dolor, –aquests són els tres costats d'un triangle salvatge que forma un territori de ressonància i de retenció, *teatre de la crueltat* que implica la triple independència de la veu articulada, de la mà gràfica i de l'ull apreciator. Heus ací com la representació s'organitza en la superfície, ben pròxima encara a una màquina desitjant ull-mà-veu. Triangle màgic.³⁴⁰

2.2. La màquina despòtica i l'encasellament del disig

La segona parada del recorregut que hem anunciat es troba en la màquina social "bàrbara". Fent una passa més enllà, en aquest cas el poder es fonamenta en una operació de sobrecodificació. En lloc d'eliminar els sistemes de codis anteriors, atès que han resultat efectius per delimitar el disig dins d'unes condicions determinades, com acabem de veure, es tracta de fer confluïr tots aquests sistemes particulars, a la manera de petits engranatges que cal engalzar, en una maquinària superior de tipus imperial. L'efectuació d'aquest procés es produeix a través de l'Estat, mentre que la personificació o l'encarnació de l'autoritat cal cercar-les en la figura del dèspota. En aquest sentit, "la unitat immanent de la terra, com a motor immòbil, fa lloc a una unitat transcendent de tota una altra natura, unitat d'Estat; el cos ple ja no és el de la terra sinó

³⁴⁰ *AE*, p. 228.

el del Dèspota, l'Inengendrat, que s'encarrega ara de la fertilitat del sòl com de la pluja del cel, i de l'apropiació general de les forces productives".³⁴¹

Aquest període, que es defineix com el mode de producció asiàtic des de l'òptica marxista, com assenyalen els autors, es caracteritza per la instauració d'un poder transcendent i, a diferència del cas anterior, perfectament institucionalitzat.³⁴² Com a tal, s'exerceix de dalt a baix, i la comprensió del seu funcionament últim resulta del tot inassolible per als individus que hi formen part. De fet, és en aquest moment que, tot coincidint amb l'extensió de l'escriptura, hom comença a sancionar les lleis de manera positiva, en funció d'un sistema formal i abstracte el desxiframent del qual només està a l'abast del dèspota i del seu grup d'assistents. En cap cas, però, hi tenen accés els súbdits, l'obediència dels quals no es vincula a una comprensió efectiva del cos legal, sinó a la mera existència d'aquest cos i al que això representa en tant que model transcendent, instaurat per emanació directa de la paraula del dèspota.

La formació social despòtica es constitueix així com una estructura de tipus piramidal, com si el triangle que caracteritzava les societats territorials a partir del deute amb el col·lectiu, les aliances i les filiacions, s'hagués posat dempeus, amb el dèspota en el cim representant l'autoritat suprema, l'aparell administratiu en el lateral com a corretja de transmissió de les ordres del dèspota i, per últim, ja en la base, la població com a força de treball.³⁴³ El naixement de l'imperi implica, d'aquesta manera, l'establiment d'una nova forma d'organitzar els fluxos i la seua inscripció sobre el cos social. A diferència del que hem vist en el punt precedent, el dèspota i la casta encarregada d'executar la seua voluntat se situen per damunt de la població. De fet, sembla més exacte dir que ocupen un espai intermedi: per baix de la divinitat, els designis de la qual són ara els únics amb atribucions reals per transmetre en la terra; i per sobre de la població, els designis de la qual dirigeixen de forma unilateral i absoluta. En qualsevol cas, aquest és un dels primers elements que valen per definir la formació social despòtica en la seua

³⁴¹ *Ibidem*, p. 175.

³⁴² Deleuze i Guattari no perden en cap moment de vista la descripció que ofereix el marxisme sobre la constitució de la societat. Els autors porten a terme, però, la seua pròpia lectura al respecte –seguint, per altra part, la manera de llegir la història de la filosofia que exhibeix Deleuze al llarg de la seua obra–. Amb tot, en aquest cas Deleuze i Guattari es limiten a observar la descripció que ofereix Marx del mode de producció asiàtic: “És ben bé així –apunten– que Marx defineix la producció asiàtica: una unitat superior de l'Estat s'instaura sobre la base de comunitats rurals primitives, que conserven la propietat del sòl, mentre que l'Estat n'és el vertader propietari d'acord al moviment objectiu aparent que li atribueix l'excedent de producció, li proporciona les forces productives en els grans treballs i el fa aparèixer com la causa de les condicions col·lectives de l'apropiació”. *Ibidem*, p. 233.

³⁴³ *Ibidem*, p. 234.

especificitat: l'autoritat se separa de la població constituint una instància transcendent, i el poder passa a ocupar un espai abstracte. En aquest sentit, la gestió política en un sentit ampli, és a dir, en el que ateny al poder constituent tant com al poder constituït, és arravatada de mans dels individus per part d'una elit que se l'apropia. Com es pot observar, tenim ací la primera expressió formal del model representatiu en l'exercici de la política, el desenvolupament del qual es produirà posteriorment, amb multitud de matisos, fins arribar als nostres dies. Tal i com descriuen Deleuze i Guattari, "nous grups perversos propaguen la invenció del dèspota (potser, fins i tot, han estat fabricats per a ell), expandeixen la seua glòria i imposen el seu poder en les ciutats que funden o que conquereixen. Pertot arreu que passen un dèspota i el seu exèrcit, doctors, sacerdots, escribes, funcionaris formen part del seguici".³⁴⁴

En suma, si bé es manté el tauler sobre el qual hem vist que es desenvolupava el joc de les relacions sobre el camp social, canvien ara la seua distribució, algunes de les fitxes i els mecanismes a través dels quals es determinen els moviments per sobre de la seua superfície.

La primera escomesa de la maquinària estatal implica, en virtut del que acabem de dir, el que els autors anomenen un moviment de desterritorialització. Es pren la terra com a objecte que cal dividir, i els habitants de les poblacions ja existents com a elements que cal sotmetre a una nova adscripció territorial. Això canvia el sentit de les aliances i de les filiacions. Les múltiples aliances laterals que hem vist que conformaven un conjunt reticular i immanent en les formacions socials de caràcter territorial, deixen el seu lloc a una aliança exògena que té en la figura del dèspota el seu únic referent. En qualsevol cas, no es tracta d'eliminar o de reemplaçar les antigues aliances, com ja hem dit, sinó de posar-les al servei d'un únic vincle superior, representat pel dèspota sobre la base de l'aparell estatal. Al seu torn, la filiació extensa que constituïa el sòl sobre el qual es produïen els lligams en l'interior del col·lectiu, es dissol en favor d'una relació filial que remet directament a la divinitat. Aquests dos moviments, distints però convergents quant al seu resultat, es donen cita en la figura del dèspota. De primeres, es produeix una síntesi connectiva, amb la confluència de les diverses aliances. Amb això, s'estronquen la polivocitat i la dispersió que caracteritzaven les formacions socials basades en la immanència del territori. Al mateix temps, es produeix una síntesi

³⁴⁴ *Ibidem*, p. 232.

disjuntiva, en la mesura que els vincles de parentiu es tallen i es reporten a l'esfera divina, com a origen comú de totes i cadascuna de les cadenes filials. Com indiquen els autors, "està ací l'essencial: parlem de formació bàrbara imperial o de màquina despòtica cada vegada que es troben mobilitzades les categories de nova aliança i de filiació directa"; i això, continuen dient, "sense importar el context d'aquesta mobilització, en relació o no amb imperis precedents, ja que a través d'aquestes vicissituds la formació imperial es defineix sempre per un cert tipus de codi i d'inscripció que s'oposa per dret als codis primitius territorials".³⁴⁵

Això val per definir el caràcter específic de l'Estat, com a peça fonamental en el funcionament intern de la formació social despòtica. Per un costat, s'encarrega de mantenir els arcaïsmes de la formació anterior; per l'altre, els supedita al nou organigrama, amb l'objectiu de completar la seua inserció en un nou règim de relacions. Per aquest motiu, Deleuze i Guattari parlen de la "megamàquina" estatal, en referència al gran complex que dóna cobertura a les accions del dèspota i del seu grup d'elegits. En definitiva, l'Estat apareix com una màquina de màquines, o com un organisme gegant on la funció de cada òrgan està marcada per avançat.³⁴⁶ En aquest sentit, la sobre-codificació apareix com la principal funció, és a dir, com allò que defineix de manera intrínseca la constitució de l'Estat. Com indiquen els autors, "l'essencial de l'Estat és, doncs, la creació d'una segona inscripció per la qual el nou cos ple, immòbil, monumental, immutable, s'apropia totes les forces i els agents de producció; però, aquesta inscripció d'Estat deixa subsistir les velles inscripcions territorials, a títol de 'maons' sobre la nova superfície".³⁴⁷

En tot cas, amb això no es tracta d'interpretar les funcions de l'Estat sobre la base d'una teoria de tipus contractual. En efecte, no es tracta de fer prevaldre la voluntat general per damunt de les violències individuals, sinó de crear un règim de terror generalitzat que hom instal·la de manera sobtada i indefugible entre la població. Com estem dient, la creació d'una unitat superior implica la integració de tots els subconjunts que adés es trobaven espargits en el camp social. I això només es pot fer, si més no des de la perspectiva deleuzo-guattariana, a força de repressió. No només cada flux ha d'abandonar els seus trets característics per passar a formar part del conjunt, sinó que la

³⁴⁵ *Ibidem*, p. 233.

³⁴⁶ *Ibidem*, p. 234.

³⁴⁷ *Ibidem*, p. 238.

configuració del camp social s'ha d'adequar, en la seua totalitat, al judici que emet la instància transcendent, això és, el dèspota que parla en nom de la divinitat. En aquestes condicions, l'existència del que hi ha a sota depèn del seu grau de participació en aquesta dimensió superior que sobrevola el camp social. Fins al punt que forma part de l'arbitri del dèspota la possibilitat de mantenir o, al contrari, de llevar la vida als súbdits. Com indiquen els autors, "un terror sense precedents, en relació al qual l'antic sistema de la crueltat, les formes d'ensinistrament i de càstig corporal primitius no són res".³⁴⁸ De fet, és només per aquest costat que es podrà detectar una certa idea de progrés: quan es tracta d'observar com evolucionen els mecanismes a través dels quals s'imposa el poder, en la mesura que es fan cada vegada més complexos, amb més capacitat per cobrir la totalitat del camp social i, en definitiva, més desproporcionats, amb més eines i millor disposades per fagocitar les accions dels individus i dels grups.

Així doncs, encara que en principi es presente com un mitjà de desterritorialització, l'obsessió de la màquina social despòtica tracta de respondre, de la mateixa forma que en les formacions precedents, a la necessitat d'evitar l'alliberament o la descodificació dels fluxos.³⁴⁹ Un bon exemple d'això el trobem en la producció i en la circulació de moneda. El diner no es crea, si més no en principi, com un instrument autònom per liberalitzar els sectors productiu i mercantil, afavorint així l'intercanvi, la distribució de mercaderies i el consum privat, sinó com un mitjà per fer efectiu el pagament del tribut que cada individu deu a l'aparell estatal. D'aquesta manera, l'Estat s'assegura l'apropiació constant d'una part de l'excedent del treball comunitari, amb l'acumulació consegüent d'unes reserves suficients.³⁵⁰ De fet, això constitueix una de les principals raons per explicar la permanència de les comunitats preexistents, subjugades ara als nous organismes de poder: la possibilitat que ofereixen de generar un benefici continu a partir del seu treball. Així mateix, és aquesta relació desigual el que defineix el caràcter de la plusvàlua en la formació despòtica. En la mesura que és forçat a emprendre la seua migració vers el punt central que constitueix la figura del dèspota, cada flux ha de portar al damunt, com si es tractés del codi a través del qual s'identifica per inscriure's en el camp social, una part de la seua producció, que immediatament serà absorbida per la maquinària estatal.

³⁴⁸ *Ibíd.*, p. 231.

³⁴⁹ *Ibíd.*, p. 236.

³⁵⁰ *Ibíd.*, p. 237.

La institució del deute tampoc no resta indemne, davant l'embranchida del moviment de sobrecodificació estatal. Els deutes mòbils, oberts i finits que servien per segellar les múltiples aliances en el cas de les societats territorials, esdevenen ara una condemna infinita, imposada per una instància sense rostre concret, el pagament de la qual es dosifica en petites parts amb l'objectiu d'ajornar, de manera indefinida, el seu venciment. El deute passa a conformar així un dels principals eixos al voltant dels quals es vertebra la vida social, al temps que constitueix una de les condicions ontològiques bàsiques per definir la subjectivitat: "el deute esdevé *deute d'existència* –indiquen els autors–, deute de l'existència dels subjectes mateixos".³⁵¹ A més a més, en la mesura que gira al voltant del joc adulterat de la representació, en el qual els principis es defineixen abans de començar la partida i, en bona mida, al marge de la decisió dels participants, en la institució del deute trobem els paranys que fa servir el poder per produir una visió de la realitat ajustada als seus interessos. Com anuncien els autors, de manera més que premonitòria si tenim en compte el nostre context actual, "ve el temps en què el creditor encara no ha prestat, mentre que el deutor no deixa de tornar, puix que tornar és un deure, però prestar és una facultat".³⁵²

D'aquesta manera, la màquina social despòtica es debat entre la continuïtat que expressa la necessitat de seguir controlant la circulació dels fluxos, per una part, i la ruptura que implica la creació d'una nova superfície on inscriure aquests fluxos, per l'altra. De fet, més que una altra superfície diferent es tracta de crear un recobriment per aquella que ja existeix, amb l'objectiu de capturar i relligar el conjunt de les relacions polítiques, socials i productives en la figura del dèspota. Com assenyalen Deleuze i Guattari, les primeres societats semblaven pressentir –no necessàriament en la forma que prendrà més tard la institució estatal– l'arribada d'un poder transcendent que trencaria amb la seua estabilitat interna, com si es tractés d'una força interior que anava guanyant terreny a poc a poc. Aquests dos elements els trobarem de seguit en l'anàlisi deleuzo-guattariana: la destrucció de les formacions socials arriba de l'exterior, però cal tenir en compte que les condicions d'una aital destrucció només es poden gestar en l'interior mateix: "aquesta mort que ve de fora –diuen els autors– és també la que puja de dins". En aquest sentit, com veurem quan ens referim a la possibilitat de crear alternatives al poder, no es tracta tant d'un enfrontament directe amb l'ordre existent com d'estimbar,

³⁵¹ *Ibíd.*, p. 238.

³⁵² *Ibíd.*

fent pressió des de dins, els límits que el poder mateix ha aconseguit crear al seu voltant. De fet, segons que afirmen Deleuze i Guattari, en les societats territorials ja es poden trobar algunes traces de l'ambigüïtat amb la qual es comencen a gestionar les relacions en el camp social, el que acabarà per crear un context d'instabilitat i, al límit, precipitarà la destrucció d'aquestes formacions: “la independència dels grups d'aliança, la manera com servien d'element conductor a les relacions econòmiques i polítiques, el sistema de rangs primitius, els mecanismes de la plusvàlua. Tot això –diuen els autors– esbossava ja les formacions despòtiques i els ordres de castes”.³⁵³

Amb tot, l'Estat i la seua instauració apareixen com un fenomen de tipus exterior, amb capacitat suficient per desbaratar les formes d'organització existents, al temps que en disposa de noves. Com si es tractés d'un puny enorme que, amb el seu impacte, fa del tot infructuoses les precaucions que hom havia pres per evitar les excrescències de transcendència que es gestaven en l'interior del grup. A parer de Deleuze i Guattari, en el que suposa una de les seues teories més originals, “l'Estat no s'ha format de manera progressiva, sinó que sorgí tot armat, colp mestre d'una vegada, *Urstaat* original, etern model del que tot Estat vol ser i desitja”.³⁵⁴

Des del punt de vista de l'anàlisi política, això fa de l'Estat una categoria singular. No debades apareix de bell antuvi en la seua forma íntegra, com si es tractés d'un model originari i no d'una estructura que ha de créixer i evolucionar, fins a assolir el seu aspecte acomplert. Això planteja alguns dubtes que cal mirar d'escatir o, si més no, d'orientar perquè puguen resultar útils a l'anàlisi. Per començar, sobre allò que ha pogut constituir l'origen d'una institució com aquesta. Els autors troben dues possibilitats al respecte: o bé l'Estat ha estat present des de sempre, i les comunitats primitives s'han dedicat a desballestar a poc a poc les seues peces, en una operació continuada de desmembrament institucional amb l'objectiu d'assegurar la seua pròpia supervivència, fins que la gran maquinària s'acaba, finalment, imposant; o bé, en canvi, l'Estat actua

³⁵³ Ibídem, p. 234-235. Tot i que se'ns donen alguns indicis de com els fluxos que circulaven en l'interior de les societats territorials van començar a funcionar de manera diferent, l'anàlisi deleuzo-guattariana no acaba de reeixir a l'hora de desentranyar els motius pels quals es va produir el col·lapse que va portar a l'erecció de figures despòtiques. Com apunta Clastres, “certament, *L'Anti-Edipe* no ens diu per què la màquina primitiva ha fracassat, ací o allà, a l'hora de codificar el flux del poder, aquesta mort que no deixa de pujar de l'interior. No hi ha, en efecte, la més mínima raó perquè l'Estat es realitze en el si del socius primitiu, la més mínima raó perquè la tribu deixi el seu cap jugar a caps (es pot demostrar amb exemples etnogràfics). Aleshores, d'on sorgeix, complet d'un sol cop, 'l'Urstaat'? Ve de l'exterior, necessàriament, i es pot esperar que la continuació de *L'Anti-Edipe* ens en dirà més, sobre això”. *ID*, p. 317.

³⁵⁴ *AE*, p. 261.

amb posterioritat, com una argamassa adreçada a mantenir units els blocs en principi dispersos, amb l'objectiu d'homogeneïtzar la diversitat que de manera intrínseca expressen les societats territorials i, encara més, d'aprofitar el seu potencial productiu. Finalment, els autors acaben optant per una distinció en aquest cas conciliadora, compatible amb la troballa de l'*Urstaat* i amb el que hem estat apuntant fins al moment: les formacions territorials constitueixen el començament concret de les relacions sobre el camp social, mentre que l'Estat constitueix el seu origen abstracte.³⁵⁵ A més de preservar el seu lloc a les formacions preexistents, amb això es posa de manifest que l'Estat ha estat present des de sempre, en la mesura que es troba de manera latent abans de la seua instauració, com ja hem dit, en el sentit d'aquesta força interior que cal conjurar. Per altra part, cal dir que també el trobarem més tard, si bé amb atribucions renovades, en el context de les societats contemporànies; de manera que la presència de l'Estat permet travessar la història de banda a banda, observant les ruptures i les transformacions que tenen lloc en el camp social, així com els mecanismes de què disposa el poder per fer-hi front.³⁵⁶

Dit això, ens trobem en posició d'observar el règim de representació que acompanya a la maquinària estatal. De bell nou, la forma com es gestionen les relacions de poder en les formacions socials despòtiques, en aquest cas des de la transcendència, torna a tenir una importància decisiva a l'hora de definir el model de representació.

Com expliquen els autors, la representació en les societats territorials es basava en un "règim de connotació". Si bé la paraula té una funció de designació, la grafia o el signe

³⁵⁵ *Ibidem*, p. 263.

³⁵⁶ Clastres troba en la teoria de l'*Urstaat* "la descoberta més vigorosa i més rigorosa de *L'Anti-Èdipe*". Això es deu, principalment, a la possibilitat que ofereix de superar algunes de les mancances de l'anàlisi marxista des del punt de vista antropològic. Si la visió que ofereix el marxisme resulta vàlida per analitzar les societats occidentals i les seues formes de vida, de producció i de treball –les societats que es defineixen per la lluita de classes, com assenyala Clastres–, es veu en dificultat, en canvi, a l'hora d'introduir el que hom anomena les societats primitives en la història. Això es deu al seu esquema rígid, limitat i etnocèntric, en la mesura que només té en compte la substitució d'uns modes de producció per uns altres. Com assenyala Clastres, "el marxisme es trobava més o menys familiaritzat amb els bàrbars (mode de producció asiàtic), però mai no sabé gaire bé què fer amb els salvatges. Per què? Perquè si, des de la perspectiva marxista, el pas de la barbàrie (despotisme oriental o feudalisme) a la civilització (capitalisme) es pot pensar, en canvi res no hi permet pensar el pas del salvatgisme a la barbàrie. No hi ha res en les màquines territorials (les societats primitives) del que es puga dir que prefigura el que vindrà després: res de castes, res de classes, res d'explotació, ni tan sols de treball (si el treball és per essència alienat)". El plantejament de Deleuze i Guattari ofereix, en canvi, pistes per entendre l'articulació de les societats territorials i la seua relació amb les formacions socials posteriors, a partir de la feina de sobre-codificació que es porta a terme i de la presència latent de l'Estat que, finalment, acaba sortint a la llum. Per això, com diu Clastres, la figura de l'*Urstaat* permet elaborar "un pensament radicalment nou, una reflexió revolucionària". *ID*, p. 316-317.

conserven encara la seua autonomia, mentre que l'ull que observa el dolor és l'encarregat, com ja hem dit, de posar en comunicació totes dues parts: "l'heterogeneïtat, la solució de continuïtat, el desequilibri dels dos elements, vocal i gràfic, és atrapat per un tercer, l'element visual –ull del qual es dirà que *veu el mot* (el veu, no el llegeix pas) per tal com avalua el dolor del grafisme".³⁵⁷ Com ja vam veure, això permetia que el sistema de representació es mantingués apartat dels valors de la transcendència i la significança, sense necessitat de cap element extern ni del seu judici d'atribució.

Des d'aquesta perspectiva, el sistema de representació que es posa en marxa amb la màquina social despòtica implica un seguit de canvis fonamentals, pel que fa a la relació entre els elements que acabem d'esmentar. En primer lloc, la grafia perd la seua autonomia per establir-se com un sistema formal d'escriptura, en la mesura que s'ajusta i se subordina al que transmet la veu del dèspota. La inscripció es comença a fer, aleshores, en llibres i en taules, de manera que els signes són separats del suport immanent, el cos o la terra, en què adés es trobaven. El sistema de representació perd així les seues condicions originals, aquelles que el capacitaven per orientar l'acció dels fluxos del desig per uns canals i no per uns altres, al mateix temps que es perd el contacte directe que s'havia aconseguit establir amb els individus i els grups. Per la seua part, l'atribució principal de la veu deixa de ser la de la salmòdia que acompanya el ritual, ocupant-se ara de donar lloc a edictes, és a dir, a un cos de regles legalment sancionat que cal complir sota mandat. Per últim, en aquest context de canvis en profunditat, l'ull troba en la lectura, i ja no en l'observació directa, el seu camp d'acció.

En suma, la veu, la grafia i l'ull formen una sola cadena que es posa a la base de la piràmide imperial. Des d'aquesta nova posició que ocupen, els tres elements estan obligats a convergir vers el cim on es troba el dèspota, al temps que se sotmeten a la seua veu i a allò que diu o revela.³⁵⁸ Cal no oblidar la línia directa de comunicació que s'estableix entre la figura del dèspota i la divinitat. Des d'aquest moment, amb un element que se sostreu de la cadena per ocupar una dimensió transcendent, allò que es diu a través de la veu del dèspota, i allò que hom escriu a través dels codis legals sobre els quals se sosté la màquina imperial, es mesuren en funció de la seua interpretació possible; si es vol dir així, deixen d'importar el caràcter funcional i l'ús concret que

³⁵⁷ *ACE*, p. 245.

³⁵⁸ *Ibidem*, p. 247.

hom pogués donar a aquests elements. Com assenyalen els autors, “potser és ací que apareix la qüestió ‘què vol dir això?’, i que els problemes d’exegesi triomfen sobre els de l’ús i l’eficàcia. Què ha volgut dir l’emperador, el déu?”. Això justifica la formació i fins i tot el creixement de més en més hipertrofiat d’un aparell estatal compost d’especialistes, el comès principal dels quals es troba a interpretar els dictats del dèspota, representant la seua imatge, la seua veu i la seua llei entre la població. En definitiva, amb això s’introdueix una relació dual i dicotòmica en l’àmbit de la representació –relació en la qual una de les parts sempre ocuparà el lloc de l’element subordinat–, entre el que vol dir el model transcendent i el que perceben les instàncies encarregades de la seua interpretació; entre allò ideal i allò material; entre la forma i el contingut, el significant i el significat i, en definitiva, entre l’U, que es troba en les altures, i el múltiple, que existeix en la terra per simple emanació. Aquesta determinació actua en detriment de la polivocitat original que es podia observar encara en el model de representació de les societats territorials. Com exposen Deleuze i Guattari,

en lloc de segments de cadena sempre separables, un objecte separat del qual depèn tota la cadena; en lloc d’un grafisme polívoc en el mateix nivell del real, una bi-univocització que forma el transcendent, d’on surt una linealitat; en lloc de signes no significants que componen les xarxes d’una cadena territorial, un significant despòtic d’on ragen de manera uniforme tots els signes, en un flux desterritorializat d’escriptura.³⁵⁹

El moment que estem descrivint és d’una importància extraordinària, en la mesura que coincideix amb l’establiment d’una instància transcendent i significant constituent, amb això, un dels punts de màxima esplendor del model representatiu. Com apunten els autors, “per primera vegada s’ha sostret a la vida i a la terra alguna cosa que permetrà jutjar la vida i sobrevolar la terra”.³⁶⁰ Com ja hem vist, el signe territorial propi de les formacions socials precedents, es caracteritzava per la seua autonomia, sense estar subordinat o integrat, com un simple element particular, en un sistema de signes més gran. Com assenyalen els autors, el signe territorial era més un “artefacte” que una “idea”, de manera que no renunciava a les feines de producció de sentit ni a la composició d’una imatge pròpia de la realitat, en lloc de limitar-se a expressar la imatge que el sistema de sobrecodificació sanciona com l’única possible.³⁶¹ Ara, en canvi,

³⁵⁹ *Ibídem.*

³⁶⁰ *Ibídem*, p. 233.

³⁶¹ *Ibídem*, p. 244.

empès per les condicions que imposa la formació social despòtica, el signe es defineix com una instància transcendent de caràcter significant. Altrament dit, el signe esdevé “signe de signe”, signe despòtic –o paranoic, com també l’anomenen els autors–, que no té prou amb desplaçar el signe territorial, sinó que l’ha de subordinar al seu nou ordre de significació.³⁶²

La repressió que s’exerceix sobre la màquina desitjant augmenta així uns quants graons, en relació al que hem vist en el cas de les societats territorials. Això no vol dir que es detecte una major fricció entre totes dues màquines, la desitjant i la social. Com ja hem suggerit, és més aviat l’absència de soroll, com a resultat d’un acoblament definitiu, el que impedeix a la màquina desitjant assolir un nivell òptim de producció. De fet, el que això acostuma a expressar és la limitació i la subordinació que pateix la màquina

³⁶² En la primera part de la seua obra *–L’Anti-Èdipe i, en menor mesura, Kafka. Pour une littérature mineure–* Deleuze i Guattari estableixen un seguit de relacions entre certes formacions socials i alguns estats psíquics de caràcter patològic, com ara la paranoia o l’esquizofrènia. En aquest sentit, en un col·loqui celebrat a Milan l’any 1974, Deleuze defineix els règims despòtics i el capitalisme, tant pel costat polític com per les implicacions psíquiques que se’n poden extreure, com a “dos règims de folls”. En relació als imperis de l’antiguitat, Deleuze afirma el següent: “No es tracta de dir que els emperadors siguin paranoics, no més que el contrari. Però en les grans formacions imperials, arcaïques, o fins i tot antigues, hi ha el gran significant com el significant del dèspota; i ací dessota, la xarxa infinita dels signes que remet en els uns als altres. Però també són necessàries tota mena de categories de gent especialitzada, la tasca dels quals és expandir aquests signes, dir el que volen dir, interpretar-los, fixar el significat: sacerdots, buròcrates, missatgers, etc. És la parella de la significança i de la interpretació. En fi, hi ha encara una altra cosa: es necessita encara que hi haja subjectes que reben el missatge, escolten la interpretació, facen cas a la feina”. Pel costat semiòtic, aquest règim es caracteritza pel fet que cada signe remet a un altre, en una “circularitat sempre en extensió”, fins a arribar al “significant superior” que permet i determina les relacions entre la resta de signes, al temps que els atribueix el seu significat concret. En aquest sentit, Deleuze assenyala que “aquest és el règim *paranoic* del signe, però hom el podria anomenar també despòtic o imperial”. Per altra part, si aquest règim es caracteritza per la seua verticalitat, el règim esquizofrènic –o “passional”, com també l’anomena Deleuze, en aquest cas–, es caracteritza, en canvi, per la seua distribució en horitzontal, amb un subjecte que recorre el conjunt i al qual acaba remetent un dels signes. Això constitueix “un règim sens dubte diferent”, en el qual “un signe o un petit grup, un petit paquet de signes, es posa a passar, a seguir una línia. Ja no hi ha en absolut la formació d’una formació circular en extensió perpètua, sinó una xarxa lineal. En lloc de signes que remet en els uns als altres, hi ha un signe que remet a un subjecte”. En aquest cas com en l’anterior, l’anàlisi clínica també es pot aplicar a la crítica de les formacions socials. Com indica Deleuze, “poc importa que un règim de signes reba un nom clínic o històric. No és que siga el mateix, però els règims de signes travessen ‘estratificacions’ molt diferents”. En la mesura que ateny el nucli del nostre treball, sobre la relació entre el capitalisme i l’esquizofrènia, però també sobre les característiques del règim semiòtic que constitueix aquesta formació social, ens ocuparem en profunditat en el capítol següent. Per altra part, com tindrem ocasió de comprovar més endavant, observem que en aquest text es comença a insinuar la terminologia –línies, estrats, territoris, etc.– que els autors faran servir a partir del llibre sobre Kafka i que establiran definitivament a *Mille plateaux*, en detriment de les nocions relatives al desig i als fluxos que havien utilitzat fins a eixe moment. De fet, el text que acabem de citar constitueix una mostra per veure com conviuen i, doncs, com es produeix la transició entre els dos repertoris conceptuals. Com assenyala Deleuze, “un dels principals objectius de l’esquizoanàlisi seria cercar en cadascun de nosaltres quines línies el travessen, que són les del desig mateix: línies no figuratives abstractes, de fuita o de desterritorialització; línies de segmentaritat, flexibles o dures, en les quals el desig s’emboïca o es mou sota l’horitzó de la línia abstracta; i com es fan les conversions d’unes línies a unes altres”. Cf. *DRF*, p. 11-16.

desitjant, reduïda a no constituir més que una instància derivada o, si es vol veure així, una simple peça del gran entramat de la màquina social. En definitiva, la màquina desitjant es posa al servei d'un mode de producció i reproducció determinat. Com afirmen els autors, “el desig ja no gosa desitjar, convertit en desig del desig, desig del desig del dèspota. La boca ja no parla, beu la lletra. L'ull ja no veu, llegeix. El cos ja no es deixa gravar com la terra, sinó que es prosterna davant els gravats del dèspota, l'ultra-terra, el nou cos ple”.³⁶³

Cal no perdre de vista aquesta vinculació d'origen, que mantenen el llenguatge i el model representatiu en general, amb la transcendència i la significança, en la mesura que es troben lligats, de bon començament, a un règim polític fundat en la submissió total i absoluta a la figura del dèspota i el seu aparell de govern. Per ací es pot entendre, diuen Deleuze i Guattari, la insistència que sovint es veu, en el camp de la lingüística, a mantenir un seguit d'estructures de caràcter binari –com ara el subjecte de l'enunciació i el subjecte de l'enunciat, o el significat i el significat–, fins i tot en contextos en què es tracta de descriure els sistemes d'expressió des d'un punt de vista en principi immanent. Així mateix, és aquest origen el que explica l'enorme influx que la formació d'un discurs o d'una narrativa determinada pot exercir, encara que es faça, de bell nou, des de la immanència, entre les masses. En definitiva, a pesar dels intents de conversió que es porten a terme en l'àmbit de la lingüística, rere la noció del significat sempre acaba apareixent l'ombra amagada del dèspota, així com l'operació per la qual la veu revelada estronca les condicions de formació d'un espai immanent per al desenvolupament dels signes.³⁶⁴

Per altra part, també és en funció d'això que acabem de dir, que es pot definir el sistema de relacions que imposa la màquina social despòtica com un règim caracteritzat pel terror. En aquest cas, com apunten Deleuze i Guattari, l'ull ja no s'acontenta a contemplar l'espectacle del dolor. Però no per una qüestió de benvolença, sinó perquè ha pres sobre si una feina més subtil i, a la vegada, de major complexitat: vigilar que el comportament dels individus i els grups s'ajuste a la legalitat, al temps que castiga, dins la mateixa lògica implacable, qualsevol falta d'adequació que es pugua detectar per aquest costat. Això funciona també per a l'extracció regular de benefici que genera el treball individual i col·lectiu, en el que constitueix, com ja hem vist, la plusvàlua en el

³⁶³ *ACE*, p. 248.

³⁶⁴ *Ibídem*, p. 249.

context del règim imperial.³⁶⁵ En aquest sentit, més que abolir la legalitat basada en el sacrifici ritual, del que es tracta és d'elaborar una llei superior on els petits codis, si més no aquells que hi vulguen perviure, s'hi hauran d'entaforar després d'acceptar unes condicions definides de bestreta.

D'aquesta manera, a força de vigilar l'observança del mode de producció i reproducció en el camp social, en funció d'un mecanisme cada vegada més perfeccionat, el poder del dèspota basteix un mur protector al seu voltant. Això persegueix un doble objectiu. En primer lloc, el manteniment de l'ordre interior, en el qual comencen a entreveure's els símptomes del que posteriorment derivarà cap a la formació d'un règim de caràcter disciplinari, ja en el context del sistema capitalista –seguim en això l'anàlisi que proposa Foucault, que abordarem més endavant, per donar compte del paral·lelisme que es pot detectar entre les funcions de vigilància que assumeix el dèspota, com a ull que tot ho veu sense ser vist, i la figura del Panòptic. En segona instància, la creació d'uns marges que voregen el sistema, preparats perquè hom refuse tot allò que no val, en funció d'uns paràmetres d'ordre i benefici determinats. Amb tot, es fa evident que l'objectiu principal és el de compondre un conjunt coherent i homogeni a partir de les peces que ja existeixen en el camp social, fins que s'aconsegueix formar un mural monocrom on cada fragment coincideix a la perfecció un cop que han estat eliminades totes les arestes. Com indiquen els autors, “l'antiga crueltat subsisteix, [...] però ara està enrajolada en l'aparell d'Estat, que tan aviat l'organitza, tan aviat la tolera o la limita, per fer-la servir per als seus fins i subsumir-la sota la unitat superior i sobreimposada d'una llei més terrible”.³⁶⁶

En efecte, la llei apareix com la primera i més important expressió formal de la màquina social despòtica. Per aquest costat, es pot fer al·lusió a dues figures lingüístiques que valen per entendre l'operació de sobrecodificació que es porta a terme en el camp social. De primeres, la metonímia. En el règim significant i transcendent la llei es defineix com una unitat buida, formal i de caràcter distributiu, l'objectiu de la qual és organitzar les parts fins que resulten útils al sistema. Tot reconeixent un alt nivell de previsió per part del poder despòtic, amb el fi d'evitar possibles revoltes o aldarulls, amb això es tracta d'impedir la comunicació i la coordinació entre les parts que formen la totalitat. Per altra part, trobem la metàfora. En les condicions en què està

³⁶⁵ *Ibidem*, p. 254.

³⁶⁶ *Ibidem*, p. 254.

desenvolupada, la llei no té, ni pot tenir, un objecte directament cognoscible.³⁶⁷ Això obre la porta a l'arbitrarietat en la seua aplicació, fins al punt que es converteix en l'arma més efectiva per escampar per tot les pretensions imperialistes del significat, els efectes del qual –això és, els significats que imposa– admeten no tenir més causa que la voluntat expressada a través dels dictats del dèspota.³⁶⁸ De fet, aquesta relació entre el significat i el significat, amb la llei com a element mediador, és un dels principals elements per definir el règim basat en el terror. Cal tenir present que quan parlem de mediació en referència a la llei, no s'ha de veure com la voluntat d'establir una relació fundada en la proporcionalitat entre les diferents parts implicades. Ans al contrari, és a través de la llei que s'escola el deute infinit, com a expressió d'una venjança que la màquina social despòtica imposa i va subministrant sobre la població, a la qual es fa carregar amb una culpabilitat intrínseca i, per tant, inevitable.³⁶⁹ Una culpa que, com ja hem dit, dirigeix així la constitució ontològica de la subjectivitat en el camp social. Com assenyalen els autors, “sobrecodificar, aquesta és l'essència de la llei, i l'origen dels nous dolors del cos”.³⁷⁰

En aquestes condicions, als súbdits només els queda la possibilitat de reaccionar davant el poder, actuant de manera negativa i, en definitiva, acceptant la subordinació com a punt de partença. L'efecte i alhora l'empremta més evident d'aquesta manera d'actuar, a la qual hom s'hi veu abocat pel simple fet d'existir, els trobem pel costat del ressentiment. Aquesta és ara la principal marca del poder, per bé que ja no apareix directament inscrita en el cos sinó perfectament interioritzada pel subjecte. En efecte, el ressentiment és l'única resposta possible davant el caràcter insondable de la llei, així com l'única forma de fer front, en qualsevol cas de manera precària, a la presumpció de culpabilitat en què es basa la relació dels individus amb l'autoritat. En tots els casos, el subjecte acaba per assumir la seua falta de capacitat i d'iniciativa en tot allò que tinga a veure amb l'establiment i l'aplicació de la legalitat i, en general, amb la forma com s'articulen les relacions en el camp social. De fet, així s'acaba establint la passivitat com a salconduit, si del que es tracta és de viure sense problemes i perfectament integrat en el conjunt. Al mateix temps, això explica la fortalesa d'un règim que basa el seu poder

³⁶⁷ *Ibidem*, p. 255.

³⁶⁸ *Ibidem*, p. 256-257.

³⁶⁹ *Ibidem*, p. 255-256.

³⁷⁰ *Ibidem*, p. 255.

en la possibilitat d'imposar els seus límits per avançat, sense comptar amb la voluntat d'aquells que posteriorment s'hi veuran implicats.

En definitiva, en aquestes condicions podem arribar a pensar, com a molt, en rebel·lions o en petits alçaments de caràcter local, en resposta a algun dels efectes derivats de les aplicacions de la instància significant i transcendent sobre els fluxos del desig. En cap cas, però, es poden concebre aquestes accions com un procés veritablement revolucionari, en el sentit d'una subversió generalitzada, i menys encara creativa, de les bases sobre les quals s'ha construït l'ordre social. El sistema mateix està concebut perquè la successió dels segments de la cadena significant es mantinga dins un ordre prèviament establert, sempre en sentit descendent i al marge dels moviments que puguin tenir lloc en el pla consagrat com a inferior de la realitat. Així es pot veure, indiquen Deleuze i Guattari, “en tot aquest conjunt de la nova aliança o del deute infinit –l'imperialisme del significant, la necessitat metafòrica o metonímica dels significats, amb l'arbitrari de les designacions–”, com allò que “assegura el manteniment del sistema, i el que fa que un nom succeeixi al nom, una dinastia a una altra, sense que canvien els significats, ni que siga rebentat el mur del significant”.³⁷¹

2.3. La màquina cínica o la regularització del desig

2.3.1. La formació del sistema capitalista: fluxos que s'enfugen,... per tornar al lloc

Amb tot, el major sotrac que pateixen la producció del desig i el seu sistema de representació, té lloc amb la irrupció del que els autors anomenen la màquina “civilitzada”. Com apunten Deleuze i Guattari, “el primer gran moviment de desterritorialització aparegué amb la sobre-codificació de l'Estat despòtic. Però això no és res al costat de l'altre gran moviment, el que es farà per descodificació dels fluxos”. Aquest període correspon al mode de producció capitalista, la principal eina operativa del qual es troba en els processos de desregulació o, en terminologia deleuzo-guattariana, de desterritorialització i descodificació dels fluxos; un procés l'objectiu principal del qual es troba, no gensmenys, en el fet d'acabar reordenant posteriorment els moviments que es donen en el camp social: “no és suficient amb els fluxos descodificats perquè el nou tall travesse i transforme el socius, és a dir, perquè el capitalisme nasca –

³⁷¹ *Ibidem*, p. 258.

indiquen els autors—. Els fluxos descodificats colpegen l'Estat despòtic de latència, immergeixen el tirà, però també el fan tornar en formes inesperades —el democratitzen, l'oligarquitzen, el segmenten, el monarquitzen, i sempre l'interioritzen i l'espiritualitzen”.³⁷²

En qualsevol cas, l'adveniment del capitalisme posa al descobert tot allò que els règims anteriors havien tractat d'evitar: la pèrdua d'un territori rígid i ben delimitat on enquadrar els moviments dels fluxos, així com la por a perdre el control sobre els mecanismes de codificació i sobrecodificació que permetien mantenir el desig sota una estreta vigilància.³⁷³ En efecte, si els límits es podien gestionar mentre es mantenien en l'interior del sistema, no ocorre el mateix quan per causes imprevistes, i en això el capitalisme ofereix un dels exemples més reeixits, abandonen els marges establerts. Com indiquen els autors, “el capitalisme ha rondat totes les formes de societat, però les ronda com el seu malson terrorífic, la por terrible que aquestes formes tenen d'un flux que se sostraurà dels seus codis”.³⁷⁴ En aquest sentit, el capitalisme constitueix el revers de les formacions anteriors, no tant perquè les contrarie en el seu funcionament sinó pel fet que actua com el seu límit absolut, més enllà del qual ja no s'hi pot anar: “si el capitalisme és la veritat universal —diuen Deleuze i Guattari—, ho és en el sentit que és *el negatiu* de totes les formacions socials: és la cosa, l'innombrable, la descodificació generalitzada dels fluxos que fa comprendre *a contrario* el secret de totes aquestes formacions, codificar els fluxos i fins sobrecodificar-los, abans de deixar que alguna cosa escape a la codificació”.³⁷⁵

Això permet veure en el capitalisme el final —o, més aviat, *un* final, de seguida veurem per què— de la història. Sempre, però, que es facen un parell de precisions importants.

³⁷² *Ibidem*, p. 267.

³⁷³ En aquest punt, tot fent paleses la descodificació i la desterritorialització i, al cap i a la fi, el dinamisme i la inestabilitat com les principals característiques del capitalisme, Deleuze i Guattari segueixen l'anàlisi de Marx i Engels al respecte —si bé, de seguida veurem com s'hi introdueixen matisos importants—. Com es pot llegir al *Manifest*, “la transformació constant de la producció, la ininterrompuda commoció de totes les condicions socials, la inseguretat i el moviment eterns, distingeixen l'època burgesa de totes les altres. Totes les condicions de vida estancades, rovellades, amb la seua seqüela de punts de vista i opinions esdevingudes venerables per l'edat, són dissoltes, totes les creades de nou envelleixen abans que puguin consolidar-se. Tot allò relacionat amb els estaments i l'estabilitat socials s'evapora, és profanat tot allò que era sagrat”. Com analitzarem més endavant, això obre una escletxa a través de la qual apareix la possibilitat de proposar, gràcies a la pèrdua de vigència de les instàncies que tradicionalment han tutelat la vida a nivell individual i col·lectiu, i a pesar dels mecanismes de recuperació del sistema capitalista, un principi d'alliberament de les relacions —del desig— en el camp social. Com indiquen Marx i Engels, “els homes es creuen obligats finalment a considerar amb sang freda la seua posició en la vida, les seues relacions recíproques”. Marx i Engels (1998), p. 25.

³⁷⁴ *ACE*, p.168.

³⁷⁵ *Ibidem*, p. 184.

En primer lloc, no és tant el fi necessari de l'esdevenir històric com el seu resultat atzarós. A partir d'una lectura particular de l'anàlisi marxista sobre la successió dels modes de producció, Deleuze i Guattari veuen en això la raó per la qual el capitalisme s'ha pogut erigir com el promontori des del qual girar enrere la mirada, per tal d'observar la resta de formacions socials. Això justifica la utilització que fan els autors de l'aparell conceptual del marxisme des de l'inici mateix de la seua argumentació –per exemple quan es tractava de descriure el sistema de filiacions i aliances en les societats primitives–, per parlar dels modes de socialització del desig:

és, doncs, just, comprendre retrospectivament tota la història a la llum del capitalisme, a condició de seguir exactament les regles formulades per Marx: de primeres, la història universal és la de les contingències, i no la de la necessitat; dels talls i els límits, i no de la continuïtat. Car han fet falta grans atzars, sorprenents encontres que es podrien haver produït en un altre lloc, abans, o es podrien no haver produït mai, per tal que els fluxos escaparen als codis, i, tot escapant, no constituïren sinó una nova màquina determinable com a socius capitalista.³⁷⁶

En tot cas, no es tracta de veure en el sistema capitalista el punt àlgid de l'evolució històrica sinó, més aviat al contrari, el seu punt d'inflexió. El capitalisme apareix aleshores com l'acabament de tot un cicle, construït al voltant dels successius intents de sotmetre la producció desitjant a les exigències dels poders establerts en cada moment històric. En aquest sentit, l'anàlisi al voltant del mode i de les relacions de producció que instaura el capitalisme, ens serveix per mostrar els estrats que ha travessat el desig fins arribar al seu estat actual, a més del llindar –i això resulta més important si cal– que cal traspasar per construir o si més no per arribar a pensar altres formes de socialització del desig.³⁷⁷ Al cap i a la fi, una passa més enllà d'aquest límit absolut que constitueix el

³⁷⁶ *Ibíd.*, p. 167.

³⁷⁷ L'anàlisi deleuzo-guattariana coincideix per aquest costat amb el que Foucault va definir com una "ontologia del present" o "de nosaltres mateixos". Amb això, es tracta de fer una "crítica del que som", és a dir, "una anàlisi històrica dels límits que ens són imposats" i, alhora, una "experimentació de la seua superació possible". Per això, en la mesura que cal traçar la frontera del que ens trobem a punt –o almenys amb possibilitats– de depassar, l'anàlisi demana una feina prèvia: de tipus arqueològic pel costat del saber i genealògic quant a les relacions de forces o les estratègies del poder. D'aquesta manera, es tracta de desmitificar tot allò que se'ns ha presentat com a universal, necessari i obligatori, amb l'objectiu de mostrar el caràcter contingent dels discursos que articulen el que diem, pensem i fem, és a dir, del que som en l'actualitat. Per aquesta raó, cal mostrar que els aspectes que acabem d'esmentar s'estableixen com a resultat d'un seguit d'esdeveniments històrics. En definitiva, no es tracta de fer una recerca al voltant de les estructures universals que ens conformen, sinó d'atendre els esdeveniments singulars que ens han constituït com a subjectes a partir, precisament, del que fem, pensem i diem. Cf. Foucault (1994d), p. 562-578.

capitalisme, amb l'esgavellament que porta a terme dels sistemes d'organització precedents, ja no es pot esperar sinó l'alliberament dels fluxos del desig en el cos sense òrgans i, amb això, l'establiment de les condicions necessàries perquè la producció desitjant arribi al seu punt de màxim rendiment.

En definitiva, si es pot parlar d'una història universal, i fins i tot acceptar que siga el capitalisme el que haja acabat imposant els límits d'aquesta història, és en els termes que estem apuntant: sempre que entenguem aquesta evolució com un procés solcat per multitud d'accidents que, de revolt en revolt, es dirigeix vers la seua dissolució; i no per cap tipus de necessitat sinó després d'haver portat el sistema de dominació i d'encerclament del desig al màxim de les seues possibilitats. Des d'aquesta perspectiva, el capitalisme efectua un desenvolupament integral de les potencialitats del sistema, però també esgota les seues capacitats en la mesura que abusa de la seua flexibilitat, torçant i retorçant els seus marges amb l'objectiu d'augmentar la seua eficàcia extractiva i de control sobre la població. En aquest sentit, com diuen els autors, "la història universal no és solament retrospectiva, és contingent, singular, irònica i crítica".³⁷⁸

³⁷⁸ ACE, p. 168. Amb aquesta lectura els autors s'aparten de la interpretació més usual –i més directa, si hom atén els textos– del marxisme, segons la qual aquest no seria sinó la transposició en termes materialistes de la dialèctica hegeliana. Això tindrà una influència decisiva en l'obra tardana d'Althusser. Si des de finals dels anys seixanta Althusser ja havia tractat d'extreure la veritable filosofia de Marx i Engels, distanciant-la de la dialèctica hegeliana, a partir dels anys vuitanta anirà una passa més enllà en aquest objectiu. Per observar aquesta radicalització de l'obra althusseriana, cal anar als darrers escrits de l'autor, un seguit de documents breus i aparentment dispersos, redactats en un moment crític tant a nivell intel·lectual com, sobretot, personal –Althusser escriu aquesta part de la seua obra durant el darrer dels seus tancaments en un sanatori, després d'haver patit una crisi que el portaria a l'assassinat de la seua muller–. Amb tot, en aquesta petita parcel·la de la producció althusseriana, sovint menystinguda i encara poc estudiada, es pot trobar més d'un aspecte interessant. Entre altres coses, pel que fa a la relació que l'autor va establir en la part final del seu trajecte amb la producció deleuziana i deleuzo-guattariana. En aquest cas, ens fixem en la definició del que Althusser anomena el *materialisme aleatori* o *materialisme de l'encontre*, que en bona mida es pot concebre com un desenvolupament del que Deleuze i Guattari havien apuntat, com acabem de veure, amb una dècada d'antelació. Com assenyala Althusser, "el materialisme de l'encontre descansa sobre la tesi del primat de la positivitat sobre la negativitat (Deleuze), en la tesi del primat de la desviació sobre la rectitud del trajecte recte (l'Origen del qual és desviació i no raó), en la tesi del primat del desordre sobre l'ordre (pensem en la teoria del 'soroll'), en la tesi del primat de la 'disseminació' sobre la posició del sentit en tot significant (Derrida), i en el sorgiment de l'ordre des del si mateix del desordre que produeix un món. Direm que el materialisme de l'encontre descansa també, per complet, en la negació del Fi, de tota teleologia, ja siga racional, mundana, moral, política o estètica. Direm, per acabar, que el materialisme de l'encontre no és el d'un subjecte (fôra Déu o el proletariat), sinó el d'un procés, sense subjecte però que imposa als subjectes (individus o altres) que ell domina l'ordre del seu desenvolupament sense fi assignable". Althusser (1994), p. 562-563. Aquesta definició que proposa Althusser sobre el materialisme de l'encontre, prové d'un treball acurat de selecció que tracta de destil·lar al màxim l'obra de Marx i Engels, fins trobar, com ja hem dit, allò que la defineix de manera inconfusible. Així, tot al costat de la consideració més comuna del marxisme, fundada en la successió dels modes de producció i menada per una necessitat lògica –el capitalisme neix de les ruïnes del feudalisme seguint una relació lineal de causalitat, de la mateixa manera que s'esdevindrà amb

Com ja hem dit, els moviments de desterritorialització i descodificació del camp social es troben inscrits en l'acta de naixement del sistema capitalista. Cal no oblidar que la seua gènesi es troba en l'acumulació originària o primitiva de capital, amb els processos de desposseïció de riquesa, sobre grans masses de la població, que això implica. Ací es creen les condicions materials per a la trobada entre els propietaris dels mitjans de producció, per un costat, i els futurs proletaris, per l'altre, desproveïts, aquests últims, de tot tret de la seua força de treball.³⁷⁹ Amb tot, en aquestes condicions cal veure el caràcter aleatori que presideix la trobada entre totes dues parts. La burgesia apareix com la nova classe puixant i emergent, en la mesura que ha estat capaç de sortir dels canals de producció i dels límits que imposava el poder feudal. D'aquesta manera, en la burgesia es troben representats els “fluxos descodificats de producció sota la forma del capital-diner”. Pel que fa a la força de treball, el seu substrat es troba en els camperols empesos de l'entorn rural a la ciutat, on hi arriben per treballar com a mà d'obra assalariada en l'incipient sector industrial.³⁸⁰ Com apunten Deleuze i Guattari, els “fluxos descodificats del treball sota la forma del ‘treballador lliure’”.³⁸¹

el comunisme en relació al capitalisme—, Althusser hi detecta una altra possibilitat. Per a tal efecte, com indica l'autor, ens hem de fixar, en la línia que proposen Deleuze i Guattari, en el capítol dedicat a l'acumulació primitiva —el “veritable nucli” de la filosofia de Marx i Engels, diu Althusser—, en el qual el sorgiment del mode de producció capitalista apareix com a resultat d'un encontre i no tant d'una necessitat lògica o d'una causalitat teleològicament determinada.

³⁷⁹ Sobre l'acumulació primitiva, com a “punt de partida” del mode de producció capitalista, cf. Marx i Engels (1989a), p. 391: “Hem vist com es transforma el diner en capital i com es fa plusvàlua del capital i de la plusvàlua més capital. I si l'acumulació del capital pressuposa la plusvàlua, i la plusvàlua la producció capitalista, aquesta, però, pressuposa la presència de masses més grosses de capital i força de treball a les mans dels productors de les mercaderies. Tot aquest moviment, doncs, sembla que doni voltes i més voltes dins un cercle viciós del qual només podem sortir suposant una acumulació ‘originària’ (*previous accumulation* d'Adam Smith) que precedeix l'*acumulació capitalista*, suposant una acumulació que no sigui el resultat del mode de producció capitalista, sinó el seu *punt de partida*”. Així mateix, vegeu p. 393: “El procés que *crea* la relació capitalista no pot ser altre, doncs, sinó el *procés de separació de l'obrer i la propietat de les seves condicions de treball*, un procés que *transforma*, d'una banda, els productors immediats en *treballadors assalariats*, i de l'altra banda, els mitjans de subsistència i de producció socials *en capital*. Així, doncs, l'anomenada *acumulació originària* no és altra cosa sinó el *procés històric de separació de productors i mitjans de producció*. Es presenta com a ‘*originari*’ perquè constitueix la *prehistòria del capital* i del mode de producció que correspon a aquest”.

³⁸⁰ Sobre el desplaçament dels habitants del camp, Cf. Marx i Engels, *op. cit.*, p. 394: “En la història de l'acumulació originària fan època totes les transformacions que serveixen de palanca a la classe capitalista en formació; sobretot, però, els moments en què grans masses humanes són arrencades sobtadament i amb violència de llurs mitjans de subsistència i llançats al mercat del treball com a proletaris proscrits. *L'expropiació al productor rural*, el pagès, de la seva terra constitueix el fonament de tot aquest procés”.

³⁸¹ Així exposen Marx i Engels l'encontre entre els propietaris dels mitjans de producció, que tracten de valoritzar la seua riquesa convertint els diners en capital, i els proletaris, necessitats de fer valdre la seua força de treball per assegurar la seua supervivència: “Diner i mercaderia no són capital ja d'antuvi, com tampoc no ho són els mitjans de producció i els mitjans de subsistència. Els cal la *transformació en capital*. Aquesta transformació, però, només pot esdevenir-se en determinades circumstàncies que conflueixen en això: dues classes molt diferents de posseïdors de mercaderies han de trobar-se enfrontats i

Així doncs, es tracta de dos fluxos alliberats que coincideixen de manera fortuïta i necessària ensems. El caràcter fortuït l'explica el fet que la trobada podria no haver tingut lloc, com ja hem vist, o es podria haver produït en unes condicions completament diferents si, com apunten els autors, “els treballadors lliures i el capital-diners” hagueren continuat existint en paral·lel i “virtualment”, de manera que la seua relació no s'hagués arribat a materialitzar de la forma com ho va fer. Pel que fa al caràcter necessari de l'encontre, coincideix amb la definició del capitalisme que acabem de donar, en la mesura que apareix com el negatiu de les formacions anteriors i, per tant, com l'amenaça que sotja per acabar imposant-se de manera més o menys indefugible. En tot cas, la possibilitat d'assentar un mode de producció a partir d'un conjunt de fluxos alliberats, com en el cas que ens ocupa, no es podria explicar si no fos per la capacitat del sistema capitalista d'instaurar, sense necessitat de renunciar a la contingència que caracteritza la seua emergència en el camp social, una relació estable i duradora entre els elements que inicialment el defineixen. La desregulació dels fluxos és important; la seua reordenació, en base a uns principis determinats, ho és encara més. En aquest sentit, els dos elements que estem barallant no només conviuen sense problemes sinó que es complementen en l'anàlisi deleuzo-guattariana: si l'encontre és necessari és precisament a causa del seu caràcter fortuït, atenent que no respon a cap imperatiu extern ni es presenta com la realització de cap model preexistent i menat per una instància de caràcter transcendent:

flux de propietats que es venen, flux de diners que circula, flux de producció i de mitjans de producció que es preparen en l'ombra, flux de treballadors que es desterritorialitzen: caldrà la trobada de tots aquests fluxos descodificats, la seua conjunció, la seua reacció els uns sobre els altres, la contingència d'aquesta trobada, d'aquesta conjunció, d'aquesta reacció que es produeix una vegada, perquè el capitalisme nasca, i que l'antic sistema muira aquesta vegada des de l'exterior, al mateix temps que neix la vida nova i que el desig rep el seu nou nom. [...] Per això el capitalisme i el seu tall –es reafirmen els autors– no es defineixen

en contacte; de l'un costat *l'amo del diner i dels mitjans de producció i de subsistència*, al qual interessa *valoritzar* la suma de valor posseïda mitjançant la compra de força de treball d'altri; de l'altre costat *treballadors lliures* venedors de la pròpia força de treball i, per tant, venedors de treball”. Són aquestes condicions, mescla d'aleatorietat i necessitat, les que expliquen la interpretació deleuzo-guattariana –i, com hem vist, també d'Althusser–, al voltant del marxisme. Sobre la consideració dels proletaris com a “treballadors lliures”, Marx i Engels apunten el següent: “*Treballadors lliures* en el doble sentit que ni ells mateixos no pertanyen immediatament als mitjans de producció, com els pertanyien els esclaus, els serfs de la gleba, etc., ni els mitjans de producció tampoc no els pertanyen a ells, com pertanyien, per exemple, al pagès autònom, etc., sinó que més aviat en són lliures, mancats i privats”. Marx i Engels, *op. cit.*, p. 392.

simplement pels fluxos descodificats, sinó per la descodificació generalitzada dels fluxos, la nova desterritorialització massiva, la conjunció dels fluxos desterritorialitzats. És la singularitat d'aquesta conjunció que féu la universalitat del capitalisme.³⁸²

Com es pot observar, el punt de partença de l'anàlisi es troba en els principis generals que proposa el marxisme per definir, "en el cor del *Capital*", com indiquen Deleuze i Guattari,³⁸³ el mode de producció capitalista i la seua constitució. De fet, els autors no abandonaran mai aquesta perspectiva, per tal com els permet observar, a més de l'origen i les condicions en què es va produir el naixement del sistema capitalista, les tendències que s'insinuen de bon començament i els punts d'inflexió que acompanyen i marquen el seu desenvolupament al llarg dels diferents cicles històrics.³⁸⁴

³⁸² *ACE*, p. 268-269. També en això coincideix la lectura deleuzo-guattariana amb els darrers escrits d'Althusser. En efecte, un cop s'ha produït l'encontre que dona lloc a l'acumulació primitiva, resta encara un aspecte de no menor importància: la relació entre totes dues parts ha de guanyar consistència i romandre-hi, quedar suspesa durant un temps suficient perquè hom pugui extreure unes lleis a partir de les quals descriure –com va fer la teoria marxista– el desenvolupament del mode de producció. En qualsevol cas, com indica Althusser, "el que importa en aquesta concepció, no és tant el desengatjament de les lleis, a partir d'una essència, com *el caràcter aleatori de la 'presa' d'aquest encontre que dona lloc al fet consumat*, del qual es poden enunciar lleis". La formulació althusseriana resulta propera, així, a la que hem vist que desenvolupen Deleuze i Guattari al voltant del cos sense òrgans i de la legalitat immanent que opera en el seu interior. Com assenyala Althusser, "el tot que resulta de la 'presa (de consistència)' de l'encontre no és anterior a la 'presa (o composició)' dels elements, sinó posterior, i d'aquest fet hauria pogut no prendre res, i amb més raó encara, l'encontre podria no haver tingut lloc". De fet, insisteix Althusser, "es pot anar encara més lluny i suposar que *l'encontre ha tingut lloc en la història nombroses vegades abans que no es produís la presa de consistència occidental*, però a falta d'un element o de la combinació dels elements, aleshores no va prendre". Com assenyala l'autor, un mode de producció és, segons la definició que ofereix el marxisme, "una 'combinació' particular entre elements"; ara bé, "aquests elements no existeixen en la història *perquè existeixca* un mode de producció. Existeixen en estat 'flotant' abans de la seua 'acumulació' i 'combinació', cadascun d'ells produït per la seua pròpia història, cap, però, produït teleològicament". Althusser (1994), p. 570-572.

³⁸³ *ACE*, p. 270.

³⁸⁴ En una entrevista de l'any 1990, realitzada per Negri per a la revista *Futur antérieur*, Deleuze es mostra taxatiu pel que fa al seu posicionament –i el de Guattari– en relació al marxisme: "Félix Guattari i jo –diu Deleuze–, els dos, tot i que potser de manera diferent, hem continuat essent marxistes. No creiem en una filosofia política que no estiga centrada en l'anàlisi del capitalisme i del seu desenvolupament. El que més ens interessa de Marx és l'anàlisi del capitalisme com a sistema immanent que no deixa de desplaçar els seus propis límits, i que sempre els retroba a una escala augmentada, perquè el límit és el Capital mateix". *PP*, p. 232. La relació de Deleuze amb el marxisme no sempre va ser, però, la mateixa. A principis dels anys seixanta, en el primer dels dos llibres que publica sobre el pensament de Nietzsche, Deleuze caracteritza el socialisme com un dels darrers "avatars de la dialèctica". Això deixa dues possibilitats no gaire encoratjadores: o bé el socialisme és el punt d'equilibri i, per tant, la fase més aconclerta de la lògica dialèctica, o bé constitueix la darrera etapa abans de desembocar en el nihilisme negatiu. Cf. *NPh*, p. 186. Aquesta lectura canviarà tan aviat com Deleuze siga capaç de desempallegar el marxisme de la influència de la dialèctica hegeliana. En això, com ja hem dit, tindrà una responsabilitat innegable el descobriment de l'obra d'Althusser, un dels principals propòsits del qual –visible en llibres com ara *Pour Marx* o *Lire le Capital*–, consisteix a detectar l'especificitat o el nucli racional de la teoria marxiana. Com assenyala Deleuze, interrogat sobre la possibilitat d'estendre al marxisme els retrets que adreça a la dialèctica hegeliana en bona part de la seua obra, "aquest alliberament de Marx pel que respecta a Hegel, aquesta reapropiació de Marx, el descobriment dels mecanismes diferencials i

Per aquesta part, Deleuze i Guattari posen a treballar, una vegada més, les tres nocions que ens han acompanyat al llarg del nostre recorregut: les aliances i les filiacions, a més de la plusvàlua de codi que s'extreu de la producció del desig. Si bé tots tres termes assumeixen, en aquest cas, una funció diferent de la que hem vist en els casos anteriors. La conjunció d'elements que pren consistència fins donar lloc al mode de producció capitalista, es completa quan les activitats comercials i financeres deixen de constituir un instrument exclusivament a l'abast dels poders de tipus despòtic –en l'àmbit asiàtic– o feudal –en l'europeu–, per esdevenir una activitat autònoma que ja només depèn dels principis establerts pel nou sistema productiu. Així, les activitats econòmiques que adés apareixien com a simples aliades dels poders transcendents, ara no sols es posen al servei del mode de producció capitalista sinó que en deriven de manera directa, sobre un pla que es constitueix –almenys en principi– de manera immanent. Com diuen els autors, “la màquina capitalista es posa en marxa quan el capital deixa d'ésser un capital d'aliança per esdevenir filial”; i “el capital esdevé un capital filial quan els diners engendren diners, o el valor una plusvàlua”.³⁸⁵ El sistema capitalista es caracteritza, des del punt de vista que acabem d'exposar, per la seua capacitat d'inserir i alimentar, amb tots els fluxos que circulen pel camp social, el seu mode de producció. Val a dir, el benefici ja no es concentra en les mans d'una sola persona o d'una casta privilegiada – tornem a dir, si més no en principi– amb autoritat suficient per extreure la plusvàlua de codi, com en el cas de les formacions despòtiques o feudals, sinó que ha de redundar en el manteniment del sistema mateix pres en la seua totalitat. Amb tot, la diferència que en un primer moment es pot preveure com a insalvable acaba escurçant-se, com es pot veure en el fet que el capitalisme recupere, malgrat les seues exigències inicials de constituir un sistema de tipus immanent, l'estructura piramidal i centralitzada al voltant

afirmatiu en el cas de Marx, no és el que Althusser opera de manera admirable?”. *ID*, p. 200. En aquest sentit, l'obra d'Althusser i la novetat que representa van permetre a Deleuze fer una aproximació més matisada i comprensiva a la producció marxista. De fet, a partir d'aquest moment Deleuze troba en Marx, o almenys en part de la seua obra, un aliat –el qual caldria afegir a la llista d'autors que conformen la seua constel·lació filosòfica– a l'hora de defensar alguns dels seus conceptes més importants. En relació amb això, Deleuze apunta el següent: “Els comentadors de Marx, que insisteixen en la diferència fonamental pel que respecta a Hegel, recorden amb bon criteri que la diferenciació al bell mig d'una multiplicitat social (divisió del treball) substitueix, en el *Capital*, als conceptes d'oposició, de contradicció i d'alienació –els quals no donen lloc sinó a un moviment d'allò aparent i no valen més que pels seus efectes abstractes, separats del principi i del moviment que expressa veritablement la seua producció. Evidentment –continua Deleuze–, la filosofia ha de tómer passar pel discurs de l'ànima bella: diferències, res més que diferències, en una coexistència pacífica en la Idea dels llocs i de les funcions socials... però amb el nom de Marx hi ha prou per preservar-la d'aquest perill”. *DR*, p. 267-268. Finalment, com a darrer episodi d'aquesta relació inacabada, cal recordar que Deleuze va deixar sense publicar un altre estudi monogràfic que s'havia de titular, precisament, *La grandeur de Marx*.

³⁸⁵ *AE*, p. 273.

en aquest cas del capital, com a fi en si mateix que cal protegir i potenciar. Com assenyalen els autors, “el capital esdevé el cos ple, el nou socius o la quasi-causa que s’apropia totes les forces productives”.³⁸⁶

Per assolir aquest objectiu, cal realitzar l’operació que hem relacionat de manera intrínseca amb el sistema capitalista. En primer lloc, deslliurar les relacions de producció o els fluxos del desig dels lligams en què es trobaven tancats en els règims despòtics i en les formacions de caràcter feudal. En segon terme, afavorir el sorgiment de noves classes amb capacitat per materialitzar aquestes relacions en el camp social. De fet, més que crear aquestes classes, del que es tracta és de saber aprofitar el seu sorgiment i la seua conjunció, establint uns vincles concrets i directes entre aquells elements que fins al moment havien surat de manera autònoma i, com ja hem dit, virtual. És a dir, que els elements que s’acaben materialitzant en el camp social, com a resultat d’una conjunció inèdita fins aleshores, ja existien operant pel seu compte, si bé no havien arribat a establir la relació que es necessitava per fundar un model com el que proposa el capitalisme. Només així es pot entendre l’extracció de la plusvàlua en els termes que exigeix el mode de producció capitalista, ja no sols com l’apropiació d’una part de l’excendent resultant d’una activitat productiva determinada sinó, fent una passa més enllà, com l’absorció completa de totes i cadascuna de les activitats que es realitzen en el camp social. Això suposa l’establiment d’una nova relació entre les parts implicades o, si es vol dir així, entre els actors als qual els és donat d’interpretar ara les distintes funcions assignades en el camp social: “és la relació diferencial Dy / Dx –diuen els autors–, en la qual dy deriva de la força de treball i constitueix la fluctuació del capital variable, i en la qual dx deriva del capital en si mateix i constitueix la fluctuació del capital constant”.³⁸⁷ Sense oblidar que aquests fluxos han d’acabar confluint amb l’objectiu de crear un benefici net per al sistema que, en aquests moments, encara està representat pel capital industrial: “el capital industrial presenta així una nova-nova filiació, constitutiva de la màquina capitalista, en relació amb la qual el capital comercial i financer prendran ara la forma d’una nova-nova aliança assumint funcions específiques”.³⁸⁸ D’aquesta manera, una part de la plusvàlua es manté com l’excendent específic que els propietaris dels mitjans de producció extreuen de l’activitat concreta que realitza la força de treball al seu càrrec, mentre que la plusvàlua en termes globals

³⁸⁶ *Ibíd.*

³⁸⁷ *Ibíd.*, p. 273-274.

³⁸⁸ *Ibíd.*, p. 274.

s'expressa, al seu torn, com el resultat de la convergència de tots els fluxos, en un moviment que contribueix a eixamplar els límits immanents del capital com a instància abstracta ara efectuada. En aquest sentit, si bé l'extracció de caràcter particular té una importància indubtable, en la mesura que és a partir d'aquestes relacions que es materialitzen els principis del capitalisme en el camp social, el més essencial resideix en el fet que això acabe donant lloc a una plusvàlua de tipus global, com allò que permet, en última instància, el sosteniment del sistema a tots els nivells. En això es troba el "fenomen fonamental capitalista", com indiquen els autors, que consisteix en "*la transformació de la plusvàlua de codi en plusvàlua de flux*".³⁸⁹

Vol dir això que han desaparegut les relacions basades en l'explotació, amb la instauració d'un règim i d'un model productiu on l'extracció de la plusvàlua s'ha flexibilitzat i s'ha atomitzat, incidint en el fet que ja no és una sola persona i el seu grup d'elegits els que reben el benefici del treball que realitzen els individus? Deleuze i Guattari neguen rotundament aquesta possibilitat. Si el dèspota o el senyor feudal constituïen el cos ple, com a personificació de tot el cúmul de relacions que es produeixen en el camp social, era, precisament, pel seu caràcter improductiu. D'aquesta manera, els fluxos produïts pel desig es diferenciaven del cos sobre el qual circulaven, però també dels mecanismes posats en marxa per a la seua absorció. Ara, en canvi, una vegada que han estat arrabassades la major part de les instàncies de poder anteriors, és el capital mateix el que constitueix el cos sobre el qual circulen els fluxos. Això implica un canvi substantiu en el context general del qual parlem, en la mesura que és en funció del capital que s'organitza la producció, al temps que s'estableix el medi on inscriure els fluxos i les condicions per al seu consum. Com exposen els autors, "hom retroba aleshores la producció de produccions, la producció d'enregistraments, la producció de consums –però precisament en aquesta conjunció dels fluxos descodificats que fa del capital el nou cos ple social".³⁹⁰ En suma, el que surt per un costat de la màquina de producció acaba entrant per l'altre, després d'haver deixat al seu pas un reguerol de relacions desiguals i jerarquitzades en el camp social. Això val per singularitzar el capitalisme en comparació amb les formacions de caràcter territorial, però també respecte de les formacions socials despòtiques. Com assenyalen els autors, "hom assisteix a una fallida dels codis i de les territorialitats subsistents en profit d'una

³⁸⁹ *Ibíd.*

³⁹⁰ *Ibíd.*, p. 272

màquina d'una altra espècie, que funciona de molt diferent manera. Ja no és la crueltat de la vida, ni el terror d'una vida contra una altra, sinó un despotisme *postmortem*, el dèspota convertit en anus i vampir”.³⁹¹ Per altra part, és d'aquesta forma que Deleuze i Guattari introdueixen en la seua anàlisi la diferència fonamental que proposa el marxisme, entre el que s'anomena el treball viu i la seua contraposició en relació al treball mort. El primer coincideix amb l'activitat necessària que porta a terme la força de treball, capaç de produir una riquesa concreta en el sentit que resulta útil per a la reproducció de les condicions en què es desenvolupa la vida de l'ésser humà; el segon està associat a les condicions alienants de producció que imposa el sistema capitalista, creades per afavorir l'extracció de la plusvàlua per part dels propietaris dels mitjans de producció i, per tant, relacionades amb l'explotació de la riquesa que crea amb la seua activitat la força de treball.

D'aquesta manera, a pesar que els moviments de desterritorialització i descodificació que caracteritzen el sistema capitalista semblaven acostar en un primer moment la màquina social a la màquina desitjant, per tal com alleugereixen els fluxos del llast dels codis, al temps que els eximeixen de l'obligació d'inscriure's en un territori tancat i determinat, hi persisteix una diferència de règim important. Per dir-ho el més breument i de la manera més directa possible, l'operació que porta a terme el capitalisme implica si es vol una liberalització però, en cap cas, un alliberament dels fluxos del desig. Amb tot, no hi ha dubte que es produeix una flexibilització del sistema, des del punt de vista econòmic i dels dispositius a través dels quals s'exerceix el poder. Això té a veure amb un altre aspecte que resulta interessant, i és que al mateix temps que es tracta d'esperonar la producció i el consum, facilitant l'extracció de benefici, com acabem de dir, es fa un esforç per optimitzar el control sobre les relacions que es produeixen en el camp social. Unes relacions de més en més dinàmiques i canviants que exigeixen, en la mateixa línia, uns mecanismes de control cada vegada més precisos i complexos. De fet, aquest és el motiu principal pel qual el sistema capitalista opta per abandonar els sistemes de codis i de sobre-codificació anteriors per adoptar, com indiquen els autors, una axiomàtica “més àmplia i englobant”.³⁹² Els sistemes precedents implicaven un model massa rígid, basat en els compromisos inamovibles que s'estableixen en base a la tradició i a les lleis que emanen directament de la figura del dèspota, en tant que

³⁹¹ *Ibidem*, p. 274.

³⁹² *Ibidem*, p. 285.

emissari de la divinitat. Per la seua part, el capitalisme es veu en la necessitat d'establir un sistema obert i consistent alhora, que tinga en compte el context de canvis al qual acabem de fer al·lusió i que, al mateix temps, siga capaç de donar una resposta adequada a les exigències concretes que van sorgint en cada moment.³⁹³ En això es basa la utilitat de l'axiomàtica com a model d'organització interna, en el sentit que hi permet afegir nous principis de la mateixa manera que disposa la sostracció i, en alguns casos, la recuperació dels vells.

De fet, és l'assumpció d'un sistema d'aquestes característiques el que explica la capacitat del capitalisme per fer relatius, és a dir, per remetre als seus mecanismes d'extracció i de control, cadascun dels fluxos que circulen en el camp social. Com ja hem assenyalat, més que els moviments de desterritorialització i descodificació, el que resulta veritablement important des del punt de vista de l'eficàcia de la màquina capitalista és el moviment que porta a terme tot seguit, amb l'objectiu que els fluxos prèviament deslocalitzats acaben confluint en la seua axiomàtica. En qualsevol cas, aquesta operació no està exempta de problemes. En el que constitueix una de les tesis més importants de l'anàlisi deleuzo-guattariana, els autors indiquen que el funcionament del sistema capitalista es basa en la possibilitat de desplaçar sempre més lluny els mateixos límits el perill dels quals es tractava en un primer moment de conjurar. Altrament dit, el capitalisme confia la seua estratègia a la possibilitat de realitzar, davant qualsevol problema que es puga presentar i de manera indefinida, una fugida cap endavant.

³⁹³ Deleuze i Guattari es fan ressò així d'un dels aspectes que ja havien estat subratllats per Marx i Engels: el capitalisme sorgeix a partir de les condicions objectives de la societat feudal o, més aviat, per la superació d'aquestes condicions: "Els mitjans de producció i de comunicació, sobre la base dels quals s'alça la burgesia, es generaren en la societat feudal. En un estadi determinat de l'evolució d'aquests mitjans de producció i de comunicació, les condicions en què la societat feudal produïa i mercadejava, l'organització feudal de l'agricultura i la manufactura, en una paraula, les relacions feudals de propietat, no correspongueren més a les forces de producció ja desenvolupades. En comptes d'afavorir la producció, la frenaven. I es van transformar en altres tantes cadenes. Calia fer-les saltar a miques. I es feren saltar". Marx i Engels (1998), p. 27. Si bé, com apuntem en aquest apartat, en el cas de Deleuze i Guattari es posa l'accent en el caràcter aleatori que fa confluïr aspectes ben diferents per a la creació d'aquestes condicions. En efecte, en l'anàlisi deleuzo-guattariana, la possibilitat que desaparega un ordre social, polític i econòmic determinat es troba incoada en l'interior mateix del mode i de les relacions de producció –en aquest cas, del feudalisme–, però no deixa de ser necessari un esdeveniment de tipus exterior, en forma de ruptura sobtada, que trenque amb la línia causal que estableixen Marx i Engels, no sols per desencadenar el procés de canvi sinó també per fer que aquest procés guany consistència –val a dir, si es tractés d'una simple necessitat i de les conseqüències que es deriven d'unes condicions objectives, el procés capitalista podria haver sorgit en altres ocasions i en altres contextos històrics, abans fins i tot del que ho va fer, en els quals es donaven unes condicions parelles a les que, finalment, van donar lloc al seu establiment com a sistema hegemònic–.

Deleuze i Guattari posen l'esguard, per fer una anàlisi acurada d'aquest element en principi paradoxal, en allò que el marxisme defineix com la "lleï de la caiguda tendencial de la taxa de benefici", atenent, així mateix, les diferents maneres com el capitalisme ha tractat de donar solucions a aquest problema de tipus congènit.³⁹⁴ Com assenyalen Marx i Engels, amb el desenvolupament del capitalisme es dona una tendència a la disminució del capital variable o de la força de treball necessària per portar a terme els processos de producció. La causa principal d'aquest canvi cal cercar-la en el progrés tècnic i, doncs, en la substitució de mà d'obra per maquinària capaç de fer el mateix treball en un interval de temps menor. Amb això s'aconsegueix augmentar la producció, al temps que disminueix la despesa que realitza el capitalista o el propietari dels mitjans de producció. El resultat és que, del capital total invertit, es dedica una quantitat cada vegada major a l'adquisició de maquinària i de matèries primeres, mentre que es fa una inversió cada vegada més minsa destinada al pagament de salaris. Això no obstant, si bé la finalitat és augmentar el guany del capitalista, en la mesura que es redueixen les despeses i augmenta de manera més o menys immediata la producció, a llarg termini el resultat acaba essent el contrari. Cal tenir en compte que la possibilitat d'extreure un benefici per part del propietari dels mitjans de producció es troba en la seua capacitat de produir i vendre béns de consum, però també en la relació de subordinació que estableix amb la força de treball basada, com ja hem vist, en l'extracció d'una quantitat excedent a través de l'apropiació de la plusvàlua. De tal manera que la disminució del capital variable, com allò que representa la força de treball, acaba revertint en una disminució tendencial de la taxa de benefici per part del capitalista. Per aquest costat, cal no oblidar igualment la definició que es proposa en l'anàlisi marxista de la taxa de benefici, com la proporció entre la plusvàlua i la suma entre el capital constant i el capital variable invertits.³⁹⁵

³⁹⁴ Marx i Engels (1989b), p. 239-300. Sobre la qüestió de la taxa de guany, cal consultar el capítol tretzè de la secció tercera del tercer llibre de *El capital*, titulat "La lleï com a tal". Sobre les possibles solucions que s'han aplicat i que, des de l'àmbit mateix de l'economia política capitalista, s'han proposat, es pot veure el capítol següent, titulat "Causes que es contraresten".

³⁹⁵ Així expliquen Marx i Engels la relació que es produeix entre el benefici del capitalista particular, la plusvàlua global i els capitals fix i variable: "La lleï de la taxa decreixent del benefici, en què s'expressa una taxa igual o àdhuc creixent de la plusvàlua, vol dir, en altres paraules: si suposem una quantitat determinada qualsevol de capital social mitjà, per exemple un capital de 100, contindrà una part cada vegada més grossa en mitjans de treball i una part cada vegada més petita en treball viu. Així, doncs, com que la massa global del treball viu que s'afegeix als mitjans de producció disminueix en relació amb el valor d'aquests mitjans, també disminueix el treball no pagat i la part del valor en què s'expressa, en relació amb el capital global bestret"; per precisar, sobre la possibilitat d'extreure una part de l'excedent de treball per part del capitalista, el següent: "Una part alíquota cada vegada més petita del capital global

Pel que fa a les solucions que es poden prendre davant una tendència negativa com aquesta, es contempla la reducció del valor real dels salaris, així com la destrucció de capitals. Això últim es pot fer a través de la inversió en armament de guerra o bé afavorint la competència per part de les empreses; la qual cosa provoca que alguna d'aquestes empreses entre en fallida mentre algunes altres, les més puixants, augmenten en canvi la seua quota de mercat. L'aparent paradoxa es dona així en el fet que, mentre el benefici d'alguns capitalistes particulars pot experimentar un descens, la suma total de la plusvàlua –el que Marx i Engels anomenen la “massa absoluta de la plusvàlua”– i, per tant, el benefici des del punt de vista del capital en el seu conjunt, experimenta un ascens.³⁹⁶ Una altra solució, en la mateixa línia que estem contemplant, passa per portar la inversió i la producció a països deprimits i zones amb índexs de desenvolupament moderats, en els quals la taxa de benefici és major a causa de la relació que existeix entre el capital constant i el capital variable. Això equival a dir que el grau d'explotació i, consegüentment, la quantitat d'excedent que es pot extreure, és major en aquestes zones deprimides del planeta.³⁹⁷ Aquest aspecte, que té a veure amb el règim colonial que existeix en el moment en què Marx i Engels desenvolupen la seua anàlisi, expressa en tot cas algunes similituds importants si es compara amb la situació creada per la globalització de tall neoliberal. Sobretot si ens fixem en la utilització de mà d'obra barata en les zones més pobres del planeta, com a resultat de les relacions que es donen entre el centre i la perifèria.³⁹⁸ En tot cas, el resultat d'aquestes crisis de caràcter cíclic,

desemborsat es converteix en treball viu, i aquest capital global, per tant, absorbeix cada vegada menys treball excedent en relació amb el seu propi volum, malgrat que la relació de la part no pagada del treball esmerçat respecte a la seva part pagada pugui créixer simultàniament. La disminució proporcional del capital variable i l'augment proporcional del constant, tot i que ambdós augmentin en termes absoluts, no és més, com ja hem dit, que una expressió diferent de la productivitat incrementada del treball”. *Ibidem*, p. 244.

³⁹⁶ Així ho indiquen Marx i Engels, quan subratllen que “les mateixes causes que en un determinat capital provoquen una disminució absoluta de la plusvàlua i, doncs, del benefici, i en conseqüència també de la taxa de benefici calculada percentualment, generen un augment de la massa absoluta del benefici i, doncs, del benefici apropiat pel capital social –és a dir, per la globalitat dels capitalistes”. *Ibidem*, p. 250.

³⁹⁷ El menor desenvolupament tècnic i tecnològic, juntament a les relacions de dominació que es donen entre la metròpoli i les colònies, expliquen les possibilitats que ofereix la deslocalització de la producció, des del punt de vista del benefici que el capitalista espera obtenir, amb una inversió igual o menor que la realitzada en els països d'origen: “Pel que fa als capitals invertits a les colònies, etc., poden donar taxes de benefici més altes perquè allí, en general, a causa del menor desenvolupament, la taxa de benefici hi és més alta, i perquè amb la utilització d'esclaus i de culis, etc., hi ha una explotació més intensa del treball”. *Ibidem*, p. 269.

³⁹⁸ En la mesura que indiquen la necessitat que el centre del sistema econòmic, polític i social conformat pels països rics i altament industrialitzats, tenen d'una perifèria on deslocalitzar una part cada vegada més important de la seua producció, principalment per evitar la reducció tendencial de la taxa de benefici que ací estem tractant, Marx i Engels no sols relacionen de manera indefugible el sistema capitalista amb l'empresa colonial sinó, més encara, anuncien amb la seua anàlisi les principals tendències de la globalització del model neoliberal: “La necessitat d'una venda sempre més àmplia per als seus productes

així com les solucions que hom proposa per a la seua superació, sempre acaben redundant, tot i que en un principi puguen donar lloc a un cicle expansiu més o menys llarg, en un major empobriment de la massa social. Amb això arribem al nucli de la lectura que Deleuze i Guattari porten a terme sobre l'anàlisi marxista. El capitalisme es defineix com un sistema que de manera continuada eixampla els seus límits, com ja hem dit, per sortir al pas dels problemes que susciten les seues condicions mateixes. Amb això, però, apareixen nous conflictes i desajustos, en una cursa que sembla no tenir més límit, ni cap altre objectiu, que el manteniment i la reproducció a una escala sempre

escampa la burgesia per tot el món –apunten Marx i Engels–. Ha de fer-se un niu arreu, arreu ha d'arrelar, arreu ha d'estreñer relacions. La burgesia, amb l'explotació del mercat mundial, ha fet esdevenir cosmopolites la producció i el consum de tots els països. Amb gran sentiment dels reaccionaris ha sostret a la indústria la seua base nacional. Les antiquíssimes indústries nacionals han estat destruïdes i ho seran cada vegada més. Són arraconades per noves indústries la introducció de les quals representa una qüestió de vida o mort per a totes les nacions industrialitzades, i per indústries que ja no elaboren més matèries primeres autòctones, sinó matèries primeres pertanyents als països més remots; els productes d'aquestes indústries no seran consumits tan solament al propi país, sinó simultàniament a tots els continents del món. En el lloc de les velles necessitats, satisfetes amb productes de cada país, en sorgeixen de noves que, per a la seua satisfacció, exigeixen els productes dels països i els climes més allunyats". En suma, "la burgesia elimina cada vegada més la disgregació dels mitjans de producció, de la propietat i de la població. [...] La conseqüència necessària de tot això ha estat la centralització política. Províncies independents o lligades per llaços federals molt fluïxos, províncies amb interessos, lleis, governs i duanes diferents han estat unides en una nació, un govern, una llei, un interès nacional de classe, una frontera duanera". Aquest aspecte, que hom pot considerar en principi negatiu per tal com eixampla les condicions d'explotació pròpies del capitalisme i del procés de l'acumulació primitiva per tot el planeta, té no obstant un revers positiu des de la perspectiva que proposen Marx i Engels, en la mesura que estableix les condicions materials, però també espirituals, necessàries per crear el mode de producció capitalista. En funció de l'esquema teleològicament determinat que els autors proposen en bona part de la seua obra, això és, des dels paràmetres de la necessitat històrica que introdueix la dialèctica materialista, s'ha de passar per aquesta etapa si del que es tracta és d'avançar en la instauració de la societat comunista: "En el lloc dels antics aïllament i autosuficiència locals i nacionals sorgeix un tràfic universal, una dependència universal de totes les nacions entre elles. I com en la producció material, així també en l'espiritual. Els productes intel·lectuals de les nacions singulars esdevenen un patrimoni comú. La unilateralitat i la limitació es fan cada dia més impossibles, i de les moltes literatures nacionals i locals es forma una literatura universal". Així mateix, els efectes de l'esquema evolutiu i teleològicament determinat al qual acabem de fer al·lusió, es deixen veure en la resta de pressupòsits dels quals parteixen Marx i Engels, com ara en la consideració negativa de la pagesia, en la mesura que constitueix una classe tradicionalment conservadora i, doncs, per la seua incapacitat a l'hora d'organitzar un subjecte revolucionari com el proletariat, o en la censura del que anomenen els pobles bàrbars, per tal com impedeixen la implantació de la gran indústria i, amb això, com acabem de dir, el sorgiment de les condicions objectives per a la superació del capitalisme vers la societat comunista. Això incideix en la postura no sols etnocèntrica, sinó eminentment lligada als moviments urbans –prenent com a exemple el procés d'industrialització de l'Anglaterra de finals del segle dinou i principis del vint–, que exhibeixen Marx i Engels: "La burgesia ha sotmès el camp al domini de la ciutat –diuen sense plànyer-se els autors–. Ha creat ciutats enormes, ha augmentat en un grau molt elevat la població urbana respecte a la rural, i d'aquesta manera ha arrencat una part considerable de la població a la idiosincràsia de la vida rural. Així com ha fet el camp dependent de la ciutat, ha fet els països bàrbars i semibàrbars dependents dels civilitzats, els pobles agrícoles del pobles burgesos, Orient d'Occident". Marx i Engels (1998), p. 26-27.

augmentada de les condicions sobre les quals recolza el correcte funcionament del sistema.³⁹⁹ Com assenyalen Deleuze i Guattari,

el problema cèlebre de la baixa tendencial de la taxa de benefici, és a dir, de la plusvàlua en relació al capital total, no es pot comprendre més que en el conjunt del camp d'immanència del capitalisme, i en les condicions sota les quals una plusvàlua de codi és transformada en plusvàlua de flux. De primera mà apareix [...] que aquesta tendència a la baixa de la taxa de benefici no té fi, sinó que es reproduïx en si mateixa al mateix temps que reproduïx els factors que la contraresten.⁴⁰⁰

Del que acabem de dir, es poden extreure algunes conclusions que resulten importants per delimitar el terreny sobre el qual desenvolupen la seua anàlisi Deleuze i Guattari, però també en la mesura que ens ofereix eines d'anàlisi per entendre i intervenir en el nostre present més immediat. La noció de crisi apareix vinculada de manera essencial amb el mode de producció capitalista. La identificació arriba fins a tal punt, que són aquests períodes cíclics d'inestabilitat els que acaben constituint les condicions de possibilitat que necessita el capitalisme per implantar el seu model productiu. Això ens porta a definir la crisi, seguint una vegada més l'anàlisi de Marx i Engels, com el “medi immanent al mode de producció capitalista”.⁴⁰¹ En aquest sentit, no sols no es tracta d'evitar l'existència de períodes de depressió, sinó que aquests períodes negatius

³⁹⁹ Un dels efectes que es poden derivar de la deslocalització dels processos de producció és la propagació dels mateixos problemes que afecten al centre capitalista cap a la perifèria, a la qual s'ha traslladat la producció tractant de mantenir els beneficis. Com assenyalen Marx i Engels, “aquest mateix comerç exterior desenvolupa a l'interior el mode de producció capitalista, i en conseqüència impulsa la disminució del capital variable respecte al constant i produeix, a més, una sobreproducció en relació amb l'estranger, i més endavant torna a presentar-se l'efecte oposat”. Marx i Engels (1989b), p. 269.

⁴⁰⁰ *ACE*, p. 274. Com assenyalen Marx i Engels –citem per extens, per abastar els diferents aspectes que hem tractat al voltant de la taxa de benefici i de la seua disminució cíclica dins del capitalisme–, “la producció capitalista malda constantment per superar aquestes barreres que li són immanents, però només les supera amb mitjans que l'enfronten de nou a aquestes mateixes barreres establertes a una escala molt més alta. El *veritable límit* de la producció capitalista és *el mateix capital*. És a dir: que el capital i la seua autovaloració apareixen com a punt de partida i punt d'arribada, com a motiu i fi de la producció; que la producció només és producció per al *capital* i no a l'inrevés, o sia, que els mitjans de producció siguin simples mitjans per a una configuració cada vegada més àmplia del procés vital per a la *societat* dels productors. Els límits en què només es poden moure la conservació i la valoració del valor de capital que recolza en l'expropiació i en l'empobriment de la gran massa dels productors, aquests límits, doncs, entren constantment en contradicció amb els mètodes de producció que el capital ha d'esmerçar per a aconseguir el seu objectiu, i que de dret fan cap a l'ampliació il·limitada de la producció, a l'ampliació com a fi en ella mateixa, al desenvolupament sense condicions de les forces productives socials del treball. El mitjà –desenvolupament incondicionat de les forces productives socials– entra constantment en conflicte amb el fi limitat: la valoració de capital existent. Si, doncs, el mode de producció capitalista és un mitjà històric per al desenvolupament de la força productiva material i per a la formació del mercat mundial corresponent, al mateix temps és la contradicció permanent entre aquesta tasca històrica seva i les relacions socials de producció que li corresponen”. Marx i Engels (1989b), p. 282.

⁴⁰¹ *ACE*, p. 277.

resulten necessaris com a instrument intern per a la reconstrucció del sistema. Si bé la crisi afecta a una part ingent de la població, principalment a la massa social empobrida, a la qual s'uneixen aquells que en un primer moment creien estar en el centre d'operacions i acaben situats en la perifèria del sistema –el que hom anomena les classes mitjanes, principalment–, en última instància resulta efectiva per augmentar la plusvàlua en termes absoluts. Altrament dit, l'aparició o fins i tot la creació de crisis cícliques afavoreix l'enriquiment d'una fracció ínfima de la població, els beneficis de la qual depenen de la pervivència d'un sistema que necessita estar en renovació constant. En qualsevol cas, la crisi és un altre dels elements que el capitalisme tolera mentre redunde en el seu interès, això és, mentre estiga sotmès a uns límits i dirigit a l'assoliment d'uns objectius concrets; en definitiva, sempre que els elements de canvi que inevitablement acompanyen a la irrupció d'un període crític siguin compatibles amb l'axiomàtica del sistema, i no suposen, per tant, el desencadenant d'un veritable procés de ruptura amb l'ordre establert. Així mateix, són aquests cicles d'inestabilitat controlada els que permeten la interiorització dels límits que hi puguem sorgir. Si cada problema és percebut com una disfunció provisional i, de fet, com un risc connatural a l'extensió de l'axiomàtica mateixa, només hi cal afegir nous axiomes per reconfigurar el conjunt i fer que torne a funcionar de manera adequada. Val a dir, que el capitalisme és el problema però és també la solució; l'única solució possible, atenent que els principals factors de la crisi només es poden explicar en relació amb el funcionament de la seua axiomàtica mateixa. Com assenyalen els autors,

el capitalisme ha sabut interpretar pel seu compte el principi general segons el qual les coses no funcionen bé més que a condició d'espallar-se. [...] Si el capitalisme és el límit exterior de tota societat, és perquè no té, pel seu costat, límit exterior, sinó solament un límit interior que és el capital en si mateix, que no el troba mai, però que sempre reproduceix en tant que el desplaça.⁴⁰²

En això es pot veure un dels elements més genuïns del sistema capitalista, si més no des de l'angle de visió que proposen Deleuze i Guattari. Com si es tractés del joc de mans d'un prestidigitador, el sistema capitalista procedeix a separar els fluxos dels seus lligams precedents però sempre amb l'objectiu últim de portar a terme, en l'interior de l'axiomàtica i de manera simultània, una operació de reorientació, endegament i coagulació d'aquests mateixos fluxos. A pesar que es tracta d'un aspecte present de bon

⁴⁰² *Ibíd.*

començament, com ja hem vist pel que respecta a l'acumulació primitiva, aquest procés es veurà àmpliament exasperat a mesura que les instàncies encarregades d'instaurar i mantenir l'ordre en el camp social es troben amb l'obligació de fer front als moviments, cada vegada més complexos, que s'hi produeixen. Això anuncia el punt d'inflexió i l'inici del que es pot considerar com una nova etapa en el desenvolupament del sistema capitalista, en la qual, com veurem més endavant, ja no és el capital industrial i la producció de béns per al consum el principal sosteniment del sistema, sinó l'especulació financera i la creació d'un tipus de riquesa de més en més immaterial. Així mateix, des del punt de vista del context social i polític en el qual es produeix, aquest període de canvis coincideix amb tot un cicle de mobilitzacions col·lectives, per part de sectors cada vegada més amplis de la població. Això explica la importància que atribueixen Deleuze i Guattari a un esdeveniment, en aparença poc rellevant si se'l mira des del punt de vista de les seues conseqüències immediates, com Maig del 68.⁴⁰³

Amb tot, el que es planteja és la transició d'un capitalisme d'acumulació, propi d'una fase incipient en què el sistema es troba encara en període de formació, a un capitalisme ja en fase madura, que tracta d'atreure al seu si, per incloure-les en la seua axiomàtica, a parts cada vegada més extenses del planeta. Per a tal efecte, com ja hem suggerit, és necessària la formació d'un nucli i d'un extraradi. Amb aquesta dualitat, es pot deslocalitzar el sistema capitalista però sempre de manera ordenada i controlada: “el moviment de desterritorialització va ací –diuen els autors– del centre a la perifèria, és a dir, dels països desenvolupats als països subdesenvolupats, que no constitueixen un món a part, sinó una peça essencial de la màquina capitalista mundial”.⁴⁰⁴ Com es pot observar, per *centre* i per *perifèria* s'entén abans dues categories de tipus conceptual que de caràcter geogràfic. El primer constitueix el punt d'on surten i on acaben

⁴⁰³ En una entrevista posterior a la publicació de *L'Anti-Edipe*, Guattari confirma la relació que es pot establir entre la seua trobada amb Deleuze i el context que l'havia precedit, indicant la manera com això va influir en l'elaboració del seu treball: “Maig del 68 va ser una sotragada per a Gilles i per a mi, com per a tants d'altres: nosaltres no ens coneixíem, però tot i així, a hores d'ara, aquest llibre és resultat de Maig”. *PP*, p. 26. Com assenyala Dosse al respecte, “si Deleuze i Guattari van patir de manera lateral i amb posterioritat els efectes del trauma de la Segona guerra mundial, per contra, van participar de ple en l'esdeveniment ulterior que va ser Maig del 68. Particularment sensibles als desafiaments del seu temps, van percebre immediatament el seu valor de ruptura instauradora. Si Deleuze no és un militant revolucionari com el seu amic Guattari, és no obstant aquest esdeveniment el que fa possible el seu encontre i el fa fructífer. Sense Maig del 68, aquest encontre, no cal dubtar-ho, mai no hagués tingut lloc. L'esdeveniment del 68 fou aquest tall de flux necessari per alliberar la combinació de les seues forces creatives. La seua primera obra en comú, *L'Anti-Edipe*, arrela de manera evident en el moviment de Maig, a partir del qual esbossa les modalitats d'un pensament renovat del món”. Dosse (2009), “Les engagements politiques...”, p. 23-24.

⁴⁰⁴ *AE*, p. 278.

confluint tots els fluxos; el segon, l'element que el capitalisme tolera i àdhuc promou, en la mesura que facilita la renovació constant del sistema i la correcció de les disfuncions que es produeixen en l'interior del seu model productiu. Això explica igualment l'interès del centre per mantenir una quantitat, en ocasions gens menyspreable, de bosses de pobresa interiors, com a recurs on acudir a la recerca de nova mà d'obra barata en períodes d'aturada tècnica. Com indiquen els autors, “el centre mateix té els seus indrets organitzats de subdesenvolupament, les seues reserves i els seus barris de barraques com a perifèries interiors”.⁴⁰⁵

En tot cas, no és tant que s'hagen abandonat els trets que caracteritzaven el capitalisme en la seua fase acumulativa, sinó que s'han exasperat les seues tendències i les seues possibilitats, aquelles que ja apuntaven des de l'inici. Això justifica l'argument segons el qual l'explotació, més que desaparèixer, es fa difusa i esclata en mil bocins, seguint el trajecte que efectua el capitalisme del centre a les seues diverses perifèries. Com ja hem dit, l'explotació és un element que va unit de manera consubstancial a l'expropiació d'una quantitat excedent de treball. En aquest sentit, un dels principals objectius del capitalisme passa per mantenir les condicions que es necessiten per continuar imposant unes relacions basades en l'explotació de la força de treball, per damunt dels canvis que provoca un sistema essencialment dinàmic com aquest. De fet, no sols es tracta de mantenir sinó de propagar arreu aquestes condicions: “l'acumulació primitiva –afirmen els autors– no es produeix una vegada en l'aurora del capitalisme, sinó que és permanent i no deixa de reproduir-se. El capitalisme exporta capital filial”.⁴⁰⁶ El que ocorre és que la pretensió de reproduir aquestes condicions de manera indefinida i en qualsevol indret, apareix sempre acompanyada dels mateixos efectes negatius que ja hem vist associats a l'acumulació primitiva, això és, la desposseïció, l'empobriment col·lectiu i la desfeta del teixit productiu previ, com els elements que el capitalisme requereix cada vegada que ha de posar en marxa la seua maquinària. Per això resulta tan important cercar i ocupar nous territoris on aplicar aquests programes de mesures, en absolut innòcues però necessàries per a la pervivència del model productiu:

al mateix temps que la desterritorialització es fa del centre a la perifèria, la descodificació dels fluxos en la perifèria es fa per una 'desarticulació' que assegura la ruïna dels sectors tradicionals, el desenvolupament dels sectors econòmics

⁴⁰⁵ *Ibíd.*

⁴⁰⁶ *Ibíd.*, p. 279.

extravertits, una hipertròfia específica del terciari, una extrema desigualtat en la distribució de les productivitats i de les rendes. Cada pas de flux suposa una desterritorialització, cada límit desplaçat, una descodificació. El capitalisme esquizofrenitza cada vegada més la perifèria.⁴⁰⁷

2.3.2. Capitalisme i esquizofrènia: dos règims de folls?

És aquest joc continu que es dona en la base mateixa del capitalisme, entre uns límits que cal inhibir a força de fer-los cada vegada més grans, exportant les condicions –i els problemes– del sistema sempre més enllà del seu nucli inicial, el que ens permet entendre la relació que estableixen els autors entre el capitalisme i l'esquizofrènia. Amb tot, més que una relació directa entre totes dues instàncies es tracta d'un vincle problemàtic segons el qual l'esquizofrènia constitueix l'efecte i, al mateix temps, el límit absolut del capitalisme.

Com ja hem vist, el capitalisme comença per desfer la base sobre la qual, amb diferents graus de complexitat, les societats territorials primer, i la màquina social despòtica després, havien construït els dics de contenció del desig. Aquest és el primer aspecte que introdueix un comportament esquizofrènic en el capitalisme, en la mesura que traspasa els límits que els diferents tipus de societat s'havien autoimposat per definir la seua estabilitat i el seu model de racionalitat en sentit pràctic. Ara bé, una vegada que els límits establerts inicialment han estat violentats i eliminats, el capitalisme necessita definir de bell nou altres fronteres en l'interior del camp social. L'objectiu és refer el seu perímetre i els seus marges, tenint en compte la necessitat de contenir els fluxos que el capitalisme, a l'igual que la resta de formacions socials, no pot deixar mai de banda. D'aquesta manera, el que en un principi es mostrava com l'efecte més aconseguit del procés de descodificació, amb l'eliminació de les barreres que servien per tallar el pas als fluxos, acaba apareixent com el límit absolut que cal inhibir. Com apunten els autors, el capitalisme “no deixa d'aproximar-se al seu límit, que és un límit pròpiament esquizofrènic”; cosa amb la qual, “tendeix amb totes les seues forces a produir l'esquizo com el subjecte dels fluxos descodificats sobre el cos sense òrgans –més capitalista que el capitalista i més proletari que el proletari”. Per això,

⁴⁰⁷ *Ibíd.*

quan hom diu que l'esquizofrènia és la nostra malaltia, la malaltia de la nostra època, no hem de voler dir només que la vida moderna ens torna bojos. No es tracta pas del mode de vida, sinó del mode de producció. [...] De fet, volem dir que el capitalisme, en el seu procés de producció, produeix una formidable càrrega esquizofrènica sobre la qual fa posar tot el pes de la seua repressió, però que no deixa de reproduir com a límit del seu procés. Puix que el capitalisme no deixa de contrariar, d'inhibir la seua tendència al mateix temps que s'hi precipita; no deixa d'empentar el seu límit al mateix temps que hi tendeix.⁴⁰⁸

En tot cas, Deleuze i Guattari exposen dues accepcions diferents de l'esquizofrènia i, consegüentment, de la relació que aquesta manté amb el capitalisme, en tant que formació social que es troba en l'origen del problema i que fins a un cert punt li atribueix el seu sentit específic. En primer lloc, trobem l'esquizofrènia com a entitat clínica. Així es pot veure en els fenòmens que han estat descrits al voltant de la dissociació de la personalitat i de la falta de vinculació amb la realitat. Segons que denunciïn Deleuze i Guattari, la descripció d'aquestes manifestacions s'ha portat a terme, primer per part de la psiquiatria tradicional i, més tard, per part de la psicoanàlisi, en l'interior de l'àmbit clínic i familiar. En cap cas, però, atenent les vinculacions que la malaltia pogués tenir amb el context polític, social i econòmic en el qual es dona. De fet, la psicoanàlisi constitueix un exemple paradigmàtic per aquest costat, en la mesura

⁴⁰⁸ *ACE*, p. 43-44. En una entrevista posterior a la publicació de *L'Anti-Èdipe*, interrogat sobre les raons que havien portat a elegir com a subtítol del llibre la parella de mots que formen *Capitalisme et schizophrénie*, Guattari afirma el següent: "Per subratllar els extrems. [...] El capital i, a l'altre extrem, o més aviat a l'altre pol del sense-sentit [*non-sens*], la follia, i, en la follia, precisament l'esquizofrènia. Ens semblava que aquests dos pols en la seua tangent comuna de sense-sentit tenien un vincle. No només un vincle contingent, per tal com és possible afirmar que la societat moderna torna la gent folla. Sinó molt més que això: per donar compte de la repressió que l'individu pateix quan està agafat pel sistema capitalista, però també per entendre la veritable significació de la política d'apropiació de la plusvàlua, hem de posar en joc conceptes que són els mateixos als quals hauríem de recórrer per interpretar l'esquizofrènia". *ID*, p. 324-325. També sobre la relació de l'esquizofrènia amb el capitalisme, juntament als lligams que es poden establir entre altres malalties mentals i els modes de producció i reproducció en els quals es pot trobar el seu origen, diu Guattari: "L'esquizofrènia és indissociable del sistema capitalista, ell mateix concebut com una primera fuga: una malaltia exclusiva. En les altres societats, la fuga i la marginalitat prenen altres aspectes. L'individu asocial de les societats dites primitives no és tancat. La presó i l'asil són nocions recents. Hom el caça [a l'asocial], ell s'exilia als marges del poble i hi mor, a menys que vaja a integrar-se al poble veí. Cada sistema té, de fet, la seua malaltia particular: l'històric de les societats dites primitives, les manies depressives-paranoiques del gran Imperi". *Ibidem*, p. 380. Deleuze confirma, per la seua part, aquest enfocament en un article de l'any 1975, escrit per a l'*Encyclopedia Universalis*, amb el títol "Esquizofrènia i societat": "Si l'esquizofrènia –diu Deleuze– apareix com la malaltia de l'època actual, no és en funció de generalitats que concerneixen el nostre mode de vida, sinó en relació a mecanismes molt precisos de natura econòmica, social i política. Les nostres societats ja no funcionen a base de codis i de territorialitats, sinó al contrari sobre el fons d'una descodificació i d'una desterritorialització massiva. Contràriament al paranoic, el deliri del qual consisteix a restaurar els codis, a tornar a inventar les territorialitats, l'esquizofrènic no deixa d'anar més lluny en el moviment de descodificar-se ell mateix, de desterritorialitzar-se (l'obertura, el viatge o el procés esquizofrènic)". *DRF*, p. 27.

que estableix les causes de l'esquizofrènia en la distorsió de la figura i de les funcions de la mare en l'àmbit domèstic, juntament al refús de la figura del pare com a instància significant. Això fa al·lusió a la triangulació familiar recollida en la figura d'Èdip, en el que constitueix un dels principals punts sobre els quals obre foc l'anàlisi deleuzo-guattariana. A més de relacionar l'inconscient i el desig amb la idea de mancança, com vam dir al començament, aquesta manera de fer front al problema suposa una contribució a la interiorització i a la relativització dels límits que exigeix el capitalisme. Com assenyalen els autors, "Èdip és aquesta imatge desplaçada o interioritzada, el desig que s'hi deixa agafar"; més encara: "el triangle edípica és la territorialitat íntima i privada que correspon a tots els esforços de reterritorialització social del capitalisme".⁴⁰⁹

Per fugir d'aquest esquema que jutgen reduccionista i esbiaixat, els autors plantegen la necessitat de penetrar en el que anomenen el "mode de producció de l'esquizofrènic".⁴¹⁰ Amb això es tracta de considerar l'esquizofrènia no només com un "esfondrament", des del punt de vista de l'entitat clínica i dels efectes que pateix el subjecte —aquesta és una realitat que Deleuze i Guattari no posen mai en dubte—, sinó també com a procés, és a dir, com a "obertura" que ens permet entreveure altres règims semiòtics i, en aquest sentit, altres dimensions de la realitat. En això consisteix el trànsit esquizofrènic —pel qual el subjecte sent que es converteix en quelcom diferent del que és—, si se'l considera al marge del model representatiu. Pel mateix, aquesta és la manera de veure en el deliri de l'esquizofrènic una màquina de producció de sentit. Això incideix en la consideració de l'inconscient com una fàbrica i no com un teatre interior. Com assenyalen els autors, l'esquizofrènia és una "obertura tan angoixant i aventurera com es vulga", que pot portar el subjecte a "travessar el mur o el límit que ens separa de la producció desitjant" per "fer passar els fluxos de desig".⁴¹¹

En aquest sentit, l'esquizofrènia com a entitat clínica no apareix en un principi sinó, més aviat al contrari, com el resultat d'un procés que s'ha vist interromput per raons diverses. Si fem cas de la imatge que ens mostren els autors, l'estat més degradat de l'esquizofrènia apareix com una caiguda en el buit, precisament quan es tractava de travessar els límits establerts per un seguit de codis amb la finalitat d'instal·lar-se més

⁴⁰⁹ *ACE*, p. 321. Aquesta idea apareix en diferents ocasions. En una entrevista que concedeixen els autors el mateix any de publicació de *L'Anti-Cèdipe*, defineixen Èdip com un "aparell de repressió de les màquines desitjants", per acabar afirmant que "és per això que ataquem Èdip, no en nom de societats que no l'implicarien, sinó en nom d'aquella que l'implica eminentment, la nostra, la capitalista". *PP*, p. 29.

⁴¹⁰ *DRF*, p. 24.

⁴¹¹ *ACE*, p. 438.

enllà de tota significació preestablerta. Com indiquen els autors, “nosaltres distingim l’esquizofrènia com a procés i la producció de l’esquizo com a entitat clínica adequada a l’hospital: els dos es troben més aviat en proporció inversa. L’esquizo d’hospital és algú que ha intentat alguna cosa i ha fracassat, que s’ha enfonsat”.⁴¹² Amb tot, no cal cercar en l’anàlisi que estem veient un elogi de l’esquizofrènia. Com no pot ser d’una altra manera, també en aquest cas es tracta d’oferir eines que contribueixen a combatre els efectes més perjudicials de la malaltia. No oblidem que Guattari coneixia de primera mà els problemes associats a l’esquizofrènia com a entitat clínica.⁴¹³ En qualsevol cas, el tractament no es pot donar a qualsevol preu. En aquest sentit, si el fet de deixar de banda els vincles que imposa el mode de producció capitalista es veu com una necessitat, el procés de separació provisional que es dona en el trànsit que impulsa l’esquizofrènia es veurà, doncs, com una oportunitat. En definitiva, cal evitar l’extrem negatiu o la deriva que porta l’esquizofrènia del procés a la patologia, però sense recórrer a la territorialització i a la codificació que la psicoanàlisi, com a element coadjuvant del capitalisme en l’àmbit clínic, proposa com una de les principals fonts de recuperació.⁴¹⁴ Cal tenir en compte que en aquesta operació d’inhibició forçada del procés esquizofrènic es pot trobar una de les raons més importants per explicar, si més no des de la perspectiva deleuzo-guattariana, la seua conversió en malaltia. Per això, a l’hora de respondre a la pregunta “de què està malalt l’esquizofrènic, ja que no és de l’esquizofrènia com a procés?” o, de manera més precisa encara, “què és el que transforma l’obertura en esfondrament?”, els autors no triguen a apuntar que les raons

⁴¹² *PP*, p. 38.

⁴¹³ Com apunta Guattari mateix, “tenia una mena de lloc o de discurs esquizo, sempre he estat enamorat dels esquizos, atret per ells. Cal viure amb ells per comprendre-ho. Els problemes dels esquizos, almenys, són vertaders problemes, no problemes de neurosis. La meua primera psicoteràpia la vaig fer amb un esquizo, amb l’ajut d’un magnetòfon”. *PP*, p. 26. Sobre el treball de Guattari en la Clínica de la Borde, es pot consultar el text “De Leros a la Borde. *Pratiques analytiques et pratiques sociales*”, a *LEROS-BORDE*, p. 57-88.

⁴¹⁴ Sobre la possibilitat d’oferir una imatge de l’esquizofrènia des de la seua “positivitat”, és a dir, al marge del tractament que proposen la psicoanàlisi i la cura hospitalària, Deleuze apunta –en l’article de l’*Encyclopedia* que ja hem citat– el següent: “Com fer perquè l’obertura no esdevinga esfondrament? Com fer perquè el cos sense òrgans no es tanque, imbècil i catatònic? Perquè l’estat agut triomfe per damunt de la seua angoixa, però sense donar lloc a un estat crònic embrutit, i fins i tot a un estat final d’esfondrament generalitzat, com es veu en l’hospital? Cal dir que les condicions de l’hospital, en no menor grau que les condicions familiars, són poc satisfactòries pel que això respecta; i els grans símptomes negatius d’autisme, de pèrdua de la realitat, són sovint productes tant de la familiarització com de l’hospitalització. Serà possible conjugar la potència d’una química viscuda i d’una anàlisi esquizològica per fer que el procés esquizofrènic no vaja cap al seu contrari, és a dir, a la producció d’una esquizofrènia apta per a l’asil? I en quin tipus de grup, en quina mena de col·lectivitat?”. *DRF*, p. 27-28.

cal cercar-les en “la detenció constrictiva del procés, o en la seua continuació en el buit, o en la manera com és forçat a prendre’s per un fi”.⁴¹⁵

Així doncs, si acabem de dir que l’esquizofrènia degenera en entitat clínica tan aviat com els objectius de l’individu fracassen, la cura es pot orientar, lluny de la reclusió i del diagnòstic que vincula la malaltia amb l’entorn familiar, en clau col·lectiva i donant continuïtat al procés que en un principi es tractava de detenir. Des d’aquesta perspectiva, si es vol donar una sortida als efectes del procés esquizofrènic, cal plantejar aquests efectes com una eina que pot resultar útil per fer front als sistemes normatius establerts. Això, però, no suposa una exaltació irresponsable de la malaltia, com ja hem dit. Ni es tracta tampoc d’equiparar el treball en l’àmbit de la cura amb les accions adreçades a propiciar un procés de ruptura en el camp social. Del que es tracta és de fer front a la malaltia des de paràmetres distints dels habituals, és a dir, al marge de les instruccions que imposa la psicoanàlisi pel costat teòric i tractant d’esquivar, així mateix, els imperatius del capitalisme pel costat pràctic: “nosaltres no diem pas que el revolucionari és un esquizo –afirmen els autors–. Nosaltres diem que hi ha un procés esquizo, de descodificació i desterritorialització, que només l’activitat revolucionària pot impedir que es torne en producció d’esquizofrènia”.⁴¹⁶

En això reconeixem el nucli de la relació que estableixen els autors entre el capitalisme i l’esquizofrènia. Si en el primer es pot veure l’esforç per fer relatius tots els límits que la producció desitjant malda per franquejar, en la segona es troba la possibilitat de creuar definitivament aquests límits, sense possibilitat de remissió. Per bé que en aquest procés que porta el subjecte a travessar un límit absolut hi conviuen, com acabem de veure, l’èxit i el fracàs, l’obertura i l’esfondrament, la fugida dels codis i el simple efecte, el procés revolucionari en tota la seua exterioritat però també l’entitat clínica que tanca al subjecte en si mateix i que el pot portar a la seua reclusió institucionalitzada. En resum, si en el capitalisme tenim una de les millors manifestacions per observar la repressió que s’exerceix sobre la producció desitjant, en el cas de l’esquizofrènia –com a procés– tenim, en canvi, un bon exemple de la potència creativa de què és capaç el desig com a expressió de l’inconscient; sempre, és clar, des del punt de vista positiu que acabem de mostrar. De fet, en aquestes condicions no sembla excessiu afirmar que al capitalisme li interessa mantenir l’esquizofrènia dins dels límits de la patologia –en bona mida

⁴¹⁵ *ACE*, p. 439.

⁴¹⁶ *PP*, p. 38.

vinculada amb els efectes derivats del seu mode de producció– i, al cap i a la fi, com un problema de tipus individual que cal controlar en l'àmbit clínic. En efecte, si tenim en compte quins són els interessos del sistema, sempre serà preferible aquesta opció que la d'entendre l'esquizofrènia com un procés polític susceptible d'ésser orientat, per tant, en clau col·lectiva; un procés, a més a més, amb capacitat per introduir tot d'esquerdes en els engranatges de la màquina social.

2.3.3. El capitalisme i les atribucions de l'Estat: sobre alguns arcaïsmes molt actuals

En un sistema que tracta d'abastar tant els processos de producció com els d'inscripció i consum, el cicle de la plusvàlua no es troba complet mentre els mateixos fluxos que s'han generat no tornen, com ja hem dit, al lloc del qual han sortit. Aquesta és la manera de continuar produint excedent i, amb això, nous beneficis. Així analitzen Deleuze i Guattari, sense abandonar les petjades que deixa el marxisme al seu pas, les solucions que proposa el capitalisme per contrarestar els efectes associats a la caiguda de la taxa de benefici: “Marx ha mostrat ben bé la importància del problema – reconeixen els autors–: el cercle sempre eixamplat del capitalisme només es tanca reproduint a una escala sempre més gran els seus límits immanents, si la plusvàlua no és sols produïda o extorquida sinó absorbida, realitzada”.⁴¹⁷ Doncs bé, amb aquest objectiu a la vista, el capitalisme no dubta a fer ús de les estructures ja existents i dels instruments heretats de les formacions socials anteriors, si bé subordinant-los als seus interessos concrets. En aquest sentit, per bé que el capitalisme sembla haver abolit l'ordre establert per aquestes formacions, això no exclou l'ús del que Deleuze i Guattari anomenen “arcaïsmes”, com una manera d'assegurar la permanència, més enllà de les dinàmiques de deslocalització, d'aquells codis que s'han mostrat més efectius a l'hora de mantenir l'ordre.⁴¹⁸ Un bon exemple d'aquesta utilització que fa el capitalisme, dels elements que té al seu abast, el podem trobar en les diferents branques que conformen l'aparell estatal:

l'Estat, la seua policia i el seu exèrcit formen una gegantina empresa d'anti-producció, però en el si de la producció mateixa, condicionant-la. Trobem ací una

⁴¹⁷ *ACE*, p. 282.

⁴¹⁸ *Ibíd.*, p. 280.

nova determinació del camp d'immanència pròpiament capitalista: no sols el joc de les relacions i dels coeficients diferencials dels fluxos descodificats, no sols la natura dels límits que el capitalisme reproduceix sempre a una escala més gran en tant que límits interiors, sinó la presència de l'anti-producció en la producció mateixa. L'aparell d'anti-producció ja no és una instància transcendent que s'oposa a la producció, la limita o la frena; al contrari, s'insinua pertot en la màquina productiva, i la porta de la mà per regular la productivitat i realitzar-ne la plusvàlua (d'ací, per exemple, la diferència entre la burocràcia despòtica i la burocràcia capitalista).⁴¹⁹

Com es pot observar, els autors elaboren la seua anàlisi en una doble direcció: en primer lloc, mostrant les línies de continuïtat que es poden establir entre el sistema capitalista i la resta de formacions socials; però també a partir de les bifurcacions i les cesures en les quals cal situar l'especificitat del sistema capitalista. En aquest sentit, el capitalisme implica un augment de la irracionalitat, si atenem els arguments que empra per justificar el sentit de les seues accions. Del que es tracta no és de satisfer les necessitats materials bàsiques o fins i tot de millorar les condicions de vida del gruix de la població sinó, com ja hem vist, de reproduir constantment el règim polític, social i econòmic establert: “si el capitalista no es defineix pel gaudi –afirmen els autors–, no és només perquè el seu objectiu és el ‘produir per produir’ generador de plusvàlua, sinó per la realització d'aquesta plusvàlua: una plusvàlua no realitzada és com si no estigués produïda, i s'encarna en atur i estancament”.⁴²⁰ Això mostra a la perfecció el cercle viciós que constitueixen el mode de producció i l'axiomàtica capitalista, al mateix temps que es posa en evidència el seu caràcter paradoxal. Cal tenir en compte que el capitalisme afavoreix un desenvolupament sense precedents de la tècnica i dels coneixements científics, si bé acaba limitant el seu abast a l'assoliment d'uns objectius que ja estan determinats per avançat. D'aquesta manera, a més de l'excedent que extreu de l'activitat de la força de treball, el capitalisme s'apropia també dels resultats de la tècnica i dels coneixements científics. Això defineix una nova manera d'interpretar la plusvàlua, en la mesura que tracta d'incidir en la part material, però també en la vessant cognitiva implicada en els processos de producció. Com assenyalen els autors,

els fluxos de codi ‘alliberats’ en la ciència i la tècnica pel règim capitalista engendren una plusvàlua maquinica que no depèn directament de la ciència i de la

⁴¹⁹ *Ibíd.*, p. 283.

⁴²⁰ *Ibíd.*, p. 282-283.

tècnica mateixes, sinó del capital, i que s'afegeixen a la plusvàlua humana, corregint la baixa relativa, *totes dues constituint la plusvàlua de flux que caracteritza al sistema*. El coneixement, la informació i la formació qualificada formen part del capital ('capital de coneixements') tant com el treball més elemental de l'obrer.⁴²¹

De fet, és això el que defineix la formació del que els autors anomenen "l'axiomàtica del mercat capitalista mundial".⁴²² En primer lloc, es tracta d'introduir l'element de la mancança en un context d'abundància en termes absoluts. D'aquesta manera, sempre hi haurà un espai perifèric al qual recórrer en cas de necessitat o de caiguda de la taxa de benefici. Així mateix, cal fer compatible la "idiotesa" amb l'augment dels coneixements tècnics i científics.⁴²³ Amb aquest apel·latiu, es refereixen Deleuze i Guattari al fet que el capitalisme haja estat capaç de posar la tècnica i la ciència al servei de la seua axiomàtica, però no per revolucionar el seu mode de producció, tractant de superar les relacions basades en l'explotació, sinó simplement per augmentar la productivitat i els beneficis. En tot cas, això no tindria la menor incidència si no fos perquè el sistema ha aconseguit establir, al mateix temps, un context valoratiu en funció del qual la producció sembla tenir, en si mateixa, més importància que el fet de desvincular els processos productius de la xacra de l'explotació. Amb tot, això ens permet observar una imatge completa de la panoràmica que deixa la formació d'aquesta axiomàtica capitalista mundial. Com assenyalen els autors, l'expansió o la reproducció en termes immanents del capitalisme es materialitza a través de tres eixos relacionats. El primer ateny a l'extracció del que es pot anomenar la "plusvàlua humana", gràcies a la relació diferencial que s'estableix entre la força de treball i els propietaris dels mitjans de producció o, com diuen els autors, entre els fluxos descodificats i desterritorialitzats dels treballadors i dels diners. A la llarga això es tradueix, com ja hem vist, en una caiguda de la taxa de benefici i en el desplaçament de la producció del centre a la perifèria. El segon eix fa referència a l'apropiació, per part del capitalisme, de la "plusvàlua màquina", cosa que s'esdevé en aquells nuclis on la tecnologia ha experimentat un major desenvolupament i té una major incidència en els processos de producció. Per acabar, tenim l'absorció o la realització d'aquestes dues branques de la

⁴²¹ *Ibíd.*, p. 282.

⁴²² *Ibíd.*, p. 284.

⁴²³ *Ibíd.*

plusvàlua, apel·lant a estructures ja existents, com ara l'Estat, que el capitalisme recupera per augmentar la seua eficàcia, consistència i estabilitat.⁴²⁴

En aquest punt, l'anàlisi deleuzo-guattariana es desvia sensiblement del camí traçat per Marx i Engels. Si el capitalisme es defineix per constituir una axiomàtica de caràcter immanent, cal revisar la vigència de la llei del valor que Marx i Engels van establir en la primera part de *El capital*, com a eina d'anàlisi per calcular l'extracció de benefici per part del propietari dels mitjans de producció, així com el grau d'explotació i alienació a les quals es veu sotmès el treballador.

La llei del valor es basa en l'establiment d'una unitat de mesura externa al procés de producció mateix. Aquesta unitat de mesura està constituïda per la quantitat de temps de treball excedent, és a dir, per aquella part de la jornada que el treballador dedica a produir un valor igual al del salari que percep. La diferència entre el treball necessari i l'excedent permet distingir el valor d'ús de l'objecte, per una part, del seu valor de canvi, amb el qual accedeix l'objecte al mercat i en el qual es basa el benefici que dedueix el propietari dels mitjans de producció. Per enllaçar amb el que hem dit, en la primera part del procés productiu es troba el treball viu, mentre que en la segona es troba el treball mort, materialitzat en el valor de canvi que hom afegeix sobre el producte final. En aquest sentit, la possibilitat de plantejar l'existència d'una unitat de mesura externa, decau en el moment en què els processos de producció comencen a operar en un context global i immanent. En això contribueixen de manera decisiva la irrupció de la tècnica i de la tecnologia, així com l'extensió sense precedents dels límits dins dels quals es mou el sistema capitalista. Tots aquests elements, introdueixen una dificultat afegida a l'hora de calcular l'excedent de temps de treball en el qual es basa la diferència entre el valor d'ús i el valor de canvi. Amb tot, com ja hem indicat, això no lleva que l'explotació continue present, com a principal element per entendre les relacions de producció en el sistema capitalista. Al mateix temps que els processos de producció abandonen de manera progressiva els murs de la fàbrica i fins i tot el territori o el sòl nacional, principalment per superar la tendència decreixent que el capitalisme pateix com la seua malaltia congènita, els mitjans de captació dels capitalistes es veuen obligats a eixamplar el seu radi d'acció, amb l'objectiu de mantenir els seus índexs de benefici finals. Com assenyalen els autors,

⁴²⁴ *Ibidem*, p. 285.

la definició de la plusvàlua ha d'ésser modificada en funció de la plusvàlua maquinica del capital constant, que es distingeix de la plusvàlua humana del capital variable, i del caràcter no mesurable d'aquest conjunt de plusvàlua de flux. La plusvàlua no pot ser definida per la diferència entre el valor de la força de treball i el valor creat per la força de treball, sinó per la incommensurabilitat entre dos fluxos immanents, nogensmenys, l'un a l'altre, [...] per l'absència de límit exterior a la seua relació, un mesurant la veritable potència econòmica, l'altre mesurant un poder de compra determinat com a 'renda'.⁴²⁵

L'anàlisi deleuzo-guattariana anuncia així la irrupció del que posteriorment s'ha anomenat el model neoliberal, com un dels darrers avatars del sistema capitalista en la seua evolució constant. Per aquest costat, a pesar que el capitalisme es defineix com un sistema immanent, no renuncia a la utilització d'elements en origen transcendents com ara l'Estat. I no per corregir les desigualtats que indefectiblement es deriven d'unes relacions de producció basades en l'augment constant dels beneficis d'una de les parts – aspiració que es podria trobar en el cas de la socialdemocràcia– sinó, al contrari, per corregir les possibles disfuncions que afecten a la pervivència de la lògica mercantil en el camp social. Amb això arribem a una conclusió sens dubte important: en lloc d'eliminar la intervenció estatal dels afers econòmics, tal i com prescriu el liberalisme en la seua versió més clàssica –recordem la imatge de la mà invisible del mercat que proposava Adam Smith, apel·lant a la capacitat regulativa d'una economia que no necessita de cap intervenció externa–, del que es tracta ara és d'aprofitar les possibilitats que ofereixen instruments com l'aparell estatal per blindar les lleis del mercat i fer-les immunes a les contingències associades al funcionament del sistema capitalista.

En tot cas, com assenyalen Deleuze i Guattari, la relació entre l'Estat i el sistema capitalista no ha estat en absolut senzilla. L'establiment de la propietat privada i de l'activitat comercial i mercantil, així com el sorgiment de classes privilegiades i autònomes, és a dir, aquelles que posseeixen les propietats alliberades i controlen l'intercanvi de béns, sense necessitat de participar directament en les funcions institucionals, semblen incompatibles, si més no d'entrada, amb el poder que acumula l'Estat en la seua forma original. No oblidem que una de les principals característiques dels moviments que acabem de citar es troba, precisament, en la resistència de les noves classes socials a ser apressades pels codis i, en general, en la seua negativa a acceptar

⁴²⁵ *Ibidem*, p. 285-286.

qualsevol tipus de regulació imposada. D'aquesta manera, l'Estat es veu obligat a adaptar les seues funcions si el que pretén és posar-se al servei del nou sistema emergent. En qualsevol cas, és així com aconsegueix que els mateixos elements que en un principi servien per explicar el seu declivi –l'autonomia creixent de la burgesia, amb la progressiva separació entre l'economia i els instruments de control institucional–, acaben establint les condicions del seu ressorgiment sobre bases modificades.

En lloc de fer confluïr tots els codis vers una instància central i situada en una dimensió superior, l'Estat s'ocupa ara de la creació de codis específics, a través dels quals captar els fluxos sobre un pla immanent i en un context de màxima desterritorialització. Des del caràcter transcendent que el constitueix en un principi, l'aparell estatal es posa així a treballar a les ordres d'un poder que es veu en l'obligació de procedir de manera immanent, si del que es tracta és de mantenir i fins i tot d'eixamplar el seu marge de maniobra. En aquest sentit, l'Estat reneix com a resultat de l'axiomàtica capitalista, en la mesura que serveix per regular i organitzar els moviments que es produeixen en l'interior del sistema, vigilant que els errors de la maquinària es mantinguen sempre dins d'uns límits adequats. Com assenyalen els autors, “mai un Estat havia perdut tanta potència, per posar-se amb tanta força al servei del signe de la potència econòmica”.⁴²⁶ En suma, davant dels moviments de desterritorialització i descodificació que defineixen el sistema capitalista, amb tot el que això implica, l'Estat s'erigeix com la millor instància per assolir un equilibri suficient entre la multitud d'elements que formen ara el camp social. D'aquesta manera, lluny de fer desaparèixer la institució estatal, hom li assigna una doble funció: en primer lloc, garantir el manteniment de l'ordre en el camp social, mitjançant una repressió més o menys directa sobre la població; en segon terme, administrar i aplicar de forma directa, en cada territori concret, l'axiomàtica capitalista. Com assenyalen els autors, “l'Estat era en principi aquesta unitat abstracta que integrava els subconjunts que funcionaven de manera separada”; mentre que ara “està subordinat a un camp de forces els fluxos del qual coordina, i les relacions autònomes de dominació i de subordinació del qual expressa”. En definitiva,

ja no s'acontenta a sobre-codificar territorialitats mantingudes i enrajolades, sinó que ha de constituir, inventar codis per als fluxos descodificats dels diners, de les mercaderies i de la propietat privada. Ja no forma per si mateix una o unes classes dominants, està format per aquestes classes esdevingudes independents que el

⁴²⁶ *Ibidem*, p. 304.

deleguen al servei de la seua potència i de les seues contradiccions, de les seues lluites i dels seues compromisos amb les classes dominades. Ja no és la llei transcendent que regeix els fragments; ha de dissenyar, mal que bé, un tot al qual remet la seua llei immanent. Ja no és el pur significant que ordena els seus significats, ara apareix darrere d'aquests significats, i depèn del que ell significa. Ja no produeix una unitat sobrecodificant, sinó que ell mateix és produït en el camp de fluxos descodificats. En tant que màquina, ja no determina un sistema social, sinó que és determinat pel sistema social al qual s'incorpora en el joc de les seues funcions.⁴²⁷

Per altra part, la contribució de l'Estat resulta decisiva per entendre el règim de representació propi del sistema capitalista. De manera semblant al que vam dir en relació al cos sense òrgans, ara ja no es tracta simplement de reduir les parts al tot. Això implica una diferència important pel que respecta a la màquina social despòtica, el funcionament de la qual depenia, precisament, de la seua capacitat per sotmetre el múltiple a l'u. El nou règim de representació que instaura el capitalisme ja no depèn, si més no en principi, d'una instància significant situada en una dimensió transcendent, com la que trobem en la figura del dèspota, ni de les directrius d'aquesta instància a l'hora d'interpretar la llei. Val a dir, la multiplicitat sembla haver esclatat en el camp social, arrossegant amb la seua arribada les restes de transcendència i de significança que hi pogueren quedar. I, tanmateix, a diferència del que ocorre amb el cos sense òrgans, el sistema capitalista aconsegueix definir, precisament amb l'aparell estatal com a principal estandard, un règim d'especial fixació dels fluxos del desig. De fet, com veurem tot seguit, Deleuze i Guattari relacionen el sistema capitalista amb un règim de representació més estret i angoixant si cal que els anteriors.

2.3.4. El capitalisme i el seu sistema de representació: de l'Estat a la subjectivitat passant per la composició semiòtica del camp social, amb el capital com a nova –i única– unitat de mesura

Amb tot, com arriba el capitalisme a definir aquest règim de representació –i, al cap i a la fi, de vigilància– dels processos de producció, material i semiòtica, que es donen en el camp social? En primer lloc, a través del moviment de desterritorialització i

⁴²⁷ *AE*, p. 265.

descodificació dels fluxos, que en un principi apareix com el més important per entendre el funcionament del sistema capitalista; tot seguit, amb la creació d'una axiomàtica on articular, dins d'uns límits relatius, els moviments dels fluxos alliberats; finalment, amb la creació d'un nou territori en el qual, seguint els paràmetres de l'axiomàtica, imposar un ordre per a la producció de la màquina desitjant. Deleuze i Guattari defineixen aquesta darrera operació com un moviment de "reterritorialització" dels fluxos. Com afirmen els autors, recordant els jocs de prestidigitació als quals hem fet referència, "el capitalisme no deixa de re-territorialitzar el que desterritorialitzava de primera mà",⁴²⁸ en un moviment final de recuperació per al qual la contribució de l'Estat suposa una dada sens dubte important. Després d'ajudar a contenir els fluxos inicialment descodificats, l'Estat consagra els seus esforços a fer compatibles els arcaïsmes, és a dir, els elements que provenen de les formacions anteriors, amb els nous axiomes. Aquesta combinació resulta fonamental, en la mesura que és a través d'aquests dos moviments que es tanca el cercle de la producció capitalista: "al límit –diuen Deleuze i Guattari–, és impossible distingir la desterritorialització i la re-territorialització, que estan agafades l'una amb l'altra o són com el revers i el dret d'un mateix procés".⁴²⁹

Això ofereix, en tot cas, una imatge desdoblada de l'Estat. Si per un costat efectua un tall amb les formacions anteriors, en la mesura que deixa de constituir la instància que serveix per garantir les exigències de sobrecodificació, cosa amb la qual es posa al servei de la immanència que reclama el nou sistema, no per això deixa de treure a la llum, sempre que això siga necessari, les funcions amb les quals es definia l'*Urstaat*.⁴³⁰ Això ens porta a una conclusió important, i és que per fer efectiva l'axiomàtica capitalista es necessita injectar una càrrega important de transcendència en el camp social. De fet, aquesta polaritat es troba en el moll de l'os del sistema capitalista, en virtut del seu caràcter intrínsecament paradoxal i, com ja hem vist, en bona mida esquizofrènic, que el caracteritza. Aquest caràcter bipolar fa del sistema capitalista un complex farcit de recursos, en la mesura que és capaç de generar nous dinamismes en l'interior del camp social sense deixar d'incorporar-hi els antics, a més de reabsorbir aquells fluxos que lluiten per aconseguir el seu alliberament. Però, al mateix temps, això fa que no es pugui deixar mai de banda el perill de patir un moviment de

⁴²⁸ *Ibidem*, p. 312.

⁴²⁹ *Ibidem*, p. 311.

⁴³⁰ *Ibidem*, p. 314.

desterritorialització i descodificació absolutes que porte el sistema a la seua dissolució, provocat per algun dels fluxos que ha quedat en estat flotant en alguna de les successives operacions de descomposició i recomposició que es porten a terme en l'interior de l'axiomàtica. Com assenyalen els autors,

l'axiomàtica social de les societats modernes està presa entre dos pols, i no deixa d'oscil·lar d'un pol a l'altre. Nascudes de la descodificació i de la desterritorialització, sobre les ruïnes de la màquina despòtica, aquestes societats estan preses entre l'*Urstaat* que ben bé voldrien ressuscitar com a unitat sobrecodificant i re-territorialitzant, i els fluxos desencadenats que les precipiten vers un llinar absolut. Tornen a codificar amb tota la força, a cops de dictadura mundial, de dictadors locals i de policia totpoderosa, mentre que descodifiquen o deixen descodificar les quantitats fluents dels seus capitals i de les seues poblacions.⁴³¹

Fet i fet, aquestes societats “estan preses entre dues direccions: arcaisme i futurisme”, com apunten els autors. De manera que es veuen en l'obligació de plantejar la disjuntiva i, al capdavall, de fer front a la contradicció irresoluble que les pot portar a la seua destrucció, a saber: “com conciliar la nostàlgia i la necessitat de l'*Urstaat* amb l'exigència i la inevitabilitat de la fluxió dels fluxos?”; encara més: “com fer perquè la descodificació i la desterritorialització, constitutives del sistema, no el facen fugir per un extrem o per un altre que escaparia a l'axiomàtica i embogiria a la màquina?”⁴³²

Del que acabem de veure es pot col·legir, a més de la postura que adopta el capitalisme respecte de la producció desitjant, la forma de representar aquesta producció en el camp social. Els tres moviments que hem descrit, la desterritorialització i la descodificació dels fluxos, la formació d'una axiomàtica i, finalment, la creació d'una nova territorialitat, desemboquen en el capital com a forma abstracta i concreta ensems –més endavant veurem els motius d'aquesta dualitat–, al voltant de la qual es concentra l'exercici del poder. Si en el centre de les societats primitives es trobaven la terra i el col·lectiu, en tant que instàncies immanents i principals artífexs d'un règim de representació basat en la polivocitat; així mateix, si en les formacions imperials la figura del dèspota apareixia com la garantia del manteniment de l'ordre, a través d'un règim de caràcter transcendent i significat, en aquest cas és el capital el que es defineix com el

⁴³¹ *Ibíd.*, p. 313.

⁴³² *Ibíd.*, p. 313-314.

nou marc de referència, en el qual es relacionen els fluxos del desig. Com indiquen els autors, “el socius com a cos ple ha esdevingut directament econòmic en tant que capital-diners”.⁴³³

Això ens porta a pensar en un sistema immanent, atès que, com diuen els autors, “la representació ja no es relaciona amb un objecte distint, sinó amb l’activitat productora mateixa”.⁴³⁴ De fet, el capitalisme es pot considerar com un règim de tipus post-significant, si observem la gestió que porta a terme dels signes a través dels quals es forma una imatge determinada de la realitat. Si, en el cas de les formacions despòtiques, el signe es veia abocat a les exigències del model representatiu, esdevenint una instància significant que depèn de la paraula del dèspota i perdent així la polivocitat que el caracteritzava inicialment, el capitalisme aboleix, de la mateixa forma que ha fet amb la resta de realitats precedents, els pressupòsits en relació als quals aquest esquema quedava legitimat. Com apunten els autors,

l’escriptura no ha estat mai l’afer del capitalisme. El capitalisme és profundament analfabet. La mort de l’escriptura és com la mort de Déu o del pare, fa molt de temps que s’ha consumat, encara que l’esdeveniment triga molt de temps a arribar-nos, i sobreviu en nosaltres el record de signes desapareguts amb els quals encara escrivim. La raó és simple: l’escriptura implica un ús del llenguatge en general segons el qual el grafisme s’alinea amb la veu, però també la sobreodifica i indueix una veu fictícia de les altures que funciona com a significant. L’arbitrari del designat, la subordinació del significat, la transcendència del significant despòtic, i en fi, la seua descomposició consecutiva en elements mínims en un camp d’immanència que es dona a conèixer per la retirada del dèspota, tot això marca la pertinença de l’escriptura a la representació despòtica imperial.⁴³⁵

És clar que no es pot fer una anàlisi precipitada de l’afirmació que acabem de veure. Que el capitalisme no fa desaparèixer el llenguatge ni renuncia al seu ús, sembla una evidència. Això no obstant, afavoreix el desenvolupament d’un règim semiòtic que, si més no en principi i a nivell formal, posa en qüestió els pilars sobre els quals descansa el model representatiu. Això allunya el capitalisme de qualsevol plantejament que impliqui l’existència d’una instància transcendent i significant. Així es pot veure en el cas de la lingüística que proposa l’estructuralisme, com apunten Deleuze i Guattari,

⁴³³ *Ibíd.*, p. 317.

⁴³⁴ *Ibíd.*

⁴³⁵ *Ibíd.*, p. 289.

desenvolupada principalment per Ferdinand de Saussure. A pesar dels esforços que es posen per fer de la llengua una realitat de caràcter immanent, l'estructuralisme no aconsegueix foragitar el caràcter dicotòmic, així com tampoc la relació de subordinació, propis del model representatiu, en la mesura que manté l'existència d'una instància significant de la qual depenen, en última instància, els significats concrets. Per altra part, no ha d'estranyar la distància que marca el capitalisme amb aquesta manera d'entrar en el camp de la lingüística. Cal tenir en compte que el funcionament de la maquinària capitalista depèn de la constitució, també pel costat discursiu, d'un context flexible, obert i dinàmic, per al qual l'existència d'estructures fixes, compostes per elements d'abast universal, no suposa més que un entrebanc afegit.

En definitiva, el capitalisme no fa desaparèixer el llenguatge sinó que el recupera i l'adapta, això és, el posa al seu servei, per produir una imatge de la realitat i un discurs que no contrarien els seus interessos. Per aquest costat, de la mateixa forma que no depèn d'una instància superior, la funció de la qual seria la de sobredeterminar o sobre-codificar aquests signes, el règim semiòtic que imposa el capitalisme ja no es pot definir com un llenguatge rígid format a partir de signes codificats sinó, al contrari, com un conjunt de fluxos de caràcter mòbil. La semiòtica capitalista es pot comparar, així, amb els avenços que es donen en el camp de la tècnica i la tecnologia, com ara l'electricitat o la manera de processar la informació en el camp de la informàtica. D'aquesta manera, el capitalisme tracta de donar una resposta ajustada a la flexibilitat que exigeix la seua axiomàtica, però també a la immediatesa del context de canvis precipitats i continus que solquen el camp social. Com afirmen els autors, "l'ús capitalista del llenguatge és efectivament d'una altra natura, i es realitza o esdevé concret en el camp d'immanència propi del capitalisme, quan apareixen els mitjans tècnics d'expressió que corresponen a la descodificació generalitzada dels fluxos, en lloc de remetre encara, de forma directa o indirecta, a la sobre-codificació despòtica".⁴³⁶

Suposa això l'alliberament dels fluxos, en aquest cas en el camp de la semiòtica? Com en ocasions anteriors, la resposta ha de ser negativa. Els fluxos que transporten els signes lingüístics s'han deslliurat de les limitacions del model representatiu, renunciant al jou de la instància significant; però això no lleva que els fluxos acaben convergint al voltant d'uns principis predeterminats, amb l'objectiu de donar satisfacció a uns

⁴³⁶ *Ibidem.*

interessos concrets. De forma similar al que ocorria en el cas del significat despòtic, això acaba condicionant les relacions dels fluxos o, en aquest cas, dels signes. Com diuen els autors, “l’essència productiva del capitalisme no funciona o no ‘parla’ més que en el llenguatge dels signes que li imposen el capital mercantil o l’axiomàtica del mercat”.⁴³⁷

Amb tot, d’aquesta manera s’obre un camp de possibilitats inèdit. Per continuar amb l’exemple que hem proposat adés, en el cas de l’estructuralisme el signe lingüístic es compon de dues meitats separades, amb el significat en la part superior, com allò que pot ser pensat o sentit, i el significat en la base, en relació amb tot allò que pot ser expressat a través dels mots, els símbols o els fonemes. Aquest és l’esquema que Lacan aplicarà posteriorment per descriure l’estructura de l’inconscient. Si bé, en aquest cas, es capgirarà l’ordre en el qual es relacionen les dues meitats, de manera que el significat, relacionat amb l’expressió, es posarà en la part superior, deixant el significat, vinculat al contingut, en la part inferior. Això explica el paper dominant que acabarà tenint el significat en l’estructuralisme, legitimat per la psicoanàlisi en la seua vessant lacaniana. Siga com siga, en tots dos casos hi perviu la concepció binària i dicotòmica que Deleuze i Guattari tracten de qüestionar, com allò que impedeix treballar sobre els signes en un sentit productiu, més enllà dels principis del model representatiu. En aquest sentit –amb l’anàlisi del lingüista Hjelmslev com a punt de partença, en els detalls de la qual entrarem més tard–, els autors reemplacen la parella que formen el significat i el significat, per la de “forma de contingut” i “forma d’expressió”. A pesar que no abandonem, si més no en principi, un esquema de tipus dual, com es pot observar, amb això es tracta de proposar una concepció semiòtica que ja no estiga fundada en l’oposició i en la subordinació sinó, al contrari, en l’autonomia i en la reciprocitat dels elements que estan implicats en la relació. En efecte, les dues instàncies que acabem d’esmentar, la forma de contingut i la forma d’expressió, s’articulen en un pla immanent la composició del qual, així com el seu sentit i la seua evolució, depenen de les relacions que estableixen els signes mateixos:

els fluxos desterritorialitzats de contingut i d’expressió estan en un estat de conjunció o de pressuposició recíproca, que constitueix figures com a unitats últimes de l’un i de l’altre. Aquestes figures no pertanyen en absolut al significat, ni tan sols als signes com a elements mínims del significat; són no-signes, o més

⁴³⁷ *Ibidem*, p. 291.

aviat signes no significants, punts-signes de diverses dimensions, talls de flux, esquízies que formen imatges per la seua reunió en un conjunt, però que no serveixen cap identitat d'un conjunt a un altre. Les figures, és a dir, les esquízies o els talls-flux, no són en absolut 'figuratives'; només ho esdevenen en una constel·lació que es desfà en profit d'una altra.⁴³⁸

Amb tot, la importància del capitalisme resideix, en aquest cas, en el fet d'haver estroncat la matriu del significat despòtic, i això a pesar que els fluxos s'alliberen, inicialment, per acabar posant-los al servei del capital com a nova instància significat. En qualsevol cas, en aquesta escletxa que s'obre ni que siga provisionalment, es troba la possibilitat de deslliurar els fluxos, evitant els processos que tracten de reconduir-los després del seu alliberament inicial. Per la resta, en això trobem un dels aspectes centrals en el diagnòstic dels autors: el fet que un mateix procés, en aquest cas referit a la constitució semiòtica del camp social, pugui menar a una conclusió conservadora però

⁴³⁸ Ibídem, p. 290. A més dels estudis de Hjelmslev que Deleuze i Guattari reprendran més endavant, els autors es fan ressò de l'anàlisi de Lyotard sobre la relació entre el significat i el significat. Aquesta anàlisi pertany a la tesi doctoral de Lyotard, titulada *Discours, Figure*, que Deleuze va tenir oportunitat de conèixer de primera mà com a membre del tribunal que va avaluar el treball de Lyotard. Pel que estem observant, la tesi que exposa Lyotard supera, a parer de Deleuze i Guattari, les limitacions que la concepció lingüística de Saussure havia introduït mitjançant la figura del significat. Com assenyalen els autors, aquesta anàlisi constitueix "la primera crítica generalitzada del significat". Ibídem, p. 292. En aquest sentit, Lyotard "mostra que la relació significat-significat es troba superada en dues direccions. Vers l'exterior, pel costat de la designació, per *figures-imatges*: ja que no són els mots els que són signes, sinó que fan els signes amb els objectes que ells designen, i dels quals trenquen la identitat per descobrir-ne un contingut amagat, una altra cara que no es podrà veure, però que en canvi podrà fer 'veure' el mot. [...] I la relació significat-significat es troba també superada d'una altra manera: vers l'interior del discurs, per un *figural pur* que arriba per trasbalsar les distàncies codificades del significat, per introduir-se en elles, i ací també treballar sota les condicions d'identitat dels seus elements". D'aquesta manera, Lyotard apunta als pressupòsits del model representatiu, en aquest cas per denunciar no sols la necessitat de reconduir la multiplicitat dels signes a la unitat, cosa per la qual el significat actua com a eina d'identificació, sinó també pels termes de subordinació en què es donen les relacions que segueix un esquema com aquest, en funció de la lògica dialèctica: "En tot els casos –indica Deleuze–, el llibre de Lyotard participa d'una antidualèctica que opera una inversió completa de la relació figura-significat. No són les figures, les que depenen del significat i dels seus efectes, al contrari, és la cadena significat la que depèn dels efectes figurals, fabricant configuracions variables d'imatges amb figures no figuratives, fent fluir línies i tallant-les seguint els punts singulars, aixafant i torçant tant els significats com els significats". *ID*, p. 299-300 [article publicat per Deleuze a *La Quinzaine littéraire*, en maig del 1972, titulat "Appréciation"; com es pot veure, l'aparició d'aquest text coincideix amb la publicació de *L'Anti-Edipe*]. En definitiva, no existeix un significat del qual deriven els significats, com en el cas de Saussure, sinó un camp que hom anomena el del figural, a partir del qual es conforma, en l'àmbit de la representació, el figuratiu, com allò que percebem i que es designa a través dels mots. Com indiquen Deleuze i Guattari, "a l'element del figural pur, a la 'figura-matriu', Lyotard l'anomena de manera adequada desig". Amb tot, el fet que Deleuze i Guattari no tinguin en compte més endavant l'anàlisi de Lyotard, per abordar les qüestions referents a la semiòtica, observant en canvi l'obra d'altres autors com el ja esmentat Hjelmslev o Labov, es pot explicar pel següent: "Lyotard –diuen els autors– torna a introduir la mancança i l'absència en el desig, el manté sota la llei de la castració a risc de tornar a portar amb ella tot el significat, i descobreix la matriu de la figura en el fantasma que arriba per ocultar la producció desitjant, tot el desig com a producció efectiva". *ACE*, p. 293-294.

també, partint del mateix punt, revolucionària, depenent de l'orientació que hom siga capaç de donar-li. Com indiquen els autors,

almenys per un instant, la hipoteca del significant ha estat alçada: aquest enorme arcaisme despòtic que ens fa gemegar i doblegar-nos a tants d'entre nosaltres, i del qual d'altres se serveixen per instaurar un nou terrorisme, girant el discurs imperial de Lacan vers un discurs universitari de pura científicitat, aquesta 'científicitat' del tot apropiada per alimentar les nostres neurosis, per engarrotar una vegada més els processos, per sobrecodificar Èdip a partir de la castració, encadenant-nos a les funcions estructurals actuals d'un dèspota arcaic desaparegut. Perquè el que és segur és que ni el capitalisme, ni la revolució, ni l'esquizofrènia passen per les vies del significant, fins i tot i sobretot en les seues violències més extremes.⁴³⁹

Així doncs, cal preguntar com es produeix la reinserció de la transcendència per part del sistema capitalista i del seu règim de representació. Recuperant l'esquema de la representació que vam veure exposat en l'àmbit teòric, l'axiomàtica capitalista comença per constituir el conjunt de principis o, en aquest cas, de quantitats abstractes en funció de les quals es gestiona i s'atribueix un valor, després d'un procés de tria i selecció, a la producció desitjant. Qualsevol acció que es vulga portar a terme en el camp social haurà de passar, seguint aquests paràmetres, pel filtre del capital, que esdevé ara la unitat bàsica de mesura. Una vegada que s'ha fet aquest primer procés de selecció, l'axiomàtica es realitza en les principals figures que instaura el capitalisme en el camp social: per un costat, el capitalista com a encarnació del capital; per un altre, el treballador com a personificació de la força de treball. Això suposa una primera imatge derivada, amb la qual es tracta de donar una resposta fidel als principis sancionats en l'axiomàtica. Per últim, amb l'objectiu de portar els seus principis fins a l'últim racó del camp social, el capitalisme crea una segona imatge derivada o, com l'anomenen els autors, una "figura de la figura". Aquesta segona imatge constitueix un "simulacre", és a dir, una representació en l'àmbit privat i familiar del mode i de les relacions de producció que es desenvolupen en l'exterior; de tal forma que la família s'erigeix com un dels principals instruments de reproducció de les relacions en el camp social, al temps que ofereix al capitalisme la porta d'entrada per penetrar en el més íntim de la subjectivitat. Així ho expliquen els autors:

⁴³⁹ *Ibidem*, p. 294.

en lloc que aquesta família siga una estratègia que, a cops d'aliança i de filiacions, s'obri a tot el camp social, li siga coextensiva i retalle les seues coordenades, ja no és, diem, més que una simple tàctica sobre la qual es tanca el camp social, a la qual aplica les seues exigències autònomes de reproducció, i que retalla en totes les seues dimensions. Les aliances i les filiacions ja no passen pels homes sinó pels diners; aleshores la família esdevé microcosmos, apte per expressar el que ja no domina.⁴⁴⁰

Així, a pesar que el capitalisme es pot concebre com un règim de caràcter post-significant, la funció que adés es trobava en mans del dèspota, en virtut de la seua relació directa amb la divinitat, es desenvolupa ara al voltant del capital. Les anomenades “persones socials”, és a dir, les primeres figures derivades de l'axiomàtica capitalista, assumeixen les funcions del subjecte de l'enunciació; mentre que les “persones privades” o les figures de segon ordre ocupen, per la seua part, el lloc del subjecte de l'enunciat. D'aquesta manera, el capitalisme recupera i remodela les formes de representació anteriors, capacitant-les per actuar dins del seu règim de producció.⁴⁴¹

En això juguen un paper important la psicoanàlisi i la utilització que en ella es dóna de la figura d'Èdip. Si en la psicoanàlisi veuen els autors un aliat del poder establert, com ja hem dit, en la mesura que porta a terme una representació interior del mode de producció capitalista, justificant de manera implícita les relacions i l'ordre en què aquestes es donen en el camp social, en el cas d'Èdip tenim l'eina que fa servir el capitalisme per penetrar en els individus de manera intensiva. Com diuen els autors, “la nostra formació colonial íntima, que respon a la forma de la sobirania social; tots nosaltres som petites colònies, i és Èdip el que ens colonitza”.⁴⁴² Per altra part, cal relacionar això amb el que Deleuze i Guattari anomenen el “brut petit secret” de la psicoanàlisi, mitjançant el qual es tracta d'amagar les conseqüències que un procés com l'esquizofrènic podria tenir, sempre que es prengué pel seu costat positiu, en l'interior del sistema capitalista. En primer lloc, a l'hora de mostrar com actua el poder sobre l'individu, a través del treball sobre l'inconscient al qual acabem de fer referència; però també per plantejar alternatives als codis al voltant dels quals es constitueix la imatge de la subjectivitat, assimilada i dòcil, que reclama el poder per funcionar sense sobresalts. Com indiquen els autors, “la projecció familiarista en lloc de la deriva del desig. En lloc

⁴⁴⁰ *Ibidem*, p 318-319.

⁴⁴¹ *Ibidem*, p. 320.

⁴⁴² *Ibidem*, p. 319.

dels grans fluxos descodificats, els petits rierols recodificats en el llit de mamà. La interioritat en lloc d'una nova relació amb el defora".⁴⁴³

En efecte, un dels principals objectius de l'operació que el capitalisme porta a terme, amb la psicoanàlisi com a element coadjuvant, és constituir la subjectivitat des de l'interior. Amb això es tracta de produir un subjecte preparat per tolerar, acceptar de bon grat i àdhuc propagar el mode de producció capitalista i el seu sistema de relacions. Com indiquen els autors, "la forma de la reproducció social econòmica ja ha preformat la forma del material per engendrar allà on calga *el* capitalista com a funció derivada del capital, *el* treballador com a força derivada de la força de treball, etc., de tal manera que la família es troba retallada per avançat per l'ordre de les classes".⁴⁴⁴ Al mateix temps, el capitalisme aconsegueix així produir el miratge de la igualtat en l'interior del camp social, amb la creació d'un context en el qual les funcions que cadascú ha de portar a terme es troben assignades per avançat, definides per la seua pertinença a un lloc o a una classe social determinada. En tot cas, el capitalisme no pretén assolir una igualtat real, substantiva, en termes materials, la qual cosa arrabassaria amb l'estructura jeràrquica i piramidal que el sistema reclama per al manteniment de l'ordre establert, sinó un anivellament de les diferències, a partir del qual procedir, com ja hem dit, a la subsumpció del particular en el general: "precisament perquè està privatitzada, posada fora de camp –diuen els autors–, la forma del material o de la reproducció humana engendra homes que no ens costa cap esforç de suposar com a iguals entre ells".⁴⁴⁵

En aquest sentit, si ja hem vist els paral·lelismes que es poden establir entre el capitalisme i la màquina despòtica, sobretot pel que fa a la utilització de l'aparell estatal com a instrument a través del qual reinserir la transcendència en el camp social, ara cal atendre, a despit de totes les diferències que es vulguen trobar, les similituds amb el règim de representació de les formacions territorials. En primer lloc, per la forma com es tracta de disseminar l'exercici del poder en el camp social, assignant, de manera prèvia, el lloc que a cadascú l'hi pertoca. Amb això es tracta, a partir del marcatge del cossos o, en el cas del capitalisme, de la producció de la subjectivitat en un sentit ampli, d'inocular el factor del deute i de la culpabilitat, com a mitjà a través del qual condicionar d'inici i de la manera més econòmica possible, és a dir, sense necessitat

⁴⁴³ *Ibíd.*, p. 326.

⁴⁴⁴ *Ibíd.*, p. 317.

⁴⁴⁵ *Ibíd.*

d'una càrrega repressiva directa, totes i cadascuna de les accions que l'individu porta a terme en el camp social. Aquest moviment resulta complementari al que vam indicar en un principi, com un dels trets essencials del capitalisme. Si aleshores l'objectiu era ocupar la major part de territori possible, amb la formació d'un mercat mundial amb capacitat per ocupar una porció de territori cada vegada més gran, la propagació de l'axiomàtica capitalista s'ha de fer, simultàniament, de manera intensiva, infiltrant-se en cadascun dels fluxos, individuals i col·lectius, que recorren el camp social. En tot cas, els dispositius que fa servir el capitalisme per integrar les diferents formes de subjectivitat dins del seu sistema de relacions, resulten molt més complexos que en el cas de les formacions territorials; el que es tradueix en un control més subtil i, per això mateix, més difícil de detectar. En això es troba no sols la major diferència entre els dos règims, sinó també una de les claus per entendre el model representatiu en les formacions capitalistes. Si en les societats territorials es mantenen ben diferenciats els seus elements, amb el representant per un costat i el representat per l'altre, l'efectivitat del capitalisme es basa, precisament, en la possibilitat d'identificar totes dues parts. Tothom és autònom perquè tothom és la part representada i el seu representant alhora. Això equival a dir, en el context en el qual ens trobem, que ningú es planteja seguir uns valors diferents ni construir una imatge de la realitat i un discurs diferents dels que es generen des de les instàncies de poder, després que aquests valors i aquest espai discursiu hagen estat inclosos en el model de subjectivitat imperant. L'operació que acabem de descriure té uns efectes immediats, començant pel fet que en les societats contemporànies el marcatge esdevé directament innecessari; i no perquè es vulga evitar el que tenen de cruels els mètodes d'inclusió i identificació que practiquen les societats de caràcter territorial, sinó a causa de la introjecció que realitza el subjecte de les funcions que li han estat prèviament assignades. Així és com es materialitzen els principis de l'axiomàtica capitalista. En efecte, és d'aquesta manera que els principis sobre els quals es construeix el sistema capitalista, que inicialment es definien com un conjunt de realitats abstractes, completen el cicle de la seua efectuació, donant lloc a un complex capaç d'articular les relacions concretes que es donen en el camp social. Com assenyalen els autors,

malgrat l'abundància de carnets d'identitat, de fitxes i de mitjans de control, el capitalisme ni tan sols té necessitat d'escriure en llibres per suplir les marques desaparegudes dels cossos. Això no són més que supervivències, arcaïsmes amb

funció actual. La persona ha esdevingut realment ‘privada’, per tal com deriva de les quantitats abstractes i esdevé concreta en l’esdevenir-concret d’aquestes mateixes quantitats. Aquestes últimes són les que estan marcades, ja no les persones en si mateixes: *el teu capital o la teua força de treball*, la resta no té importància, se’t trobarà sempre en els límits eixamplats del sistema, fins i tot si cal fer un axioma només per tu.⁴⁴⁶

En això es pot trobar una explicació plausible a l’ambigüitat que defineix la relació entre el capitalisme i el desig. Si bé sembla evident que el capitalisme s’identifica al màxim amb la producció desitjant –només cal veure com reproduceix les tres fases que hem exposat d’inici en relació al desig, amb la producció de fluxos, la creació d’un camp en el qual es relacionen aquests fluxos i, finalment, la producció d’un subjecte de tipus residual, preparat per consumir les entrades o els *inputs* d’energia que troba al seu pas–, és precisament en aquest moment que la distància entre totes dues parts sembla fer-se més gran. El problema principal apareix davant les dificultats que té la producció desitjant, dins dels límits de l’axiomàtica capitalista, per expressar-se de manera autònoma i desenvolupar tot el seu potencial creatiu. Això s’entén perfectament si tenim en compte que l’afany de la maquinària capitalista no és assegurar aquesta autonomia i la creativitat dels fluxos del desig sinó, al contrari, el d’atreure al seu si la totalitat de les activitats que es realitzen en el camp social. D’aquesta manera, el grau de repressió sobre el desig augmenta, almenys si és el sistema capitalista el que es troba implicat, en proporció directa al grau d’identificació entre totes dues parts: a major adequació entre les dues màquines, major risc del desig de restar bloquejat, dins del règim social en el qual s’hi insereix. En definitiva, si el règim de representació capitalista es mou dins la immanència, no és perquè la producció desitjant s’haja definit de forma autònoma en l’interior del camp social, de forma individual i col·lectiva, sinó perquè el capital i la seua lògica acaben saturant i monopolitzant aquest camp. Sense oblidar que un procés com aquest no es pot mantenir si no és a cops de transcendència, a través de les eines de repressió que el capitalisme recupera i acumula al voltant de l’aparell estatal. Com expliquen els autors, “aquesta representació exerceix sobre el desig una operació de repressió-inhibició més forta que qualsevol altra, perquè, a favor de la immanència i de la descodificació, l’anti-producció s’ha escampat a través de tota la producció, en lloc

⁴⁴⁶ *Ibidem*, p. 302.

de restar localitzada en el sistema, alliberant un fantàstic instint de mort que impregna i aixafa ara el desig”.⁴⁴⁷

D’aquesta manera, si les formacions territorials es definien per constituir un règim basat en la crueltat i les formacions de caràcter despòtic pel terror que feien recaure sobre la població, el capitalisme es caracteritza per allò que els autors anomenen el seu “humanisme”, mescla de “cinisme” i “pietat”.⁴⁴⁸ El cinisme té a veure amb el posat immanent que adopta el poder, com el mitjà a través del qual estendre les seues xarxes i completar així la seua falsa identificació amb el desig. Per la seua part, la pietat respon al caràcter “espiritualitzat” o transcendent del qual el capitalisme no es desempallega mai del tot, com es pot veure, principalment, en la utilització de l’Estat i dels seus instruments. En aquest punt, es troba un dels elements més persistents en la història del capitalisme, en la mesura que s’estén des del període de l’acumulació primitiva fins a les darreres fases de la seua evolució posterior. En efecte, amb els diferents mitjans de què disposa en cada moment, el capitalisme tracta de crear un context favorable als seus interessos, no només en el pla legal, sinó també a nivell subjectiu. Un context en el qual la violència i el robatori o, si es vol dir així, l’explotació i l’extracció de benefici derivades de la plusvàlua –humana i maquina–, es troben institucionalitzats i convenientment regulats. D’aquesta manera, el capitalisme crea una dimensió de la realitat en la qual aquestes pràctiques ja no representen un delictes i ni tan sols una activitat reprobable. A això cal afegir els esforços que realitza l’axiomàtica capitalista per difuminar la distinció que existeix entre les diferents figures subjectives, així com les desigualtats existents entre els distints estrats socials. Amb tot, això no és suficient per esborrar l’empremta que deixen els fenòmens de despulsa, explotació i desigualtat, en ocasions extremes, que el capitalisme porta incrustats en allò més profund de la seua identitat. La millor prova d’això és la regularitat amb la qual es manifesten, de forma cíclica, aquestes realitats adverses per a la majoria social, encara que arriben amb nous abillaments i compten amb la complicitat de constructes legals i semiòtics fets a mida. Com assenyalen els autors –en el que es pot considerar la conclusió de tot el que hem vist exposat–,

quina flexibilitat en l’axiomàtica del capitalisme, sempre disposat a eixamplar els seus propis límits per afegir un nou axioma a un sistema precedentment saturat.

⁴⁴⁷ *Ibíd.*, p. 316.

⁴⁴⁸ *Ibíd.*, p. 271.

Voleu un axioma per als assalariats, la classe obrera i els sindicats, vegem-ne doncs, i en endavant el benefici fluirà al costat del salari, tots dos del braç, reflux i aflux. Es trobarà fins i tot un axioma per al llenguatge dels dofins. Marx feia sovint al·lusió a l'edat d'or del capitalisme on aquest no amagava el seu propi cinisme: al principi almenys no es podia ignorar el que feia, extorquir la plusvàlua. Però com ha crescut aquest cinisme quan arriba a declarar: no, ningú no ha robat. Perquè tot reposa aleshores en la disparitat entre dos tipus de flux, com en un abisme insondable on s'engendren benefici i plusvàlua: el flux de potència econòmica del capital mercantil i el flux anomenat de manera irrisòria 'poder adquisitiu', flux vertaderament *despotenciat* que representa tant la impotència absoluta de l'assalariat com la dependència relativa del capitalista industrial. Són la moneda i el mercat, els vertaders policies del capitalisme.⁴⁴⁹

Fet i fet, el sistema capitalista es mostra com una instància ontològicament complexa, en constant metamorfosi i definida de manera intrínseca pel seu caràcter híbrid. Sense

⁴⁴⁹ *Ibídem*, p. 287. Sobre la relació inherent del capitalisme amb la repressió, a pesar que aquesta estiga emmascarada sota un tel d'humanisme, convenientment reflectit, al seu torn, en la llei positiva, Deleuze i Guattari indiquen el següent: "El capitalisme ha estat vinculat des del seu naixement amb una repressió salvatge, de seguida ha tingut la seua organització de poder i el seu aparell d'Estat. Que el capitalisme haja implicat una dissolució dels codis i dels poders precedents, sí. Però ja havia establert en les falles dels règims precedents els engranatges del seu poder, incloent-hi el seu poder d'Estat. Sempre és així, les coses no són tan progressives; fins i tot abans que una formació social s'estableixca, els seus instruments d'explotació i de repressió ja estan ací, rodant encara en el buit, però llestos per treballar en el ple. Els primers capitalistes són com ocells rapinyaires que esperen. Esperen el seu encontre amb el treballador, aquest que els arriba per les fuites del sistema precedent. Fins i tot és aquest el sentit del que hom anomena acumulació primitiva". *ID*, p. 373. La descripció que acabem de veure, coincideix amb la lectura desmitificada que porten a terme Marx i Engels sobre l'acumulació primitiva, amb la qual es tracta de contrarestar la visió dels "historiadors burgesos". Per aquests últims, l'acumulació apareix com a resultat d'un procés "idíl·lic", gràcies al qual els productors del camp han estat alliberats de la servitud a què els sotmetien els senyors feudals. Com indiquen Marx i Engels amb ironia no dissimulada, l'acumulació primitiva no apareix així com un fet històric sinó com una simple contarella o una "anècdota del passat", a saber: "Ja fa moltíssim temps, hi havia d'una banda una élite treballadora, intel·ligent i sobretot estalviadora, i de l'altra banda uns poca-penes, dropos, que malgastaven tot el que tenien i més encara. [...] Va succeir que els primers *acumularen riquesa* i als darrers no els restà res més per vendre tret de la pròpia pell. I d'aquest pecat original data *la pobresa de la gran massa* que avui encara, malgrat el seu treball, no té res per a vendre tret d'ella mateixa, i *la riquesa dels pocs* que augmenta contínuament, tot i que ja fa molt de temps que han deixat de treballar". La realitat, però, segons que assenyalen Marx i Engels, va ser molt diferent. De primeres, hom comença per sumir en la pobresa els habitants del camp, tot fent servir mètodes violents: "Les conquestes, les submissions, les usurpacions i els assassinats". D'aquesta manera, sotmetent-los a la misèria, es creen les condicions per tal que aquells que han estat desallotjats del camp no tinguen una altra sortida que acceptar el treball assalariat: "aquests alliberats de nou només esdevenen venedors d'ells mateixos a partir del moment que se'ls han arrabassat tots llurs mitjans de producció i totes les garanties per a llur existència que les antigues institucions feudals els havien ofert. I la història d'aquesta expropiació és inscrita als annals de la humanitat amb lletres de sang i de foc". Marx i Engels (1989a), p. 391-394. Aquesta situació de desposseïció es perllongarà, a més a més, enllà del procés de l'acumulació primitiva, amb l'objectiu de crear el context propici perquè els propietaris dels mitjans de producció continuen amb la seua extracció de benefici. En això trobem "la disciplina sanguinària" i "l'acció brutal de l'estat que, ensems amb el grau d'explotació del treball, augmenta l'acumulació del capital amb l'ajuda de la policia". *Ibídem*, p. 421.

renunciar a la transcendència i a les possibilitats d'estabilització i ordre vinculades amb l'aparell estatal, posa també l'esguard en l'exemple que ofereixen les formacions territorials, per actuar de manera immanent i, per aquest costat, tant més velada, encoberta i mistificada mitjançant la producció de subjectivitat. En aquest sentit, més que apel·lar a un esquema de tipus evolutiu, centrat en la substitució d'un mode de producció per un altre i en els canvis que es donen en l'àmbit de les relacions productives, el que es detecta és una superposició d'estrats. Això dona com a resultat la conformació diversa i heterogènia del sistema capitalista, a la qual ens acabem de referir. A més a més, aquest esquema ofereix una caracterització àmplia del poder, que ja no només és vist des del punt de vista de l'explotació, com a conseqüència directa del mode de producció capitalista, sinó també, i alhora, com l'esforç general per mantenir a ratlla les manifestacions del desig a tots els nivells.

Amb això arribem al plantejament d'una darrera qüestió, la resposta a la qual anirem desenvolupant i concretant en els capítols següents. Si l'axiomàtica capitalista ha aconseguit, com acabem de veure, cobrir la quasi totalitat del camp social, on cal cercar les portes de sortida que encara no han estat barrades i que, eventualment, poden permetre una evacuació dels fluxos del desig? Una primera resposta la trobem en l'exemple que planteja l'esquizofrènia com a procés –i no com a entitat clínica–, en la mesura que és capaç de travessar els murs que el poder, en la seua vessant política i, en aquest cas, també clínica, posa al seu voltant. Això ofereix una mostra de com es poden portar més lluny els processos de desterritorialització i descodificació que el sistema mateix es veu en la necessitat de generar, creant les condicions necessàries perquè els límits que el poder s'esforça a mantenir en la seua relativitat i interioritat esdevinguin, en canvi, absoluts i exteriors. Per aquest costat, encara que en un principi pugui semblar paradoxal, Deleuze i Guattari recomanen seguir la inèrcia que estableix el poder, en la seua tasca d'axiomatització i articulació de les relacions en el camp social. Com apunten els autors,

aleshores, quina solució, quina via revolucionària? [...] Retirar-se del mercat mundial [...]? O bé anar en el sentit contrari? És a dir, anar encara més lluny en el moviment del mercat, de la descodificació i la desterritorialització? Perquè potser els fluxos no estan encara suficientment desterritorialitzats, suficientment descodificats, des del punt de vista d'una teoria i d'una pràctica dels fluxos

altament esquizofrènica. No pas retirar-se del procés, sinó anar més lluny, ‘accelerar el procés’.⁴⁵⁰

Pel que fa a la representació del desig, s’han de crear les condicions propícies per tal que les figures que hem descrit com a mers simulacres, creades en relació als principis que institueix l’axiomàtica capitalista, deixen d’actuar com una instància subordinada. Només així es pot esborrar la seua negativitat, alliberant el potencial creatiu que contenen aquestes figures quan s’expressen de manera autònoma. Com assenyalen els autors, “empènyer el simulacre fins al punt on deixa d’ésser imatge d’imatge, per trobar

⁴⁵⁰ *ACE*, p. 288. Aquest plantejament, per part de Deleuze i Guattari, ha donat peu a moviments que, en el context de canvis a tots els nivells que tenen lloc en l’actualitat, tracten de qüestionar de manera radical, si bé des de l’interior mateix del sistema i acceptant alguns dels seus pressupòsits –i fins i tot, caldria dir, alguns dels seus assoliments–, els fins del capitalisme i del model neoliberal. Un bon exemple d’aquests moviments es pot trobar en el *Manifest acceleracionista* d’Alex Williams i Nick Srnicek, de la London School of Economics. El manifest, un breu text redactat l’any 2013 que de manera voluntària tracta de polemitzar amb la major part dels moviments de l’esquerra transformadora, proposa aprofitar tots els recursos i les possibilitats que ofereix el progrés en el marc del sistema capitalista i, més en concret, del capitalisme en la seua fase avançada, per portar-los a un punt de ruptura; en definitiva, per arribar al que els autors anomenen un escenari de tipus post-capitalista o post-neoliberal. Això suposa l’acceptació, en contra del que proposen altres plantejaments –com ara el que es pot veure en el cas del decreixement, centrat en l’establiment de límits per als processos productius, de circulació de béns i consum–, dels avenços tecnològics associats al mode de producció capitalista actual. Si bé, en una direcció semblant al que hem vist que exposen Deleuze i Guattari, els autors tracten d’orientar aquests avenços en el sentit de transformar les relacions humanes a tots els nivells, individualment i col·lectiva, però també amb el seu entorn, atenent així la necessitat de crear noves figures subjectives que ja no es reconeguen en els límits cognitius i productius que imposa el neoliberalisme. En tot cas, això no ha d’implicar la renúncia a les potencialitats i a les possibilitats que ofereixen els avenços actuals sinó, al contrari, la seua utilització per a la proposta d’alternatives viables a nivell global. En efecte, es tracta de crear una imatge de la globalització alternativa a la que es proposa des de les instàncies de poder, sense més limitacions d’inici –puix que els nous avenços permeten evitar la major part dels límits imposats– que les de no tornar a caure en una acceleració limitada, això és, orientada vers uns objectius de caràcter conservador. Per aquest motiu, els autors denuncien que la velocitat que imposa el sistema capitalista no porta a una acceleració de les tendències establertes tradicionalment i, per tant, a un context real de canvis, a nivell polític i social com en el pla econòmic, sinó a una situació de reacció en l’àmbit polític i de col·lapse i crisi generalitzats. De fet, els autors comencen alertant del problema ambiental com el principal risc i el major desafiament al qual cal fer front, en la mesura que pot posar en perill les condicions de vida de la població mundial en el seu conjunt. En aquest sentit, el text assumeix de manera explícita el diagnòstic que ja hem vist enunciat per Deleuze i Guattari, segons el qual el capitalisme proposa una jugada tramposa i fins a cert punt encoberta, consistent a reterritorialitzar amb una mà el que desterritorialitza amb l’altra. Així mateix, es pot trobar un altra coincidència en la necessitat d’establir de nou el medi en què es produeix la totalitat de les relacions, polítiques, socials i econòmiques, al voltant de les quals es gestiona la vida en comú. En tot cas, si cal plantejar això és davant la incapacitat d’oferir alternatives viables a llarg termini, mitjançant iniciatives amb capacitat per assimilar i orientar en clau de ruptura tots els canvis i els avenços que tenen lloc en l’actualitat, no sols en el camp de la tecnologia sinó a tots els nivells. Entre aquests intents no del tot reeixits, els autors inclouen experiències actuals i, en alguns casos, que encara existeixen com ara la Revolució Bolivariana de Venèçuela, així com altres processos de canvi que tenen lloc en una part important d’Amèrica Llatina –Brasil, Bolívia o Uruguai–, en relació als quals els autors reconeixen, en tot cas, no sols la seua voluntat de resistència sinó, encara més, el seu afany per crear una alternativa creïble als mandats neoliberals. Seguint els principis de la lliure circulació de coneixements, el text es pot consultar i descarregar a l’enllaç següent: <http://criticallegalthinking.com/2013/05/14/accelerate-manifesto-for-an-accelerationist-politics/>

les figures abstractes, els fluxos-esquizoides que aqueix encobreix tot amagant-los”.⁴⁵¹ Les dues opcions que acabem de mostrar exigeixen, en qualsevol cas, la destitució del model representatiu, posant en el punt de mira aquells principis el pes dels quals serveix per aixafar la diferència que de manera inherent produeix el desig. De fet, en aquesta operació es troben esbossades les línies principals del projecte deleuzo-guattarià. Com afirmen els autors, “tornar a bolcar el teatre de la representació en l’ordre de la producció desitjant: tota la tasca de l’esquizoanàlisi”.⁴⁵²

Per aquesta part, la crítica a la psicoanàlisi i el diagnòstic que cal fer sobre la situació política apareixen, de bell nou, íntimament enllaçats.⁴⁵³ Com ja hem dit, es tracta de travessar la capa protectora que el sistema construeix al voltant de l’inconscient, en la mesura que constitueix la seu del desig, per extreure tota la càrrega social i política que hi ha implícita en els processos de subjectivació que posa en marxa el poder: “descobrir sota la projecció familiar la natura de les càrregues socials de l’inconscient. Descobrir sota el fantasma individual la natura dels fantasmes de grup”.⁴⁵⁴ En aquest sentit, bo i aprofitant que el subjecte apareix com a resultat dels processos materials i semiòtics que tenen lloc en el camp social, es tracta de capgirar el plantejament dominant, al temps que es posa l’accent en el caràcter múltiple, obert i col·lectiu de la subjectivitat. En mots dels autors, “substituir el subjecte privat de la castració, escindit en subjecte d’enunciació i subjecte d’enunciat, que només remet als dos ordres d’imatges personals, pels agents col·lectius que, pel seu compte, remetent als agençaments maquínics”.⁴⁵⁵ Com indica la consigna guattariana que els autors llançaran en més d’una ocasió, “tots som grupuscles”,⁴⁵⁶ i és des d’aquesta dimensió que cal pensar i actuar, amb l’objectiu de construir alternatives al poder establert. Així doncs, com veurem en els capítols següents, el focus de l’anàlisi s’ha de posar en les diferents formes a través de les quals es concreta la mobilització col·lectiva, amb l’objecte de conjugar la singularitat i l’autonomia que reclamen els individus i els grups, amb l’eficàcia de les seues accions en el camp social.

⁴⁵¹ *AE*, p. 327.

⁴⁵² *Ibidem*.

⁴⁵³ En la possibilitat d’articular aquesta relació es troba, de fet, un dels principals objectius de l’anàlisi deleuzo-guattariana, si més no en un principi. Com assenyala Guattari, “el que vam cercar en comú, era un discurs a la vegada polític i psiquiàtric, però sense reduir una de les dimensions a l’altra”. *PP*, p. 26-27.

⁴⁵⁴ *AE*, p. 327.

⁴⁵⁵ *Ibidem*.

⁴⁵⁶ Cf. *PT*, p. 280-285.

Conclusions provisionals (I)

Fem recompte del que hem vist fins al moment, sobre la relació que manté el desig amb les distintes formacions socials i amb els seus respectius règims de representació.

Comencem per les formacions territorials. Malgrat que constitueixen un règim de caràcter pre-significant, en aquestes societats es troba l'acte fundacional del model representatiu. Així es pot veure en la creació d'un territori on circumscriure els fluxos i vigilar els seus moviments, amb la col·locació d'uns límits encara mòbils que no refusen el valor de la polivocitat. Amb tot, això no elimina la necessitat de fer fora del grup a aquells que no es vulguen plegar al ritual pel qual es sancionen els valors del col·lectiu; en altres paraules, també en el cas de les societats territorials es tracta de seleccionar, identificar i, finalment, classificar per part del poder; si bé aquest poder resideix en el col·lectiu i no en una instància transcendent. El sistema de codificació d'aquestes formacions socials s'assembla, així, al primer acte del model representatiu, tal i com hem vist que el descriu Deleuze pel costat teòric, en relació al sistema platònic. D'acord amb la lectura deleuziana, el tall que efectua Plató no es troba tant entre els models i les còpies com en l'interior del món sensible. Aquesta operació es resol, com ja hem vist, amb la negació de tot estatut ontològic per als simulacres o, com també els anomena Deleuze, els falsos pretendents. En tot cas, això no implica l'eliminació del caos –del caos heraclitià, en el cas del pensament platònic–, que s'expressa com un retrunyir constant de la multitud, com una remor oceànica que amenaça a fer inútils els intents d'endegar els fluxos per uns canals preestablerts. De manera semblant, el mètode de selecció i vigilància que s'instal·la de bon començament en el camp social, malgrat la seua aparent eficiència –basada en una estabilitat oscil·lant–, i a causa del seu caràcter immanent –aquell que, segons Deleuze, el sistema platònic no ha pogut o no ha volgut fer desaparèixer del tot–, no és capaç d'evitar que, dessota els codis, el desig continue generant soroll. Per altra part, aquest mateix esquema es pot aplicar també a l'àmbit de l'inconscient. Com assenyalen els autors, a pesar de la repressió que exerceix

la psicoanàlisi, les màquines desitjants no deixen de fer “un enrenou de l’infern”.⁴⁵⁷ Amb tot, les restes d’immanència no són suficients per evitar que, en aquesta primera etapa, la transcendència acabe triomfant.

Pel que fa a la formació social despòtica, en tant que règim de caràcter significant, ens trobem en el moment de la fonamentació i l’establiment definitiu del model representatiu. El que adés estava ancorat en la terra mateixa, en mans del col·lectiu, s’enlaira ara cap al cel, fins arribar al lloc on es troba la divinitat o la figura inassequible del dèspota, al voltant de la qual es construeix l’entramat del poder. Mantinent el paral·lelisme que hem establert, entre els principis que justifiquen el poder del dèspota es troba, en primer lloc, la identitat, com es pot observar en la formació d’un conjunt homogeni a partir de l’agregat de peces provinents dels sistemes precedents; en segona instància, l’analogia amb el judici del dèspota i la divinitat, com a principals generadors ontològics i com a eixos vertebradors de les relacions en el camp social; pel que fa a la semblança, constitueix un element útil en la mesura que permet explicar com s’aconsegueix mantenir l’ordre en aquestes formacions socials, amb la creació d’un cos de súbdits dòcils i productius; per acabar amb l’oposició, com a resultat d’un règim de poder que deixa, com a única sortida, la reacció –i el ressentiment– contra les decisions de l’autoritat. Fet i fet, ens trobem en el moment orgànic de la representació. En aquest sentit, es tracta de constituir un cos organitzat, és a dir, un complex on cada òrgan realitzi la funció per al compliment de la qual ha estat prèviament assignat. En qualsevol cas, ja no estem davant d’un mètode incipient que cal desenvolupar, sinó d’un conjunt de principis de caràcter lògic concebuts per facilitar, sense cap mena d’estridentia, l’accés del particular en el general. Com vam veure que assenyalava Deleuze, ens trobem en el moment aristotèlic o feliç de la representació, en el qual la remor de fons s’ha pogut, a la fi, silenciar.

En el cas del sistema capitalista, encara que es defineix com un règim de caràcter post-significant, no es pot dir que assistim a la mort del model representatiu. De fet, caldria dir que ens trobem en el seu moment culminant. No obstant això, fent gala del caràcter paradoxal que defineix aquest sistema, és precisament en aquest punt que es poden començar a entreveure les esclatxes del mur bastit pel poder. De tota manera, ja no ens trobem en la fase orgànica, com en el cas anterior, sinó en el que Deleuze anomena el

⁴⁵⁷ *AE*, p. 68.

període orgiàstic de la representació. Un període que es caracteritza pel perfeccionament i la subtileza que assoleix l'aparell d'absorció del poder, capaç de capturar tots i cadascun dels fluxos que recorren el camp social, del més petit al més gran. Això coincideix amb els exemples que posa Deleuze en el pla teòric. Com vam veure, el sistema hegelian tractava de possibilitar l'absorció de la diferència pel seu costat més gran, en tant que contradicció. Mentre que el sistema leibnizià tractava, per la seua part, de captar la diferència pel seu costat més petit o més fi, és a dir, en la seua singularitat. Tanmateix, aquesta pretensió de captar i articular la diferència es troba compromesa, en tots dos casos, per un exercici de reconducció final a la unitat. Hegel construeix un sistema de cercles monocentrats, com diu Deleuze, en el qual només pot circular l'identificat pel negatiu. Pel que fa a Leibniz, si bé cal valorar de forma molt positiva l'esforç que realitza per arribar a la diferència sense passar per la contradicció, a través del mètode de la vice-dicció, això no exclou l'existència d'un darrer moviment de convergència en un sentit transcendent. Així es pot veure en la figura de Déu i en l'operació de neteja que aquest porta a terme, amb l'objecte d'eliminar aquelles mònades la perspectiva de les quals resulta impossible amb una visió coherent i completa del món.⁴⁵⁸ Doncs bé, de manera semblant al que acabem de dir, el sistema

⁴⁵⁸ Aquesta consideració, si bé es troba present en el primer període de l'obra deleuziana, s'accentua a partir dels anys setanta, quan Deleuze comença a analitzar la multiplicitat partint de les nocions de màquina i desig. Així es pot veure en la segona part del llibre sobre Proust, que Deleuze hi afegeix poc després de la trobada amb Guattari. Com assenyala Deleuze, "la resposta de Leibniz restaura així una unitat i una totalitat prèvies, sota la forma d'un Déu que deixa anar en cada mònada el mateix stock de món o d'informació ('harmonia preestablerta'), i que funda entre les seues solituds una 'correspondència' espontània". *PS*, p. 196. Pardo ha fet una observació molt interessant per aquest costat, tot relacionant el sistema de la monadologia leibniziana amb el panòptic de Jeremy Bentham que Foucault analitza de forma detallada. Com assenyala Pardo, a l'igual que en l'antiguitat clàssica les condicions per a la pràctica política estaven donades en l'àmbit teòric, en la república dels esperits de Leibniz es poden cercar algunes de les condicions més importants al voltant de les quals s'assenta l'Estat modern. En primer lloc, com ja hem apuntat, els problemes que puguen causar les diferents perspectives de les mònades particulars es solucionen gràcies a l'acció de Déu, com a príncep de la república o mònada de les mònades. Aquest té, com si es tractés del sobirà de qualsevol Estat formalment instaurat, la potestat i encara més la responsabilitat d'imposar la seua visió, al temps que lleva del mig aquelles altres perspectives que constitueixen un destorb. Així mateix, en la voluntat que mostra Leibniz de captar la diferència fins a les seues últimes conseqüències trobem, com indica Pardo, el mateix zel individuador que exhibeix el poder. En això es fa palesa la voluntat d'observar la totalitat del camp social sense ser vist, el que suposa ordenar de manera analítica cada moviment que s'hi produeix. Seguint el mateix esquema que aplica Bentham per a la construcció del Panòptic, això implica que es descomponguen totes les peces del conjunt, per col·locar-les després en la seua cel·la, cadascuna en el lloc que hom li ha assignat i acomplint la funció que hi té encomanada. Seguint una intuïció de Deleuze, Pardo troba en aquest treball d'individuació un dels orígens possibles dels cossos de policia especialitzats que existeixen en les societats modernes –el que hom anomena la policia científica–, el comès principal dels quals és seguir cada pista fins el més petit detall, per castigar, posteriorment, a l'infractor. En suma, "el sistema de Leibniz és un panòptic: la Gran Mònada ocupa la torre central i les mònades són les cel·les en què es tanca els pobladors d'un món que només Déu veu i recompon. La domesticació intel·lectual de les diferències troba el seu parangó en la dominació dels diferents". Pardo (2006), p. 93-99.

capitalista prefereix l'axiomàtica als sistemes de codificació rígids amb els quals operaven les formacions socials precedents. A més de guanyar en versatilitat, amb la possibilitat de donar cabuda a qualsevol demanda que aparega en el camp social, l'axiomàtica permet conjugar els nous elements amb els vells, com es pot veure en el cas de l'aparell estatal. De fet, això explica la comparació que estableix Deleuze, entre la imatge tradicional del pensament, és a dir, aquella que es forma a través de les successives etapes per què passa el model representatiu, i l'Estat. Tant en un cas com en l'altre, hi ha un mateix objectiu subjacent, a saber: restituir la transcendència, des d'una perspectiva en principi immanent. Així mateix, és això el que explica la caracterització de la filosofia com una eina de tipus hegemònic, tal i com es manifesta en la línia major de la història que recorre Deleuze, en la mesura que els seus constructes teòrics no sols es preocupen de justificar, sinó que estan orientats a fornir d'artilleria pesant al poder.⁴⁵⁹

En qualsevol cas, la renúncia a la transcendència i a la significança no és ni tan sols aparent en el sistema capitalista. Tant és així, que es pot arribar a pensar en un exercici d'exasperació de les seues condicions, amb l'objectiu de salvaguardar aquells valors que han resultat fonamentals per a la pervivència del poder, en les seues successives transformacions. Això coincideix amb la segona lectura que ofereix Deleuze del pensament de Leibniz, vinculat al Barroc com a context històric en el qual es desenvolupa, i al qual tracta de respondre, l'obra de l'autor. Des d'aquesta perspectiva històrica, Leibniz ocupa el punt d'inflexió que marca la descomposició del món de la raó teològica. En aquest context de crisi, cal fer proliferar els principis en l'àmbit teòric, fins arribar a cobrir i, en aquest sentit, a articular de nou el conjunt de la realitat que amenaça a sortir fora del camp de visió de Déu. Aquesta és la "revolució leibniziana", com diu Deleuze, que ens convida a "les noces del concepte amb la singularitat". Amb això es tracta d'establir un principi per a cada cosa –o, en el cas que ens ocupa, un

⁴⁵⁹ Així explica Deleuze la relació entre la teoria i la pràctica, des del punt de vista dels interessos del poder –al·ludint al pensament nietzscheà com a punta de llança per combatre la imatge tradicional del pensament i, per extensió, els principis a través dels quals imposa el poder un ordre determinat en el camp social–: "La relació de la filosofia amb l'Estat no només ve del fet que, des d'un passat pròxim, la major part dels filòsofs eren professors públics [...]. El que ocorre –afirma Deleuze– és que el pensament adopta la seua imatge pròpiament filosòfica de l'Estat com a bella interioritat substancial o subjectiva. Inventa un Estat pròpiament espiritual, com un Estat absolut, que no és en absolut un somni, ja que funciona efectivament en l'esperit. D'ací la importància de nocions com les d'universalitat, mètode, pregunta i resposta, judici, reconeixement o recognició, idees justes, tenir sempre idees justes. D'ací la importància d'una república dels esperits, d'una investigació sobre l'enteniment, d'un tribunal de la raó, d'un 'dret' pur del pensament, amb ministres de l'Interior i funcionaris del pensament pur. La filosofia està travessada pel projecte de convertir-se en la llengua oficial d'un Estat pur. L'exercici del pensament es conforma així als fins de l'Estat real, a les significacions dominants tant com a les exigències de l'ordre establert. Nietzsche ho ha dit tot sobre aquest punt a *Schopenhauer com a educador*". D, p. 20.

axioma per a cada necessitat o reivindicació que sorgeix en el camp social— i, el que és més important, en funció de cada cosa, sense sotmetre la realitat concreta a uns principis prèviament establerts. Amb tot, la transcendència no desapareix de l'horitzó. Com ja hem dit, l'objectiu del pensament leibnizià és mantenir i fins i tot potenciar la imatge de la realitat associada a la figura de Déu. Per satisfer aquest objectiu, s'imposa la necessitat de construir un nou entramat ontològic, amb les mateixes característiques que l'anterior, però millor preparat per fer front a les amenaces i als embats que arriben de l'exterior; un entramat, en definitiva, que assente els seus fonaments sobre una base mòbil i més flexible —la que ofereix la creació conceptual quan hom la pren des del punt de vista de la singularitat—, precisament per aconseguir una major estabilitat.⁴⁶⁰ Doncs bé, seguint un esquema molt similar, l'axiomàtica constitueix l'entramat o el medi que crea el sistema capitalista, en aquest cas per tractar d'oferir una resposta singularitzada a cadascun dels fluxos que recorren el camp social. Amb tot, l'objectiu no deixa de ser el mateix. Si en el cas de Leibniz es tracta de salvaguardar el món presidit per la mirada de Déu, cosa per la qual cal portar a terme un procés de renovació dels pressupòsits sobre els quals descansa aquest món, precisament per fer-lo més dinàmic i englobant, ara és el manteniment del sistema capitalista, amb la salvaguarda de les lleis del mercat, el que s'acaba imposant. No debades, és en aquest conjunt de lleis que es troba ara el compendi dels *nous* valors superiors, al voltant dels quals organitzar la totalitat del món i la vida.

Fet i fet, en el que hem vist es pot detectar l'existència d'un fil que travessa i uneix les diferents fases a través de les quals es desenvolupa el poder. En això tenim un dels

⁴⁶⁰ Com assenyala Deleuze, és en el moment en què Leibniz elabora la seua obra, és a dir, en el Barroc, quan comença a ser visible la descomposició del món de la raó teològica. Aquest món s'havia alçat sobre les ruïnes del món clàssic i precedeix, al seu torn, la crisi de la raó suficient, associada al subjecte com a eix central del pensament i a l'univers valoratiu kantià. En aquest sentit, es pregunta Deleuze, “hi ha un mitjà de salvar l'ideal teològic, en un moment en què és combatut per totes bandes, i on el món no deixa d'acumular ‘proves’ en la seua contra, violències i misèries, i ben aviat la terra tremolarà...? La solució barroca és aquesta: es multiplicaran els principis, sempre se'n traurà un de la mànega, i per ací se'n canviarà l'ús. Ja no es preguntarà quin objecte susceptible d'ésser donat correspon a tal principi lluminós, sinó quin principi amagat respon a tal objecte donat [...]. Són les noces del concepte i de la singularitat”. En tot cas, la posició que assumeix Leibniz en relació al que acabem de dir es pot titllar de conservadora, en el sentit més literal del terme, en la mesura que es posa al costat de l'ordre existent, esmerçant els seus esforços i el seu aparell conceptual a articular la defensa del *statu quo*: “El filòsof —diu Deleuze— no és encara un Investigador, com esdevindrà amb l'empirisme, encara menys un Jutge com serà amb Kant (el tribunal de la Raó). És un Advocat, l'advocat de Déu: defensa la causa de Déu, seguint el mot que Leibniz inventa, “teodicea”. [...] El Barroc —continua Deleuze— és un llarg moment de crisi, on la consolació ordinària ja no val. Es produeix un esfondrament del món, de tal manera que l'advocat l'ha de reconstruir, exactament el mateix, però sobre un altra escena i relacionat amb nous principis capaços de justificar-lo”. En suma, “a l'enormitat de la crisi ha de correspondre una exasperació de la justificació: el món ha d'ésser el millor, no sols en el seu conjunt, sinó en cada detall o en tots els casos”. *PLI*, p. 91-93.

elements més originals de l'argumentació deleuzo-guattariana. Com hem tractat de mostrar, en tots aquells casos en què la representació es troba implicada en les tasques de vertebració del camp social, si bé amb un nivell de perfeccionament desigual –no es pot dir el mateix, com és obvi, de les societats territorials que de les societats despòtiques i, menys encara, del capitalisme en les distintes fases de la seua evolució–, es tracta d'arribar a un mateix objectiu, en la consecució del qual es posen tots els mitjans a l'abast. Aquest objectiu no és el altre que el de separar els individus i els grups de l'exercici efectiu del poder; altrament dit, atreure i preservar el poder dins dels límits que marquen unes elits determinades, aquelles que han pogut establir la seua hegemonia, com a mitjà a través del qual mantenir intacta la seua quota de beneficis. En aquest sentit, si el joc de la representació no ens sembla honest és perquè, com ja hem dit, en el procés d'elaboració de les seues regles, aquelles que després acabaran afectant a la majoria del teixit social, només hi intervenen uns pocs.

3. La revolució serà desitjada o no serà

Com acabem d'observar, l'exercici del poder en les seues distintes versions es basa en la creació d'un desig que carrega, accepta i justifica l'autoritat i l'organització establertes en el camp social. Això implica un canvi important en la definició del desig que hem ofert de bon començament, per tal com es fa gregari, amb la possibilitat que s'expressi de manera reaccionària i agressiva per part de les masses. De fet, és així com s'explica la necessitat de reclamar i en ocasions àdhuc d'empènyer la institució de governs de caire autoritari. Això és el que es pot veure en el cas del feixisme o el nazisme, com a formes extremes d'exercir el poder que Deleuze i Guattari atenen inicialment seguint l'anàlisi sobre l'inconscient de grup, o sobre el desig de les masses, que realitza Wilhem Reich. Com indiquen els autors,

és per això que el problema fonamental de la filosofia política és encara aquell que Spinoza sabé plantejar (i que Reich ha redescobert): 'Per què els homes combaten *per* la seua servitud com si es tractés de la seua salvació?'. [...] Per què els homes aguanten de fa segles l'explotació, la humiliació, l'esclavatge, fins al punt de *voler-les* no només per als altres, sinó per ells mateixos? Mai Reich no ha estat un tan gran pensador com quan refusa d'invocar una desconeixença o una il·lusió de les masses per explicar el feixisme, i reclama una explicació pel costat del desig, en termes de desig: no, les masses no han estat equivocades, han desitjat el feixisme en un moment donat, en unes circumstàncies, i és això el que cal explicar, aquesta perversió del desig gregari.⁴⁶¹

⁴⁶¹ ACE, p. 38-39. Pel que fa a l'obra de Reich, Deleuze i Guattari es refereixen al llibre *Psicologia de masses del feixisme*. En relació amb l'afirmació de Spinoza, els autors es refereixen al prefaci del *Tractat teològic-polític*, en el qual l'autor denuncia, en primer lloc, l'ús que fa el poder de la religió, amb la intenció de mistificar les relacions de dominació: "No hi ha mitjà més eficaç per governar a la massa que la superstició", apunta Spinoza. Per altra part, en el curs de la distinció que se'n realitza entre els diferents règims o sistemes de govern, el monàrquic, l'aristocràtic i el democràtic, Spinoza apunta el següent: "el gran secret del règim monàrquic i el seu màxim interès consisteix a mantenir enganyats els homes disfressant, sota el grandiloqüent nom de la religió, la por amb la qual se'ls vol controlar, amb el fi que lluiten per la seua esclavitut com si es tractés de la seua salvació, i no consideren una ignomínia, sinó el

Sobre la referència a Spinoza, Deleuze insisteix, en el segon dels estudis que dedica a analitzar el pensament de l'autor, en aquest cas posant l'accent en les seues implicacions pràctiques o polítiques, en la denúncia del que es pot anomenar la "trinitat moralista". En aquesta trinitat, trobem les figures de l'esclau, el tirà i el sacerdot com a protagonistes principals.⁴⁶² El primer és aquell que s'alimenta del que Spinoza qualifica com a passions tristes; el segon, el que aprofita aquestes passions per justificar i donar cabuda a la institució del seu poder sense límits; el tercer es plany de la condició humana, al temps que afavoreix la creació d'un terreny ben adobat per a la proliferació de les passions tristes. Com apunta Deleuze, hi ha una relació de reciprocitat entre aquestes tres figures. El tirà reclama subjectes que hagen sucumbit a la passivitat i la tristesa i que accepten, per tant, una relació de submissió envers l'autoritat. Al mateix temps, una vegada que ha assumit i àdhuc es delecta amb la seua condició subjugada, l'esclau necessita l'autoritat del tirà, per menar la seua vida dins d'uns paràmetres de seguretat i estabilitat constants. Per últim, el sacerdot ofereix amb el seu discurs el context més adient per a la submissió que reclamen el tirà i l'esclau, en la mesura que relaciona la condició humana amb la negació d'una vida alegre i activa, a través de valors que provenen d'un plantejament moral de tipus transcendent com ara la culpa, el mèrit, el pecat o la redempció; però també per la forma com planteja el compliment d'aquesta moral, en base a l'acceptació i l'obediència resignades. En aquest sentit, el sacerdot constitueix una peça fonamental en la composició de la trinitat moralista. Ofereix els valors que posteriorment aplicarà el tirà en el camp social; al temps que disposa el material necessari per confeir la imatge d'una subjectivitat que no sols no té inconvenient d'acceptar l'autoritat sinó que l'exigeix i la demana, fins i tot quan aquesta s'expressa d'una forma extremada, a la manera d'un poder transcendent els designis del qual s'imposen des de les altures i s'exerceixen de forma omnímoda entre la base.

En relació al que acabem d'exposar, Deleuze veu en Spinoza un antecedent del pensament nietzscheà. Tant en un cas com en l'altre, si més no des de la lectura que proposa Deleuze, es denuncien la negació de la vida en termes immanents, principalment per part de la religió, així com la utilització que d'això fa el poder amb l'objectiu d'establir un règim concret. Per altra part, si la negació que promou la religió i la dominació que proposa el poder resulten veritablement efectives, és a causa de la

màxim honor, donar la seua sang i la seua ànima per a orgull d'un sol home". Spinoza (2014), Introducció (8, 9 i 10).

⁴⁶² *SPP*, p. 38.

imatge del subjecte a la qual s'adrecen. Un subjecte que no sols ha assimilat els valors que propugnen el sacerdot i el tirà, com ja hem dit, sinó que està directament construït sobre els fonaments d'aquests valors. En aquest sentit, el subjecte té el tirà i el sacerdot, i a través d'aquestes dues figures els valors de la transcendència, el poder i l'autoritat, covant de manera embrionària, quan no ja en vies de desenvolupament, instal·lats en el seu interior: "el tirà té necessitat de la tristesa de les ànimes per tenir èxit, tant com les ànimes tristes tenen necessitat d'un tirà per a subvenir i propagar-se –diu Deleuze–. El que els uneix, de tota manera, és l'odi a la vida, el ressentiment contra la vida. L'*Ètica* traça el retrat de *l'home del ressentiment*, per a qui tota felicitat és una ofensa, i que fa de la misèria i la impotència la seua única passió".⁴⁶³ En aquest sentit, com apunta Deleuze, "abans que Nietzsche", Spinoza "denuncia totes les falsificacions de la vida, tots els valors en nom dels quals subestimem la vida".⁴⁶⁴

Pel que fa a la malversació del desig a la qual ens estem referint, en això trobem un dels factors essencials per explicar la manera com s'aconsegueix aixafar el seu caràcter revolucionari. Això no vol dir que el desig hagués de menar necessàriament a una transformació del mode de producció i de les relacions socials establertes, en cas que s'hagués trobat amb unes condicions favorables dins les quals actuar de manera autònoma. Del que parlen Deleuze i Guattari és de la força o del torrent d'energia que destil·la el desig, i de la forma com això pot afavorir un procés de destitució de l'ordre establert, sempre que estiga orientat de manera adequada. En aquest punt trobem una de les tesis principals dels autors, les implicacions i les conseqüències de la qual anirem desgranant i desenvolupant en els capítols següents:

si el desig és reprimat –afirmen Deleuze i Guattari–, és perquè tota posició de desig, per petita que siga, té motius per posar en qüestió l'ordre establert d'una societat: no que el desig siga a-social, al contrari. Sinó que és trasbalsador; no hi ha cap màquina desitjant que es pugui posar en marxa sense fer saltar sectors socials sencers. Pensen el que pensen alguns revolucionaris, el desig és en la seua essència revolucionari –el desig, no la festa!– i cap societat no pot suportar una posició de desig vertadera sense que les seues estructures d'explotació, de submissió i de

⁴⁶³ *Ibidem*.

⁴⁶⁴ *Ibidem*, p. 40. Deleuze ha expressat aquests vincles en més d'una ocasió, entre els diferents autors a través dels quals conforma la seua constel·lació en la història de la filosofia. Recordem les paraules de Deleuze per aquest costat: "Entre Lucreci, Hume, Spinoza, Nietzsche –apunta–, hi ha per a mi un lligam secret constituït per la crítica del negatiu, la cultura de la joia, l'odi a la interioritat, l'exterioritat de les forces i de les relacions, la denúncia del poder". *PP*, p. 14.

jerarquies no siguen posades en un compromís [...]. És, doncs, d'una importància vital, per a una societat, reprimir el desig, i fins i tot trobar, millor que la repressió, la manera de fer que la repressió, la jerarquia, l'explotació, la submissió siguen en si mateixes desitjades. És sens dubte emprenyador haver de dir coses tan rudimentàries: el desig no amenaça una societat perquè siga desig d'allitar-se amb la mare, sinó perquè és revolucionari. [...] El desig no 'vol' la revolució, és revolucionari en si mateix i com involuntàriament, volent el que vol.⁴⁶⁵

En qualsevol cas, aquest procés no s'ha d'entendre només com un impuls de destrucció o d'abolició de les estructures existents. També es pot entendre, i de fet és això el que demana la perspectiva deleuzo-guattariana, com el primer pas en la constitució d'un discurs i una visió de la realitat que no estiguen avalades pel poder, a partir de formes renovades d'articular les relacions, tant a nivell individual com col·lectiu. De fet, és aquesta la primera tasca que es proposen l'esquizoanàlisi o la micropolítica del desig. En primer lloc, analitzar el context i les condicions que resulten propícies per a l'establiment d'aquest fenomen paradoxal que acabem de veure, pel qual les masses accepten de forma voluntària i fins i tot s'adeliten amb la seua servitud.⁴⁶⁶ Tot seguit,

⁴⁶⁵ *ACE*, p. 141.

⁴⁶⁶ A més de la referència a Spinoza, els autors tenen ben present l'anàlisi de La Boétie sobre la qüestió de la servitud, per tal com treu a la llum la natura del poder i els mecanismes a través dels quals s'implanta l'obediència en l'ésser humà, fins i tot en aquells casos en què la forma de govern és clarament abusiva: "Per ara només vull entendre –diu La Boétie– com pot ser que tants homes, tantes viles, tantes ciutats i tantes nacions suportin, algunes vegades, un tirà sol que no té altre poder que el que ells mateixos li donen, que treu tota la seva capacitat de danyar-los de la voluntat que tenen ells de sofrir-lo, que tan sols els pot fer mal quan s'estimen més suportar-lo que contradir-lo. Cosa notable, sens dubte, i, no obstant, tan comuna que cal doldre's més i estranyar-se menys: veure un milió d'homes servir miserablement, amb el jou al coll, no pas constrets per una força més gran, sinó, en certa manera, encantats i encisats –segons sembla– pel simple nom d'un de qui no han de témer el poder, ja que està sol, ni estimar les qualitats, ja que és inhumà i salvatge envers ells". É. de La Boétie (2001), p. 78-79. Sobre les raons que es poden al·ludir per justificar aquesta situació, La Boétie apel·la principalment al costum: "La primera raó de la servitud voluntària és el costum". *Ibidem*, p. 102. Sense deixar de banda la importància de l'oblit. En efecte, els éssers humans neixen lliures. Aquesta és la seua natura més profunda i el que els defineix en les seues accions i en la seua relació amb els altres. Tanmateix, la servitud acaba constituint, per la força del costum, una mena de medi natural o de segona natura, el caràcter espuri de la qual l'ésser humà acaba oblidant: "És increïble com el poble, tan bon punt és sotmès, cau a l'acte en un oblit profund de la llibertat i ja no pot despertar per recobrar-la". *Ibidem*, p. 95. Això es veu més clar encara entre aquells que ja han nascut en aquestes condicions i, per tant, no coneixen una altra forma de viure que la submissió. Per assolir aquests objectius, és a dir, per crear aquest context favorable a la dominació, el poder porta a terme tot un treball de cria o d'ensinistrament: "Els homes neixen sota el jou, després són criats i pujats en el servatge, sense mirar més enllà, i, així, s'accontenten vivint com han nascut. Com que no pensen en la possibilitat d'un altre bé ni d'un altre dret que els que han trobat, prenen l'estat en què han nascut per la seva condició natural". *Ibidem*, p. 95-96. Així mateix, es fa servir la religió i altre tipus d'activitats, més o menys embrutidores, per distreure l'atenció dels súbdits i aconseguir, així, que obliden la seua condició servil. Al respecte, La Boétie cita el *panem et circenses* de les sàtires de Juvenal. Això acompanya, i alhora afavoreix, la pèrdua d'interès entre el poble per la política, el que fa que es deleguen els assumptes públics en figures que s'erigeixen per a tal efecte. *Ibidem*, p. 109-110. Per altra part, el poder s'exerceix de manera esglaonada, des del tirà que es troba al cim fins els súbdits que estan a la base, passant per diversos nivells. Dit d'una altra manera, el poder esdevé immanent en la mesura que es

afavorir la creació d'unes condicions diferents per al desig i per al seu desenvolupament dins del camp social, tractant d'evitar que la seua potència es veja reconduïda o, pitjor encara, que siga aprofitada per forces obertament reaccionàries. Com indiquen els autors, sobre la relació conflictiva que s'estableix entre el desig, com a element clau en la formació del camp social, i les estructures establertes, les quals fan servir el seu poder per contrarestar o, com acabem de dir, per reconduir en benefici propi la producció desitjant,

des del principi d'aquest estudi, mantenim a la vegada que la producció social i la producció desitjant no fan sinó una, però que difereixen en règim, des del ben entès que una forma social de producció exerceix una repressió essencial sobre la producció desitjant, i també que la producció desitjant (un 'vertader' desig) té com a propi, potencialment, fer saltar la forma social. Però què es un 'vertader' desig, tenint en compte que la repressió també és desitjada? Com distingir-los –reclamem els drets d'una molt lenta anàlisi. Perquè, no ens enganyem, fins i tot en els seus usos oposats, *són les mateixes síntesis*.⁴⁶⁷

3.1. El desig a partir de Nietzsche: voluntat de poder, etern retorn i transvaloració

Per continuar amb el paral·lelisme que vam establir de bon començament, el que acabem de veure al voltant del desig coincideix amb les diferents formes com interpreta Deleuze el concepte nietzscheà de la voluntat de poder. De la mateixa manera que les forces poden ser actives i reactives, la voluntat de poder té, a parer de Deleuze, “dues tonalitats: l'afirmació i la negació”.⁴⁶⁸ En general, tota voluntat expressa una relació de forces. Això ofereix, però, dues opcions: o bé es pren des del punt de vista d'una relació de tipus dialèctic, amb dues forces contraposades en què una d'elles aspira a imposar-se i a dominar l'altra; o bé es pren com una multiplicitat de forces relacionades de manera

dissemina i s'exerceix entre els elements mateixos que formen la societat: “És així com el tirà asserveix els súbdits: els uns per mitjà dels altres”. *Ibidem*, p. 122. Potser per això, que sens dubte constitueix una de les majors habilitats del poder, hi ha també la possibilitat d'abandonar l'estat servil sense necessitat d'un enfrontament directe amb l'autoritat. Com assenyala La Boétie, “decidiu-vos a no servir més i sereu lliures! No vull que el batzegueu [el tirà]. Deixeu tan sols de sostenir-lo: veureu que es desploma pel seu propi pes i es trenca, com un gran colós a qui haguessin furtat la base”. *Ibidem*, p. 87. Caldrà retenir totes aquestes indicacions, a la vista del profund paral·lelisme que en molts casos es pot establir amb l'anàlisi deleuzo-guattariana.

⁴⁶⁷ *AE*, p. 141.

⁴⁶⁸ *CC*, p. 128.

conflictiva. En el primer cas, les forces s'expressen de manera negativa i reactiva, tractant de sotmetre o, al contrari, acceptant la submissió. En el segon cas, és l'afirmació i l'activitat el que defineix la relació que s'estableix entre les diferents forces implicades, en un joc continu en què el poder, en la mesura que no té un lloc fix i assignat, no deixa de circular. Tal i com ocorre pel costat del desig i dels fluxos associats al seu procés de producció, les forces constitueixen així el principi immanent de producció de la realitat. De fet, si es pot parlar en aquests termes és en el sentit que les forces, en el seu intercanvi continu, donen lloc a nous valors que fan trontollar els valors establerts. Això pot suposar un daltabaix i, al límit, una ruptura amb els principis a través dels quals tracta el poder de mantenir l'ordre en el camp social.

Malgrat tot, tal i com hem pogut observar en relació amb les diferents formes de gestionar el desig en el camp social, del que no hi ha dubte és que al llarg de la història és el caràcter reactiu de les forces el que ha acabat triomfant. Això ha fet que el principal mitjà d'expressió de la voluntat de poder es trobe en la negació.⁴⁶⁹ De fet, el que origina el ressentiment envers la vida, com a forma malalta o degradada de l'existència, és la combinació entre aquests dos factors: forces reactives i voluntat negativa. Això és el que Nietzsche descriu mitjançant la noció del nihilisme en la seua forma passiva, a través de les diferents figures que adopta la culpabilitat. És important no passar per alt aquest aspecte, si tenim en compte el paper que hem vist que juga la culpa en mans del poder, com a arma a través de la qual mantenir dins d'un ordre determinat els individus i els grups. En primer lloc, trobem el ressentiment com a projecció de la culpa cap a l'exterior. En segon terme, la mala consciència com a interiorització d'aquest mateix sentiment de culpa. Per últim, resseguint l'aportació de la religió cristiana per aquest costat, apareix l'ideal ascètic com a culminació o sublimació de la culpa. És en aquest punt que la vida és jutjada i condemnada, com hem vist que denunciava Deleuze a través de Spinoza, a partir d'un conjunt d'ideals de caire transcendent.

Això ens permet observar la relació que manté el poder, sobretot si parlem del capitalisme en tant que sistema en aparença immanent, amb la transcendència. Com a resultat del que acabem de veure, es produeix la inversió que denuncia Nietzsche en el món dels valors, en virtut de la qual el que era fort passa a ser considerat com el dèbil, i

⁴⁶⁹ N, p. 25.

a la inversa. De fet, és per aquest costat que podem entendre l'ordre que instauren Deleuze i Guattari entre la producció desitjant i la producció social. La primera té la capacitat de crear, mentre que la segona es limita a delimitar, enquadrar i, en definitiva, aprofitar el corrent d'energia que genera la primera. En lloc de crear un sentit i uns valors, diu Deleuze, la vida es limita aleshores a un exercici d'adaptació i de regulació, sense qüestionar els valors establerts. Des d'aquesta perspectiva, per més que el poder es presente com la part més forta, constitueix en realitat l'element més dèbil de la relació, en la mesura que és incapaç de crear si no és a partir d'allò que absorbeix del desig. De fet, aquesta inversió és l'element principal per explicar la situació privilegiada del poder, a pesar de la seua situació en principi desfavorable. A això cal afegir la potència encomanadissa de les forces reactives que, fent gala del caràcter malalt del subjecte del qual ja hem parlat, troben un camp ben adobat on propagar-se pertot com una epidèmia. En això es troba bona part de la força desmistificadora que cerca Deleuze en el pensament nietzscheà, en la mesura que mostra el poder dels amos com a resultat d'un tripijoc en l'interior del camp social, és a dir, com el resultat d'un joc trucat en funció del qual s'acaba instituint l'imperi dels dèbils que ara es consideren forts. Com diu Deleuze, "els febles, els esclaus no triomfen per addició de les seues forces, sinó per sostracció de la de l'altre: separen el fort del que ell pot. Triomfen, no per la composició de la seua potència, sinó per la potència del seu contagi".⁴⁷⁰

Aquest serà un dels punts principals que tractarem en les pàgines que segueixen, pel que fa a la prioritat ontològica i política que Deleuze i Guattari reconeixen al desig i als seus fluxos. En tot cas, com recorda Deleuze, el triomf de la voluntat de poder en sentit negatiu, això és, del desig de dominar o d'ésser sotmès, i, en definitiva, del poder en abstracte, com a força bruta que cerca la seua realització en la dominació de tot el que troba al seu voltant, no redimeix els dèbils ni condemna per sempre els forts. A pesar de tots els vels que es vulguen posar, la definició més justa del poder continua apuntant al seu caràcter feble o, si es vol dir així, baix, trampós i violent: "és evident –diu Deleuze– que l'esclau no deixa d'ésser esclau quan pren el poder, ni el feble, feble. Les forces reactives, encara que prevalguen, no deixen d'ésser reactives. Ja que, en totes les coses, segons Nietzsche, es tracta d'una tipologia qualitativa, es tracta de baixesa i de noblesa".⁴⁷¹ El que ocorre és que aquells que pretenen acumular poder creen un medi

⁴⁷⁰ *Ibíd.*, p. 26.

⁴⁷¹ *Ibíd.*

adequat als seus interessos, a través del qual propagar els principis que justifiquen l'establiment d'una relació basada en el domini d'una part per l'altra. Com assenyala Deleuze –amb un ull posat en el pensament de Nietzsche i un altre en el que constitueix el seu (o el nostre) propi context–, “els nostres amos són esclaus que triomfen en un esdevenir-esclau universal: l'home europeu, l'home domèstic, el bufó...”⁴⁷²

Com ja hem vist en relació als vincles que manté el desig amb les estructures dominants, insistint especialment en el cas del sistema capitalista, la capacitat del poder per imposar la seua autoritat en el camp social es troba en la possibilitat d'establir unes normes que sempre resulten favorables als seus interessos, encara que aquestes normes s'hagen creat al marge dels que després en seran els principals afectats. Només en unes condicions com aquestes, determinades per avançat per a l'assoliment d'uns objectius concrets, altrament dit, només en un tauler de joc prefigurats perquè tinguen lloc uns moviments en lloc d'uns altres, s'explica l'enorme capacitat del poder per instaurar i perllongar la seua influència en el camp social. Per això, la possibilitat d'escapar de l'àmbit d'influència del poder –puix que en aquest cas ja no es tracta de vèncer o de perdre cap combat–, passa per la institució d'un nou rectangle de joc amb unes noves normes, en funció de les quals encetar una nova partida. Això no només resulta útil per comprendre la gestió del desig que es porta a terme en el camp social. A parer de Deleuze, amb això hi ha prou per bandejar les lectures que s'han fet sovint de la voluntat de poder, en particular, i sobre la filosofia de Nietzsche en general, com si amb això es tractés de fer una exaltació del poder i de legitimar les forces reaccionàries, sobretot en relació al nacionalsocialisme: “Nietzsche –indica Deleuze– descriu els Estats moderns com a formiguers, on els caps i els poderosos guanyen per la seua baixesa, pel contagi d'aquesta baixesa i d'aquesta bufonada. Siga quina siga la complexitat de Nietzsche, el lector endevina fàcilment en quina categoria (és a dir en quin tipus) hagués col·locat la raça dels ‘senyors’ concebuda pels nazis”⁴⁷³. De fet, si hi

⁴⁷² *Ibíd.*

⁴⁷³ *Ibíd.*, p. 26-27. Un dels objectius que cerca la lectura deleuziana de l'obra de Nietzsche rau, precisament, en això que acabem de veure: apartar-la de les interpretacions que la relacionen amb el nazisme –i, en general, de qualsevol interpretació política sempre que aquesta es faça en clau conservadora o reaccionària–. Així es pot veure si ens fixem en el tractament que ofereix Deleuze del concepte de la voluntat de poder, un dels dos pilars que constitueixen –juntament amb el de l'etern retorn– la base de la relació que basteix Deleuze, al llarg de la seua obra, amb Nietzsche. De fet, a pesar que Deleuze utilitza en diverses ocasions fragments extrets de *La voluntat de poder*, no es cansa d'alertar del caràcter esbiaixat i ideològicament determinat d'aquest recull de fragments, l'autoria del qual no es pot imputar directament a Nietzsche. Aquestes consideracions s'intensificaran quan s'enceten els treballs per a l'edició crítica de Colli i Montinari de les obres completes de Nietzsche, la traducció de la qual es va començar a realitzar a França durant la segona meitat dels anys seixanta del segle passat. De fet, Deleuze

ha un context en què té sentit parlar de la voluntat de poder en la seua vessant negativa, és aquest que acabem de descriure. Com afirma Deleuze, “en tant que s’interpreta voluntat de poder en el sentit de ‘desig de dominar’, es fa dependre necessàriament dels valors establerts, només aptes per determinar qui ha de ser reconegut com el més potent en tal o tal cas, en tal o tal conflicte”.⁴⁷⁴

Amb això tenim, en tot cas, una visió limitada i incompleta de la qüestió que ens ocupa. El fet d’interpretar la voluntat de poder, o la producció desitjant, en senti negatiu, suposa que només retenim allò que ens mostra la successió dels fets històrics i els seus

va participar en aquesta tasca col·lectiva, redactant amb Foucault la introducció del cinquè volum de la col·lecció. Així, en una entrevista de l’any 1967 sobre la publicació de les obres completes, Deleuze indica que “el problema era tornar a classificar les notes pòstumes –el *Nachlass*– seguint les dates en les quals havien estat redactades per Nietzsche i posant-les a continuació de les obres de les quals eren contemporànies”; sense deixar d’apuntar “que un cert nombre d’aquestes notes havien estat utilitzades, de manera abusiva, després de la mort de Nietzsche, per compondre *La voluntat de poder*”. *ID*, p. 178. Aquest serà un dels aspectes en els quals incidirà Deleuze amb més perseverança, referint-se a la responsabilitat que la germana de Nietzsche va tenir en la composició dels fragments pòstums. Com indiquen Deleuze i Foucault en la introducció que hem citat, “els pensadors ‘maleïts’ es reconeixen des de l’exterior a partir de tres trets: una obra brutalment interrompuda, parents abusius que incideixen en la publicació dels pòstums, un llibre-misteri, quelcom com ‘el llibre’ del qual no acabem de pressentir els secrets”; per afirmar tot seguit que una de les raons que ha motivat l’edició crítica de les obres completes és, precisament, superar la visió que va oferir la germana de Nietzsche: “La seua germana Elisabeth es féu guardiana autoritària de l’obra i la memòria. Féu publicar un cert nombre de notes pòstumes. Les crítiques li retreuen menys, potser, les falsificacions (les úniques que són manifestes concerneixen a les cartes) que les deformacions: va avalar la imatge d’un Nietzsche antisemita i precursor del nazisme –l’anti-Nietzsche per excel·lència”. Així mateix, Deleuze i Foucault insisteixen que “des del punt de vista de l’edició, el problema essencial és el del *Nachlass*, durant molt de temps identificat amb el projecte d’un llibre que seria anomenat *La voluntat de poder*”. En relació amb això, els dos autors deixen clar quin és l’aspecte que oferien aquests fragments per qualsevol que s’hi hagués volgut atansar abans del treball crític fet sobre aquests documents: “Fins que no fou possible als investigadors més seriosos d’accedir al conjunt de manuscrits de Nietzsche –apunten Deleuze i Foucault–, hom només sabia de manera vaga que *La voluntat de poder* no existia com a tal, que no era un llibre de Nietzsche, sinó el resultat d’un seguit de retallades arbitràries operades sobre els pòstums, on es mesclaven anotacions de data i origen diversos. Al voltant d’un nucli de, pel capbaix, quatre-centes ‘notes’ i d’un pla quadripartit, els primers editors havien compost un volum fictici”. En aquest sentit, Deleuze i Foucault esperen que l’edició crítica tinga com a efecte suscitar un “retorn a Nietzsche”. Foucault (1994a), p. 561-564. Una exposició semblant es pot trobar en una entrevista de l’any 1966, on Deleuze i Foucault subratllen la necessitat de “tornar a Nietzsche el seu vertader rostre”. *Ibidem*, p. 549-552. Pel que fa a la tasca de la germana, Deleuze reconeix que “Elisabeth [...] tingué grans mèrits: va fer tot el possible per assegurar la difusió del pensament del seu germà; va organitzar el Nietzsche-Archiv, a Weimar”; si bé “aquests mèrits s’esvaeixen davant la suprema traïció: intentà posar a Nietzsche al servei del nazionalsocialisme. Darrer tret de la fatalitat de Nietzsche: la parent abusiva que figura en el seguici de cada ‘pensador maleït’”. *N*, p. 15. Així mateix, Deleuze indica que el treball sobre conceptes complexos com els de “força” o “amo” necessiten unes condicions òptimes; condicions que no eren, precisament, les que oferien els “retalls” que havia portat a terme la germana de Nietzsche en la primera edició de *La voluntat de poder*. *ID*, p. 179. En aquest sentit, sense deixar d’insistir en el caràcter fictici d’aquest llibre, Deleuze reitera la necessitat que es publiquen tots els plans que Nietzsche va deixar relatius a l’organització de la seua obra, per procedir amb garanties en la composició dels fragments pòstums. Cf. *N*, p. 52. Sobre la lectura en clau política, i pel que fa a les condicions en què va fer, en el seu cas, la recepció del pensament nietzscheà, Deleuze indica que “és interessant saber com Nietzsche ha estat introduït a França: no per part de la ‘dreta’ sinó per Charles Andler i Henri Albert que representaven tota una tradició socialista, amb un costat anarquitzant”. *ID*, p. 179.

⁴⁷⁴ *Ibidem*, p. 24.

resultats visibles, sense atendre les forces que han fet possible aquesta successió, a partir de la seua potència creativa i afirmativa: “per ací –assenyala Deleuze– es negligeix la natura de la voluntat de poder com a principi plàstic de totes les nostres avaluacions, com a principi amagat per a la creació de nous valors no reconeguts”.⁴⁷⁵ En efecte, quan ens limitem a aquesta perspectiva ens oblidem d’allò que constitueix l’atmosfera ambient que envolta els fets històrics. Sense oblidar que és aquesta atmosfera, conformada per l’esdevenir o l’intempestiu, el que possibilita l’emergència i la posterior efectuació d’aquests fets. Així mateix, el nihilisme no esdevindrà complet fins que la negació no es pose al servei d’una afirmació major i més important. Per això, a més de les tres figures a través de les quals es desenvolupa i es transmet el nihilisme en la seua versió negativa, sempre en relació amb el factor de la culpabilitat –el ressentiment, la mala consciència i l’ideal ascètic–, Deleuze es refereix a altres dos moments. Al contrari que en el cas anterior, ara es produeix la transició del nihilisme fins que es constitueix com a força activa i afirmativa. En primer lloc trobem la mort de Déu, com a element necessari perquè desapareguen els valors sobre els quals es basava la negació de la vida en la seua dimensió immanent. Això és el Deleuze qualifica com el “moment de la recuperació”, en la mesura que la principal figura a través de la qual s’insuflava la transcendència i es justificava el judici sobre la vida, desapareix de l’horitzó dels valors. En segon terme, trobem sengles figures que també resulten necessàries per fer efectiva la recuperació: el darrer home i l’home que vol perir. Es tracta de les figures que carreguen amb els valors transcendents, una vegada que s’ha produït la mort de Déu. Aquest és el moment modern per excel·lència, en el qual l’èsser humà o el subjecte es posen en el centre de l’univers. En tot cas, aquestes dues figures han d’abandonar també el lloc que ocupen, deixant el camí lliure per a una vertadera transformació dels valors. Tant en el cas del darrer home com en aquell que ja està disposat a morir, es tracta d’aquells que han viscut sota la volta valorativa de la transcendència, de manera que serien incapaços de viure en un context valoratiu diferent. Tot i així, representen el tipus de subjecte que, d’una manera o d’una altra –el primer de forma passiva, el segon de forma activa–, es troben menats a acceptar la seua desaparició, com a condició perquè un nou univers valoratiu esdevinga possible.

Així es defineix la crítica des de la perspectiva nietzscheana. No com un exercici parcial adreçat a justificar la validesa dels valors existents i a denunciar el seu estat degenerat,

⁴⁷⁵ *Ibídem*.

dotant-los així d'una major potència i d'un major grau d'adaptació al seu context. Tampoc com un procés de destrucció total, adreçat a deixar assolat l'àmbit dels valors. Quan hom diu que el pensament nietzscheà porta la crítica fins a les últimes conseqüències, es fa al·lusió al caràcter integral de la demolició que cal portar a terme sobre l'ordre valoratiu existent. Però sense perdre de vista –o almenys és això el que es desprèn de la lectura deleuziana– que l'enderroc ha de servir per construir quelcom de nou, al mateix temps que es produeix la destrucció. Com subratlla Deleuze, “hi ha en la noció nietzscheana de valor quelcom per fer esclatar tots els valors reconeguts, establerts, i quelcom per crear, en un estat de creació permanent, noves coses que se sostreuen a tota recognició, a tot establiment”; altrament dit, en el pensament nietzscheà no trobem “mai res de conegut, sinó una gran destrucció del reconegut, per a una creació del desconegut”.⁴⁷⁶ Amb això arribem a la versió en positiu de la crítica nietzscheana. Aquesta accepció positiva de la crítica, fa acte de presència en el mateix moment que els valors dominants deixen d'exercir la seua influència, el que dóna lloc al sorgiment de nous valors: “la transmutació de tots els valors –afirma Deleuze– es defineix així: un esdevenir actiu de les forces, *un triomf de l'afirmació en la voluntat de poder*”.⁴⁷⁷

En definitiva, no hem de cercar la voluntat de poder en l'expressió dominant del desig, però tampoc en la seua acceptació submissa. De fet, el que ens diu la interpretació deleuziana de la voluntat de poder, és que no hi ha cap raó per acceptar la disjuntiva que ens obliga a elegir entre manar o obeir, com si es tractés de les dues úniques opcions vàlides en l'ordre de les relacions, entre les forces o els fluxos, de la mateixa manera que entre els individus i els grups. Ans al contrari, en la voluntat de poder es troba l'afirmació d'una potència creativa, situada al marge de qualsevol patró preestablert i amb capacitat per produir un seguit de noves possibilitats, tant en l'àmbit del pensament com en la vida en general. Com indica Deleuze, “la voluntat de poder no vol dir voler el poder, sinó al contrari, qualsevol cosa que es vulga, elevar el que es vol a la darrera potència, a l'enèsima potència. En resum, extreure *la forma superior* de tot el que és (la forma d'intensitat)”.⁴⁷⁸

⁴⁷⁶ *ID*, p. 189.

⁴⁷⁷ *Ibíd.*, p. 32.

⁴⁷⁸ *Ibíd.*, p. 171.

Això pel que fa als fluxos del desig i a la gestió que es porta a terme en el camp social. Si parlem de les conseqüències que el que hem vist té sobre el cos sense òrgans, cal dir que aquest deixa de constituir la superfície on els fluxos circulen lliurement per esdevenir, directament, una màquina d'absorció –o, com veurem més endavant, un aparell de captura– dels fluxos del desig. D'aquesta manera, el cos sense òrgans deixa de ser l'espai que fa possible la implicació de les diferències en si mateixes i des de si mateixes, el camp obert a l'experimentació definit per la seua neutralitat, en relació als fluxos que el recorren; en definitiva, com assenyalen els autors, aquest àmbit que es defineix per la seua “intensitat = 0”.⁴⁷⁹ A través d'una imatge molt il·lustrativa, Deleuze i Guattari descriuen el cos sense òrgans, quan encara no l'han pres les instàncies de poder, com un “ou còsmic” o una “molècula gegant”, on coexisteixen sense cap dificultat tot de “cucs, bacils, figures lil·liputenques, animàlcus i homúncus, amb la seua organització i les seues màquines, minúsculs cordills, cordes, dents, ungles, palanques i politges, catapultes”.⁴⁸⁰ Ara, en canvi, com a resultat de l'acció de la màquina social sobre la producció del desig, ens trobem amb un cos organitzat. Com indiquen els autors, un “cos ple vestit”, a diferència del “cos ple nu” que constitueix el cos sense òrgans.⁴⁸¹

D'aquesta manera, el poder tracta d'imposar les condicions necessàries per reconduir tots els fluxos vers uns objectius determinats, que redunden en el manteniment de l'ordre social establert. Això no només acaba per arruïnar l'extrema diversitat que caracteritza el cos sense òrgans en la seua composició interna, sinó que converteix aquest espai, concebut en un principi per afavorir la lliure circulació dels moviments dels fluxos, com ja hem dit, en el medi que el poder conforma al seu antull, on portar a terme les seues accions sense cap límit ni entrebanc. En definitiva, com ja hem tingut ocasió d'observar, apareix el que Deleuze i Guattari anomenen el “socius”. Amb això es fa al·lusió a la composició de la societat a partir d'unes condicions materials i semiòtiques determinades, implantades no tant per escanyar, com per absorbir i aprofitar el potencial de creativitat dels individus i els grups. Com assenyalen els autors, “el problema del socius ha estat sempre aquest: codificar els fluxos de desig,

⁴⁷⁹ *AE*, p. 27

⁴⁸⁰ *Ibíd.*, p. 383.

⁴⁸¹ *Ibíd.*, p. 338.

inscriure'ls, registrar-los, fer que no circule cap flux que no estiga segellat, canalitzat, regulat".⁴⁸²

Doncs bé, si en el cas anterior el desig es podia veure a través de la imatge que ofereix la voluntat de poder, tant en negatiu com en positiu, el cos sense òrgans coincideix, des de la perspectiva que acabem de mostrar, amb la lectura de l'etern retorn que refusa Deleuze. Ens referim a l'etern retorn com a simple repetició cíclica del mateix. Aplicat al camp social, això tindria com a conseqüències la pèrdua de tota creativitat i de tota possibilitat de canvi real, una vegada que s'ha imposat la mera repetició mecànica d'uns patrons on es reflecteixen els valors sancionats pel poder. Això ens posa al davant d'una disjuntiva crucial, sobre les implicacions morals i pràctiques que es deriven del model representatiu: o bé s'accepten de manera resignada els valors existents, el que comporta una visió conservadora de les relacions en el camp social; o bé, al contrari, es mamprèn la creació i l'afirmació de nous valors, des d'una perspectiva transformadora i rupturista. La primera opció respon a la lògica de la representació i està vinculada a la negació de la vida i de la seua potència creativa, en tant que les fa dependre d'instàncies externes que, almenys en aparença, les superen en densitat ontològica. Aquestes instàncies se separen del pla immanent, situant-se en una dimensió més elevada des d'on emetre un judici de valor en l'àmbit moral, al temps que determinen el grau de realitat dels ens particulars. Com assenyala Deleuze, sense abandonar mai la companyia de Nietzsche, el model representatiu sempre està lligat a la instauració d'un altre món a través del qual jutjar i posar la vida sota sospita. Pel que fa a la segona opció, en aquest cas allunyada dels principis que prescriu el model representatiu, l'única realitat es troba en el pla immanent, i és des d'aquesta perspectiva que cal pensar i avaluar la vida. Sense oblidar que cal arribar al camp on es relacionen les forces de tipus creatiu i afirmatiu – les mateixes que transporten els fluxos del desig–, de les quals depèn la composició del pla d'immanència.

En qualsevol cas, la tasca de creació i avaluació pel costat valoratiu no s'ha d'entendre com un exemple de relativisme. Si fos així, seria molt simple reconèixer els nous valors en aquells que reemplaçen, una vegada que se'ls ha sancionat, els que havien estat vigents fins al moment. En efecte, aquesta successió pot resultar un tant enganyosa, en la mesura que caracteritza la novetat des d'un punt de vista exclusivament quantitatiu i

⁴⁸² *Ibidem*, p. 42.

cronològic. Com indica Deleuze, cal deixar al marge aquesta concepció per reivindicar la novetat dels valors, així com la seua possibilitat d'influir en el camp social, a partir del seu caràcter intempestiu. Des d'aquesta perspectiva, els nous valors no són aquells que han estat encunyats recentment sinó aquells que sota qualsevol condició, sempre en una relació conflictiva amb el seu context històric, tenen la capacitat de portar el pensament i la vida al seu grau de màxima potència. En aquesta distinció es troba "l'essència de l'etern retorn –diu Deleuze–: a saber, que els valors 'nous' són precisament les formes superiors de tot el que *és*".⁴⁸³ De fet, és en aquest punt que Deleuze situa la versió moral de l'etern retorn, en funció de la qual allò que es vol s'ha de voler de tal forma, això és, per la seua activitat i pel seu caràcter afirmatiu, que es pugui voler, alhora, la seua repetició eternament i indefinida.

En definitiva, els nous valors es poden reconèixer perquè són antitètics a tot procés d'institucionalització –sempre que aquest procés es done amb pretensió d'immobilisme–, si tenim en compte que les seues principals funcions es troben en la reactivació de les forces creatives que dinamitzen el camp social. Des d'aquesta perspectiva, els valors coincideixen amb el procés de creació de les forces afirmatives, les mateixes que els hi han donat lloc, però també amb el procés de materialització de l'esdeveniment en el camp social. En tot cas, els esdeveniments no apareixen de manera dòcil i ordenada, segmentats en la línia cronològica del temps, sinó que emergeixen o irrompen a través de la línia temporal que Deleuze descriu, en la primera part de la seua obra, al voltant de la figura d'Aion. És per aquesta línia que els esdeveniments troben la porta d'accés a la realitat actual i efectiva, de la forma més immediata. En aquest sentit, pel que fa a la materialització dels esdeveniments en el camp social, aquesta es produeix a la manera d'una "sublim ocasió", com una "situació revolucionària" que s'imposa de manera "brusca i brutal"; això és, el que Deleuze descriu mitjançant la noció de "kairós".⁴⁸⁴ En definitiva, en aquests nous valors dels quals estem parlant, es pot observar el resultat de l'esdevenir constant. Un esdevenir que no es troba a recer, és a dir, que no troba el seu ser si no és en unes condicions com les que ofereix l'etern retorn. D'aquesta manera, si el cos sense òrgans respon, com ja hem dit, a la fórmula

⁴⁸³ *ID*, p. 175.

⁴⁸⁴ *DR*, p. 246.

que els autors defineixen com la “intensitat = 0”, l’etern retorn constitueix “el punt zero de la voluntat”.⁴⁸⁵

Amb això recuperem la funció selectiva de l’etern retorn, així com el seu caràcter pròpiament ontològic. Com ja vam veure, l’etern retorn només deixa tornar l’afirmatiu i el que pot empènyer un procés de creació, expulsant de la seua òrbita el negatiu i tot allò que es basa en la simple reproducció. Si no fos així, el pensament i la vida haurien de fer front a un dels seus enemics més imponents, si més no des de la perspectiva deleuzo-guattariana: la contradicció. De fet, com tindrem ocasió d’observar en els punts següents, el refús de la contradicció val també per analitzar i concebre les alternatives i les resistència que es poden plantejar al poder establert. En definitiva, en la mesura que es defineix l’etern retorn com una roda que expulsa del seu si tot el que pot contribuir a devaluar la vida, quedant-se només amb allò que és susceptible d’augmentar la seua potència i el seu ventall d’oportunitats, la irrupció de nous esdeveniments, que restava exclosa en el model representatiu, torna a exercir una funció fonamental en la composició de forces del camp social. Com indica Deleuze, resumint tot el que acabem de dir al voltant de l’etern retorn i de la funció que acompleteix,

hi ha, doncs, valors que neixen establerts, i que no apareixen sinó sol·licitant un ordre de la recognició, fins i tot si han d’esperar les condicions històriques favorables per ser efectivament reconeguts. Al contrari, hi ha valors eternament nous, eternament intempestius, sempre contemporanis a la seua creació, i que, fins i tot quan semblen reconeguts, assimilats, en aparença per una societat, s’adrecen de fet a altres forces sol·licitant en aquesta societat mateixa potències anàrquiques d’una altra natura. Només aquests valors nous són trans-històrics, supra-històrics, testimonien un caos genial, desordre creador irreductible a tot ordre. És aquest caos del qual deia Nietzsche que no era el contrari de l’etern retorn, sinó l’etern retorn en persona. D’aquest fons supra-històric, d’aquest caos ‘intempestiu’, parteixen les grans creacions, al límit del que és viu.⁴⁸⁶

⁴⁸⁵ *ID*, p. 169.

⁴⁸⁶ *Ibidem*, p. 175. En el primer dels llibres que va publicar sobre Nietzsche, del qual estem observant alguns fragments en aquest apartat, Deleuze ofereix algunes indicacions adreçades al lector que es vulga endinsar en l’obra de l’autor alemany. De les quatre instruccions orientatives que ofereix, ens interessen sobretot les tres primeres: “Nosaltres, lectors de Nietzsche –diu Deleuze–, hem d’evitar quatre contrasentits possibles: 1r sobre la voluntat de poder (creure que la voluntat de poder significa ‘desig de dominar’ o ‘voler el poder’); 2n sobre els forts i els febles (creure que els més poderosos, en un règim social, són per això mateix els ‘forts’); 3r sobre l’etern retorn (creure que es tracta d’una vella idea, prestada dels grecs, dels hindús, dels babilonis...; creure que es tracta d’un cicle, o d’un retorn del Mateix, d’un retorn al mateix)”. Com es pot observar, en aquestes poques paraules es troba resumit no només tot

Per últim, cal subratllar la importància de la subjectivitat. Com ja hem dit, en la constitució del subjecte, una vegada que hem deixat enrere la concepció moderna que el posa a l'inici, es troba el cúmul o el resultat de la producció de la màquina desitjant. En tot cas, això també val des del punt de vista del poder establert, que no dubta a fer servir els processos de producció de la subjectivitat per concretar o, si es vol dir així, per encarnar els seus valors en el camp social.

També per aquest costat, es pot establir un paral·lelisme entre l'anàlisi deleuzo-guattariana i l'aparell conceptual nietzscheà. Si en la voluntat de poder es troba la possibilitat d'una afirmació de les forces que arrabassen amb tota la negativitat i, per tant, el mitjà de creació per combatre els valors establerts; si l'etern retorn es proposa com l'eina a través de la qual s'expressa la voluntat de poder, en la mesura que ofereix les coordenades espaciotemporals que fan viable la creació de nous valors; si es donen aquestes dues condicions, aleshores només falta un subjecte capaç de viure en el nou camp valoratiu que es comença a perfilar. Com assenyala Deleuze, en la figura de Déu està representada la transcendència i, per tant, la negació de la vida i de la seua potència creativa. Ara bé, de res no val acabar amb aquesta figura i amb el seu judici transcendent si és per instituir un model de subjectivitat en el qual es troben inclosos, a força d'interiorització, tots aquells valors que es tracta d'abolir. En això es pot trobar una coincidència amb l'esquema que hem vist, pel que fa als distints moments històrics que travessa el desig en la seua relació amb el poder. Si bé cal admetre que en el capitalisme s'acaba amb la figura explícita del dèspota, al temps que es posa l'Estat al servei de la immanència, no es tracta, en tot cas, d'eliminar les categories que giraven al voltant de la maquinària imperial, sinó de readaptar-les a un nou context social, polític i econòmic. De tal manera que tots aquests valors, amb la significança i la transcendència al capdavant, acaben apareixent de bell nou en el Capital. Això suposa una passa endavant per part del poder, en la mesura que ara ja no es veu en l'obligació d'imposar els seus valors des de l'exterior. Com hem assenyalat en el cas de Spinoza, aquests valors passen a formar part del subjecte mateix, fins al punt que el constitueixen des de l'interior. D'aquesta manera, cada subjecte esdevé un petit centre mòbil d'operacions i un emissari del missatge que tracta de propagar el poder. Com assenyala Deleuze,

allò que hem dit en aquest apartat, sinó també les principals línies de força que menen la lectura de Deleuze sobre el pensament nietzscheà. El darrer contrasentit sobre el qual alerta Deleuze, diu així: "4t sobre les darreres obres (creure que aquestes obres són excessives o ja desqualificades per la follia)". *N*, p. 41.

“Nietzsche és el primer a ensenyar-nos que no és suficient amb matar a Déu per operar la transmutació dels valors. [...] Nietzsche vol dir que l’home s’enlletgeix més encara quan, sense tenir ja necessitat d’una instància exterior, es prohibeix allò que hom li denegava, i carrega espontàniament amb una policia, i amb farcells que ja ni tan sols li semblen venir de fora”.⁴⁸⁷

Com ja hem suggerit, la subjectivitat apareix no sols com a expressió de la producció desitjant sinó també, i alhora, com el punt on conflueixen les exigències i alguns dels assoliments més remarcables pel costat del poder. Cosa que es pot veure, tant en un cas com en l’altre, a través de la lectura que planteja Deleuze sobre aquestes qüestions, presents en el pensament nietzscheà.

3.2. El desig a partir (i més enllà) de Marx: sobre la distinció entre la infraestructura i la superestructura, sense oblidar la consciència de classe i la creació d’una nova subjectivitat revolucionària

A pesar de les crítiques que adrecen Deleuze i Guattari a algunes de les línies mestres del marxisme, ens sembla que l’abordatge que realitzen els autors de l’obra de Marx i Engels no s’ha de prendre com una esmena a la totalitat sinó, ben al contrari, com una posada al dia i fins i tot com un desenvolupament, sens dubte conflictiu, d’alguns dels seus elements més importants. Cal tenir en compte els nous reptes que planteja el context al qual s’enfronten Deleuze i Guattari, amb l’extensió del sistema capitalista fins a límits insospitats, però també amb el sorgiment de nous moviments socials i, per tant, de noves subjectivitats en clau col·lectiva, les demandes i les potencialitats creatives de les quals el marxisme no havia pogut preveure.

De fet, Deleuze no dubta a establir un seguit de paral·lelismes entre el plantejament marxista i alguns dels principals conceptes de l’aparell nietzscheà. Aquesta aproximació, que pot semblar sorprenent, arriscada i fins i tot foraviada si no es tenen els ulls avesats a la manera de treballar amb la història de la filosofia que posa en pràctica Deleuze, experta, com hem vist, a establir lligams insòlits i a concertar encontres en temps i hora inesperats, s’esvaeix en el moment que tenim en compte els objectius que persegueix l’anàlisi deleuzo-guattariana. En efecte, es tracta de portar a

⁴⁸⁷ *Ibidem*, p. 23-24.

terme un qüestionament integral, rupturista i transformador del conjunt de la realitat, com a primer pas per orientar el procés posterior de reconstrucció sobre bases renovades. Una empresa per a la qual no s'han d'estalviar esforços a l'hora de cercar aliats. Així ho assenyala Deleuze en una entrevista de l'any 1968 –la data és important en aquest cas, ja que es tracta de mostrar com l'autor pren el pols dels esdeveniments i com els processa amb els instruments conceptuals de què disposa–: “per a Nietzsche, també per a Marx –diu Deleuze–, la noció de valor és estrictament inseparable: 1r, d'una crítica radical i completa del món i de la societat, vegeu el tema del ‘fetitxe’ en el cas de Marx, o el dels ‘ídols’ en el cas de Nietzsche; 2n, d'una creació no menys radical, la transvaloració de Nietzsche, l'acció revolucionària de Marx”.⁴⁸⁸

En tot cas, com ja hem dit, Deleuze i Guattari confronten la noció de desig amb algunes de les fites més importants de la tradició marxista, pel costat teòric i en l'àmbit de la pràctica política. Vegem-ne, doncs.

3.2.1. El desig no és cosa d'ideologia

Per començar, la noció de desig desborda l'escissió que proposa el marxisme a l'hora d'analitzar la composició del camp social, distingint entre una infraestructura de tipus econòmic i una superestructura de caràcter ideològic. Amb la infraestructura es fa al·lusió a les condicions que imposen les forces productives, és a dir, la força de treball i el mode de producció, així com les relacions que s'estableixen entre aquestes forces, entre els propietaris dels mitjans de producció i els treballadors si ens referim al mode de producció capitalista o burgès. En el cas de la superestructura trobem, com a dimensió subordinada a la primera, tots aquells elements, com ara les formes jurídiques, polítiques, artístiques, filosòfiques o religioses a través de les quals la classe dominant tracta de reproduir, en la resta d'esferes de la societat, l'ordre de relacions que es generen en la base.⁴⁸⁹ Per la part del desig, aquests dos nivells es troben, en canvi,

⁴⁸⁸ *ID*, p. 188.

⁴⁸⁹ Marx enuncia per primera vegada aquesta distinció al prefaci de la *Contribució a la crítica de l'economia política*. Aquest text, de l'any 1859, mostra la revisió que realitza Marx, en termes materialistes, de la filosofia hegeliana del dret. Com assenyala l'autor, “la meua recerca em conduí al resultat que ni les relacions jurídiques ni les formes estatals es podien entendre ni a partir d'elles mateixes ni tampoc a través de l'anomenat desenvolupament general de l'esperit humà, sinó que arrelaven més aviat en les condicions materials de vida”. Això porta Marx a definir la distinció que ara ens ocupa, entre la base material de la societat, com a resultat de les relacions productives que estableixen els éssers humans, dins un mode de producció determinat, i la superestructura de tipus espiritual, derivada d'aquestes relacions i alhora encarregada de propagar el seu ordre a la resta d'esferes de la societat. Com es pot observar, la formulació de Marx expressa un cert determinisme, vinculat a l'ordre que imposa la base econòmica de la societat en les relacions humanes: “El resultat general que em donà i que, una

superposats en una mateixa dimensió, fins a resultar gairebé indestriables. En aquest sentit, els mecanismes de reproducció deixen d'estar supeditats i, per tant, ja no depenen en exclusiva de la relació de forces que té lloc en l'esfera de la producció material. Com assenyalen Deleuze i Guattari, "si el desig produeix, produeix el real. Si el desig és productor, només ho pot ser en realitat, i de realitat". De fet, hi insisteixen per aquest costat, tot afirmant que "el real se'n desprèn, és el resultat de les síntesis passives del desig com autoproducció de l'inconscient", de manera que "el ser objectiu del desig és el Real en si mateix".⁴⁹⁰

En tot cas, el plantejament deleuzo-guattarià i la formulació marxiana coincideixen en un aspecte important: ni el subjecte constitueix una existència separada del context en què es troba –ja hem dit que la subjectivitat apareix com la "resta" o el "residu" de la producció desitjant en el camp social–, ni la seua part inconscient –o preconscious en el cas del marxisme, com veurem més endavant– es conforma com una dimensió interior i de caràcter individual.⁴⁹¹ Com afirmen els autors, "no es qüestió de reservar al desig una forma d'existència particular, una realitat mental o psíquica que s'oposaria a la realitat material de la producció social".⁴⁹² En això es troba un dels aspectes clau per entendre la crítica que adrecen Deleuze i Guattari al tractament que la psicoanàlisi dispensa a l'inconscient. Com ja hem vist que denuncien els autors, la psicoanàlisi reclou el desig en el camp privat i familiar, ofegant tot el seu potencial de creació i de transformació del seu entorn. Així, al mateix temps que ens limitem a observar les relacions compreses en la triangulació formada pel subjecte, el pare i la mare, això és, el que els autors exemplifiquen a través de la figura d'Èdip, oblidem la necessitat d'atendre el context material que travessa, sense distincions, l'inconscient i la constitució del camp social.

vegada assolit, serví de guia als meus estudis –diu Marx–, es pot formular breument: en la producció social de la seua vida els homes entren en relacions determinades i necessàries, independents de la voluntat, unes relacions de producció que es corresponen a un nivell determinat de desenvolupament de les forces materials productives. La globalitat d'aquestes relacions de producció constitueix l'estructura econòmica de la societat, la base real, damunt de la qual s'alça la superestructura jurídica i política i les formes determinades de consciència social que s'hi corresponen. El sistema de producció de la vida material condiona en general el procés vital social, polític i intel·lectual. No és la consciència de les persones la que en determina l'ésser, sinó que és inversament l'ésser social que en determina la consciència". Marx (1859). La traducció catalana del text es pot trobar en l'enllaç següent: http://www.marxists.org/catala/marx/1859/crit_pol_econ/me13_007.html

⁴⁹⁰ *ACE*, p. 35-36.

⁴⁹¹ Segons afirma Marx, la consciència és el resultat de les condicions materials que l'envolten, en concret de les tensions que es produeixen entre les forces productives i les relacions de producció: "S'ha d'explicar –diu l'autor– a partir de les contradiccions de la vida material, del conflicte existent entre les forces socials productives i les relacions de producció". Marx (1859).

⁴⁹² *ACE*, p. 39.

Així doncs, amb l'objectiu de fer front a la imatge limitada i fins esbiaixada que ofereix la psicoanàlisi, Deleuze i Guattari posen l'èmfasi a presentar l'inconscient i el desig com les principals eines de producció en el camp social. Amb això no es tracta de llevar importància a l'esfera de la producció material i als efectes associats a aquesta esfera, sobretot en el cas del capitalisme, les conseqüències del qual es troben en l'explotació i l'alienació de la força de treball. Al contrari, del que es tracta és d'eixamplar aquesta dimensió fins que puguem incloure-hi tot allò que el marxisme havia posat dins el sac de la ideologia. Els autors es mostren taxatius per aquesta part, afirmant del desig que "és infraestructura, no ideologia: el desig està en la producció com a producció social, igual que la producció està en el desig com a producció desitjant".⁴⁹³ Amb això, a més d'estrènyer els llaços entre la producció desitjant i la producció social, en contra de la imatge de l'inconscient i del desig que ofereix la psicoanàlisi freudiana, es fa palès que molts dels aspectes que el marxisme considerava secundaris o simplement dependents de la base econòmica, influeixen, en canvi, de forma directa i decisiva en la conformació del camp social. Un dels millors exemples del que acabem de dir, es troba en la producció de subjectivitat per part del poder, com un dels elements fonamentals per mantenir els seus nivells d'influència entre la població.⁴⁹⁴

Per altra part, a diferència del que proposa el materialisme històric, des de la perspectiva del desig no són la contradicció o la lluita de classes els principals catalitzadors de les relacions ni, per tant, els principals dinamitzadors en la constitució del camp social.⁴⁹⁵ Aquest esquema prové de la relació dialèctica que estableix Hegel entre el senyor i el serf, que es resol amb el reconeixement mutu per part de les dues autoconsciències en un primer moment enfrontades. El marxisme adoptarà aquest esquema en les seues línies generals, si bé en aquest cas es tracta de reivindicar, una vegada rebregats els termes i les condicions que establia Hegel per entendre la relació entre totes dues parts, el triomf i l'emancipació de la classe obrera.⁴⁹⁶ Pel que respecta a l'anàlisi deleuzo-

⁴⁹³ *Ibidem*, p. 420.

⁴⁹⁴ Maël Le Garrec resumeix de forma gràfica l'exercici que porten a terme Deleuze i Guattari per aquest costat: "Ni Freud, ni Marx, ni freudo-marxisme, sinó un Marx desviat, en forma de màquina de guerra, que perverteix el poder psicoanalític". Le Marrec (2010), p. 13.

⁴⁹⁵ Aquesta és la tesi principal del materialisme històric, segons el qual "la història de totes les societats que han existit fins avui, és la història de la lluita de classes". Això suposa, al mateix temps, dividir la societat "en dos grans camps enemics, en dues grans classes directament enfrontades: la burgesia i el proletariat". Marx i Engels (1998), p. 21.

⁴⁹⁶ Marx i Engels fan al·lusió, així, a la darrera etapa de la lluita de classes, que es completarà amb el triomf i l'alliberament del proletariat. Aquest triomf ha de suposar necessàriament l'abolició de les tensions internes que afecten a la societat, cosa per la qual la lluita de classes deixarà de funcionar com el motor de la història: "Quan el proletariat en la lluita contra la burgesia s'uneix necessàriament en classe,

guattariana, si no hi ha lloc per a una contraposició neta, entre dues forces caracteritzades per la seua exterioritat, es deu al fet que no hi ha res, estrictament parlant, que quede fora dels dominis del desig. De la mateixa forma que no hi ha res que escape al control del sistema capitalista, en la mesura que aquest ha estat capaç de cooptar la producció desitjant i d'imposar la seua axiomàtica en la totalitat del camp social. Com ja hem vist, una part important del potencial que exhibeix el capitalisme es basa en aquesta falsa identificació amb el desig; el que no deixa d'expressar el grau més alt de repressió que es puga assolir per aquest costat.

Així doncs, més que parlar en termes d'antagonisme entre classes, caldria fer referència a l'inconscient de grup i al seu potencial de creació en el camp social; aquest potencial que el poder, en qualsevol de les seues versions, tracta de fer seu i d'aprofitar per a l'assoliment dels seus objectius. Aquesta idea ja l'havia suggerit Deleuze, com a conseqüència directa del refús de la negativitat i la contradicció que desenvolupa en l'àmbit teòric, i influït sens dubte per la lectura que Althusser porta a terme de l'obra marxista, quan afirma que “la contradicció no és l'arma del proletariat, sinó més aviat la manera com la burgesia es defensa i es conserva, l'ombra rere la qual manté la seua pretensió de decidir sobre els problemes”. Al mateix temps que exhorta a “dissipar” les contradiccions des de la base, abans que intentar, com ens proposa la lògica de la dialèctica, avançar cap a una reconciliació o una “resolució” del conflicte entre les parts que es troben oposades.⁴⁹⁷ Sense deixar de banda aquest substrat que acabem de mostrar, en l'abandonament de l'antagonisme directe entre classes tenim una de les tesis principals del pensament deleuzo-guattarià. Segons aquesta tesi, la prioritat ontològica, però també política, sempre que entenguem que és sobre el camp social que es

es transforma, per mitjà d'una revolució, en la classe dominant i, com a classe dominant, aboleix violentament les velles relacions de producció, i així, amb aquestes relacions de producció aboleix també les condicions d'existència de l'antagonisme de classes, les classes en general, i amb això el seu propi domini com a classe”. *Ibidem*, p. 50. Per altra part, això ha d'arribar de manera necessària, a causa del desenvolupament mateix de la gran indústria i de les tensions que això genera en l'àmbit de les relacions productives: “El progrés de la indústria –afirmen Marx i Engels–, del qual la burgesia és agent involuntari i passiu, posa, en el lloc de l'aïllament dels obrers per mitjà de la competència, la seua unió revolucionària per mitjà de l'associació. Amb l'evolució de la gran indústria es trau, doncs, de sota els peus mateixos de la burgesia la base sobre la qual produeix i s'apropia els productes. La burgesia produeix sobretot el seu propi enterraments. La seua desaparició i la victòria del proletariat són igualment inevitables”. Com es pot veure, això tradueix en termes materialistes l'estructura teleològicament determinada de la dialèctica hegeliana. Fins arribar a la seua darrera fase, que hom reconeix en la reconciliació de les distintes formes de la consciència en la figura de l'esperit absolut o, en el cas del materialisme dialèctic, en l'abolició de les relacions productives capitalistes i, amb això, de les desigualtats que travessen el camp social. Això serveix per entendre la crítica que fa Althusser a una part –important– de la producció de Marx i Engels, en concret aquella que es limita a reproduir la figura de l'esperit absolut tot secularitzant-la.

⁴⁹⁷ *DR*, p. 344-345.

manifesta el real en tota la seua magnitud, correspon a la producció desitjant i no, per tant, a la producció del poder: “la teoria general de la societat –afirmen els autors– és una teoria generalitzada dels fluxos”; de manera que “és en funció d’aquesta teoria que s’ha d’estimar la relació entre la producció social i la producció desitjant, les variacions d’aquesta relació en cada cas” i, en especial, “els límits d’aquesta relació en el sistema capitalista”.⁴⁹⁸

Aquesta és una de les idees més rupturistes, i amb una major capacitat d’adaptació a les condicions actuals, que es poden trobar en el pensament deleuzo-guattarià, en la mesura que permet bandejar la confrontació en termes dialèctics com a principal estratègia de resistència al poder. Des d’aquesta perspectiva, ja no és el poder el que comença establint una regulació sobre el camp social, així com les condicions per a la instauració d’un mode de producció concret, front a les quals reaccionarien, amb diferents mitjans però sempre de manera antagonista, les classes explotades. A parer dels autors, són els individus i els grups els que de manera autònoma dinamitzen i constitueixen, amb les seues accions, el camp social. Mentre que el poder arriba després, per reconduir, en funció d’uns interessos determinats, tot aquest cabdal, és a dir, tot l’excedent de creació que han estat capaços de generar els individus i els grups. En aquest sentit, com assenyalen els autors, el desig constitueix el “deliri” propi de qualsevol societat, en referència al formigueig subterrani o als moviments sísmics que de continu amenacen amb somoure els fonaments de l’ordre visible en la superfície. Com assenyalen els autors, “el deliri és la matriu en general de tota inversió social inconscient”.⁴⁹⁹

Com ja vam dir al començament, el desig constitueix la matèria virtual que, en un procés sense aturador, emprèn la seua actualització, sempre en funció d’unes coordenades espaciotemporals determinades. En aquest cas, ens interessa observar el procés des del punt de vista de les utilitzacions que es poden donar a la màquina desitjant una vegada que ha accedit al camp social. Aquesta és, de fet, una de les qüestions principals que es plantegen abordar l’esquizoanàlisi o la micropolítica. Cal tenir en compte que la màquina desitjant es troba sempre amb el perill de patir una falla en el seu procés de producció, a causa de les forces exògenes que intenten apropiarse dels resultats d’aital procés. Ara bé, per la mateixa raó que el desig pot rebre aquest ús que ací considerem espuri, també hi ha la possibilitat, com mostren els moviments

⁴⁹⁸ *AE*, p. 316.

⁴⁹⁹ *Ibíd.*, p. 333.

autònoms, és a dir, tots aquells que actuen al marge del poder establert i, com veurem tot seguit, de les directrius d'aqueixes altres instàncies representatives que constitueixen els partits i els sindicats, de preservar el caràcter rupturista i transformador que està implícit en la producció desitjant. Això implica que aquests moviments es mantinguen a l'alçada dels esdeveniments, captant els dinamismes que es generen en la dimensió virtual del desig per produir, sempre que els processos d'actualització se sàpiguen orientar de manera adequada, una nova correlació de forces en el camp social.

En relació al que acabem de dir, per explicar la situació del desig quan es troba immers en el seu procés de socialització, l'anàlisi deleuzo-guattariana posa els fluxos a circular entre dos pols oposats. Aquests dos extrems, que conformen els límits i, al mateix temps, expliquen el caràcter mudable del camp social, són el feixista i el revolucionari. El segon ofereix la possibilitat de travessar els marges que estableix el poder per mantenir enquadrat el desig, mitjançant els codis o les axiomatitzacions. El primer es basa en un control exhaustiu dels processos de producció del desig, quan no en una utilització interessada de les seues possibilitats. Això redueix al màxim les capacitats creatives de la màquina desitjant, quan no la converteix en un simple instrument de destrucció. Així mateix, hi ha una tercera opció que estaria basada en la possibilitat de desconnectar, encara que siga de manera provisional, la producció desitjant. Aquesta darrera opció es materialitza quan, des de les instàncies de govern, s'aconsegueix reconduir la càrrega transformadora del desig vers un programa de reformes. Com si es tractés d'un estadi intermedi entre la perspectiva revolucionària i la utilització feixista del desig, i fent-se ressò del que ha constituït una de les formes de gestionar el poder al llarg del segle vint, els autors es refereixen d'aquesta manera als governs de caire socialdemòcrata. Com és obvi, Deleuze i Guattari no diuen que tots els moviments que es produeixen en el camp social hagen d'entrar en aquest esquema de relacions. Això suposaria apostar per una anàlisi simplista i formulada en termes universals, com si es posés a disposició de l'usuari un seguit de motlles susceptibles d'ésser aplicats en qualsevol situació, sense atendre el context particular. La qual cosa dista molt del que proposen els autors. El que això ens tracta de mostrar és la panoràmica que apareix del camp social, així com de les relacions que hi tenen lloc, quan l'anàlisi es fa des de l'observatori del desig. Per altra part, l'oposició que hem plantejat entre les dues formes que acabem d'esmentar, la feixista i la revolucionària, no implica la seua exclusió recíproca: totes dues coexisteixen en la pràctica, juntament amb l'opció més moderada

de gestionar el desig que proposa la socialdemocràcia. El que ocorre és que aquestes opcions es materialitzen en distints intervals, de manera que es pot detectar una presència més important d'alguna d'elles depenent del moment concret o del segment que prenguem per fer l'anàlisi.

Fins ací la radiografia de les diferents opcions polítiques, i de les formes derivades d'organitzar la societat, que es poden extreure des de la perspectiva del desig. Pel que fa a la pràctica política, els autors alerten d'un risc que no cal en absolut menysprear. Els moviments del desig són en essència incontrolats, com un cable solt d'alt voltatge que va emetent descàrregues d'energia amb cada moviment que realitza. De fet, les probabilitats d'un comportament descontrolat per part de les masses, augmenten en períodes com l'actual, en què es produeix una crisi de legitimitat del model de representació i dels seus principals agents, així com una descomposició dels instruments a través dels quals s'articulaven les relacions en el camp social. Així, a l'energia que de per si produeix la màquina desitjant, en aquests casos hi cal afegir el descontentament o, simplement, la desorientació de capes cada vegada majors de la població. En aquest sentit, a falta d'una explicació veritablement racional al voltant de les funcions que han d'acomplir els individus i els grups i del lloc que han d'ocupar en l'organigrama social, l'anàlisi teòrica pot actuar, si més no, de manera compromesa amb allò que ocorre al seu voltant. Com ja hem dit, l'inconscient del grup es constitueix com un substrat heterogeni i fins a cert punt caòtic; un substrat la realització efectiva del qual es pot fer per camins molt diversos. Doncs bé, és precisament en aquest punt que pot intervenir l'esquizoanàlisi o la micropolítica, tractant d'observar l'oscil·lació i la coexistència que inevitablement es proposa entre les diferents maneres d'efectuar el desig en el camp social. Sempre, però, amb un objectiu: que la mobilització que es produeix, com a resultat de l'acció de les màquines desitjants i del context de descomposició general, altrament dit, que tota aquesta descàrrega d'energia col·lectiva alliberada que travessa el camp social, es manifeste seguint les línies d'un procés de transformació, en clau revolucionària, i no, com ja hem dit, seguint les directrius d'un procés de tipus reaccionari. Així mateix, defugint els mecanismes d'absorció que ja hem vist que és capaç de posar en marxa el poder, cal evitar el malbaratament que es produeix del potencial del desig quan se l'aconsegueix posar al servei de polítiques de caire reformista.

Per aquest costat, Deleuze i Guattari posen el focus d'anàlisi en els col·lectius i en els grups militants. Amb això es tracta de posar l'inconscient i el desig en el lloc que els hi pertoca, apartant-los de l'àmbit privat per posar-los en contacte directe amb les tensions que es produeixen en el camp social. Com assenyalen els autors, "el que hom anomena esquizoanàlisi tindria el seu punt ideal d'aplicació en els grups, especialment en els grups militants: és ací on es disposa d'una manera més immediata d'un material aliè a la família". En aquest sentit, a banda de les qüestions d'organització interna que analitzarem més endavant, l'anàlisi de com es produeix la gestió del desig en l'interior d'aquests col·lectius, incideix en un aspecte complementari al que ja hem vist. En aquest cas, es tracta d'evitar que el desig s'expressi, rere la justificació d'abolir un ordre que resulta constrictiu per a la major part de la població, de manera destructiva. Els autors es refereixen amb això a la deriva de mort i d'abolició que poden arribar a propagar, cap a l'exterior, els components d'un grup. Les raons d'això cal cercar-les en la manifestació del desig pel seu vessant negatiu. Com ja hem vist quan parlàvem de la voluntat de poder, es tendeix a oblidar que amb la producció desitjant no es tracta tant de desfer el vell –com tampoc de refer el que ja existeix–, sinó, més aviat, de fer el nou. En definitiva, sovint s'oblida que el més important del desig es troba en la seua part positiva i creativa, i que els processos d'abolició de l'ordre establert no es poden portar a terme de manera indiscriminada. La destrucció de l'ordre establert pot resultar, sens dubte, positiva, per començar amb garanties el posterior procés de construcció, però sempre que es done de manera orientada.⁵⁰⁰

En relació al que acabem de veure, cal treure a col·lació dos dels principals conceptes de la producció deleuzo-guattariana: el molar i el molecular. D'entrada, es pot dir que la segona noció fa al·lusió a l'àmbit del desig i a la seua producció alliberada; mentre que la primera remet al bloqueig que pateix la producció desitjant, a partir de la detenció dels fluxos del desig que efectua el poder en el camp social. Els autors extreuen aquestes dues nocions del camp de la física, per aplicar-les a l'estudi de les relacions que els individus i els grups són capaços d'establir en un context determinat. En aquesta

⁵⁰⁰ Dosse ha insistit sobre aquest aspecte de l'obra deleuzo-guattariana, en la mesura que constitueix un dels àmbits on es poden trobar les conseqüències més immediates de la producció conceptual dels autors: "L'Anti-Edipe –indica Dosse– és un dels moments forts de cristallització d'un moviment que hagués pogut derivar, com serà el cas una mica més tard a Itàlia i Alemanya, cap al terrorisme, per haver aturat la fase de reflux en què aquest es trobava. L'organització més pròxima a la temptació terrorista, la Gauche proletarienne (GP), desaparegué l'any 1973. Cal veure-hi els efectes dissolvents, decapants de l'esquizoanàlisi sobre la paranoia militant? No es pot afirmar, però si la teoria del desig ha tingut aquest efecte de fer morir la pulsio col·lectiva de mort d'aquest jovent militant maoista, ja haurà fet una obra útil". Dosse (2007), p. 249.

distinció es poden veure, així, les dues cares del cos sense òrgans o, en aquest cas, les dues tendències que es debaten en l'interior del camp social. Per un costat, els “grans conjunts molars, formacions estadístiques o gregàries, fenòmens de gernació organitzada”. Per l'altre, el que els autors anomenen les “micro-multiplicitats de caràcter molecular”, “que s'enfonsen al contrari en les singularitats, les seues interaccions i els enllaços a distància o de diferents ordres”.⁵⁰¹ Com es pot observar, en tots dos casos es tracta de fenòmens de caràcter col·lectiu. De fet, aquesta és una de les constants que trobarem en l'anàlisi deleuzo-guattariana: el seu objecte d'estudi sempre es troba en el col·lectiu i en les seues articulacions. Cal no oblidar que, fins i tot en el cas d'aquelles qüestions que s'han abordat habitualment des d'un punt de vista estrictament teòric, com ara el treball sobre la subjectivitat, l'anàlisi es fa ara en clau política i, per tant, eminentment col·lectiva.

En aquest sentit, els conjunts molars s'aproximen quan no directament es reconeixen en l'esfera de les relacions institucionalitzades i dels mecanismes que fa servir el poder per assegurar l'estabilitat en el camp social. Al seu torn, les multiplicitats moleculars responen a les relacions i a l'articulació autònoma que els individus i els grups propicien en el camp social, expressades i vehiculades, en molts casos, pels moviments socials. Tot i així, no es pot fer un tall net a l'hora de destriar les dues vessants. Per començar, no es pot reconèixer un pol negatiu en el molar i un de positiu en el molecular, o a l'inrevés. En tot cas, el que es pot fer és analitzar la preponderància que el molar o el molecular tenen en un context determinat, en funció de la màquina social que es pren en consideració, per veure com varia el comportament del desig en cada cas. Només així es poden extreure alguns resultats concloents, a despit de les interaccions constants que es produeixen. El primer i més important d'aquests resultats, és que són les multiplicitats moleculars, és a dir, les formacions del desig tal i com es constitueixen de manera autònoma, les que preexisteixen en el camp social. El segon resultat que podem extreure, íntimament lligat al que acabem de dir, és que els conjunts molars es defineixen a partir dels intents, més o menys reeixits depenent dels casos, d'unificació o de totalització de les formacions moleculars.

En això reconeixem una política orientada a l'homogeneïtzació o, si més no, a la tolerància de la diversitat, però sempre dins d'un règim que es pot dir de llibertat

⁵⁰¹ *AE*, p. 336.

vigilada. Per aconseguir un objectiu com aquest, és necessari que cada element singular, tal i com es troba en estat flotant, siga reconduït fins a arribar a conformar una unitat simple, fàcilment recognoscible i susceptible d'accedir als límits establerts pel poder. En definitiva, es tracta de simplificar al màxim l'heterogeneïtat originària a partir de la qual es constitueix el camp social, cosa per la qual cal reduir els dinatismes del desig a un seguit de càlculs de tipus estadístic. En aquest sentit, les possibilitats d'èxit d'una proposta alternativa, es troba en la capacitat de fer interactuar aquests elements des del respecte a la seua singularitat. Això vol dir que els fluxos del desig no es poden inserir en un conjunt de tipus molar i estadístic com el que acabem de descriure. De fet, és en aquesta direcció que treballa la micropolítica del desig, tal i com la descriuen Deleuze i Guattari, com a eina d'anàlisi i d'intervenció pràctica ensems, adreçada a articular els moviments que es produeixen en l'àmbit del molecular.

En tot cas, com ja hem dit, no es tracta d'introduir un nou dualisme sinó de mostrar la interacció constant que, de fet, es produeix entre el molar i el molecular, en virtut d'unes fronteres extremadament làbils i a causa de la impossibilitat de concebre un darrer moviment de reconciliació o de resolució final del conflicte. D'aquesta manera, els grans blocs molars que conformen l'aparell d'Estat i la resta d'institucions, així com les organitzacions amb estructures de tipus centralitzat i vertical com els partits i els sindicats tradicionals, es troben corcades en el seu interior per moviments moleculars. Al seu torn, aquests moviments moleculars corren el risc constant de patir un procés de fixació, que ature o reconduesca de manera interessada els seues dinatismes i els seues processos autònoms de producció. Això es pot donar amb la instauració de figures i líders de tipus carismàtic, a través dels quals introduir de bell nou els elements de l'obediència i l'autoritat, així com també els principis de la representació com a garantia d'estabilitat. Aquesta fixació es pot veure afavorida, així mateix, per l'adopció d'estructures originalment creades pel poder, com ara l'aparell d'Estat. En això reconeixem l'oscil·lació a la qual hem fet referència. De fet, la relació que té lloc entre el molar i el molecular, constitueix una bona mostra per observar com es produeixen de manera concreta, en el camp social, el xoc continu entre la transcendència i la immanència. Com assenyalen els autors,

no hi ha màquines desitjants que existesquen fora de les màquines socials que formen a gran escala; i no hi ha màquines socials sense les desitjants que les poblen a petita escala. Igualment, no hi ha cadena molecular que no intercepte i no

reproduesca blocs sencers de codi o d'axiomàtica molar, i cap d'aquests blocs que no continga o no escindesca fragments de cadena molecular.⁵⁰²

3.2.2. La revolució no és cosa d'interès

En el que acabem de veure es pot detectar una altra diferència a tenir en compte, entre el que proposa el marxisme i l'anàlisi deleuzo-guattariana. El marxisme analitza les dinàmiques del camp social al voltant dels interessos de classe. Com que aquests interessos es troben de manera preconscient entre les masses, la primera feina que han d'assumir les organitzacions polítiques, a través dels seus mecanismes de representació, és l'explicitació d'aquest preconscient i, al cap i a la fi, la seua efectuació i objectivació en el camp social. Per aquest costat, el marxisme segueix una vegada més les línies mestres de la dialèctica hegeliana, pel que respecta al pas de la consciència individual a l'esperit absolut. Cal no oblidar que la consciència de classe es defineix com la capacitat que té un grup, amb uns interessos determinats, d'esdevenir en si i per a si al mateix temps. En tot cas, aquesta perspectiva resulta poc coherent amb el qüestionament del model representatiu que promouen Deleuze i Guattari. De primeres, no renuncia a un esquema de tipus dualista i binari, entre el grau de consciència que haurien de tenir l'individu o el grup, en funció del lloc que ocupen en el camp social, i el que en la pràctica els defineix i els porta a actuar d'una manera determinada. En aquest sentit, si bé són les condicions materials i objectives, i no un model abstracte i transcendent, les que determinen la consciència de classe, el marxisme no es diferencia tant de la manera d'actuar que hem vist vinculada a la psicoanàlisi. En efecte, també en aquest cas és una mancança el que defineix l'estat de les masses, sumides en una dimensió preconscient i incapaces d'assolir un desenvolupament complet, abans que els partits o les organitzacions de classe no es facen càrrec de la seua representació.

En tot cas, no és sols una qüestió de coherència sinó també d'utilitat, el que porta els autors a adoptar l'inconscient de grup com a principal objecte d'anàlisi, en detriment de la perspectiva que ofereixen els interessos de classe. Com assenyalen els autors, la racionalitat d'una societat es pot veure en la forma com organitza les relacions entre els diferents elements que la componen. Per aquesta part, trobem tots els mitjans de

⁵⁰² *Ibíd.*, p. 410-411. Els autors reiteren, en una entrevista, el seu posicionament per aquesta part: "El que ens interessa –afirmen– és la presència de les màquines de disseny, micro-màquines moleculars, en les grans màquines socials molar. Com actuen i funcionen les unes en les altres". *ID*, p. 306.

codificació, sobrecodificació o axiomatització a través dels quals hem vist que el poder tracta de canalitzar la producció desitjant. Ara bé, si la racionalitat es defineix d'aquesta manera que acabem de veure, des del punt de vista dels mecanismes que fa servir el poder, no es pot evitar que se l'associe amb una càrrega ingent d'irracionalitat; una càrrega d'irracionalitat que ben bé poden aprofitar els moviments que assetgen el sistema des de l'interior. En aquest sentit, l'anàlisi que proposa el marxisme coincideix amb el que s'esdevé en la dimensió racional de la societat, en la mesura que els interessos de classe impliquen un conjunt de fins objectius cap als quals avançar, així com de mitjans adequats per arribar-hi. Per la seua part, si hom posa l'esguard en l'inconscient de grup, s'està apuntant directament al camp del desig i, amb això, al fons caòtic o delirant a què hem fet esment, que actua com a generador de les relacions de forces que posteriorment s'efectuen en el camp social. De manera que si el marxisme ofereix una panoràmica ajustada del context en què es realitza el seu diagnòstic, a partir de les tensions que es produeixen des del punt de vista del mode i de les relacions de producció, el panorama que ofereix l'anàlisi sobre l'inconscient de grup està dotat d'una major plasticitat, en la mesura que incideix en aquells elements dels quals depèn la constitució del camp social, al temps que tracta d'habilitar nous espais per a la proposta d'alternatives que van més enllà de la simple resistència al poder.

En definitiva, es tracta de posar el focus en l'alliberament dels fluxos que produeix el desig, com a elements amb capacitat per qüestionar l'ordre establert en el camp social, en la mesura que corquen des de l'interior, com ja hem dit, la rigidesa de les estructures establertes. Per resumir, els interessos de classe operen en l'eix del molar, de manera que el seu hàbitat natural es troba en les relacions institucionalitzades, vehiculades a través d'instàncies que operen dins la lògica de la representació; mentre que l'inconscient de grup es manifesta en l'àmbit del molecular, al marge de les relacions que estableixen les estructures de poder en el camp social i, per aquest motiu, amb una major capacitat a l'hora d'assolir aquells espais als quals la política basada en la representació no és capaç d'arribar. Com expliquen els autors, "l'interès de classe roman en l'ordre dels gran conjunts molars; defineix només un preconscient col·lectiu, necessàriament representat en una consciència distinta en relació a la qual no hi ha lloc per preguntar-se, a aquest nivell, si traeix o no, aliena o no, deforma o no"; mentre que

“el veritable inconscient, al contrari, està en el desig de grup, que posa en joc l’ordre molecular de les màquines desitjants”.⁵⁰³

A més a més, cal tenir en compte la falta de comunicació que sovint es dona entre l’inconscient de grup i el que constitueix o hauria de constituir, en funció de les condicions objectives que contempla l’anàlisi marxista, l’interès de classe. Això resulta important per entendre la composició del camp social en tota la seua heterogeneïtat, però també per donar raons del fracàs dels processos revolucionaris que han tingut lloc al llarg de la història.

Des de la perspectiva que ofereix l’anàlisi marxista, cada formació política i social assumeix la representació d’un segment de població, a través del seu sistema de codificació o de la seua axiomàtica. En aquest sentit, el partit i les organitzacions sindicals –o de representació ciutadana en general, en cas que no ens circumscrivírem només al moviment obrer– s’encarreguen de codificar i de representar els interessos de la classe treballadora, com a classe antagonista o sotmesa als interessos de la burgesia en l’interior dels Estats capitalistes. En qualsevol dels casos, cada classe es defineix com una unitat tancada en si mateixa, fundada en l’homogeneïtat de les unitats més petites que la integren. De fet, l’antagonisme resulta fonamental perquè cadascuna de les parts prenga posicions i determine les seues funcions, de producció, de reproducció i de representació, en el camp social; però també com a element de cohesió interna, per delimitar els trets que defineixen la identitat del grup de manera recognoscible, a través d’un model de subjectivitat concret i, en definitiva, dels elements que conformen una consciència de classe determinada. Com assenyalen els autors, “una classe està definida per un règim de síntesis, un estat de connexions globals, de disjuncions exclusives, de conjuncions residuals que caracteritzen el conjunt considerat”.⁵⁰⁴

El que acabem de mostrar es basa en l’acceptació de la contraposició dialèctica, com a vincle general per descriure la relació entre les dues classes implicades en la contesa. Com ja hem dit quan parlàvem del desig en la seua versió negativa, això implica acceptar l’esquema de la dominació o de la submissió, és a dir, d’una classe que mana i d’una altra que no té més opció que obeir els mandats de la primera. En tot cas, des del punt de vista de l’anàlisi deleuzo-guattariana, el que resulta clarament vencedor en

⁵⁰³ *AE*, p. 309.

⁵⁰⁴ *Ibidem*, p. 415.

aquestes condicions és l'aparell del poder en la seua forma difusa i diàfana, com a massa informe capaç d'amerar la totalitat del camp social. Si bé és una de les classes la que troba resposta als seus interessos objectius, això arriba de forma derivada, en funció dels mecanismes que el poder posa en marxa per mantenir el desig sota control, al temps que instaura un seguit de regles que li resulten avantatjoses a l'hora de defensar les seues posicions adquirides. En tot cas, independentment del costat des del qual es mire, del que no hi ha dubte és que la classe que hem definit com a antagonista o sotmesa, és la primera que es veu afectada per aquesta situació. Una mostra de la seua subordinació la trobem en el fet que en moltes ocasions, com es pot veure en el cas del moviment obrer, els seus òrgans de representació acaben calcant, si més no a nivell formal, les estructures de poder del sistema establert. Això es pot aduir com un primer motiu de les crisis que han laminat les possibilitats d'èxit dels processos revolucionaris, en la mesura que es limiten a reproduir, una vegada institucionalitzat el nou ordre, les estructures que ja existien anteriorment, si bé vistes pel seu revers. Al mateix temps, això aporta una explicació plausible al fet, en essència paradoxal, dels grups desfavorits o oprimits pel poder que, amb tot, no deixen d'actuar al marge del que havia de constituir el seu interès objectiu. Com diuen els autors, "molts d'aquells que tenen o haurien de tenir un interès objectiu revolucionari, conserven una càrrega preconscient de tipus reaccionari".⁵⁰⁵

De tota manera, no deixa de ser la part delirant o irracional la que es troba a la base de les síntesis que posteriorment determinaran la formació de cada classe. Per la mateixa raó, els interessos de classe es defineixen amb posterioritat, quan el desig o l'inconscient de grup ja han fet la seua feina en l'interior del camp social. De fet, en això trobem un altre aspecte important per explicar el fracàs o el declivi dels moviments revolucionaris, tan aviat com un interès transformador està travessat o directament s'ha bastit sobre la base d'un inconscient de grup reaccionari. Amb això, és cert, s'institueix un interès contraposat al que representava la posició hegemònica en el règim precedent, però sense entrar a remoure l'inconscient de grup pel costat del desig. D'aquesta manera, es redueix de forma considerable el recorregut i la càrrega de profunditat de les mesures de canvi que cal prendre, en la direcció de capgirar les relacions entre els individus i els grups. A això ens referíem, de fet, quan hem comparat l'abast de l'anàlisi marxista amb el de la micropolítica del desig.

⁵⁰⁵ *Ibíd.*, p. 416.

En tot cas, en lloc de dir que les masses estan equivocades en les seues apreciacions o, directament, que actuen sota manipulació, raó per la qual hi han d'intervenir les organitzacions que representen els interessos d'aquestes masses, sembla més útil apel·lar a la utilització, per part del poder, de les condicions que acabem d'exposar. Com apunten els autors, “el que passa és que hom desitja en contra del seu interès”; i el que és pitjor encara, “el capitalisme se n'aprofita, però també el socialisme, el partit i la direcció del partit”.⁵⁰⁶ No oblidem que en tots els casos que hem vist en l'apartat anterior, a partir dels exemples que proposen Deleuze i Guattari, un dels principals instruments del poder es troba en la capacitat d'establir uns fins que els individus i els grups accepten irremissiblement i de bon grat. De fet, la importància d'una operació com aquesta no es basa tant en l'obligatorietat (o no) dels fins que imposa el poder, com en el fet d'aconseguir que l'imperatiu arribe a confondre's amb la lliure voluntat del subjecte. Amb això es persegueix un doble objectiu. En primer lloc, cada element dels que conformen el camp social es posa a treballar de forma voluntària, capficat com si es tractés dels seus propis fins, en la consecució dels fins del poder. Canviant sensiblement l'enunciació spinoziana, hom lluita pel manteniment del poder –que no sols l'oprimeix, sinó que l'absorbeix dins la seua immensa maquinària de reproducció social– com si ho fes per la seua llibertat. Per altra part, amb això s'aconsegueix atreure a tothom que senta la necessitat de formar part d'un col·lectiu, en el qual troba que els seus interessos estan representats. En això es pot trobar una de les principals raons que expliquen com s'arriba a fer de l'obligatorietat un acte voluntari, en ocasions fins i tot entusiasta. Com assenyalen els autors, “és en va distingir el que és racional i el que és irracional en una societat”; fins al punt que aquell que no té cap relació amb els fins del poder, més encara, aquell per al qual pot resultar perjudicial treballar en la consecució d'aquests fins, “substitueix aquest contra-interès” per “la força d'un estrany amor”.⁵⁰⁷ De tota manera, aquesta estima és perfectament comprensible si es té en compte que és des del poder, com acabem de dir, que es posen les condicions per conformar un règim estable

⁵⁰⁶ *Ibidem*, p. 310. Deleuze torna a reivindicar la vigència d'aquesta anàlisi en una conversa amb Foucault, el mateix any de publicació de *L'Anti-Edipe*: “El marxisme ha determinat el problema en termes d'interès (el poder el posseeix una classe dominant definida pels seus interessos). Tot d'una, hom perd de vista la qüestió: com s'explica que persones que no tenen aquest interès segueixen, empenyen de manera estreta el poder, tot pidolant una parcel·la? Potser és que, en termes d'*inversions*, tant econòmiques com inconscients, l'interès no té l'última paraula, hi ha inversions de desig que expliquen que hom pugui tenir necessitat de desitjar, no en contra del seu interès, ja que l'interès sempre segueix i es troba allà on el posa el desig, sinó desitjar d'una manera més profunda i difusa que el seu interès”. *ID*, p. 296.

⁵⁰⁷ *AE*, p. 418.

de relacions en el camp social, al temps que es faciliten els mecanismes de representació.

En definitiva, el poder apareix com el guanyador global de la partida que es juga sobre el tauler de les relacions polítiques, socials i econòmiques –sempre, és clar, que es mantinguen les condicions en què es desenvolupa la partida–. Així, tot i que és una de les classes la que sembla reeixir especialment en l'assoliment dels seus objectius, és en les tasques de manteniment de la gran maquinària del poder on finalment conflueixen i es concentren tots els esforços, individualment i col·lectiva, amb independència del que això puga reportar per a la major part de la població. En aquest sentit, a pesar que la relació preeminent que existeix entre el sistema capitalista i la classe dominant no desapareix de l'anàlisi deleuzo-guattariana, sí que es troba atenuada pels mecanismes que posa en marxa el poder, en la mesura que aquest adapta el seu aparell de representació amb l'objectiu d'incloure a capes cada vegada més extenses de la societat. Com és obvi, si el capitalisme tracta d'escampar els seus dominis a la totalitat del camp social, els seus mecanismes de representació i d'inclusió no es poden limitar a captar i satisfer els interessos de només una part de la població. L'adopció d'una axiomàtica més dinàmica, oberta i abastadora que els sistemes de codificacions anteriors respon, precisament, a aquest afany expansiu que acabem de mencionar.

Amb tot, també per aquest costat trobem els principals defectes derivats del mode de representació del sistema capitalista. Com ja vam veure, el capitalisme acumula els índexs més alts de repressió de la producció desitjant, aixafada per una màquina de representació capaç de fagocitar, incloent en la seua axiomàtica, qualsevol element susceptible d'augmentar la seua força i el seu abast. En el cas que ara ens ocupa, a pesar que aconsegueix integrar a la major part dels elements que conformen el camp social, difuminant al màxim, si més no en aparença, les diferències interiors al grup, el sistema capitalista acaba donant lloc a uns nivells d'explotació que no admeten comparació. En qualsevol cas, no ens ha d'estranyar aquest increment de la violència institucionalitzada si tenim en compte que les mesures d'integració que posa en marxa el capitalisme no constitueixen sinó el millor instrument per mantenir, quan no per augmentar –amb una justificació moral al darrere–, la seua taxa de guany.

Els resultats de la lectura que porta a terme Deleuze al voltant del pensament nietzscheà, apareixen de bell nou en l'anàlisi. En primer lloc, el capitalisme es basa en la necessitat

que cadascun dels elements que el formen assimile els valors de la seua axiomàtica. Com ja vam dir, cada subjecte ha de constituir una unitat mòbil des d'on transmetre les ordres del sistema, fins al punt que la intervenció directa del poder esdevé innecessària. Si es vol dir en termes concrets, ja no fan falta la figura del patró ni els murs de la fàbrica per generar unes xifres de benefici net a través de l'extracció de la plusvàlua, per tal com el benefici es troba ara en el manteniment del sistema com a fi en si mateix, i això es troba assegurat mentre totes les accions que es porten a terme en l'interior del camp social estiguen dirigides envers aquest objectiu. Així mateix, la policia i la resta de cossos i de forces basades en l'ús legítim de la violència –des del punt de vista de l'Estat, com és obvi–, una de les raons de ser de les quals es troba en la possibilitat d'exercir una repressió directa sobre la població, perden importància davant un sistema que ha aconseguit introduir en cada subjecte els seus codis de conducta i les seues limitacions legals. Per altra part, l'ordre de relacions que instaura el capitalisme es basa en la imposició d'un estat de baixesa generalitzada, construït a la mesura d'uns poderosos la fortalesa i la legitimitat dels quals no es podria entendre, i menys encara justificar, si no fos en unes condicions i en un medi determinat; medi que es constitueix, com ja hem dit, a partir d'un exercici d'inversió inicial. En definitiva, no és tant que hagen desaparegut les classes: és que tot –o gairebé tot, per ser més exactes– ha quedat reduït a una sola classe, cada vegada més àmplia i heterogènia, que pateix l'explotació d'una elit dominant, cada vegada més reduïda i homogènia. Si bé l'explotació –això no ho posen en dubte en cap moment Deleuze i Guattari– no té la mateixa incidència en tots els segments de la població. Així doncs, més que parlar en termes d'igualtat, en el cas del capitalisme cal parlar d'un anivellament a la baixa, prenent la situació de la classe sotmesa com a marc de referència general. Com assenyalen els autors, el capitalisme instaura, colpejant amb totes les seues forces per l'esquena mentre mostra el seu rostre més amable i conciliador,

un esclavatge incomparable, una submissió sense precedents: ja no hi ha amo, ara només esclaus comandats per esclaus, ja no hi ha necessitat de carregar l'animal des de l'exterior, es carrega ell tot sol. No és que l'home siga, ja mai més, l'esclau de la màquina tècnica; sinó que és esclau de la màquina social, i el burgès en dóna l'exemple, absorbint la plusvàlua per a fins que, en el seu conjunt, no tenen res a veure amb el seu gaudi: més esclau que l'últim dels esclaus, primer servent de la

màquina famolenca, bèstia de reproducció del capital, interiorització del deute infinit. Jo també, jo sóc esclau, tals són els nous mots de l'amo.⁵⁰⁸

Tot plegat, ens acosta al diagnòstic que trobem enunciat en l'actualitat per part dels moviments socials, segons el qual és el 99% de la societat mundial la que es troba al servei, mitjançant la desposseïció dels seus recursos, dels processos d'acumulació de l'1% restant.⁵⁰⁹ Així doncs, amb l'anàlisi deleuzo-guattariana com un antecedent

⁵⁰⁸ *Ibidem*, p. 306.

⁵⁰⁹ L'eslògan "Som el 99%", el van encunyar els impulsors de l'acampada al Zucotti Park de Nova York que, posteriorment, desembocaria en el moviment *Occupy Wall Street*. En tot cas, la contraposició entre les dues xifres –que en un primer moment pot semblar sens dubte desproporcionada–, va més enllà del simple reclam polític, i se sosté en una base analíticament i econòmicament ferma. Com explica D. Graeber –un dels principals promotors d'aquest moviment, que va tenir lloc als Estats Units l'any 2011–, amb la xifra del 99% es volia posar de manifest la composició àmplia i heterogènia de les mobilitzacions que començaven a prendre cos. El teixit d'aquest moviment no estava format, inicialment, per la classe obrera tradicional, i ni tan sols pels grups militants políticament més actius i formats, sinó per estudiants i graduats universitaris en situació de precarietat, en ocasions fins i tot extrema, ofegats pel sistema de crèdits per estudis que funciona als Estats Units –Graeber conta, per aquest costat, com han augmentat exponencialment les xifres d'estudiants que es prostitueixen o s'ofereixen com a xiques de companyia, per sufragar el cost i els interessos del deute que es veuen obligades a contreure per fer les seues carreres i doctorats–; un sistema que té el seu origen als Estats Units, i que s'ha començat a infiltrar de manera subtil entre els països europeus, amb el descens de les beques i l'augment dels préstecs –si bé, en aquest cas, en condicions molt més favorables per al pagament–, en paral·lel a l'aprovació de l'Espai Europeu d'Estudis Superiors (el conegut, sobretot entre el moviment estudiantil, com a "Pla Bolonya"). Amb tot, ben aviat es van unir al moviment *Occupy* altres col·lectius i sectors de la població, com ara les dones amb dificultats per portar una vida laboral i personal digna, els treballadors i sindicalistes de certs rams no qualificats, els col·lectius de llatins i afroamericans que han estat, històricament, marginats i relegats, els jubilats amb pensions precàries, els que demanaven una cobertura pública suficient en l'àmbit de la salut, els indignats catalans i espanyols que aportaven la seua experiència en l'ocupació de les places uns mesos abans, així com els que havien ocupat la plaça Sintagma a Atenes,... fins a arribar a empleats amb càrrecs executius que començaven a comprendre que la seua feina revertia sobretot en el manteniment de la quota de beneficis de les empreses per a les quals treballaven. Això va justificar, en la pràctica, l'elecció de l'eslògan que Graeber havia concebut uns dies abans de l'inici de l'ocupació. Amb tot, com ja hem dit, el missatge es pot fonamentar des d'una perspectiva econòmica. Segons que ens mostra Graeber, la idea d'un missatge com el del 99% la va extreure d'un article de l'economista Joseph E. Stiglitz, en el qual aquest argumentava amb xifres com una elit que no feia més que un 1% de la població havia aconseguit acaparar, mitjançant sobretot l'especulació financera, la major part de la riquesa mundial. Stiglitz feia al·lusió a una altra dada interessant, en aquest cas referida als Estats Units, a saber: la connivència entre aquest 1% dels de "dalt" –com els anomena l'economista en el seu article–, amb els senadors dels dos partits majoritaris, en una relació en cercle que havia permès, als primers, l'acumulació de la seua riquesa, i als segons, el manteniment del *statu quo*. De fet, l'equació arribava encara més lluny, ja que en molts casos eren els mateixos els que ocupaven un càrrec de responsabilitat política i, simultàniament o poc després, càrrecs de gestió en les grans empreses; quan no s'establia un acord pel qual els diners dels primers finançaven les campanyes dels segons, per tal que aquests, una vegada instal·lats en les institucions, legislaran a favor dels seus benefactors. Tot dins d'un cercle viciós en el qual la decisió autònoma de la majoria i, al cap i a la fi, la legitimitat democràtica, eren triturades entre les elits polítiques i econòmiques. Observem, en aquest punt, els paral·lelismes que es poden establir amb la situació política i econòmica a l'Estat espanyol, tant pel que fa al pacte entre les elits com a la reacció que va tenir lloc a partir de 2011; però també en la seua efectivació política posterior, on la utilització de l'eix que diferencia entre els de *dalt* i els de *baix* –o el que distingeix entre l'*oligarquia* i el *poble*–, ha començat a reemplaçar l'eix tradicional que operava entre els pols de l'esquerra i la dreta. Amb això s'ha tractat de posar al descobert, precisament, el context actual d'acumulació de la riquesa en unes poques mans i de segrest de la democràcia, a recer d'una crisi sistèmica en la qual el debat ideològic ha quedat relegat, en molts casos, a la resistència davant les elits, l'únic objectiu de les quals és el manteniment de l'ordre establert, amb independència de la seua adscripció partidista. Aquesta situació es pot extrapolar,

innegable, més que en l'antagonisme entre dues classes contraposades en funció dels seus interessos objectius, i cadascuna amb uns aparells de representació al darrere, en aquest cas cal parlar de la relació que es dona entre una elit dominant, de caràcter extractiu, i el gruix de la població. Si es vol dir amb els termes que hem estat emprant fins al moment, es tracta de la trobada conflictiva que té lloc entre el desig i aquelles instàncies que, al mateix temps que s'apropien del que produeix la màquina desitjant, tracten de controlar la seua expressió i la seua llibertat de circulació. Com afirmen els autors de manera abrandada,

certament, no és per ell ni pels seus fills que el capitalista treballa, sinó per la immortalitat del sistema. Violència sense cap objectiu, alegria, pura alegria de sentir-se un engranatge de la màquina, travessat pels fluxos, tallat per les esquizies. Posar-se en la posició en què hom és així travessat, tallat, enculat pel socius, cercar el lloc adequat on, en funció dels objectius i els interessos que ens són assignats, sentim passar alguna cosa que no té ni interès ni objectiu. Una mena d'art per l'art en la libido, un gust pel treball ben fet, cadascú en el seu lloc, el banquer, el bòfia, el soldat, el tecnòcrata, el buròcrata, i per què no l'obrer, el sindicalista... El desig resta bocabadat.⁵¹⁰

Per tant, si hem dit que el guanyador de la partida és sempre el poder en la seua dimensió més elevada, el desig apareix en canvi com el principal damnificat. I això no sols des del punt de vista del poder, sinó també des de la perspectiva d'aquelles organitzacions que haurien de constituir el seu contrapès. Fixem-nos en tots els

en les seues línies generals –per bé que salvant totes les distàncies degudes al context concret en cada cas, com es obvi–, a altres països del món, com es pot veure perfectament expressat en una carta que un grup d'acadèmics, intel·lectuals i activistes xinesos, contraris a l'adopció en el seu país dels mateixos principis econòmics que funcionen als Estats Units, lligats a l'especulació financera i al model neoliberal, va enviar al moviment *Occupy* com a mostra de solidaritat. La carta, de la qual Graeber mostra un fragment en el seu llibre, comença afirmant que “l'esclat de la ‘Revolució de Wall Street’, en el cor de l'imperi financer mundial, demostra que el 99% de la població de tot el món està encara explotat i oprimat [...] El conflicte entre el domini popular i el de les elits –continua la carta– es troba també en tots els països”; per acabar afirmant el següent: “Ara la revolució democràtica popular ensopega amb la repressió no sols de la classe dominant, sinó també de l'elit mundial conformada a través de la globalització”. Cf. Graeber (2014), p. 50-55 i 75. En un article del 27 d'octubre de 2011, l'economista català Vicenç Navarro matisava les xifres amb les quals, com acabem de veure, operen Stiglitz i el moviment *Occupy*, adduint que caldria parlar d'un 90% de la població mundial enfrontat, en aquest cas, al 10% restant. Per aquest costat, al grup dels “superrics” que conformen l'elit econòmica i política a nivell internacional, s'hi afegirien els “rics” de cadascun dels països que participen donant cobertura al nou ordre global. Com assenyalava l'article, l'enorme acumulació de riquesa en poques mans, destinada no a la creació de treball sinó a augmentar els rèdits a través de les finances, reverteix en una pèrdua d'eficiència econòmica per part dels Estats, en un descens del benestar social de la ciutadania i, finalment, en una manca de desenvolupament democràtic d'aquells països els governs dels quals es troben implicats en aquesta cursa sense fi aparent. Cf. Navarro (2014), “Lo que no se dice sobre el crecimiento de las desigualdades sociales”, a trobar en l'enllaç següent: <http://www.vnavarro.org/?p=10477&lang=CA>

⁵¹⁰ *ACE*, p. 419.

dinamismes que tracten de fer via per baix de la lògica de la representació, promoguts pels diferents moviments de ruptura amb l'ordre establert, els quals acaben ocupant sovint un lloc secundari, quan no són directament subjugats en nom d'uns objectius majors cap als quals avançar. En això hi ha subjacent, tornant a la relació entre el que planteja el marxisme i el que proposen Deleuze i Guattari, el que es pot anomenar la tesi de les etapes. Des de la perspectiva marxista, la prioritat es troba en la transformació de la base material de la societat, postergant per més endavant, en ocasions de manera indefinida, els canvis relatius a l'esfera espiritual. De fet, si tenim en compte la relació que planteja el marxisme entre aquestes dues esferes, s'entén que els canvis que es donen en la infraestructura econòmica haurien de transmetre's, de manera més o menys immediata, a la superestructura ideològica.⁵¹¹ Aquest diagnòstic, però, deixa de ser vàlid des del moment que fem nostra l'anàlisi deleuzo-guattariana. El desig es troba a la base del camp social, en tant que agent de producció i de reproducció ensem; de manera que no es tracta de supeditar un dels dos nivells a l'hora de plantejar els processos de canvis sinó, al contrari, d'eixamplar i diversificar la base material. Com assenyalen els autors, "el concepte d'ideologia és un concepte execrable que amaga els vertaders problemes, sempre de natura organitzativa".⁵¹² Això guanya una importància encara major si tenim en compte la importància que el capitalisme atribueix als processos de producció de la subjectivitat que estem comentant. I no, precisament, perquè desatenga la necessitat d'augmentar la seua influència pel costat econòmic sinó, al contrari, en la mesura que tracta d'adaptar els seus mecanismes d'extracció al nou context productiu.

Així doncs, incidint en la tesi de les etapes, si bé es pot tolerar una certa permissivitat amb les manifestacions del desig en la primera fase del procés revolucionari, deixant que els individus i els grups s'expressen i actuen lliurement davant dels esdeveniments que han fet trontollar l'ordre social i polític establert, cal centrifugar el moviment en una fase subsegüent, per fer convergir tots els esforços dispersos al voltant de les directrius

⁵¹¹ Insistent en la distinció, i també en la relació –de subordinació– que existeix entre la infraestructura i la superestructura, Marx enuncia el principi general d'aquesta teoria de les fases a què acabem de fer esment. Amb això s'incideix en el dualisme que denuncien Deleuze i Guattari, però també en la lògica determinista que hi ha subjacent, des de la perspectiva del marxisme clàssic, en la constitució del camp social, en la mesura que els moviments que es produeixen en la infraestructura i que, per tant, condicionen la resta d'esferes del camp social, operen dins d'una relació lineal de tipus causal: "Amb l'alteració del fonament econòmic –apunta Marx– es transforma més o menys ràpidament tota la monstruosa superestructura. En la consideració d'aquestes transformacions hom ha de diferenciar sempre entre la transformació material en les condicions econòmiques de producció, que es pot constatar amb la fidelitat de la ciència natural, i les formes jurídiques, polítiques, religioses, artístiques o filosòfiques, en suma, ideològiques, en les quals les persones entren en conflicte i l'emprenen". Marx (1859).

⁵¹² *AE*, p. 416.

del partit o de les organitzacions sindicals, que passen ara a encapçalar la mobilització. Com subratllen els autors, “hi ha militants revolucionaris preocupats per sentir-se responsables, que diuen: sí, els excessos ‘en la primera fase de la revolució’, però hi ha una segona fase, l’organització, el funcionament, les coses serioses...”.⁵¹³ Aquesta manera de procedir posa al descobert, no sols la ignorància dels elements que influeixen en la constitució del camp social, en referència a la prioritat ontològica que cal atribuir al desig, sinó també el desconeixement que existeix al voltant dels vertaders motius que porten els individus i els grups a participar en els processos de transformació, més enllà dels seus interessos de classe i de les ordres que emeten els aparells orgànics. Com assenyalen els autors, “els revolucionaris sovint obliden, o no els agrada reconèixer, que es vol i es fa la revolució per desig, no per deure”.⁵¹⁴ Per altra part, a pesar que l’objectiu siga precisament el contrari, les organitzacions revolucionàries acaben acceptant així la posició subalterna que els hi té reservat el poder, en la mesura que esdevenen totalment incapaces de produir els seus protocols d’actuació i, eventualment, les seues pròpies estructures de govern. Amb això es fa palesa, a més a més, la falta d’una concepció original al voltant del poder i la manera com cal exercir-lo des d’un punt de vista alternatiu, però també la incapacitat de treballar en la creació d’un model de subjectivitat, en termes individuals i sobretot col·lectius, capaç de materialitzar aquestes alternatives, de manera participativa i consistent alhora. El resultat de tot plegat és, com ja hem dit, la reproducció de les estructures existents, amb la diferència que el que ara es veu és el revers del que havia estat visible fins al moment. Com assenyalen els autors, “un nou aparell d’Estat, noves normes, una justícia popular amb tribunal, una instància exterior a les masses, un tercer apte per resoldre les contradiccions de les masses”.⁵¹⁵

⁵¹³ *ID*, p. 371.

⁵¹⁴ *ACE*, p. 416.

⁵¹⁵ *ID*, p. 371. Foucault es va pronunciar en diverses ocasions sobre aquesta qüestió. En una conversa amb Deleuze, diu el següent sobre la relació entre l’administració de justícia –amb tots els seus aparells formals– i l’expressió dels interessos del poder en general: “Pense que sota l’odi que el poble té a la justícia, als jutges, als tribunals, a les presons, no s’ha de veure només la idea d’una altra justícia millor i més justa, sinó en primer lloc i abans de res la percepció d’un punt singular on el poder s’exerceix en detriment del poble, la lluita antijudicial és una lluita contra el poder, i no crec que siga una lluita contra les injustícies, contra les injustícies de la justícia, i per un millor funcionament de la institució judicial. Crida igualment l’atenció que cada vegada que ha hagut avalots, revoltes i sedicions, l’aparell judicial ha estat en la diana, al mateix temps i en el mateix sentit que l’aparell fiscal, l’exèrcit i altres formes de poder”. Sobre la possibilitat d’invertir aquesta situació, tot donant un biaix popular o revolucionari a les institucions de justícia que ja existeixen, Foucault es pronuncia de la manera següent: “La meua hipòtesi, però no és més que una hipòtesi, és que els tribunals populars, per exemple en el moment de la Revolució, han estat una manera, per part de la petita burgesia aliada a les masses, de recuperar, de tornar a fer-se

El problema principal es troba en el fet que els processos revolucionaris que es plantegen des d'aquests paràmetres no són —o almenys aquest acaba essent el seu resultat més evident— sinó “una manera d'entrapar el desig en profit d'una casta burocràtica”.⁵¹⁶ En això trobem l'element clau, per tal com aglutina tot el que hem estat dient fins al moment, sobre els motius que expliquen la desfeta dels processos revolucionaris. No es tracta de la manipulació de les masses, ni de com aquesta manipulació arriba al més profund de la subjectivitat fins al punt de constituir-la des de l'interior, portant les masses a enamorar-se del poder. Tampoc no es tracta d'atribuir tota la responsabilitat als partits i els sindicats, com aquells que en un principi semblaven respondre a objectius de caire revolucionari per, finalment, acabar traint els interessos de la classe que deien representar. Es tracta de la confabulació de tots aquests motius, i de la manera com el poder aconsegueix que actuen plegats per esdevenir una màquina total, capaç d'absorbir i processar posteriorment tot allò que gose passar al seu davant. Una vegada més, cal recordar el que vam dir a compte de la màquina social despòtica, quan repassàvem els punts en comú i les diferències amb les formacions anteriors. Ara com adés, es manté el mateix tauler però amb algunes de les fitxes i dels moviments canviats: com si es tractés d'un interminable ball de màscares en què van canviant els personatges sense que en l'essencial, és a dir, en el que afecta a la submissió del desig i a la composició del camp social des de la base, s'hi pugui observar un canvi vertaderament significatiu. Així ho expliquen els autors:

en certes condicions les masses expressen la seua voluntat revolucionària, els seus desigs agranen tots els obstacles, obren horitzons inaudits, però els darrers a veure-ho són les organitzacions i els homes que estan considerats com aquells que els han de representar. Els dirigents traeixen! Això és evident! Però per què els dirigits continuen escoltant-los? No serà la conseqüència d'una complicitat inconscient, d'una interiorització de la repressió, que opera per graons successius, del Poder als buròcrates, dels buròcrates als militants i dels militants a les masses? Això s'ha vist ben bé després de Maig del 68.⁵¹⁷

amb el moviment de lluita contra la justícia. I per recuperar-lo, hom ha proposat aquest sistema del tribunal que es refereix a una justícia que podria ser justa, a un jutge que podria dictar una sentència justa. La forma mateixa del tribunal pertany a una ideologia de la justícia que és la de la burgesia”. *Ibidem*, p. 293-294.

⁵¹⁶ *Ibidem*, p. 372.

⁵¹⁷ *Ibidem*, p. 302.

En resum, l'esquizoanàlisi o la micropolítica no tenen el propòsit de crear una consciència de classe compacta i homogènia, sinó d'analitzar les condicions que porten el grup a comportar-se de manera gregària i fins i tot reaccionària. Altrament dit, l'esquizoanàlisi no tracta de realitzar les síntesis que resulten necessàries per objectivar els interessos d'una classe determinada en l'interior del grup; menys encara de constituir el règim de representació d'aquesta classe en el camp social; en la mesura que troba preferible i més útil, atenent el seu context i el seu àmbit d'actuació, que siguin els individus i els grups mateixos els que arriben a visualitzar els elements de què es compon el seu desig, el seu inconscient i allò que hi predomina. D'aquesta manera, es poden detectar les càrregues reaccionàries que s'hi estan covant, amb l'objectiu d'evitar la seua efectuació, però també els indicis revolucionaris que pugnen per entrar en relació amb altres elements del seu entorn, en vies a la seua materialització.

En aquest sentit, el principal objectiu es troba en la formació d'una subjectivitat col·lectiva que siga capaç d'adoptar, sense limitacions ni condicions preestablertes, la perspectiva del desig i les principals línies que conformen l'inconscient del grup. Una "subjectivitat revolucionària", com afirmen els autors sense ambigüitats, "en relació a la qual ja no té lloc preguntar-se el que és primer, les determinacions econòmiques, polítiques, libidinals, etc., puix que travessa els ordres tradicionalment separats". Aquest és el "punt de *ruptura*" pel qual aposten els autors o, si es vol dir de manera positiva, la seua aportació a l'esquema marxista clàssic. Un punt de vista en raó del qual "l'economia política i l'economia libidinal *no fan més que una*". En tot cas, cal deixar de banda els interessos de classe i la resta de determinacions exteriors al procés de producció de la màquina desitjant, per posar l'esguard en les formacions del desig i en les forces que les constitueixen, per tal com és en aquestes forces que es troba la matèria primera amb la qual es construeixen les relacions en el camp social. Com assenyalen els autors, "l'inconscient no és una altra cosa que això: aquest ordre de la subjectivitat de grup que introdueix màquines d'explosió, tant en les estructures dites significants com en les cadenes causals, i que les força a obrir-se per alliberar les seues potencialitats amagades, com el real a venir sota l'efecte de ruptura".⁵¹⁸ Observem, doncs, com es donen les primeres passes en l'articulació d'aquesta subjectivitat, l'objectiu de la qual és forçar un procés de ruptura amb l'ordre establert, sense deixar d'incidir en la necessitat de crear, en paral·lel, un nou ordre en el camp social.

⁵¹⁸ *PT*, p. viii (préface); reprès a *ID*, p. 279.

3.2.3. L'articulació d'una nova subjectivitat política sí és cosa de multiplicitat

El treball sobre la subjectivitat i, en concret, sobre la possibilitat d'articular i constituir un nou actor polític, es pot trobar esbossat en els primers treballs de Guattari. Des del primer moment, una de les principals preocupacions de l'autor es troba en el fet d'introduir la psicoteràpia en els grups de caràcter polític o militant. Aquest és, de fet, un dels trets que defineixen l'anomenada anàlisi institucional que l'autor no va deixar mai de conrear, dins i fora de la Clínica de La Borde. En això es pot veure la influència que el treball pràctic de Guattari tindrà en la posterior definició de l'esquizoanàlisi, com ja hem vist en relació al compromís que hom exigeix a l'anàlisi teòrica, per evitar que els grups caiguen en una deriva de mort o d'abolició.

No cal dir que el fet de definir l'inconscient en clau col·lectiva, tot posant-lo al bell mig dels conflictes socials i polítics, en lloc de tancar-lo en l'àmbit familiar i d'estendre'l sobre el divan del psicoanalista, també prové de l'activitat que Guattari havia portat a terme abans de la seua trobada amb Deleuze. Com assenyala Guattari, l'anàlisi institucional té el seu origen i alhora el seu camp d'aplicació en "la problemàtica real social".⁵¹⁹ D'aquesta manera, l'anàlisi no només es proposa per aquells pacients que a títol individual vulguen o necessiten sotmetre's a tractament terapèutic; com és obvi, tampoc no es tracta de fer una transposició directa de les dinàmiques individuals a l'àmbit col·lectiu. El que es planteja és la necessitat, ben present entre els grups militants que Guattari coneixia de primera mà, d'avaluar de manera autònoma les seues pràctiques organitzatives i les seues relacions amb la resta de grups. Això passa per fer front als problemes que afecten a l'inconscient des del punt de vista col·lectiu: als fantasmes de grup, i no només als fantasmes individuals, com ja vam apuntar. En aquest sentit, a més d'abordar la finitud i la contingència que indefugiblement caracteritzen al subjecte, també quan se'l pren de manera col·lectiva, cal posar al descobert els mecanismes de repressió que porta els grups, malgrat el seu discurs revolucionari, a comportar-se de manera conservadora o fins i tot reaccionària. Això es pot manifestar de dues maneres complementàries: mitjançant l'escanyament de les divergències internes, amb l'establiment d'una estructura jeràrquica i centralitzada; i amb l'exclusió dels altres grups, en els quals hom comença a veure una amenaça per a la integritat i el

⁵¹⁹ *PT*, p. 72.

protagonisme del propi grup en el camp social. Aquestes pràctiques responen a la voluntat d'autoconservació, que acaba convertint-se en un fi en si mateix, més enllà dels objectius concrets per als quals havien estat concebuts aquests grups en un principi. En qualsevol cas, les dues operacions estan adreçades a l'assoliment d'un mateix objectiu, com és el de conjurar el buit que deixa la falta d'una instància de decisió externa al grup mateix.

En aquest context, Guattari proposa la distinció entre els “grups subjectes”, que es defineixen pel seu caràcter “autorreferent”, i els “grups subjectats o sotmesos”. Cal dir, però, que la distinció funciona en sentit orientatiu, “tot indicant dos pols de referència” que ens ajuden a “indexar el tipus de grup amb el qual ens relacionem”.⁵²⁰ Com en el cas del molar i el molecular, totes dues instàncies es diferencien de manera nítida en el pla teòric, a pesar que es troben barrejades, o almenys amb la possibilitat d'estar-ho, en l'àmbit de la pràctica. De fet, l'anàlisi al voltant dels diferents tipus de subjectivitat col·lectiva serva una relació directa amb la distinció entre el molar i el molecular. El grup subjecte es relaciona de manera preminent amb les multiplicitats moleculars. El model de subjectivitat que segreguen les multiplicitats moleculars, respon a la imatge que constitueix el grup subjecte; de la mateixa forma que els grups subjectes poden donar lloc, amb les seues accions, a una multiplicitat molecular. Per la seua part, els grups subjectats es reconeixen en les estructures molars. I això també en una doble direcció. Si les estructures molars es desenvolupen a través del model de subjectivitat que ofereixen els grups subjectats, aquests troben el seu espai d'actuació en les estructures de caràcter molar.⁵²¹ Com assenyalen els autors, els dos tipus de grup “es distingeixen radicalment” per aquesta part, “segons que l'un es decante sobre les estructures molars que subordinen les molècules”, mentre l'altre es decanta, “al contrari, sobre les multiplicitats moleculars que subordinen els fenòmens estructurals de massa”.

⁵²⁰ *PT*, p. 76.

⁵²¹ En el pròleg a *Psychanalyse et transversalité*, Deleuze ofereix un resum acurat dels trets que caracteritzen tots dos grups: “Els grups subjectats –diu Deleuze– no ho són menys pels amos que es donen o que accepten que per les seues masses; la jerarquia, l'organització vertical o piramidal que els caracteritza està feta per conjurar tota inscripció possible de sense-sentit [*non-sens*], de mort o d'esclat, per impedir el desenvolupament de talls creadors, per assegurar els mecanismes d'autoconservació fundats sobre l'exclusió dels altres grups; el seu centralisme opera per estructuració, totalització, unificació, substituint les condicions d'una veritable ‘enunciació’ col·lectiva per un agençament d'enunciats estereotipats, separats alhora del real i de la subjectivitat”. Els grups-subjectes, en canvi, “es defineixen per coeficients de *transversalité*, que conjuren les totalitats i les jerarquies; són agents d'enunciació, suports de desig, elements de creació institucional; a través de la seua pràctica, no deixen de conformar-se al límit del sense-sentit, de la seua pròpia mort o ruptura”. *Ibidem*, p. vi (préface); *ID*, p. 276-277.

El primer és el “*grup subjectat*, tant en la forma de sobirania com en les formacions colonials del conjunt gregari, que reprimeix i inhibeix el desig de les persones”; el segon és el “*grup subjecte* en les multiplicitats transversals, que decanten el desig com a fenomen molecular, és a dir, com a objectes parcials i fluxos, per oposició als conjunts i les persones”.⁵²²

Això ens porta a una distinció que no cal passar per alt. El subjecte agent que la filosofia moderna va estatuir com a origen i fonament del pensament i l’acció –així es pot veure en el cas del *cogito* cartesià o del subjecte transcendental kantià–, es podria reconèixer com una estructura de tipus molar en l’àmbit teòric. En aquest cas, la transcendència i la interioritat es troben entre els elements principals que participen en la formació d’aquest model de subjectivitat; el que permet reivindicar, al mateix temps, el caràcter individual i privat del subjecte. Amb això es prepara el terreny per acceptar l’esquema segons el qual el particular, en aquest cas cada individu o persona, s’ha d’inserir en el general, és a dir, en estructures de tipus molar com ara la família o l’Estat. A diferència del que acabem de dir, la subjectivitat que es constitueix com a resultat o residu, es reconeix en els trets que defineixen les multiplicitats moleculars. El subjecte es defineix aleshores com una instància de tipus col·lectiu, la construcció de la qual només es pot fer en contacte amb l’exterior. D’aquesta manera es desborden els límits del Jo, que reclouen el subjecte pel costat teòric, tant com de la persona, que el tanca en l’àmbit pràctic. El treball que Deleuze i Guattari havien portat a terme per separat ofereix, així, sorprenents punts de contacte. Veiem el qüestionament que porta a terme Deleuze del subjecte existent, amb el pensament nietzscheà com a referència principal, en la mesura que es veu en aquest subjecte l’encarnació i la prolongació de valors de caràcter transcendent, una vegada que s’ha consumat la mort de Déu. De fet, Deleuze considera el canvi que s’està produint en el camp de la subjectivitat com un dels principals reptes dels nostres dies: “el que estem descobrint, actualment, em sembla –diu Deleuze–, és un món molt abundant fet *d’individuacions impersonals*, o fins i tot de *singularitats preindividuals*”.⁵²³ I el que és potser més important: aquesta nova composició del subjecte o, si es vol, aquesta manera de concebre el domini de la subjectivitat, no pot deixar d’exercir una influència decisiva en l’àmbit de la pràctica política. Com afirma Deleuze, “això és molt important, àdhuc políticament”. Amb això es vol dir que els

⁵²² *AE*, p. 337. La cursiva és dels autors.

⁵²³ *ID*, p. 190.

processos de subjectivació s'han de fer al marge de les identitats prèviament emmotllades. Una de les raons és que aquests processos no acaben actuant en perjudici de la diversitat, l'heterogeneïtat i, al cap i a la fi, l'exigència d'immanència que el pensament deleuzià estableix com el seu principal imperatiu a nivell ontològic. En tot cas, amb això es tracta de dificultar les tasques de selecció, identificació i classificació que reclama el poder en qualsevol de les seues versions, arribant al seu punt àlgid en el sistema capitalista: “les forces de repressió –apunta Deleuze– tenen sempre necessitat de Jos assignables, d'individus determinats sobre els quals s'exerceixen. Quan esdevenim una mica líquids, quan ens sostraiem a l'assignació del jo, quan ja no hi ha home sobre el qual Déu puga exercir el seu rigor o pel qual es puga fer reemplaçar, aleshores la policia perd el cap”.⁵²⁴

Això incideix en la lectura en clau política que Deleuze porta a terme del pensament nietzscheà, a partir de la qual s'arrabassa amb qualsevol rastre d'humanisme com el que es pot trobar encara, per exemple, en una part de la tradició marxista. En efecte, no es tracta de recuperar els trets que veritablement defineixen l'ésser humà, i que han quedat velats o soterrats per l'alienació i les condicions a les quals se sotmet el subjecte. Del que es tracta és de crear una nova articulació de la subjectivitat que no es reconega amb la transcendència, desempallegant-se així de tot vincle amb la divinitat, però també de la individualitat que es comença a imposar a partir de la modernitat –o, més ben dit, en algunes formes d'expressar aquesta modernitat–, com una forma de preparar el terreny en el qual comença a aflorar la burgesia com a nova classe emergent. Com indica Deleuze, en el pensament nietzscheà es pot trobar “una viva crítica de les nocions del ‘jo individual’ [*moi*] i del ‘jo subjectiu’ [*je*]. [...] La reacció contra les estructures opressives ja no es fa, per a ell, en nom d'un ‘jo individual’ o d'un ‘jo subjectiu’, sinó, al contrari, com si el ‘jo individual’ o el ‘jo subjectiu’ foren els seus còmplices”.⁵²⁵

⁵²⁴ *Ibidem*, p. 191.

⁵²⁵ *ID*, p. 180. Hem optat per traduir els termes *moi* i *je* com a “jo individual” i “jo subjectiu” respectivament, deixant de banda altres opcions que s'han proposat, en altres casos, com ara “consciència de si” i “jo”, o “jo” i “Jo”. Amb això, tractem de captar la doble ruptura que Deleuze pretén realitzar, amb el pensament nietzscheà com a punt de partença. Val a dir, es tracta d'arribar a la creació d'un camp de tipus preindividual i asubjectiu, en clau teòrica i pràctica ensems. No sols com a superació dels límits del subjecte modern, sinó també de la imatge de la corporalitat i dels compromisos que l'individu assumeix, en clau política i social, a partir d'aquest model subjectiu. Amb l'afirmació d'aquest camp al qual ens acabem de referir, anterior a la formació de l'individu i del subjecte, es posen les bases per a l'existència de les singularitats que reivindica el pensament deleuzo-guattarià; singularitats que constitueixen, al seu torn, la matèria primera a partir de la qual formar una multiplicitat en termes substantius i, per tant, no subordinada a cap procés de reconducció final a la unitat.

En resum, la subjectivitat es constitueix com una singularitat que cal articular en la multiplicitat, i ja no com una simple particularitat que cal encabir i que, de fet, tendeix envers la creació d'un conjunt general. Com afirma Deleuze, "la individuació ja no està tancada en un mot, la singularitat ja no està tancada en l'individu".⁵²⁶ Però això implica que cal portar a terme un treball anterior, que passa per desarticular, com ja hem dit, el constructe teòric sobre el qual se sosté el subjecte individual, amb l'objectiu d'atacar així les seues conseqüències pràctiques. Com indiquen els autors, "no hi ha esquizoanàlisi que no mescle entre les seues tasques positives la tasca destructiva constant de dissoldre el jo que hom diu normal"; puix cal tenir en compte que "ni l'home ni la dona són personalitats ben definides –sinó vibracions, fluxos, esquizies i 'nusos'"; mentre que "el jo remet a coordenades personològiques de les quals resulta, i les persones, al seu torn, remetent a coordenades familiars".⁵²⁷ S'entén, per aquesta part, que una de les principals preocupacions dels autors siga la de cercar nous instruments des dels quals coordinar la multiplicitat, amb l'objectiu de fer efectiva la mobilització col·lectiva en el camp social. Des del ben entès que l'anàlisi teòrica, en aquest cas des de l'angle de la subjectivitat, com a punt on conflueixen la resta d'aspectes, ha de trobar la seua correlació de forces en l'àmbit de la pràctica política. Com diuen els autors, recuperant la consigna guattariana que ja hem esmentat, "cadascú és un grupscle i ha de viure així".⁵²⁸

Amb tot, com ja hem dit, la relació entre els dos grups no es dóna de forma pura més que en l'àmbit teòric. En la pràctica, els dos complexos dels quals acabem de parlar, els grups subjectes que es reconeixen en les multiplicitats de tipus molecular, així com els grups subjectats que responen a les estructures molars, interactuen constantment. Això ofereix les claus per entendre el dinamisme i la plasticitat característiques del camp social. Com afirmen els autors, "no deixem de passar d'un tipus de grup a un altre".⁵²⁹ L'apunt segons el qual no cal fer una valoració en termes positius o negatius del molecular i el molar val, també per aquesta part, a l'hora d'analitzar els grups subjectes i els grups subjectats. Amb això observem la conflictivitat que defineix la producció desitjant, i com això contribueix a mantenir en marxa la màquina de producció social: "els grups subjectes no deixen de derivar, per ruptura, dels grups subjectats –diuen els

⁵²⁶ *Ibidem*, p. 191.

⁵²⁷ *AE*, p. 438.

⁵²⁸ *Ibidem*.

⁵²⁹ *Ibidem*, p. 422.

autors–; “però, a la inversa, tampoc no deixen de tancar-se, de remodelar-se a imatge” d’aquests grups, que s’han format per l’assimilació de les exigències del poder.⁵³⁰

Tot i així, malgrat el refús a realitzar una valoració en termes morals, també en aquest cas l’expressió del desig pot variar en funció del lloc que ocupe. Si els grups subjectes desenvolupen les seues accions en l’àmbit obert i heterogeni de l’inconscient de grup, els grups subjectats es troben tancats dins dels marges dels interessos de classe, en el seu estat preconscient o bé objectivats i, per tant, es defineixen en funció d’una consciència de classe determinada. Això resulta útil, de bell nou, per explicar el fracàs dels processos revolucionaris, en la mesura que els canvis que es proposen pel costat material, sobre els modes i les relacions de producció, no impliquen la creació d’un nou model de subjectivitat, susceptible de fer efectiu aquest escenari de transformacions en el camp social. Al mateix temps, aquesta és una de les principals raons de l’èxit del sistema capitalista, en la mesura que ha estat capaç de reconèixer la importància que té la producció d’un model de subjecte capaç d’acceptar –i fins i tot de gaudir amb– una axiomàtica i un mode de producció determinats. En això es pot detectar una de les idees més originals i més útils de la proposta deleuzo-guattariana, al plantejar la necessitat, no sols de denunciar els abusos del poder, sinó de posar al descobert els seus mecanismes de dominació interns. Més encara si, com ja vam dir, aquest projecte es realitza, com en el cas del capitalisme en la seua fase avançada, amb l’aparença d’una empresa humanitària i pietosa. Com assenyalen els autors,

un grup revolucionari quant al preconscient es manté com a *grup subjectat*, fins i tot quan conquista el poder, en la mesura que aquest poder remet a una forma de potència que continua sotmetent i aixafant la producció desitjant. En el moment que és revolucionari preconscient, un grup així presenta ja tots els trets inconscients d’un grup subjectat: la subordinació a un socius com a suport fix que s’atribueix les forces productives, n’extreu i absorbeix la plusvàlua. Un *grup subjecte*, al contrari, és aquell en el qual les inversions libidinals són en si mateixes revolucionàries; fa penetrar el desig en el camp social, i subordina el socius o la forma de potència a la producció desitjant.⁵³¹

Això pot tenir uns efectes immediats, que no cal passar per alt. Ja vam indicar les tres tendències a través de les quals es pot materialitzar el desig en el camp social: la

⁵³⁰ *Ibíd.*

⁵³¹ *Ibíd.*, p. 421.

revolucionària, la reformista i la feixista. Doncs bé, també en aquest cas cal aplicar les mateixes exigències que vam veure enunciades; ara, però, en relació als distints tipus de grup que estem analitzant. Per començar, cal exigir un compromís ferm per part de l'anàlisi teòrica, amb el fi d'evitar que les potencialitats del grup subjecte acaben derivant en accions de caràcter reformista i àdhuc reaccionàries. Sobretot en aquells casos en què la subjectivitat es manifesta de forma revolucionària al nivell dels interessos de classe. Com es pregunten els autors,

quina revolució no ha tingut la temptació de girar-se contra els seus grups subjectes, qualificats d'anarquistes o d'irresponsables, i de liquidar-los? Com conjurar la pendent funesta que fa passar un grup de les seues càrregues [*investissements*] libidinals revolucionàries a càrregues revolucionàries que ja no són més que preconscients o d'interès, després a càrregues preconscients que no són més que reformistes?⁵³²

⁵³² Ibídem, p. 422. En el prefaci a l'edició nord-americana de *L'Anti-Edipe*, Foucault subratlla la doble repressió que, segons l'anàlisi deleuzo-guattariana, pot patir el desig: per part de les instàncies de govern i en el si dels moviments revolucionaris mateixos. Des d'aquesta perspectiva, Foucault defineix *L'Anti-Edipe* com un "llibre d'ètica", amb capacitat per facilitar l'adopció d'uns compromisos vitals concrets. Com assenyala Foucault, "és aquesta, potser, la raó per la qual el seu èxit no s'ha limitat a un 'públic lector' particular: ser anti-Èdip s'ha convertit en un estil de vida, un mode de pensar i de vida". En qualsevol cas, com apunta Foucault, el llibre no cerca qualsevol tipus de compromís vital sinó la manera d'evitar el feixisme, en el sentit que constitueix el millor exemple de dominació en l'àmbit de les pràctiques individuals i col·lectives: "Com s'ha de fer per no esdevenir feixista, fins i tot quan (sobretot quan) es creu ser militant revolucionari? Com desempallegar el nostre discurs i els nostres actes, els nostres cors i els nostres plaers del feixisme? Com desallotjar el feixisme que està incrustat en el nostre comportament? Els moralistes cristians cercaven els rastres de la carn instal·lats en els replècs de l'ànima. Deleuze i Guattari sotgen, per la seua part, els rastres més ínfims de feixisme en el cos". Per aquests motius, Foucault descriu *L'Anti-Edipe* com una "introducció a la vida no feixista", en la mesura que ofereix, com si es tractés d'una "guia per a la vida quotidiana", un seguit de "principis essencials" que acompanyen i orienten aquest "art de viure contrari a les formes de feixisme". La relació que ofereix Foucault d'aquests principis constitueix un excel·lent resum de les línies de força que travessen *L'Anti-Edipe* —a la llum, en molts casos, dels conceptes amb els quals estan treballant Deleuze i Guattari en el moment que Foucault redacta el seu text, ja amb la vista posada en el segon volum de *Capitalisme et schizophrénie*—. L'exposició consta de set punts que enumerem de manera íntegra, atesa la seua claredat i importància: "1) allibereu l'acció política de tota forma de paranoia unitària i totalitzant; 2) feu créixer l'acció, el pensament i els desigs per proliferació, juxtaposició i disjunció, abans que per subdivisió i jerarquització piramidal; 3) deslliureu-vos de les velles categories del Negatiu (la llei, el límit, la castració, la mancança, la llacuna), que el pensament occidental ha sacralitzat de fa molt de temps com a forma de poder i mode d'accés a la realitat. Preferiu el que és positiu i múltiple, la diferència a la uniformitat, els fluxos a les unitats, els agençaments mòbils als sistemes. Considereu que el que és productiu, no és pas sedentari sinó nòmada; 4) no imagineu pas que calga estar trist per ser militant, fins i tot si el que es combat és abominable. És el lligam del desig amb la realitat (i no la seua fugida en les formes de la representació) el que posseeix una força revolucionària; 5) no utilitzeu el pensament per donar a la pràctica política un valor de veritat; ni l'acció política per desacreditar un pensament, com si aquest no fóra més que pura especulació. Utilitzeu la pràctica política com a intensificador del pensament, i l'anàlisi com un multiplicador de les formes i dels dominis d'intervenció de l'acció política; 6) no exigiu pas de la política que restablezca els 'drets' de l'individu tal i com la filosofia els ha definit. L'individu és el producte del poder. El que cal fer és 'desindividualitzar' per la multiplicació i el desplaçament els diversos agençaments. El grup no ha d'ésser el vincle orgànic que uneix els individus jerarquitzats, sinó

Així doncs, des de la perspectiva deleuzo-guattariana, la lliure expressió del desig es troba en la noció de “grup”, en particular de grup subjecte; mentre que les classes socials estarien vinculades a una comprensió de la col·lectivitat més rígida i tancada sobre si mateixa. Per això, com veurem més endavant, s’insisteix en la necessitat de deixar de banda o, més aviat, de completar la figura del proletariat a l’hora de definir el nou subjecte polític amb un abast revolucionari. En tot cas, en relació al que acabem de dir sobre el grup i la classe, es pot veure la influència de Sartre –la importància del qual mai no van deixar de reivindicar Deleuze i Guattari, junts i per separat–. Per aquest costat, cal atendre la distinció que efectua Sartre entre els “grups en fusió”, capaços de portar a terme els seus protocols d’actuació de manera autònoma, és a dir, sense subordinacions adquirides respecte d’una instància superior, i les classes, que depenen, en canvi, de processos de representació articulats al voltant d’estructures molars, com els partits, els sindicats o, al límit, els aparells d’Estat.⁵³³ En aquest sentit, les classes es defineixen pel seu caràcter “serial”, com apunta Sartre, en la mesura que constitueixen

un constant generador de ‘desindividualització’; 7) no us enamoreu pas del poder”. Foucault (1994c), p. 133-136.

⁵³³ *AE*, p. 309. En relació al que acabem de veure, els autors no dubten a afirmar que “l’anàlisi de Sartre a la *Critique de la raison dialectique* ens pareix profundament just”. Com ja hem dit, la figura de Sartre va constituir un punt de referència indefugible, tant a nivell personal com intel·lectual, per a Guattari. Amb poc més de vint anys, Guattari recull als seus diaris l’admiració que sent per la que –sobretot en aquest moment– es pot considerar la gran obra de Sartre, *L’Être et le Néant*, la qual li serveix com una mena de guia vital: “Magnífic. Magnífic l’E.N. [*L’Être et le Néant*] –escriu Guattari–. En llegesc paràgrafs que encerle amb llapis verd i estic molt content, això em desperta”. Una admiració que no s’esgotarà al llarg de tota la trajectòria de l’autor, com es pot observar en un article aparegut l’any 1990 al diari *Libération*. En aquest cas, Guattari menciona tots aquells elements de l’obra sartreana dels quals s’ha fet servir per conformar el seu aparell conceptual, també en relació al camp de la subjectivitat en clau col·lectiva que ara ens ocupa. Diu Guattari: “Per a mi, Sartre és un autor com Goethe o Beethoven: s’ha de prendre tot o deixar-ho estar. He passat gairebé quinze anys de la meua vida totalment amerat no sols pels escrits de Sartre, sinó també pels seus fets i els seus gestos. Tot el que jo he pogut dir i fer n’ha estat, evidentment, marcat. La seua lectura de l’anihilament [*néantisation*], de la destotalització, que en el meu cas es converteix en esdevenir, desterritorialització, la seua concepció de la serialitat, del pràctic-inert, que havia d’irrigar, en el meu cas, la noció de grup subjecte, la seua aprehensió de la llibertat i el tipus de compromís i de responsabilitat de l’intel·lectual que ell encarnava han restat, en mi, si no com a imperatius, almenys com a dades immediates”. Cf. Dosse (2007), p. 42. També Deleuze reconeix la vàlua de la darrera gran obra de Sartre –la *Critique de la raison dialectique*–. Si en la primera part de la producció deleuziana –principalment a *Différence et répétition* i a *Logique du sens*– el camp de la subjectivitat –o de la individualitat, en aquest cas– es definia a partir de la figura de l’altre –o d’Altri– com a expressió de móns possibles, en relació conflictiva amb la concepció sartreana del subjecte i de la mirada d’altri –que constitueix el subjecte en la mesura que l’objectiva–, Deleuze troba en l’obra que acabem d’esmentar el desenvolupament perfecte d’aquestes qüestions. En aquest sentit, l’admiració que professa Deleuze per la figura de Sartre no és menor que la que hem vist expressada per Guattari: “Almenys Sartre –diu Deleuze– ens permet d’esperar, vagament, els moments futurs, les repeses on el pensament es reformarà i referà les seues totalitats, com a potència a la vegada col·lectiva i privada. Per això Sartre continua essent el nostre mestre. El darrer llibre de Sartre, la *Critique de la raison dialectique*, és un dels llibres més bells i més importants apareguts els darrers anys. Dóna a *L’Être et le Néant* el seu complement necessari, en el sentit que les exigències col·lectives completen la subjectivitat de la persona”. *ID*, p. 112.

conjunts homogenis conformats per la simple agregació d'unitats simples.⁵³⁴ Així, de la mateixa forma que hem vist en el cas de les estructures molars, les classes es veuen en l'obligació d'atenuar o, fins i tot, d'eliminar la singularitat dels seus elements interns, per arribar a conformar un conjunt o un aparell de tipus orgànic. Si es vol dir així, l'articulació dels grups –dels grups en fusió o dels grups subjectes– seria susceptible de materialitzar-se en un cos sense òrgans, com a expressió d'una subjectivitat col·lectiva de caràcter immanent i asignificant, en el sentit que la seua definició ja no depèn de cap instància transcendent. Mentre que les classes –o els grups subjectats, si ens limitem a la distinció guattariana– no poden donar lloc més que a un cos organitzat i, amb això, a un subjecte agent que, a diferència del subjecte residual, no refusa la relació de significança. En aquesta darrera caracterització es troba subjacent l'escissió que els grups subjectes malden per superar, entre el subjecte de l'enunciació i el subjecte de l'enunciat, amb l'ombra de la transcendència sempre present i a punt per actuar.

La clau es troba, doncs, en la capacitat i en la voluntat del grup de mantenir un nivell de cohesió i de coordinació important, però sense que això supose renunciar a la seua autonomia i a la singularitat de les parts que el formen. Aquest és un dels requisits

⁵³⁴ A la *Critique de la raison dialectique*, Sartre elabora una anàlisi acurada dels diferents tipus de col·lectivitats o, per fer servir els mots de l'autor, de conjunts que es poden trobar en el camp social. El subtítol del llibre és, de fet, "Teoria dels conjunts pràctics". En aquest sentit, Sartre descriu una línia ascendent, de menor a major complexitat, que va de la sèrie a la institució, passant pels grups en fusió, els grups estatuïts i les organitzacions. En relació al que ara ens ocupa, el pas del primer al segon conjunt es produeix quan el subjecte, reduït a la seua posició subordinada dins d'una sèrie, sent la necessitat de deixar l'alienació i l'explotació que el constitueixen. Per aquesta part, hom abandona l'estat en què es troba objectivat, subjugat per una força externa, per fer valdre la seua subjectivitat de manera autònoma. En tot cas, la nova situació del subjecte no es pot materialitzar si no és en clau col·lectiva. Sartre posa l'exemple del poble de París que uneix les seues forces per prendre la Bastilla en les vespres de la Revolució. La singularitat i la col·lectivitat, l'autonomia i el grup es donen la mà en aquest cas. En efecte, si bé allò que ha fet sorgir el grup ha estat una amenaça exterior o un estat d'opressió que esdevé insuportable, als quals un individu tot sol no hi podia fer front, la formació del grup i la seua articulació, no apareix només com una reacció sinó com una acció voluntària que neix en l'interior del col·lectiu. Aquesta conjucció d'elements és el que dóna lloc al nou grup en fusió. De manera que en aquest nou conjunt, caracteritzat per l'absència d'explotació i, per tant, per la desaparició del caràcter serial al qual es trobava reduït el subjecte com a integrant d'una classe, cadascun dels membres constitueix, en si mateix i en relació als altres, un element de mediació. Això val per superar la unitat abstracta que oferia la mirada d'altri, en la mesura que aquesta mirada objectivava els subjectes sobre els quals es posava. Així mateix, no cal identificar aquest grup amb una consciència unitària i homogènia, com a substrat del pensament i l'acció. En primer lloc, el grup –o siga, la subjectivitat– és el resultat de l'acció de tots els individus que el formen. Per altra part, és el subjecte des de la seua individualitat el que dóna lloc a la unificació del conjunt. La fórmula ja no és, com en el cas de la dialèctica hegeliana, el jo que esdevé un nosaltres –completant el pas de la consciència individual a l'esperit absolut–, sinó l'ell que esdevé un nosaltres. Si es vol dir amb Deleuze i Guattari, el grup es conforma quan les singularitats esdevenen, en la mesura que són capaces de coordinar les seues accions sense renunciar a la seua heterogeneïtat, una multiplicitat. Com a últim apunt, és interessant reparar en el fet que Guattari només prenga per a la seua anàlisi els dos primers conjunts –les classes definides pel seu caràcter serial i els grups en fusió–, deixant de banda la resta de conjunts que ja apareixen vinculats amb l'àmbit de la representació institucional. Cf. Sartre (1960), especialment el segon llibre, titulat "Del grup a la història".

imprescindibles, potser el més important, per al funcionament intern de qualsevol col·lectivitat, en absència del qual perdria la seua raó de ser. Com assenyala Guattari, el grup subjecte s'esforça per prendre en consideració la seua conducta, tant a nivell intern com extern, a l'hora de determinar els seues objectius i per posar a disposició dels seus membres els mitjans per arribar-hi. Això suposa que el grup no deixa en mans alienes la responsabilitat d'enunciar el seu discurs ni de construir la seua visió de la realitat. En relació amb això, es pot entendre la superació de l'escissió entre el subjecte de l'enunciat i el subjecte de l'enunciació, el segon subordinat al primer i incapaç de crear el seu propi discurs i la seua visió de la realitat, com a instàncies que defineixen, al contrari, la conducta i el funcionament intern dels grups subjectats. Per altra part, en el cas dels grups subjectes es tracta d'abandonar les estructures jeràrquiques a l'hora de plantejar les relacions amb la resta de grups. En definitiva, com apunta Guattari, el grup subjecte es defineix com a "oït i oient" ensem.⁵³⁵ Per la seua part, el grup subjectat es caracteritza per la seua incapacitat a l'hora de construir els seus objectius de manera autònoma. Això coincideix amb la impossibilitat d'estendre xarxes comunicatives amb els altres grups, a través de les quals compartir les mobilitzacions i els seus resultats. Tot plegat, la configuració interna dels grups sotmesos es resol sempre de manera jeràrquica, a l'igual que el seu encaix exterior es construeix, pel que fa a la resta de grups amb els quals es veu en l'obligació de compartir l'espai, en termes de submissió.

En aquest sentit, comentant la distinció que en un principi proposa Guattari entre els dos tipus de grup, Deleuze planteja un seguit de preguntes. A través d'aquestes qüestions, es tracta de posar l'accent sobre els principals trets que haurien d'orientar la formació d'una nova subjectivitat col·lectiva, així com les funcions que hauria d'assumir en l'articulació del camp social. En tot cas, com veurem tot seguit, la construcció d'aquesta subjectivitat s'ha de fer des del respecte a l'heterogeneïtat i a la multiplicitat internes, i mantenint una relació constant amb l'exterior: "com un grup pot portar el seu propi desig –es demana Deleuze–, posar-lo en connexió amb els desigs d'altres grups i els desigs de massa, produir els enunciats creadors corresponents i constituir les condicions, no de la seua unificació, sinó d'una multiplicació propícia als enunciats de ruptura?". Així mateix, amb l'esguard posat en l'exemple que oferien els països del socialisme real, es crida l'atenció sobre el perill que suposa no atendre aquestes precaucions, provinents de l'àmbit teòric però gestades i adreçades a la pràctica política i fins i tot a

⁵³⁵ *PT*, p. 76.

la vida quotidiana, ja que el replantejament de la subjectivitat implica que es preste atenció als vincles que es produeixen a tots els nivells, afectius, laborals, etc.; sobretot quan es tracta d'oferir una proposta de subjectivitat veritablement aliena als paràmetres del poder, en aquest cas en relació al sistema capitalista: “el desconeixement i la repressió dels fenòmens de desig –continua Deleuze– inspiren les estructures de submissió i de burocratització”.⁵³⁶

Aquestes preguntes troben un principi de resposta en la comprensió de l'àmbit institucional que Deleuze exposa des del principi de la seua obra, com ja vam avançar, i que ara troba en la distinció guattariana entre els grups subjectes i els grups subjectats un dels seus complements adequats. Com ja vam dir, en aquest cas no es tracta de renunciar a l'articulació de la vida en comú a través de l'àmbit institucional, sinó d'entendre aquest àmbit en base a uns principis que no impliquen la fixació i la dominació, com a nexes essencials de les relacions en el camp social. Sorgeixen així dues possibilitats: o bé les institucions tenen el manteniment del poder com a objectiu i horitzó últim de referència, o bé es basen en la voluntat de materialitzar les demandes de les subjectivitats emergents, expressades a través dels moviments socials. Això implica, al seu torn, dues maneres d'orientar la política institucional, en funció de si es volen satisfer les necessitats dels grups subjectats, sense oblidar que aquestes necessitats estan induïdes i predeterminades per les estructures del poder, o si es veu, en canvi, com un mitjà d'expressió autònoma que cal posar en mans dels grups subjectes. En el primer cas, el desig d'abolició o la pulsio de mort que indefectiblement afecten a qualsevol col·lectiu, es dirigeixen contra l'heterogeneïtat interna. Al mateix temps, actuen per impedir l'entrada de nous elements susceptibles de pertorbar l'estabilitat del grup. En el segon cas, aquest desig i aquesta pulsio es tracten en positiu, amb l'objectiu de canalitzar i conferir a l'àmbit institucional el seu caràcter dinàmic, afavorint l'acceptació de la diversitat i propiciant una obertura constant a l'exterior. En definitiva, en aquest cas es tracta de potenciar tots aquells elements que els poders establerts acostumen a veure com una amenaça, per fer front a la qual hi posen tots els mitjans que tenen al seu abast:

el pol revolucionari del fantasma de grup –indiquen els autors– apareix en la potència de viure les institucions en si mateixes com a mortals, de destruir-les o canviar-les seguint les articulacions del desig i del camp social, fent de la pulsio de

⁵³⁶ *Ibidem*, p. vi i vii (préface); *ID*, p. 277-278.

mort una veritable creativitat institucional. Perquè és ací que es troba el criteri, almenys formal, entre la institució revolucionària, i l'enorme inèrcia que la llei comunica a les institucions en un ordre establert.⁵³⁷

En suma, si en el cas dels grups subjectats és el principi d'identitat el que presideix la formació del conjunt, insistint en la necessitat d'establir síntesis o disjuncions, depenent del context en què es done, en el cas dels grups subjectes és el principi de multiplicitat el que cal potenciar; amb la possibilitat de coordinar les relacions en el camp social a partir d'un seguit de síntesis disjuntives i afavorint, així, l'establiment de connexions de tipus transversal. En això té una gran importància la concepció del subjecte des de la qual es parteix, com ja hem dit: si es tracta d'una particularitat, és a dir, d'un jo format, individual i homogeni que cal entaforar en el general o, al contrari, d'una singularitat, o siga, d'un jo escindit i heterogeni, format de manera col·lectiva i susceptible d'ésser articulat dins d'una multiplicitat. Com assenyalen els autors, “el fantasma de grup *inclou* les disjuncions, en el sentit que cadascú, destituït de la seua identitat personal, però no de les seues singularitats, entra en relació amb l'altre”.⁵³⁸

En tot cas cal evitar, a l'hora de constituir les condicions per a una nova subjectivitat en clau col·lectiva, el model representatiu que la tradició marxista va desenvolupar en relació amb la lluita obrera. Aquest model implica l'establiment d'una relació desigual, entre unes elits autoimposades que dicten de bestreta les línies generals de la mobilització, i unes bases que es limiten a actuar en resposta a les consignes que arriben de dalt. Amb la submissió del desig com a resultat, en la mesura que la seua composició interna i la seua textura, en qualsevol cas heterogènia, es veu unificada i neutralitzada amb el pretext que la mobilització resulte efectiva. En aquest sentit, la repressió i el bloqueig que pateix el desig són equiparables i compatibles, puix que es poden donar alhora, als que pateix quan els que l'executen són les instàncies que acaparen el poder dins del sistema capitalista: “per la seua axiomàtica mateixa –afirmen els autors–, aquestes màquines de masses es resisteixen a alliberar l'energia revolucionària. És, de manera sorneguera, una política comparable a la del president de la República o dels capellans, però amb la bandera roja a la mà”.⁵³⁹ Ara com adés, quan ens referíem a la qüestió en l'àmbit teòric, persisteix el mateix convenciment construït al voltant del model representatiu, segons el qual les diferències i el seu ordre de relacions no es

⁵³⁷ *AE*, p. 77.

⁵³⁸ *Ibíd.*

⁵³⁹ *ID*, p. 375.

poden admetre si no és a través de la mediació d'instàncies superiors, amb el principi d'identitat com a eix rector.

En definitiva, es tracta de donar compte del desig de les masses a través de l'anàlisi teòrica; cosa per la qual cal crear un model de subjectivitat capaç d'articular al seu voltant les lluites que tenen lloc en el camp social. En tot cas, aquesta operació no es pot realitzar a partir d'un aparell de síntesi externa que tractés d'endegar per unes vies determinades els fluxos del desig o, per dir-ho de manera precisa, les distintes subjectivitats que es relacionen, des de la seua perspectiva de la realitat i amb unes necessitats molt concretes, en el camp social. A això es refereixen Deleuze i Guattari quan afirmen que no es pot extreure un programa polític de la seua proposta. Com indiquen els autors, l'esquizoanàlisi “no es pren per un partit, ni tan sols per un grup, i no pretén parlar en nom de les masses”.⁵⁴⁰

Això no vol dir, però, que calga renunciar als efectes pràctics que es puguen derivar de l'anàlisi que ofereixen els autors, sobre la situació concreta del camp social. Una opció com aquesta està del tot abolida des del moment que Deleuze i Guattari, juntament amb Foucault, conceben l'àmbit teòric com una “caixa d'eines”, de la qual s'han de poder servir els individus i els grups per construir la seua visió i el seu discurs al voltant de la

⁵⁴⁰ Cf. *ACE*, p. 460. Foucault exposa un projecte semblant, quan defineix la seua ontologia del present com una “actitud experimental”. Això implica que cal fer una immersió directa en la realitat social, política i subjectiva tal i com està conformada en l'actualitat, per detectar els canvis que es poden portar a terme i els mitjans necessaris per a tal efecte; canvis i mitjans sempre circumscrits en dominis concrets. Fent palesa la seua crítica als processos revolucionaris de l'últim segle i, sobretot, als règims en els quals aquests processos van desembocar en els països del socialisme real, Foucault indica que no es tracta d'imposar un programa de ruptura amb l'ordre existent, sinó d'analitzar les condicions en què han tingut lloc les darreres transformacions a nivell individual i col·lectiu en àmbits diversos: “Aquesta ontologia històrica de nosaltres mateixos –diu Foucault– s'ha de desviar de tots aquests projectes que pretenen ésser globals i radicals. De fet, se sap per experiència que la pretensió d'escapar al sistema actual per donar lloc a programes de conjunt d'una societat, d'un altre mode de pensar, d'una altra cultura, d'una altra visió del món no han portat sinó a reconduir les tradicions més perilloses. Jo preferesc les transformacions precises que han tingut lloc des de fa vint anys en un cert nombre de dominis que concerneixen els nostres modes d'ésser i de pensar, les relacions d'autoritat, les relacions entre sexes, la manera com percebem la follia o la malaltia; jo preferesc aquestes transformacions, encara que parcials, que han estat fetes en la correlació de l'anàlisi històrica i de l'actitud pràctica, a les promeses de l'home nou que els pitjors sistemes polítics han repetit al llarg del segle XX”. Foucault (1994d), p. 575. Com anirem observant, Deleuze i Guattari no renuncien a la possibilitat d'emprendre una transformació en termes “globals i radicals”, per utilitzar els mots que emprà Foucault, de les condicions materials i simbòliques sobre les quals es constitueix el camp social. El que no implica, però, que la base de la mobilització i dels canvis no calga cercar-la, igualment, en les accions concretes dels diferents col·lectius. De fet, l'anàlisi que Deleuze i Guattari adrecen als grups militants es proposa com una temptativa de conjuguar aquests dos elements que acabem de mencionar, la radicalitat i la globalitat dels canvis amb l'autonomia i el caràcter concret dels grups que els hi han de fer efectius.

realitat.⁵⁴¹ Això suposa un canvi important en la manera de plantejar les relacions entre la teoria i la pràctica. Com indiquen Deleuze i Foucault en una conversa que mantenen a principis dels anys setanta, sobre el paper que han d'acomplir els intel·lectuals en les lluites del seu temps, la teoria i la pràctica es relacionen seguint un sistema de relleus mutus. En aquest sentit, més que una relació jeràrquica entre les dues parts, el que es dona és la necessitat de treballar conjuntament per superar els entrebancs que hi puguin sorgir. Com afirmen els autors, “la pràctica és un conjunt de relleus d’un punt teòric a un altre, i la teoria, un relleu d’una pràctica a una altra. Cap teoria no es pot desenvolupar sense trobar una espècie de mur, i és necessària la pràctica per foradar aquest mur”.⁵⁴² De fet, tot i que la creació conceptual pugui contribuir a il·luminar nous espais de realitat, a partir de la tasca de captació dels esdeveniments que porta a terme, són els moviments socials els que amb les seues accions delimiten aquests espais i indiquen les línies d’anàlisi que cal tenir en compte.

L’intel·lectual no ha d’actuar, doncs, com a representant de les masses sinó com un “bescanviador” i un “encreuament privilegiat” entre els diferents elements que formen part de la mobilització.⁵⁴³ Amb això es consuma el trànsit que porta de la figura de l’intel·lectual en termes universals, és a dir, aquell que actua com la “consciència” i “l’eloqüència” de les masses, fent-los veure la veritat que el poder els amaga –altrament dit, les relacions d’explotació a les quals els sotmet–, vers la figura de l’intel·lectual específic, com aquell que s’immisceix en les lluites per trobar conjuntament amb les

⁵⁴¹ Sobre l’origen de la noció de *boîte à outils*, és a dir, de la caixa d’eines a partir de la qual tracten de confegir Deleuze i Foucault un nou àmbit de relacions per a la teoria i la pràctica, la seua primera enunciació cal imputar-la a Guattari. Almenys això és el que es desprèn del que exposa l’autor mateix en un text de principis dels anys vuitanta, on explica el desenvolupament del seu treball a la Clínica de La Borde. Com afirma Guattari, en aquest cas en relació a la possibilitat d’innovar en el camp de la psicoanàlisi prenent com a referència l’àmbit estètic i no tant el científic, “els conceptes de l’art, com els de l’anàlisi, provenen d’aquesta caixa d’eines de modelització –la idea de la qual he introduït fa una vintena d’anys, i fou represa, per a gran alegria meua, per Michel Foucault, per lluitar contra els dogmatismes que sempre reneixen”. *LEROS-BORDE*, p. 81.

⁵⁴² *ID*, p. 288.

⁵⁴³ Deleuze es fa ressò de la distinció que opera Foucault entre l’intel·lectual universal, que actua com a representant de les lluites sobre el camp social i com a creador d’un discurs i d’una veritat per a les masses, i l’intel·lectual específic, lligat a les lluites locals que els individus i els grups porten endavant de manera autònoma i que es limita, per tant, a facilitar la comunicació entre aquestes lluites: “Foucault explica que l’intel·lectual ha pogut aspirar a la universalitat, durant un llarg període que va des del segle XVIII a la Segona Guerra Mundial (potser fins a Sartre, passant per Zola, Rolland...) [...]. Si l’intel·lectual ha canviat d’imatge (i també la funció de l’escriptura), és perquè també ha canviat la seva posició, i ara va més aviat d’un lloc específic a un altre, d’un punt singular a un altre [...], i així produeix uns efectes de transversalitat i no ja d’universalitat, i funciona com un bescanviador o un encreuament privilegiat. En aquest sentit, l’intel·lectual i fins i tot l’escriptor poden (només es tracta d’una potencialitat) participar millor en les lluites, en les resistències actuals, perquè aquestes han esdevingut ‘transversals’”. *F*, p. 107-108.

masses, en virtut d'aquest sistema de relleus mutus al qual acabem d'al·ludir, els punts febles del poder. L'intel·lectual es limita aleshores a fer la seua aportació en la tasca col·lectiva d'ensorrar el mur que el poder ha bastit al seu voltant, sempre en aquells casos en els quals la pràctica reclame la contribució dels instruments teòrics. Sense oblidar que aquests instruments no existeixen com a eines de caràcter i ús universal, sinó que estan vinculats a una pràctica o pràctiques concretes que han suscitat la seua creació.⁵⁴⁴ En aquest sentit s'expressa Foucault, quan afirma que “el que els intel·lectuals han descobert, a partir de l'empenta recent, és que les masses no els necessiten per saber”; ja que aquestes masses, en la mesura que són les afectades directes per les polítiques del poder, “saben perfectament, clarament, molt millor que no ells [els intel·lectuals]”.⁵⁴⁵ En tot cas, el que està en entredit és la noció mateixa de representació. De fet, el canvi que acabem de descriure no s'hagués produït si no fos per la descoberta del que Deleuze anomena “la indignitat de parlar pels altres”.⁵⁴⁶ Això suposa una passa molt important en el qüestionament del model representatiu, per tal com les indicacions que fins al moment s'havien donat referides a l'àmbit teòric, esclaten ara pel costat de la pràctica, tan bon punt s'estableix un contacte directe amb els moviments i amb els nous cicles de lluites que es produeixen en el camp social. Com

⁵⁴⁴ En una entrevista amb Roger-Pol Droit de l'any 1975 –amb motiu de la publicació de *Surveiller et punir*–, Foucault incideix en el fet de definir la teoria com un camp que depèn, en tot moment, dels usos concrets que hom li puga donar. De fet, Foucault veu en el seu treball mateix la tasca d'un “artificier”, en la mesura que fabrica “alguna cosa que finalment serveix per a un setge, per a una guerra, per a una destrucció”. Tot puntualitzant, en un sentit coincident amb la concepció que extreu Deleuze de la crítica nietzscheana, el següent: “Jo no estic a favor de la destrucció, sinó a favor que es puga passar, que es puga avançar, que es puguen tombar els murs”. En aquest sentit, el treball teòric es divideix en dues parts que convergeixen en un mateix objectiu. En primer lloc, cal fer un diagnòstic acurat de les condicions materials i semiòtiques que ha creat el poder per mantenir la seua influència en el camp social. L'artificier esdevé aleshores un “geòleg”, analitzant “els estrats del terreny, els plecs, les falles”, avaluant el que serà més fàcil de “cavar” i el que, al contrari, oferirà una major resistència; en definitiva, observant “com estan implantades les fortaleses”, escrutant “els relleus que es poden utilitzar per amagar-se o per llançar un assalt”. En segona instància, després d'haver preparat el terreny, arriba el moment d'aplicar el mètode. En aquest sentit, el mètode es defineix com un procediment “experimental”, això és, com el conjunt de tàctiques necessàries per assolir l'objectiu que es persegueix: “Una vegada que tot això està marcat –continua Foucault–, resta l'experimental, la picada del tàvec. S'envien els escamots de reconeixement, s'aposten els guaites, es creen els enllaços. Després es defineix la tàctica que s'emprarà. La sapa? El setge? La barrinadura o bé l'assalt directe? El mètode, finalment, no és res més que aquesta estratègia”. En suma, la teoria no és sinó el conjunt d'eines creades per acompanyar a les pràctiques concretes, implantades en el camp social i amb un biaix marcadament polític, en el combat que es manté des de diferents fronts amb el poder. Així conclou Foucault l'entrevista, assenyalant els discursos i els sabers establerts, és a dir, tot allò que constitueix els règims de visibilitat i d'enunciació –o els estrats, que acabem d'esmentar–, com els enemics als quals els té declarada la guerra. Amb això, Foucault rebla el clau tot indicant que “el meu discurs és instrumental, com són instrumentals un exèrcit, o simplement una arma. O també un sac de pólvora, o un còctel molotov”. Cf. Foucault, “Entretien avec Roger-Pol Droit (1975)”. El text íntegre de l'entrevista es pot trobar en l'enllaç següent: <http://www.lepoint.fr/actualites-chroniques/2004-07-01/les-confessions-de-michel-foucault/989/0/116571>

⁵⁴⁵ *ID*, p. 290.

⁵⁴⁶ *Ibidem*, p. 291.

assenyala Deleuze, atribuint als llibres i a les accions de Foucault una bona part del mèrit que s'haja produït aquesta transició, “ens burlàvem de la representació, es deia que s'havia acabat, però no s'extreia la conseqüència d'aquesta conversió ‘teòrica’ –a saber, que la teoria exigia que les persones concernides parlen finalment, en la pràctica, pel seu compte”.⁵⁴⁷

En definitiva, el valor de la producció teòrica no es pot mesurar si no és en funció de les seues aplicacions pràctiques concretes. En tot cas, lluny de la idea d'utilitat amb la qual

⁵⁴⁷ *Ibidem*. En aquest punt, cal destacar la creació del Grup d'Informació sobre les Presons (GIP) per part de Foucault i Daniel Defert, en el qual Deleuze –juntament amb altres intel·lectuals importants del moment com ara Claude Mauriac, Hélène Cixous, Jean-Pierre Faye o fins i tot Sartre–, hi va prendre part de manera activa. El col·lectiu es va formar l'any 1971, amb l'objectiu de constituir una mena de cordó umbilical entre l'opinió pública i el que s'esdevenia en l'interior de les presons, que els seus protagonistes havien de contar en primera persona. El projecte es va posar en marxa mitjançant les anomenades “enquestes d'intolerància”, desenvolupades anteriorment pel marxisme per conèixer de primera mà les condicions i les reivindicacions dels obrers en l'interior de les fàbriques –no oblidem la relació que Foucault establí entre l'estructura carcerària, com a expressió eminent del règim disciplinari, i la que es podia trobar en altres espais de tancament com ara les fàbriques, els hospitals o les escoles–. D'aquesta manera, es feia arribar als reclusos, per mitjà dels familiars i de manera clandestina, un qüestionari per conèixer les seues condicions de vida en presó i per veure que els seus drets no foren conculcats. Els resultats es feien públics, posteriorment, en rodes de premsa, al temps que s'organitzaven mobilitzacions per denunciar alguns dels resultats que es desprenien de les enquestes. Amb aquesta manera d'abordar la qüestió que proposaven Foucault i Defert, mitjançant els qüestionaris i la col·laboració directa amb els familiars, es tractava de crear una eina directa de transmissió i no un instrument a través del qual mediatitzar les reivindicacions i les necessitats dels reclusos. Això explica que Deleuze jutgés el GIP com un “grup d'un tipus tan nou”. En primer lloc, deixava de banda l'estructura representativa pròpia dels partits i els sindicats. Per altra part, oferia la possibilitat de constituir un espai d'experimentació directa, connectat, però en cap cas subordinat, a l'àmbit de l'anàlisi teòrica. En aquest sentit, el treball que el GIP portava a terme, oferia la possibilitat de fer visible una realitat en molts casos inexistent per a la major part de la població. D'aquesta manera, es tractava de superar l'anàlisi simplista segons la qual la presó només estaria relacionada amb la marginalitat, per plantejar la qüestió en termes més amplis, a partir de les relacions de poder que es manifesten a través del sistema carcerari. Això permetia extreure resultats interessants, com ara la relació més o menys directa que existia entre el fenomen creixent del presidi i les condicions laborals de precarietat, així com l'augment de les xifres d'atur, que afectaven amb especial virulència a les capes més joves de la societat. En definitiva, es tractava de fer partícips a sectors cada vegada més extensos del camp social, mostrant les relacions de força i les estratègies del poder a través de l'anàlisi sobre les presons. Com apunta Deleuze, “no és suficient amb una base activa en l'interior de les presons; es necessita també una base popular a l'exterior que actua, que dóna suport i propaga les reivindicacions. El GIP no és [...] un grup subversiu que inspira des de l'exterior les accions dels presoners. Tampoc no és [...] un grup d'intel·lectuals somiadors. Es proposa organitzar l'ajuda exterior activa, que ha de ser menada abans que res pels antics detinguts i per les famílies dels detinguts, però que, de més en més, ha d'aplegar els treballadors i els demòcrates”. Així mateix, amb l'objectiu d'abandonar l'estructura i els principis de la representació, en el GIP es podien trobar els dos eixos que conformen l'arxiu foucaultí, a través de l'anàlisi arqueològica: per un costat, posar al descobert les condicions dels presos, abocant llum sobre una realitat que les instàncies de poder han pretès negar tot sumint-les en un nivell d'hermetisme gairebé absolut; per l'altre, establir les condicions d'enunciació escaients per tal que els presos i el seu entorn es pogueren expressar amb veu pròpia i pogueren conformar, doncs, no sols la seua pròpia visió de la realitat sinó també el seu propi discurs. Per altra part, el GIP constituïa un exemple del que Deleuze i Guattari anomenaran, com veurem més endavant, una “màquina de guerra”, en la mesura que es proposava com un col·lectiu de base, amb una coordinació interna basada en la descentralització i l'horitzontalitat, preocupat per articular distintes subjectivitats en ordre a uns interessos concrets, plantejant resistència i, encara més, cercant alternatives a les estructures que sostenen els poders. Cf. *ID*, p. 285-287. Pel que fa a la participació de Deleuze en el GIP, vegeu Dosse (2007), p. 368-372, i (2009), “Les engagements politiques...”, p. 26-28.

treballa la lògica mercantil, amb això es tracta d'incidir en la implicació i el caràcter subversiu que ha de tenir, en el context actual, el treball de l'intel·lectual. A més de l'exemple de la caixa d'eines que acabem de veure, Deleuze es refereix a l'aportació teòrica en aquest sentit eminentment pràctic i d'intervenció directa, mitjançant una altra imatge sens dubte il·lustrativa: la de les "ulleres orientades a l'exterior". Com assenyala Deleuze, "és curiós que siga un autor que passa per ser un intel·lectual pur, Proust, qui ho haja dit de manera tan clara: tracteu el meu llibre com un parell d'ulleres dirigides a l'exterior, i bé, si aquestes no us en van, preneu-ne d'altres, trobeu vosaltres mateixos el vostre aparell, que és per força un aparell de combat".⁵⁴⁸ Per aquest costat, si la teoria i la pràctica actuen colze a colze, del que es tracta és de facilitar les condicions i els instruments necessaris per configurar un nou sentit comú o una nova racionalitat; un nou sentit i una nova racionalitat allunyats, en tot cas, de la imatge tradicional o estatal del pensament, a través dels quals es puguen expressar les noves subjectivitats emergents. En definitiva, a partir de les accions dels moviments socials i del que proposa el discurs teòric en un sentit concomitant, es tracta de fer front al discurs i a la visió de la realitat que imposa el poder, en el seu afany per controlar les diferents formes de pensar, de sentir i, al capdavall, de viure.

Des d'aquestes coordenades, com ja hem dit, cal apel·lar a la síntesi disjuntiva i a la transversalitat com a eines a partir de les quals articular les accions de les formacions del desig en el camp social. Com diuen els autors, per fer front a la "política global del poder", cal posar en marxa "respostes locals, tallafocs, defenses actives i en ocasions preventives".⁵⁴⁹ Això no vol dir, però, que calga deixar en mans del poder la responsabilitat de decidir el règim de relacions a través del qual s'ha de vertebrar el camp social en el seu conjunt. En realitat, la disjuntiva no es planteja tant sobre què cal fer sinó sobre la manera de portar-ho a terme, de forma consistent i respectant els principis que acabem d'enunciar. En efecte, o bé es fa des de la transcendència i amb l'objectiu de subsumir el particular en el general, el que es tradueix en una pèrdua de l'heterogeneïtat i la complexitat que defineixen el grups i les seues relacions inicialment; o bé es fa des de la immanència, amb la voluntat de coordinar una proposta capaç de donar lloc a una acumulació de forces suficient, des del respecte a la singularitat i a l'autonomia de cadascuna de les parts. Com indiquen els autors, "no hem

⁵⁴⁸ *ID*, p. 290.

⁵⁴⁹ *Ibidem*, p. 294.

de totalitzar el que no es totalitza més que pel costat del poder, i que nosaltres no podríem totalitzar, pel nostre costat, més que restaurant les formes representatives de centralisme i de jerarquia. Al contrari, el que nosaltres hem de fer és arribar a instaurar lligams laterals, tot un sistema de xarxes, de bases populars”.⁵⁵⁰

Aquest punt resulta decisiu per fer una demarcació de l'espai en què es mou l'anàlisi dels autors. En lloc de tractar l'àmbit de la política tal i com sovint l'entendem, vinculada als jocs d'interessos dels distints grups amb representació institucional, els autors es capbussen en *el* polític en sentit ampli. Amb això no es tracta de renunciar al que afecta als individus i als grups en la seua quotidianitat, adoptant una visió de tipus macropolític. De fet, el que proposen els autors és una obturació del focus d'anàlisi perquè siga possible captar, en l'interior de les estructures més grans, el més petit, des del convenciment que és en les relacions singulars, tal i com es teixeixen en el camp social, que es troba el més susceptible d'ésser universalitzat. Això explica l'atenció que presten els autors al treball sobre la subjectivitat, si tenim en compte que és en aquest terreny on es produeixen de continu els moviments d'obertura i tancament del focus de l'anàlisi als quals ens acabem de referir. Des de les relacions que tenen lloc en l'àmbit del molar, pel que fa a tots aquells instruments amb els quals el poder tracta de produir un subjecte apte, susceptible de viure dins d'un mode de producció i en un règim institucional establert; fins arribar a les manifestacions del desig en l'àmbit del molecular, en relació als vincles que es creen al marge de les estructures i els canals que disposa el poder, el que exigeix una anàlisi acurada de la situació, capaç de fer front al diagnòstic que realitza el poder. En tot cas, sempre és en el trànsit del molar al molecular, sense perdre de vista que el segon no es pot desempallegar per complet de la influència del primer, que es poden resseguir les passes dels autors. Com afirma Deleuze en la conversa que manté amb Foucault, “la realitat per a nosaltres no passa en absolut per la política en sentit tradicional de competició i distribució de poder, de les instàncies dites representatives a la manera del PC o de la CGT. La realitat és el que passa efectivament avui en una fàbrica, en una escola, en una caserna, en una presó, en una comissaria”.⁵⁵¹

Això es troba perfectament incardinat en la constitució i en la manera de funcionar dels moviments socials de base en l'actualitat, les accions dels quals es produeixen

⁵⁵⁰ *Ibidem.*

⁵⁵¹ *Ibidem.*

majoritàriament al marge de les institucions i amb l'objectiu de transformar el seu entorn, començant pel més immediat. Sense deixar de banda que en l'anàlisi dels autors es recull també la discussió que a hores d'ara es planteja al voltant d'aquests moviments i de les accions que cal portar a terme per destituir l'ordre establert, sobre la possibilitat d'augmentar la seua participació en l'àmbit de la política institucional i acceptant, si més no en part, la lògica representativa amb tot el que això comporta. Per aquesta part, si bé Deleuze i Guattari no dubten que cal comprometre's amb les lluites dels moviments autònoms, com es pot veure en el seu treball teòric i en les seues accions públiques, no deixen de reconèixer la necessitat de cercar aliances més enllà dels marges del molecular. Val a dir que les dimensions del combat, i les argücies de l'enemic, així ho exigeixen. Així mateix, les coincidències a què estem fent al·lusió no ens haurien d'estranyar gaire. Al cap i a la fi, el context de crisi i de tensions generalitzades en el qual es mou el capitalisme en la seua fase avançada, context que en l'actualitat ha assolit una de les seues quotes més elevades, així com també l'acció dels moviments que tracten de posar en qüestió aquest sistema, amb la creació de noves relacions en tots els àmbits, no han variat tant des del moment en què els autors exposen el seu plantejament. De fet, es pot parlar fins i tot d'un procés d'actualització d'aquest context; i això per totes dues bandes: pel costat del poder, cada vegada més perillós en la mesura que l'amplària dels seus límits i, en conseqüència, la virulència de les seues crisis es fa més gran; però també per part dels moviments autònoms, en el sentit que han aconseguit implicar al voltant del seu missatge d'esmena a la totalitat, o si més no de revisió a fons del sistema, a capes cada vegada més extenses de la població.

Amb tot, el fet que calga abandonar la lògica representativa a l'hora d'articular els nous cicles de lluita, no implica, necessàriament ni directa, que calga confiar l'èxit de l'operació a l'acció espontània de les masses. Els autors tracten d'evitar així tota visió idíl·lica o idealitzada, pel que fa a la manera de plantejar la mobilització a través de la formació d'una subjectivitat col·lectiva. De fet, les primeres aproximacions que efectua Guattari sobre la noció de transversalitat fan via per aquest costat. Com assenyala l'autor, cal cercar un màxim de comunicació "entre tots els nivells i sobretot en els diferents sentits". Però això s'ha de fer sota unes condicions determinades. En primer lloc, cal evitar la "pura verticalitat", associada a un organigrama jeràrquic i piramidal en el qual l'autoritat emana de les altures per imposar-se entre les bases. Ara bé, això no ha de deixar com a única opció possible el que Guattari anomena la "simple

horitzontalitat". De primeres, perquè es tracta d'assegurar que cada element que conforma el grup s'expressi sense perdre un xic de la seua singularitat, cosa per la qual una proximitat excessiva podria resultar perjudicial. Per fer front a això, podem apel·lar a la "distància positiva" a la qual al·ludeix Deleuze en la primera part de la seua obra. Per altra part, resulta necessari trobar nous vincles i factors de cohesió que eviten la descomposició precipitada del grup i la falta d'enteniment en les seues accions; amb això es tracta d'evitar el perill de l'ànima bella: diferències i res més que diferències. En qualsevol cas, aquests vincles els han d'establir els subjectes mateixos, a partir de les seues pràctiques i seguint els seus protocols d'actuació de manera autònoma. En suma, la qüestió organitzativa no es pot limitar a l'elecció entre un ordre imposat des de dalt, des de la transcendència, o el caos, el que implica la dissolució de qualsevol tipus de relació en el no-res. Aquesta és la disjuntiva que pretén implantar el poder amb la introducció d'una lògica dualista i dicotòmica, per negar qualsevol possibilitat d'èxit a aquelles propostes d'articulació del camp social que es basen en la immanència. Tot i així, ja sabem que entre el caos i el cosmos sempre es pot trobar aquesta tercera capa d'espessor que constitueix el caosmos, amb tot el que això implica per al plantejament de noves possibilitats per al pensament i per a la vida.

Per acabar, posem la qüestió de la subjectivitat en relació amb el seu context. En efecte, la qüestió que estem tractant resulta tant més pregonada si tenim en compte la irrupció que es produeix, des de finals dels anys seixanta del segle vint, d'un seguit de noves subjectivitats que es defineixen com a element de mobilització i de dinamització en el camp social. Entre aquestes noves subjectivitats emergents, trobem les dones i la lluita feminista, els treballadors precaris i els no assalariats, els estudiants, les persones migrants o les persones amb una orientació sexual diversa o no reglada. Al capdavall, tots aquells grups que es defineixen com a minoritaris pel seu posicionament al marge del patró normatiu establert pel poder. Deleuze i Guattari es refereixen a aquests moviments com els "fora-classe", per tal com travessen el camp social desafiant les seues estratificacions, així com les distincions classistes tradicionals. En aquest sentit, l'heterogeneïtat que els caracteritza i la transversalitat amb què porten a terme les seues accions, fan que les demandes d'aquests grups no hagen tingut una presència tan important com es podia esperar dins el programa dels partits i dels grups centrats en les necessitats i en les reivindicacions històriques de la classe obrera.

Una vegada més, això ens porta a qüestionar l'efectivitat d'una anàlisi que estiga centrada al voltant de l'antagonisme definit pels interessos de classe. Tot i que el tall entre els propietaris dels mitjans de producció i la força de treball es manté vigent en alguns sectors productius, principalment en el sector industrial, es pot dir que aquesta distinció ha passat a formar part de la pròpia axiomàtica capitalista. A banda dels canvis que han experimentat els processos productius les darreres dècades, el que ha fet que la producció de riquesa es concentre de més en més en processos de tipus immaterial, el mèrit d'una operació com aquesta cal imputar-lo a l'habilitat del sistema capitalista, en la mesura que ha sabut crear un model capaç d'integrar a capes cada vegada més àmplies de la societat; i això sense renunciar als seus índexs d'explotació i de beneficis. De fet, el capitalisme ha estat capaç de crear una imatge de la societat en la qual les desigualtats i fins tot l'existència de les classes mateixes semblaven esvaïr-se; mentre que la realitat concreta ens mostra que la distància entre els grups es fa cada vegada més gran i les desigualtats no es deixen d'accentuar. Com assenyalen els autors,

l'oposició teòrica no és entre dues classes [...]. L'oposició teòrica és en una altra part: està en els fluxos descodificats tal i com entren en una axiomàtica de classe sobre el cos ple del capital, i els fluxos descodificats que no s'alliberen tant d'aquesta axiomàtica com del significant despòtic, que travessen aquest mur i el mur del mur, i es posen a fluir sobre el cos ple sense òrgans. Està entre la classe i els fora-classe. Entre els servents de la màquina i els que la fan saltar o fan saltar els engranatges. Entre el règim de la màquina social i el de les màquines desitjants. Entre els límits interiors relatius i el límit exterior absolut.⁵⁵²

Així doncs, es tracta de cercar una eina de diagnosi que permeta, tal com ho va fer l'anàlisi marxista en el context de l'antagonisme entre els proletaris i els burgesos, detectant l'explotació com a principal vincle entre aquestes dues classes, reconèixer els instruments de què disposa ara el poder, al temps que es posa el focus en les opcions reals que existeixen de qüestionar i àdhuc de trencar amb l'ordre establert. Així es refereix Foucault a la qüestió, al llarg del diàleg que manté amb Deleuze:

aquesta dificultat, el nostre engavanyament a l'hora de trobar les formes de lluita adequades, no prové del fet que ignorem encara què és el poder? Després de tot, va caldre esperar al segle XIX per saber què era l'explotació, però potser encara no sabem el que és el poder. I Marx i Freud potser no són suficients per ajudar-nos a

⁵⁵² *ACE*, p. 307.

conèixer aquesta cosa tan enigmàtica, a la vegada visible i invisible, present i amagada, investida pertot, que hom anomena el poder. La teoria de l'Estat, l'anàlisi tradicional sobre els aparells d'Estat no esgoten, sens dubte, el camp d'exercici i de funcionament del poder. És el gran desconegut actualment: qui exerceix el poder? i on l'exerceix? Actualment, se sap més o menys qui explota, on va el benefici, entre les mans de qui passa i on es torna a invertir, mentre que el poder... [...]. El poder és pertot, el poder s'exerceix. Ningú no n'és, parlant amb propietat, el seu titular; i tanmateix s'exerceix sempre en una certa direcció, amb els uns d'un costat i els altres de l'altre; no se sap qui el té exactament, però se sap qui no el té.⁵⁵³

Per aquest costat, el camí pel qual ha de discórrer l'anàlisi apareix, de bell nou, traçat en els primers escrits de Guattari. En aquest cas, ens fixem en la proposta de donar lloc a una "màquina institucional", com l'anomena l'autor, disposada per tal que el desig de les noves subjectivitats es pugui expressar directament i de manera eficaç. De fet, Guattari també es refereix a aquest complex com una "màquina de guerra", mostrant l'embrió del que més tard es batejarà amb aquest nom. En qualsevol cas, aquesta màquina ha d'estar fundada en una pràctica del tot aliena a la que conformen les estructures de poder i, en especial, a la que es forma al voltant de l'aparell estatal. El parany, com ja hem dit, consisteix a fer veure que no existeixen instruments que resulten efectius per articular els vincles de la col·lectivitat, més enllà dels que ja es coneixen. Per a Guattari, en canvi, l'explotació d'uns grups per uns altres continuarà mentre l'organització de les relacions es realitzi al voltant de les estructures existents, per molt que els grups antagonistes siguin capaços de fer-se amb el poder. Això vol dir que no hi ha prou a destituir i capgirar el mode de producció existent, almenys mentre no es creen noves eines d'organització, dins i fora de les institucions, dedicades a gestionar el poder des d'uns paràmetres veritablement alternatius. De fet, el fracàs del projecte revolucionari en els països del socialisme real es pot explicar, si més no en part, pels motius que acabem d'exposar, si tenim en compte que es va apostar pels instruments tradicionals de gestió en l'àmbit institucional, amb l'objectiu de garantir l'apropiació i el manteniment dels mitjans de producció en mans de la classe treballadora.⁵⁵⁴ En això es troba, com ja hem dit, el germen d'una casta de tipus

⁵⁵³ *ID*, p. 295.

⁵⁵⁴ La proposta de Guattari segueix, en sentit pràctic, una línia similar a la que apuntava pel costat teòric. En aquest cas, es refereix a la màquina com l'únic mitjà possible per desenvolupar la producció de subjectivitat: "La màquina –diu l'autor–, com a repetició del singular, constitueix un mode, fins i tot l'únic mode possible, de representació unívoca de les diverses formes de subjectivitat en l'ordre del general, en el pla individual o col·lectiu". *PT*, p. 246.

burocràtic, el que pot fer aparèixer de nou els desequilibris i les jerarquitzacions en l'interior del camp social.

Fet i fet, cal abandonar l'àmbit reduït del molar, que només admet una anàlisi en termes macropolítics, per traçar les línies del conflicte en sentit molecular. Per aquest costat, el primer combat que ha de lliurar el subjecte no és contra una altra consciència els interessos objectius de la qual es troben en conflicte amb els seus; tampoc contra el règim que imposa unes relacions productives determinades, com si amb això es tractés de combatre una realitat i unes condicions exteriors al subjecte mateix. El primer combat del subjecte ha de ser per qüestionar les seues condicions de possibilitat, tant en l'àmbit teòric com en el pràctic, des del ben entès que la seua conformació interna depèn dels processos de producció que posa en marxa el poder, en aquest cas el capitalisme en la seua fase avançada, però també de la dispersió que aquest poder mateix promou, eixamplant al màxim el seu perímetre d'actuació. Com ja hem vist en la lectura que proposa Deleuze a partir del pensament nietzscheà, el poder estableix un model de subjectivitat a través del qual fer efectius els seus mecanismes de dominació. Això fa del subjecte un dels darrers reductes rere els quals s'atrinxera el poder, per tractar d'aturar el declivi del seu sistema de valors i donar una aparença d'ordre i estabilitat.

Això explica la necessitat que tenen les noves subjectivitats de desbordar els límits del model subjectiu dominant, a través del qual el capitalisme tracta d'estendre el seu àmbit de relacions; sense oblidar que també cal anar més enllà del model que es va constituir al voltant de la figura del proletariat, com a únic subjecte revolucionari. Cal tenir en compte que els límits d'aquest subjecte no tenen ni la capacitat ni la flexibilitat que es demanen per assumir l'heterogeneïtat i, al cap i a la fi, per articular la càrrega de transversalitat que introdueixen els nous grups i les noves subjectivitats emergents.⁵⁵⁵

⁵⁵⁵ Aquest és un dels punts centrals del marxisme, sens dubte lligat a les necessitats del seu context d'enunciació. Com apunten Marx i Engels, “de totes les classes que avui s'oposen a la burgesia, només el proletariat és una classe autènticament revolucionària. Les altres classes decauen i moren amb la gran indústria; el proletariat, per contra, n'és el producte més genuí. Els estaments mitjans, el petit industrial, el petit comerciant, l'artesà, el pagès, tots, combaten la burgesia per tal de salvar de la ruïna llur existència com a classe mitjana... són reaccionaris que miren de fer girar enrere la roda de la història”. Marx i Engels (1998), p. 34. Segons aquesta afirmació, el proletariat no és només l'únic subjecte revolucionari sinó que es defineix com a classe derivada, del progrés de la gran indústria i de les relacions productives que aquest progrés imposa. En aquest sentit, les accions de la classe revolucionària s'han de plantejar en resposta a les de la classe dominant, però en direcció inversa, és a dir, com un moviment de contraposició o, en termes dialèctics, com una negació de la negació. Com indiquen Marx i Engels, “la producció capitalista crea la seva pròpia negació per la necessitat d'un procés natural. És la *negació de la negació*”.

Així mateix, aquesta nova perspectiva reclama una redefinició dels termes del conflicte, en la mesura que ara es troba més pròxim a l'estratègia de la guerrilla, amb la necessitat d'afavorir una composició de forces determinada, que a la concepció clàssica de la guerra, basada en l'enfrontament directe i en l'anihilament o l'eliminació física de l'enemic. En definitiva, cal traçar de nou l'espai sobre el qual es dirimeix el combat, si tenim en compte que aquest espai ja no es presenta com un camp de batalla dividit en dos bàndols enemics i enfrontats sinó com un interior regulat per l'axiomàtica capitalista i gestionat per un poder en aparença omnímode, front al qual s'ha de conquerir o, més aviat, crear un espai d'exterioritat on els instruments del poder ja no resulten efectius. En aquest sentit, si vam dir que eren els processos de desterritorialització i descodificació, corregits ràpidament per una reterritorialització imposada, els que havien inaugurat el cicle del capitalisme, ara ens trobem en condicions d'afirmar que són aquests mateixos dinamismes, si bé portats al límit, els que poden segellar la seua acta de defunció.

Marx i Engels (1989a), p. 443. De bell nou, s'escau a la perfecció la crítica d'Althusser, a partir de la distinció entre un materialisme dialèctic, teleològicament determinat, i un materialisme aleatori lligat als esdevenirs històrics: "Quan Marx i Engels diguen que el proletariat és 'el producte de la gran indústria', diran una gran bajanada, situant-se en la *lògica del fet consumat de la reproducció a gran escala del proletariat*, i no en la lògica aleatòria de l' 'encontre' que produeix (i no reproduïx) el proletariat a partir d'aquesta massa d'homes desproveïts i despallats com un dels elements que constitueix el mode de producció. Fent això, passaran de la primera concepció del mode de producció, històrica i aleatòria, a una segona concepció, essencialista i filosòfica". Althusser (1994), p. 571-572.

Conclusions provisionals (II)

Abans de continuar, fem una relació de les funcions que hem vist que pot exercir, tant en l'àmbit teòric com en el pràctic, l'esquizoanàlisi o la micropolítica del desig.

Pel que fa a la part destructiva, es tracta de portar a terme un procés de neteja de l'inconscient, per deslliurar-lo de totes aquelles figures que la lògica representativa que proposa la psicoanàlisi hi ha anat introduint: “destruir Èdip, la il·lusió de l'ego, el fantotxe del superego, la culpabilitat, la llei, la castració”. Aquest procés adreçat a reiniciar l'activitat de l'inconscient, en base a una concepció del seu funcionament intern i de les relacions que manté amb l'exterior per complet diferent de l'existent, s'ha de donar, com assenyalen els autors, sense possibilitat de remissió: “no es tracta – diuen– de pietoses destruccions, com les que opera la psicoanàlisi sota la benèvola neutralitat de l'anàlisi. Puix que aquestes són destruccions a la Hegel, com maneres de conservar”.⁵⁵⁶ Per a tal efecte, cal fer del simulacre –o dels fora-classe, si parlem de la seua concreció en el camp social–, quelcom més que un simple gargot, sempre subordinat al model de subjectivitat que crea el poder en connivència amb disciplines que, com en el cas de la psicoanàlisi, justifiquen pel costat teòric un exercici en essència ideològic. El simulacre esdevé aleshores un “indici”,⁵⁵⁷ en la mesura que assenjala o indica, més enllà de l'àmbit familiar, les diferents vies possibles per a la creació d'un nou territori, interiorment heterogeni i en contacte constant amb l'exterior.

Pel que fa a la part constructiva o positiva, aquella que més interessa als autors i, sobretot, a tothom que es puga fer servir de l'instrumental que aquests ofereixen, l'esquizoanàlisi ens proposa una altra tasca que cal acomplir en paral·lel. En aquest cas, es tracta de separar i d'analitzar les màquines que operen en la constitució de la

⁵⁵⁶ *ACE*, p. 375.

⁵⁵⁷ *Ibíd.*, p. 388.

subjectivitat, tant a nivell individual com col·lectiu. Al marge de qualsevol protocol d'interpretació externa, el que exigiria la reinserció d'una instància significant, amb això es tracta de fer present als individus i als grups la seua capacitat productiva, però també els instruments que barren aquest procés des de l'exterior així com els límits que el poder aconseguix que esdevinguen interiors. D'aquesta manera es pot observar, com si s'obris un aparell per veure el seu funcionament i els seus mecanismes interns, el règim en el qual es troben immersos els individus i els grups. En qualsevol cas, al mateix temps que s'ofereixen les eines necessàries per foradar el mur, es donen els instruments teòrics i pràctics per a la constitució d'un nou ordre; sempre amb la figura mestissa del caosmos en la retina. Per aquesta part, els autors subratllen la modèstia de la seua feina, el valor de la qual es troba únicament en la seua utilitat i en la incidència concreta que puga arribar a tenir en la constitució del camp social: "l'esquizoanalista – afirmen– és un mecànic, i l'esquizoanàlisi, únicament funcional".⁵⁵⁸

A més a més, al llarg de la nostra exposició hem tingut ocasió d'observar el que els autors anomenen les "tesis" de l'esquizoanàlisi. La primera afirma que tota càrrega inconscient té el seu origen en el camp social i es desenvolupa dins d'un context històric determinat.⁵⁵⁹ Així, en funció de la prioritat ontològica que hem assignat al desig i al seu poder de dinamització sobre el camp social, es pot constatar com les grans formacions molars de tipus estadístic es formen per agregació de forces de tipus molecular, i no a l'inrevés. Com indiquen els autors, "quan Nietzsche diu que la selecció s'exerceix el més sovint *en favor del gran nombre*, llança una intuïció fonamental que inspirarà el pensament modern. Car vol dir que els grans nombres o els gran conjunts no preexisteixen a una pressió selectiva que extrauria línies singulars, sinó que, tot al contrari, neixen d'aquesta pressió selectiva que aixafa, elimina o regularitza les singularitats"; de manera que "l'ordre no és: gregarisme → selecció, sinó al contrari, multiplicitat molecular → formes de gregarisme que exerceixen la selecció → conjunts molars o gregaris que se'n segueixen".⁵⁶⁰

La segona tesi tracta de distingir l'inconscient del grup de l'interès preconscious de classe, observant com es plantegen les relacions de poder en un cas i en l'altre, així com

⁵⁵⁸ *Ibíd.*

⁵⁵⁹ *Ibíd.*, p. 413.

⁵⁶⁰ *Ibíd.*, p. 414.

els seus respectius règims de representació.⁵⁶¹ Amb això es tracta d'analitzar les conseqüències que té, des de la perspectiva del desig, l'adopció d'un punt de vista o de l'altre. Amb tot, queda clar que no parlem de dues perspectives contraposades sinó de distintes realitats que es donen de manera simultània, obligades a conviure sense esgotar la seua conflictivitat. Com afirmen els autors, “la tasca de l'esquizoanàlisi és arribar a les càrregues de desig inconscient del camp social, en tant que es distingeixen de les càrregues preconscients d'interès, i que poden no només contrariar-les, sinó coexistir amb elles en modes oposats”.⁵⁶²

La tercera tesi exposa la importància de les relacions socials, històriques, polítiques i econòmiques, per sobre dels vincles que es produeixen en l'àmbit familiar.⁵⁶³ En aquest punt, els autors denuncien el paper que exerceix la família com a eina al servei del mode de producció i reproducció social, especialment en l'interior del sistema capitalista. Si en el camp social es troba el punt de partença, l'àmbit familiar acaba constituint un mer subconjunt, establint-se com el punt d'arribada de tot el procés que posa en marxa el poder. En aquest sentit, els fluxos del desig es troben tancats i rebotant d'un costat a l'altre, en una successió de trajectes la direcció dels quals ja està determinada per avançat. Amb tot, hi ha una qüestió que resulta més important encara, com es pot veure en el fet que tot això cristal·litze en la constitució d'un model concret de subjectivitat, procés en el qual la contribució de la triangulació familiar, representada en la figura d'Èdip, té una importància fonamental: “en el conjunt de partida està el patró, el cap, el capellà, el bòfia, el recaptador, el soldat, el treballador, totes les màquines i les territorialitats, totes les imatges socials de la nostra societat –diuen els autors–; però en el conjunt d'arribada, al límit, ja no hi ha més que papà, mamà i jo, el signe despòtic recollit per papà, la territorialitat residual assumida per mamà, i el jo dividit, tallat, castrat”.⁵⁶⁴ En aquest sentit, la funció de l'esquizoanàlisi es concentra en el desmuntatge de les formes subjectives que imposa el poder mitjançant la seua influència en l'entorn privat. Com afirmen els autors,

la tasca de l'esquizoanàlisi és desfer incansablement els jos i els seus pressupòsits, alliberar les singularitats prepersonals que tanquen i inhibeixen, fer circular els fluxos que serien capaços d'emetre, de rebre o d'interceptar, establir sempre més

⁵⁶¹ *Ibídem*, p. 415.

⁵⁶² *Ibídem*, p. 423.

⁵⁶³ *Ibídem*, p. 430.

⁵⁶⁴ *Ibídem*, p. 319.

lluny i de manera més fina les esquizies i els talls, ben per sota de les condicions d'identitat, muntar les màquines desitjants que retallen a cadascú i l'agrupen amb altres.⁵⁶⁵

La quarta tesi planteja, per últim, la necessitat de distingir els dos pols dins dels quals es mou la producció desitjant. En això es troben les dues tendències que tiben i exasperen els processos de constitució del camp social: per un costat, el pol reaccionari –o paranoic–; per l'altre, el pol revolucionari –o esquizoide–.⁵⁶⁶ Al cap i a la fi, és en aquesta distinció que es troben recollits tots els elements que hem tingut ocasió d'observar. En primer lloc, amb la seqüència que enllaça la producció desitjant amb les multiplicitats moleculars, compostes de singularitats; passant pels moviments de desterritorialització i descodificació que desbaraten el model representatiu, aplicat, en aquest cas, a l'articulació del camp social; fins arribar als grups-subjectes i als seus processos de producció, en els quals es troba el resultat de tot l'anterior. En segona instància, referit també a la constitució del camp social però en termes diametralment oposats, trobem la repressió i el bloqueig als quals es veu sotmesa la màquina desitjant. La producció del desig apareix aleshores aixafada per la formació de conjunts de caràcter gregari, sota els auspicis de les grans estructures de tipus molar. A això segueix la subsumció i l'ofec de les singularitats, en primer lloc a través dels codis, després a través de l'axiomàtica, però sempre amb la reterritorialització i la detenció dels fluxos del desig com a objectiu final. Tot plegat, desemboca en la constitució dels grups subjectats, que es creen a recer de les distintes formacions socials i dels seus sistemes de representació.⁵⁶⁷

Fet i fet, des de la perspectiva deleuzo-guattariana res no val si no és des del qüestionament de l'espai que les organitzacions de classe, i en general les forces amb capacitat per vertebrar el poder en el camp social, tenen reservat al desig. En aquest sentit, cal posar l'esguard en els instruments que es presten a reconduir i unificar els fluxos del desig, però també en aquells altres que assegurin que l'expressió de la màquina desitjant es done lliurement i en tota la seua diversitat. Aquest és, de fet, l'objectiu més ampli de l'esquizoanàlisi o la micropolítica: esbrinar si és possible, i en quines condicions, conjugar la producció del desig amb la producció social; sense que això impliqui supeditar la primera a la segona. Cal no oblidar, per aquesta part, que és

⁵⁶⁵ *Ibíd.*, p. 438.

⁵⁶⁶ *Ibíd.*, p. 443.

⁵⁶⁷ *Ibíd.*, p. 443-444.

precisament la producció desitjant la que es troba a la base de la producció social. Com assenyalen els autors, davant la constitució del camp social, la micropolítica

únicament pregunta quin lloc es reserva a la producció desitjant, quina funció motora té el desig, sota quines formes s'hi fa la conciliació del règim de la producció desitjant i del règim de la producció social, ja que és de tota manera la mateixa producció, però sota dos règims diferents –si hi ha, doncs, sobre aquest socius com a cos ple, possibilitat de passar d'una cara a l'altra, és a dir, de la cara on s'organitzen els conjunts molars de producció social, a aquesta altra cara no menys col·lectiva on es formen les multiplicitats moleculars de producció desitjant, –si un socius com aquest pot, i fins a quin punt, suportar la càrrega de potència que fa que la producció desitjant domine la producció social i, no obstant, no la destruesca, ja que és la mateixa producció sota la diferència de règim, –si hi ha, i com, formació de grups-subjectes.⁵⁶⁸

⁵⁶⁸ *ACE*, p. 460-461. Sobre els objectius que acabem de veure que plantegen l'esquizoanàlisi o la micropolítica del desig, els autors afirmen el següent: “L'essencial per nosaltres, és el problema de la relació entre les màquines del desig i les màquines socials, la seua diferència de règim, la seua immanència, que tenen unes amb les altres. És a dir, de quina forma el desig inconscient constitueix la càrrega d'un camp social, econòmic i polític? [...] Tractem de mostrar com els fluxos circulen per diferents camps socials, sobre què circulen, amb què es carreguen, codificació, sobrecodificació, descodificació. [...] El que tractem és posar la libido en relació amb un 'defora'. [...] Quins són els fluxos d'una societat, quins són els fluxos capaços de subvertir-la, i el lloc del desig en tot això?”. *ID*, p. 318-319.

4. Cap a la proposta d'alternatives: entre la mobilització obrera i l'articulació de les noves subjectivitats emergents

Com ja hem vist, la racionalitat del sistema capitalista és inseparable d'un comportament en bona mida patològic. L'exemple més evident, com a mostra d'això que acabem de dir, es troba en el moviment simultani que tracta de recuperar els mateixos fluxos que en un primer moment havien estat alliberats: "tot és dement en el sistema –afirmen Deleuze i Guattari–: la màquina capitalista s'alimenta de fluxos descodificats i desterritorialitzats; els descodifica i els desterritorialitza encara més, però fent-los passar per un aparell axiomàtic que els conjuga, i que, en els punts de conjugació, produeix pseudocodis i re-territorialitzacions artificials".⁵⁶⁹ En tot cas, si bé és cert que el capitalisme ha basat una part important del seu èxit en la capacitat que té per desenvolupar aquesta operació, més enllà dels entrebancs que hi van sortint al pas, hi ha un aspecte relacionat que no cal passar per alt, i és que en cada moviment d'aquest tipus sempre hi ha una quantitat indeterminada de fluxos que no tornen al lloc que hom els hi havia prèviament assignat. A pesar que això no hauria de constituir una amenaça gaire important per al manteniment del sistema, en la mesura que està prevista la possibilitat de continuar afegint o sostraint axiomes en funció de les seues necessitats concretes, el col·lapse es produeix quan la maquinària ja no és capaç de fer front, ni quantitativament ni sobretot qualitativa, a la resistència dels fluxos que no es deixen apressar. En això es pot trobar un dels aspectes més originals i, alhora, amb major capacitat per generar efectes immediats, de l'anàlisi deleuzo-guattariana.

El lloc que ocupen les classes, així com el seu antagonisme, semblen estar perfectament assimilats i canalitzats a través dels instruments de representació que posen en marxa els poders establerts. De fet, en aquest antagonisme es pot trobar el límit intern o relatiu del sistema, la disfunció que el poder no només està disposat a acceptar sinó que, a més a més, reclama per mostrar la seua efectivitat. En aquest sentit, si la maquinària grinyola a

⁵⁶⁹ *AE*, p. 452-453.

causa dels sobreesforços que li exigeixen els enfrontaments derivats de la mobilització obrera, és precisament en aquest soroll que es pot trobar la demostració del bon funcionament de l'aparell creat pel poder. En relació amb això, una de les principals característiques dels grups que en l'actualitat comencen a prendre posicions en el camp social es troba, precisament, en la seua negativa a acceptar l'espai interior que els hi tenen reservat les instàncies de poder. A la falta d'adaptació a les regles del joc que mostren aquests grups, esperonada sens dubte pels moviments continus de canvi i deslocalització a què els sotmet el sistema mateix, hi cal afegir el fet que aquestes regles estiguen determinades des de l'exterior, al marge de la capacitat de decisió dels grups mateixos. En aquest sentit, l'avenc que s'obre al davant del poder es manifesta en el refús d'una part important de la població a acceptar qualsevol mecanisme de mediació externa, o almenys els que s'han posat en pràctica fins al moment. En suma, el distanciament respecte dels postulats del poder es manifesta en l'aspiració d'anar més enllà dels límits que estableix la lògica representativa.

El que acabem de dir no s'ha de veure, però, com un menyspreu del que ha aconseguit la mobilització obrera al llarg del darrer segle, en la mesura que ha estat el principal motor de la lluita davant les imposicions i l'explotació associades al capitalisme. El posicionament de Deleuze i Guattari no conserva ni un bri del caràcter exclouent i sectari que tant s'han preocupat de posar en qüestió, com un dels vicis que emmetzinen el funcionament intern i el conjunt de relacions dels grups militants. De fet, els autors són ben conscients que el seu plantejament, reticent a acceptar els models de lluita i de mobilització basats en la unificació i la totalització forçades, no és en absolut incompatible amb la necessitat de donar lloc a una acumulació de forces capaç de plantejar alternatives als efectes adversos que genera la gran maquinària del poder. En aquest sentit, un dels objectius de l'anàlisi es troba en la necessitat d'obrir els marges dels grups militants, així com els seus mecanismes de participació interna, perquè resulten més comprensius. Pel que fa a aquesta pretensió, serveix l'exemple del sistema capitalista, per tal com ha estat capaç de crear els mecanismes necessaris per captar tot allò que puga reportar un benefici més o menys immediat. Sense oblidar que cal eliminar d'arrel qualsevol resta de transcendència i, com acabem de dir, les traces d'unitat i de totalització forçades. En tot cas, cal seguir la proposta organitzativa que ja hem vist esbossada, per a la creació d'una màquina fundada en la multiplicitat i en la diversitat de les noves subjectivitats. Com assenyalen els autors, "o bé es muntarà una

màquina revolucionària, capaç de fer-se càrrec del desig i dels fenòmens del desig, o bé el desig continuarà essent manipulat per les forces d'opressió, de repressió, i amenaçarà, fins i tot des de l'interior, a les màquines revolucionàries mateixes".⁵⁷⁰

En aquest sentit, l'estratègia passa per seguir la tendència que marca el poder, però tractant de desviar des de l'interior la trajectòria que ha estat traçada inicialment. Tasca per la qual resulta molt valuosa, sempre que hom siga capaç d'arribar a un escenari plural de confluència, la política d'acció directa, de presa del poder i d'integració en les institucions, que el moviment obrer ha practicat al llarg de la seua història. Com és obvi, els objectius del moviment obrer han estat els de definir el posicionament, les funcions i els drets del segment concret de la població que es concentra al voltant de la classe treballadora. Durant el primer període de l'acumulació capitalista, l'extracció de la plusvàlua i la reducció a mà d'obra assalariada ofereixen una demarcació concreta per a la força de treball. Sempre, però, des del punt de vista de la burgesia com a classe dominant, en tant que propietària dels mitjans de producció, els interessos de la qual arriben a confondre's amb els del poder en sentit abstracte –el Poder, com hem vist que se'n refereixen en ocasions els autors–. Amb tot, al marge d'aquesta caracterització subordinada, el moviment obrer proposa una definició positiva de l'espai que pertoca a la classe treballadora, amb independència –o això és almenys el que es pretén– de les atribucions de significat que l'axiomàtica capitalista transmet, i que els membres de la classe dominant s'encarreguen de fer efectives. Com indiquen els autors, tot això es pot resumir en un objectiu concret: "l'organització d'una classe obrera potent".⁵⁷¹

El punt d'inflexió cal cercar-lo, per aquesta part, en el que Deleuze i Guattari anomenen el "tall leninista".⁵⁷² D'aquesta manera, es fa referència als fets que van portar a l'èxit de la revolució russa, amb la instauració del primer govern socialista en el món. Un dels primers efectes visibles d'aquest procés de ruptura es troba en la construcció d'un model organitzatiu i d'un subjecte col·lectiu creats per portar el proletariat als centres de poder. Aquest subjecte s'expressa a través de les dues vies que s'han fet servir al llarg del segle vint en l'organització de la mobilització obrera: el partit com a elit o avantguarda conceptual, per un costat; i el sindicat com a corretja de transmissió per l'altre, encarregat de fer arribar les decisions de la cúpula a la base del moviment. Amb

⁵⁷⁰ *PP*, p. 31.

⁵⁷¹ *ACE*, p. 305.

⁵⁷² *Ibidem*, p. 308.

això es tracta d'assolir dos objectius íntimament relacionats. En primer lloc, insistir en la distància que separa a la classe treballadora de la burgesia, delimitant l'espai i les funcions que pertoqueu al proletariat. Com indiquen els autors, "organitzar una bipolarització del camp social, una bipolaritat de les classes, aquesta fou la tasca del moviment socialista revolucionari".⁵⁷³ En segon terme, aconseguir una mínima fixació dels fins del proletariat, en un context caracteritzat per la desregulació constant que afavoreix, sempre dins d'uns límits, el desenvolupament de l'axiomàtica capitalista:

si el moviment del capitalisme, en el joc de les seues relacions diferencials, és esquivar tot límit fix assignable, depassar i desplaçar els seus límits interiors i operar sempre talls de talls, el moviment socialista sembla necessàriament portat a fixar o assignar un límit que distingisca el proletariat de la burgesia, gran tall que animarà una lluita no solament econòmica i financera sinó també política.⁵⁷⁴

Deixant de banda que amb això s'incideix en la definició d'un esquema binari i dicotòmic, en l'interior de les organitzacions militants i pel que fa a la construcció del camp social en general, el procés que acabem de descriure opera exclusivament dins dels límits dels interessos de classe; sense arribar a abordar, per tant, la problemàtica del desig. En aquest sentit, tot i que el tall leninista efectua una separació clara entre les dues classes històricament enfrontades, el seu model organitzatiu acaba donant lloc a una divisió tripartida que, en última instància, resulta convenient als interessos de la burgesia i, per extensió, del capital. Com assenyalen els autors, la divisió entre una avantguarda privilegiada que dicta les normes i un proletariat disciplinat que es limita a seguir les directrius, deixa tota una bossa de població al marge, no sols de les vies establertes per a l'acció política, sinó també dels canals a través dels quals es fa efectiva la representació. Aquesta bossa de població, que ha de ser integrada o, en cas contrari, expulsada a la perifèria d'on es constitueixen els centres de decisió, és el que hom posa dins de la categoria del lumpenproletariat.⁵⁷⁵ Això reproduceix l'esquema formal de relacions i, per tant, el model de representació del sistema capitalista, reincidint així en els mecanismes de control que aquest sistema preveu per al manteniment de l'ordre establert. Com ja hem vist, aquest esquema està esglaonat en diferents nivells, la realitat dels quals depèn del que s'irradia des de l'angle superior de la piràmide. Al seu torn, aquest angle superior està constituït pels valors que conformen l'axiomàtica capitalista,

⁵⁷³ *Ibíd.*, p. 307.

⁵⁷⁴ *Ibíd.*, p. 307-308.

⁵⁷⁵ *PT*, p. vii (préface); reprès a *ID*, p. 278.

deixant a la base el que ja només mereix la consideració de mers simulacres. Això ofereix, en tot cas, la doble lectura que hem vinculat a la noció de simulacre. Es pot prendre aquesta noció, no sols com una simple figura derivada sinó, encara més, com una còpia degradada, en la qual amb prou esforços es pot trobar el rastre del model del qual prové. En aquest cas, els elements incontrolats que cal integrar o llançar més enllà dels límits del sistema, ja siga qualificant-los com a subversius o desqualificant-los com a lumpenproletariat, constitueixen un bon exemple de com s'aplica la visió negativa del simulacre en el camp social. Ara bé, no oblidem que el simulacre també es pot entendre com una potència deslliurada del model representatiu. En aquest cas, es defineix com un element positiu, en la mesura que defuig entrar en l'òrbita dels principis de selecció i classificació que estableix el poder. El que ocorre és que aleshores ja no es pot parlar en termes de marginalitat, puix que els paràmetres des dels quals es fa una consideració com aquesta han quedat abolits, sinó de singularitat i autonomia, coincidint amb la caracterització que hem ofert dels fora-classe. De qualsevol manera, la possibilitat de potenciar la figura dels simulacres o, si es vol dir així, de dignificar la situació dels fora-classe, depèn, en primer lloc, de la capacitat que mostren aquells que han estat tractats com a tals pel poder, per construir els seus propis principis i no dependre de constructes externs. En efecte, es tracta del treball que han de portar a terme aquests grups per construir els seus propis espais, el seu discurs i la seua visió de la realitat; en definitiva: el seu propi model de subjectivitat. Com indica Deleuze, tot resseguint les fites a les quals arriba Guattari en els seus primers escrits, “la tasca revolucionària [...] és la supressió de les distincions corresponents entre avantguarda i proletariat, proletariat i subproletariat”; i això passa per “la lluita efectiva contra tota operació de separació, d'extracció i selecció residual, per extreure, al contrari, posicions subjectives i singulars capaces de comunicar transversalment”.⁵⁷⁶

Per altra part, la necessitat de qüestionar el tall leninista respon als efectes concrets als quals va donar lloc aquest fenomen històric, en aquells casos en els quals van triomfar els processos revolucionaris de caire socialista. Com assenyalen els autors, si l'expressió del desig de les masses està sotmesa en els Estats capitalistes, no es pot dir que la situació fos molt millor en l'interior dels Estats socialistes. Això es deu, entre altres coses, al fet que la distinció entre els dos pols que representen els blocs de l'Est i de l'Oest –una separació que encara està molt present en el moment en què Deleuze i

⁵⁷⁶ *Ibidem.*

Guattari comencen a treballar plegats—, funciona al nivell dels interessos de classe, però resulta igualment inoperant pel costat del desig. Des d'aquesta perspectiva, els autors tracen una imatge en absolut afalagadora del poder en les societats contemporànies, com una mena de monstre bicèfal amb el rostre de l'axiomàtica capitalista en un costat i el de l'axiomàtica socialista en l'altre. Com si es tractés d'un complex preparat per captar i triturar el desig de les masses, en qualsevol condició i amb tots els mitjans a l'abast. De fet, vist així no es pot parlar sinó d'un sol sistema amb dues falses sortides o portes comunicants, en la mesura que mai no porten enlloc si del que es tracta és d'alliberar els fluxos del desig. Com afirmen els autors, “aleshores l'elecció ja no apareixia més que entre la nova axiomàtica terrorista i rígida, ràpidament saturada, de l'Estat socialista, i la vella axiomàtica cínica, tant més perillosa com flexible i mai saturada, de l'Estat capitalista”.⁵⁷⁷ Amb tot, no cal veure en això que acabem de dir una anàlisi de traç gruixut, amb la qual es tractés d'equiparar l'organització de les societats capitalistes amb l'estructura dels països on es va implantar el socialisme real. Els autors no dubten a reconèixer les diferències que separen un règim de l'altre, sobretot si ens fixem en els seus respectius modes de producció. El que ocorre és que la seua barricada es troba en el front del desig, entre altres coses perquè és ací que Deleuze i Guattari pensen que es juga la sort de les relacions de producció en un sentit ampli. I, per aquest costat, els llaços s'estrenyen fins que els dos costats queden a tocar un de l'altre. Com indiquen els autors, “un Estat suposadament socialista implica una transformació de la producció, de les unitats de producció i del càlcul econòmic. Però aquesta transformació no es pot fer més que a través d'un Estat ja conquerit que es troba davant els mateixos problemes axiomàtics d'extracció d'un excedent o d'una plusvàlua, d'acumulació, d'absorció, de mercat i de càlcul monetari”.⁵⁷⁸

Val, doncs, per aquest costat, el que ja hem dit sobre la utilització de l'aparell estatal per a la consecució i el manteniment del poder per part de la classe treballadora. En cas de triomf, l'avantguarda del partit acabarà creant al seu voltant una nova classe dominant, imposant de bell nou uns límits i uns fins no necessàriament coincidents amb els que van fer que els individus i els grups es comprometeren de manera activa en el procés revolucionari. En cas que es tracte d'administrar la riquesa nacional a partir de polítiques de caire regulatiu, en els termes que estableix un programa de tarannà

⁵⁷⁷ *Ibíd.*, p. 308

⁵⁷⁸ *Ibíd.*

socialdemòcrata, la burgesia o, en qualsevol cas, les elits socials, conservaran els seus llocs d'influència; cosa que els permetrà continuar exercint el control de la situació en tots els àmbits, tant pel costat de l'interès com pel costat del desig. Com es pot observar, en tots dos casos és la segregació d'una part del poder, juntament amb la seua erecció vers les altures, el que manté una estructura opressiva per al desig. En això es troba un dels principals motius de l'èxit del model representatiu, a saber: la seua versatilitat i la seua capacitat d'adaptació, el que li permet fer-se un lloc en qualsevol tipus de formació social. En tot cas, ja hem dit que els autors no desestimen cap dels elements que puguen contribuir a fer front a un poder que actua de forma global i intensiva ensems, prenent els Estats i, cada vegada més, els subjectes com el seu camp de maniobres privilegiat. En aquest sentit, abans que restar en la crítica als elements que acabem d'apuntar, cal veure el que resulta útil de l'estratègia antagonista que proposa la classe obrera, des del punt de vista d'una onada de mobilitzacions que no excloga cap dels agents implicats en els processos de ruptura amb l'ordre establert en el camp social.

De la mateixa forma que imposa un cordó sanitari que separa els esquizofrèncics de la resta de la població, el capitalisme ha estat capaç de formar un mur al seu voltant per resguardar-se dels embats de les organitzacions de classe. De fet, seria més correcte dir que l'axiomàtica capitalista traça uns criteris de selecció, en relació als quals es determina el que és socialment acceptable i el que planteja problemes que cal, no gensmenys, tractar d'absorbir i assimilar, com a límits interiors. En tot cas, a l'igual que l'esquizofrènia pot arribar a tallar el cordó que la manté aïllada, quan se l'aconsegueix definir com un procés en positiu, la classe obrera pot contribuir a obrir una escletxa en el mur que la manté –a ella i a la resta de grups– resclosa i encasellada dins dels límits del sistema capitalista. Amb això recuperem la primera caracterització del tall leninista.

Com assenyala Guattari en els seus primers escrits, el tall leninista resulta decisiu en la definició dels moviments revolucionaris; i això no sols des d'un punt històric, sinó també des de la nostra perspectiva actual. De fet, és amb aquest punt d'inflexió a la vista que els col·lectius haurien de començar a actuar. Sobretot per la impossibilitat de negligir els efectes i els resultats concrets que es van derivar d'aquest fenomen, amb la institució del partit com a nova instància transcendent i, en aquest sentit, com a instrument de repressió del desig de les masses: “el partit estava investit d'una mena de vocació messiànica –afirma Guattari–, estava designat per la història per jutjar, en

qualsevol matèria, el vertader i el fals, per seleccionar els bons i els mals militants, etc.”. Sense oblidar el paper que aconsegueix el sindicat, com a ariet de les decisions del partit i de les línies d’actuació que imposa en el camp social:

caldria igualment –continua l’autor– parar esment a les consideracions mecanicistes que regnaven en la intel·lectualitat d’aquesta època, testimoni de les quals és, per exemple, aquesta detestable imatge que enverina encara el moviment obrer contemporani, de la ‘corretja de transmissió’, mode amb el qual es considerava en les organitzacions que s’havien d’inserir entre el partit i les masses, amb el fi que les consignes justes passaren de l’un a les altres.⁵⁷⁹

En tot cas, si bé resulten insuficients per mitigar en la pràctica els danys col·laterals que acabem de subratllar, alguns dels resultats derivats d’aquest procés no admeten una reprimenda tan directa en l’anàlisi que ofereix Guattari. Ens referim a l’eficàcia que es va assolir en l’àmbit de la mobilització, inaudita fins al moment. Amb l’afegit que tot això va anar acompanyat de la definició d’un nou subjecte polític per a la classe obrera, oferint així la possibilitat, per primera vegada en tota la seua història, de prendre el poder en el cor mateix de les institucions. En definitiva, la contribució de Lenin va resultar crucial no sols en el sentit de vertebrar el moviment obrer, sinó també per omplir de contingut concret les aspiracions d’emancipació del proletariat, que fins al moment havia estat la classe històricament sotmesa als interessos de la burgesia. Per això, si tenim en compte el que hem dit en negatiu i el que acabem de mostrar pel costat positiu, “aquest tall marca encara el nostre destí històric, tant pel que ens ha aportat en el pla teòric i per l’actualització que ha operat en el sentit d’una eficiència de la lluita de classes (que fins aleshores continuava essent relativament hipotètica) com pel seus límits, els seus trets contingents, les cicatrius i les tares que ens ha legat i que continuem patint per la nostra incapacitat de superar els efectes de la repetició”.⁵⁸⁰

⁵⁷⁹ *PT*, p. 186.

⁵⁸⁰ *Ibidem*, p. 184. Eric Hobsbawm, un dels historiadors marxistes més importants del darrer segle, descriu “el nou partit de Lenin” com “una extraordinària innovació de l’enginyeria social del segle XX, comparable a la invenció dels ordes monàstics cristians en l’Edat Mitjana”. Com apunta Hobsbawm, l’estructura de mobilització que Lenin posa en marxa, “feia possible que fins i tot les organitzacions més petites feren gala d’una extraordinària eficàcia”. La raó, com ja hem apuntat, es troba en la jerarquització i la verticalitat que l’organització imposava als militants. A més a més, cada individu havia de considerar els fins del partit, decidits per una elit reduïda, com els seus propis fins: “el partit –diu Hobsbawm– obtenia dels seus membres grans dosis d’entrega i sacrifici, a més d’una disciplina militar i una concentració total en la tasca de portar a bon terme les decisions del partit a qualsevol preu”. En aquest sentit, i a pesar de les diferències de context i pel que fa al plantejament que es dona en un cas i en l’altre, la descripció de Hobsbawm és compatible amb l’anàlisi deleuzo-guattariana. Com assenyala l’autor, “els partits leninistes consistien essencialment en elits (avantguardes) de líders (o més bé, abans

Amb tot, el més important resideix en un altre aspecte de la caracterització que ofereix Guattari. Ens referim a la definició del tall com una ruptura de la simple i més o menys prevista successió dels fets històrics i, en aquest sentit, com una desvinculació del significant establert pel poder. Guattari proposa dos exemples al respecte. Com és obvi, tot el que va succeir durant els mesos que van portar al triomf de la revolució russa, de febrer a octubre de l'any 1917. En aquest petit interval, Lenin va aconseguir imposar les seues tesis, desbaratant l'estratègia conciliadora i reformista del govern provisional. Al mateix temps, aconseguí el suport de les masses d'obrers i camperols, organitzats al voltant dels soviets i comandats pel Partit Comunista de nou encuny.⁵⁸¹ En la mateixa línia però en clau un tant més actual, sobretot en el context en el qual escriu l'autor, Guattari esmenta els esdeveniments als quals va donar lloc el "tall del castrisme" en Cuba, per tal com va obrir, durant els últims anys de la dècada dels cinquanta i principis dels seixanta del segle passat, tot un camp de possibilitats en la lluita contra el mode de producció i les relacions productives instaurades pel capitalisme.⁵⁸² En aquest sentit, el tall es produeix en el moment que arriba, i més encara si som capaços de detectar la seua irrupció, un esdeveniment susceptible de somoure l'ordre social i polític establert. Això s'explica per la bifurcació que aquest tipus d'esdeveniments provoquen en la línia

que triomfaren les revolucions, en 'contraelits'), i les revolucions socials, com va quedar demostrat l'any 1917, depenen de l'actitud de les masses i es produeixen en situacions que ni les elits ni les contraelits poden controlar plenament". La proximitat del diagnòstic es pot observar en relació al que Deleuze i Guattari descriuen com la falta de coincidència entre els interessos de les avantguardes –que en principi han de representar els interessos de la classe treballadora– i l'inconscient de grup. En aquest sentit, Hobsbawm apunta que "els sentiments de les masses (incloent-hi en ocasions els seguidors actius de les 'avantguardes') estaven enfrontats sovint amb les idees dels seus líders, especialment en els moments en què es produeix una autèntica insurrecció de masses". Hobsbawm (1995), p. 83.

⁵⁸¹ Ens referim a *Les tesis d'abril*, que Lenin va llegir l'endemà d'haver arribat a Rússia des de l'exili a Suïssa, el 4 d'abril de 1917. El text íntegre es publica uns dies més tard, el 7 d'abril, al diari comunista *Pravda*. En aquestes tesis, Lenin s'enfronta a les mesures del govern provisional, que s'havia establert com a resultat de la destitució del tsar. Amb això es tractava d'afavorir un govern de pacte entre forces moderades –socialistes i liberals–, presidit pel liberal Georgi Lvov. A més d'exigir la sortida immediata de Rússia de la Primera Guerra Mundial, en la mesura que no era sinó un conflicte imperialista on es dirimien els interessos de la burgesia i de les elits capitalistes, Lenin proposava una segona transició que donés tot el poder als obrers de les ciutats i a la pagesia empobrida del camp. Com assenyala Lenin, "l'explicació a les masses ha d'ésser que en els soviets hi ha l'única forma de govern revolucionari i que per tant la nostra tasca mentre aquest govern [el provisional] siga sota la influència de la burgesia, sols pot ésser l'explicació pacient, regular, perseverant i incansable dels errors de la seua tàctica i en especial pel que fa a les necessitats pràctiques de les masses". Així mateix, les tesis que proposa Lenin refusen la forma parlamentària i aposten per un govern encapçalat i integrat únicament pels soviets: "Cap república parlamentària, cap restauració en perjudici dels soviets. Seria un pas enrere. Una república de soviets de representants obrers i camperols per tot el país, de dalt a baix". En aquest sentit, la forma del nou Estat tenia com a exemple la breu experiència de la Comuna de París, descrita per Marx i Engels. La darrera exigència de Lenin tenia com a objecte el nom del Partit de la Socialdemocràcia Russa, que havia de ser substituït pel de Partit Comunista, des del ben entès que els dirigents socialdemòcrates havien "traït el socialisme en tot el món" defensant la participació dels seus països en la guerra. La traducció al català del text de Lenin, es pot trobar en l'enllaç següent: <http://www.marxists.org/catala/lenin/1917/04/0407a.htm>

⁵⁸² *PT*, p. 183.

recta del temps, històricament i cronològicament entès. Com diu Guattari, el tall es defineix com “aquest ordre de contra-determinació”, en el qual “tot un camp d'intervencions subjectives i de trasbalsos revolucionaris és possible”.⁵⁸³

Doncs bé, és en aquest punt on es pot trobar el nexa d'unió entre la mobilització de la classe obrera i la dels nous moviments emergents. Sempre que entenguem el tall com ho acabem de fer, és a dir, com l'alliberament d'un seguit de virtualitats que, al marge de la seua efectuació concreta i més o menys immediata, no deixen d'actuar com a catalitzador de tot un seguit de contraefectuacions possibles. En aquest sentit, no resulta estrany que una de les coses que més capta l'atenció de Guattari siguin els fets posteriors al triomf de la revolució d'octubre, quan, com diu l'autor, es van “liquidar els soviets”. Així es va acabar amb el principal entramat organitzatiu que havia fet possible la victòria, en el que constitueix un cas pregon de traïció del desig de les masses per part dels dirigents. Però també, i això resulta més important encara des de la perspectiva que ací estem tractant, es va acabar amb tot el que aquesta experiència podria haver aportat des del punt de vista de l'anàlisi teòrica i la pràctica política. Cal no oblidar que els soviets estaven concebuts per tal que els diferents sectors productius i de la població en general participaren, de manera directa i descentralitzada, en el conjunt de les decisions que havia de prendre el govern naixent. Com apunta Guattari, “per acollir i encoratjar un procés original d'institucionalització”.⁵⁸⁴

Així doncs, es tracta de trobar els instruments que permeten posar en comunicació aquestes dues parts que fins al moment s'han donat per separat: la irrupció i la potència de l'esdeveniment, per un costat, i la seua efectuació en el camp social, per l'altre; o, si es vol dir així, el desig de les masses i els instruments organitzatius amb els quals s'ha de menar aquest desig a bon port en l'àmbit institucional. D'aquesta manera, no sols s'aconseguiria delimitar un camp adequat per a les aspiracions de les masses, sinó que, a més a més, s'asseguraria un desenvolupament durador de les innovacions associades al procés de producció del desig. En efecte, és en la capacitat de situar els punts de contacte, establint una passarel·la estable entre totes dues vores, que es juguen les possibilitats del desig d'esquivar les traïcions que es puguen plantejar; sense oblidar que les formacions socials guanyarien un element de dinamització constant, en el sentit que es donarien les condicions per generar un seguit de noves perspectives a través de les

⁵⁸³ *Ibidem*.

⁵⁸⁴ *Ibidem*, p. 186.

quals treballar sobre la realitat més immediata. Com assenyala Guattari, “l’anàlisi, com a empresa revolucionària, és quelcom que contribueix a llançar un pont entre aquests dos ordres disjunts”.⁵⁸⁵

En això consisteix, finalment, la proposta de confluència que plantegen els autors: en la creació d’un sistema de relleus, en aquest cas entre les lluites que s’han portat a terme dins dels límits de l’axiomàtica capitalista per part de les organitzacions vinculades a la classe obrera, i aquelles altres lluites que, de la mà dels nous moviments emergents, pugnen per esberlar els límits que imposa el poder amb l’objectiu de sortir a l’exterior.⁵⁸⁶ Com ja hem dit, cada vegada que el sistema es veu obligat a reformar la seua axiomàtica, hi ha tot de fluxos que es desprenen del conjunt. De fet, és en això que es pot reconèixer un dels efectes principals de la pressió que exerceix la mobilització obrera. Com assenyalen els autors, la lluita que es produeix en l’interior de cada Estat fa entrar el sistema en una mena d’èxtasi o de frenesí continuat, caracteritzat per l’acceleració desenfrenada de la producció de nous axiomes. Això porta el sistema a experimentar un plaer ingent, frisós per sentir-se útil, en la mesura que posa a disposició de les classes dominants tots els seus mecanismes d’extracció i de control. En aquest sentit, el treball d’adjunció axiomàtica es pot definir com la “passió pròpia del capitalisme”; una passió que el porta a actuar en el més petit detall, fent-se càrrec en ocasions de coses “minúscules, sens dubte irrisòries”.⁵⁸⁷ Amb tot, en aquest frenesí creatiu es troba també el germen de la destrucció de l’axiomàtica capitalista, en la mesura que es veu obligat a eixamplar els seus límits, cada vegada més i més, per tal d’incloure a la resta de grups que en un principi havien quedat al marge.

⁵⁸⁵ *Ibidem*, p. 194-195.

⁵⁸⁶ En la conversa sobre el poder que ja hem citat anteriorment entre Deleuze i Foucault, el darrer coincideix amb la lectura que acabem d’oferir, al voltant de la col·laboració que necessàriament s’ha de donar entre els nous grups socials i el proletariat. De bell nou, i en virtut del que pot aportar a l’anàlisi, ens permetem d’oferir la cita en tota la seua llargada: “Si és contra el poder que es lluita –diu Foucault–, aleshores tots aquells sobre els quals s’exerceix el poder com un abús, tots aquells que el reconeixen com intolerable, poden comprometre’s amb la lluita allà on es troben i a partir de la seua activitat (o passivitat) pròpia. Comprometent-se en aquesta lluita que és la seua, l’objectiu de la qual coneixen perfectament, el mètode de la qual poden determinar, entren en el procés revolucionari. Com aliat, és clar, del proletariat, ja que, si el poder s’exerceix com s’exerceix, és ben bé per mantenir l’explotació capitalista. Aquells serveixen realment a la causa de la revolució proletària lluitant precisament allà on l’opressió s’exerceix sobre ells. Les dones, els presos, els soldats del contingent, els malalts en els hospitals, els homosexuals han entaulat en aquest moment una lluita específica contra la forma particular de poder, de coerció, de control que s’exerceix sobre ells. Aquestes lluites formen part actualment del moviment revolucionari, a condició que siguin radicals, sense compromís ni reformisme, sense temptativa d’arranjar el mateix poder amb, a molt estirar, un canvi de titular. I aquests moviments estan lligats al moviment revolucionari del proletariat mateix, en la mesura que aquest té l’obligació de combatre tots els controls i les coercions que pertot condueixen al mateix poder”. *ID*, p. 298.

⁵⁸⁷ *ACE*, p. 305.

D'aquesta manera, si bé la lluita de la classe obrera no és capaç de tombar per si sola el mur bastit pel capitalisme, sí que pot ajudar, en canvi, al seu afebliment generalitzat. En primer lloc, en el sentit que augmenta la conflictivitat i la pressió internes, però sobretot en la mesura que intervé, des de l'interior, canviant el ritme del procés de producció axiomàtica i obligant-la a exasperar les seues fronteres al màxim. Així és com es pot definir el tall o l'escissió que realitza la mobilització obrera en el camp social, en el sentit que introdueix un esdeveniment inesperat que interromp, ni que siga de forma provisional, el ritme habitual dels processos de producció i, al cap i a la fi, la successió normal dels fets. Per aquesta part, el problema no es troba tant en la interrupció, com en l'estat d'alarma que aconsegueix crear. Sobretot perquè aquest petit interval de desconcert per part del sistema, aquesta pèrdua de les constants en relació a les quals es defineix la seua estabilitat, el poden aprofitar altres forces per a l'assoliment dels seus objectius; forces que, a diferència de les organitzacions de la classe obrera, ja no serveixen cap compromís ni tenen cap relació, com no siga des de l'exterior, amb l'axiomàtica capitalista. Com diuen els autors, "sempre preparat per fer més grans els seus límits interiors, el capitalisme està amenaçat per un límit exterior que el posa en perill d'arribar i de fendre'l des de dins, amb més força en la mesura que els límits interiors es fan més grans".⁵⁸⁸

Això es pot dir també a nivell global. A pesar que va donar al bloc occidental els arguments necessaris per definir el seu posicionament, la constitució d'un sistema com el que va sorgir del tall leninista no deixa de constituir un cos indigest en l'interior del capitalisme. Sobretot pel fet d'haver creat un seguit de figures subjectives que cristal·litzen al voltant del proletariat i en l'organització d'un partit que actua, com ja hem dit, com a avantguarda de l'organització de la classe obrera. Però també per com va contribuir a elevar les aspiracions de la classe treballadora en l'interior dels Estats capitalistes. En aquest sentit, el mateix que hem dit respecte de la mobilització obrera val, si bé a un altre nivell, per explicar la polarització que estableix la presència del bloc soviètic, en la mesura que obliga el sistema capitalista a obrir al màxim els marges de la seua axiomàtica en l'àmbit de la política internacional. Com assenyalen els autors, "el capitalisme no ha pogut digerir la revolució russa més que afegint sense descans nous axiomes als antics, axioma per a la classe obrera, per als sindicats, etc."⁵⁸⁹ Amb tot, bé

⁵⁸⁸ *ACE*, p. 455.

⁵⁸⁹ *Ibidem*, p. 305.

per la cursa que emprèn el capitalisme, amb la intenció de no deixar cap espai buit en el tauler de les relacions internacionals, bé per les limitacions que van caracteritzar la construcció d'una nova política en els Estats del socialisme real, el resultat no va aportar gaire elements positius, des del punt de vista del desig, però tampoc pel costat de les relacions que la instauració d'un règim com aquest es proposava capgirar. De fet, el contacte entre les dues axiomàtiques va acabar donant lloc a mixtures i hibridacions, en què cadascun dels sistemes prenia elements de l'altre per esdevenir més fort. El que no lleva que el capitalisme acabés imposant el seu mode i les seues relacions de producció, al temps que eixamplava la seua influència en territoris en principi hostils. En aquest sentit, com assenyalen els autors, la polaritat que es va establir entre els dos grans models i els seus respectius sistemes de govern,

no impedí la resurrecció d'un capitalisme d'Estat en el socialisme mateix, com tampoc va impedir el capitalisme clàssic de reorientar-se per continuar amb el seu treball de talp, sempre talls de talls que li permetien integrar en la seua axiomàtica seccions de la classe reconeguda, llançant més lluny, a la perifèria o en terrenys aïllats, els elements revolucionaris no controlats (no més controlats pel socialisme oficial que pel capitalisme).⁵⁹⁰

De fet, la divisió entre els dos grans blocs serveix per il·lustrar el que hem comentat al voltant de la relació entre el molar i el molecular. L'oposició entre el capitalisme i el socialisme real és un clar exemple de com es construeixen les relacions en funció d'un eix de caràcter molar, entre dues grans potències que es necessiten mútuament per incidir en les seues diferències i que, en alguns casos, van acabar compartint interessos, com es pot veure en l'àmbit dels intercanvis comercials. A l'altre costat de l'anàlisi, els moviments més humils pels quals s'interessen els autors, aquells que treballen en l'interior de cada sistema per destituir les seues condicions de possibilitat i forçar, així, la seua sortida a l'exterior, en altres mots, els elements revolucionaris que acabem de veure citats, com allò que el poder llança a l'extraradi sempre que no es deixe integrar, constitueixen, en canvi, una mostra de la conflictivitat en sentit molecular. Un nivell de conflictivitat que augmenta en importància en la mesura que es manifesta com quelcom irreductible a la lògica que imposen els poders establerts, irresoluble, per tant, sempre que s'intente abordar des d'aquests paràmetres.

⁵⁹⁰ *Ibidem*, p. 308.

En resum, si la classe obrera i la seua mobilització no han pogut acabar amb les condicions de possibilitat del sistema capitalista, almenys han servit per posar fi al seu moment de placidesa inicial, com assenyalen els autors, “*quan el capitalisme funciona amb un nombre molt petit d’axiomes en uns límits relatiuament suficientment grans*”.⁵⁹¹ Aquestes condicions desapareixen, en l’interior mateix dels Estats capitalistes, tan aviat com el proletariat comença a organitzar-se per demanar una legislació estable en matèria laboral, el que inclou millores salarials i un seguit de drets adquirits pels treballadors. Amb això es tracta de forçar un acord de mínims, amb la justificació d’evitar o almenys d’ajornar un esclat revolucionari de majors dimensions, precisament com el que va tenir lloc amb el tall leninista. Al mateix temps, això provoca que el sistema capitalista comence a mirar cap a la perifèria, per mantenir els beneficis o la taxa de guany que en el centre comencen a minvar, al mateix pas que augmenten els drets i les prestacions dels treballadors. Com ja hem vist, el que els autors anomenen l’“axioma del desplaçament del centre a la perifèria”, és un dels trets essencials a l’hora de definir el capitalisme, des dels seus inicis i amb més raó encara en el context actual. El que ocorre és que amb això arriben un munt de nous problemes, com ara l’augment dels fluxos migratoris, que el poder haurà de solucionar eixamplant cada vegada més els seus límits; cosa amb la qual es generen cada vegada majors desafiaments, el que exigeix nous moviments expansius per part del sistema. I així fins que arribem a una successió aparentment indefinida, l’únic final concebible i raonable de la qual, sembla passar per la implosió del sistema mateix que l’ha provocat.

Fem esment, per acabar, a un darrer aspecte que al començament ens hem limitat a insinuar, sobre la possibilitat de fer saltar les estructures que imposa el poder sense que això implique un enfrontament directe. Si bé en l’anàlisi deleuzo-guattariana el poder i la resistència no deixen d’alimentar-se mútuament, no ho fan en el sentit d’una contraposició dialèctica. La col·laboració que es pot donar entre la classe treballadora, com a víctima de l’explotació capitalista, i la resta de grups, víctimes de problemes molt diversos –entre els quals no cal excloure l’explotació mateixa–, apareix com un dels principals elements que poden posar en perill l’estabilitat del sistema. Per aquest costat, cal no oblidar que el nexa d’unió es pot establir gràcies a les característiques del sistema i de les estructures mateixes que han estat creades pel poder. En efecte, el poder crea una estructura de tipus reticular, on cada element es troba en relació amb els altres i on

⁵⁹¹ *Ibidem*, p. 304-305. La cursiva és dels autors.

el centre, si bé deslocalitzat i convertit en un seguit de punts repartits en l'espai, no deixa de determinar el sentit que ha de prendre cadascun dels moviments que s'hi realitzen. Per dir-ho de manera directa, allò que fa que el poder tinga un abast global i un nivell d'articulació perfecte en totes i cadascuna de les seues extremitats, a pesar de les seues dimensions gegantines, suposa que la resistència es pugua definir en aquests mateixos termes, com un moviment global i articulat ensems. De fet, si parem esment a l'esquema que hem proposat, seria el poder el que es veu obligat a assumir aquesta forma de funcionar, efectiva però no exempta de problemes, per fer front a les exigències i als reptes que plantegen els nous moviments esperonats per les subjectivitats emergents en el camp social. Per això, entre altres coses, es preveu l'exasperació de les dinàmiques que estableix el poder, com a principal eina de combat, abans que un enfrontament directe. En primer lloc, perquè les dinàmiques que tenen lloc en el camp social es poden prendre no sols en el sentit del treball de recuperació que porta a terme el poder, sinó també com l'índex d'una desterritorialització i una descodificació encara majors, fins i tot absolutes. Però també, atenent una consideració de caràcter pràctic, amb el fi d'evitar una situació desfavorable en la qual els moviments de base, immersos en un enfrontament directe, es troben en inferioritat de condicions. Així ho expliquen Deleuze i Foucault en la conversa que ja hem tret a col·lació, sobre la possibilitat de conjugar les mobilitzacions que es desenvolupen des de diferents angles en el camp social: “el que generalitza la lluita és el sistema mateix del poder, totes les formes d'exercici i d'aplicació del poder”, apunta Foucault; al que respon Deleuze: “i no es pot tocar res en un punt qualssevol d'aplicació sense que ens trobem confrontats a aquest conjunt difús, que des d'aquest moment estem necessàriament portats a voler fer saltar pels aires, a partir de la més petita reivindicació. Tota defensa o tot atac revolucionari parcial es troba, d'aquesta manera, amb la lluita obrera”.⁵⁹²

⁵⁹² *ID*, p. 298.

Conclusions a la primera part

Deleuze i Guattari cerquen la possibilitat de portar a terme, no ja una efectuació sinó, com hem vist en relació a la diferència (pel costat teòric), i a l'esdeveniment (pel costat teòric i pràctic ensems), una contraefectuació dels moviments que es produeixen en el pla virtual del desig, amb l'objectiu de fer duradors els seues efectes de ruptura i de transformació en el camp social.

Com ja hem dit, el deliri o el desig són el primer a tenir en compte quan es tracta d'analitzar la constitució del camp social. En tot cas, més enllà de la prioritat ontològica i política que Deleuze i Guattari atribueixen al desig, la seua importància es troba en la possibilitat que introdueix de desviar el rumb fixat dels fets històrics. Com diuen els autors, “una mena de ruptura de causalitat, un qüestionament dels fins i els interessos”.⁵⁹³ Amb això arribem a una de les definicions més completes del desig, com allò que tracta d'obrir la porta a l'esdeveniment, al temps que afavoreix la seua materialització. Així és com el desig empeny un procés veritablement revolucionari, en la mesura que no sols provoca la inversió del mode de producció existent, sinó que alhora planteja la necessitat de transitar envers formes d'articular les relacions per complet diferents de les anteriors. Relacions fundades en una concepció del temps centrada en l'articulació dels esdeveniments que irrompen en el camp social, i no en la mera successió cronològica; en una comprensió de l'espai construïda en base a la immanència i no a la transcendència, horitzontal i descentralitzada; i, per últim, en relació amb un subjecte que apareix com a expressió de la multiplicitat, i no com a unitat d'origen o destí final dels processos de producció del poder. Com afirmen els autors, “no hi ha prou a construir un nou socius com a cos ple, sinó que cal passar a

⁵⁹³ *AE*, p. 456.

l'altra cara d'aquest cos social on s'exerceixen i s'inscriuen les formacions moleculars de desig que han de sotmetre el nou conjunt molar".⁵⁹⁴

Això respon al context que dona peu a l'anàlisi deleuzo-guattariana. No en va, els autors descriuen els fets de Maig del 68 com el resultat d'un "esdeveniment pur, lliure de tota causalitat normal o normativa".⁵⁹⁵ En aquest sentit, cal diferenciar els fets històrics i les seues conseqüències –els autors posen com a exemples la Revolució francesa, la Comuna de París o la Revolució russa–, dels quals se n'ocupen els estudis historiogràfics, dels esdeveniments que van motivar aquests fets i que es defineixen, en canvi, pel seu caràcter "irreductible als determinismes socials, a les sèries causals".⁵⁹⁶ En definitiva, cal diferenciar l'històric de l'intempestiu. Això ofereix un nou àmbit des del qual analitzar els fenòmens de ruptura que es produeixen en el camp social. Des del punt de vista dels fets i dels seus efectes immediats, l'abast de les revoltes del 68 és, amb prou feines, digne de consideració. Cal no oblidar que els partits i els sindicats de classe –principalment el Partit Comunista i la CGT– van posar tots els seus esforços a reconduir la mobilització a través de les vies institucionals. Això va contribuir a dissoldre una articulació sense precedents, on no sols es trobava la classe treballadora, sinó també sectors molt diversos de la població que participaven en les protestes desencadenades en l'entorn estudiantil. A més a més, el resultat polític més immediat va ser l'enfortiment, en les urnes, del govern del general De Gaulle. Com afirmen els autors, si es veu des d'aquesta perspectiva, ben bé es pot dir que Maig del 68 ni tan sols hi va tenir lloc.⁵⁹⁷

Ara bé, els mateixos fets prenen un caire marcadament diferent si hom atén la segona opció a què ens hem referit. Com assenyalen els autors, esdeveniments com el de Maig del 68 –però també es podria parlar del 15M, com ja hem vist– tenen la capacitat de sacsejar de dalt a baix el conjunt de la societat, en la mesura que transformen la visió que es té, la forma de pensar i, al cap i a la fi, les diferents formes de viure la realitat, tant a nivell individual com col·lectiu. Aquests esdeveniments serveixen per mostrar el

⁵⁹⁴ *Ibidem*.

⁵⁹⁵ *DRF*, p. 215. Aquesta caracterització de Maig del 68 és habitual en els textos deleuzo-guattarians. En una entrevista de l'any 1988, Deleuze relaciona els objectius i la forma de *L'Anti-Èdipe* amb els fets de Maig del 68. Si el llibre pretenia mostrar una panoràmica de la "univocitat del real", com "una mena de spinozisme de l'inconscient", Maig del 68 va suposar una "descoberta igual". Com assenyalava l'autor, "els que tenen vergonya del 68, o justifiquen la renúncia, consideren que va ser simbòlic o imaginari. Però, justament, és això el que mai no ha estat; va ser una intrusió del real pur". *PP*, p. 198.

⁵⁹⁶ *DRF*, p. 215.

⁵⁹⁷ *Ibidem*.

que una societat “tenia d’intolerable”. Amb tot, el més important es troba en el ventall de possibilitats que obren en l’interior del camp social. Recuperant una imatge que hem suggerit al llarg del text, es podria dir que es tracta d’obrir una esquerda en els murs que el poder alça al seu voltant, per on albirar altres realitats diferents de l’actual.⁵⁹⁸ En això es troba la potència de ruptura que defineix un esdeveniment veritablement revolucionari: no tant en la seua capacitat per actuar en el més immediat –el treball de recuperació que va seguir a les revoltes de maig del 68 es podria extrapolar, sense gaires problemes, al que va ocórrer després de l’ocupació de les places per part dels indignats del 15M–, sinó en les alternatives que proposen aquests esdeveniments, al marge de les seues efectuacions concretes. Com indiquen els autors, “l’esdeveniment mateix està en desvinculació o en ruptura amb les causalitats: és una bifurcació, una desviació pel que fa a les lleis, un estat inestable que obre un nou camp de possibles”.⁵⁹⁹ Sense oblidar que és això el que obliga el sistema, fins i tot en aquells casos en què l’esdeveniment acabe essent traït, oblidat o simplement no arribe a prendre consistència, a eixamplar els límits de la seua axiomàtica, amb l’objectiu d’integrar les reivindicacions, però sobretot d’assimilar les noves mirades i els nous discursos que es plantegen des dels moviments de ruptura amb l’ordre establert. Com ja hem dit, aquesta és la manera més efectiva que té el poder de desactivar la potència de qualsevol demanda que es produeix en els marges de la seua axiomàtica: conduir-la vers una posició de centralitat, tan bon punt que s’han llimat les seues arestes. En tot cas, és en aquest sentit que va més enllà de la simple efectuació històrica, que “l’esdeveniment crea una nova existència, produeix una nova subjectivitat (noves relacions amb el cos, el temps, la sexualitat, el medi, la cultura, el treball)”.⁶⁰⁰

El que acabem de dir es correspon amb la distinció que efectuen els autors, entre “l’avenir de les revolucions en la història i l’esdevenir revolucionari de la gent”.⁶⁰¹ Val

⁵⁹⁸ *Ibidem*, p. 215-216. En aquest exercici d’obertura de móns possibles, troba Pardo un dels motius principals entre aquells que animen el pensament deleuzià: “Curiós mètode o, més bé, curiós estil –afirma–: passar anys tallant amb cura el pensament fins configurar una col·lecció sistemàtica de conceptes capaços d’obrir una sortida [...] i llançar-los després per la borda com una caixa d’eines posades a disposició de qui vulga o puga utilitzar-les per connectar amb altra cosa, per salvar un obstacle, per alliberar un flux, per deixar que passe quelcom o alçar una barrera”. Pardo (2014), p. 176.

⁵⁹⁹ *DRF*, p. 215.

⁶⁰⁰ *Ibidem*, p. 216.

⁶⁰¹ En l’entrevista que ja hem citat amb Toni Negri, de l’any 1990 –una vegada més, resulta important fer referència a la data, a la llum de l’ensulada pròxima de la Unió Soviètica i de la desestalinització que es va voler portar a terme a partir del darrer congrés celebrat pel PCUS–, Deleuze afirma el següent: “Avui la moda és denunciar els horrors de la revolució. No és res nou, això; tot el romanticisme anglès està ple d’una reflexió sobre Cromwell molt anàloga a la que es fa avui sobre Stalin. Es diu que les revolucions

a dir, els processos revolucionaris poden fracassar pel costat històric, però això no els lleva ni un bri de vigència en el que tenen d'esdeveniment intempestiu, tal i com es desenvolupa en l'àmbit virtual de la realitat. De manera que els elements més importants d'aitals processos, si més no des del punt de vista que ací estem seguint, no només sobreviuen al seu esfondrament en el pla històric sinó que continuen influint, des

tenen un mal avenir. Però no es deixen de mesclar dues coses, l'avenir de les revolucions en la història i l'esdevenir revolucionari de la gent. No són les mateixes persones en els dos casos. L'única oportunitat dels homes està en l'esdevenir revolucionari, que és l'únic que pot conjurar la vergonya, o respondre a l'intolerable". *PP*, p. 231. Deleuze ja s'havia expressat en aquesta mateixa línia gairebé dues dècades abans, en la part dedicada a la qüestió política del llibre que va escriure conjuntament amb C. Parnet. En aquest cas es parla de la utilització interessada dels efectes dels processos revolucionaris, com un instrument de desmobilització i per tant de control, en sentit preventiu, de les manifestacions del desig en el camp social: "La qüestió de l'avenir de la revolució és una mala qüestió –afirmen Deleuze i Parnet–, perquè, mentre que es planteja, hi ha tanta gent que no *esdevé* revolucionària, i està feta precisament per això, per impedir la qüestió de l'esdevenir revolucionari de la gent, a tots els nivells, en cada indret". *D*, p. 176. Des de la perspectiva que ofereix aquesta distinció, Deleuze aprofita per ventar un cop de puny marcant distàncies amb el que es va conèixer com els "*nouveaux philosophes*". En aquest sentit, diu Deleuze, no es pot comparar el qüestionament que Guattari i ell mateix van realitzar dels principis de la psicoanàlisi freudiana –i del marxisme clàssic– a *L'Anti-Èdipe*, amb la crítica infundada, estèril i marcadament ideològica –en el sentit que es fa des de l'acceptació del paradigma neoliberal– dels "*nouveaux philosophes*" al voltant del pensament de Marx. Com ja vam dir a l'inici, el treball de desmuntatge que realitzen Deleuze i Guattari no consisteix en una simple demolició de l'edifici psicoanalític. En primer lloc, perquè el seu objectiu és erigir una visió alternativa de la qüestió; però també en el sentit que no tenen cap inconvenient a l'hora de reconèixer els assoliments de Freud o Lacan en el camp del desig i de l'inconscient: "Si *L'Anti-Èdipe* –diu Deleuze– pretén criticar la psicoanàlisi, és en funció d'una concepció de l'inconscient que, bona o dolenta, està detallada en aquest llibre. Mentre que els *nouveaux philosophes*, quan denuncien a Marx, no fan en cap cas una nova anàlisi del capital, que perd misteriosament tota la seua existència des del seu punt de vista; ells denuncien les conseqüències polítiques i estètiques stalinistes, que suposen que es deriven de Marx. Es troben pròxims, més aviat, als que imputaven a Freud conseqüències immorals: el que no té res a veure amb la filosofia". *PP*, p. 198. La controvèrsia entre Deleuze i els *nouveaux philosophes* –entre els quals es compten autors com ara André Glucksmann o Bernard-Henri Lévy, alguns d'ells provinents de l'esquerra radical que s'havia aplegat al voltant de la Gauche Proletarienne–, es pot resseguir en el text "À propos des nouveaux philosophes et d'un problème plus général", que va escriure Deleuze l'any 1977, davant l'augment de publicacions que es reivindicaven sota aquest segell de la "nova filosofia". En aquest text, Deleuze acusa els autors de promoure un pensament "nul", en la mesura que no renega dels vells dualismes i de la utilització de conceptes universals –"LA llei, EL poder, L'amo, EL món, LA rebel·lió, LA fe"–. Així mateix, els acusa d'haver introduït la lògica mercantil i les funcions del màrqueting entre la literatura i la filosofia. En això es pot veure una devaluació del pensament, a parer de Deleuze, amb la creació d'un producte equiparable a la mera opinió i subjecte a les lleis de l'oferta i la demanda. Les funcions del llibre es mesclen aleshores amb les dels mitjans de comunicació de masses en la seua versió més conservadora i fins i tot reaccionària, consistent a emmotllar l'intel·lectual per fomentar una visió i un discurs de la realitat determinats. Això és el que Deleuze anomena la "domesticació de l'intel·lectual". Pel que fa al posicionament polític d'aquests autors, Deleuze denuncia que es faça una exaltació del joc electoral mentre es deixen de banda altres vies a través de les quals desenvolupar l'exercici de la política. Això fa que la societat es veja immersa en una mena de període electoral generalitzat i indefinit, fent que "el llindar habitual de ximpleria apuge considerablement". Al mateix temps, aquesta manera limitada de concebre l'acció política, implica el refús d'esdeveniments com els de Maig del 68 –en els quals molts d'aquests autors hi van participar en primera persona–. En això trobem la imatge dels "renegats" als quals al·ludeix Deleuze, per als quals –negligint la distinció que proposen Deleuze i Guattari– "LA revolució ha d'ésser declarada impossible, de manera uniforme i en tot temps". Per últim, Deleuze acusa els *nouveaux philosophes* d'haver fet un ús espuri i despreocupat del dolor de les víctimes dels règims de caire totalitari –en especial del Gulag–, donant lloc a un "martirologi". Com assenyala Deleuze –disparant contra el conformisme dels *nouveaux philosophes*–, "mai no hagués hagut víctimes si aquestes hagueren pensat com ells. Ha fet falta que les víctimes pensen i visquen del tot altrament per donar matèria a aquells que ploren en el seu nom, i que pensen en el seu nom, i donen lliçons en el seu nom". *DRF*, p. 127-134.

del seu exemple sempre (in-)actual, a l'hora de configurar les relacions en el camp social. Això té molt a veure amb la visió optimista, o més aviat alegre, que no acaba d'abandonar l'anàlisi deleuzo-guattariana, fins i tot en aquells casos en què es tracta de descriure els més baixos fons del poder. Com afirmen els autors, "un esdeveniment pot ésser contrariat, reprimat, recuperat, traït; però no per això deixa de comportar quelcom d'insuperable. Són els renegats els que diuen: està superat. Però l'esdeveniment mateix, per vell que siga, no es deixa superar: és obertura de possible".⁶⁰²

En definitiva, l'esquizoanàlisi o la micropolítica tracten d'oferir les eines necessàries per connectar la dimensió virtual del desig amb la seua efectivació en el camp social. Amb la voluntat d'establir, i és en aquest punt on es troba la major dificultat, no tant un encontre passatger o ocasional, com una complicitat estable entre totes dues parts. Això respon a l'operació que ja hem tingut ocasió de veure en altres esferes de l'anàlisi, sempre amb el mateix repte de fons: evitar la instauració d'un fonament en excés feixuc, pel costat del pensament i de l'acció; escapant, però, de la caiguda en el no-res que aquesta absència hi pogués implicar. Com vam veure en relació al concepte de diferència, es tractava de no restar tancats en els principis del model representatiu, però sense que això suposés caure en el caos o en l'afirmació d'un relativisme buit expressat en la figura de l'ànima bella. Pel costat de l'esquizofrènia, es tractava d'incidir en la seua definició com a procés, perllongant els seus efectes positius en tant que obertura d'un nou espectre de possibilitats; evitant, però, la degeneració patològica que porta al tractament clínic dels seus símptomes. En el cas que ens ocupa, cal deixar enrere les estructures que els distints poders han concebut per controlar el desig, fent creure els individus i els grups que no és possible viure i relacionar-se en un altre ordre distint d'aquell que s'ha establert per a tal efecte. Amb tot, cal tenir cura de no provocar una falta d'estabilitat constant o una recaiguda en formes de dominació que es creien superades, quan no en la instauració de nous règims de poder basats en formes de repressió més contundents, cruentes i sibil·lines que les anteriors. En aquest sentit cal entendre la insistència dels autors a l'hora d'analitzar les relacions que s'estableixen en l'interior del grup, així com les diferents vies a través de les quals esdevé possible crear una alternativa consistent en el camp de la subjectivitat.

⁶⁰² *Ibidem*, p. 215.

Tot plegat, confirma els lligams que hem establert d'inici, entre la primera part de l'obra deleuziana i la producció que es comença a gestar a partir dels anys setanta, ja en companyia de Guattari. Del que es tracta, en aquest cas, és d'incidir en la importància i en les conseqüències que la trobada va tenir per a l'obra i el pensament de tots dos autors. No tant pel fet d'haver sistematitzat un pensament polític a partir de l'aparell conceptual deleuzià, sinó pel fet d'haver extret totes les potencialitats que aquest aparell oferia, en relació als esdeveniments del seu context i amb l'objectiu de plantejar un seguit de pràctiques renovades en el camp social. Per aquesta part, tal i com es pot veure en relació amb l'anàlisi institucional, o en el contacte que s'estableix entre l'àmbit teòric i l'activitat dels grups militants, l'aportació de Guattari no es pot prendre mai com una desviació o una banalització –com un *gauchissement*, per fer servir el terme que emprà Mengue– del pensament deleuzià. Ben al contrari, apareix com la millor manera de portar aquest pensament per camins que en primera instància només estaven insinuats o que directament restaven inexplorats. Des d'aquesta perspectiva, tot el seguit de qüestions que inaugura Deleuze en els seus primers llibres, troben una caixa de ressonància i un aparell d'amplificació magnífics en les obres del període posterior.⁶⁰³ Al mateix temps, el treball que Guattari havia portat a terme en l'àmbit de la pràctica psiquiàtrica i de l'activisme polític –com es pot veure en els fragments de *Psychanalyse et transversalité* que hem anat citant–, troba en la producció deleuziana un entramat

⁶⁰³ Això coincideix amb la descripció que ofereix Pardo dels motius que es poden al·legar per al treball conjunt entre Deleuze i Guattari. Després de la primera etapa dedicada a analitzar el pensament d'altres autors, en la qual Deleuze s'aplica al “desmuntatge d'una zona de la problemàtica de la diferència en la història de la filosofia”; després d'un segon període –el dels treball de major calat, és a dir, *Logique du sens* i *Différence et répétition*–, en el qual es procedeix a la “deconstrucció completa de la representació i de la seua història”, arriba un “tercer Deleuze” al qual reconeixem en el tàndem Deleuze-Guattari”. Com apunta Pardo, la raó de la trobada “és senzilla: no hi ha prou amb descriure un altre exercici del pensament, cal exercir-lo efectivament d'una altra manera, portant-lo sense ambages sobre les qüestions més candents de l'actualitat”; aquesta actualitat intempestiva de Maig del 68 en la qual, com hem dit, s'emmarca el treball de Deleuze i Guattari. Cf. Pardo (2002), p. 113-114. Seguint en aquesta mateixa línia, en el darrer dels seus llibres Pardo actualitza i precisa la seua lectura quan afirma que “*L'Anti-Edipe* fou una idea de Guattari (que al ser al mateix temps membre de l'oposició d'esquerra al PCF i psicoanalista de l'escola de Lacan, estava esplèndidament situat per captar la ‘demanda política’ sorgida de Nanterre), el que no significa –continua Pardo– que jo vulga fer ara eixos comptes que tant molestaven als seus autors (deslindar les responsabilitats de l'un i les de l'altre): és clar que Deleuze i Guattari són igualment responsables de tot el que han escrit junts. Només vull cridar l'atenció sobre el fet que, si no s'hagués trobat amb Guattari, Deleuze mai no hagués escrit *L'Anti-Edipe*, mentre que Guattari hagués escrit quelcom amb aquesta intenció amb Deleuze o sense ell tot i que, òbviament, el resultat hagués estat molt lluny de ser el que fou”. Per acabar amb una afirmació contundent, en el sentit que ací estem reivindicant: “El compromís de Deleuze amb *L'Anti-Edipe* és, en certa manera, major, ja que, així com Hegel ‘descobrí’ una afinitat entre el seu sistema filosòfic i l'Estat prussià, Deleuze sentí que la seua ‘filosofia de la diferència’ era enterament afí a la ‘revolució molecular’ experimentada el 1968”. Pardo (2014), p. 347.

conceptual consistent a partir del qual proliferar.⁶⁰⁴ En definitiva, i com a confluència de les dues visions que acabem de mostrar, el principal objectiu de la micropolítica del desig, en tant que qüestionament integral dels pressupòsits sobre els quals s'assenta el poder i els seus règims de representació, però també com a proposta d'alternatives, es pot resumir en aquests pocs mots: *fer la diferència en el camp social*.

Per aquesta part, la lluita que emprenen les minories o els fora-classe –amb la qual s'enceta un nou període que força el poder a readaptar els seus mitjans de dominació i fins i tot a definir de nou els seus objectius–, es pot entendre des de la voluntat d'aquests col·lectius, no tant d'ésser representats i per tant integrats en el sistema, com d'afirmar i reivindicar la diferència i al capdavall la singularitat i l'autonomia que els és constitutiva. Això implica que es creen els mitjans necessaris per facilitar la trobada entre les diferents parts, així com la seua articulació, en base a uns objectius concrets que funcionen com a nexes d'unió –de la mateixa forma que la diferència en estat pur necessitava de la repetició complexa, per no rodar sense rumb en el caos ni dissoldre's en el no-res–. Doncs bé, en la confecció d'aquest panorama complex, a més de l'atenció que Guattari va prestar als grups autònoms i als moviments socials, hi té molt a veure el qüestionament radical que porta a terme Deleuze durant el primer període de la seua obra, en la mesura que es tracta de mostrar els punts febles del model representatiu. D'aquesta manera, es posen al descobert els elements que permeten definir el model representatiu com un aparell de poder en l'interior del pensament, preparat per donar el salt i procedir a la materialització dels seus principis en el camp social.

⁶⁰⁴ Com assenyala Le Garrec, en referència als efectes més immediats de la trobada entre tots dos autors, “Guattari troba en Deleuze una base històrica de la filosofia, una caixa d'eines que li permet assentar l'originalitat dels conceptes procedents de la pràctica a la clínica de La Borde; Deleuze, per la seua part, troba en Guattari una urgència conceptual que l'emancipa amb més determinació encara dels lligams de la filosofia universitària”. Le Garrec (2010), p. 11. Anne Querrien apunta en la mateixa direcció, veient en la col·laboració amb Deleuze, juntament amb el que va viure en el si dels grups militants i del treball de recerca sobre l'inconscient, una de les “tres experiències vitals de Félix”. Aquests elements fonamentals per entendre el context biogràfic i polític en què es va moure l'autor –en el cas de Guattari resulta sens dubte difícil destriar aquests dos aspectes–, el van portar a “no abandonar” el camí d'implicació política i institucional que havia assumit ja a finals dels anys quaranta, participant en les activitats dels Auberges de la jeunesse i com a militant, primer del Partit Comunista Francès, després del Partit Comunista Internacional d'inspiració trotskista, passant per la *Voie Communiste* i, més tard, en l'àmbit universitari, per l'*Opposition de gauche* a través de la UEC (Union des étudiants communistes). Com assenyala Querrien, cal tenir en compte “la pràctica de l'escriptura amb Gilles Deleuze, per la qual Félix teixeix, amb la trama teòrica de la recerca filosòfica, les consideracions de la pràctica política i de la pràctica terapèutica, tot inserint com tantes altres ramificacions i inscripcions sobre el cos comú les nombroses recerques que porten a terme altres tants amics sobre punts particulars. Amb Gilles es fabrica un cos sense òrgans sobre el qual es connecten nombroses màquines de les seues recerques per separat”. Querrien (2004), p. 3. Consultar l'enllaç següent: <http://multitudes.samizdat.net>.

En resum, com assenyala Anne Querrien tot referint-se al treball deleuzo-guattarià, “un espai polític nou ha nascut; l’alteritat l’anima de manera igual i lliure en totes les seues parts. En la mesura que aquest espai no està convocat a representar-se –continua l’autora–, el plaer d’èsser junts es combina amb les diferències, i fins i tot en frueix”. Altrament dit, quan es tracta de construir una nova subjectivitat en clau col·lectiva, a partir de les accions de les minories i en unes coordenades que malden per mantenir-se al marge de les vies establertes pel poder, sense que això signifiqui, com ja hem dit, caure en la fragilitat i en la dissolució continuades dels vincles, “la injecció d’identitat i d’exclusió ve de fora, de la demanda de representació”.⁶⁰⁵

⁶⁰⁵ Com assenyala l’autora, “*Différence et répétition*, per bé que tesi doctoral, és per a mi el llibre més polític que hi pugua haver, la caixa d’eines on caldria tornar sempre per agafar una nova eina i agençar la seua ‘micropolítica del desig’, com deia Félix Guattari”. Així mateix, seguim al peu de la lletra el posicionament de Querrien quan indica que “fer la diferència pot fer l’objecte d’una micropolítica atenta i tossuda”. En aquest sentit, “l’Altre no es cansa d’exigir no que se’l represente, sinó de fer present la seua figura irrepresentable, sempre altre i mai fixat”. Querrien (2009), “Philosophie pratique pour désaffiliés. Différence deleuzienne et agencements guattariens”, a Antonioli, Chardel, Regnauld (2009), p. 147-162. A més del nivell de rigor a l’hora d’abordar les línies principals de l’obra de tots dos autors, junts i per separat, així com la forma que té d’apuntar els principals compromisos que cal assumir des de l’àmbit teòric amb el camp social, l’anàlisi que acabem de mostrar té un valor innegable en el sentit que suposa un testimoni de primera mà del treball que va portar a terme Guattari durant bona part de la seua vida, tant pel costat de la teràpia institucional com en el referent a les lluites dels moviments socials, si tenim en compte que Querrien va col·laborar amb Guattari en el CERFI (*Centre d’études, recherche et formation institutionnelle*) i en la revista *Recherches* –fundada per Guattari mateix–. Pel que fa al treball que va portar a terme amb Guattari, es pot consultar l’article que ja hem citat de Querrien, de l’any 2004, sobre “la llarga marxa dels desafiliats”. Guattari crea el CERFI l’any 1967, com “un laboratori del que podria ser l’esquizoanàlisi –diu Querrien–, una escolta pública dels desigs d’uns i altres i un agencament en temps real d’aquests desigs els uns amb els altres, una mena de micro-maquinació social”. A més de l’activitat autònoma i autogestionada per a la qual havia estat creat, el CERFI va treballar per al govern francès després de Maig del 68, en concret a partir de l’any 1970, en qüestions relatives a l’urbanisme, la cura dels infants o la construcció d’equipaments col·lectius, en l’àmbit cultural però també de la psiquiatria, des de paràmetres experimentals. Amb això el govern tractava de comprendre i, encara més, d’atraure o de recuperar alguns dels elements que havien portat a les revoltes de maig: “Com diria Félix –apunta Querrien– el govern volia ‘resemiotitzar’ el paisatge social trasbalsat per maig del 68, i cercava a partir dels diferents corrents apareguts abans o després del moviment la manera com pensar la seua nova situació, posar en marxa un procés de descentralització, de disseminació i d’enfortiment de les posicions de poder. El CERFI es troba aleshores en primera línia. El grup torna al poder la seua pròpia imatge en la seua anàlisi dels equipaments del poder”. El CERFI va estar precedit pel primer col·lectiu d’aquestes característiques creat per Guattari, el FGERI (*Fédération des groupes d’études et de recherches institutionnelles*), a recer del qual es va començar a editar la revista *Recherches*, i que va tenir un paper fonamental en el sentit de preparar el context militant que menaria als fets de Maig del 68. Finalment, ja en 1979, Guattari va fundar el CINEL (*Centre d’initiatives pour des nouveaux espaces de liberté*), a més de la revista *Chimères* –juntament amb Deleuze–. Com explica Querrien, aquest darrer grup –en el qual l’autora també hi va participar– “es diferencia del CERFI pel seu objecte més polític: la solidaritat amb els militants perseguits per la policia a Alemanya, a Itàlia, a Espanya, o contra la guerra del Golf, o per una pau justa i duradora a Pròxim Orient. Però a la manera del CERFI, i com Félix ho institueix per allà on passa, és una mena de taula rodona, on cadascú ve lliurement a parlar del que era el seu problema. La llibertat es comença a construir en aquest punt, en el micro-espai on hom la crida a emergir”. En aquest sentit i fent gala de la diversitat d’àmbits en els quals va fer les seues incursions Guattari, el CINEL va ser pioner a França experimentant amb la creació de Ràdios lliures, però també va treballar en la línia de constituir una jurisprudència a nivell europeu. Querrien (2004), p. 2-3. Es pot consultar l’enllaç següent: <http://multitudes.samizdat.net>.

SEGONA PART

LES EINES PER APLICAR UNA POLÍTICA MENOR

5. El concepte d'agençament, o com delinear de nou el mapa de la realitat

Des de mitjan dels anys setanta i coincidint amb la publicació del llibre sobre Kafka, Deleuze i Guattari comencen la transició vers un repertori conceptual renovat que, si bé no impugna el que havien exposat fins al moment, hi introdueix matisos importants i contribueix a eixamplar l'abast de la seua proposta, tant pel que fa als seus plantejaments teòrics com en la forma d'analitzar l'àmbit polític i els dinamismes a partir dels quals es conforma el camp social.⁶⁰⁶ Així es pot veure reflectit en una entrevista que concedeix Deleuze gairebé vint anys després de la publicació de *L'Anti-Èdipe*, coincidint amb l'aparició del segon volum de *Capitalisme et schizophrénie*. A la pregunta sobre el concepte al voltant del qual es construeix *Mille plateaux*, tenint en compte la seua composició sens dubte heterogènia, Deleuze respon el següent: “seria la noció d'agençament (que substitueix a les màquines desitjants). Hi ha tota mena d'agençaments i de components d'agençament”.⁶⁰⁷ Això afecta igualment a la idea de transversalitat, com a eina a través de la qual articular la multiplicitat, que ara cal

⁶⁰⁶ Antonioli destaca el paper de pont que aconsegueix el llibre sobre Kafka, en la mesura que contribueix a unir els dos grans blocs de *Capitalisme et schizophrénie*. Com assenyala l'autora, aquest llibre actua com “un laboratori del pensament de Deleuze i Guattari, que assegura la transició entre *L'Anti-Èdipe* i *Mille plateaux*”. Antonioli (2003), p. 67.

⁶⁰⁷ DRF, p. 163. L'existència en català del verb ‘agençar’, però sobretot del substantiu ‘agençament’, així com el paral·lelisme semàntic que hom pot establir amb els francesos *agencer* i *agencement*, fan innecessari l'ús de neologismes i d'aproximacions terminològiques com les que s'han proposat per a la traducció del terme en altres llengües. Aquest és el cas del castellà, en què el mot apareix traduït ara com *agenciamiento*, ara com *conformación*, *ensamblaje*, *componenda* o *dispositivo*. La darrera opció planteja un problema afegit, a causa de l'ús que fa Foucault del terme *dispositif*, no del tot coincident amb el sentit i l'ús de l'agençament deleuzo-guattarià. Per altra part, pel que fa a la utilització en el pensament deleuzo-guattarià de termes que no pertanyen exactament a l'àmbit filosòfic o fins i tot de mots que no estan enregistrats en el lèxic comú –com estem veient al llarg del nostre treball–, i als quals se'ls atribueix un valor i un sentit concrets, Deleuze apunta que cal “inventar conceptes nous” quan del que es tracta és d'explorar “terres desconegudes”, això és, regions del pensament i de la realitat que encara no han estat calcigades o que han quedat sepultades amb el pas del temps, sota una multitud d'estrats. Això suposa, com apunta Deleuze, un repte per aquell que es veu menat a travessar els límits establerts, mancat dels antics instruments per mitjà dels quals s'orientava en el món; i l'obligació, és clar, de crear els seus propis instruments, els seus propis conceptes: “Des del moment que es fa una passa fora del que ja ha estat pensat –diu Deleuze–, des del moment que ens aventurem fora del reconoscible i del tranquil·litzador [...], els mètodes i les morals cauen, i pensar esdevé, seguint una fórmula de Foucault, un ‘acte perillós’, una violència que hom exerceix en primer lloc contra si mateix”. PP, p. 140.

conjugar amb una altra noció també d'encuny guattarià: "l'anàlisi dels agençaments – continua Deleuze–, pres en els seus diversos components, ens obre a una lògica general: encara no hem fet més que esbossar-la, i això serà sens dubte la continuació del nostre treball, fer aquesta lògica, el que Guattari anomena 'diagramatisme'".⁶⁰⁸

La descripció dels elements que es tracta de posar en relació en base a aquest plantejament lògic, ens ofereix una mostra dels principals eixos al voltant dels quals es construeix el concepte d'agençament. En primer lloc, els autors insisteixen en la necessitat d'abandonar l'esquema binari aplicat a la descripció del camp social, derivat de la separació que porta a terme el marxisme entre la infraestructura de tipus econòmic i la superestructura lligada a la ideologia que ha aconseguit esdevenir hegemònica. En el seu lloc apareix una distinció d'arrel foucaultiana que ocuparà un lloc de més en més important en l'obra deleuzo-guattariana, entre els règims d'enunciació i els règims de visibilitat a través dels quals, de forma concomitant amb el poder establert, es produeix una imatge de la realitat. Si en el cas del marxisme la superestructura depèn de les relacions de producció, en aquest cas no s'estableix un vincle subordinat entre totes dues parts sinó, al contrari, una relació basada en la reciprocitat. Això respon a les exigències d'una lògica fundada en la multiplicitat com la que reivindiquen els autors, en funció de la qual tot canvi que es produeix en una de les parts del conjunt ha d'afectar necessàriament, no sols a la resta d'elements implicats, sinó també a la forma com es gestiona el conjunt en la seua totalitat. L'articulació entre els diferents elements no es fa, per tant, en sentit vertical i amb l'establiment d'un règim de relacions unilaterals, sinó de forma horitzontal i obrint un front multilateral de vincles, amb la creació d'un pla d'immanència sobre el qual treballar. Com tindrem ocasió d'observar, pel que fa a l'anàlisi del camp social, això es tradueix en la necessitat que els processos de transformació es donen de forma paral·lela a tots els nivells, sense esperar que els canvis que es produeixen en la base econòmica precipiten una transformació global. En tot cas, com ja vam dir en referència al desig, amb això no es tracta de devaluar el caràcter materialista de l'anàlisi. Al contrari, el que es posa en dubte és que aquells aspectes que fins ara havien estat considerats com a mera ideologia, no participen d'igual forma i amb el mateix grau d'importància en la conformació de la base material de la societat. En definitiva, del que es tracta és d'eixamplar al màxim, fins que ho

⁶⁰⁸ *Ibídem.*

emplene tot, aquesta base material, tot incloent els elements que adés es definien com a mera ideologia. Com explica Deleuze,

en els agençaments hi ha estats de coses, cossos, mescles de cossos, aliatges, hi ha també enunciats, modes d'enunciació, règims de signes. Les relacions entre els dos són molt complexes. Per exemple, una societat no es defineix per les forces productives i la ideologia, sinó més aviat pel seus 'aliatges' i els seus 'veredictes'. Els aliatges són les mescles de cossos que es practiquen, es coneixen, es permeten [...]. Els veredictes són els enunciats col·lectius, és a dir, les transformacions incorporals, instantànies, que tenen lloc en una societat (per exemple, 'a partir de tal moment tu ja no ets un infant...').⁶⁰⁹

Deleuze i Guattari completen i precisen així el que havien exposat anteriorment, oferint una imatge concreta no sols dels fluxos que produeix la màquina desitjant –que es descriuen ara en relació als estats de coses i als modes d'enunciació–, sinó també de les condicions en què treballen i es relacionen aquests fluxos dins d'un agençament concret. Així mateix, els autors incideixen en un dels aspectes que havien quedat una mica difusos en la primera part del seu treball, en el sentit que no cal considerar el desig i els seus fluxos com una dada natural ni com una expressió de tipus espontani –a pesar que hi ha una càrrega innegable d'espontaneïtat, sobretot en els moments de crisi, en els quals els fluxos s'alliberen dels seus límits–. Els fluxos apareixen com a resultat de la producció de les màquines abstractes, que operen en funció d'uns pressupòsits en ocasions ben calculats i establerts per a la consecució d'uns fins determinats. Sense oblidar la relació d'aquestes màquines amb el context històric, polític, social i econòmic. De fet, les màquines que produeixen el desig poden presentar característiques molt diverses, segons que es troben del costat del poder o esmerçades en el plantejament d'alternatives.⁶¹⁰ En definitiva, no hi ha res d'ideal en les forces que es relacionen en

⁶⁰⁹ Ibídem, p. 164. A *Dialogues* Deleuze reitera, en aquest cas de manera explícita, la distància que existeix entre un plantejament com el que s'extreu de l'agençament en relació amb el camp social, i la distinció que introdueix el marxisme entre la infraestructura i la superestructura: "Els enunciats no són ideologia, no hi ha ideologia, els enunciats són peces i engranatges en l'agençament, no menys que els estats de coses. No hi ha infraestructura ni superestructura en un agençament; un flux monetari comporta en si mateix tants enunciats com un flux de paraules, pel seu compte, pot comportar de diners". *D*, p. 86.

⁶¹⁰ Sobre la caracterització del desig com quelcom produït, que s'insereix en constructes dependents de les condicions històriques, polítiques, socials i econòmiques, es pot consultar el text que Deleuze va adreçar a Foucault l'any 1977, en resposta a la publicació de *La volonté de savoir*. Com assenyala Deleuze –fent servir un exemple de caire històric que es repeteix en la seua obra–, "per mi, agençament de desig marca que el desig no és mai una determinació 'natural', ni 'espontània'. Per exemple, feudalisme és un agençament que posa en joc noves relacions amb l'animal (el cavall), amb la terra, amb la desterritorialització (la carrera del cavaller, la Croada), amb les dones (l'amor cavalleresc), etc. Agençaments sens dubte folls, però sempre històricament assignables. Jo diria pel meu compte que el

l'àmbit del desig; des del ben entès que aquestes forces responen a un plantejament de tipus constructivista com el que es proposa des de la noció d'agençament. De manera que la comprensió que tenim de la realitat no depèn d'un model establert per avançat, com el que prescriuen els principis de la representació; sinó que es fa a partir de l'acció dels diferents fluxos que es relacionen de forma conflictiva i, al mateix temps, en termes de reciprocitat. Com apunta Deleuze, “no hi ha desig que no circule en un agençament. Desitjar, és construir un agençament”.⁶¹¹

Fet i fet, l'agençament es troba –com per descomptat el desig– entre les principals armes enarborades per Deleuze i Guattari en el combat que mantenen amb el model representatiu. Un combat ardu, per fer front al qual els autors no deixen d'ampliar, renovar i perfeccionar el seu arsenal conceptual, adaptant-lo a les exigències i a les necessitats del context pràctic que l'àmbit teòric, si es desenvolupa a partir dels paràmetres que han marcat els autors, no pot perdre mai de vista. En aquest sentit, la

desig circula en aquest agençament d'heterogenis, en aquesta espècie de ‘simbiosi’: el desig no fa sinó un amb un agençament determinat, un co-funcionament”. Deleuze insisteix en aquesta caracterització, lligada al plantejament constructivista que es fa explícit amb la noció d'agençament, quan diu que “per mi, desig no comporta cap mancança; tampoc no és una dada natural; no fa sinó un amb un agençament d'heterogenis que funciona; és procés, contràriament a estructura o gènesi; és afecte, contràriament a sentiment”. Cf. *DRF*, p. 114-119. El document, escrit en forma de carta i titulat per Deleuze “Désir et plaisir”, analitza els punts en comú però sobretot algunes de les diferències principals que es poden trobar entre el concepte de dispositiu foucaultia, relacionat per Deleuze, principalment, amb l'àmbit del poder, i el de l'agençament deleuzo-guattarià. El que qüestiona Deleuze, per aquesta part, és la preeminència que dona Foucault als dispositius de poder, en relació als quals cal oferir un seguit de resistències. Deleuze considera, com ja hem vist, que la prioritat ontològica es troba pel costat del desig, com la figura a partir de la qual es pot donar una imatge completa i complexa de la realitat en el camp social, i en relació a la qual actuar els dispositius de poder que analitza Foucault, amb l'objectiu d'obstruir però, sobretot, de canalitzar els fluxos per unes vies determinades. En definitiva, amb el concepte de desig es vol referència a un espai més ampli i heterogeni que aquell al qual es fa al·lusió amb la noció de dispositiu; un espai en el qual es donen moviments de desterritorialització que el poder tracta de compensar amb els seus mecanismes de reterritorialització. Com indica Deleuze, “els dispositius de poder sorgiran pertot allà on s'operen reterritorialitzacions, fins i tot si aquestes són abstractes. Els dispositius de poder seran, doncs, un component dels agençaments. Però els agençaments comportaran també puntes de desterritorialització. En suma, no seran els dispositius de poder els que agençaran, ni seran constituents, sinó els agençaments de desig els que aplegaran les formacions de poder, seguint una de les seues dimensions”; per acabar fent referència a una de les qüestions principals, com ja hem vist, a *L'Anti-Edipe*: “El que em permetrà de respondre a la qüestió –continua Deleuze–, necessària per a mi, no necessària per a Michel: com es pot desitjar el poder? La primera diferència serà doncs que, per mi, el poder és una afecció del desig”. En aquest sentit, la missiva es pot considerar, des del punt de vista del que acabem d'analitzar, el revers de la ponència que Deleuze presentarà una dècada més tard –en la seua darrera intervenció en públic– amb motiu de la *Rencontre Internationale* sobre Foucault, celebrada a Paris a principis de l'any 1988. En aquest cas, Deleuze rastreja els punts en comú que existeixen entre els dos conceptes, el de dispositiu i el d'agençament, fins al punt que totes dues nocions s'acaben definint gairebé en paral·lel, amb els mateixos elements constitutius i amb àmbits d'aplicació similars. Cf. *DRF*, p. 316-325. Se'm permetrà, en referència a aquesta qüestió, sobre les similituds i les diferències que es poden establir entre el dispositiu i l'agençament, remetre al meu text “Una llambregada al concepte deleuzo-guattarià d'agençament, a la llum dels dispositius foucaultians”, presentat en el XIX Congrés Valencià de Filosofia que es va celebrar a València els dies 28, 29 i 30 de març de 2012. El text es pot consultar a les actes del mencionat congrés, p. 159-170.

⁶¹¹ A, D comme Désir.

imatge del pensament i de la realitat que esgrimeix Deleuze des del començament de la seua obra, amb la reivindicació de les diferències no subordinades com a estandard, i amb la formació d'un espai immanent per al qual no val el principi d'identitat sinó un nexa disjuntiu que respecte l'heterogeneïtat, es concreta ara en la figura de l'agençament. Com assenyala Deleuze –en aquest cas en companyia de C. Parnet–, un agençament

és una multiplicitat que comporta molts termes heterogenis i que estableix lligams, relacions entre aquests termes, a través d'eixos, de sexes, de regnes –de natures diferents. La unitat de l'agençament no és sinó de co-funcionament: és una simbiosi, una 'simpatia'. El que importa no són mai les filiacions, sinó les aliances i els aliatges; no són les herències, les descendències, sinó els contagis, les epidèmies, el vent.⁶¹²

Per la resta, en la mesura que l'agençament recull els mecanismes a través dels quals s'instauren els diferents poders en el camp social, així com la demanda d'articular una visió i un discurs alternatiu, amb l'objectiu de conjuguar-los des de la perspectiva d'un plantejament materialista, és a dir, d'una correlació de forces que té com a principal enemic la transcendència, no deixa de connectar amb la primera part de l'anàlisi deleuzo-guattariana: “com negar a l'agençament el nom que li pertoca: ‘desig?’”, apunten Deleuze i Parnet. Per definir tot seguit el desig, des de la perspectiva del nou context conceptual en què ens trobem, com “el conjunt d'afectes que es transformen i circulen en un agençament de simbiosi definit pel co-funcionament de les seues parts heterogènies”.⁶¹³

5.1. El primer eix de l'agençament, o com es produeixen uns modes d'enunciació i d'efectuació determinats

Cal preguntar-se, doncs, en quins aspectes incideix de manera concreta, altrament dit, quina és l'aportació a l'anàlisi teòrica i a la pràctica política que es pot esperar del nou plantejament que assumeixen els autors. Com ja hem vist, l'agençament es caracteritza per conjuguar els dos eixos al voltant dels quals es construeix, a parer dels autors, una imatge de la realitat i un discurs determinat: “un agençament –diuen Deleuze

⁶¹² *D*, p. 84.

⁶¹³ *Ibíd.*, p. 85.

i Guattari– té dues cares: és agençament col·lectiu d'enunciació, és agençament màquinic de desig”.⁶¹⁴ Aquesta primera constatació es fa, com ja hem suggerit, en relació amb l'obra de Kafka. Seguint el mateix camí que vam veure amb les màquines desitjants, la primera conceptualització de les quals apareix lligada a l'anàlisi que porta a terme Deleuze al voltant de l'obra de Proust, els autors no dubten a reconèixer que, també en aquest cas, és l'àmbit de la literatura el que els ha obert les portes d'aquesta troballa fonamental per al decurs del seu pensament.⁶¹⁵ Així es pot veure si atenem l'afirmació segons la qual l'agençament, en la mesura que ofereix una imatge del poder i de la seua forma d'imposar-se, així com també de les possibilitats d'esquerdar els discs que alcen les forces dominants, és “l'objecte per excel·lència de la novel·la”. Més encara, tal i com indiquen Deleuze i Guattari, Kafka és capaç de mostrar i de posar en funcionament els dos eixos de l'agençament a través de la seua obra, atenent sempre la perspectiva d'abolir les estructures polítiques i socials existents per proposar-ne d'altres noves. Com indiquen els autors, “no sols Kafka és el primer a desmuntar aquestes dues

⁶¹⁴ *KLM*, p. 145. Els autors abandonen, més endavant, la referència al desig per caracteritzar el primer dels eixos de l'agençament. El canvi ja es pot veure a *Dialogues*, publicat dos anys després del llibre sobre Kafka, en el qual Deleuze i Parnet es refereixen als “agençaments màquínics d'efectuació”. Amb això, com veurem més endavant, els autors reprenen la distinció entre el virtual i l'actual, per fer referència als processos d'efectuació que els cossos o les coses porten a terme a partir dels enunciats o dels règims de signes: “De primeres –diuen Deleuze i Parnet–, en un agençament hi ha com dues cares o com dos caps almenys. *Estats de coses*, estats de cossos (els cossos es penetren, es mesclen, es transmeten afectes); però també *enunciats*, règims d'enunciats: els signes s'organitzen d'una nova manera, apareixen noves formulacions, un nou estil per a nous gestos. [...] De manera indissoluble, un agençament és a la vegada agençament màquinic d'efectuació i agençament col·lectiu d'enunciació”. *D*, p. 85-86. El gir terminològic esdevindrà definitiu a *Mille plateaux*, on el concepte de desig és reemplaçat pel d'agençament.

⁶¹⁵ L'atenció a l'obra de Kafka és un altra de les conseqüències que cal imputar a la participació de Guattari en l'empresa comuna. Com es pot veure a *Écrits pour L'Anti-Œdipe* –on es recullen els texts que Guattari va intercanviar amb Deleuze per a l'elaboració del primer llibre que els autors escriuen conjuntament–, Kafka era el seu “autor preferit”. Guattari fa aquest comentari en referència al primer pacient amb esquizofrènia que va tractar, un jove jueu molt identificat amb Kafka i al qual feia transcriure fragments d'*El castell* com a part de la teràpia. Cf. *ÉpACE*, p. 206. Així mateix, a principis dels anys vuitanta –tot i que no es publicarà fins l'any 2002 a *Le Magazine littéraire*– Guattari escriu un petit opuscle sobre els somnis que Kafka havia recollit en els seus diaris i en la seua correspondència. Aquest text, titulat *Soixante-cinq rêves de Franz Kafka*, servirà com a base per a una obra de teatre estrenada l'any 1984 al Théâtre de la Tempête de Paris. Aquest mateix any, Guattari organitza una exposició al Centre Pompidou de la mateixa ciutat, sota el nom “Le siècle de Kafka”, amb ocasió del qual invitarà a Jorge Luis Borges perquè es fes càrrec de la conferència inaugural. Per acabar, a mitjan dels anys vuitanta, Guattari escriu el guió d'una pel·lícula inspirada en la vida i l'obra de l'escriptor que, finalment, no s'arribarà a realitzar. Una bona part d'aquests materials –la presentació que va redactar Guattari com a comissari de l'exposició al Centre Pompidou, a més dels esbossos del guió del film sobre Kafka–, es poden trobar en l'edició que l'any 2007 es va fer, a càrrec de Stéphane Nadaud, de l'obra esmentada de Guattari sobre els somnis de Kafka. Sobre la relació de Guattari amb l'obra de Kafka, es pot consultar Dosse (2007), p. 294-296.

cares, sinó que la combinació que en dóna és com una signatura en la qual els lectors el reconeixen necessàriament”.⁶¹⁶

Això coincideix amb una de les conviccions que Deleuze i Guattari desenvolupen en distintes parts de la seua obra. Segons que ens diuen els autors, la filosofia comparteix amb la literatura i, per extensió, amb qualsevol disciplina artística –o així hauria de ser des d’una concepció menor del pensament com la que proposen els autors–, la capacitat d’anticipació sobre aquells fenòmens que en un futur pròxim formaran part de la nostra vida i de les nostres relacions més immediates en el camp social. La raó és que la filosofia i la literatura no s’interessen directament i, per tant, no treballen de ple en la dimensió actual, sinó en la part virtual de la realitat. A això es refereixen Deleuze i Guattari quan afirmen que els escriptors són com atletes amb una salut fràgil però suficient, en qualsevol cas, per submergir-se a gran profunditat, explorar i transmetre després, una vegada que han sortit a la superfície, el que s’esdevé en els soterranis de la realitat.⁶¹⁷ Amb tot, no es tracta de penetrar en un espai que escapa a la percepció sensible –recordem que el virtual no està situat en una dimensió transcendent de la realitat–, sinó d’endinsar-se en l’interior dels engranatges de la maquinària del poder per explorar el seu funcionament. D’aquesta manera es poden observar les estratègies que desenvolupa el poder per donar lloc als seus mecanismes d’absorció, creant un agençament determinat a partir del qual articular la vida tant a nivell individual com col·lectiu. Al mateix temps, es detecten les vies que permeten desmuntar aquest complex, assolint la possibilitat de crear un nou agençament allunyat dels pressupòsits que marca el poder.

En definitiva, el que caracteritza la filosofia i l’art no és tant la seua capacitat de predir el futur sinó la possibilitat que ofereixen d’analitzar i de fer un diagnòstic concret de les forces en relació amb les quals es construeix el camp social. Això justifica el paral·lelisme que estableixen Deleuze i Guattari entre Kafka i Nietzsche, en la mesura

⁶¹⁶ *KLM*, p. 145.

⁶¹⁷ Així descriu Deleuze les funcions i, si es vol dir així, la utilitat en el camp social de la literatura –una utilitat que no té res a veure, com és obvi, amb les exigències del mercat expressades en les lleis de l’oferta i la demanda–: “L’escriptor com a tal no és el malalt, sinó més aviat el metge, metge de si mateix i del món. El món és el conjunt dels símptomes la malaltia dels quals es confon amb l’home. La literatura apareix aleshores com un afer de salut: no que l’escriptor tinga necessàriament una gran salut [...], sinó que gaudeix d’una irresistible i delicada salut que ve del que ha vist i ha escoltat, coses massa grans per a ell, massa fortes per a ell, irrespirables, el pas per les quals l’esgota, donant-li no obstant els esdevenirs que una salut forta i dominant faria impossibles. Del que ha vist i ha escoltat, l’escriptor torna amb els ulls rojos, els tímpan foradats”. *CC*, p. 14.

que la perspectiva que ofereix l'escriptor a través de la seua obra –amb el plantejament d'una nova mirada des de la qual observar la realitat, a més de la creació de nous territoris existencials i d'un nou àmbit de possibilitats a partir dels seus personatges–, ofereix una resposta ajustada a la demanda de donar cabuda a l'intempestiu. En efecte, és en aquesta línia que cal entendre la definició que donen Deleuze i Guattari de les funcions que ha d'adoptar la literatura. En primer lloc, fer el diagnòstic de la situació actual i dels motius que ens hi han menat; en segon terme, obrir una escletxa a través de la qual entreveure altres realitats, és a dir, altres règims de visibilitat i d'enunciació no necessàriament coincidents amb aquells en els quals se'ns ha persuadit a viure-hi. Una de les conseqüències principals del que acabem de dir rau en el fet, ja no sols d'anticipar els esdeveniments en el camp social, sinó de portar els fenòmens i els moviments que es produeixen en clau política més enllà de les limitacions que tenen en l'actualitat. Amb tot, l'entrada en un nou agençament no implica necessàriament un canvi a millor. Ja hem vist que Deleuze i Guattari no admeten una avaluació feta en termes absoluts, i menys encara que es realitze en funció d'uns criteris establerts per avançat, dels fenòmens que s'esdevenen en el camp social. De la mateixa forma, el nou no és necessàriament millor que l'antic, si atenem que pot estar fundat sobre valors conservadors o més reaccionaris inclús que els anteriors. Per això resulta tan important captar els processos de canvi o de ruptura quan tot just estan a punt d'irrompre en el camp social, en la mesura que això permet orientar els esdeveniments en termes revolucionaris. Com indiquen els autors,

dos problemes apassionen a Kafka: *quan es pot dir que un enunciat és nou?* per al pitjor o per al millor –*quan es pot dir que un nou agençament es dibuixa?* diabòlic o innocent, o fins i tot els dos a la vegada. [...] És tot això el que Kafka escolta, i no el soroll dels llibres, sinó el so d'un futur contigu, la remor de nous agençaments que són de desigs, de màquines i d'enunciats, i que s'insereixen en els vells agençaments o que rompen amb ells.⁶¹⁸

En això es pot veure la funció de la “crítica”, però també de la “clínica” que assumeixen la literatura i la filosofia des de la perspectiva que estem seguint.⁶¹⁹ De fet, la capacitat

⁶¹⁸ KLM, p. 148-149.

⁶¹⁹ Deleuze dóna aquest títol –*Crítica i clínica*– al recull de texts que confecciona sobre la literatura i, de forma més general, sobre l'escriptura, en el que serà el seu darrer llibre publicat en vida. Com es pot veure en la breu introducció que obre el volum, Deleuze defineix els escriptors com a “vidents” i “oients”, per afirmar que “la literatura és una salut”. CC, p. 9. Aparegut l'any 1993, la seua publicació constituïa un

d'immersió que hem atribuït als escriptors i que ben bé es pot fer extensiva a la filosofia, coincideix amb el que Deleuze i Guattari qualifiquen de "salut" en el cas de Nietzsche.⁶²⁰ En qualsevol cas, no ens ha d'estranyar la lectura en clau política que porten a terme els autors de l'obra de Kafka. Amb això es tracta d'escapar de la interpretació psicoanalítica en la seua vessant estructuralista, evitant la introducció d'una instància significant i, el que és pitjor encara, el fet de reportar allò que diu l'escriptor a qüestions privades o de tipus familiar, negant d'aquesta forma les seues implicacions pel costat de la política:

no creiem sinó en una *política* de Kafka, que no és ni imaginària ni simbòlica. No creiem més que en una o unes *màquines* de Kafka, que no són ni estructura ni fantasma. No creiem més que en una *experimentació* de Kafka, sense interpretació ni significat, sinó solament protocols d'experiència. [...] Un escriptor no és un home escriptor, és un home polític, és un home màquina, és un home experimental.⁶²¹

Per altra part, el fet de donar una dimensió política a l'obra de Kafka respon al convenciment dels autors sobre la capacitat d'anàlisi, però també de resistència al present i de creació d'alternatives, que cal atribuir a la literatura i a l'art en general. En

"somni" amb el qual es trobava compromès Deleuze des de feia uns anys. En aquests termes es pronuncia en una entrevista, preguntat per l'absència en el seu repertori bibliogràfic d'un llibre dedicat íntegrament a sistematitzar els seus comentaris al voltant de la literatura, de manera semblant als que havia escrit sobre el cinema o la pintura. Tot responent a la qüestió, i per justificar el títol que ja en aquell moment havia concebut per al projecte, Deleuze reitera el que hem vist sobre la tasca dels escriptors, al temps que es refereix a Kafka i a les raons que justifiquen llegir la seua obra en clau política: "Jo havia somiat amb un conjunt d'estudis sota el títol general 'Crítica i clínica'. Això no haurà volgut dir que els grans autors, els grans artistes siguen malalts, fins i tot sublims, ni que cerquem en ells la marca d'una neurosi o d'una psicosi com un secret en les seues obres. La clau de la seua obra. No són malalts, és tot el contrari, són metges, bastant especials. [...] L'obra de Kafka és el diagnòstic de totes les potències diabòliques que ens esperen". *PP*, p. 195.

⁶²⁰ En diverses ocasions, Deleuze es refereix a la capacitat de Nietzsche per connectar a través de la seua obra –operant una síntesi disjuntiva– les dues vores que van de la salut a la malaltia i a la inversa. Lluny de fer d'això la clau de volta per entendre el pensament nietzscheà a partir de les dades biogràfiques, Deleuze transforma aquests elements en una font de riquesa i creativitat en el camp conceptual, en la mesura que veu en això la possibilitat d'establir una distància positiva a través de la qual oferir una imatge dinàmica de la realitat, en la seua forma actual, a partir de la virtual, fins a assolir un punt de vista capaç de captar i articular la complexitat i l'heterogeneïtat del real en tota la seua magnitud. Això coincideix amb la imatge de l'empirisme transcendental que proposa Deleuze en la primera part de la seua obra, fent servir, entre altres, els conceptes de la voluntat de poder i de l'etern retorn com a eixos al voltant dels quals nugar les dues vores que es tracta de posar en relació. En el cas que ens ocupa, Deleuze i Guattari comparen aquest procediment que atribueixen al pensament nietzscheà amb el treball que descriuen en l'àmbit literari: "Els artistes són com els filòsofs per aquest costat –afirmen els autors–, tenen sovint una salut massa petita i fràgil, però no és a causa de les seues malalties i les seues neurosis, és perquè han vist en la vida quelcom massa gran per a qualsevol, massa gran per a ells, i que els posa a sobre la marca discreta de la mort. Però això és també la font que els fa viure a través de les malalties del que han viscut (el que Nietzsche anomena salut)". *QPh*, p. 163.

⁶²¹ *KLM*, p. 13-15.

definitiva, es tracta de no veure en la literatura i en l'art una eina més al servei del model representatiu, en cas que es limitaren a reproduir –de manera idealitzada o crítica– i, per consegüent, a justificar la imatge del món exterior. La literatura i l'art es defineixen, des de la perspectiva deleuzo-guattariana, no tant des d'un punt de vista merament estètic com pel seu potencial de creació, és a dir, per la producció de noves realitats que propicien a tots els nivells. Aquesta és la principal aportació que poden fer les diferents disciplines artístiques inserides en el camp social. Com indiquen Deleuze i Guattari sense cap mena de reserva, sobre la visió que ofereixen de Kafka i de la seua obra,

d'un extrem a l'altre, és un autor polític, endeví d'un món futur, perquè té com dos pols que sabrà unificar en un agençament sens dubte nou: lluny d'ésser un escriptor retirat en la seua habitació, la seua habitació li serveix per a un doble flux, el d'un buròcrata de gran futur, connectat amb els agençaments reals que estan fent-se; i el d'un nòmada que està fugint a la manera més actual, que connecta amb el socialisme, l'anarquisme, els moviments socials.⁶²²

Això obre una nova via per qüestionar els principis sobre els quals recolza el poder. Amb tot, en aquest cas no es tracta tant de fer una crítica sobre la realitat en la seua forma actual com de veure les línies de força a través de les quals estén i fa efectius el poder els seus mecanismes de dominació. Al mateix temps, es tracta de captar aquelles altres línies que, portades al límit i en unes condicions determinades, permeten escapar del sistema i fins i tot fer que arribe al seu punt d'implosió. Aquesta operació té molt a veure amb la distinció entre l'actual i el virtual que Deleuze extreu de la filosofia bergsoniana, i que ara recupera juntament amb Guattari per mostrar les possibilitats d'anàlisi que ofereix una figura com la de l'agençament. Des d'aquest punt de vista, la crítica no deixa de respondre a les exigències de la representació, en la mesura que

⁶²² *Ibidem*, p. 75. Pel que fa al mètode de lectura o, més aviat, als protocols d'experimentació que segueixen els autors en la seua anàlisi sobre l'obra de Kafka, tractant d'evitar un simple exercici d'interpretació que es limités a encabir els texts dins d'un esquema teòric ja format, Deleuze diu el següent: "El que m'interessava, o hauria d'haver-me interessat, no era ni la psicoanàlisi o la psiquiatria, ni la lingüística, sinó els règims de signes d'un autor o d'un altre. Això només ha esdevingut clar per nosaltres després que Félix ha intervingut, i hem fet un llibre sobre Kafka. El meu ideal –continua Deleuze– quan escric sobre un autor, seria de no escriure res que el puga posar trist, o, si està mort, que el faça plorar en la seua tomba: pensar *en* l'autor sobre el qual s'escriu. Pensar en ell amb tanta força que ja no puga ser un objecte, i que hom no puga identificar-se amb ell. Evitar la doble ignomínia de l'erudit i del familiar. Tornar a l'autor una mica d'aquesta joia, d'aquesta força, d'aquesta vida amorosa i política, que ell ha sabut donar, inventar. Tants escriptors morts han hagut de plorar pel que s'escrivia sobre ells. Jo espere que Kafka haja gaudit del llibre que hem fet sobre ell, i és per això que el llibre no ha acontentat a ningú". *D*, p. 142.

constitueix una eina útil per captar i denunciar la cesura que existeix entre la imatge que prescriu un model de tipus transcendent, per un costat, i la seua materialització en la realitat concreta per l'altre. Situats en aquesta dimensió actual i efectiva de la realitat, la crítica serveix per posar de manifest les disfuncions que es produeixen en el camp social. Però això només es pot fer si hom admet, com acabem de dir, l'existència d'una instància superior a partir de la qual observar la falta d'adequació entre totes dues parts o meitats de les quals es compon la realitat. Per la seua part, a diferència del que acabem de veure, el qüestionament que plantegen els autors a partir de la figura de l'agençament es desenvolupa en un mateix pla immanent. En aquest sentit, el fet de desvincular l'anàlisi de tot model preexistent permet obrir un camp inèdit de potencialitats o, per seguir amb la terminologia que estem emprant, de virtualitats que caldrà materialitzar, de forma autònoma i sense cap limitació prèvia. Cal recordar que els processos d'efectuació no es fan –si més no des de l'angle que proposa la distinció entre el virtual i l'actual– per identificació, analogia, semblança o oposició amb una instància de caràcter transcendent –aquesta dependència és una de les limitacions fonamentals que introdueix el model representatiu–, sinó per diferenciació amb allò que es desenvolupa i amb la manera com ho fa en el camp del virtual. Per aquest motiu, si les opcions de transformació real o de creació de quelcom nou s'escoten mentre es continue observant la realitat des de la perspectiva de la representació, proliferen, en canvi, en el mateix moment que adoptem el punt de vista de l'agençament:

aquest mètode de desmuntatge actiu no passa per la crítica, que pertany encara a la representació –afirmen els autors–. Consisteix més aviat a prolongar, a accelerar tot un moviment que ja travessa el camp social: opera en un virtual, ja real sense ser actual [...]. L'agençament es descobreix, no en una crítica social encara codificada i territorial, sinó en una descodificació, en una desterritorialització.

Per això, com assenyalen els autors, “aquest és un procediment molt més intens que tota crítica”.⁶²³

En tot cas, continuem amb la mateixa estratègia que vam veure enunciada pel costat del desig: el que cal fer és exasperar o portar més lluny les vies a través de les quals tracta d'efectuar el poder els seus objectius, abans que acceptar un enfrontament directe en funció del qual, a més de recaure en la lògica de la dialèctica, els moviments de ruptura

⁶²³ *KLM*, p. 88-89.

amb l'ordre establert tenen molt a perdre i ben poc a guanyar. A aquest canvi d'estratègia, basat en un replegament actiu, compromès i calculat, pel qual fer front al poder des d'una posició el més avantatjosa possible, es refereixen els autors quan afirmen que “hi ha regles que són les regles del desmuntatge, on ja no se sap molt bé si la submissió no amaga la revolta més gran, i si el combat no implica la pitjor adhesió”.⁶²⁴ Amb tot, no es tracta simplement de portar la tendència del poder fins al seu punt de màxim desenvolupament, per aprofitar els seus aspectes positius i esperant que els més negatius desapareguen de manera més o menys espontània, com a resultat d'un procés d'implosió o de sulsida de les seues estructures internes. Per entendre de manera ajustada el que acabem de dir, cal relacionar el que proposen Deleuze i Guattari en aquest cas amb el que ja vam veure referit a l'adjunció d'axiomes, a través de la qual el poder tracta de respondre a les noves exigències i als nous reptes que es plantegen en un context determinat. L'estratègia passa en aquest sentit per augmentar al màxim la pressió interna, provocant una acceleració de la producció axiomàtica. Com ja hem apuntat, en cada nou procés d'adjunció hi ha un seguit de línies que no entren a formar part de les noves condicions que imposa el poder, sense que aquest pugui anticipar mitjançant un càlcul exacte els elements que restaran en l'exterior. Això ofereix l'oportunitat de precipitar un procés de bifurcació o de ruptura amb l'ordre establert, en la mesura que s'ha aconseguit portar el poder a un context que no ha estat concebut per ell mateix i que per tant li resulta estrany; un context, en definitiva, en el qual els instruments del poder ja no resulten efectius per acomplir amb les tasques de dominació i control per a les quals es van crear.⁶²⁵

⁶²⁴ *Ibidem*, p. 147.

⁶²⁵ Tant la descripció del funcionament intern del poder que proposen Deleuze i Guattari, com les possibilitats que aquests dispositius ofereixen de crear un conjunt d'alternatives reals, es poden trobar enunciades de manera concreta en l'anàlisi que planteja D. Graeber al voltant de l'experiència del moviment *Occupy Wall Street*. Com apunta l'autor, la CIA va seguir de prop les formes de lluita que van posar en pràctica els moviments per una globalització alternativa als Estats Units, el que l'autor anomena el Moviment per la Justícia Global, entre finals de 1999 i principis de 2000. Aquests mètodes, basats en l'extensió de la democràcia directa i participativa a través de la creació d'assemblees, en l'acció directa no violenta –si més no contra objectius humans–, així com en la desobediència activa, van ser exportats per part del govern dels Estats Units a diferents països durant els primers anys del segle vint-i-u, amb l'objectiu de desestabilitzar governs considerats enemics. Aquesta acció d'ingerència externa, que va comptar amb resultats desiguals en cada cas –entre altres coses perquè es va portar a terme en contextos políticament i socialment molt diferents, de Sèrbia a Veneçuela passant per Geòrgia–, va tenir també alguns efectes del tot inesperats i sens dubte adversos per als interessos de l'administració americana. Com exposa Graeber, aquestes mateixes tècniques de combat es van disseminar posteriorment per altres llocs, sobretot a partir de l'esclat de les mobilitzacions que van travessar el món l'any 2011. En tot cas, la “contaminació” o el “contagi” –aquests són els termes, amb un ressò clarament deleuzo-guattarià, que es fan servir en l'argot militant, segons que indica Graeber–, entesos com els procediments de lluita i de democratització des de la base pels quals havia apostat el moviment alterglobalització, es van acabar

Per altra part, en el que estem veient al voltant de l'agençament es troben les dues nocions de crítica amb les quals juga Deleuze al llarg de la seua obra. De primeres, una crítica que respon als principis del model representatiu i que tracta de justificar aquests principis, al temps que assenyala els seus usos il·legítims. En segon terme, una perspectiva que tracta de qüestionar des de la base aquests mateixos principis i que aposta per l'abolició de tot marc preestablert des del qual pensar i construir la realitat; i no pel simple fet d'arrabassar de forma indiscriminada amb allò que existeix sinó, al contrari, amb l'objectiu de preparar el terreny on portar a terme un nou procés de construcció. En el primer cas, trobem el pensament kantianista com a principal representant de la crítica en el seu sentit conservador; en el segon, en la línia del que vam dir en l'apartat anterior, ens trobem amb Nietzsche i la seua reivindicació de l'intempestiu com a àmbit de creació de valors.

Com apunta Deleuze, mitjançant la crítica en el seu sentit transcendent, Kant tracta d'establir les condicions de tota experiència possible. D'aquesta manera, incidint en un dels problemes en què incorre el model representatiu des de la perspectiva que ací estem tractant, la crítica pren dues direccions en aparença oposades però que acaben resultant convergents. Els principis o les condicions que s'estableixen sobrepassen, seguint les prerrogatives de la representació, allò condicionat: "la filosofia transcendental –indica Deleuze– descobreix condicions que resten encara exteriors al condicionat".⁶²⁶ Al mateix temps –i tot i que puga semblar paradoxal a la llum del que acabem de dir–, aquests principis es construeixen en funció de la realitat que es tracta de fonamentar a través de la crítica. Altrament dit, els principis acaben calcant la mateixa realitat en l'anàlisi de la qual es troben esmerçats, tancant la porta, així, a un replantejament

reproduint al marge de les vies que havien establert els estratèges de la CIA. Un dels casos més reeixits en aquest sentit, es pot trobar en el moviment d'indignats egipci, que va cristal·litzar en les protestes de la Plaça Tahrir i que va acabar derrocant el govern, en aquest cas pròxim als Estats Units, del dictador Hosni Mubarak. Com esbrina Graeber en una conversa amb dos integrants del Moviment 6 d'Abril, en el qual es pot reconèixer un dels principals artífexs de les primeres protestes a Egipte, aquests havien establert un contacte directe amb el moviment serbi Otpor!. Segons que ens diu Graeber, aquest moviment –Otpor!– havia estat entrenat per la CIA per tombar el govern de Slobodan Milosevic, seguint els mètodes de lluita del moviment alterglobalització als Estats Units. Cal reparar, així, en la "ironia històrica" –com apunta Graeber– que suposa que les tàctiques de lluita de les quals va ser pioner el Moviment per la Justícia Global foren esteses i popularitzades més tard per la CIA; però, encara més, en el fet que aquestes tàctiques acabaren servint en el combat contra governs no sols contraris, com es pretenia en un principi, sinó també que actuaven seguint l'òrbita dels Estats Units. Com assenyala Graeber, fent al·lusió al moviment d'adjunció axiomàtica que es pot observar en els casos que estem repassant, així com també a la possibilitat que alguns dels fluxos alliberats acaben escapant dels instruments d'absorció que fa servir el poder, "el fet que les tàctiques d'acció directa democràtica es facen incontrolables una vegada que van soltes pel món, és simptomàtic del seu poder". Graeber (2014), p. 25-28.

⁶²⁶ *NPh*, p. 104.

integral i a l'establiment d'un nou marc de creació en termes positius. Com diu Deleuze, “sembla que Kant haja confós la positivitat de la crítica amb un humil reconeixement dels drets del criticat. Mai no s’ha vist una crítica total més conciliadora, ni un crític més respectuós”.⁶²⁷

El que es requereix és, per tant, un mètode capaç de penetrar en la capa més visible de la realitat –composta del que es veu i del que es diu–, per poder captar les forces que han participat en la gènesi dels fenòmens que cal analitzar. Només així, a través de l’anàlisi minuciosa d’aquestes forces, es pot fer un diagnòstic que determine el sentit –actiu o reactiu– i el valor –afirmatiu o negatiu– d’un fenomen. Això és el que reivindica Deleuze amb el mètode de dramatització, com la forma de realitzar l’empirisme superior o transcendental que exposa en la primera part de la seua obra. Aquesta forma d’entendre l’empirisme planteja la necessitat de donar lloc a uns principis plàstics, que no exercesquen cap mena de violència sobre els elements als quals s’han d’aplicar. Igualment, des d’aquest punt de vista, l’experiència concreta es veu com un conjunt de signes que expressa la relació de forces, necessàriament conflictiva, de la qual procedeix. Això és el que Nietzsche capta, segons que ens diu Deleuze, a través de la voluntat de poder: la relació de forces i la forma com s’expressa aquesta relació en la realitat concreta. En tot cas, es tracta de no restar en l’àmbit dels signes sinó d’anar més enllà, fins a arribar al punt en què va començar a prendre cos la imatge de la realitat que coneixem en l’actualitat. Val a dir, amb el mètode de dramatització no es tracta de preguntar “què és?” sinó, defugint qualsevol mena d’essencialisme i posant en valor criteris d’ús en sentit pragmàtic, d’esbrinar el context i les condicions, així com els protagonistes, en relació amb els quals s’explica l’emergència d’un fenomen en particular. Com diu Deleuze, la pregunta al voltant de l’essència d’un fenomen se l’ha de reemplaçar aleshores per altres preguntes en principi més humils en les seues pretensions, com ara “qui?”, “quan?”, “on?” o “en quin cas?”. D’aquesta manera, el mètode de dramatització que Deleuze associa amb la voluntat de poder, val per afaïonar els contorns d’una crítica real. No sols a causa de la seua flexibilitat, concretesa i materialitat, sinó també pel seu caràcter volgudament genètic, en el sentit que es pregunta quins són els elements que empenyen el pensament a pensar en una direcció i no en una altra, des de quins pressupòsits es construeix una imatge de la realitat al temps que altres se’n negligeixen i, com farem explícit tot seguit, des de

⁶²⁷ *Ibidem*, p. 102.

quines conviccions i per defensar quins posicionaments hom propicia la instauració d'un univers valoratiu en detriment d'un altre. Com apunta Deleuze, “demanem una gènesi de la raó mateixa, i també una gènesi de l'enteniment i de les seues categories: quines són les forces de la raó i de l'enteniment? Quina és la voluntat que s'amaga i que s'expressa en la raó? Qui s'està rere la raó, en la raó mateixa? Amb la voluntat de poder i el mètode que se'n deriva, Nietzsche disposa del principi d'una gènesi interna”.⁶²⁸

En resum, el model representatiu entronca amb la distinció entre el real i el possible, actuant el segon com a model i, al mateix temps, com a còpia del primer. Mentre que el que proposa Deleuze és que es conjuguen l'actual amb el virtual, situats tots dos en el mateix pla de realitat i, per tant, sense cap relació d'emanació ni de subordinació per cap dels dos costats.⁶²⁹ I les possibilitats de criticar o de posar en qüestió les condicions d'existència del que cau sota l'anàlisi estan determinades pels límits que imposa cadascun dels dos escenaris que acabem d'exposar. En lloc de cercar el punt d'inflexió en què la raó, el coneixement i la moral van prendre una direcció determinada, a més de la voluntat que va portar a sancionar aquestes instàncies, la crítica kantiana es limita a establir l'ús correcte de les facultats, al temps que aprova les condicions –almenys implícitament, en la mesura que no entra a qüestionar-les– en què es va produir el sorgiment dels valors establerts: “Kant ha concebut la crítica com una força que havia de portar per damunt de qualsevol pretensió al coneixement i a la veritat –afirma Deleuze–, però no per damunt del coneixement mateix, no per damunt de la veritat mateixa. Com una força que havia de portar per damunt de qualsevol pretensió a la moralitat, però no per damunt de la moral mateixa”.⁶³⁰

D'aquesta manera, tal i com ja hem avançat, la crítica no s'ha de preocupar tant pels fenòmens o pels valors en la seua forma actual, i ni tan sols pel fet de determinar les

⁶²⁸ *Ibidem*, p. 104.

⁶²⁹ Recordem, de manera sumària, la distinció que proposa Deleuze per caracteritzar cadascuna d'aquestes parelles de conceptes –el possible i el real, per un costat, el virtual i l'actual, per l'altre–, per tal com aquesta distinció pot influir de manera decisiva en la forma com es desenvolupa la crítica sobre els fets de la realitat en la seua forma actual: “Em sembla –exposa Deleuze en la ponència titulada “La méthode de dramatisation”– que la virtualitat no pot correspondre mai amb l'actual com una essència amb una existència. Això seria confondre el virtual amb el possible. En tot cas el virtual i l'actual es corresponen, però no s'assemblen”. *ID*, p. 154.

⁶³⁰ *NPh*, p. 102. Sobre el caràcter limitat o conservador de la crítica en el pensament kantià, vegeu també *N*, p. 21: “Kant denuncia les falses pretensions del coneixement, però no posa en qüestió l'ideal de conèixer; denuncia la falsa moral, però no posa en qüestió les pretensions de la moralitat, ni la natura i l'origen dels seus valors. Ens fa el retret d'haver mesclat dominis, interessos; però els dominis resten intactes, i els interessos de la raó, sagrats (el vertader coneixement, la vertadera moral, la vertadera religió)”.

seues condicions de possibilitat des d'un punt de vista merament formal, com proposa Kant, sinó per arribar a les condicions materials i concretes, arrelades en el substrat de forces i en els conflictes que les acompanyen en les seues relacions, que expliquen la gènesi d'aquests fenòmens i d'aquests valors. Com indica Deleuze, en el primer cas es pot veure la tasca pròpia del que Nietzsche anomena els "obriers de la filosofia", en la mesura que es dediquen a apuntalar les estructures sobre les quals es sosté una imatge determinada de la realitat i, en relació amb això, un conjunt de valors que avalen aquesta imatge. En el segon cas, es tracta del treball que han d'assumir els "filòsofs de l'avenir". Per aquest costat, ja no es tracta de justificar o d'"inventariar els valors en curs" sinó, amb uns objectius ben diferents, de posar al descobert els successius jocs de forces que han actuat en la seua creació.⁶³¹ En aquest sentit, en la mesura que hom accedeix al context en què es comencen a gestar els fenòmens i els valors, hi poden haver algunes conseqüències derivades. En primer lloc, la recerca del punt d'emergència permet observar la gènesi dels fenòmens i dels valors com quelcom històricament establert i, per tant, contingent i travessat per una multitud de lluites, allunyat de qualsevol essència estable i tranquil·la com la que es preconitza des del model representatiu. Això permet, al mateix temps, cercar una explicació consistent per a la baixesa i la mediocritat dels valors en curs i, en definitiva, per al seu caràcter negatiu i reactiu. Però, sobretot, amb això es tracta d'evitar la interiorització d'aquests valors que, segon la lectura que extreu Deleuze del pensament nietzscheà, proposa Kant a través de la figura del subjecte transcendent, en el moment que la raó s'erigeix com a única autoritat per a l'exercici de les facultats i una vegada que han estat retirades, doncs, les atribucions a Déu en aquest camp. Per aquest motiu, juntament al mètode de dramatització, com l'eina a través de la qual reportar els fenòmens o els valors a les relacions de forces que han propiciat la seua emergència en unes condicions determinades, Deleuze reivindica, sempre de la mà de Nietzsche, la necessitat de donar lloc a una nova articulació de la subjectivitat; de tal manera que la construcció de la subjectivitat ja no serve cap compromís amb els imperatius de la divinitat però tampoc amb els processos de racionalització, si per això s'entén, com en el cas de Kant, una fonamentació, una justificació i, al cap i a la fi, una restauració, sobre bases renovades, dels mateixos imperatius que en un principi es tractava de posar en qüestió:

⁶³¹ *Ibidem*, p. 105.

no l'èsser raonable, funcionari dels valors en curs, a la vegada sacerdot i fidel, legislador i subjecte, esclau vencedor i esclau vençut, home reactiu al servei de si mateix. [...] La instància crítica no és l'home realitzat –afirma Deleuze–, ni cap forma sublimada de l'home, esperit, raó, consciència de si. Ni Déu ni home, car entre l'home i Déu no hi ha encara suficient diferència, ocupen massa bé el lloc l'un de l'altre.⁶³²

En efecte, el subjecte es veu impel·lit a acceptar uns pressupòsits de tipus categorial, així com un marc valoratiu, dins dels quals conèixer la realitat i conduir, de forma aparentment autònoma, les seues accions. D'aquesta manera, en el fons de la crítica kantiana es pot trobar, sense obviar un biaix conservador i àdhuc reactiu, no sols la voluntat de justificar sinó també, de forma simultània, de mantenir i donar continuïtat a la figura i a l'exercici de l'autoritat en tots els camps; si bé aquesta voluntat apareix ara convenientment amagada rere l'exaltació del subjecte com a instància transcendental, amb capacitat per determinar les condicions del que es pot conèixer i per donar-se la seua pròpia llei:

nosaltres som legisladors en el sentit que obeïm a una de les nostres facultats com a nosaltres mateixos. Però a qui obeïm sota una facultat com aquesta, a quines forces en aquesta facultat? –es pregunta Deleuze–. L'enteniment, la raó tenen una llarga història: formen les instàncies que ens fan obeir encara quan ja no volem obeir a ningú. Quan deixem d'obeir a Déu, a l'Estat, als nostres pares, la raó apareix per persuadir-nos d'ésser encara dòcils, tot dient-nos: ets tu qui manes. La raó representa els nostres esclavatges i les nostres submissions, com tantes superioritats que fan de nosaltres éssers raonables.⁶³³

Com diu Deleuze, la crítica respon així, en el cas de Kant, a les exigències d'un “jutge de pau”, encarregat de vigilar “la distribució dels dominis i el repartiment dels valors establerts”.⁶³⁴ Mentre que en el cas de Nietzsche es tracta, en canvi, de reivindicar la necessitat que té la filosofia d'assumir una funció veritablement legisladora. Des d'aquesta perspectiva, ja no es tracta de jutjar els valors vigents per tal d'acomodar-los a uns paràmetres determinats i prèviament establerts sinó, al contrari, de realitzar una genealogia d'aquests valors, com allò que permet seguir el rastre de la seua emergència i del seu posterior establiment: “el genealogista és el vertader legislador –afirma

⁶³² *Ibíd.*, p. 107.

⁶³³ *Ibíd.*, p. 106.

⁶³⁴ *Ibíd.*, p. 107.

Deleuze—. [...] També per a ell, pensar és jutjar, però jutjar és avaluar i interpretar, és crear els valors”.⁶³⁵

Com apunta Deleuze, des d'aquest punt de vista el pensament nietzscheà constitueix –i no la filosofia transcendental kantiana, a pesar del que pogués semblar al primer cop d'ull–, el precedent del treball arqueològic i genealògic que porta a terme Foucault en bona part de la seua obra. Un dels principals objectius del pensament foucaultià es troba a determinar, com ja hem dit, els règims d'enunciació i de visibilitat respecte dels quals es conforma el saber dominant en un context determinat, així com les relacions de forces o, si es vol dir de manera més concreta, les estratègies de poder a les quals responen, al temps que procedeixen a la seua justificació, aqueixos sabers. En lloc d'establir les condicions de tota experiència possible, com fa Kant a partir de les categories i del subjecte, i més que apuntar al que hi ha darrere o dessota de la realitat fenomènica, en l'àmbit transcendent del noümen o la cosa en si –que condiciona l'experiència del subjecte per bé que es manté fora del seu abast–, Foucault tracta d'arribar al punt d'emergència des d'on analitzar –igual com s'analitzen els estrats superposats d'un terreny o les pàgines esgrogueïdes d'un arxiu– les condicions materials en relació a les quals es conforma la imatge de la realitat en el present: “aquesta investigació de les condicions constitueix una mena de neokantisme propi de Foucault”, comença admetent Deleuze; però per matisar tot seguit: “tanmateix, hi ha diferències essencials amb Kant: les condicions són les de l'experiència real, i no les de tota experiència possible (els enunciats, per exemple, suposen un *corpus* determinat); estan a la banda de l'‘objecte’, a la banda de la formació històrica, i no d'un subjecte

⁶³⁵ Ibídem. Com apunta Deleuze, sobre la necessitat d'arribar al punt d'inflexió en què emergeixen els fenòmens i els valors, “genealogia vol dir alhora valor de l'origen i origen dels valors. Genealogia s'oposa tant al caràcter absolut dels valors com al seu caràcter relatiu o utilitari. Genealogia significa l'element diferencial dels valors del qual resulta el valor en si mateix. Genealogia vol dir, doncs, origen o naixement, però també diferència o distància en l'origen”. *NPh*, p. 2-3. Per altra part, en tant que legislador que s'encarrega d'avaluar i interpretar els fenòmens i els valors, així com les seues condicions d'emergència, el filòsof assumeix dues posicions: la del metge o fisiòleg, per una part, i la de l'artista, per l'altra. O si es vol dir així, emprant els termes que estem tractant en aquest apartat, el filòsof és aquell que realitza el diagnòstic i, al mateix temps, el que dóna les solucions en forma de nous problemes; en definitiva, el que porta a terme la tasca de crítica i clínica a la qual hem fet esment. Com exposa Deleuze, “l'ideal del coneixement, el descobriment del vertader, Nietzsche els substitueix per la *interpretació* i l'*avaluació*. L'un fixa el 'sentit', sempre parcial i fragmentari, d'un fenomen; l'altre determina el 'valor' jeràrquic dels sentits, i totalitza els fragments, sense atenuar ni suprimir la seua pluralitat. [...] L'interpret, és el fisiòleg o el metge, aquell que considera els fenòmens com a símptomes [...]. L'avaluador, és l'artista, que considera i crea 'perspectives' [...]. El filòsof de l'avenir és artista i metge –en un mot, legislador”. *N*, p. 17.

universal (el mateix *a priori* és històric); tant les unes com les altres són formes d'exterioritat".⁶³⁶

⁶³⁶ F, p. 74. La coincidència amb la perspectiva genealògica nietzscheana a la qual apunta Deleuze, es fa ben palesa en el text que escriu Foucault l'any 1967, titulat *Nietzsche, la genealogia, la història*. En aquest text, Foucault desvincula la genealogia d'una simple recerca de l'origen (*Ursprung*), per relacionar-la, ara amb la "provinença" (*Herkunft*), ara amb l'"emergència" (*Entstehung*): "La genealogia –diu Foucault– no s'oposa a la història [...]; s'oposa, ben al contrari, al desplegament metahistòric de les significacions ideals i de les teleologies indefinides. S'oposa a la recerca de l'origen". Així, en el primer cas –el que té a veure amb la provinença– es fa al·lusió al caràcter contingent, atzarós i fins i tot "irònic" i "irrisori" –com apunta Foucault, en clara sintonia amb la concepció deleuzo-guattariana de l'esdevenir històric– de la cesura a partir de la qual es comença a formar el que som en l'actualitat. Des d'aquesta perspectiva, el fet de cercar la provinença en lloc de l'origen d'un fenomen històric, ara ja establert com un fet indiscutible en els seus termes, o d'un univers valoratiu en funció del qual es defineix una manera de viure, coincideix no amb la voluntat d'arribar a un fons essencial, immutable i necessari, suficient per justificar l'existència d'aquests fenòmens i d'aquests valors en l'actualitat sinó, al contrari, de mostrar les capes superposades a través de les quals s'han format o, més ben dit, s'han imposat aquests fenòmens i aquests valors fins a acabar constituint un règim i un ordre determinats. De fet, en el refús que expressa Foucault envers la noció d'origen es pot veure tot un al·legat en contra del model representatiu, atès que aquest està fundat en la conservació d'una identitat –amb l'analogia, la semblança i l'oposició que porta aparellades–; identitat que només ha pogut sorgir com a resultat d'aixafar de manera continuada i violenta la multiplicitat, tant en el camp teòric com en el pràctic. En aquest sentit, una de les principals crítiques apunta directament a la concepció de la història que devem a la dialèctica hegeliana: "La provinença permet de retrobar sota l'aspecte únic d'un caràcter, o d'un concepte, la proliferació dels esdeveniments a través dels quals (gràcies als quals, en contra dels quals) s'han format. La genealogia no pretén remuntar el temps per tal de restablir una gran continuïtat més enllà de la dispersió de l'oblit; la seua tasca no és mostrar que el passat és encara ací, ben viu en el present, animant-lo encara en secret, després d'haver imposat a totes les etapes del recorregut una forma dibuixada des de l'inici. Res que s'assemble a l'evolució d'una espècie, al destí d'un poble. Seguir la filera complexa de la provinença és, al contrari, mantenir allò que ha esdevingut en la dispersió que li és pròpia: és localitzar els accidents, les ínfimes desviacions –o al contrari els retorns complets–, els errors, les faltes d'apreciació, els mals càlculs que han fet nàixer allò que existeix i que val per a nosaltres; és descobrir que a l'arrel del que coneixem i del que som no hi ha la veritat i l'ésser, sinó l'exterioritat de l'accident. Perquè, sens dubte, qualsevol origen de la moral, des del moment que no és venerable –i la *Herkunft* no ho és mai–, val com a crítica". En suma: "La recerca de la provinença no funda, tot al contrari: inquieta el que es percebia immòbil, fragmenta allò que es pensava unit; assenyala l'heterogeneïtat del que hom imaginava conforma a si mateix". En el segon cas, en la mesura que apel·lem al punt d'emergència o de sorgiment d'un fenomen històric o dels valors en curs, cerquem les relacions de forces i, al cap i a la fi, les relacions de dominació que han fet que s'imposés una imatge de la realitat al temps que s'eliminaven d'altres. Una vegada més, l'anàlisi foucaultiana coincideix amb el que apunta Deleuze quan aquest denuncia que el model representatiu es basa en el fet paradoxal de reproduir en l'àmbit de les condicions o del possible, la forma dels elements que es tracta de condicionar, o siga, del real: "En situar el present en l'origen, la metafísica obliga a creure en el treball obscur d'un destí que buscaria obrir-se pas des del primer moment. La genealogia, per la seua part –diu Foucault–, restableix els diversos sistemes de servitud: no tant la potència que anticipa un sentit, sinó el joc atzarós de les dominacions. L'emergència es produeix sempre en un cert estat de forces. L'anàlisi de l'*Entstehung* ha de mostrar el joc d'aquestes forces, la manera com lluiten les unes contra les altres". De fet, al mostrar el context de lluites pel poder en el decurs del qual s'han anat imposant un discurs i una perspectiva determinada, això és, unes formes de saber, sovint es veu en aquest text un exemple de com es realitza la transició entre el saber i el poder, o més aviat, de com s'articulen aquests dos dominis en el pensament foucaultian. Aquests dos sentits que acabem de relacionar amb la genealogia nietzscheana coincideixen, per altra part, amb la perspectiva històrica, és a dir, amb els usos de la història en relació al present, o a la relació entre la història i l'esdevenir; en definitiva, a la possible utilitat de la història des del punt de vista de la filosofia que, tal i com recorda Foucault, es troben recollits en la segona de les *Consideracions intempestives*, a través de la qual Nietzsche reivindicava una concepció i un ús crític del passat –favorable a l'esdevenidor i fins i tot a l'esdevenir, diríem en mots de Deleuze, Guattari i també Foucault–, deixant de banda les concepcions monumental i antiqüària de la història: "La història 'efectiva' –afirma Foucault– fa ressorgir l'esdeveniment en allò que pot tenir d'únic i d'agut. Esdeveniment: cal entendre per tal no una decisió, un tractat, un regne, una batalla, sinó una

Amb tot plegat, el que ens interessa posar de relleu és la possibilitat que apareix de desemascarar la vertadera natura del poder, des de l'interior mateix de la seua maquinària i assenyalant els seus punts febles i els flancs per on convé dirigir l'atac. Això justifica l'elecció de l'obra de Kafka, per mostrar el ventall de possibilitats que s'obre amb l'adopció de l'agençament com a principal eina operativa. El context espacial i temporal en el qual es troba l'autor –com diuen Deleuze i Guattari, Kafka “està en la frontissa de dues burocràcies, la vella i la nova”–,⁶³⁷ permet observar el canvi d'estratègia que el poder –això és, el capitalisme, però també el stalinisme i el feixisme: “*les potències diabòliques de l'avenir que ja piquen a la porta*”–,⁶³⁸ tracta d'assumir per no perdre el ritme dels esdeveniments. En aquest sentit, si hem dit que l'obra de Kafka respon a una de les propostes cabdals del pensament nietzscheà, amb l'adopció del punt de vista de l'intempestiu, ara la coincidència es dona amb l'anàlisi que realitza Foucault –en el qual ens endinsarem més tard– sobre l'evolució que es produeix en el si del capitalisme mateix, amb la transició de la disciplina al control.⁶³⁹ Això ens permet

relació de forces que s'inverteix, un poder confiscat, un vocabulari reprès i que es gira contra els seus usuaris, una dominació que es debilita, que s'afluixa, s'enverina ella mateixa; una altra que fa la seua aparició emmascarada. Les forces que es troben en joc en la història no obeeixen ni a una destinació ni a un mecanisme, sinó més aviat a l'atzar de la lluita”. En conclusió, com apunta Foucault tot fent al·lusió a la figura del filòsof en tant que legislador –metge i artista ensems–, “fer la genealogia dels valors, de la moral, de l'ascetisme, del coneixement, no serà doncs mai partir a la recerca del seu ‘origen’, deixant de banda, com inaccessible, tots els episodis de la història; [...] El genealogista necessita la història per a conjurar la quimera de l'origen, una mica com el bon filòsof necessita del metge per a conjurar l'ombra de l'ànima”. Foucault torna a coincidir amb l'anàlisi deleuzo-guattariana per aquest costat, en el sentit que l'esdevenir es troba en el pla del virtual, com el lloc d'on sorgeixen les línies l'efectuació de les quals es produeix en el pla dels fets històrics. D'aquesta manera, posant el punt d'emergència en el virtual i la seua efectuació en els processos d'actualització, desapareix la necessitat de determinar un origen ideal, i situat en una dimensió transcendent, per als fets històrics: “La història, amb les seues intensitats, els seus defalliments, els seus furors secrets, les seues grans agitacions febrils, com els seus síncope, és el cos mateix de l'esdevenir. Cal ser metafísic per a buscar-li una ànima en la idealitat llunyana de l'origen”, afirma Foucault. Cf. Foucault (2003), p. 248-283.

⁶³⁷ KLM, p. 147-148.

⁶³⁸ *Ibidem*, p. 149.

⁶³⁹ Com acabem de veure, Deleuze traça una línia que uneix l'obra de Kafka amb el pensament nietzscheà i, més enllà encara, amb el foucaultianisme. Això es deu, principalment, a la relació que es pot establir entre l'obra kafkiana i l'intempestiu, pel que fa al seu poder d'anticipació i al plantejament de propostes alternatives que l'escriptor porta a terme a través dels seus llibres, sense limitar-se a la imatge actual de la realitat; és a dir, sense acceptar els modes d'enunciació i d'efectuació sancionats pel poder. En aquests dos moviments es concreten, com ja hem dit, la crítica i la clínica, tant en el camp de la literatura com en el de la filosofia. Seguint aquests paràmetres de lectura, Deleuze explica l'atenció que presta Foucault al llarg de la seua producció a l'anàlisi històrica, en camps diversos com ara la follia, la sexualitat o el poder, cosa per la qual proposa, de manera deliberada, un paral·lelisme entre aquesta pràctica foucaultiana i l'exercici que Kafka duu a terme en els seus llibres, amb la figura de Nietzsche sempre de fons: “Si Foucault és un gran filòsof –diu Deleuze–, és perquè fa servir la història en profit d'una altra cosa: com deia Nietzsche, actuar contra el temps, i d'aquesta forma sobre el temps, a favor, espere, d'un temps a venir. Perquè el que apareix com actual o nou segons Foucault, és el que Nietzsche anomenava intempestiu, inactual, aquest esdevenir que es bifurca amb la història, aquest diagnòstic que pren el relleu de l'anàlisi per altres camins. No es tracta de predir, sinó d'estar atent al desconegut que pica a la porta”. DRF, p. 323.

concretar els motius pels quals el poder esdevé una realitat cada vegada més complexa i més difícil de combatre. El perill ja no es troba sols en l'explotació que té lloc en l'entorn laboral, en base a un mode i a unes relacions de producció determinades, i ni tan sols en la repressió directa que s'exerceix sobre els individus i els grups, sinó en la capacitat que té el poder de penetrar en la totalitat de les activitats que realitza l'ésser humà, del treball que desenvolupa a diari fins a l'àmbit domèstic i, al capdavall, en tot el que envolta les seues relacions personals. En això consisteix, de fet, la tasca de l'agençament com a eina adherida a l'estratègia del poder, en el fet d'articular unes condicions de vida determinades en resposta als principis que proposa un sistema com el capitalista –o el feixista o el stalinista, en el cas que estem comentant–.

No oblidem que, com ja hem dit, Deleuze i Guattari transiten en paral·lel, tan bon punt assumeixen la perspectiva de l'agençament, a l'anàlisi foucaultiana dels règims d'enunciació i de visibilitat en relació als quals desenvolupa el poder les seues estratègies de dominació en l'interior del camp social. L'acció del poder esdevé, aleshores, més subtil, en la mesura que ja no li cal prohibir, censurar o amagar res –aquesta creença implica, diu Deleuze, “una falsa concepció del Poder”–.⁶⁴⁰ En efecte, ara resulta més efectiu, i també més econòmic des del punt de vista de l'optimització de recursos, crear unes condicions que determinen per avançat el que es pot veure i el que es pot dir. Com indica Deleuze, en relació amb aquests aspectes que resulten fonamentals per entendre el pensament foucaultia, “el Veure i el Parlar ja es troben tots sencers presos en les relacions de poder que ells mateixos suposen o actualitzen”; de manera que “quan s'intenta determinar un *corpus* de frases i textos per tal d'extreure'n enunciats, només es pot fer assignant els nuclis de poder (i de resistència) dels quals depèn aquest corpus. Això és l'essencial: si les relacions de poder impliquen les relacions de saber, en compensació aquestes les suposen a elles”.⁶⁴¹ Això explica la

⁶⁴⁰ *F*, p. 67.

⁶⁴¹ *Ibidem*, p. 98. Sobre el *corpus* del qual parla Deleuze, es tracta del que Foucault va anomenar l'*episteme*. En aquest camp es poden rastrejar els estrats de què es compon el discurs i la imatge de la realitat vigents en l'actualitat, com a efecte de l'acumulació continuada de capes que acaben conformant el saber en un context històric determinat. De fet, és això el que exigeix una tasca de tipus arqueològic, per penetrar en aquestes capes superposades fins a arribar al llinar en què es va formar l'*episteme* que continua operativa en l'actualitat, propiciant així la instauració d'uns règims de visibilitat i d'enunciació concrets. Això permet sondejar el sòcol comú, materialment i històricament creat, del qual depèn tot allò que es diu i tot allò que es veu. Com apunta Deleuze, “*obrir* els mots, les frases, i les proposicions, *obrir* les qualitats, les coses i els objectes: la tasca de l'arqueologia és doble [...]. Cal extreure dels mots i de la llengua els enunciats que corresponen a cada estrat i als seus llinars, però també cal extreure de les coses i de la vista les visibilitats, les ‘evidències’ pròpies de cada estrat”. *F*, p. 66-67. Sobre l'*episteme*, vegeu Foucault (1969), p. 167: “Les obres diferents –afirma Foucault–, els llibres dispersos, tota aquesta massa

concepció positiva del poder que es pot extreure d'un plantejament com aquest, en el sentit que ja no es tracta de limitar sinó, al contrari, de crear un camp on articular les relacions des de la seua heterogeneïtat. Això resulta veritablement important per entendre l'estratègia del capitalisme, quan es tracta de fer efectives les seues accions al nivell microscòpic de les relacions, mitjançant instruments de tipus englobant i amb una gran flexibilitat com ara l'axiomàtica o l'agençament: "si el poder no és una simple violència –continua Deleuze amb l'esguard posat en l'anàlisi foucaultiana–, no és només perquè passa per categories que expressen la relació de la força amb la força (incitar, induir, produir un efecte útil, etc.), sinó també perquè, en relació amb el saber, produeix veritat, puix que fa veure i parlar".⁶⁴²

Així doncs, si es vol fer front al poder amb una certa garantia d'èxit, cal començar per entendre les coordenades teòriques i pràctiques des de les quals actua i a través de les quals imposa, justifica i legitima les seues accions sobre la població. Així mateix, si es tracta de donar una resposta proporcionada i, encara més, de plantejar una alternativa viable, no es pot incidir en només una part dels instruments que fa servir el poder per a la consecució dels seus objectius. En aquest punt es troba, per altra part, una de les principals raons que expliquen les concessions que un sistema com el capitalista s'ha permès al llarg de la seua existència amb la classe obrera i, darrerament, amb altres col·lectius com ara les dones o les persones amb una orientació sexual diversa. En efecte, la participació de la classe obrera, així com la de la resta de grups que acabem de citar, convenientment identificats i posats en el lloc que els hi pertoca, no hauria de suposar un amenaça real per als interessos del sistema. Al contrari, això es presenta com una mostra de la flexibilitat d'aquest sistema i, al cap i a la fi, com una prova de la bona voluntat del capitalisme –resultat de la mescla de cinisme i pietat que defineix el seu humanisme, segons que denunciaven Deleuze i Guattari–, a l'hora d'atendre les

de texts que pertanyen a una mateixa formació discursiva –i tants autors que es coneixen i s'ignoren, es critiquen, s'invaliden els uns als altres, es saquegen, es retroben, sense saber i entrecreuant obstinadament els seus discursos en una trama que no controlen, de la qual no perceben el tot i l'amplària de la qual mesuren mal– totes aquestes figures i aquestes individualitats diverses, no comuniquen únicament per l'encadenament lògic de les proposicions que avancen ni per la recurrència dels temes, tampoc per la persistència d'una significació transmesa, oblidada, redescoberta; comuniquen per la forma de positivitat que pren el seu discurs". Pel que fa a la manera d'entendre la "positivitat" a què fa referència Foucault, en el context de la relació que mantenen les formes de saber amb les estratègies de poder, Deleuze apunta el següent: "No hi ha sinó pràctiques, o positivitats, constitutives del saber: pràctiques discursives d'enunciats, pràctiques no discursives de visibilitats. Però aquestes pràctiques existeixen sempre sota l'indar arqueològics, les distribucions mòbils dels quals constitueixen les diferències històriques entre estrats. Aquest és el positivisme, o el pragmatisme de Foucault". *F*, p. 65.

⁶⁴² *F*, p. 98.

aspiracions i les necessitats de la majoria social. A més a més, no cal desestimar tots aquests efectius si del que es tracta és d'augmentar la productivitat, cosa per la qual cal ampliar la base social sobre la qual actua el sistema per portar a terme la seua extracció de beneficis. Altrament dit, si el vincle principal al voltant del qual es desenvolupa l'estratègia del poder ja no es troba tant en el terreny en què es relacionen el capital i el treball, relació que el marxisme va captar a través de la llei del valor, sinó, de manera més àmplia, en la relació que s'estableix entre el capital i la vida en la seua totalitat, res no pot quedar fora dels mecanismes de captació del poder. Com indiquen els autors – amb l'esguard posat en títols com ara *El procés*, *El castell* o *La muralla xinesa*–,

Kafka no pensa només en les condicions del treball alienat, mecanitzat, etc.: ell coneix tot això de molt a prop, però el seu geni està en el fet de considerar que els homes i les dones formen part de la màquina, no sols en el seu treball, sinó encara més en les seues activitats adjacents, en el seu descans, en els seus amors, en les seues protestes, en les seues indignacions, etc. El mecànic és una part de la màquina, no només com a mecànic, sinó en el moment que deixa de ser-ho.⁶⁴³

5.2. El segon eix de l'agençament, o com ens tracten de fer habitar en un territori concret

Una vegada que hem exposat el primer eix de l'agençament, compost pels modes d'enunciació i els modes d'efectuació, cal veure ara els moviments que es donen en el seu interior, i en base als quals es produeix la seua materialització. Per a tal efecte, Deleuze i Guattari reprenen la noció de *territori* i la complementen amb altres dos termes en els quals basaran la seua anàlisi, tant en l'àmbit teòric com en el pràctic, a partir d'aquest moment: els *blocs* o *segments* i les *línies*. De la mateixa forma que passava amb els dinamismes del desig, els modes d'enunciació es poden concretar en funció d'un model transcendent que actua com a instància orgànica i significant i, al mateix temps, com a agent de subjectivació. Això acaba exhaurint el caràcter processual de l'agençament, amb la creació de blocs o segments durs –el cos organitzat, el significant despòtic i el subjecte definit per una identitat estable–, en els qual els moviments que en un primer moment caracteritzaven el conjunt es detenen o es limiten a seguir l'orientació que els arriba de l'exterior. Aleshores l'agençament esdevé un instrument en mans del poder, que l'usa per crear unes condicions materials i

⁶⁴³ *KLM*, p. 145-146.

semiòtiques i, en definitiva, per configurar una imatge de la realitat d'acord als seus objectius. Amb tot, com és habitual en l'anàlisi dels autors, Deleuze i Guattari deixen obertes unes quantes portes de sortida per al plantejament d'alternatives. Al cap i a la fi, la utilització que fa el poder no suposa sinó una malversació del que podria arribar a constituir l'agençament, a saber: una eina per mitjà de la qual articular els moviments autònoms que es produeixen, a nivell individual i sobretot col·lectiu, en el camp social. En aquest sentit, l'efectuació dels modes d'enunciació no hauria d'implicar la seua detenció sinó, al contrari, la seua extensió seguint el que els autors anomenen les *línies de fuga*.

Aquest concepte ja havia fet acte de presència –per bé que de manera fugissera i sense donar-li un desenvolupament conforme a la seua importància–, quan es parlava de les subjectivitats emergents, és a dir, dels fora-classe, com els millors situats per eixamplar i fins i tot per abandonar els límits marcats per l'axiomàtica del poder. Davant el pol feixista –i paranoic– que representa el poder, aquests grups responien des del pol “esquizo-revolucionari, que segueix les línies de fuga del desig, passa el mur i fa passar els fluxos, arma les seues màquines i els seus grups en fusió en els terrenys aïllats o en la perifèria, procedint a la inversa del precedent”.⁶⁴⁴

Per altra part, si en la primera opció que hem plantejat l'agençament actua com a simple instrument d'efectuació o de concreció d'una màquina abstracta com la que constitueix el sistema capitalista, l'articulació de les línies es produeix ara mitjançant la conformació d'un pla d'immanència. Aquest pla assumeix moltes de les funcions que hom havia assignat al cos sense òrgans, en la mesura que actua com a nova territorialitat on captar i desenvolupar els esdeveniments que es produeixen en el camp social. La diferència en un cas i en l'altre rau en el fet que, mentre adés es tractava de formar un cos organitzat, d'imposar uns significats a partir d'un conjunt de valors superiors recollits en l'axiomàtica i, finalment, d'instaurar un subjecte com a resultat de l'anterior, en definitiva, de crear un model general en el qual encabir el particular, ara es tracta de crear un camp anorgànic, asignificant i asubjectiu, a la manera d'un mapa els territoris i les fronteres del qual es fan i es desfan de manera continuada, seguint la trajectòria que descriuen les diverses línies de fuga en el seu recorregut. En resum, es tracta de mantenir el dinamisme del conjunt i la seua distribució en horitzontal, cosa per la qual,

⁶⁴⁴ *AE*, p. 333.

com ja hem dit, resulta imprescindible respectar l'autonomia i la singularitat de totes i cadascuna de les parts implicades. Com assenyalen els autors,

l'agençament no té només dues cares. D'una part, és segmentari, estenent-se sobre distints segments contigus, o dividint-se en segments que són, al seu torn, agençaments. [...] Els segments són a la vegada poders i territoris: també capten el desig, territorialitzant-lo, fixant-lo, [...] donant-li una missió, extraient d'ell una imatge de transcendència a la qual s'enganxa [...]. Hem vist en aquest sentit com cada bloc-segment era una concreció de poder, de desig, i de territorialitat o de reterritorialització, regida per l'abstracció d'una llei transcendent. Però, d'altra part, s'ha de dir igualment que un agençament té *puntes de desterritorialització*; o el que ve a ser el mateix, que un agençament té sempre una *línia de fuga*, per la qual s'enfug el mateix i fa passar els seus enunciats o les seues expressions que es desarticulen, no menys que els seus continguts que es deformen o es metamorfosegen; o també, el que ve a ser el mateix, que l'agençament s'estén o penetra en una *camp d'immanència il·limitat* que desfà els segments, allibera el desig de totes les seues concrecions i abstraccions, o almenys lluita activament contra elles i per dissoldre-les.⁶⁴⁵

Fet i fet, aquests són els quatre elements a partir dels quals es conformen els dos eixos de l'agençament: els modes d'enunciació i d'efectuació per un costat, i els moviments de desterritorialització i de reterritorialització per l'altre. En tot cas, al contrari del que pot semblar al primer cop d'ull, amb l'agençament no es reproduïx el mateix esquema binari que es tracta de posar en qüestió. De primeres, perquè cadascun dels elements que hem esmentat es desenvolupa de manera autònoma en relació amb la resta i, amb tot, dins d'un complex definit per la reciprocitat de les seues parts. Això exclou, com ja hem apuntat, la subordinació com a nexa d'unió entre els elements que formen part de l'agençament. Per altra part, al contrari del que es segueix d'un moviment de tipus dialèctic, no es produeix una pugna entre contraris sinó tot un seguit de lliscaments continus entre els elements que conformen l'agençament, des del territori que ocupen inicialment vers territoris contigus o fins i tot allunyats. Això provoca la conflictivitat i

⁶⁴⁵ *KLM*, p. 153-154. Sobre el segon eix de l'agençament, relacionat de bell nou amb el desig, vegeu *D*, p. 87: "Encara hi ha un altre eix en funció del qual s'han de dividir els agençaments –afirmen Deleuze i Parnet–. Aquesta vegada, és en funció dels moviments que els animen, i que els fixen o se'ls emporten, que fixen o s'emporten el desig amb els seus estats de coses i els seus enunciats. Res d'agençament sense territori, territorialitat i reterritorialització que comprèn tota mena d'artificis, però res d'agençament, tampoc, sense punta de desterritorialització, sense línia de fuga, que l'arrossega a noves creacions, o bé vers la mort?"

les mescles, els aliatges i les aliances als quals ens hem referit. Així mateix, no hi ha lloc per a una reconciliació final sinó, al contrari, el manteniment d'un dinamisme constant, a partir d'un règim de relacions múltiples capaç de defugir la fixació en la unitat. En aquest sentit, Deleuze i Guattari no tracten tant de privilegiar un dels moviments per damunt de l'altre –si bé pot semblar obvi que la desterritorialització té una certa preeminència, més endavant parlarem de la necessitat de propiciar una reterritorialització alternativa–, sinó de mostrar la manera com es conjuguen aquestes dues dinàmiques en l'interior de tot agençament. Aquest és un dels trets principals que caracteritzen el desafiament al qual ja hem fet al·lusió, quan hom abandona el camí recte de la representació, pel qual es segueixen les línies rectores de la transcendència i la identitat, per prendre la senda tortuosa de la diferència, assumint la reivindicació de la immanència i la multiplicitat com a únics criteris des dels quals constituir un nou règim de relacions en el camp social. Com indica Deleuze –una vegada més en companyia de Parnet–,

els dos moviments coexisteixen en un agençament, i tanmateix no són equivalents, no es compensen, no són simètrics. De la terra, o més aviat de la reterritorialització d'artifici que es fa constantment, es dirà que dóna aquesta o aquella substància al contingut, aquest o aquell codi als enunciats, un aital terme a l'esdevenir, una aital efectuació a l'esdeveniment, un aital indicatiu al temps (present, passat, futur). Però, de la desterritorialització simultània, si bé des d'altres punts de vista, es dirà que no afecta menys a la terra: allibera una pura matèria, desfà els codis, arrossega les expressions i els continguts, els estats de coses i els enunciats, sobre una línia de fuga en ziga-zaga, trencada, eleva el temps a l'infinitiu, extreu un esdevenir que ja no té terme, perquè cada terme és una detenció que l'esdevenir fa saltar [...]. Retorn al dualisme? No, els dos moviments estan agafats l'un en l'altre, l'agençament els compon tots dos, tot passa entre els dos. Ací, una altra vegada –diuen els autors per concloure–, hi ha una funció-K, un altre eix traçat per Kafka, en el doble moviment de les territorialitats i de la desterritorialització.⁶⁴⁶

⁶⁴⁶ Ibídem, p. 87-88. Aquest plantejament, que té com a principal protagonista els moviments de desterritorialització o el conjunt de línies de fuga a partir de les quals es constitueix el camp social –amb la contraprestació dels moviments de reterritorialització que promou el poder–, incideix en la distinció que estableix Deleuze amb el que, segons la seua lectura, proposa Foucault en relació a les formes de dominació i a la resposta que hi cal donar, en forma de resistències. En això es pot veure, com indica Deleuze, “una de les diferències que mantenim amb Foucault: per a ell el camp social està travessat per estratègies, per a nosaltres hi ha fuites pertot”. Això influeix en la comprensió del camp social i de les vies a través de les quals s'hi constitueix un ordre concret, però també, com acabem de dir, en la manera de fer front al poder. Si el que va primer és el desig o, en aquest cas, les línies de fuga, i no tot el sistema

La conseqüència més immediata d'aquest plantejament es troba en la impossibilitat d'establir solucions definitives, amb les línies d'actuació prèviament marcades, a l'hora de gestionar les relacions en el camp social. El que ara té lloc és una conflictivitat sempre irresolta, davant la qual només té sentit plantejar processos d'articulació de caràcter experimental, subjectes als canvis que es produeixen en el camp social i a la necessitat de tornar a plantejar i dinamitzar constantment els termes en els quals es basa l'estabilitat del col·lectiu. Això respon a la imatge de l'àmbit institucional que ofereix Deleuze des de l'inici de la seua obra, des del punt de vista de l'empirisme humeà. Com ja vam avançar, en aquest cas no es tracta d'imposar límits a les accions d'aquells que conformen la societat, com proposen la resta de teories contractuals contemporànies a la de Hume sinó de trobar, en positiu i de manera creativa, els mecanismes que permeten renovar constantment la vitalitat dels vincles sobre els quals es constitueix el règim de relacions que justifica el manteniment de la vida en comú:

la societat ja no és en absolut pensada com un sistema de limitacions legals i contractuals –indica Deleuze–, sinó com una invenció institucional: com *inventar artificis*, com crear institucions que forcen les passions a superar la seua parcialitat, i formen tants de sentiments morals, jurídics, polítics (per exemple el sentiment de justícia) etc.? D'ací l'oposició que Hume estableix entre el contracte i la convenció o l'artifici. Hume és sens dubte el primer que trenca amb el model limitant del contracte i de la llei que domina encara la sociologia del segle XVIII, per oposar-li el model positiu de l'artifici i la institució.⁶⁴⁷

Així es defineix la tasca que ha de portar a terme el govern com a instància encarregada, no tant d'imposar uns principis pels quals s'ha de regir la societat –principis que queden sancionats en els codis legals i instaurats per al manteniment de l'interès general a

de dominacions i de repressió que posa en marxa el poder, el que cal veure és com es creen les condicions perquè els fluxos es desenvolupen de manera autònoma i, encara més, per donar-los una orientació en clau revolucionària. Així ho explica Deleuze en una entrevista, tot comentant la tasca que va portar a terme Foucault en l'àmbit carcerari a través del GIP –ens sembla important fer al·lusió a aquesta dada ja que l'afirmació de Deleuze està influïda per l'anàlisi foucaultiana de certes estructures, com ara el panòptic, que utilitza el poder a l'hora de fer efectius els seus mètodes de dominació–: “No teníem la mateixa concepció de la societat –afirma Deleuze–. Per a mi una societat és quelcom que no deixa de fugir per tots els costats. Quan dieu que jo sóc més fluid, sí, teniu tota la raó. Fugiu monetàriament, fugiu ideològicament. Veritablement, està feta de línies de fuga. De manera que el problema d'una societat és: com impedir la fuga? Des del meu punt de vista, els poders vénen després. La sorpresa de Foucault seria, més aviat: amb tots aquests poders, i tot l'enrenou que fan, tota la seua hipocresia, hom aconsegueix igualment resistir. En el meu cas, la sorpresa ve a l'inrevés: allò que fugiu pertot i els governs aconsegueixen obstruir-ho. Prenem el problema en sentit invers. Teniu raó de dir que la societat és un fluid, o encara pitjor: un gas. Per a Foucault, és una arquitectura”. *DRF*, p. 261.

⁶⁴⁷ *ID*, p. 233.

través del contracte, principalment de tipus constitucional—, com d'eixamplar les relacions positives, que en un principi es donen a nivell individual o en àmbits restringits, a la resta dels elements que conformen el camp social. És a partir d'aquest àmbit de relacions immanents que es pot extreure un codi legal, fundat en uns vincles que reconeguen la polivocitat i l'horitzontalitat pròpies del camp social, així com un ordre constitucional que es mantinga obert a una transformació constant, en la mesura que no renega del dinamisme i del fons heterogeni a partir del qual ha sorgit. Com apunta Deleuze, amb aquests artificis es tracta de fer que el més llunyà acabe esdevenint el més pròxim, amb la creació d'un ordre de relacions en el qual el col·lectiu i l'individual es conformen de manera conjunta, l'un a través de l'altre. En aquest sentit, la tasca de govern no consisteix en la representació, com allò que es proposa encabir un segment de la població dins un model fixat per avançat —fins i tot si aquest segment és majoritari—, normalment per part d'un grup escollit que acaba actuant com una elit separada de la resta, apropiant-se la veu del col·lectiu i l'enunciació dels interessos que es diuen representar. Del que es tracta és, al contrari, de fer partícip el major nombre en el procés mateix de creació d'aquest constructe, en relació amb el qual es formen els vincles de l'individu amb la societat. Aquesta ha de ser una de les principals preocupacions de l'acció política des de la perspectiva immanent que estem enunciant, el fet de mantenir el vigor d'aquesta ficció —com es pot veure, Deleuze no confereix cap sentit negatiu al terme “ficció”, que simplement és vist des del pla de la creació—, una vegada que les relacions en el camp social ja han estat establertes i el que cal és gestionar de manera adequada el seu desenvolupament i el seu desgast: “el problema principal de l'Estat no és un problema de representació —subratlla Deleuze—, sinó de creença. L'Estat segons Hume no té com a fi representar l'interès general, sinó fer de l'interès general un objecte de creença, donant-li, ni que siga per mitjà del seu aparell de sancions, aquesta vivacitat que sols l'interès particular té per nosaltres”.⁶⁴⁸ Plantejat en termes deleuzo-guattarians, es tractaria de donar continuïtat, tot eixamplant en el temps i en l'espai, la irrupció d'un esdeveniment. Sense que això comporte una devaluació de les potencialitats inicials de l'esdeveniment en favor d'una pretesa estabilitat.

Per altra part, en el que hem vist es pot trobar una de les distincions cabdals que introdueixen els autors des de la perspectiva de l'agençament. Es tracta de les dues formes que es poden donar a l'hora d'entendre l'abstracte, des de la transcendència o, al

⁶⁴⁸ *ES*, p. 42.

contrari, en un sentit immanent. Això té molt a veure amb el que hem dit sobre la possibilitat de construir una alternativa proporcionada i veritablement eficaç per fer front a l'axiomàtica o a la maquinària del poder. En efecte, des d'aquest punt de vista seria un error el fet de concebre l'axiomàtica del poder com l'única instància abstracta i, en definitiva, amb capacitat per assolir un abast universal, que l'agençament s'hauria de limitar a efectuar seguint unes vies prèviament marcades. En primer lloc, el pla d'immanència és tan real com els agençaments a través dels quals s'expressa, encara que la seua existència es desenvolupe en el pla virtual de la realitat. Per altra part, pot ser tan englobant com ho pugen ser l'axiomàtica o la maquinària del poder, si bé des de paràmetres diametralment oposats quan es tracta d'articular les diferències en el camp social. En tot cas, això val per refusar la imatge segons la qual l'única possibilitat de superar la parcialitat es troba pel costat del poder, sempre des de l'establiment d'unes relacions verticals i basades en la dominació. Per últim, el pla d'immanència –tal i com vam apuntar en el cas del cos sense òrgans– ha de ser flexible i mancat de condicions prèvies, la qual cosa és necessària per no intervenir de manera excessiva ni detenir els processos que es produeixen en la seua superfície. Al mateix temps, però, ha de ser capaç d'oferir una consistència als fluxos o a les línies que el recorren, per tal que no s'acaben precipitant en el buit.

En definitiva, ens trobem amb dues formes oposades d'entendre la composició i, al cap i a la fi, l'efectuació de l'ordre dels esdeveniments en la realitat concreta del camp social. Des de la perspectiva de la transcendència, la màquina abstracta constitueix el model al qual s'ha d'adaptar aquesta realitat, seguint la relació desigual que va del general al particular. Des del punt de vista de la immanència, la màquina abstracta constitueix en canvi el territori en el qual ens és permès d'articular, respectant la seua autonomia i singularitat, els dinamismes del desig o les distintes línies que es donen en l'agençament. Aquest procés implica la formació d'una multiplicitat que no sotmet els fluxos o les línies a un protocol de selecció i d'identificació previ, conduent en última instància a privilegiar la unitat i la identitat del conjunt. A més a més, la màquina abstracta entesa en aquest sentit immanent, actua com a punt de referència des del qual avaluar si la línia de fuga es manté lliure de les imposicions del poder o ja ha caigut en estratificacions que acaben per assecar el seu dinamisme inicial. En aquest sentit, com ja hem tingut ocasió d'observar, la proposta deleuzo-guattariana no s'instal·la en un relativisme estèril ni en la impossibilitat de jutjar la natura dels fenòmens que es donen

en el camp social; si bé ho fa des de la immanència i no en funció d'una llei de caràcter transcendent. Com expliquen els autors,

en un altre sentit d'‘abstracte’ (no figuratiu, no significant, no segmentari), és la màquina abstracta la que passa al costat del camp d'immanència il·limitat i es confon ara amb ell en el procés o el moviment del desig: aleshores els agençaments concrets ja no són el que dóna una existència real a la màquina abstracta, destituint-la de la seua trampa transcendent, és més aviat a la inversa, és la màquina abstracta la que mesura en proporció el mode d'existència i de realitat dels agençaments segons la capacitat que mostren a l'hora de desfer els seus propis segments, d'empènyer les seues puntes de desterritorialització, de passar sobre la línia de fuga, d'omplir el camp d'immanència.⁶⁴⁹

Amb aquesta conceptualització de la màquina abstracta, es tracta d'establir les condicions més propícies per captar l'instant en el qual es produeix una ruptura amb l'ordre establert. De fet, el que ha d'oferir la màquina abstracta en la seua vessant immanent no és sols la possibilitat de captar l'esdeveniment sinó, una passa més enllà, d'articular-lo a través del seu desenvolupament, per donar-li continuïtat en el camp social. El pla d'immanència coincideix, des d'aquesta perspectiva, amb el camp social abans que esdevinga un socius organitzat. Igualment, coincideix amb el desig quan encara no s'han endegat els seus fluxos, fent-los confluïr en una direcció determinada en funció d'uns interessos concrets. En definitiva, el camp d'immanència es relaciona amb el virtual –tal i com es desenvolupa en àmbits com ara la literatura, per seguir amb l'exemple que proposen els autors–, abans que es completen els processos d'actualització. Val a dir, quan encara es defineix aquest camp com un ventall de virtualitats susceptibles de qualsevol efectuació. Com indiquen els autors, “la màquina abstracta és el camp social il·limitat, però és també el cos del desig, i és també l'obra contínua de Kafka, sobre els quals les intensitat són produïdes i on s'inscriuen totes les connexions i polivocitats”.⁶⁵⁰

En qualsevol cas, Deleuze i Guattari no parlen d'un suposat estat de natura idíl·lic ni de cap moment anterior, cronològicament parlant, a la constitució del camp social. La hipòtesi d'un ésser humà en origen bondados, com si es tractés de l'habitant d'una terra prístina que es corromp quan entra en contacte amb les lleis que regeixen la vida en les

⁶⁴⁹ *KLM*, p. 154-155.

⁶⁵⁰ *Ibidem*, p. 155.

societats modernes no coincideix, com ja hem dit, amb el plantejament que extreu Deleuze de la lectura de Hume. Si adés hem parlat de la creació d'una ficció que es concreta en l'àmbit institucional, com allò propi de la tasca de govern, en aquest cas cal parlar de la comprensió de la justícia en un sentit immanent. Aquesta comprensió de la justícia –que Deleuze extreu, igualment, del pensament humeà– coincideix amb un plantejament de caire antropològic segons el qual l'ésser humà no és ni bo ni dolent per natura sinó, simplement, limitat i parcial, capaç d'una generositat limitada en la mesura que els seus afectes i, per tant, la seua simpatia, només arriben al que té de més pròxim. Això s'entén, entre altres coses, perquè termes com “bo” i “dolent” deriven d'un judici moral i de l'establiment d'un ordre valoratiu compartit que ja pressuposa la vida en societat, és a dir, que ja suposa el fet d'observar el subjecte des d'una dimensió col·lectiva que les teories del contracte, com es pot veure en el cas de Hobbes o Rousseau, neguen des del principi de la seua argumentació. Per altra part, amb això es crida l'atenció sobre un altre aspecte que les teories del contracte han negligit i que suposa capgirar per complet les condicions del problema. Com indica Deleuze prenent la paraula a Hume, “la societat no pot garantir drets preexistents: si l'home entra en societat, és justament perquè no té drets preexistents”.⁶⁵¹ D'aquesta manera, Hume trenca amb la consideració negativa de l'ésser humà. Al mateix temps, també de manera oposada a com ho fan la resta de plantejaments, proposa l'anàlisi de les relacions humanes posant l'accent en la seua dimensió col·lectiva i no des del punt de vista de l'individu. Això vol dir que qualsevol plantejament referit a la constitució del camp social haurà d'atendre la necessitat d'articular una multiplicitat d'elements heterogenis des de la base. I no, en paral·lel al model representatiu i a l'individualisme burgès que comença a prendre cos en el moment en què s'enuncien les teories contractuals, atenent l'obligació de protegir els drets individuals, pretesament preexistents, de les amenaces i els abusos a què es veuen sotmesos en l'interior de la societat.

D'aquestes dues maneres de plantejar la qüestió que acabem de veure, no sols es segueix una comprensió antropològica i social sobre el caràcter del subjecte i la seua inserció en el col·lectiu. També es desprèn una disjuntiva en la manera de plantejar la figura d'altri, com una amenaça l'abast de la qual limitar o, al contrari, com l'obertura d'un camp de possibilitats i, doncs, com una font de creació de nous vincles en el camp social. Per això, el principal escull amb el qual es troba l'ésser humà de bell

⁶⁵¹ *ES*, p. 35.

començament és la seua parcialitat, quan es tracta d'estendre els vincles per conformar grups més nombrosos que el del clan o la comunitat familiar. En aquest sentit, la justícia no s'ha d'entendre com un principi natural que deriva d'una instància transcendent sinó com una regla produïda de forma immanent, a partir de les relacions que es donen en el camp social, la justificació de la qual només es pot donar en base a la seua utilitat. Al cap i a la fi, la justícia es defineix com el mitjà a través del qual construir un tot a partir d'un seguit d'elements particulars, sense deixar d'atendre l'especificitat de cadascun d'aquests elements –en terminologia deleuzo-guattariana, parlariem de l'articulació d'una multiplicitat a partir d'un seguit de singularitats autònomes. Com explica Deleuze,

el que canvia [...] és el sentit, l'estructura mateixa de la societat, segons que hom la considere des de l'egoisme o des de la simpatia. Els egoismes, en efecte, només s'haurien de limitar. Pel que fa a les simpaties, és una altra cosa: cal integrar-les, integrar-les en una totalitat positiva. El que Hume retreu precisament a les teories del contracte, és el fet de presentar-nos una imatge abstracta i falsa de la societat, el fet de definir la societat de manera només negativa, de veure en ella un conjunt de limitacions dels egoismes i els interessos, en lloc de veure-la com un conjunt positiu d'empreses inventades.⁶⁵²

Això connecta amb el que hem dit sobre la creació institucional i el que Deleuze anomena la “teoria de l'artifici”.⁶⁵³ Segons aquesta teoria, la principal preocupació de la filosofia en l'àmbit polític es trobaria en el fet d'aconseguir un nexa d'unió entre la natura i la cultura, és a dir, entre el que té de natural l'ésser humà i el que adopta per assimilació del seu entorn. Doncs bé, les institucions han de servir precisament per fer extensiva la tendència natural de l'ésser humà a la simpatia. I el que resulta més important: aquesta operació no es porta a terme per limitació de les tendències sinó

⁶⁵² *Ibidem*, p. 26. Deleuze insisteix en aquest plantejament al fil del comentari sobre Hume, en el text que hem citat ja en referència a l'àmbit institucional i a la tasca de govern. Deleuze va escriure aquest text l'any 1972, per al quart volum de la *Histoire de la philosophie* de F. Châtelet, dedicat al període de la Il·lustració. Bo i atenent l'any de publicació del text, no resulta difícil establir punts en comú entre aquest document i el plantejament de la qüestió política que Deleuze portarà a terme, ja en companyia de Guattari, a partir de *L'Anti-Èdipe*. Com exposa Deleuze, “del segle XVI al XVIII, les cèlebres teories del contracte, han plantejat el problema social com si hagués d'ésser el d'una limitació dels drets naturals, o fins i tot d'una renúncia a aquests drets, d'on naixeria la societat contractual. Però quan Hume diu que l'home no és naturalment egoista, quan diu que és naturalment parcial, no cal veure-hi un simple matís en els mots, cal veure-hi un canvi radical en la posició pràctica del problema social. El problema ja no és: com limitar els egoismes i els drets naturals corresponents? Sinó com superar les parcialitats, com passar d'una ‘simpatia limitada’ a una ‘generositat dilatada’, com estendre les passions, com els donem una extensió que no tenen per elles mateixes?”. *ID*, p. 233.

⁶⁵³ *ES*, p. 31.

orientant-les en vista a la seua articulació comuna, mitjançant la creació d'artificis en el camp social. Això constitueix el principi de la raó pràctica en el pensament humeà, com indica Deleuze. Però també ens serveix per explicar la tasca de l'agençament en relació a les diferents línies que conformen el camp social. En tot cas, aquesta manera de considerar l'organització del camp social resulta útil en la mesura que ens permet analitzar de forma acurada els mecanismes que posa en marxa el poder, en concret el capitalisme en la seua fase avançada, per aconseguir l'establiment i el manteniment de l'ordre. En efecte, la canalització del desig o de les línies de fuga tampoc no es realitza, en aquest cas –si més no de manera principal–, per mitjà d'una limitació sinó de forma immanent, mitjançant la creació d'uns modes d'enunciació i d'efectuació determinats.

Així doncs, no es tracta d'avaluar la visió negativa i pessimista que defineix l'ésser humà com una amenaça per a la seua supervivència mateixa; amenaça que cal limitar mitjançant la imposició d'una autoritat en essència il·limitada. Com no es tracta tampoc de donar una visió ingènuament optimista i procliu a caure en el primitivisme, amb la reivindicació d'uns orígens incerts que no coincideixen, en tot cas, amb el que proposa el pensament deleuzo-guattarià.⁶⁵⁴ És a dir, no es tracta de recuperar un passat en el qual

⁶⁵⁴ El plantejament deleuzo-guattarià torna a estar, en aquest punt, a la base del que reivindiquen els autors del *Manifest acceleracionista*. Com es pot llegir a la part final del text de Williams i Srnicek, “l'elecció que tenim al davant és crítica: o un post-capitalisme globalitzat o una fragmentació lenta vers el primitivisme, la crisi perpètua i el col·lapse ecològic planetari”. Amb tot, si al que es refereixen els autors és a experiències com ara la que constitueixen les comunitats autònomes zapatistes –aquesta discussió es troba, en efecte, instal·lada al bell mig dels moviments de l'esquerra que aposten per una ruptura amb l'ordre establert–, l'acord amb la proposta de Deleuze i Guattari perd enters. Com es pot veure en el citat manifest, els autors fan al·lusió a això quan parlen de “la divisió més important en l'esquerra”, com aquella que posa, d'un costat, “la política popular de caràcter local, d'acció directa i incansable horitzontalitat” i, de l'altre, la que aposta per una “política acceleracionista, que es troba còmoda amb una modernitat d'abstracció, complexitat, globalitat i tecnologia”. En aquest sentit, denuncien que “els primers s'accontenten amb establir petits espais temporals de relacions socials no capitalistes, bandejant els problemes reals que comporta l'obligació de lluitar contra enemics intrínsecament no locals, abstractes i profundament arrelats en la nostra infraestructura quotidiana”; per concloure que “el fracàs d'aquestes polítiques és la crònica d'una mort anunciada”. En primer lloc, com ja hem vist, Deleuze i Guattari opten per una articulació àmplia que done com a resultat la confluència de totes les forces i de les diferents lluites que tenen com a objectiu la creació d'un nou escenari polític, social i econòmic. En aquest sentit, el plantejament deleuzo-guattarià està més preocupat pel fet de trobar la manera de guanyar efectius que, com acabem de veure, per criticar l'estratègia d'una part del moviment revolucionari. Per altra part, si com ja hem dit els autors del manifest acceleracionista es refereixen a moviments com el zapatista, quan parlen no sols de l'horitzontalitat sinó també del caràcter local de les lluites i de la reivindicació d'un cert primitivisme, ens sembla que erren el tret; i no només des de la perspectiva deleuzo-guattariana sinó atenent la proposta de fons del zapatisme. Com ja vam indicar al començament, un dels primers efectes del zapatisme ha estat el de conjugar la reivindicació de les singularitats pròpies de les comunitats indígenes del sud-est mexicà amb la lluita contra el neoliberalisme a nivell global. Amb això es tracta, entre altres coses, de deixar de banda la perspectiva esbiaixada, dirigista i, al cap i a la fi, etnocèntrica que traspua el manifest acceleracionista en moments com el que acabem de citar, quan proposa com a únic model possible per orientar la lluita aquell que està basat en una idea de progrés –la de la “política prometeica”, com apunten els autors–, entesa des del punt de vista eminentment occidental. Amb tot, aquest darrer tret ni tan sols és aplicable al moviment zapatista, al qual no se'l pot acusar de primitivista

el desig o les línies de fuga encara no havien caigut sota les xarxes del poder. En primer lloc, perquè aquest passat no existeix en els termes que acabem d'esmentar, almenys si tenim en compte el repàs que ofereixen els autors de les diferents etapes per què passa el desig, des de les formacions territorials fins al capitalisme en la seua fase avançada, passant per les societats de tipus imperial i despòtic. Però, també, perquè no es tracta de retrobar sinó de crear quelcom de nou, partint d'unes condicions inèdites des de les quals construir el camp social. Per això al·ludeixen Deleuze i Guattari al moment en què irromp un esdeveniment que fa trontollar l'ordre establert, com aquell instant després del qual tot està per fer i tot és possible. En aquest punt, es pot fer al·lusió al que els autors anomenen el tall leninista –o el tall castrista–, per posar alguns dels exemples que ja hem vist. Però encara més a esdeveniments com els que constitueixen Maig del 68 o el 15M, en la mesura que en casos com aquests els processos d'efectuació han restat altament indeterminats. Això fa que l'esdeveniment quede suspès en el temps i en l'espai, sense arribar a esgotar el conjunt de les seues possibilitats. En aquest sentit, si cal donar importància a l'anàlisi teòrica, no és sols per la seua capacitat d'anticipació sinó també pel fet que contribueix a establir les condicions per a un procés d'efectuació alternatiu.

Aquest és, doncs, el context en què es mou l'anàlisi deleuzo-guattariana, i no el de la reivindicació enyoradissa d'un temps passat. Recordem que els autors parteixen del punt de vista de l'intempestiu, prioritant l'esdevenidor sobre el passat i el present. Per altra part, cal no oblidar que l'estratègia que proposen els autors passa per exasperar les

en la mesura que s'ha caracteritzat, al contrari, per fer un ús actiu de les noves tecnologies, com ara Internet, per plantejar les seues lluites tant al nivell de l'organització interna com en el pla de la comunicació amb l'exterior. Per altra part, el manifest acceleracionista proposa la necessitat de crear una alternativa de govern a nivell mundial que no tinga inconvenient a l'hora d'hibridar l'horitzontalitat dels moviments populars amb una "autoritat vertical" controlada pel col·lectiu. Per aquest costat, una vegada més, trobem el plantejament deleuzo-guattarià més pròxim a l'experiència dels zapatistes que no a la proposta acceleracionista. I no tant pel fet que Deleuze i Guattari accepten o no la necessitat de mantenir una certa verticalitat a l'hora d'articular el camp social –com ja hem vist, la proposta deleuzo-guattariana no aposta per la simple horitzontalitat–, sinó per un altre aspecte que ens sembla més important, a saber: el moviment zapatista renuncia per principi –de manera coincident amb el plantejament de Deleuze i Guattari, però a diferència de la resta de moviments revolucionaris del segle vint– a la presa del poder. Això suposa que es deixa de banda la pretensió d'instaurar estructures rígides i de tipus molar com les que es troben representades en l'aparell d'Estat, per plantejar, en canvi, la necessitat d'experimentar amb formes innovadores d'articulació del camp social; les anomenades *Juntas de buen gobierno*, en són un exemple per aquest costat. En definitiva, del que es tracta és de no perdre el caràcter processual a l'hora de plantejar les relacions en el camp social, com allò que permet conviure amb els dinamismes constants que arriben des de la base. Aquesta pretensió coincideix amb un dels principals objectius que persegueixen Deleuze i Guattari i que veiem concretat, precisament, en el treball sobre l'agençament, a través del qual es tracta d'articular de manera immanent les línies de fuga que componen el camp social. Com indiquen els autors, "alliberar en l'esdeveniment el que no es deixa esgotar en l'efectuació, alliberar en l'esdevenir el que no es deixa fixar en un terme". *D*, p. 90.

dinàmiques que l'axiomàtica capitalista ha introduït com el seu moviment fonamental, en la mesura que aquests dinamismes han contribuït a posar en entredit tots els codis que, en base a la tradició o per l'establiment d'una autoritat transcendent, han servit al llarg de la història per limitar les relacions en el camp social. En tot cas, Deleuze i Guattari segueixen així, en bona mida, el diagnòstic marxista. Segons aquest diagnòstic, la burgesia representa l'única classe que ha estat capaç –si més no en el moment en què Marx i Engels fan la seua anàlisi– de transformar els modes i les relacions de producció precedents, acabant amb l'ordre i la societat feudals i propiciant així el progrés en els camps de la tècnica i la ciència. D'aquesta manera, com indica l'anàlisi marxista, la burgesia estableix les bases per a la seua superació.⁶⁵⁵ Amb tot, tampoc no cal

⁶⁵⁵ Com es pot veure al *Manifest*, Marx i Engels veuen en l'establiment dels mitjans de producció i de les relacions capitalistes, unides a l'ascens de la burgesia, un dels moments en la història en què més s'accentuen les desigualtats entre les classes socials. Això porta a la major part de la població a viure en condicions no sols d'explotació sinó també de misèria, al temps que augmenta la conflictivitat en el camp social: “La societat burgesa moderna –afirmen–, sorgida de les ruïnes de la societat feudal, no ha eliminat els contrastes entre les classes. Només ha creat noves classes, noves condicions d'opressió, només formes de lluita en el lloc de les velles”. Amb tot, això no exclou que els autors reconeguen la transformació a tots els nivells, empenya per l'establiment de les lleis del mercat, que implica l'emergència de la burgesia com a nova classe dominant: “La burgesia ha desenrotllat una funció altament revolucionària en la història –afirmen sense ambages Marx i Engels–. La burgesia, allà on ha arribat al poder, ha destruït totes les condicions de vida feudals, patriarcals, idíl·liques. Ha esquinçat sense pietat tota la concentració de vincles feudals que lligaven els homes als seus superiors naturals, i no ha deixat entre home i home cap altre vincle que no siga l'interès nu i el ‘pagament al comptat’ sense entranyes. Ha ofegat els sagrats estremiments de l'exaltació religiosa, de l'entusiasme cavalleresc, de la malenconia petitburgesa en les aigües gelades del càlcul egoista”. En tot cas, no cal veure en l'anàlisi marxista una valoració de tipus moral i menys encara una valoració en termes positius sinó, més aviat, la simple constatació dels canvis que ha introduït la burgesia, sense oblidar els efectes negatius que se'n segueixen i que expliquen, com ja hem dit, l'augment de les desigualtats i de les tensions: “La burgesia ha diluït la dignitat personal en el valor de canvi, i en el lloc de les innombrables llibertats guanyades a pols i garantides documentalment ha posat l'única llibertat de comerç sense escrúpols. En un mot, en lloc de l'explotació disfressada amb il·lusions religioses i polítiques, ha posat l'explotació oberta, desvergonyida, directa, àrida”. En suma, “la burgesia no pot existir sense revolucionar ininterrompudament els mitjans de producció i, per tant, les relacions de producció i, per tant, la totalitat de les relacions socials”. Per altra part, es pot detectar en l'anàlisi de Marx i Engels l'empremta de l'esquema evolucionista clàssic –el que descriu el pas del salvatgisme a la barbàrie i, d'aquesta, a la civilització–. Aquest esquema es veu reforçat, en aquest cas, pel caràcter teleològicament determinat que introdueix la dialèctica materialista, en funció de la qual suposa un requisit indispensable, per arribar al comunisme, passar per l'etapa precedent del mode de producció capitalista. Des d'aquest punt de vista, la burgesia i el sistema polític, social i econòmic que instaura, el capitalisme, afavoreixen, al mateix temps que arrabassen amb la religió –que Marx i Engels jutgen com a mera superstició o misticisme–, el progrés en l'àmbit de la tècnica i de la ciència. En aquest sentit, la burgesia es defineix, no sols pel fet que institueix l'explotació com a principal lligam entre les classes socials sinó, al mateix temps, pel seu caràcter productor, de noves relacions i, al capdavall –per dir-ho en els termes que estem manegant en aquest apartat–, per la seua capacitat de donar lloc a uns modes d'enunciació i d'efectuació determinats: “La burgesia, amb la millora ràpida de tots els instruments de producció, amb un perfeccionament infinit de les comunicacions, també arrossega totes les nacions, les bàrbares incloses, cap a la civilització. Els baixos preus de les seues mercaderies són l'artilleria pesada amb què enderroca totes les muralles xineses, amb què obliga a capitular l'odi més hostil dels bàrbars a tot allò estranger. Obliga totes les nacions a adoptar les formes de producció burgeses, si no volen arruïnar-se; les obliga a introduir en el seu si l'anomenada civilització, és a dir, les obliga a fer-se burgeses. En un mot, crea un món a imatge i semblança seua”. Cf. Marx i Engels (1998), p. 23-26.

concloure, a partir del que acabem de dir, l'assumpció per part de Deleuze i Guattari de l'esquema evolutiu que proposa la dialèctica, en aquest cas en la seua vessant materialista. Segons aquest esquema, a la necessària successió d'un mode de producció per un altre –ja que les condicions d'aquesta superació les porta inscrites cada mode de producció en el seu si, igual com en el cas de la dialèctica hegeliana es troben aquestes fases referides a l'evolució de la consciència, fins a arribar a l'esperit absolut–, hi cal afegir un escenari d'enfrontament directe, per tal d'abolir les condicions objectives sobre les quals s'assenta el capitalisme. Això s'esdevé a través del que el marxisme anomena la dictadura del proletariat, definida com a etapa de transició per eliminar les estructures capitalistes. Per a tal efecte, cal expropiar per la força els mitjans de producció per concentrar-los, almenys inicialment, al voltant de l'aparell estatal.⁶⁵⁶ Amb

⁶⁵⁶ Una mostra del que suposa la dictadura del proletariat, com a element fonamental per arribar a la societat comunista una vegada que la classe treballadora aconsegueix fer-se amb el poder, es pot trobar al *Manifest*. En el sentit que ací es contempla, la dictadura del proletariat es concep com un mitjà corrector, quirúrgic, si es vol, en la mesura que cal extirpar les estructures precedents per deixar pas a la instauració del nou ordre. Des d'aquesta perspectiva, la dictadura del proletariat no haurà de durar més del que es trigue a eliminar les relacions i els privilegis derivats de l'acumulació de riquesa, per part d'una minoria, que s'ha produït gràcies a les condicions que estableix el mode de producció capitalista: "El proletariat aprofitarà la seua dominació política per a llevar a poc a poc tot el capital a la burgesia, per a centralitzar tots els instruments de producció a les mans de l'estat, és a dir, del proletariat organitzat com a classe dominant, i per augmentar la massa de les forces de producció tan ràpidament com siga possible"; la qual cosa no es pot fer, com reconeixen Marx i Engels, si no és per l'ús de la força: "És clar que, de primer, això només pot esdevenir-se per mitjà d'intervencions despòtiques en el dret de propietat i en les relacions burgeses de producció, [...] inevitables com a mitjans per al capgirament de tot el sistema de producció". En aquest sentit, l'objectiu de la dictadura del proletariat és acabar amb el poder d'una classe sobre l'altra –després d'haver instal·lat, en contraposició a l'ordre anterior, el proletariat com a classe dominant–, abolint, finalment, els antagonismes i les tensions en el camp social. Aleshores, es donen les condicions materials i objectives per a l'esdeveniment de la societat comunista: "En el lloc de la vella societat burgesa –afirmen Marx i Engels–, amb les seues classes i antagonismes de classe, sorgeix una associació, en la qual el lliure desenvolupament de cada u és la condició per al lliure desenvolupament de tothom". Marx i Engels (1998), p. 48-50. Més endavant, el marxisme desenvoluparà aquesta idea de la dictadura del proletariat tot associant-la amb l'eixamplament de la democràcia. En la mesura que la democràcia burgesa no es considera més que un sistema limitat, puix que només tenen capacitat de participar de manera efectiva en els afers polítics els propietaris dels mitjans de producció, per ser els únics que tenen satisfetes les seues necessitats materials i el seu sosteniment, la dictadura del proletariat es veu com un instrument a través del qual ampliar l'abast de la participació política i social. En primer lloc, perquè dóna el poder als proletaris que constitueixen la majoria social, però sobretot perquè l'objectiu final passa per constituir una societat sense classes, això és, sense privilegis, i, per tant, un sistema que ja no excloga cap segment dels que conformen el camp social. Marx i Engels donen aquesta orientació a partir de l'exemple històric que ofereix l'experiència fugissera, però altament suggerent, de la Comuna de París. Això va aparellat a una degradació de la importància i les atribucions que ha de tenir l'Estat, que ara es veu només pel seu costat instrumental, lligat al període de transició, però, en qualsevol cas, com una estructura relacionada de manera intrínseca amb l'opressió, vinculada necessàriament amb l'establiment del mode de producció i de les relacions capitalistes; en definitiva, com una realitat que cal abolir més d'hora que tard. Com apunta Marx, amb l'exemple de la Comuna ben present, "a mesura que el progrés de la indústria moderna desenvolupava, eixamplava, intensificava l'antagonisme de classe entre el capital i el treball, el poder d'Estat prenia com més anava més el caràcter d'un poder públic organitzat amb vista a l'asserviment social, d'un aparell de dominació d'una classe. Després de cada revolució, que marca un progrés de la lluita de classes, el caràcter purament repressiu del poder d'Estat apareix de manera com més va més oberta". Marx (1970), p. 70-71. Per aquest costat, el proletariat no es

això es tracta de donar una resposta viable, seguint amb el paral·lelisme que hem

pot limitar a prendre les regnes de l'Estat, aprofitant els aparells existents per aconseguir els seus objectius. L'Estat es defineix, en si mateix, com una estructura negativa, de manera que allò que es constitueix de forma provisional per acabar amb les relacions capitalistes de dominació, ha de respondre a uns paràmetres per complet diferents als anteriors: "La classe obrera, però –diu Marx–, no es pot pas acontentar de prendre tal qual l'aparell d'Estat i de fer-lo funcionar per compte propi". *Ibidem*, p. 69. Això coincideix amb el refús que Deleuze i Guattari serveixen en relació amb l'Estat, així com amb la conceptualització que autors directament deutors del marxisme, com ara Negri, elaboren al voltant del *comú* com a nou dispositiu polític, social i econòmic aliè tant al règim de la propietat privada com a les formes de govern basades en la concentració estatal, tot cercant la forma de crear eines d'articulació el més alienes possible a l'aparell estatal. De fet, en aquesta forma negativa de considerar l'Estat, per part de Marx i Engels, es pot veure una crítica explícita al plantejament i sobretot a les conseqüències de l'idealisme i de la dialèctica hegeliana. En la introducció al text que redacta Marx sobre *La guerra civil a França el 1871*, Engels apunta el següent –citem per extens, atesa la influència que aquesta concepció al voltant de l'Estat té en bona part dels plantejaments que trobem exposats en el nostre treball–: "En la concepció dels filòsofs, l'Estat és 'la realització de la Idea' o el regnat de Déu sobre la terra traduït en llenguatge filosòfic, el terreny en què la veritat i la justícia eternes es realitzen o cal que es realitzin. D'aquí la veneració supersticiosa de l'Estat i de tot allò que s'hi relaciona, veneració que s'instal·la tant més fàcilment com, des del bressol, hom és habituat a imaginar-se que tots els afers i tots els interessos comuns de tota la societat només poden ésser regulats tal i com han estat regulats fins aquí, és a dir per l'Estat i les seves autoritats degudament establertes. [...] En realitat, però, l'Estat no és res més que un aparell per a oprimir una classe per una altra, i això tant en la república democràtica com en la monarquia; la més petita cosa que se'n pot dir és que és un mal que hereta el proletariat vencedor en la lluita per la dominació de classe i del qual, igual com en el cas de la Comuna, el proletariat haurà de fer via a llimar els caires més noïbles, fins i tant que una generació crescuda en unes condicions socials noves i lliures estigui en condicions de desempallegar-se de totes les andròmines de l'Estat". Per acabar dient el següent, en referència a la distinció entre el projecte comunista i la proposta de conciliació de la socialdemocràcia: "El filisteu socialdemòcrata s'ha omplert recentment d'un terror saludable sentint pronunciar les paraules dictadura del proletariat. I bé, senyors, voleu saber quina fa, aquesta dictadura? Mireu la Comuna de París. Era la dictadura del proletariat". *Ibidem*, p. 22. Prenent com a referència una part dels materials que ací estem oferint, Lenin insistirà en aquesta línia interpretativa en el seu text *L'Estat i la revolució* (1918). De primeres, pel que fa a la concepció de la dictadura del proletariat com l'eina a través de la qual fer de la democràcia un sistema vertaderament efectiu de participació, obert a la societat en el seu conjunt: "La dictadura del proletariat, és a dir, l'organització de l'avantguarda dels oprimits en classe dominant per a aixafar els opressors, no pot conduir tan sols a la simple ampliació de la democràcia. *Amb* l'enorme ampliació de la democràcia, que *per primera vegada* es converteix en una democràcia per als pobres, en una democràcia per al poble, i no en una democràcia per als rics, la dictadura del proletariat implica una sèrie de restriccions posades a la llibertat dels opressors, dels explotadors, dels capitalistes. Hem de reprimir a aquests, per a alliberar a la humanitat de l'esclavitud assalariada, cal vèncer per la força la seua resistència". En segon terme, Lenin avala la crítica a l'Estat com una deixalla del mode de producció i de les relacions socials capitalistes i, doncs, com un simple instrument d'opressió que cal fer per deixar enrere. De fet, Lenin proposa en aquest punt una distinció que ens sembla sens dubte important, entre el que constitueix l'Estat pròpiament dit –quan es troba en mans de la burgesia i les elits econòmiques–, entès com a instrument per assegurar el manteniment de les desigualtats i la dominació d'una classe per una altra, i l'Estat –en mans del proletariat– com a mitjà adreçat, precisament, a l'eliminació d'aquesta situació d'opressió i desigualtat que una minoria imposa sobre la majoria. En aquest segon sentit, l'Estat s'ha d'oposar a les condicions materials de possibilitat del mode de producció capitalista i, amb això, a l'existència mateixa de l'Estat, com a garant d'un ordre de relacions determinades: "En la *transició* del capitalisme al comunisme, la repressió és *encara* necessària, però ja és la repressió d'una minoria d'explotadors per la majoria dels explotats. És necessari *encara* un aparell especial, una màquina especial per a la repressió, l'Estat, però aquest és ja un Estat de transició, no és ja un Estat en el sentit estricte de la paraula [...]. I aquest Estat és compatible amb l'extensió de la democràcia a una majoria tan indiscutible de la població, que la necessitat d'una *màquina especial* per a la repressió comença a desaparèixer. [...] Finalment, només el comunisme suprimeix per complet la necessitat de l'Estat, puix que sota el comunisme *no hi ha ningú* a qui reprimir, 'ningú' en el sentit de *classe*, en el sentit d'una lluita sistemàtica contra determinada part de la població". La traducció catalana del text de Lenin que estem citant, *L'Estat i la revolució* –i en concret de la segona part del capítol cinquè, dedicada a "La transició del capitalisme al comunisme"–, es pot trobar a l'adreça web següent: <https://www.marxists.org/catala/lenin/1918>

establert, a l'enfrontament entre el senyor i el serf que planteja Hegel en el capítol quart de *La fenomenologia de l'esperit*, si bé des de pressupòsits distints i amb resultats desiguals.⁶⁵⁷

A diferència del que acabem de veure i com ja hem apuntat, des de la perspectiva deleuzo-guattariana es recomana portar al límit les condicions que ha creat el capitalisme, considerant-les des del seu caràcter contingent i no en base a la seua necessitat històrica. El que es planteja en aquest sentit és la possibilitat d'eixamplar el camp on es desenvolupen aquestes condicions, a partir de les quals el capitalisme posa en funcionament la seua maquinària, des del ben entès que els seus límits no es troben prèviament traçats, així com de desviar la seua trajectòria o els dinamismes inicialment marcats amb el fi de propiciar una bifurcació o una ruptura amb l'ordre establert. Per aquest costat, al fet d'evitar la lògica dialèctica i a la voluntat de cercar les millors condicions per menar una lluita eficient des dels moviments de ruptura, afegim ara una tercera raó a l'argumentari que aposta per l'opció d'exasperar les vies a través de les quals opera el poder. Es tracta de la possibilitat que això ofereix de bandejar les etapes de transició, accedint de la forma més directa possible a un escenari que siga propici per a la creació d'alternatives, més enllà dels límits que el poder tracta d'imposar sobre capes cada vegada majors de la població.

Per acabar, en paral·lel al que vam veure en el cas de les màquines desitjants, si adés la principal preocupació de la micropolítica es trobava en el fet de preguntar quina incidència té el desig en la constitució del camp social, els autors plantegen ara els seus interrogants des de la perspectiva de l'agençament, com l'eina que ens pot permetre

⁶⁵⁷ Així és com descriu Hegel l'enfrontament entre el senyor i el serf, abans que no s'haja produït la reconciliació entre totes dues parts que planteja la dialèctica des de la perspectiva de l'esperit absolut: "Com que de bell antuvi són desiguals i oposats, ahora que llur reflexió en la unitat encara no s'ha produït, tots dos moments són com dues figures oposades de la consciència. L'una és la consciència suficient per a la qual l'ésser per a si és l'essència, l'altra és la consciència insuficient per a la qual la vida o l'ésser per a un altre és l'essència. Aquella és el *senyor*, aquesta és el *serf*". Hegel (1985), p. 200. Si hom observa el paràgraf que acabem de mostrar, es pot entendre la caracterització que ofereixen Marx i Engels de les dues classes enfrontades: els proletaris com aquells que es troben despullats de tot, tret de la seua força de treball, i els burgesos com els propietaris dels mitjans de producció; altrament dit, els senyors com una classe suficient en la mesura que es defineix com un ésser per a si, autònom, mentre que els proletaris constitueixen en canvi una classe heterònoma o, almenys, no directament autònoma, el sosteniment de la qual està mediat per la seua relació amb els senyors. En tot cas, també es pot veure l'origen de la inversió materialista que opera Marx, tant bon punt es posa l'accent en la capacitat que té el proletari, a diferència del burgès, de transformar l'entorn a través del seu treball. Si el senyor imposa la seua voluntat sobre el serf i aquest, al seu torn, imposa la seua voluntat sobre els objectes del món, la relació del senyor amb el món no es dona sinó de manera igualment mediada, en aquest cas a través de l'activitat que el serf té la capacitat de portar a terme sobre els objectes que l'envolten.

conjugar la immanència amb la construcció d'un context ampli d'oportunitats, al marge de l'axiomàtica capitalista.

En primer lloc, es tracta d'analitzar les possibilitats que ofereix l'agençament de prescindir del recurs a la transcendència. De fet, és en la capacitat de plantejar alternatives més enllà d'aquest àmbit transcendent, que es dirimeix la disjuntiva entre veure els agençaments com un instrument que treballa segons un ordre horitzontal i descentralitzat o, al contrari, com un dispositiu en mans del poder establert que acaba assumint les mateixes funcions que una màquina de tipus despòtic. En segon terme, cal analitzar la composició interna dels agençaments. Això serveix per veure si hi predominen les línies de fuga que donen lloc a una multiplicitat flexible, dinàmica i oberta o es procedeix en canvi a la creació de blocs i segments, el que es tradueix en la formació d'una totalitat rígida i amb tendència a l'homogeneïtzació de les seues parts. Com indiquen els autors, en el segon cas "l'agençament funciona només com un indicatiu" del que podria haver aportat a l'hora de construir un discurs i una pràctica alternatius als de l'axiomàtica capitalista. En tercer lloc, els autors adverteixen sobre el caràcter limitat d'una anàlisi de tipus binari. Segons aquesta anàlisi, la immanència i el caràcter concret dels agençaments es poden avaluar de manera positiva, considerant la universalitat i l'abstracció com a elements negatius i com la característica principal de les màquines amb les quals opera el poder. Aquesta visió simplista, centrada en una imatge binària de la realitat, impedeix abordar una qüestió que resulta crucial per als autors. Ens referim a la possibilitat d'analitzar les característiques i l'abast d'un poder que, com en el cas del sistema capitalista, es desenvolupa de forma segmentària i flexible ensems, amb la creació d'una multiplicitat de micropoders amb capacitat per actuar plegats. En definitiva, un poder que s'estén en el camp social de forma molecular, penetrant la vida en la seua totalitat i no a través, o no sols, d'una autoritat de caràcter molar situada en un punt central del sistema. Per últim, Deleuze i Guattari es pregunten sobre les condicions que s'han de donar perquè els agençaments assumesquen l'expressió del camp d'immanència, capaç de captar els dinamismes del desig i d'articular, sense sotmetre-les, les línies de fuga. És en aquest moment que els autors al·ludeixen – mantenint la relació amb la literatura però sempre en clau política – al caràcter "menor" que ha de tenir tot instrument que es propose la funció que acabem d'esmentar, en la línia de formar una multiplicitat immanent, consistent i amb un abast universal.⁶⁵⁸ Això

⁶⁵⁸ *KLM*, p. 155-157.

no implica, però, la possibilitat de plantejar una confrontació directa amb l'ordre establert, com si aquest constituís una realitat exterior. Com reivindiquen els autors, fent al·lusió una vegada més a la necessitat de rastrejar en la composició de la subjectivitat l'expressió del poder –o de seguir els rastres de feixisme que hi ha acumulats en els replècs del cos, com apuntava Foucault–, el combat es dona “sempre en les condicions col·lectives, però de minoritat, en les condicions de literatura i de política ‘menors’, fins i tot si cadascú de nosaltres ha de descobrir en si mateix la seua minoritat íntima, el seu desert íntim (tenint en compte els perills de la lluita minoritària: reterritorialitzar-se, [...] refer el poder i la llei, refer també la ‘gran literatura’)”.⁶⁵⁹

5.3. *Què pot un agençament: anàlisi i conseqüències*

Sense deixar de fer referència a les conseqüències que té la introducció de l'agençament en el repertori de Deleuze i Guattari, voldríem destacar ara la importància que guanya la noció de rizoma a partir d'aquest moment. De primeres, perquè aquesta noció està íntimament emparentada amb les vies de treball que s'obren al voltant de l'agençament en el pensament deleuzo-guattarià. També perquè és a través de la seua anàlisi que els autors actualitzen les principals indicacions que apareixien en els primers llibres de Deleuze, sobre la necessitat de combatre les formes tradicionals o, com també les anomena l'autor, estatals del pensament; formes que han definit el discurs filosòfic al llarg de la seua història, afavorint amb això la creació de tot un seguit de dispositius teòrics a través dels quals observar i donar una enunciació determinada de la realitat. Per altra part, ens fixem en les possibilitats que el concepte d'agençament ofereix a l'hora d'analitzar els dinamismes o, com diuen els autors, els distints paquets de línies que, entrelaçades en una lluita constant, donen lloc als vincles i a les relacions de forces que conformen el camp social, des de la base i fins arribar als mecanismes de captació que fan servir els poders establerts sobre el conjunt de la població.

⁶⁵⁹ *Ibidem*, p. 154.

5.3.1. *Fer rizoma, o la reivindicació d'una nova imatge del pensament*

Si els conceptes de màquina i d'agençament resulten importants, el de rizoma, del tot relacionat amb els dos anteriors en la mesura que els reprèn, els sistematitza i eixampla el seu abast, suposa, sense cap mena de dubte, un dels elements clau per entendre la configuració del pensament deleuzo-guattarià.⁶⁶⁰

De la mateixa forma que hem vist en el cas de l'agençament, és en el llibre sobre Kafka que els autors parlen per primera vegada de la noció de rizoma, com a concepte provinent de l'àmbit de la botànica aplicat, en aquest cas, al camp de la filosofia. L'obra de Kafka apareix, des d'aquesta perspectiva, com un conjunt complex, amb múltiples entrades i sortides, com si es tractés d'un habitacle travessat per multitud de galeries comunicades que aconsegueixen diverses funcions, a la manera del cau o la lludriguera que construeixen alguns animals per viure-hi, posar-se a recer dels perills i defensar-se dels depredadors. Deleuze i Guattari incideixen així en la forma de treballar sobre l'obra de Kafka que ja hem avançat. No es tracta de fer un simple exercici d'interpretació sobre els texts més representatius de l'autor, mitjançant la introducció d'un element de caràcter significant que actua com instància transcendent al text mateix. Aquests són, de fet, els perills que cal combatre en el cas de la literatura, a parer dels autors. El que cal és encetar un protocol lliure a través de la lectura, basat en l'experimentació, cos a cos amb el text i sense uns objectius determinats per avançat. Una vegada que apliquem aquests criteris mínims a l'anàlisi de l'obra literària, com afirmen els autors, "només es cercarà amb quins altres punts es connecta aquell pel qual s'entra, per quins encreuaments i galeries es passa per connectar dos punts, quin és el mapa del rizoma, i com es modificaria immediatament si s'entrés per un altre punt".⁶⁶¹ Es tracta, al cap i a la fi, dels elements que defineixen el llibre com a petita màquina asgnificant dins el context de la lectura amorosa o en intensitat que ja vam veure, les potencialitats dels quals es descriuen, ara, a través de la noció de rizoma.⁶⁶²

⁶⁶⁰ Per a F. Zourabichvili, el de rizoma és el concepte "més cèlebre dels de Deleuze i Guattari". Com apunta l'autor, "per si sol, és un manifest", en la mesura que ofereix "una nova imatge del pensament adreçada a combatre el privilegi secular de l'arbre, que desfigura l'acte de pensar i ens hi desvia". Zourabichvili (2003), p. 71.

⁶⁶¹ *KLM*, p. 7.

⁶⁶² Sobre el concepte de rizoma i les conseqüències que la seua introducció pot tenir en l'àmbit textual, a l'hora de plantejar l'elaboració i la recepció tant de texts de caràcter filosòfic com d'altra mena, se'm permetrà citar la meua ponència "El texto en clave rizomàtica: leer y escribir a partir de Deleuze y Guattari", que vaig presentar en el XLVIII Congreso de Filosofía Joven, celebrat a Donostia els dies 4, 5 i

Pel que fa a l'objectiu que es proposen assolir els autors a través d'un concepte com el de rizoma, es tracta de plantejar una alternativa al model arborescent que, si més no de Descartes ençà, ha constituït una de les principals imatges per definir les formes de pensament i per descriure la realitat en l'àmbit occidental. Amb això es fa referència a la metàfora de l'arbre, mitjançant la qual Descartes classifica les diferents disciplines i exposa les relacions que s'estableixen entre elles, posant la metafísica a les arrels, la física al tronc i les ciències particulars a les branques.⁶⁶³ Aquesta imatge coincideix amb els principis del model representatiu, en la mesura que es proposa com un esquema de tipus vertical, basat en la subordinació i en l'existència d'un fonament preexistent o, en qualsevol cas, subjacent, que actua com a centre neuràlgic del qual depenen tota la resta d'elements. De fet, és per la relació que manté amb els principis de la representació que la imatge de l'arbre ha aconseguit esdevenir hegemònica i, fins a cert punt, monopolitzar els discursos i les pràctiques fins als nostres dies, a pesar que les formes de concebre el saber i l'acció han canviat de manera substancial, en molts aspectes, des que Descartes enunciés els seus principis. Com indiquen Deleuze i Guattari, “resulta curiós com l'arbre ha dominat la realitat occidental i tot el pensament occidental, de la botànica a la biologia, l'anatomia, però també la gnoseologia, la teologia, l'ontologia, tota la filosofia”.⁶⁶⁴

Tornant al mateix punt on hem començat, els autors posen com a exemple de la influència que ha exercit aquesta metàfora de l'arbre, les diferents maneres que hi ha d'entendre la composició d'un llibre. Cal tenir en compte que, des de la perspectiva del model representatiu, en el llibre es troba un dels mitjans privilegiats a través dels quals el subjecte tracta de captar, descriure, organitzar i, en molts casos, compondre una imatge determinada de la realitat. Com indiquen Deleuze i Guattari, és en l'àmbit de l'escriptura –i de la lectura– on es fa present “la tripartició entre un camp de realitat, el món, un camp de representació, el llibre, i un camp de subjectivitat, l'autor”.⁶⁶⁵

Sobre les diferents opcions a l'hora d'entendre la forma-llibre, la primera la trobem representada pel “llibre-arrel”. Ací es troben recollits tots els aspectes que hem relacionat fins ara amb la imatge tradicional del pensament i, una passa més enllà, amb

6 de maig de l'any 2011, i una versió resumida de la qual es va recollir posteriorment a Doménech, Martos, Ochoa (2011), p. 171-174.

⁶⁶³ Cf. Descartes (1996), p. 74.

⁶⁶⁴ *MP*, p. 27-28.

⁶⁶⁵ *Ibídem*, p. 34.

les conseqüències pràctiques que se segueixen de l'assumpció d'aquesta imatge. Com apunten els autors, ens trobem davant “el llibre clàssic, com a bella interioritat orgànica, significant i subjectiva”.⁶⁶⁶ Una forma d'entendre el llibre que respon, a més, a l'esquema de la veritat per adequació, en la mesura que connecta amb la lògica reproductiva inscrita en el cor mateix del model representatiu: “el llibre imita el món, igual que l'art la natura”.⁶⁶⁷ Al mateix temps, l'autor del llibre s'erigeix com el subjecte de l'enunciació i, doncs, com l'artífex d'un seguit de proposicions adreçades a representar la realitat; sempre, però, dins els límits d'una idea o d'un conjunt d'idees ja establertes. Es manté així la relació dicotòmica que Deleuze tracta d'impugnar des del principi de la seua obra, entre el subjecte cognoscent, d'una part, i el món com a objecte, de l'altra. Com a segona opció, Deleuze i Guattari es refereixen al que anomenen el “llibre-radical·la” o “d'arrel fasciculada”: “la segona figura del llibre – diuen els autors –, en relació amb la qual la nostra modernitat es reclama de bon grat”.⁶⁶⁸ Hom detecta en aquest cas la voluntat de superar molts dels límits que imposa el model representatiu, mitjançant la introducció de variables diverses, tant a nivell formal com de contingut, amb les quals es tracta de trencar amb la concepció tradicional del text.

Amb tot, a parer de Deleuze i Guattari, en cap dels dos casos s'aconsegueix una desvinculació completa pel que fa a la lògica representativa. El llibre com a arrel es basa en una estructura de caràcter dual, com acabem de veure, rere la qual es troba el principi d'identitat i la necessitat de reconèixer una unitat final a partir de tots els elements particulars de què es compon la realitat. Per la seua part, malgrat el fet de reconèixer la diversitat de què parteix el pensament en relació al context que l'envolta, el llibre com a arrel fasciculada no abandona la necessitat d'apel·lar a una “dimensió suplementària”, al voltant de la qual articular les diferents variables que s'hi han introduït.⁶⁶⁹ Segons que apunten els autors, així es pot veure en exemples com el que ofereix el plegat d'un text sobre un altre o en la tècnica del *cut-up* que posen en pràctica autors com Burroughs. El resultat és una imatge més complexa de la realitat i dels mitjans que fa servir el pensament en la seua aprehensió, però igualment deutora del model representatiu en el sentit que les variacions que proposa el text apareixen de forma secundària, com a variables que es desenvolupen en funció d'una línia constant, i no com la base mateixa

⁶⁶⁶ *Ibidem*, p. 11.

⁶⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁶⁸ *Ibidem*, p. 12.

⁶⁶⁹ *Ibidem*, p. 12.

sobre la qual es dóna la relació del llibre amb tot allò que constitueix el seu defora o la seua exterioritat: “el món ha esdevingut caos –diuen els autors–, però el llibre resta com a imatge del món, caosmos-radice·la, en lloc de cosmos-arrel”.⁶⁷⁰

Amb l’objectiu d’esquerdar el plantejament dialèctic i dicotòmic que es troba tant en un cas com en l’altre –si bé en la segona de les opcions de forma molt més suau–, Deleuze i Guattari parlen de la relació que existeix entre els agençaments col·lectius d’enunciació i els agençaments maquinics d’efectuació, com a elements a través dels quals s’expressa el pla d’immanència de la realitat dins el qual el llibre, entès des d’uns paràmetres renovats, es troba inserit de manera indefugible. El llibre funciona, d’aquesta manera, com un agençament concret, dins la gran maquinària abstracta de producció que constitueix el pla immanent de la realitat. Amb això es crea una xarxa complexa de relacions que, més enllà de l’autor i dels elements estrictament textuais als quals l’autor s’hi adreça, inclou esdeveniments de tipus històric, polític, social i econòmic, al voltant dels quals el llibre estableix el seu camp d’operacions. Com indiquen els autors, “l’ideal d’un llibre seria el d’instal·lar totes les coses sobre un pla d’exterioritat com aquest, sobre una sola pàgina, sobre una mateixa platja: esdeveniments viscuts, determinacions històriques, conceptes pensats, individus, grups i formacions socials”.⁶⁷¹ Per aquesta part, i com una de les conseqüències més immediates, la principal atribució del llibre deixa de ser la de projectar la imatge del món en funció d’un model transcendent; per passar a conformar dispositius col·lectius d’enunciació i de creació de sentit, al temps que obre nous espais de realitat que van més enllà dels límits del que existeix en l’actualitat. Es tracta, en definitiva, del combat que es produeix entre el “llibre-màquina de guerra” i el “llibre-aparell d’Estat”, com apunten els autors.⁶⁷² Cosa amb la qual, a més de recollir l’anàlisi sobre les formes de pensament que Deleuze havia desenvolupat des dels anys seixanta, com ja hem dit, els autors avancen alguns dels elements que veurem més tard, referits a la composició del camp social.

Per donar més claredat i una major consistència a la seua proposta, els autors enuncien un seguit de trets que defineixen el model –o, més aviat, caldria parlar del *no-model*– rizomàtic. De primeres, cal incidir en les diferències que es poden trobar en l’àmbit natural entre aquesta forma de desenvolupament vegetal i la que apareix associada al

⁶⁷⁰ Ibídem, p. 12-13.

⁶⁷¹ Ibídem, p. 16.

⁶⁷² Ibídem.

model arborescent; amb el fi d'evitar la temptació de justificar un estat de coses concret apel·lant a imatges extretes de la natura, sobretot quan ens referim a la configuració de les relacions polítiques i socials. Al cap i a la fi, ni tan sols en l'àmbit de la natura la imatge de l'arbre constitueix l'únic referent possible a partir del qual descriure el pensament i la realitat: “un rizoma com a tija subterrània es distingeix absolutament de les arrels i les radicles. Els bulbs, els tuberculs, són rizomes” –apunten els autors–; per precisar, tot seguit, que “les plantes amb arrel o radicle la poden ser rizomàtiques des de punts de vista del tot diferents: és una qüestió de saber si la botànica, en la seua especificitat, no és enterament rizomorfa”.⁶⁷³

Els dos primers principis que s'elaboren al voltant del rizoma, són els de la “connexió” i l’“heterogeneïtat”. Com apunten els autors, “qualsevol punt del rizoma es pot connectar amb qualsevol altre”.⁶⁷⁴ No hi ha, doncs, un principi establert que actue com a origen i fonament ensem, com en el cas de l'arbre, sinó un seguit d'elements la constitució dels quals es concreta a través de la relació que mantenen els uns amb els altres. En la diferència i en la seua reivindicació es troba l'únic principi a partir del qual posar en marxa el pensament, tractant d'entendre la composició del real en tota la seua heterogeneïtat. En tot cas, aquest principi ja no es defineix per la seua estabilitat sinó, al contrari, pel seu dinamisme; de forma que amb ell no apel·lem a cap essència inamovible sinó al mestissatge que resulta de la immersió directa del pensament en les circumstàncies sempre canviant i, en definitiva, en els dinamismes a partir dels quals es constitueix el món exterior.

Tot seguit, trobem el principi de la “multiplicitat”. Aquest aspecte constitueix, com ja hem pogut veure, un dels principals cavalls de batalla del pensament deleuzo-guattarià. Cal tenir en compte que la reivindicació de la multiplicitat, com a base a partir de la qual pensar i viure la realitat i les relacions de forces que la constitueixen, implica l'abandonament del principi d'identitat. En tot cas, quan els autors parlen de la multiplicitat es refereixen a la possibilitat de crear un pla d'immanència des del qual, sense necessitat de reconèixer més que una dimensió ontològica, ens trobem en condicions d'admetre la pluralitat com a element constituent del real. De fet, amb el rizoma ens trobem molt pròxims a assolir un dels objectius que persegueix el pensament deleuzo-guattarià, que no és altre que el de fer efectiva la fórmula “PLURALISME =

⁶⁷³ *Ibidem*, p. 13.

⁶⁷⁴ *Ibidem*.

MONISME”.⁶⁷⁵ Com apunten Deleuze i Guattari, “només quan el múltiple és tractat com a substantiu, multiplicitat, hi deixa d’haver cap relació amb l’U com a subjecte o com a objecte, com a realitat natural o espiritual, com a imatge i món”.⁶⁷⁶

El següent principi, que completa i s’afegeix als que acabem de veure, és el de la “ruptura asignificant”. En la mesura que amb la introducció de la perspectiva rizomàtica eliminem l’existència d’un primer principi que actua com a premissa del que es pot pensar, així com d’un fonament que opera com a catalitzador ontològic, en el sentit que garanteix la subsistència de tots aquells elements que es troben al seu voltant o en depenen –així es pot veure en el cas de les distintes parts de l’arbre, que no existirien si no fos per les arrels–, augmenta la plasticitat i la capacitat de recomposició del conjunt al qual ens referim en cada cas. Com afirmen els autors, “un rizoma es pot rompre, es pot trencar en un indret qualssevol”, ja que sempre “es reprèn seguint aquesta o aquella de les seues línies, així com d’altres línies”.⁶⁷⁷ En aquest sentit, a més d’impugnar els principis d’identitat i de semblança –a través de la reivindicació de l’heterogeneïtat i la diferència com a elements constitutius del pensament i la realitat–, i el d’oposició –per tal com la producció rizomàtica opera de forma positiva i no a través de la negació, com en el cas de la dialèctica–, es posa també en qüestió el principi d’analogia en el judici. Sobre els efectes que la ruptura asignificant pot tenir pel costat de l’acció, la proliferació rizomàtica apareix ara com la millor alternativa davant els mecanismes de selecció i identificació que hem vist que fa servir el poder. Això resulta fonamental per entendre la relació en esdevenir que Deleuze i Guattari posen en el centre de la seua proposta, per fugir de l’essencialisme que implica l’acceptació del model representatiu. El que importa no és el que hom és, sinó les possibilitats d’esdevenir altre(s); sense perdre, en tot cas, l’autonomia i la singularitat. Així mateix, atès que les relacions es produeixen entre instàncies autònomes, que connecten en peu d’igualtat tot mantenint les seues diferències a nivell ontològic, els vincles que es creen reverteixen en un augment de la potència de cadascuna de les parts implicades. Els autors posen com a exemple d’aquest tipus de relació, fent referència de nou a l’àmbit del natural, la fecundació entre la vespa i l’orquídia. En aquest procés, basat en la trobada entre dos éssers diferents però que acaben resultant complementaris i fins i tot recíprocament necessaris, cadascuna de les parts afavoreix el desenvolupament de l’altra sense deixar de perseguir el seu propi

⁶⁷⁵ *Ibidem*, p. 31. Són els autors els que fan servir les majúscules.

⁶⁷⁶ *Ibidem*, p. 14.

⁶⁷⁷ *Ibidem*, p. 16.

benefici. Fins a tal punt que la possibilitat d'assolir l'èxit no es concep si no és a partir de la cooperació que s'estableix entre les parts. Com apunten Deleuze i Guattari,

ja no hi ha imitació, sinó captura de codi, plusvàlua de codi, augment de valència, veritable esdevenir, esdevenir-vespa de l'orquídia, esdevenir-orquídia de la vespa; assegurant cadascun d'aquests esdevenirs la desterritorialització d'un dels termes i la reterritorialització de l'altre, els dos esdevenirs s'encadenen i es donen el relleu seguint una circulació d'intensitats que empeny la desterritorialització sempre més lluny. No hi ha imitació ni ressemblança, sinó explosió de dues sèries heterogènies en una línia de fuga composta per un rizoma comú que ja no pot ésser atribuït, ni sotmès a qualsevol significant que es vulga.⁶⁷⁸

Retrobem d'aquesta manera la noció de transversalitat, com a nexa a través del qual establir una relació estranya –“aberrant” o “abominable”, segons que la qualifiquen els autors–; de caràcter aleatori, en el sentit que es podria haver produït de moltes maneres diferents o ni tan sols haver tingut lloc; i, en tot cas, necessària, si tenim en compte que esdevé fonamental a l'hora d'assolir els objectius dels elements implicats. En definitiva, per fer front al model representatiu cal “instaurar una lògica de l'I” com la que ens facilita la perspectiva rizomàtica, plantejant les relacions en sentit reticular, horitzontal, amb l'objectiu de “capgirar l'ontologia, destituir el fonament, anular fi i començament”.⁶⁷⁹

Per últim, Deleuze i Guattari exposen els principis de la “cartografia” i del “calc”. Els autors exploren així les distintes maneres que hi ha de delinear el mapa del pensament i la realitat, des del punt de vista de l'arbre però també del rizoma. Amb el calc es fa al·lusió a l'afany de reproduir la realitat a partir d'un model transcendent, mentre que amb la cartografia es proposa, en canvi, la possibilitat de produir nous espais de sentit i de realitat, com ja hem dit; en aquest cas, però, de forma completament immanent. D'aquesta manera, si en el primer cas és la imatge que ens ofereix el model transcendent la que s'acaba imposant sobre la realitat material i concreta, en el segon es porta a terme una experimentació en l'acte amb les distintes forces implicades en la composició de la realitat, sense línies d'actuació prèviament marcades ni objectius decidits per avançat. Per això, com apunten els autors, “el mapa és obert, es pot connectar en totes les seues dimensions, desmuntar, capgirar, és susceptible de rebre modificacions constants”; més

⁶⁷⁸ *Ibidem*, p. 17.

⁶⁷⁹ *Ibidem*, p. 37.

encara: “pot ser esquinçat, adaptar-se a muntatges de tot tipus, posat en obres per qualsevol individu, grup o formació social. Es pot dibuixar sobre un mur, concebre'l com una obra d'art, construir-lo com una acció política o com una meditació”.⁶⁸⁰

D'aquesta manera connectem amb la següent de les qüestions que hem dit que volíem tractar, sobre els paquets de línies que conformen el camp social i les possibilitats que existeixen de cartografiar els seus dinamismes. En tot cas, queda clar que els principis que defineixen els autors, al voltant del rizoma, no sols s'han de poder aplicar en l'àmbit del pensament; almenys sense comptar en paral·lel amb els seus efectes pràctics més immediats. Des d'aquest punt de vista el discurs filosòfic apareix, de bell nou, com una eina teòrica d'intervenció pràctica, amb l'objectiu d'analitzar tot el ventall de relacions que es donen en clau col·lectiva i les diferents maneres de gestionar aquests vincles. No ens ha d'estranyar, doncs, que l'anàlisi que es porta a terme al voltant de la noció de rizoma siga equiparable a la que es realitza a partir de la resta de nocions que defineixen la proposta deleuzo-guattariana en clau política. Com apunten els autors de manera molt visual, “RIZOMÀTICA = ESQUIZO-ANÀLISI = ESTRATO-ANÀLISI = PRAGMÀTICA = MICROPOLÍTICA”.⁶⁸¹

5.3.2. Per una nova forma d'entendre i de cartografiar les relacions en el camp social

Ja hem parlat, en els capítols anteriors, de la distinció que efectuen Deleuze i Guattari entre el molar i el molecular. De bon començament i dins un context conceptual sensiblement diferent del que maneguem ara, els autors relacionen el primer dels termes amb la paranoia conservadora i àdhuc reaccionària que acompanya a qualsevol tipus de poder establert, en el seu afany per mantenir els espais d'influència en els quals es fa fort mitjançant l'eliminació o, en tot cas, l'absorció dels enemics que li surten al pas; sense oblidar els exercicis de sobre-codificació de les relacions socials, polítiques i econòmiques que acompanya a un objectiu d'aquestes característiques. Parem esment, en tot cas, al fet següent: si es qualifica de paranoic el comportament del poder és perquè aquest considera com una amenaça a la seua integritat, i per a la consecució dels seus objectius, qualsevol moviment que es done fora de la seua òrbita

⁶⁸⁰ Ibídem, p. 20.

⁶⁸¹ Ibídem, p. 33. Són els autors els que fan servir les majúscules.

de control. Pel que fa al segon dels termes, el molecular apareix vinculat amb un impuls revolucionari de caràcter esquizo. A diferència del que acabem de dir, en aquest cas es tracta de posar en qüestió les codificacions i les sobrecodificacions, així com de travessar les territorialitats, que el poder establert imposa per gestionar i, en definitiva, per reprimir, contenir o endegar –segons què convinga– els dinamismes que es produeixen i a través dels quals es configura el camp social. Uns dinamismes que no deixen de ser de caràcter molecular i que, en aquest sentit, en la mesura que es troben a la base de tota organització social, sempre podran sorgir de bell nou a la superfície, desafiant els dics de contenció que disposen les instàncies de poder i manifestant-se així amb tota la seua potència transformadora i creativa. Amb tot, si recordem el que hem estat veient, no cal entendre la relació entre el molar i el molecular com si es tractés de dos blocs homogenis, closos sobre si mateixos i contraposats. La seua relació no es dóna, en efecte, en sentit dialèctic, sinó com un conjunt de forces múltiples que es neutralitzen i es componen de manera canviant. Tot plegat, immers en un procés continu i que no s'exhaureix. Per altra part, cal recordar que el molar i el molecular no es relacionen, respectivament i directa, amb el macropolític i el micropolític. Un conjunt de caràcter macropolític es troba travessat per moviments moleculars, de l'influx dels quals, com acabem de dir, no pot desfer-se'n; de la mateixa forma que els moviments de caràcter molecular poden recuperar en el seu si, i per al seu funcionament intern, estructures i comportaments de tipus molar. Per aquest costat, la pulsio paranoica que hem dit que és característica del poder establert, es pot donar igualment en qualsevol moviment que, en un principi, es defineix com a subversiu. Aquest és el mapa bàsic a través del qual, com vam veure, expliquen Deleuze i Guattari la composició del camp social, al voltant dels fluxos que genera la màquina desitjant i, a l'altra part, dels aparells de captura amb els quals tracta de respondre la maquinària del poder. Afegim ara algunes indicacions que adés es trobaven encara absents de l'anàlisi.

Des de la perspectiva que ens ofereixen l'agençament i la màquina abstracta sobre la qual aquest actua, tant el molar com el molecular introdueixen un seguit de segments en l'interior del camp social, a través dels quals es tracta de donar un ordre concret a les accions que hi porten a terme els individus i els grups. La diferència principal entre tots dos és que, si en el primer cas es tracta d'una segmentarietat dura, en el segon, el del molecular, caldria parlar més aviat d'una segmentarietat flexible.⁶⁸² Això no vol dir,

⁶⁸² *Ibidem*, p. 256.

però, que el molecular permeta escapar directament de l'axiomàtica i, amb això, de les estructures que imposa el poder. Els moviments moleculars poden assolir un abast vertaderament revolucionari sempre que es proposen subvertir des de l'interior la rigidesa de les estructures molars, fins al punt de forçar la seua descomposició. Però també es poden expressar en un sentit reformista quan, com vam veure, s'accepta un discurs i un marc d'acció prèviament establerts i els canvis i les mesures que es reivindiquen esdevenen relatius als paràmetres dins els quals actua el poder. De fet, només en aquest cas té sentit relacionar el molecular amb la segmentarietat, des del ben entès que qualsevol interpretació segmentària del camp social es construeix en funció d'uns objectius i d'uns paràmetres que coincideixen amb els del poder establert. En tot cas, la versió reformista no ens ofereix sinó una imatge minvada dels moviments moleculars, la potència dels quals s'ha aconseguit contrarestar tot inclinant-los cap al costat del molar. De manera que en aquest punt tenim una de les tasques indefugible d'una política que es reivindica com a revolucionària: el fet de no deixar que els moviments moleculars arriben a confondre's amb el molar, perdent així les seues capacitats intempestives; o dit d'una altra manera, la de no deixar que les potències autònomes, aquelles amb capacitat per constituir un moviment molecular i subversiu quan ens referim al camp social, siguen definitivament cooptades pel poder establert.

Observem la descripció dels diferents segments que, a parer de Deleuze i Guattari, es poden detectar en l'interior del camp social, per veure si amb això es confirma el que acabem de dir sobre les principals característiques del molar i el molecular i sobre la manera com es poden relacionar.

La primer forma de crear un context segmentari en el camp social passa per imposar-hi un seguit d'oposicions de caràcter binari, com ara les que s'estableixen entre els sexes – home i dona–, entre classes socials –burgesos i proletaris, rics i pobres–, entre grups ètnics a través del color de la pell –blancs i negres– o, en tot cas, a nivell generacional – adults i infants–. En segon terme, la segmentarietat s'expressa a través de tot un conjunt de cercles concèntrics que, a pesar de la diversitat que un sistema complex com el capitalista diu admetre en el seu si, acaben convergint en un nucli centralitzat que funciona, com diuen els autors, a la manera d'una “caixa de ressonància”. Com ja hem vist, aquesta relació que es dóna entre els dispositius de centralització i un cert nivell de dispersió no hauria de suposar un problema des de la perspectiva d'un model ontològicament híbrid com el que desenvolupa el poder en l'actualitat, basat en la

possibilitat de remetre la totalitat de moviments que es donen en el camp social –fent-los, per tant, relatius– a un conjunt de principis polítics, socials i econòmics prèviament establerts. Per últim –seguint les indicacions que ofereix Foucault sobre alguns dels mecanismes que fa servir el poder, en l’anàlisi dels quals ens centrarem més tard–, la vida apareix segmentada per un seguit de períodes a través dels quals s’orienten les passes que ha de donar el subjecte. De la família a l’escola, de l’escola al treball, i així successivament, es va traçant una línia que té com a principal objectiu fer previsible les accions que es produeixen en el camp social, individualment i col·lectiva, mantenir un ordre concret, al temps que aquestes accions s’orienten a l’assoliment d’un benefici i en funció dels interessos d’uns grups polítics, socials i econòmics determinats.⁶⁸³

Tots aquests mecanismes de segmentació conflueixen en la creació del que els autors anomenen la “*màquina abstracta de sobrecodificació*”;⁶⁸⁴ màquina que els dispositius o els agençaments concrets de caràcter eminentment molar, com ara l’aparell estatal, s’encarreguen d’efectuar i de materialitzar en un seguit de vincles de tota mena. Amb això es constitueix, per altra part, tot el conjunt de coordenades o, si es vol dir així, el “sistema de referència” dins el qual, una vegada que hi accedeixen, els moviments moleculars perden volada, assumint una funció merament reformista o tendent a alleugerir algunes de les imposicions més feixugues del poder establert. Seguint amb els exemples que hem posat més amunt, una concepció més suau d’aquest sistema de referència admetria l’existència de transvestits entre els homes i les dones, i encara de les classes mitjanes entre les classes altes i les baixes; si bé no actuaria –o almenys no ho faria directament i amb un sentit clarament revolucionari– en favor de l’existència dels *n* sexes que hem reivindicat des del començament, i menys encara per l’abolició completa de les classes socials. Com apunten els autors, “la qüestió és, doncs, que el molar i el molecular no es distingeixen només per la talla, l’escala o la dimensió, sinó per la natura del sistema de referència considerat”.⁶⁸⁵

Dit això, hem de veure en relació amb quin sistema de referència caldria considerar el molecular, perquè no quede desactivat i aturat en el fang del reformisme i pugui assolir així el màxim de la seua potència. Val a dir, cap a quin costat, descartat el de la màquina de sobrecodificació, caldria inclinar el molecular perquè desenvolupi les seues

⁶⁸³ *Ibidem*, p. 254 i 257-258.

⁶⁸⁴ *Ibidem*, p. 272.

⁶⁸⁵ *Ibidem*, p. 264.

capacitats en clau revolucionària? Deleuze i Guattari ens parlen aleshores de la “*màquina abstracta de mutació*”.⁶⁸⁶ En aquest cas, però, ja no hi ha d’haver transcendència de cap mena, ni tan sols a nivell formal i estratègic, sinó que cal posar els mecanismes per articular en horitzontal, en sentit rizomàtic, els diferents dinamismes que constitueixen el camp social. Els segments es dilueixen i, en el seu lloc, hi haurien d’aparèixer fluxos o, com diuen ara els autors, “línies de fuga” sense una direcció ni uns objectius predeterminats, imposats per cap instància exterior. Mentre que les identitats estables i tancades que es construeixen a partir dels dispositius binaris i que interessen al poder per fer efectiu el seu sistema de vigilància i control, han de deixar pas a relacions basades en el dinamisme i en la plasticitat dels vincles, en l’obertura i, en definitiva, en la possibilitat de constituir el camp social com una multiplicitat on interactuen, de manera conflictiva i positiva ensems, un seguit de singularitats autònomes.

Aleshores, però, ja no ens movem dins un esquema binari i polaritzat constituït pel molar i el molecular. El que tenim ara és un conjunt més complex compost per tres tipus de línies: la molar, de caràcter rígid i estable; la molecular, flexible i mòbil; i les línies de fuga, de caràcter abstracte, on es concentren les majors capacitats creatives i, alhora, un elevat risc de destrucció, pel que fa a la comprensió de les relacions i dels vincles individuals i col·lectius. En aquest sentit, si el molar es relaciona amb la rigidesa i l’estabilitat, com ja hem vist, i a través de les línies de fuga s’expressa la potència del caos, al voltant de les línies de caràcter molecular es conforma el domini on es produeixen les “negociacions” entre els altres dos paquets de línies i, en aquest sentit, l’espai on es concentra tota la tensió i la conflictivitat sobre la qual s’erigeix el camp social.⁶⁸⁷ No vol dir això, en tot cas, que l’anàlisi deleuzo-guattariana opte pel terme mitjà com a criteri al voltant del qual plantejar les relacions en el camp social. Si hi ha d’haver un equilibri, aquest serà sempre precari i inestable, en la mesura que els termes sobre els quals es produeixen les negociacions ni estan donats ni s’estableixen de forma definitiva i d’una vegada per totes. De fet, les línies de fuga i el caos que les acompanya tenen una clara prioritat en l’esquema que estem descrivint, com a principi de creació a nivell ontològic i, referit al camp social, com a generador de les relacions que, només més tard, quan entren en relació amb els agençaments concrets que els hi han d’efectuar,

⁶⁸⁶ *Ibidem*, p. 273.

⁶⁸⁷ *Ibidem*.

s'orientaran cap a un costat més conservador o s'articularen, en canvi, al voltant d'una proposta de caire revolucionari. A això fem al·lusió cada vegada que parlem de la prioritat ontològica i política que Deleuze i Guattari confereixen a les línies de fuga.

Amb tot, el fet que el principi de creació i d'articulació política estiga directament relacionat amb el caos, com a principi creador però també com a font de destrucció, ofereix el ventall de característiques relacionades amb les línies de fuga. Com apunten els autors, el caràcter negatiu o positiu de les línies de fuga no està intrínsecament donat sinó que s'ha de definir en la pràctica concreta i directa. La insistència a mantenir els blocs molars per damunt de cap altra consideració –política i ontològica– ofereix una imatge reactiva del camp social i de la realitat en general, segons la qual les fonts de creació s'han esgotat; optar de manera decidida pel molecular, sense més precaució, pot donar lloc a l'ambigüitat que ja hem registrat, entre el caràcter revolucionari que aquest paquet de línies és capaç de desenvolupar i el reformisme i la moderació en els quals té el perill de caure. En tot cas, el fet d'optar per les línies de fuga sense apel·lar a la prudència necessària en aquests casos, ens pot portar a una dissolució precipitada de la realitat que ens envolta i, per tant, de les relacions en el camp social; i el que és pitjor encara: sense oferir una alternativa viable a canvi. De manera que el repte es troba en el fet de donar una sortida productiva a tota la potència creativa i al caràcter –en aquest cas sí– intrínsecament revolucionari de les línies de fuga; mitjançant una articulació de la realitat i, més concretament, de les relacions en el camp social que, sense recórrer a un principi transcendent o, dit d'una altra manera, a un centre de poder establert, siga capaç d'arribar a un punt de coordinació suficient. Aquestes són les bases sobre les quals basteixen els autors el seu dispositiu d'estudi, que es planteja com un seguit de qüestions adreçades a regirar el camp teòric i, amb major motiu, el domini de l'acció:

*l'esquizoanàlisi no té un altre objecte pràctic: quin és el teu cos sense òrgans?
Quines són les teues pròpies línies, quin mapa estàs fent i modificant, quina línia abstracta traçaràs, i a quin preu, per a tu i per als altres? La teua pròpia línia de fuga? El teu CsO que es confon amb ella? Petes? Petaràs? Et desterritorialitzes?
Quina línia trenques, la qual prolongues o reprens, sense figures ni símbols?
L'esquizoanàlisi no tracta ni sobre elements ni sobre conjunts, ni sobre subjectes,*

relacions i estructures. No tracta més que de *lineaments*, que travessen tant els grups com els individus.⁶⁸⁸

De fet, en la mesura que l'anàlisi es fa sobre les línies que conformen, amb el seu plexe de relacions, el camp social, la creació ontològica i el conjunt de la realitat, és a dir, allò que vivim i les forces que expliquen la forma com vivim, no es poden considerar al marge del seu caràcter eminentment polític. En efecte, la realitat és constitutivament política perquè –si es vol dir seguint la lectura de Spinoza que realitza Deleuze– està composta pel conjunt de cossos que es fan la guerra i es fan l'amor, que es neutralitzen i es componen fins a donar lloc amb les seues accions a un cos més gran, més complex i necessàriament conflictiu que depèn, com acabem de dir, de tot un ordre de negociacions entre les diferents parts implicades. De manera que l'anàlisi sobre el camp social només es pot fer des de la immanència, resseguint els vincles que es consoliden o es desfan en la superfície i detectant, així mateix, els moviments tectònics, les velocitats i les aturades en relació amb les quals es desenvolupen aquests vincles. Recuperem així la imatge que vam veure en allò tocant a les funcions de l'intel·lectual. Entre la teoria i la pràctica no hi pot haver una relació subordinada –en qualsevol cas, seria la pràctica la que hauria de prendre la iniciativa– sinó, més aviat, un sistema de relleus amb el qual es tracta de solucionar aquells problemes que ressonen en el pensament i que, nascuts en el camp de l'acció, és ací que s'amplifiquen o, al contrari, disminueixen:

anàlisi del desig –diuen els autors–, l'esquizoanàlisi és immediatament pràctica, immediatament política, ja es tracte d'un individu, d'un grup o d'una societat. Atès que, abans de l'ésser, hi ha la política. La pràctica no arriba després de posar en el lloc els termes i les seues relacions, sinó que participa activament en el traçat de les línies, afronta els mateixos perills i les mateixes variacions que elles.⁶⁸⁹

⁶⁸⁸ Ibídem, p. 249.

⁶⁸⁹ Ibídem. En aquesta insistència a subratllar el caràcter polític de l'anàlisi ontològica que porten a terme els autors, a partir de les nocions que estem tractant –desig, màquina, agençament, rizoma–, es pot veure una de les més importants contribucions de Guattari. Així ho apunta Deleuze, bo i referint-se al treball que va portar a terme conjuntament amb Guattari i a les condicions que el van fer possible: “Com diu Félix, abans de l'ésser hi ha la política. No treballem, negociem”. *D*, p. 24. Així mateix, cal recordar que Deleuze i Guattari no sols van aplicar l'anàlisi cartogràfica al treball directe sobre les relacions que es donen en el camp social. Com bé mostren els autors a *Mille plateaux* –mitjançant la lectura de tres relats curts [p. 235-252]–, així com en bona part del llibre sobre Kafka, aquest procediment es pot aplicar igualment a resseguir les línies de força que travessen l'àmbit de la creació literària i artística en general. Tenint en compte, en tot cas, que el que pretenen els autors amb això es fer palesa la relació que s'estableix entre una obra artística i el context en el qual es troba inserida de manera més o menys conflictiva, posant especial atenció a les conseqüències que l'art pot tenir en el sentit de crear noves formes d'enunciar i de viure la nostra realitat més immediata. Sobre aquesta qüestió, es pot consultar el

6. Llengua i literatura: tot cercant els materials per a la creació d'un discurs i d'unes pràctiques menors

Com en el cas de l'agençament i del rizoma, Deleuze i Guattari introdueixen el concepte d'allò "menor" –o d'"esdevenir menor", com veurem més tard– en el llibre que dediquen a Kafka. D'aquesta manera, es tracta de descriure un tipus de literatura amb unes característiques determinades i una utilització singular del llenguatge. Per començar, es tracta d'una creació literària i d'una concepció lingüística amb capacitat per minar i soscavar des de l'interior les condicions d'una literatura i d'una llengua considerades majors, culturalment, socialment i políticament parlant. Com a exemple de literatura menor, en el context centreeuropeu en què es desenvolupa l'obra de Kafka, Deleuze i Guattari fan al·lusió a la literatura jueva que es produeix a Praga o a Varsòvia. Pel que fa a l'ús menor del llenguatge, si els autors apel·len a Kafka és per la seua condició d'escriptor txec que escriu en l'alemany que es fa servir a Praga. En tot cas, apunten Deleuze i Guattari, no ens trobem amb la confrontació entre dos models –el major per un costat, el menor per l'altre– sinó amb un procés més complex. Aquest procés consisteix en la desterritorialització del model major, tal i com es produeix en l'obra d'aquells escriptors amb una nacionalitat que no es correspon amb la llengua en la qual escriuen o que són membres d'una minoria cultural –en el cas de Kafka, la jueva en el context de l'Imperi Austrohongarès–.

En definitiva, les literatures menors es caracteritzen per un seguit de trets que Deleuze i Guattari diuen trobar en l'obra de Kafka. En primer lloc, no es tracta de la literatura que es fa en una llengua menor, és a dir, en la llengua que parla o escriu una minoria cultural o nacional sense Estat; és, més aviat, la literatura que aquesta minoria elabora en una llengua major, és a dir, en la llengua de l'Estat en el qual es troba integrada voluntàriament o per la força. Això implica un segon aspecte que cal remarcar, en la

meu text "La filosofía como cartografía: estética y política", que vaig presentar al I Congreso de Filosofía práctica o aplicada, celebrat a Barcelona els dies 18, 19 i 20 d'abril de l'any 2011. L'article es pot consultar a Barrientos, Méndez (2011), p. 109-119.

mesura que el llenguatge que fa servir aquesta minoria, sovint assimilat al marge de la seua llengua materna, es presta a una utilització més lliure i oberta o, com diuen Deleuze i Guattari, es troba “afectat per un fort coeficient de desterritorialització”.⁶⁹⁰

Així mateix, la literatura menor no es pot desvincular de la qüestió política. Si en les literatures majors, entenent per això la d'aquells autors que pertanyen a una majoria nacional i cultural dins del seu propi Estat, el context social i polític no constitueix sinó un motiu secundari que permet abordar allò que realment importa, a saber, les qüestions individuals, en les literatures menors qualsevol element individual està directament relacionat amb el context en què es troba inserit. Això serveix per desfer el triangle edípic que Deleuze i Guattari no es cansen de posar en qüestió; triangle a partir del qual s'ha interpretat sovint la literatura de Kafka, veient en la figura del pare castrador un motiu essencial per comprendre molts dels aspectes de l'obra de l'autor. En lloc d'això, hom substitueix l'element familiar i privat, d'inspiració individualista i burgesa, per altres factors de tipus col·lectiu i social com ara les relacions comercials, econòmiques, burocràtiques o jurídiques que, amb no menys freqüència, assumeixen un paper protagonista en l'obra de Kafka.⁶⁹¹

Del tot relacionat amb el que acabem de dir, el tercer element a través del qual defineixen Deleuze i Guattari les literatures menors és el seu caràcter col·lectiu. Ja no ens trobem davant l'enunciació del mestre o del representat privilegiat, com ocorre sovint en les literatures majors, sinó amb una enunciació de tipus necessàriament col·lectiu. Per aquest costat, en la mesura que és el col·lectiu el que s'expressa a través de l'enunciació artística, la literatura i l'espai d'allò polític s'aproximen fins a acabar conformant un territori comú. Com assenyalen Deleuze i Guattari, “el camp polític ha contaminat tot enunciat”.⁶⁹² De fet, és la literatura mateixa la que assumeix la causa política de la minoria que s'expressa a través d'ella, actuant com a altaveu i com a eina d'articulació del col·lectiu: “la màquina literària pren així el relleu d'una màquina revolucionària futura –diuen els autors–, i no, en absolut, per raons ideològiques, sinó perquè només aquesta màquina està determinada a omplir les condicions d'una enunciació col·lectiva que manquen per tot arreu en aquest medi: *la literatura és*

⁶⁹⁰ *KLM*, p. 29.

⁶⁹¹ *Ibidem*, p. 30-31.

⁶⁹² *Ibidem*, p. 31.

l'assumpte del poble".⁶⁹³ Amb tot, cal dissipar qualsevol temptació de veure en la proposta deleuzo-guattariana un intent de justificar el tarannà conservador que la literatura o les expressions culturals tenen, en no poques ocasions, quan es donen en un context d'exaltació nacional o nacionalista. Si, com acabem de veure, la màquina literària apareix com el complement necessari de la màquina revolucionària, en la mesura que la pot portar més enllà o continuar amb la seua acció per altres mitjans, Deleuze i Guattari subratllen que amb la literatura es tracta "d'expressar una altra comunitat potencial", diferent, per tant, de la que ja existeix, així com "de forjar els mitjans d'una altra consciència i d'una altra sensibilitat".⁶⁹⁴ Així mateix, el fet de veure en les literatures menors el medi escaient per al desenvolupament i l'articulació d'una enunciació col·lectiva, afavoreix l'abandonament de la distinció entre el subjecte de l'enunciació i el subjecte de l'enunciat. En lloc d'un subjecte que actua com a causa i un altre que es deriva com a efecte del primer, Deleuze i Guattari proposen la creació d'un agençament col·lectiu d'enunciació: "no hi ha subjecte, *no hi ha més que agençaments col·lectius d'enunciació* –afirmen els autors–, i la literatura expressa aquests agençaments".⁶⁹⁵ El concepte d'agençament afavoreix així una concepció flexible, oberta i dinàmica del camp lingüístic, deslliurada de la visió binària i dicotòmica que tradicionalment s'hi havia donat entre el significat i el significat, el subjecte de l'enunciació i el subjecte de l'enunciat, o entre el subjecte i el món, al temps que actua com a nexa d'unió, en un mateix pla d'immanència, entre els distints enunciats i entre

⁶⁹³ Ibídem, p. 32. La correspondència entre l'anàlisi conceptual, l'àmbit artístic i les possibilitats d'efectuar accions de ruptura integrals sobre l'ordre social establert, ja les havien proposat Deleuze i Guattari en el primer dels seus llibres. De fet, més que en forma de simple correspondència ja feta, la qüestió es presentava aleshores com si es tractés de dues opcions entre les quals cal elegir: o bé aquests tres camps s'ofereixen com a instruments separats i sense cap possibilitat d'interactuar –perquè no puguin arribar al màxim de la seua potència–, després que se'ls haja apropiat el poder per tal de crear les vies a través de les quals construir un sistema productiu basat en l'extracció i en l'acumulació, així com una subjectivitat submissa; o bé, al contrari, es posen a funcionar, tots tres junts, per revolucionar el camp social a tots els nivells, establint les condicions propícies per a la creació d'un nou àmbit de relacions, tant individualment com col·lectiva: "O bé la màquina artística, la màquina analítica i la màquina revolucionària restaran en els vincles extrínsecs que les fan funcionar en el quadre esmorteït del sistema repressió-inhibició, o bé esdevindran peces i engranatges les unes de les altres en el flux que alimenta una sola i la mateixa màquina desitjant, com tants focs locals pacientment encesos per a una explosió generalitzada –l'esquízia i no el significant". *ACE*, p. 165. Els autors reiteraran aquesta consideració, al voltant de la col·laboració entre els diferents dispositius que hem assenyalat, en una entrevista amb motiu de la publicació de *L'Anti-Èdipe*; amb una precisió: que els tres eixos es posen a treballar conjuntament es presenta, en aquest cas, com el principal objectiu pràctic que persegueix la proposta deleuzo-guattariana en aquest moment: "L'esquízoanàlisi no té més que un objectiu, que la màquina revolucionària, la màquina artística, la màquina analítica esdevinguen peces i engranatges les unes de les altres. [...] És això el que ens interessa: l'esquízia revolucionària per oposició al significant despòtic". *PP*, p. 38.

⁶⁹⁴ *KLM*, p. 32.

⁶⁹⁵ Ibídem, p. 33.

aquests, com a expressió de tipus semiòtic, i la realitat material que els envolta. De fet, la relació de reciprocitat que es dona entre les instàncies autònomes que constitueixen els enunciat i la seua efectivació, o la forma d'expressió i la forma de contingut, és, com veurem més endavant, un dels principals elements sobre els quals basteixen Deleuze i Guattari la seua teoria del llenguatge. Tot plegat, suposa un qüestionament del model representatiu pel costat conceptual. Amb tot, a partir d'aquest qüestionament de les condicions en què es produeix el discurs, del que es tracta és d'extreure un seguit d'instruments útils per a la configuració del camp social. Com assenyalen els autors, l'anàlisi de la llengua es presenta així com “una història embrollada, un assumpte polític, que els lingüistes no coneixen en absolut, no volen pas conèixer –ja que, en tant que lingüistes, són ‘apolítics’”.⁶⁹⁶

En suma, “les tres característiques de la literatura menor –apunten els autors– són la desterritorialització de la llengua, la connexió de l'individual amb l'immediat-polític, l'agençament col·lectiu d'enunciació”; per precisar tot seguit, en la línia que hem avançat, que “‘menor’ ja no qualifica certes literatures, sinó les condicions revolucionàries de tota literatura en el si d'aquella que hom anomena gran (o establerta)”.⁶⁹⁷

⁶⁹⁶ Ibídem, p. 45. Els autors il·lustren la seua afirmació amb un comentari sobre el lingüista, i conegut activista social dels Estats Units, Noam Chomsky: “Fins i tot Chomsky –diuen Deleuze i Guattari– no fa més que compensar el seu apoliticisme de savi amb la seua lluita valenta contra la guerra del Vietnam”. Sobre la importància de l'agençament, Antonioli ha insistit en la funció que assumeix una noció com aquesta en la teoria del llenguatge que proposen Deleuze i Guattari, preocupada per abandonar tota vinculació amb esquemes de caràcter rígid, des d'una perspectiva materialista i centrada en les relacions concretes que la llengua contribueix a crear i a vehicular. En aquest sentit, l'agençament assumeix la funció d'articular l'heterogeneïtat, per a la conformació d'un conjunt complex que va molt més enllà del camp estrictament lingüístic: “Es tracta –assenyala Antonioli– del motor d'un procés de desterritorialització que s'inscriu en les territorialitats de tota llengua i tota escriptura. Un enunciat no existeix mai de manera abstracta, separat artificialment de la cadena dels enunciat que el precedeixen, que l'acompanyen i el segueixen, un enunciat no és mai una dada purament lingüística i no remet a un sol subjecte que en seria la causa, del qual l'enunciat seria l'efecte [...]. Per a Deleuze i Guattari, es tracta sempre de refusar els termes separats i les oposicions binàries, per situar-se *entre* (entre el subjecte i el món, entre la imatge i la cosa, entre el llenguatge i la realitat que aqueix és menat a representar). Ara bé, el llenguatge (i sobretot la imatge que en donen les teories lingüístiques clàssiques) sembla ésser el lloc mateix de les oposicions binàries (els mots i les coses, els significants i els significats, la llengua i la paraula, l'enunciat i l'enunciació, etc.). A través de l'agençament col·lectiu d'enunciació, Deleuze i Guattari tracten d'escapar d'aquests dualismes, per elaborar una teoria de la llengua que la desterritorialitza des de l'interior”. Antonioli (2007), “Déterritorialiser le langage: agencement collectif d'énonciation et créolisation des langues”, a Gelas et Micolet (dir.) (2007), p. 273-274.

⁶⁹⁷ *KLM*, p. 33. Anne Sauvagnargues incideix en aquest aspecte de la proposta conceptual que Deleuze i Guattari elaboren a través de la noció de menor, posant en comunicació l'àmbit teòric amb els elements que participen, des d'un punt de vista pràctic o polític, en la constitució del camp social. En aquest sentit, el concepte d'allò menor fa referència al procés de destitució que cal portar a terme, en aquest cas mitjançant la creació artística, del context social i polític existent, sobre el qual es construeix el model que hom anomena major: “A *Kafka. Pour une littérature mineure*, la creació literària és anomenada ‘menor’

Així doncs, queda clar que no es tracta de confrontar dos models lingüísticament, políticament i socialment establerts, com si es tractés de reconèixer una mena de bilingüisme o de situació de diglòssia; i per molt que amb això es reivindicués el dret d'una minoria a expressar-se en la seua llengua i a donar una cobertura suficient a les seues expressions culturals, davant d'aquella que tracta d'assimilar-la o simplement de convertir-la en una expressió marginal o folklòrica. Del que es tracta és de treballar des de l'interior el model que es crea a recer d'una llengua i d'una cultura majors, amb l'objectiu de posar en qüestió les seues condicions de possibilitat. Aleshores, però, ens hem de preguntar com portar a la pràctica aquest procediment que tracta de destituir el model major, tant pel costat lingüístic com pel que fa a les seues implicacions polítiques i socials, des de l'interior i sense sortir d'unes condicions i d'un camp de possibilitats que ja es troben imposats per avançat. Altrament dit, com afavorir la irrupció d'una línia de fuga que travesse els blocs i els segments establerts pel model dominant, en la mesura que aquest ha aconseguit imposar-se com a patró de mesura? Com indiquen els autors, aquest és el “problema d'una literatura menor, però també per a tots nosaltres: com arrencar a la pròpia llengua una literatura menor, capaç de foradar el llenguatge, i d'allargar-lo seguint una línia revolucionària sòbria? Com esdevenir el nòmada i l'immigrant i el gitano de la nostra pròpia llengua?”.⁶⁹⁸

Per abordar les qüestions que acabem de veure, Deleuze i Guattari introdueixen una distinció fonamental, entre dues perspectives diferents que permeten, nogensmenys,

en el sentit que mina i soscava les condicions socials de la norma major. *Menor* no qualifica l'art anomenat menor, l'art marginal o popular per oposició a l'èxit exemplar, sinó un exercici de minoritat, de *minoració*, que desequilibra les normes. La creació és sempre una anomalia polèmica, respecte als valors dominants que defineixen una normalitat social. L'art segueix així la vida, i el mateix procés que condueix a privilegiar el cos sense òrgans sobre l'organització constituïda, condueix a posar la minoració de les normes de la cultura com a veritable creació”. Això ens porta a establir una relació que pot semblar, si més no en principi, sorprenent, entre el caràcter menor de la creació artística i el mètode kantian. Tant en un cas com en l'altre, no es tracta de reproduir unes condicions ja establertes sinó de constituir-les. Si bé ja hem vist que, en el cas de Deleuze, Guattari i Foucault, no es tracta d'establir les condicions de tota experiència possible sinó les condicions reals i materials, és a dir, allò que empeny la composició de forces o la superposició d'estrats que expliquen el que es pot conèixer i el que no. En tot cas, amb aquesta comparació Sauvagnargues es refereix a la teoria estètica que Kant desenvolupa a la tercera de les seues crítiques –*La crítica de la facultat de jutjar*–, que és, precisament, el llibre del repertori kantian amb el qual Deleuze reconeix una major proximitat: “Deleuze és, en primer terme, kantian –afirma Sauvagnargues–: les obres menors són interessants perquè no reproduïxen les regles, sinó que les constitueixen. Com que la norma no existeix més que en el seu ús immanent, crear és, a la vegada, refusar l'estatut de la norma reificada i contribuir a la norma a través d'una creació anòmala. El tema aparentment hostil a Kant d'una literatura menor [...], conserva enterament la temàtica kantiana de l'oposició entre el gust, normal i normatiu, i l'anòmia del geni. L'obra mestra no imita (això seria validar un ús major), sinó que desajusta el gènere, el minora, *infirma* la regla”. Sauvagnargues (2004), a Zourabichvili, Sauvagnargues, Marrati (2004), p. 154.

⁶⁹⁸ *KLM*, p. 35.

entendre la composició i les funcions del llenguatge. En primer lloc es pot parlar d'un ús "*extensiu o representatiu*: funció reterritorialitzant del llenguatge".⁶⁹⁹ Segons aquesta primera línia de treball, cal insistir en la "distinció" i, al mateix temps, en la "complementarietat" que es dona entre el subjecte de l'enunciació i el subjecte de l'enunciat. Si el primer té com a missió principal establir el sentit d'allò que es diu o s'escriu, el segon coincideix amb la cosa designada, bé siga de manera directa i literal, bé siga de manera figurada mitjançant l'ús de metàfores i d'altres figures retòriques. Ara bé, també es pot parlar d'un ús "*intensiu i assignificant de la llengua*".⁷⁰⁰ En aquest cas es tracta d'introduir un element de variació dins l'esquema binari i dicotòmic necessari per mantenir, si parlem de la concepció representativa del llenguatge, l'estabilitat del conjunt. Per a tal efecte, cal relacionar les funcions lingüístiques amb una línia de fuga capaç de travessar els distints estrats de què està compost el llenguatge. Amb això s'aconsegueix desfer el sentit en tant que substància o matèria formada, com a resultat de l'acció que porten a terme el subjecte de l'enunciació i el subjecte de l'enunciat. En el lloc d'aquesta divisió que introdueix el model representatiu en el camp lingüístic, hi apareix un camp on tots els elements amb els quals juga el llenguatge, ja siguin lingüístics o simbòlics, ja siguin de caràcter material, es relacionen en peu d'igualtat, arrossegant-se els uns als altres per confegir una nova manera d'enunciar, de veure i, al cap i a la fi, de viure la realitat. Com veurem tot seguit, aquest plantejament no sols té importància en la mesura que aboleix la relació de significança entre els dos subjectes lingüísticament definits, sinó que contribueix a obrir el camp de la subjectivitat, amb la proposta de noves vies que ja no transiten pel camí de l'antropocentrisme i el logocentrisme imperants:

Kafka mata deliberadament tota metàfora, tot simbolisme, tot significació, no menys que tota designació. La metamorfosi és el contrari de la metàfora. Ja no hi ha sentit propi ni figurat, sinó distribució d'estats en el ventall del mot. La cosa i les altres coses ja no són més que intensitats recorregudes pels sons o els mots desterritorialitzats seguint una línia de fuga. No es tracta de la semblança entre el comportament d'un animal i el de l'home, encara menys d'un joc de paraules. Ja no hi ha home ni animal, puix que cadascun desterritorialitza l'altre, en una conjunció de flux, en un continu d'intensitats reversible.⁷⁰¹

⁶⁹⁹ *Ibíd.*, p. 37.

⁷⁰⁰ *Ibíd.*, p. 41.

⁷⁰¹ *Ibíd.*, p. 40.

En aquesta acció conjunta que es porta a terme sobre un pla d'immanència, trobem la noció d'esdevenir menor a la qual hem fet referència a l'inici d'aquest apartat. Si en el cas de la representació hi ha imitació i reproducció d'un model preexistent que es pren com a referència primera, per tal com és d'aquest model que depèn el sentit i àdhuc l'existència de tot allò que se'n deriva, en el cas de l'esdevenir el que hi ha són processos de producció de sentit, amb la creació d'un àmbit en el qual es donen cita un conjunt de matèries o de forces que encara no estan formades. De tal manera que la imatge resultant, com allò que es veu i es diu de la realitat, no serà més que l'efecte de les relacions sempre canviant d'aquestes matèries i d'aquestes forces la composició de les quals no està donada per avançat. Com indiquen els autors,

es tracta d'un esdevenir que comprèn el màxim de diferència com a diferència d'intensitat, el fet de franquejar un llindar, pujada o caiguda, baixa o erecció, accent del mot. L'animal no parla 'com' un home, sinó que extreu del llenguatge tonalitats sense significació; els mots en si mateixos no són 'com' animals, sinó que grimpen pel seu compte, borden i pul·lulen, com si es tractés de gossos pròpiament lingüístics, insectes o ratolins. Fer vibrar seqüències, obrir els mots a intensitats interiors inèdites [...]. Un circuit d'estats que forma un esdevenir mutu, en el si d'un agençament necessàriament múltiple o col·lectiu.⁷⁰²

En definitiva, cal exasperar els límits del llenguatge, anar més enllà de les fronteres sintàctiques i semàntiques que el mantenen com una instància amb funcions representatives i significants, separat i, al mateix temps, encarregat de reproduir una imatge determinada del món exterior: *“el llenguatge deixa d'ésser representatiu per tendir vers els seus extrems o els seus límits”*, com diuen els autors.⁷⁰³ De fet, és això el que cerquen Deleuze i Guattari en l'obra dels escriptors amb els quals treballen: la desterritorialització del llenguatge i, amb ella, de la subjectivitat en general. Això es pot aconseguir apel·lant al context de minoració en què es troben aquests escriptors, com en el cas de Kafka, o, en cas que no ens trobem en un context de reivindicacions i de producció minoritària, quan l'escriptor és capaç d'assolir el seu estil propi; quan l'escriptor aconsegueix –com indica una afirmació de Proust que Deleuze i Guattari no es cansen de repetir–, *“d'ésser com un estranger en la seua pròpia llengua”*.⁷⁰⁴

⁷⁰² Ibídem, p. 40-41.

⁷⁰³ Ibídem, p. 42.

⁷⁰⁴ Ibídem, p. 48. En aquest punt, cal fer al·lusió a una de les crítiques més ajustades que s'han adreçat al treball de lectura portat a terme per Deleuze i Guattari, en aquest cas sobre l'obra de Kafka. Seguim, per a

tal efecte, el text de Marie-Odile Thirouin titulat “Deleuze et Kafka: l’invention de la littérature mineure”. A l’autora se li podria retreure, en tot cas, l’omissió del nom de Guattari en el títol del seu text, seguint en la línia de menysprear la participació que aquest va tenir en el treball conjunt amb Deleuze; si bé cal dir que en el text Guattari hi apareix en igualtat de condicions amb Deleuze, encara que siga per fer-lo partícip dels errors que cometen tots dos autors a l’hora d’abordar l’obra de Kafka. Amb tot, el fet d’ometre el nom de Guattari crida especialment l’atenció, si atenem que, com ja vam apuntar, el principal esperó per analitzar l’obra de l’escriptor es trobava més en ell que no en Deleuze. Anem, però, al contingut del text. Com apunta Thirouin, Deleuze i Guattari cometen un doble error que contribueix a llevar força a la seua anàlisi. En primer lloc, prenen com a punt de partença un text del diari de l’escriptor, amb data de 25 de desembre de l’any 1911, que cal atribuir més a una manipulació de Max Brod que a la ploma de Kafka mateix. Val a dir, però, que en el moment que Deleuze i Guattari escriuen el seu text encara no es disposava de l’edició crítica dels diaris de Kafka, que apareixerà posteriorment i que es va fer, entre altres coses, per netejar els texts de les composicions espúries que Brod hi havia portat a terme. Per altra part, Deleuze i Guattari segueixen una traducció poc acurada de l’alemany al francès, que havia realitzat Marthe Robert l’any 1954 i que parlava de literatures “menors” allà on Kafka es referia, simplement, a literatures “petites”. Això comporta diverses confusions, de les quals el text de Deleuze i Guattari n’és deutor. En primer lloc, mitjançant aquesta fórmula que es refereix a les “literatures petites”, Kafka no parla de la seua condició de jueu que escriu en l’alemany de Praga, sinó de la literatura jueva de Varsòvia i de la literatura txeca del seu moment. De fet, Kafka es refereix en el seu text –tal i com mostra Thirouin a la fi del seu article, amb una bona feina adreçada a contrastar els texts en la seua llengua original– a la funció vindicativa que la literatura pot acomplir, en el sentit de mantenir una consciència nacional per part dels parlants de *yiddish* i de txec. Però no en el sentit revolucionari que apunten Deleuze i Guattari sinó, al contrari, com un exemple de conservadorisme que podria afavorir, en tot cas, el manteniment de la cultura jueva i txeca en contexts en els quals hi eren minoritàries. En aquest sentit, el que apunta Kafka és la situació una mica “ridícula” de les expressions literàries que depenen d’un context com aquest, de reivindicació nacional, si bé troba “envejable” la situació dels autors que conreen aquestes literatures, en la mesura que tenen una comunitat al darrere. Observem, en tot cas, altres dues diferències en relació al que diuen Deleuze i Guattari. Segons que apunta Kafka, no és que la literatura faça d’altaveu de la cultura i d’instrument d’articulació nacional sinó, a la inversa, que la comunitat nacional dispensa una especial protecció als seus escriptors –d’ací la consideració que la seua posició és, fins a cert punt, envejable–. Altrament dit, no és la literatura la que es posa al servei del poble sinó a l’inrevés. Per altra part, en relació al que acabem de dir, Kafka no es troba entre aquests escriptors enrolats en una empresa de reivindicació nacional a partir de la literatura que es conrea per part d’una minoria, sinó com un exponent d’una literatura major, l’alemanya, de la qual ell mateix es considera membre de ple dret, independentment de la seua condició de jueu txec. En suma, Kafka considera com a exteriors la literatura jueva i la txeca, però no l’alemanya a la qual pertany. Això dissipa un altre dels trets que assenyalen Deleuze i Guattari i que, segons que ens diu Thirouin, es deu, igualment, als comentaris de la traductora al francès. Ens referim al tractament especial de l’alemany –més sec, més sobri– que Deleuze i Guattari atribueixen a Kafka i que els permet parlar d’una desterritorialització de la llengua. Com assenyalava l’autora, no es tracta sinó d’una concepció limitada, per part de la traductora del text, de les possibilitats i dels recursos expressius de l’alemany, fins i tot en la seua versió estàndard. Val a dir, ni Kafka es trobava desterritorialitzat en el context de la literatura i la llengua alemanyes ni rebrega, amb el seu estil, el llenguatge. Com apunta Thirouin, això ens porta a parlar, a pesar dels imperatius de lectura que s’havien imposat els autors mateixos, d’un exercici d’interpretació en el sentit estricte del terme, amb el qual Deleuze i Guattari tractaven, en un exercici altament ideològic, de cercar aliats en la defensa dels seus principis polítics, fent servir l’obra de l’escriptor txec. D’aquesta manera tenim una bona mostra, diu l’autora, del que el novel·lista i assagista txec –nacionalitzat francès– Milan Kundera va definir mitjançant el neologisme “kafkologització”. En aquest sentit, es pot concloure amb la constatació del “desconeixement”, per part de Deleuze i Guattari, “de la realitat lingüística i nacional centreeuropea”; tot afirmant que “un desconeixement com aquest és, finalment, bastant típic de la desimboltura amb la qual els representants d’una ‘gran literatura’ i d’una ‘gran nació’ tracten les ‘petites’. Heus ací –diu l’autora– el que ‘reterritorialitza’ la lectura de Deleuze i Guattari sobre un fons comú de prejudicis tan francès”. Thirouin (2004), “Deleuze et Kafka: l’invention de la littérature mineure”, a Gelas et Micolet (2004), p. 293-310. En descàrrec dels autors, cal dir que la seua anàlisi sobre les literatures que anomenen “menors” no es limita a l’obra de Kafka –tot i que aquest és el cas que més desenvolupen–, com es pot veure en l’atenció que presta a altres autors, amb contexts d’enunciació diversos, com ara Melville, Lawrence (d’Aràbia), Joyce, Beckett, Artaud o el poeta romanès –l’obra del qual, o almenys una part, està escrita en francès– Gherasim Luca. En tots aquests casos, Deleuze i Guattari fan al·lusió a aquests autors pel fet que porten el llenguatge a un punt de desterritorialització, més enllà del seu ús representatiu, i pròxim, en

Ara bé, com es posen en relació els diferents elements amb els quals estem tractant, a saber: el caràcter minoritari de la llengua i d'un cert tipus de literatura; la distinció entre dos models diferents de llenguatge, en funció de si es dona com a expressió de les minories o, al contrari, com a instrument de dominació en mans del poder; i, per últim, l'estil com a materialització dels processos de desterritorialització en l'àmbit lingüístic i literari? Com apunta Deleuze en un dels darrers texts que va publicar, la llengua s'ha de prendre, abans de la seua organització en conjunts i subconjunts, com un complex de variables.⁷⁰⁵ Davant aquest conjunt sense una forma predeterminada, hi apareixen dues opcions principals. O bé s'extreu una constant a partir d'una de les variables, que es pren aleshores com a expressió privilegiada de la resta i passa a estar per damunt de tots els altres elements, empenyent així una estratificació del conjunt; donant lloc, en definitiva, a una dimensió transcendent situada per sobre de la realitat immanent. O bé es crea, en canvi, el que els autors anomenen un "continuum de variacions", sobre el qual articular les diferents variables que es troben entre els signes i els objectes que formen el camp immanent de la lingüística.⁷⁰⁶

En el primer cas la llengua es defineix com un sistema en equilibri, amb una base formalment homogènia i caracteritzat per uns termes i unes relacions constants que redueixen qualsevol canvi a la categoria de variable, dependent i subordinada a una matriu única i inamovible. En el segon cas es pren la llengua com un sistema en desequilibri constant, caracteritzat per la seua heterogeneïtat intrínseca, els termes del qual recorren una zona de variació continua. Amb això també es tracta d'assolir un nivell mínim d'estabilitat, però sense que calga esgotar la diversitat de les variables dirigint-les i subsumint-les en una sola constant. Si ens atenem a la primera opció, la

canvi, al seu ús intensiu. Com assenyalen, i a pesar de les diferències evidents entre els autors que acabem d'esmentar, es pot trobar un nexa en comú en el fet que "fan fugir la llengua, la fan passar per una línia de bruixa, i no deixen de posar-la en desequilibri, la fan bifurcar i variar en cadascun dels seus termes, seguint una incessant modulació". En definitiva, es tracta d'aquells autors que, deixant de banda un context de reivindicació nacional o culturalment minoritari, aconseguen d'ésser, com hem dit, "un estranger en la seua pròpia llengua". *CC*, p. 138. Per altra part, ja en el llibre sobre Kafka es poden trobar exemples més afortunats per aquest costat, com ara quan Deleuze i Guattari apel·len a l'ús que certs grups de negres dels Estats Units fan de l'anglès, en el que s'ha anomenat *black english*. En això es pot veure també, diuen els autors, una bona mostra del treball de minoració que es porta a terme en l'interior d'una llengua major. *KLM*, p. 30. En tot cas, ens sembla que la crítica que hem exposat, justa en els límits en què es fa –puix que denuncia errors insalvables referits a la lectura de l'obra de Kafka–, no invalida el desenvolupament que els autors ofereixen al voltant del concepte d'allò menor en l'àmbit del llenguatge, com tindrem ocasió de veure en l'apartat següent; i, menys encara, pel que fa a les implicacions polítiques que es poden extreure d'una noció tan rica com aquesta.

⁷⁰⁵ Ens referim al text "Bégaya-t-il" ["Quequejà"], del qual hem ofert un fragment en la cita anterior. El text es va acabar incloent a *CC*, p. 135-143.

⁷⁰⁶ *Ibidem*, p. 136-137.

variació lingüística només es pot concebre en l'àmbit de la parla, una vegada que hom abandona els formalismes que imposa el llenguatge escrit. Si ens atenem a la segona, es tracta de fer “quequejar” i “balbucejar” la llengua, a partir de la seua composició formal i material.⁷⁰⁷ Quan es troba en estat d'equilibri, la llengua es compon d'un seguit de disjuncions exclusives i del que Deleuze anomena “connexions progressives”, de manera que el que es posa en relació és el semblant amb el seu semblant, seguint una relació d'analogia. Si la llengua es troba en desequilibri es defineix, en canvi, pels dos “balbuceigs” a través dels quals s'expressen les seues funcions: les disjuncions inclusives i les connexions reflexives. La llengua es mou aleshores com ho fa un cap, basculant cap endavant i cap endarrere i als dos costats, com si reflexionés. Aquesta és una forma de posar en relació, amb cada moviment, el disjunt amb el disjunt. Això connecta, com es pot veure, amb la descripció que vam veure que ofereix Deleuze del sistema basat en la noció del simulacre, en la mesura que posa en relació el diferent amb el diferent des de la diferència mateixa.⁷⁰⁸

Els efectes d'aquest canvi s'han d'avaluar, almenys, en dues direccions. Pel costat de l'expressió la transgressió o, més ben dit, la subversió, es produeix en la llengua mateixa i no sols en la parla. De fet, la variació esdevé en aquest cas el teixit principal sobre el qual es crea el camp lingüístic. Pel que fa al contingut passem de l'organisme, com a substància o matèria formada, al cos sense òrgans. Així es produeix la transferència de la forma d'expressió a la forma de contingut o, en termes més concrets encara, de com es pensa la realitat a com es viu o se sent i a l'inrevés, en un trajecte que cal recórrer seguint l'estela de la línia de fuga que genera el llenguatge mateix.⁷⁰⁹ En aquest sentit, l'exterior del llenguatge ja no es troba en la dimensió transcendent que s'ha format per la sostracció d'una de les variables, sinó en tot allò que, des del seu caràcter no sintàctic, té la capacitat de portar la llengua cap als seus límits.⁷¹⁰ Aquests són els elements que defineixen el que Deleuze anomena l'“estil”, és a dir, allò que contribueix a fer de la llengua un sistema en tensió i que, en última instància, la pot

⁷⁰⁷ *Ibidem*, p. 138.

⁷⁰⁸ *Ibidem*, p. 138-139.

⁷⁰⁹ *Ibidem*, p. 139.

⁷¹⁰ *Ibidem*, p. 141.

portar a connectar amb la seua exterioritat. Com diu Deleuze, el “boom” i el “cras” presents en qualsevol sistema lingüístic.⁷¹¹

Així doncs, si les preguntes que hem formulat i el procediment de minoració que proposen els autors tenen algun sentit, és per una raó que ens sembla imprescindible apuntar: mentre es confronten dos models tancats, encara que siga amb una intenció combativa o antagonista, sempre hi haurà una de les dues parts que actuarà com a patró de mesura o com a model hegemònic, definint les condicions de la relació i determinant les funcions i el lloc que ha d'ocupar l'altra part considerada menor. De fet, si es pot parlar en aquests termes, és per l'existència d'un model que es defineix com a major i en relació al qual els models contigus o oposats no mereixen cap altra consideració que la de restar com a minories integrades o que cal integrar. Des d'aquest punt de vista, fins i tot en aquells casos en què les minories aconsegueixen imposar les seues condicions i acabar amb l'hegemonia del model major, el que es produirà no serà sinó una reproducció de l'esquema que acabem de mostrar. De manera que el que adés es definia com a minoritari passarà ara a imposar les seues normes i les seues condicions, perdent el dinamisme que el caracteritzava i actuant com a agent de repressió de les noves minories. En definitiva, si del que es tracta és de procedir a una veritable ruptura de les condicions imposades, no cal confrontar dos models –o dues llengües, o dues literatures–, sinó crear les condicions perquè tinga lloc un esdevenir menor en l'interior del model major. Per això, cal propiciar el sorgiment d'una situació disruptiva, gràcies a la qual somoure els fonaments sobre els quals s'havia erigit el model establert.

En aquest sentit, cal obligar el model establert a reconèixer la seua heterogeneïtat interna i el caos del qual prové. Així veurem la forma com s'ha aconseguit apaivagar la potència del caos, mitjançant un seguit de mecanismes de repressió, bloqueig i segmentació –com els que es donen quan s'emprenen polítiques adreçades a la normalització lingüística–. No es tracta tant, així, de reivindicar els drets de les minories davant la majoria que les aixafa, ja que amb això es podria incórrer en un posicionament

⁷¹¹ Ibídem, p. 142. Deleuze i Guattari ja havien esbossat aquesta caracterització de l'estil, en l'àmbit de la literatura, a *L'Anti-Èdipe*, en aquest cas en relació amb les qüestions que ocupaven en aquell moment els autors, a saber: la producció de la màquina desitjant, la possibilitat de crear instruments l'acció dels quals contribueix a desfèr l'ordre establert, el deliri, al cap i a la fi, com a procés a partir del qual explicar els dinàmismes que es produeixen en el camp social: “És això l'estil, o més aviat l'absència d'estil, l'asintaxi, l'agramaticalitat: moment en el qual el llenguatge ja no es defineix per allò que diu, encara menys per allò que el torna asignificant, sinó per allò que el fa circular, fluir, i esclatar –el desig. Perquè la literatura és sens dubte com l'esquizofrènia: un procés i no un objectiu, una producció i no una expressió”. *ACE*, p. 161.

de tipus conservador, com ja hem dit; sinó que cal portar qualsevol conjunt, en principi homogeni i estable, al punt límit en què es produeix el seu “esdevenir menor”.⁷¹² En definitiva, es tracta de reivindicar la continuïtat del dinamisme i del caràcter processual que les reivindicacions de les minories assumeixen de bon començament. De manera que l’objectiu no ha de ser el de constituir un altre model, sinó el de mantenir en el temps i en l’espai, tot donant-los una consistència suficient, els processos que ja es troben en marxa. Com assenyalen els autors, les llengües es preocupen sovint per oferir –de la mateixa forma com ho ha fet la filosofia al llarg de la seua història– el seu “servei com a llengua d’Estat”. Sense tenir en compte que la possibilitat de sobreviure i de reeixir no es troba tant en el fet d’assolir el poder, sinó en la capacitat de potenciar els seus dinamismes interns. Com apunten els autors, això és “el que hom anomena Pop – Pop’ música, Pop’ filosofia, Pop’ escriptura”.⁷¹³

Per acabar, cal insistir en el caràcter polític i en la dimensió col·lectiva que adopten la llengua i la literatura quan se les pren des de la perspectiva menor que estem mostrant. No és sols que la llengua i la literatura serveixen per vehicular les aspiracions d’una col·lectivitat que s’expressa a través d’elles, prenent el relleu de la màquina revolucionària. Si Deleuze i Guattari donen tanta importància a la qüestió lingüística en la seua anàlisi, és perquè és en aquest punt on es poden detectar una part important dels mecanismes a través dels quals el poder tracta de fer prevaldre un patró de mesura i d’establir un model determinat, a partir dels quals es construeix el judici com un altre dels pilars sobre els quals se sosté la representació. La llengua i la literatura participen així de les línies de fuga i de l’heterogeneïtat a partir de les quals es conforma el camp social, però això no lleva que estiguen afectades pels dispositius de bloqueig i control que produeix el poder. Per aquest costat cal recordar que, en el moment que deixen de costat la distinció entre la infraestructura i la superestructura –el que es tracta

⁷¹² *KLM*, p. 50.

⁷¹³ *Ibidem*, p. 49. Pel que fa a l’amplària del terreny que cobreixen Deleuze i Guattari, posant el focus sobre allò menor, Sauvagnargues apunta a les implicacions que un plantejament com aquest pot tenir no sols pel costat de l’art o de la creació d’una teoria estètica, sinó també pel costat de la política i la subjectivitat: “La minoració no es redueix a una contestació abstracta de la norma establerta –afirma Sauvagnargues–, sinó que designa un procés positiu que qualifica l’art sota l’aspecte del seu material (matèria expressiva), del seu camp de recepció (cos social, medi d’individuació), i del seu ‘autor’ o singularitat creadora. Matèria, societat, artista: amb aquests tres criteris, es dóna una filosofia de l’art. El vincle amb el context defineix un criteri lingüístic de minoritat (en el cas de la literatura); el vincle amb el cos social defineix un criteri polític; finalment, el vincle amb l’autor, que ha de sotmetre’s a un exercici de despersonalització, lluny d’èsser un centre transcendent o un subjecte constituït, determina un criteri asubjectiu. La minoritat és, doncs, lingüística, política i estilística: les tres determinacions s’encadenen sistemàticament”. Sauvagnargues (2004), p. 155.

d'abandonar és, de fet, tot allò que el marxisme titllava com a mera ideologia—, Deleuze i Guattari adopten la perspectiva que s'obre amb l'anàlisi dels règims d'enunciació i de visibilitat. El poder ja no té prou a capitalitzar els mecanismes d'extracció de la plusvàlua pel costat material, mitjançant l'explotació de la força de treball, com ja hem vist; de manera que tracta de prendre posicions en el camp de la subjectivitat. Per això insisteix en la part semiòtica, perquè constitueix un dels elements fonamentals a l'hora de conformar un model subjectiu determinat.

En definitiva, també en el cas de la llengua es pot veure la relació conflictiva que estem resseguint des de l'inici, entre les elits que representen i sostenen el poder, i aquelles altres potències, de caràcter minoritari, l'expressió i l'acció de les quals es planteja com una línia de fuga respecte del sistema imperant; totes aquelles potències que estan desproveïdes d'una posició hegemònica però que tenen, en canvi, la capacitat de forçar una ruptura creativa amb l'ordre establert. Com afirmen Deleuze i Guattari, “l'únic gran, i revolucionari, és el menor”; per precisar tot seguit que, “fins i tot quan és única, una llengua continua essent un bullit, una mescla esquizofrènica, un vestit d'Arlequí a través del qual s'exerceixen funcions de llenguatge molt diferents i centres de poder distints, avaluant el que es pot dir i el que no: hom interpretarà una funció contra l'altra, hom farà actuar els coeficients de territorialitat i de desterritorialització relatius”.⁷¹⁴

6.1. Els (alter-)postulats de la lingüística, o com extreure les potencialitats revolucionàries de les consignes

Després de la lectura que porten a terme al voltant de l'obra de Kafka, Deleuze i Guattari reprendran, a principis dels anys vuitanta, l'anàlisi sobre el camp de la lingüística, desenvolupant i sistematitzant en aquesta ocasió les observacions que hem vist per aquest costat. Els autors exposen així un seguit de principis o de “postulats” en els quals es basen la major part dels estudis sobre el llenguatge. Si bé partint d'angles diversos, aquests estudis convergeixen en una mateixa perspectiva, en la mesura que en tots els casos s'acaben acceptant sense gaires reticències els paràmetres del model representatiu. Això no obstant, a Deleuze i Guattari no els preocupa tant l'anàlisi lingüística pròpiament dita, sobretot si es fa de forma abstracta, com el fet d'extreure les conseqüències que una anàlisi com aquesta, amb capacitat per abordar com es formen i

⁷¹⁴ *KLM*, p. 48-49.

la manera com es posen en pràctica uns règims d'enunciació i de visibilitat concrets, pot tenir en l'articulació de les relacions i, al cap i a la fi, en la configuració del camp social en els seus distints nivells d'espessor.⁷¹⁵

⁷¹⁵ Els autors aborden aquesta qüestió en el quart apartat de *Mille plateaux*, titulat "Postulats de la lingüística". Si bé aquest llibre és la continuació de *L'Anti-Edipe*, com de fet es pot veure en el fet que comparteixen el mateix subtítol –*Capitalisme et schizophrénie*–, no hi ha dubte que es pot considerar, en molts aspectes, com una obra autònoma. En aquest cas s'abandona de manera deliberada l'anàlisi i la crítica a la psicoanàlisi, com ja hem dit. Així mateix, els autors introdueixen un seguit de nous conceptes que contribueixen a canviar i a desplaçar, l'angle de visió. Els autors van deixar constància d'aquest canvi de perspectiva, en bona mida motivat pel nou context polític, social i econòmic, en les entrevistes que van fer durant els anys posteriors a la publicació del llibre. En aquest sentit, hi ha una idea que sobrevola les consideracions dels autors al respecte: si en el primer volum es tractava de portar a terme un treball de caràcter crític, tant a nivell conceptual com en el pla polític, en el segon volum es tracta, en canvi, de constituir un nou territori per a l'anàlisi i de traçar les relacions que es donen en aquest nou domini, de manera més positiva i creativa que en el cas anterior. Com apunta Deleuze, "la situació de *L'Anti-Edipe* era relativament simple. *L'Anti-Edipe* tractava un domini familiar, reconegut: l'inconscient. Proposava reemplaçar el model teatral o familiar de l'inconscient per un model més polític: la fàbrica, en lloc del teatre. [...] D'ací ve la idea de producció desitjant, de màquines desitjants. Mentre que *Mille plateaux* és més complicat, perquè tracta d'inventar els seus dominis. Els dominis ja no preexisteixen, són traçats per les parts del llibre. És la continuació de *L'Anti-Edipe*, però la continuació a l'aire lliure, 'in vivo'". En aquest sentit, pel que fa a les diferències que es poden detectar entre els dos llibres, tenen molt a veure els diferents contextos en els quals es trobaven l'un i l'altre: "*L'Anti-Edipe* arriba després del 68: era una època d'efervescència, de recerca. Avui hi ha una forta reacció". *DRF*, p. 162. Deleuze reiterarà aquesta observació uns anys més tard, en el pròleg que va escriure per a l'edició italiana de *Mille plateaux*. En aquest cas, però, es té en compte la desigual acollida que van tenir tots dos llibres: davant l'èxit sense pal·liatius de *L'Anti-Edipe*, en l'àmbit acadèmic i fora d'ell, *Mille plateaux* va passar més desapercebut. La causa de la diferent acollida que van tenir un treball i l'altre cal cercar-la, entre altres raons, en les condicions en què es van publicar cadascun dels llibres: "*Mille plateaux* (1980) suposa la continuació de *L'Anti-Edipe* (1972). Però han tingut, objectivament, destins molt diferents. Sens dubte, a causa del context: l'època agitada de l'un, que encara formava part del 68, i la calma ja absoluta, la indiferència en la qual l'altre ha sorgit". Amb tot, seguint amb l'argumentació que ja hem mostrat, és a dir, en la mesura que és en el segon volum que els autors posen en marxa la seua creativitat, la consideració que Deleuze i Guattari tenen del seu propi treball no coincideix amb la sort editorial que van tenir els dos llibres. De fet, des d'aquesta perspectiva els autors fan un balanç més aviat negatiu, dels assoliments concrets als quals van arribar amb el primer dels seus llibres: "*Mille plateaux* –continua Deleuze–, fou el pitjor rebut dels nostres llibres. No obstant, si nosaltres el preferim, no és com una mare prefereix el seu fill desgraciat. *L'Anti-Edipe* havia tingut molt d'èxit, però aquest èxit s'acompanyà d'un fracàs molt profund. Pretenia denunciar els estralls d'Èdip, del 'papà-mamà', en la psicoanàlisi, la psiquiatria i fins i tot l'antipsiquiatria, en la crítica literària, en la imatge general que ens fem del pensament. Somiàvem que acabaríem amb Èdip. Però era una tasca massa gran per nosaltres. La reacció contra el 68 hagué de mostrar fins a quin punt l'Èdip familiar es duia bé i continuava imposant el seu règim de ploriqueig pueril en la psicoanàlisi, la literatura i pertot arreu en el pensament. De manera que l'Èdip restà com el nostre pes mort. Mentre que *Mille plateaux*, malgrat el seu fracàs aparent, ens féu fer una passa endavant, almenys per la nostra part, i abordar terres desconegudes, verges d'Èdip, que *L'Anti-Edipe* només havia vist de lluny sense penetrar-hi". *Ibidem*, p. 288-289. Canviant de qüestió, pel que fa a l'apartat formal, si en el cas de *L'Anti-Edipe* Deleuze reconeixia que no havien estat capaços de desempallegar-se d'un bon nombre de les convencions del text en el seu format acadèmic –i cal tenir en compte que, per Deleuze i Guattari, la forma i el contingut no es poden donar de manera dislocada–, *Mille plateaux* constitueix el moment adient, després d'haver fet les provatures necessàries en el primer llibre, per assolir un estil i, en aquest sentit, per fer efectiva la imatge de la pop'filosofia o la pop'anàlisi que cercaven els autors i que Deleuze deplorava no haver estat capaç d'aconseguir anteriorment, ni en els seus llibres en solitari ni en la primera temptativa d'escriptura amb Guattari. Com apunta en una entrevista de finals dels anys vuitanta, "*a Logique du sens* vaig intentar una mena de composició serial. Però *Mille plateaux* és més complex: val a dir que 'altiplà' no és una metàfora; són zones de variació contínua, o com si foren torres, cadascuna de les quals vigila o sobrevola una regió, fent-se signes les unes a les altres. [...] És en aquest cas, em sembla, que estem el més pròxims a un estil, és a dir, a una politonalitat". *PP*, p. 194. Aquest

Primer. El primer postulat que tracten d'impugnar Deleuze i Guattari és aquell en virtut del qual s'afirma, no sols en el camp de la lingüística sinó també al nivell de les conviccions assumides, el caràcter informatiu i comunicatiu del llenguatge. Aquest postulat respon, per diverses raons, al model representatiu. De primeres presenta el llenguatge com una instància neutra, això és, com un règim de signes que s'ocupa de transmetre la realitat exterior de manera aparentment objectiva. De fet, és aquesta realitat exterior mateixa la que es tracta de presentar, en la seua forma actual, com una dada objectiva que la llengua s'ha de limitar a comunicar de manera fidel, amb les menors interferències possibles pel que fa als seus canals de transmissió. A més a més, es pressuposa l'existència d'una instància significant que dona als enunciats el seu sentit

canvi cal inscriure'l en la voluntat de crear noves formes d'expressió en l'àmbit de la filosofia, com a primer pas per assolir l'objectiu de pensar altrament. En aquest sentit, amb *Mille plateaux* Deleuze i Guattari comencen a esquarterar l'estructura formal que es pot trobar en els treballs de caire acadèmic, mitjançant la proposta d'una articulació complexa, oberta i descentralitzada, a partir de la qual coordinar els diferents elements que, com anirem veient, es donen cita en el llibre. Això implica que cal abandonar la divisió en capítols, així com l'obediència a un ordre lineal prèviament establert. D'aquesta manera, les diferents parts del llibre es presenten com a petits engranatges mòbils i, el que resulta més sorprenent encara, intercanviables, dins la maquinària que conforma el text en connexió amb el seu entorn: "Aquest llibre no està fet de capítols –anuncien els autors de bon començament–, sinó d'altiplans"; per afegir, tot seguit, que "aquests altiplans es poden llegir independentment els uns dels altres". *MP*, p. 8. Aquest procés de transformació de l'estructura textual s'explica, igualment, per la manera com els autors aborden l'escriptura del llibre. Com apunten al respecte, "cada matí ens llevàvem, i cadascú de nosaltres es demanava quin altiplà anava a prendre, escrivint cinc línies per ací, deu línies per allà. Hem tingut experiències al·lucinatòries, hem vist línies, com columnes de petites formigues, deixar un altiplà per guanyar-ne un altre". *Ibidem*, p. 33. Per altra part, amb *Mille plateaux* Deleuze i Guattari reivindiquen haver posat en pràctica l'agençament col·lectiu d'enunciació. Així es pot veure en el dispositiu d'escriptura que aconsegueixen crear entre els dos, adreçat a acabar amb la figura de l'autor únic basada, al seu torn, en la concepció del subjecte agent: "Hem escrit *L'Anti-Èdipe* a dues mans –afirmen els autors en les primeres pàgines de *Mille plateaux*–. Com cadascú de nosaltres era uns quants, això ja en feia molts. Ací hem utilitzat tot allò que ens aproximava, el més pròxim i el més llunyà. Hem distribuït hàbils pseudònims, per esdevenir irreconeixibles. Per què hem conservat els nostres noms? Per costum, únicament per costum. Per fer-nos irreconeixibles al nostre torn. Per fer imperceptible, no pas a nosaltres mateixos, sinó allò que ens fa actuar, experimentar o pensar. [...] No pas arribar al punt en què hom ja no diu jo, sinó al punt en què això ja no té cap importància, dir o no dir jo. Nosaltres ja no som nosaltres mateixos. Cadascú coneixerà els seus. Nosaltres hem estat ajudats, aspirats, multiplicats". *Ibidem*, p. 9. Des d'aquesta perspectiva, *Mille plateaux* es pot definir, no sols com un agençament col·lectiu d'enunciació sinó, més enllà, com un pla d'immanència en si mateix, capaç d'aplegar tots els elements que conformen una multiplicat heterogènia: "L'ideal d'un llibre –diuen Deleuze i Guattari– seria desplegar tot sobre un pla d'exterioritat d'aquesta mena, sobre una sola pàgina, sobre una mateixa platja: esdeveniments viscuts, determinacions històriques, conceptes pensats, individus, grups i formacions socials". *Ibidem*, p. 16. Tot plegat coincideix amb l'objectiu que ja hem dit que persegueixen des d'un inici Deleuze i Guattari, a saber: remoure per complet les formes tradicionals d'escriure un llibre, sobretot en el camp de la filosofia. Com apunta Deleuze, "avui en dia disposem de noves maneres de llegir, i potser d'escriure", entre les quals es troben, i és en això que cal incidir, aquelles que ens porten a "tractar el llibre de la mateixa forma com s'escolta un disc, com es mira una pel·lícula o una emissió de la tele, com es rep una cançó"; "qualsevol tractament del llibre que reclamem per a si un respecte especial –continua Deleuze–, una atenció d'altra mena, prové d'una altra època i condemna definitivament el llibre". En última instància, això respon a la imatge de la filosofia que hem vist que reivindiquen els autors, com un dels seus principals objectius: "Els conceptes –rebla el clau Deleuze– són exactament com els sons, els colors o les imatges, són intensitats que us convenen o no, que passen o no passen. Pop'filosofia". *D*, p. 10.

i d'un agent subjectiu, o més aviat intersubjectiu, que fa possible la comunicació d'aquests enunciats.

A diferència del que acabem de veure Deleuze i Guattari reivindiquen, per la seua part, el caràcter polític que hi ha implícit en qualsevol enunciat. Això suposa un canvi de perspectiva important. La constitució interna de la llengua sembla feta per afavorir la comprensió d'un seguit d'informacions, certament, però encara més per transmetre una imatge determinada de la realitat. Així es pot veure, indiquen els autors, si atenem tots els dualismes a través dels quals opera la gramàtica. No sols en referència a distincions que poden semblar més o menys innòcues com ara la que es dona entre el verb i el substantiu, o entre el subjecte de l'enunciació i el subjecte de l'enunciat –les conseqüències de la qual ja hem tingut ocasió d'observar–. També pel que respecta al nombre, singular o plural. Cal tenir en compte que la lògica de la multiplicitat que reclamen Deleuze i Guattari es basa, precisament, en la possibilitat de mantenir la singularitat dins d'una pluralitat d'elements, sense entendre la relació entre aquests termes de forma disjunta. O en relació amb la qüestió del gènere, masculí o femení, amb el robatori que això comporta de les diverses sexualitats, mòbils i canviants, que tothom seria virtualment capaç de desenvolupar, com ja vam dir en els capítols anteriors. Per il·lustrar el seu posicionament, Deleuze i Guattari es refereixen a una de les institucions en les quals aquest treball de conformació d'una imatge determinada de la realitat, a través de l'ús que es fa del llenguatge, es pot veure de manera més clara. Com indiquen els autors, “la màquina de l'ensenyament obligatori no comunica informacions, sinó que imposa al nen coordenades semiòtiques amb totes les bases duals de la gramàtica”.⁷¹⁶ L'objectiu últim d'una operació com aquesta –es faça de manera voluntària o no per part d'aquells que acaben executant l'ordre–, és crear una imatge simplista de la realitat; com a mitjà per influir després en la conformació de la subjectivitat i en la instauració d'un ordre polític i social. Així mateix, si es pot dir que la llengua té un contingut polític és perquè, fins i tot en aquells casos en què es posa davant dels ulls un conjunt de dades amb la finalitat explícita d'informar, hi sol haver implícita la seua utilització en clau política. Com apunten els autors, “hom se n'adona en els comunicats de la policia o del

⁷¹⁶ *MP*, p. 95. Deleuze i Parnet fan referència a aquest caràcter binari que hi ha subjacent en la constitució del llenguatge, així com a les possibilitats de combatre o si més no d'atenuar els efectes que això pot tenir, des del plantejament d'una concepció menor de la llengua: “Hem de passar pels dualismes perquè estan en el llenguatge –afirmen–, no és qüestió de passar de llarg, però cal lluitar contra el llenguatge, inventar el quequeig, no per retrobar una pseudo-realitat prelingüística, sinó per traçar una línia vocal o escrita que farà fluir el llenguatge entre aquests dualismes, i que definirà un ús minoritari de la llengua, una variació inherent”. *D*, p. 43.

govern, que es preocupen poc per la versemblança o la veracitat, però que diuen molt bé el que ha de ser observat i retingut”.⁷¹⁷ En suma, la funció del llenguatge ja no és la d’informar i comunicar –o no sols i de manera prioritària–, sinó la de crear un conjunt d’enunciats que, en forma de “consignes” [*mots d’ordre*] i en tant que constitueixen “la unitat elemental del llenguatge”, es proposen intervenir directament en la conformació de la imatge que ens fem de la realitat.⁷¹⁸ Com assenyalen els autors,

nosaltres anomenem *consignes*, no a una categoria particular d’enunciats explícits (per exemple l’imperatiu), sinó a la relació de qualsevol mot o qualsevol enunciat amb pressupòsits implícits, és a dir, amb actes de paraula que s’acompleixen en l’enunciat, i que només es poden acomplir en ell. Les consignes no remetent doncs, solament, a mandats, sinó a tots els actes que estan lligats als enunciats per una ‘obligació social’. No hi ha enunciat que no presente aquest lligam, directament o indirectament. [...] El llenguatge no es pot definir sinó pel conjunt de consignes, pressupòsits implícits o actes de paraula en curs, en una llengua en un moment donat.⁷¹⁹

Així doncs, en lloc de subratllar el caràcter informatiu i comunicatiu del llenguatge – això no serien més que funcions derivades o subordinades–, Deleuze i Guattari posen l’accent en el seu caràcter “performatiu” i “il·locutori”.⁷²⁰ De fet, si diem que les funcions d’informar i comunicar que hom assigna normalment a la llengua tenen un paper secundari, és perquè només es dona aquella informació que resulta estrictament necessària per a la correcta comprensió i per assegurar l’observança d’unes consignes determinades.⁷²¹ En aquest sentit, la relació no es dona entre un conjunt de signes de caràcter lingüístic i una realitat externa de caràcter material, entre els mots i les coses,

⁷¹⁷ *MP*, p. 96.

⁷¹⁸ *Ibidem*, p. 95.

⁷¹⁹ *Ibidem*, p. 100. Aquesta manera que proposen Deleuze i Guattari de concebre l’ús dels enunciats, com a consignes o ordres que es llancen des de les instàncies de poder, ha influït en l’anàlisi que es porta a terme en l’actualitat per part d’alguns grups activistes, al voltant del paper que juguen els mitjans de comunicació. Així es pot veure en el cas del *Comité invisible* –grup francès dedicat, com ja hem dit en l’apartat anterior, no sols al treball teòric sinó també a l’acció directa i a la mobilització en clau de ruptura amb l’ordre establert–. Per aquest col·lectiu, la funció principal dels mitjans de comunicació ja no és la d’informar sinó la d’influir en la composició del camp social, tractant de crear unes condicions avantatjoses per al poder, on aquest pugui desenvolupar les seues accions sense trobar-hi cap entrebanc: “Ja no s’ha de *reaccionar* a les notícies del dia –afirmen–, sinó comprendre cada informació com una operació en un camp hostil d’estratègies a desxifrar, operació que pretén justament suscitar en uns i altres un tipus o un altre de reacció; i a considerar aquesta operació com la veritable informació continguda en la informació aparent”. *Comité invisible* (2007), p. 83. En tot cas, el paral·lelisme no ens ha de sorprendre si tenim en compte que l’aparell conceptual deleuzo-guattarià constitueix una de les influències principals del *Comité invisible*.

⁷²⁰ *Ibidem*, p. 98.

⁷²¹ *Ibidem*, p. 96.

com ens diria l'esquema de la representació, sinó, més aviat, en funció del que els autors anomenen la "redundància", això és: "un enunciat aconpleix un acte i l'acte s'aconpleix en l'enunciat".⁷²² Per altra part, tot i que la redundància conserva la significança i la subjectivitat com a elements principals, això no val sinó per mostrar el caràcter instrumental –i, com veurem tot seguit, subordinat– d'aquestes dues instàncies. Si la llengua no és una realitat neutra i tancada en l'àmbit teòric, en la mesura que està completament contaminada per allò polític i no pot evitar prendre-hi partit; altrament dit, si la llengua manté una relació indestruïble amb el poder establert, com reivindica l'anàlisi deleuzo-guattariana, aleshores cal admetre els vincles que existeixen entre el camp de la lingüística i el seu context més immediat, en la mesura que tracta no sols de transmetre, sinó també de mantenir i justificar el règim semiòtic en funció del qual es construeix una imatge determinada de la realitat. En això es troba una de les principals tesis dels autors per aquest costat, segons la qual "no hi ha significança independent de les significacions dominants, no hi ha subjectivació independent d'un ordre establert de subjecció. Totes dues depenen de la naturalesa i de la transmissió de les consignes en un camp social donat".⁷²³

Per tant, cal dir que existeix una vinculació immanent entre el llenguatge i els actes que es realitzen en el camp social. Amb això no es tracta d'establir una relació d'identitat entre el llenguatge i allò que designa –si és que encara es pot parlar de designació, en els termes que prescriu el model representatiu–; tampoc vol dir que s'haja trencat tot contacte entre el llenguatge i el món exterior. Al contrari, el que constitueix l'exterioritat del llenguatge és la realitat tal i com es defineix a partir de les relacions que es donen en el camp social, en la conformació del qual el llenguatge hi intervé de manera activa. El que Deleuze i Guattari tracten de posar en qüestió són les relacions de significança i la figura del subjecte que el model representatiu associa al llenguatge de manera gairebé indissoluble. Sobretot perquè aquestes instàncies s'acaben instal·lant –o, més aviat, les acaba instal·lant el poder que les ha constituïdes– en una dimensió transcendent, des de la qual atribuir un sentit a allò que es diu i a allò que es veu. De fet, en aquest exercici d'hibridació que hem vist que és capaç de portar a terme el capitalisme a tots els nivells, la instància significant i la funció de subjectivació

⁷²² *Ibíd.*, p. 100.

⁷²³ *Ibíd.*, p. 101.

s'introdueixen en l'àmbit enunciatiu sense abandonar, almenys de manera aparent, el pla d'immanència des del qual opera el poder.

Si tenim en compte el que acabem de veure, hi ha dos arguments que s'esgrimeixen des del model representatiu i que semblen perdre volada. En primer lloc, el llenguatge no segueix l'esquema bàsic de la representació, segons el qual allò que es diu respon de manera més o menys directa a allò que es veu. Si admetérem això estaríem atenent només el caràcter comunicatiu i informatiu del llenguatge, deixant de banda les seues repercussions polítiques i socials. Per a Deleuze i Guattari, la base del llenguatge cal cercar-la, en canvi, en el discurs indirecte. En efecte, no es diu el que es veu de manera directa, sinó que es diu el que hom diu que es veu i –seguint un conjunt de consignes a través de les quals endegar el discurs– de la manera com hom diu que es veu. En definitiva, que en allò que es diu no tenim la representació, literal o en sentit figurat, d'allò que es veu, sinó la reproducció, i la imposició tàcita, d'un missatge que respon a les condicions del que es pot veure i el que es pot dir. Com assenyalen els autors, “el llenguatge no s'accontenta d'anar d'un primer a un segon, d'algú que ha vist a algú que no ha vist, sinó que va necessàriament d'un segon a un tercer, no havent vist ni l'un ni l'altre. És en aquest sentit que el llenguatge és transmissió de la paraula que funciona com a consigna, i no comunicació d'un signe com a informació”.⁷²⁴ Per altra part, seguint amb el desmuntatge de l'esquema de la representació, darrere de cada enunciat no hi ha, des de la perspectiva deleuzo-guattariana, un subjecte individual, sinó un agençament col·lectiu d'enunciació. Amb això es fa referència a la col·lecció de veus diverses i heterogènies, però també als punts de vista no sempre concèntrics a partir dels quals, en virtut d'un procés de selecció i, no cal dubtar, de repressió més o menys encoberta, s'acaba constituint un discurs i una visió de la realitat aparentment homogenis i unitaris. Aleshores ja no cal parlar només de discurs indirecte sinó, seguint en aquest cas les indicacions de Mikhaïl Bakhtín, de “discurs indirecte *lliure*”.⁷²⁵

⁷²⁴ *Ibidem*, p. 97.

⁷²⁵ Segons la definició que ofereix Bakhtín, i que Deleuze i Guattari prenen com a punt de partença per a la seua argumentació, el discurs indirecte lliure és “el cas més important i el més ben fixat sintàcticament (si més no en francès) de convergència interferencial de dos discursos orientats de manera diferent des del punt de vista de l'entonació”. Bakhtine (1977), p. 189. Com es pot observar, en l'anàlisi deleuzo-guattariana el discurs indirecte lliure abasta més de dues línies discursives, obrint-se a una multiplicitat, si bé conserva el caràcter interferencial al qual fa referència Bakhtín. Per altra part, en el cas que ens ocupa el discurs indirecte lliure no es limita al camp de l'entonació sinó que apunta a la base mateixa de la lingüística, el que implica, com ja hem dit, tot el conjunt d'elements gramaticals, sintàctics, semàntics i, sobretot, el fet d'atendre la dimensió pragmàtica del llenguatge.

Segons que ens diuen Deleuze i Guattari, el discurs indirecte lliure és un “recurs coextensiu al llenguatge”, per tal com ofereix la possibilitat de connectar diverses veus discursives en un mateix pla d’enunciació.⁷²⁶ Amb això es dona resposta, si bé pel costat de la lingüística, a la caracterització de l’inconscient que proposa Guattari des dels seus primers texts. Com ja hem vist, l’inconscient individual i col·lectiu i, en definitiva, el camp de la subjectivitat, es conformen com un conjunt de grupuscles els discursos i les accions dels quals cal coordinar. En aquest sentit, si la consciència i el subjecte no eren aleshores sinó formacions secundàries, derivades de la remor que malgrat tot persisteix al nivell de l’inconscient, ara es tracta de veure com es pot aplicar això a la relació que Deleuze i Guattari estableixen entre el llenguatge i el camp social. Des d’aquest punt de vista, cal apuntar a la multitud de “veus xiuxiuejants” i a “les tribus” que s’apleguen per donar forma a un discurs i a una imatge determinada de la realitat, tenint en compte les seues coincidències, però també les seues discordances profundes.⁷²⁷ Doncs bé, de la manera com es tracte d’articular aquesta multiplicitat de veus i de tribus, intentant imposar el principi d’identitat o respectant en canvi la seua heterogeneïtat inicial, dependrà que el discurs es pugui fer a través de l’agençament col·lectiu d’enunciació, del qual provenen aquestes veus i, per tant, sense sortir del pla d’immanència del discurs o, al contrari, mitjançant la formació d’un subjecte individual de caràcter unitari. Per aquest costat, cal cridar l’atenció sobre una qüestió que resulta sens dubte important: l’agençament col·lectiu d’enunciació no constitueix solament un recurs de caire lingüístic sinó que, cada vegada més, es refereix a la imatge de la subjectivitat que proposen Deleuze i Guattari, en el camp teòric i en el pràctic, individualment i col·lectiva. D’aquesta manera, l’agençament col·lectiu d’enunciació pren el relleu del que en l’apartat anterior hem definit com els grups subjectes, caracteritzats per mantenir la singularitat i l’autonomia dels membres que els conformen i per la seua capacitat a l’hora de determinar els seus propis objectius.

⁷²⁶ *DRF*, p. 185-186.

⁷²⁷ *MP*, p. 107. Deleuze es refereix a aquest mateix aspecte uns anys abans, en el llibre que escriu amb C. Parnet. Amb l’esguard posat en la imatge dels grupuscles que va crear Guattari per definir la formació de la subjectivitat individual i col·lectiva, com una multiplicitat que cal articular per conformar el que, en aquest moment, Deleuze anomena encara una “identitat”, en qualsevol cas oberta, dinàmica, múltiple i heterogènia, preparada per refer-se en tota ocasió i deslliurada de qualsevol model transcendent –més endavant els autors abandonaran per complet l’apel·lació a la identitat, tot reemplaçant aquest mot pel de singularitat–, i atenent, al mateix temps, una imatge de rasons nietzscheans, s’apunta el següent: “Som deserts, però poblats de tribus, de faunes i de flores. Passem el nostre temps arranjant aquestes tribus, disposant-les altrament, eliminant-ne algunes, fent-ne prosperar d’altres. En tots aquests poblaments, totes aquestes gernacions, no s’impedeix el desert”; per concloure que “el desert, l’experimentació sobre si mateix, és la nostra única identitat, la nostra única possibilitat per a totes les combinacions que ens habiten”. *D*, p. 18.

De fet, de la mateixa forma que la noció de grup subjecte la devem a Guattari, l'anàlisi sobre l'agençament col·lectiu d'enunciació també es comença a gestar en els primers textos de l'autor; tot i que el seu desenvolupament definitiu tindrà lloc, com ja hem vist, en el llibre sobre Kafka. En el cas de l'agençament col·lectiu d'enunciació, Guattari sondeja la possibilitat d'articular una resposta consistent al poder establert, sense abandonar la perspectiva dels grups de caràcter autònom. Per a tal efecte, l'anàlisi insisteix en la necessitat de crear, per part d'aquests grups, un règim semiòtic alternatiu al que es proposa des de les instàncies de poder. Amb això es tracta d'abordar algunes de les mancances presents en les organitzacions i els partits vinculats tradicionalment al moviment obrer, preocupats per transformar les condicions materials i objectives sobre les quals es construeixen les relacions de producció i no tant, com ja hem vist, per abordar l'efectivitat que el poder assoleix mitjançant la creació de subjectes submisos, assimilats i, al cap i a la fi, del tot imbuïts en uns valors que reproduïxen l'ordre dominant. Com apunta Guattari, "el moviment revolucionari ha de construir, doncs, una nova forma de subjectivitat"; en cas contrari,

els enunciat continuaran flotant en el buit, indecibles, mentre els *agents col·lectius d'enunciació* no es posen a explorar les coses en la realitat, mentre no disposem de cap mitjà per prendre distància respecte de la ideologia dominant que se'ns enganxa a la pell, que parla d'ella mateixa en nosaltres mateixos, que a pesar nostre, ens porta a les pitjors estupideses, a les pitjors repeticions, i tendeix a fer que sempre ens trobem vençuts en les mateixes sendes ja calcigades.⁷²⁸

En tot cas, no cal posar el subjecte a l'origen sinó al final, com un dels resultats possibles dels actes enunciatius. Sense perdre de vista que Deleuze i Guattari veuen el llenguatge com un dels àmbits on es dirimeixen un seguit de lluites, com una dimensió definida per les relacions de poder que es donen en el camp social –al temps que influeix en la composició d'aquestes relacions–, el que trobem al principi és aquesta

⁷²⁸ *PT*, p. 285. La cursiva és de l'autor. Com es pot observar, Guattari encara parla en aquest cas de la ideologia, en referència a la creació d'un seguit d'enunciats per part del poder. En aquest sentit, un dels principals objectius de l'anàlisi que Deleuze i Guattari dediquen al camp de la lingüística es troba, com veurem en aquest apartat, en el fet de precisar aquests termes, per incloure els enunciat, o les consignes a través de les quals opera el poder, en l'esfera del que el marxisme defineix com la infraestructura. Pel que fa a la transició a la qual hem al·ludit, del grup subjecte a l'agençament, Antonioli ha apuntat que la segona noció ofereix a Guattari –i a Deleuze– una major versatilitat i amplitud en l'anàlisi, en la mesura que inclou tota la multiplicat d'elements, de caire material i semiòtic, que participen en la creació de la subjectivitat: "La noció d'agençament reemplaça així progressivament a l'antiga categoria de grup en la reflexió de Guattari, ja que permet tenir en compte les interaccions entre el polític, el social, l'econòmic, el mass-mediàtic, el religiós, el quotidià, considerant tots els components possibles d'un objecte de recerca". Antonioli (2009), "Micropolitique et transversalité", a Antonioli, Astier, Fressard (2009), p. 98.

multiplicitat de veus heterogènies a la qual hem fet al·lusió. D'aquesta manera, el subjecte individual només és una de les possibilitats que es poden donar, com a resultat de la relació entre aquestes veus; i això, com ja hem suggerit, en cas que s'haja aconseguit assecar l'heterogeneïtat i la multiplicitat inicials, imposant una visió de la realitat basada en el principi d'identitat. Això respon a un exercici de codificació, amb el qual es tracta d'organitzar i homogeneïtzar la pluralitat dels fluxos que componen el camp enunciatiu, segmentant i bloquejant les diverses veus a través de les quals, com si es tractés de línies de fuga que cal capturar, es construeix el discurs. En suma, el subjecte individual no és més que una de les solucions, sens dubte allunyada de la proposta deleuzo-guattariana, de les que es poden donar a l'agençament col·lectiu d'enunciació:

aquest és precisament el valor exemplar del discurs indirecte, *i sobretot del discurs indirecte 'lliure'* –afirmen els autors–: no hi ha contorns distintius nets, no hi ha, per començar, inserció d'enunciats diferentment individualitzats, ni encaix de subjectes d'enunciació diversos, sinó un agençament col·lectiu que determinarà com la seua conseqüència els processos relatius de subjectivació, les assignacions d'individualitat i les seues distribucions mòbils en el discurs. No és la distinció dels subjectes la que explica el discurs indirecte, és l'agençament, tal i com apareix lliurement en aquest discurs, el que explica totes les veus presents en una veu [...] les llengües, en una llengua, les consignes, en una paraula [els mots d'ordre, en un mot].⁷²⁹

Ara bé, com explicar la influència que un conjunt d'enunciats pot arribar a tenir sobre la seua realitat immediata? O, si es vol plantejar així, com entendre la lingüística quan se la defineix posant a la base el seu caràcter polític i social de manera que la gramàtica, la sintàctica o la semàntica ja no es poden determinar com a instàncies separades de les condicions que les envolten o, com diuen Deleuze i Guattari, com a “zones científiques del llenguatge que serien independents de la *pragmàtica*”?⁷³⁰ Per respondre a aquests interrogants, cal atendre el que els autors anomenen els “actes immanents al llenguatge”.⁷³¹

⁷²⁹ *MP*, p. 101.

⁷³⁰ *Ibídem*, p. 98.

⁷³¹ *Ibídem*, p. 102.

Deleuze i Guattari comencen fent una distinció que ens sembla de crucial importància, entre el que anomenen les “modificacions corporals” i el que qualifiquen com a “transformacions incorporals”. Atenent la inspiració spinoziana que, com veurem tot seguit, mena l’anàlisi dels autors en aquest punt, els individus i els grups que es relacionen entre ells en el camp social, o els cossos a nivell individual i col·lectiu, tenen un seguit d’afeccions que defineixen com a bons o dolents, adequats o destructius, els seus encontres. En aquests encontres, però, hi influeixen factors de diferent natura. El primer d’aquests factors es troba en les accions i les passions a través de les quals s’expressen els cossos, en un moviment que els pot portar a la seua composició tant com a la seua destrucció, a augmentar la seua potència d’actuació de manera recíproca, però també a disminuir-la. Seguint el plantejament ètic spinozià, aquests encontres es poden resoldre mitjançant una correspondència joiosa, en la mesura que l’acció es veu afavorida, però també pot donar lloc a la creació de passions tristes. Amb això es delimita –com indica Deleuze en el segon dels seus estudis sobre el pensament de Spinoza– un camp immanent per a l’anàlisi ètica. Com vam avançar de manera sumària, ja no es tracta d’establir un conjunt de normes morals de tipus transcendent, amb el poder de prescriure, sobre les accions dels individus, el que està bé i el que està mal –per aproximació a una idea del Bé i del Mal amb majúscules–, sinó de plantejar un ventall, sempre flexible i canviant, de regles facultatives de caràcter ètic; regles derivades, precisament, dels encontres a través dels quals els cossos experimenten les seues potencialitats: “heus ací doncs –diu Deleuze– que l’Ètica, és a dir, una tipologia dels modes d’existència immanents, reemplaça a la Moral, que remet sempre l’existència a valors transcendents. La moral és el judici de Déu, el *sistema del Judici*. Però l’Ètica capgira el sistema del judici. A l’oposició dels valors (Bé-Mal), la substitueix la diferència qualitativa dels modes d’existència (bo-dolent)”.⁷³² En definitiva, ja no cal observar unes normes preexistents que sobrevolen els individus, sinó posar l’atenció en allò que resulta recomanable per a l’augment de l’alegria i l’acció; al mateix temps, cal evitar tot allò que es basa en la passivitat i la tristesa i que, per tant, pot resultar perjudicial.

Per aquest motiu Deleuze relaciona l’ètica amb l’“etologia”, abans que amb la moral. En paral·lel al que ocorre amb la resta d’animals, el que cal tenir en compte és el poder d’afecció de cada individu i la manera com això orienta les seues accions. En aquest

⁷³² *SPP*, p. 35.

sentit, és el comportament concret i tot el conjunt de relacions que es donen en unes condicions determinades, i no l'adequació amb cap instància transcendent, el que implica una composició o una altra entre els cossos. Això coincideix amb la lectura que realitza Deleuze del pensament spinozià també en la seua vessant ontològica, segons la qual els modes –en aquests cas serien els individus i els grups– es consideren com una “essència singular” o com un “grau de potència” que, amb les seues accions, conformen la substància.⁷³³ Per això és la substància la que s’ha de posar a girar al voltant dels modes, com ja hem vist, i no a l’inrevés. Doncs bé, des de la perspectiva política que estem reivindicant, és el conjunt del camp social i les seues normes el que s’ha de constituir a partir dels encontres i les relacions dels elements que els componen i no, a la inversa, aquests elements singulars els que han d’acceptar una codificació establerta per avançat, a partir de la qual guiar les seues accions. De fet, és aquesta distinció la que ens permet caracteritzar els dos tipus de pla que proposen Deleuze i Guattari, a l’hora d’entendre la composició del camp social. En primer lloc, tindríem el pla d’organització transcendent. Segons aquesta opció, l’articulació de les relacions en el camp social procedeix de dalt cap a baix. Per a tal efecte, es desenvolupen unes formes i uns protocols d’actuació, al temps que es produeix un model de subjecte determinat. Una altra de les característiques d’aquest pla es troba en l’existència d’una dimensió complementària, que cal afegir a l’espai immanent en el qual es produeixen les relacions entre els individus i els grups. A més a més, tot i que aquesta dimensió no siga directament visible, influeix de manera decisiva en l’articulació d’un ordre concret en el camp social. Per altra part, els autors parlen del pla de composició immanent. La dimensió superior o complementària ha quedat eliminada en aquest cas, de manera que el pla es construeix a partir dels moviments que es produeixen en la superfície. En aquest sentit, si cal cercar alguna cosa més enllà dels moviments superficials, no serà en una dimensió transcendent sinó, com explicarem més tard, en els esdeveniments de caràcter incorporal, i en la forma com aquests esdeveniments poden influir en la composició del pla d’immanència. Així mateix, en el pla d’immanència no hi ha formes predeterminades, sinó cossos que es fan a partir de relacions de velocitat i lentitud, així com dels afectes que són capaços de desenvolupar. Els moviments de velocitat i repòs donen lloc a la “longitud” del pla, mentre que els afectes tracen la seua “latitud”.⁷³⁴ Per últim, tampoc no es tracta de definir un subjecte sinó d’atendre les singularitats que es

⁷³³ *Ibidem*, p. 40.

⁷³⁴ *Ibidem*, p. 171-173.

creen sobre el pla d'immanència, a partir de les relacions de velocitat i repòs, però també dels diferents estats afectius que es posen en relació els uns amb els altres. Tot plegat, justifica l'aplicació de la perspectiva etològica a l'anàlisi de les col·lectivitats humanes, i no sols a l'estudi del comportament dels animals no humans:

això val per nosaltres, per als homes, no menys que per als animals –afirma Deleuze–, perquè ningú no sap per avançat els afectes dels quals és capaç, ja que això és un llarg assumpte d'experimentació, és una llarga prudència, una saviesa spinozista que implica la construcció d'un pla d'immanència o de consistència. L'Ètica de Spinoza no té res a veure amb una moral; ell la concep com una etologia, és a dir, com una composició de velocitats i lentituds, de poders d'afectar i d'ésser afectat en aquest pla d'immanència. Heus ací la raó per la qual Spinoza llança veritables crits: no sabeu allò de què sou capaços, en el bo i en el dolent, no sabeu per avançat el que pot un cos o una ànima, en tal encontre, en tal agençament, en tal combinació.⁷³⁵

No oblidem, però, que es tracta d'escatir en què consisteixen els actes immanents al llenguatge. Com indiquen els autors, “aquests actes es defineixen pel conjunt de *transformacions incorporals* que s'estan produint en una societat donada, i que *s'atribueixen* als cossos d'aquesta societat”.⁷³⁶ En aquest sentit, els actes immanents al llenguatge formen part dels cossos, en la mesura que influeixen en les seues relacions, si bé com els seus “atributs incorporals”. Per altra part, les seues dues característiques principals són la “immediatesa” i la “simultaneïtat”. Tan aviat com s'expressa un enunciat, es produeix una transformació en la realitat que no pot deixar d'afectar a la composició entre els cossos. Deleuze i Guattari proposen dos exemples al respecte, per il·lustrar això que acabem de dir.

Com és obvi, l'edat determinada d'un cos, és a dir, la seua vellesa o la seua joventut fisiològicament parlant, influeixen en allò que un individu és capaç de portar a terme. Ara bé, això no ens ha de fer perdre de vista les atribucions que es fan sobre aquest individu mitjançant els actes enunciatius, per exemple en referència a la majoria d'edat

⁷³⁵ Ibídem, p. 168. Les coincidències entre *Mille plateaux* i el segon llibre que Deleuze dedica al pensament spinozià, no ens han d'estranyar gaire. Tot i que el llibre sobre l'autor de l'*Ètica* el va publicar Deleuze l'any 1970, no va deixar de créixer fins assolir la seua forma acabada l'any 1981, això és, uns mesos després de la publicació del segon volum de *Capitalisme et schizophrénie*. Per això, una bona part del repertori conceptual, però també el plantejament general d'algunes de les qüestions més importants – com ara l'articulació del camp social a partir d'una composició de cossos determinada –, són comunes a tots dos llibres.

⁷³⁶ *MP*, p. 102.

o al moment de la seua jubilació. Si bé es pot considerar com un acte de tipus extern, no deixarà de tenir conseqüències directes sobre el cos d'aquest individu, i sobre les seues possibilitats de relacionar-se amb la resta. Tal i com planteja Deleuze –apel·lant de manera implícita al funcionament del sistema capitalista en la seua vessant disciplinària, del qual ens ocuparem en el capítol següent–, aquest tipus d'atribució influeix de manera decisiva en les relacions que es produeixen en el camp social. En primer lloc, perquè contribueix a formar un model de subjectivitat, com a unitat simple que cal inserir en uns processos productius; però també com a mitjà a través del qual reproduir un conjunt de valors determinats, a través del qual el poder tracta d'ampliar el seu radi d'acció. Així es pot veure si atenem enunciats com els següents: “ara ja no ets un nen, a la fàbrica es ve a treballar”; o “ara ja no estàs en l'escola ni en el treball, al servei militar es ve per aprendre a defensar la pàtria”; o, en clau més actual, “ara ja no estàs en la universitat, ací es ve a repartir pizzes i el teu objectiu no és pensar sinó ser ràpid i eficient en la realització del teu treball”; o encara: “ser jove és ser emprenedor, atreveix-te a crear la teua pròpia empresa si vols realitzar els teus somnis”. El segon exemple que proposen els autors, sobre la consigna a la qual responen indefectiblement els actes immanents al llenguatge, ens sembla igualment esclaridor. En el cas d'un segrest aeri, la mort d'alguns dels passatgers forma part de les accions que porta a terme l'individu o individus armats, així com també de les passions dels passatgers, el malencontre dels quals es resol amb la destrucció del seu ser portada a l'extrem, és a dir, amb la mort. En canvi, com indiquen els autors, el fet que els passatgers, en un principi turistes, viatgers o persones de negocis, acaben esdevenint hostatges, així com l'avió un espai declusió suspès en l'aire i no ja un simple mitjà de transport, s'explica per les transformacions incorporals instantànies que hi tenen lloc.⁷³⁷

En els actes immanents al llenguatge es troba, doncs, una de les claus per definir la noció d'agençament. Cal tenir en compte que l'agençament és l'única instància, si més no des de la perspectiva deleuzo-guattariana, capaç de mostrar aquesta relació instantània que acabem de veure, entre els enunciats i les transformacions incorporals que aquests tenen la capacitat de provocar. Per altra part, l'anàlisi sobre els actes immanents i les transformacions a què donen lloc, ens permet entendre com es vinculen dues instàncies la relació entre les quals ja hem abordat: la història i l'esdevenir. La primera s'encarrega de fer inventari de les accions i les passions dels individus i els

⁷³⁷ *Ibidem*, p. 103.

grups, en un context i un moment determinat; mentre que el segon recull l'efecte dels esdeveniments que provoquen les consignes, amb la seua capacitat per irrompre en la realitat de forma immediata. Per aquesta raó, i situats ja de ple en l'àmbit polític, més que reivindicar la importància d'actuar al nivell de la superestructura ideològica de la societat, amb l'objectiu d'assolir una posició hegemònica entre els distints actors, del que es tracta és de posar els enunciats en el lloc que els hi pertoca, això és: en la infraestructura, en la base material de la qual depenen les relacions socials, com a resultat –no tant d'una disputa per guanyar la batalla d'idees com– d'una composició entre els cossos, el que implica, òbviament, una correlació de forces determinada.

En definitiva, la relació immanent que manté la llengua amb les seues circumstàncies exteriors no es pot explicar si no és pels actes immanents al llenguatge i, doncs, a partir de la figura de l'agençament. Gràcies als primers, podem entendre la influència que té el discurs en la composició de la realitat, les transformacions de la qual estan relacionades amb la capacitat performativa dels enunciats que formen aquest discurs. Pel que fa a l'agençament, la seua funció principal és posar en relació i articular les dues parts a les quals ens acabem de referir, delimitant un espai immanent en el qual els enunciats i la seua efectuació es troben com a instàncies autònomes però íntimament relacionades, sense necessitat d'apel·lar a cap element exterior de mediació. Des d'aquesta perspectiva, l'agençament serveix per coordinar un conjunt de variables que ja no es deixen subsumir en una instància constant. Variables que responen a les circumstàncies que envolten a l'enunciació, però també, atenent la relació de reciprocitat que hem establert entre totes dues parts, a les transformacions incorporals que introdueixen els enunciats: “la transformació es diu dels cossos, però ella és en si mateixa incorporeal, interior a l'enunciació –expliquen els autors–. Hi ha variables d'expressió *que posen la llengua en relació amb el defora, però precisament perquè aquestes variables són immanents a la llengua*”.⁷³⁸

Doncs bé, és precisament aquesta relació en doble sentit, a partir de la qual es posa de relleu la immanència del discurs al temps que s'elimina qualsevol possibilitat de trobar el seu origen en un conjunt d'elements de caràcter constant, el que ens permet definir la llengua com una pragmàtica, insistint en el seu caràcter polític i en la seua inserció en el camp social. Això es pot veure a partir d'un altre exemple, en aquest cas en referència a

⁷³⁸ Ibídem, p. 104. La cursiva és dels autors.

un dels fenòmens que ja hem analitzat en els apartats anteriors: el tall leninista. Com indiquen els autors, el primer tall significatiu per aquest costat, que encara no cal atribuir a Lenin, es produeix quan de la massa aparentment indistinta i desmobilitzada de treballadors es crea, a través de consignes com ara la que clou el *Manifest* – “*proletaris de tots els països, uniu-vos*”–, una classe social organitzada, amb capacitat per disputar-li el poder a la burgesia. En tot cas, amb el tall leninista es defineix un nou agençament, conformat per l’elit dirigent o l’avantguarda que creix al voltant del partit, com agent d’enunciació i representant dels interessos de la classe proletària, però també pel sindicat de masses, que s’erigeix com la màquina a través de la qual efectuar les consignes o els enunciats que es proposen des de la cúpula del moviment. Amb això queda desactivada la consigna inicial, segons la qual el que calia era donar tot el poder als soviets; consigna que havia servit per articular les accions dels revolucionaris en la mesura que constituïa el nexa d’unió directe amb les masses. En tot cas, el que això mostra, com assenyalen els autors, és que “no es pot avaluar un tipus d’enunciat més que en funció de les seues implicacions pragmàtiques, és a dir, pel seu vincle amb els pressupòsits implícits, amb els actes immanents i les transformacions incorporals que aquest enunciat expressa, i que introduiran nous talls entre els cossos”.⁷³⁹

Per últim, si bé podria semblar que aquesta pugna per la qual unes consignes ocupen el lloc de les anteriors ens retrotrau a una concepció evolutiva del poder i de les relacions en el camp social, cal negar aquesta possibilitat. Aquesta interpretació podria resultar vàlida si no fos perquè les diferents efectuacions a què dona lloc un agençament en el camp social apareixen superposades en base a una relació de tipus estratigràfic, defugint una línia cronològica en la qual cada etapa hauria d’esborrar, per assentar-se de manera definitiva, el rastre de l’anterior.⁷⁴⁰ Amb això es produeix el règim semiòtic o, més ben dit, la pluralitat de règims que conviuen en l’interior del camp social. De fet, és aquesta la raó per la qual la societat es pot entendre com un complex dinàmic, a partir de la

⁷³⁹ *Ibidem*, p. 106.

⁷⁴⁰ En el darrer dels llibres que escriuen plegats, Deleuze i Guattari fan extensiva aquesta consideració a tot el camp del pensament, en afirmar que “el temps filosòfic és així un temps grandios de coexistència, que no exclou l’abans i el després, sinó que els *superposa* en un ordre estratigràfic. És un esdevenir infinit de la filosofia, que retalla però que no es confon amb la seua història”. Amb això es tracta d’impugnar l’esquema evolucionista que es pot veure en el cas de la dialèctica, així com el seu caràcter teleològicament determinat, en funció d’un fi que està donat per avançat. En aquest sentit, la filosofia hauria de ser capaç de detectar i articular els esdeveniments que es donen, en aquest cas, pel costat del pensament, sense limitar-se a sancionar la mera successió històrica entre els diferents autors i els seus aparells conceptuals. Com indiquen els autors, “la filosofia és esdevenir, no història; és coexistència de plans, no successió de sistemes”. *QPh*, p. 58-59.

composició entre els cossos, però sense oblidar que l'agençament d'enunciació o el conjunt de consignes que es disparen des dels diferents fronts juguen un paper destacat a l'hora de definir aquesta composició; més enllà, en qualsevol cas, de la divisió que es podria establir entre la infraestructura i la superestructura. Així mateix, és aquesta cohabitació entre els diferents agençaments d'enunciació, el que dóna lloc al que els autors anomenen els "règims mixtos".⁷⁴¹ Com veurem en l'apartat següent, el sistema capitalista constitueix un exemple eixerit –potser el més arrodonit per aquest costat– si del que es tracta és de mostrar com funcionen aquests règims de coexistència.

Segon. El segon postulat que Deleuze i Guattari posen en qüestió està en perfecta sintonia amb el que acabem de veure i incideix, més si cal, en la crítica al model representatiu. En aquest cas, es tracta de posar entre parèntesi aquella concepció segons la qual la llengua es pot analitzar, en la seua composició interna i en virtut d'aquest caràcter neutre i pretesament objectiu al qual fèiem al·lusió, sense necessitat d'establir cap connexió amb els elements del seu entorn.

Segons el que hem vist en el punt anterior, el camp social i les relacions que en ell es donen es conformen en la cruïlla de dos eixos independents, per bé que del tot relacionats i àdhuc complementaris: per un costat, les modificacions corporals, com a resultat de les accions i les passions entre els cossos; per l'altre, les transformacions incorporals, en les quals es pot veure l'efecte immediat d'allò que expressen els enunciats. Les consignes i la seua efectuació, al cap i a la fi. Doncs bé, com apunten Deleuze i Guattari, des del punt de vista de la lingüística aquests dos eixos es poden traduir apel·lant als continguts, pel costat de les modificacions corporals, i a l'expressió, pel costat de les transformacions incorporals. Això ens podria fer pensar en la distinció que es realitza des del punt de vista de l'estructuralisme, segons el qual existeix, com ja hem vist, una instància significant i uns significats derivats –l'ordre de la relació entre aquests dos elements dependrà de l'autor que faça l'anàlisi: si és Saussure, el significant es posarà a la base i es relacionarà amb el contingut; si és Lacan, el significant es troba pel costat de l'expressió–. Així mateix, seguint l'esquema més bàsic que proposa el model representatiu, aquesta distinció ens podria fer veure en l'expressió una simple forma, a través de la qual ens limitem a descriure o constatar uns continguts concrets.

⁷⁴¹ *MP*, p. 106.

Deleuze i Guattari apel·len al lingüista danès Louis Hjelmslev –al qual ens vam referir breument en els apartats anteriors– per tractar d’escapar d’aquests perills. Segons que ens diuen, Hjelmslev planteja una “quadrícula” a partir de la qual analitzar l’expressió i el contingut, com els principals elements que conformen el camp lingüístic.⁷⁴² En aquest quadre, a més dels dos elements que acabem de mencionar, Hjelmslev hi inclou la matèria, per un costat, i la forma i la substància per l’altre. Això és el que Hjelmslev anomena els “estrats” de la llengua. Una primera conseqüència del que acabem de dir, és que amb això es trenca l’esquema dualista que s’expressa en la distinció entre la forma i el contingut, o entre el significant i el significat. El que tenim en aquest cas és una articulació múltiple formada pels dos eixos relacionats de l’expressió i el contingut, interiorment articulats, al seu torn, per la substància i la forma. Des d’aquesta perspectiva, l’expressió té una substància de la mateixa manera que la té el contingut; igualment, el contingut es pot relacionar amb la forma del mateix mode que l’expressió. De fet, és precisament per aquests termes que comparteixen els dos eixos de l’articulació, que entre l’expressió i el contingut no hi ha identificació i ni tan sols correspondència –com seria el cas si parlàrem de la forma i el contingut, o del significant i el significat– sinó, com indiquen els autors, un estat d’“isomorfisme” basat en una relació de “pressuposició recíproca”.⁷⁴³

En tot cas, cal veure quin és el nexce que permet la relació entre les diferents parts. Deleuze i Guattari relacionen el que Hjelmslev anomena la matèria amb el pla de consistència o el cos sense òrgans, així com també amb tots aquells elements singulars que hi circulen. Per tant, cal entendre la matèria com tot allò que dóna espessor i que permet la formació d’un espai anorgànic –en tant que la matèria encara no es troba formada–, asignificant –ja que el desenvolupament de les singularitats no depèn de cap instància instal·lada en una dimensió superior– i, finalment, asubjectiu –per tal com les singularitats que circulen pel pla de consistència donen lloc a un espai de caràcter preindividual i prepersonal, que no es concretarà fins més tard i seguint diferents vies d’efectuació–. En aquest sentit, el contingut es defineix com la matèria formada; si bé la seua forma final dependrà dels paràmetres a partir dels quals s’haja portat a terme el seu procés d’actualització. Per aquest costat, el contingut és una substància en la mesura que la matèria ha de ser escollida per a la seua formació; però també és una forma, si tenim

⁷⁴² *Ibidem*, p. 58

⁷⁴³ *Ibidem*, p. 59.

en compte que la matèria s'escull seguint un procés de selecció determinat. Pel que fa a l'expressió, cal fer una distinció semblant, amb la forma en un costat i la substància en l'altre, si atenem que també en el camp de l'expressió s'acaba donant lloc a un conjunt de compostos susceptibles d'ésser materialitzats. En definitiva, ja no cal parlar de forma i de contingut, com si es tractés de dos termes contraposats que cal acabar identificant, per subordinació d'una de les parts, sinó de la forma d'expressió i de la forma de contingut. De fet, tant l'expressió com el contingut es relacionen en la mesura que comparteixen una forma. Per això es pot parlar d'isomorfisme, encara que l'expressió i el contingut siguin independents, com es pot veure en el resultat final de la matèria sobre la qual s'apliquen, donant lloc a una substància determinada: “és per això –diuen els autors–, que entre el contingut i l'expressió, entre l'expressió i el contingut, hi ha *estats intermedis*, nivells, equilibris i intercanvis pels quals passa un sistema estratificat”.⁷⁴⁴

El que acabem de veure es pot entendre de manera més clara i directa si atenem l'anàlisi que porta a terme Deleuze, sobre aquests mateixos elements, però referit al pensament foucaultia. En aquest cas, els estrats es defineixen com a “formacions històriques”. Aquestes formacions donen lloc, tal i com es troben superposades i en les seues infiltracions, al camp social en la seua forma actual. Ara bé, els estrats o les formacions històriques estan travessats per les expressions i els continguts que caracteritzen un període històric o, de manera més precisa encara, per uns règims de visibilitat i d'enunciació en relació als quals es decideix el que es pot veure i el que es pot dir en cada moment. Podem posar, al respecte, un dels exemples més coneguts de l'obra foucaultiana. Com analitzarem amb major deteniment en l'apartat següent, la institució carcerària i en concret el que es va conèixer com el panòptic, constitueixen les formes per excel·lència del règim disciplinari, aplicat pel capitalisme amb l'objectiu de vigilar els moviments que es produeixen en el camp social i per castigar qualsevol desviació que hi puga tenir lloc. En aquest sentit, la forma del contingut es trobaria en la institució carcerària, mentre que la substància estaria encarnada per aquells que s'hi troben tancats. Així mateix, si parlem de l'expressió, la forma estaria constituïda pel dret penal, en funció del qual es seleccionen i es jutgen unes activitats com a delictives; mentre que la substància es trobaria en els enunciats concrets que formen aquest codi, però sobretot en la seua aplicació amb unes conseqüències determinades –hom pot ingressar en presó

⁷⁴⁴ *Ibidem*.

o quedar lliure, depenent de la seua adequació als enunciats establerts en el codi penal—. Per altra part, cal no oblidar la relació que existeix entre aquests elements. Tot i pertànyer a àmbits diferenciats acaben donant lloc, amb la seua interpenetració, a la maquinària de poder que, amb tota la seua càrrega repressiva, caracteritza al capitalisme en la seua vessant disciplinària. Com indica Deleuze, “de la mateixa manera que el dret penal com a forma d’expressió defineix un camp de dicibilitat (els enunciats de delinqüència), la presó com a forma de contingut defineix un lloc de visibilitat (el ‘Panoptisme’, és a dir, un lloc on es pot veure tot a cada instant, sense ser vist)”.⁷⁴⁵

Així mateix, a més de tot el que es pot extreure de Hjelmslev i Foucault pel costat de l’enunciació, Deleuze i Guattari reivindiquen el legat dels estoics, qualificant-los com “els primers a crear una filosofia del llenguatge”. Aquesta afirmació es pot justificar en la mesura que els estoics distingeixen els cossos i la seua “trama”, per un costat, de l’“encadenament” del que expressen els enunciats, per l’altre.⁷⁴⁶ D’aquesta manera, s’aconsegueix deixar al marge l’esquema de la representació, per tal com la trama i l’encadenament constitueixen elements autònoms entre ells i, tanmateix, definits per la seua relació de complicitat i de distribució de relleus mutus. Així és, de fet, com es pot

⁷⁴⁵ F, p. 61. Malgrat que Deleuze i Guattari sostenen a *Mille plateaux* que Hjelmslev és un dels autors que, amb la seua anàlisi, aconsegueix superar de manera inequívoca la relació subordinada entre el significat i el significat —“molt més que d’altres lingüistes que semblen fer aquesta ruptura deliberadament, sense reserves, però conservant els pressupòsits implícits del significat”—, posteriorment to dos matisaran, cadascun per la seua part però amb un resultat molt similar, el seu posicionament al respecte. Cf. *MP*, p. 85 (nota al peu). En el fragment del llibre sobre Foucault que estem comentant, Deleuze comença dient el següent: “Els estrats són formacions històriques, positivitats o empiricitats. Són ‘capes sedimentàries’, i estan constituïdes per coses i mots, pel veure i el parlar, pel visible i el deïdor, per extensions de visibilitat i camps de llegibilitat, per contingut i expressions. Manllevem aquests darrers termes a Hjelmslev, però per aplicar-los a Foucault —puntualitza Deleuze— en un sentit ben diferent, perquè el contingut ja no es confon amb un significat, ni l’expressió amb un significat”. Guattari mostra un convenciment semblant en el darrer dels seus llibres publicats, *Chaosmose*. Guattari troba en els termes d’expressió i contingut una “alternativa vàlida als estructuralismes inspirats en Saussure”, en la mesura que la relació entre aquests termes es basa en la seua “reversibilitat”. En la mateixa línia, cal reivindicar com una “intuïció genial” per part de Hjelmslev haver concebut aquest estat intermedi de la forma, que tant l’expressió com el contingut comparteixen, per posar en relació aquestes dues instàncies, insistint en la seua transversalitat i en la necessitat que una té de l’altra a pesar de la seua autonomia. Amb tot, Guattari retreu dues qüestions a l’anàlisi de Hjelmslev que ens sembla interessants remarcar. En primer lloc, el fet de mantenir l’esquema clàssic, d’arrel aristotèlica, segons el qual cal fer una transposició de la forma damunt de la matèria per donar lloc a una substància definida. Amb això es manté el caràcter jeràrquic i l’estratificació que Guattari —i Deleuze— voldria superar per incidir, en canvi, una multiplicitat d’elements que es relacionen al voltant de l’expressió i el contingut, en un agençament, i que ja no sols tenen a veure amb signes lingüístics i amb estats de coses. Tot plegat, porta Guattari a concloure que “l’oposició entre l’expressió i el contingut continua duplicant, a Hjelmslev, la parella significat/significat de Saussure”. *Ch*, p. 37. D’aquesta manera, Deleuze i Guattari acaben acceptant, si bé de manera argumentada i matisada, les crítiques que en un primer moment havien refusat en referència a l’anàlisi de Hjelmslev. Així es pot veure si atenem el que apuntaven en un principi, bo i afirmant que “els enemics de Hjelmslev no hi veien més que una manera de rebatejar les nocions desacreditades de significat i significat, mentre que ell anava per tot un altre costat”. *MP*, p. 58.

⁷⁴⁶ *Ibidem*, p. 109.

definir l'agençament en la seua doble funció, enunciativa i d'efectuació ensem. La llengua intervé en la composició dels cossos, fins i tot en la seua efectuació, però precisament perquè no es limita a parlar d'aquests cossos o a designar les seues relacions, com farien els signes respecte del que constitueix el seu referent en la realitat exterior, sinó que ja es troba inserida en la realitat que l'envolta, com un conjunt de consignes, acomplint la seua funció de missatge que tracta d'interactuar o, com ja hem dit, d'intervenir directament en aquesta realitat, sobre els cossos i les seues relacions. En aquest sentit, com indiquen els autors,

la independència funcional de les dues formes és només la forma de la seua pressuposició recíproca, i del pas incessant de l'una a l'altra. No ens trobem mai davant un encadenament de consignes, i una causalitat de continguts, on cadascú valga per si mateix, on l'un representa a l'altre, i l'altre serveix de referent. Al contrari, la independència de les dues línies és distributiva, i fa que un segment de l'una prenga sense descans el relleu d'un segment de l'altra, s'esmunya o s'introdueix en l'altra.⁷⁴⁷

Això té molt a veure amb el que Deleuze anomena als seus primers llibres la “doble causalitat”, seguint el fil conductor que ofereix la caracterització estoica de l'esdeveniment com allò que passa entre els enunciats i la seua efectuació, o entre les proposicions i les coses.⁷⁴⁸ Els estoics, diu Deleuze, van parlar dels cossos i les seues

⁷⁴⁷ *Ibidem*, p. 110-111.

⁷⁴⁸ En les seues primeres obres i, en especial, a *Logique du sens*, Deleuze parla encara, indistintament, de les proposicions i dels enunciats. A partir dels anys vuitanta, coincidint amb el segon volum de *Capitalisme et schizophrénie* i sobretot a partir del llibre sobre Foucault, Deleuze efectua una distinció fonamental entre els enunciats i les proposicions. Com veurem tot seguit, les proposicions es reserven, a partir d'aquest moment, a l'anàlisi del llenguatge segons els principis del model representatiu. Des d'aquesta perspectiva, les proposicions constitueixen l'element més bàsic del llenguatge en la mesura que són susceptibles d'ésser definides com a vertaderes o falses, en funció de la seua adequació –o de la seua falta d'adequació– a un model transcendent, des del qual es cospa la realitat a la qual es refereixen aquestes proposicions. Mentre que els enunciats formen part de les condicions immanents que permeten, no ja que una proposició es pugui qualificar com a vertadera o falsa sinó, més enllà, que el que es diu i es veu tinga un sentit. Altrament dit, els enunciats constitueixen les condicions materials en relació amb les quals es basteixen uns règims d'enunciació i de visibilitat i, per tant, la unitat bàsica del llenguatge per tal com ens mostren el que es pot veure i el que es pot dir. De fet, és així com es defineix l'arxiu foucaultia, com tota l'acumulació d'estrats enunciatius a partir dels quals es conformen uns sabers i, al cap i a la fi, una imatge de la realitat que respon, en major o menor mida, a les exigències del poder establert. Com indica Deleuze, en relació a la novetat que introdueix Foucault a partir de *L'archéologie du savoir*, “el nou arxiver anuncia que només tindrà en compte enunciats. No s'ocuparà d'allò que, de mil maneres diferents, entretenia els arxivers precedents: les proposicions i les frases”. Per altra part, l'avantatge dels enunciats és que permeten pensar la llengua com un sistema en variació contínua, expressat en el combat que es manté, al nivell del camp social i en clau política, per establir unes condicions a través de les quals determinar un sentit a allò que es diu i allò que es veu, mentre que les proposicions depenen d'un conjunt de constants que determinen el seu valor de veritat; o, si es vol, les proposicions depenen del fet que, d'aquestes variables lligades a les condicions polítiques i socials, es reconega una constant a partir de la

composicions, entenent per això el que acaba donant lloc a un estat de coses definit, però també de l'efecte incorporal al qual dona lloc la mescla d'aquests cossos. Aquest efecte incorporal és el que es defineix, en el cas dels estoics, com l'"esdeveniment". En aquest sentit, tan reals són els estats de coses com els esdeveniments, si bé els primers tenen una presència material –en terminologia deleziana, caldria parlar d'una presència actual–, mentre que els segons tenen una presència ideal o incorporal –és a dir, virtual–. Totes dues instàncies acompleixen, però, una funció important en la composició de la realitat. L'addició entre dos cossos pot donar lloc a un cos més gran i més potent, però el seu creixement, el fet de créixer, forma part d'un procés que només es pot entendre com un esdeveniment incorporal; altrament dit, ser gran és un atribut del cos en el seu estat actual, però créixer forma part d'un procés del qual el cos és sempre capaç, si més no virtualment. L'única diferència és que els estats de coses existeixen –de manera efectiva–, mentre que els esdeveniments, com apunta Deleuze, "subsisteixen" o "insisteixen".⁷⁴⁹ Per això cal afegir, entre les funcions principals del llenguatge, la que porta a terme el verb en infinitiu, tenint en compte que és d'aquesta manera, a través d'aquesta forma verbal, que s'expressa el dinamisme propi dels esdeveniments. Com assenyala Deleuze, els esdeveniments "no són presents vius, sinó infinitius: Aion il·limitat, esdevenir que es divideix a l'infinit en passat i en futur, sempre esquivant el present".⁷⁵⁰

Abans de continuar amb l'anàlisi, fem esment a un altre dels aspectes que indica Deleuze: la subversió que aquest plantejament que proposen els estoics suposa respecte del pensament platònic. L'ideal o l'incorporal ja no es veu com la causa, per altra part inabastable, de la realitat sensible sinó, des d'un punt de vista materialista, com l'efecte de la mescla dels cossos, de les relacions i les lluites en les quals aquests es troben

qual operar. Com apunta Deleuze, "les proposicions remetent verticalment a uns axiomes de nivell superior, que determinen unes constants intrínseques i defineixen un sistema homogeni. [...] El cas dels enunciats és ben diferent: l'enunciat és inseparable d'una variació inherent mitjançant la qual no som mai dins un sistema, sinó que no podem de passar d'un sistema a l'altre". *F*, p. 11-15. En tot cas, les proposicions estan subordinades als enunciats, com allò que els atribueix un sentit més enllà de l'àmbit de la representació; com allò, en definitiva, que permet atribuir un valor veritatiu a les proposicions; sempre que es tinga en compte, com apunta Deleuze, que "la veritat és inseparable d'un procediment que l'estableix". *Ibidem*, p. 78. Per això, la tasca arqueològica, adreçada com ja hem vist a reconèixer els estrats que formen l'arxiu, implica que es perforen els mots i les coses, per arribar als règims d'enunciació i visibilitat que determinen, en l'actualitat, el sentit de les proposicions i l'estat de coses establert: "Obrir els mots, les frases i les proposicions, obrir les qualitats, les coses i els objectes: la tasca de l'arqueologia és doble [...]. Cal extreure dels mots i de la llengua els enunciats que corresponen a cada estrat i als seus llindars, però també cal extreure de les coses i de la vista les visibilitats, les 'evidències' pròpies de cada estrat". *Ibidem*, p. 66-67.

⁷⁴⁹ *LS*, p. 13.

⁷⁵⁰ *Ibidem*, p. 14.

compromesos. De fet, és aquesta realitat incorporeal i, per tant, virtualment il·limitada, la que cal relacionar amb el que Plató anomenava els simulacres. El més important per aquest costat rau, però, en el fet que tot allò que pel seu caràcter il·limitat, excessiu i, al cap i a la fi, rebel quedava degradat, aixafat i per sota de la Idea –en la mesura que es negava a acceptar els principis de la representació–, puja ara a la superfície, bo i assumint una funció essencial des del punt de vista ontològic. Això és possible perquè aquestes instàncies ja no es veuen com una còpia mancada de potència per la seua falta d'adequació al model sinó com un efecte de les relacions que mantenen els cossos: “el que se sostreïa de la Idea ha pujat a la superfície, límit incorporeal, i representa ara tota la *idealitat* possible, destituïda aquesta de la seua eficàcia causal i espiritual. Els estoics – continua Deleuze– han descobert els efectes de superfície, els simulacres deixen d'ésser aquests rebels subterranis, i fan valdre els seus efectes [...]. El més colgat ha esdevingut el més manifest”.⁷⁵¹

Amb tot, encara falta per veure com és possible que l'esdeveniment, que acabem de definir com un simple efecte, s'acabe posant en la frontera entre els enunciats i els estats de coses en els quals s'efectuen aquests enunciats. Com veurem tot seguit, no és sols això sinó que és l'existència de l'esdeveniment el que fa possible el llenguatge, des d'un punt de vista capaç de defugir els principis del model representatiu. Per començar, cal dir que si existeix una relació essencial entre el llenguatge i els esdeveniments, és en la mesura que a aquests darrers se'ls ha de poder enunciar. De fet, en el llenguatge es troben les condicions de possibilitat dels esdeveniments; és a dir, perquè els esdeveniments s'arriben a materialitzar i puguen tenir un efecte sobre la realitat actual – encara que parlem d'un efecte incorporeal–, hem de cercar en el llenguatge les eines no sols per detectar-los i captar-los sinó també per expressar-los en unes condicions adequades.⁷⁵²

Per entendre aquest àmbit de relacions, cal analitzar primer els canals que proposa el model representatiu, per posar en contacte el llenguatge amb la realitat exterior. El primer d'aquests canals es troba en la designació. Les paraules s'associen amb una imatge amb capacitat de representar un estat de coses determinat. En cas que l'associació tinga èxit, és a dir, en cas que la imatge reproduesca de manera fidel la realitat, estarem davant d'una designació vertadera; en cas contrari, la designació serà

⁷⁵¹ Ibídem, p. 17.

⁷⁵² Ibídem, p. 22.

falsa.⁷⁵³ Amb tot, aquesta operació depèn d'un segon element. Es tracta del que Deleuze anomena la manifestació, a través de la qual s'expressa la relació entre les proposicions i el subjecte que les formula. Si es pot qualificar com a vertadera o falsa una designació, és perquè hi ha un subjecte que assegura la transició entre l'interior i l'exterior, garantint que els canals de comunicació siguin veraçs i que no es caiga, doncs, en l'engany o en l'error. Això té molt a veure amb la figura del *cogito* cartesià, en el qual, com diu Deleuze, es “funda el judici de la designació”.⁷⁵⁴ Per últim, la proposició es relaciona amb un concepte de caràcter universal o general. Les creences del subjecte estan fundades en aquest concepte, com la instància significant que, en últim terme, ha de certificar el valor veritatiu i la veracitat d'una proposició. En aquest sentit, si bé el concepte no produeix directament ni la veritat ni la veracitat de les proposicions, estableix les condicions a les quals s'han de plegar per tal que hom les pugui considerar des d'aquests paràmetres. Per altra part, la disjuntiva ja no es troba entre la veritat i la falsedat, i ni tan sols es tracta d'alertar del perill al qual s'enfronta el subjecte de caure en l'error; del que es tracta és d'oposar el que té o pot tenir un significat al que, simplement, formaria part de l'absurd.⁷⁵⁵

El problema és que aquests tres canals corresponen, com ja hem dit, als principis del model representatiu, mentre que Deleuze posa els esdeveniments en l'àmbit dels simulacres o de les diferències en si mateixes, i aquestes han de ser captades i articulades, com ja sabem, renunciant a qualsevol mitjà d'intermediació. Per altra part, amb la designació, la manifestació i la significació sembla que es cau en una mena de cercle. Mitjançant aquestes tres vies, es tracta de fonamentar la imatge que ens fem de la realitat a través del llenguatge. Tanmateix, aquestes condicions depenen, en última instància, del que es tracta de condicionar, és a dir, de la imatge que ens fem de la realitat exterior i de la capacitat d'aquesta imatge per adequar-se a la realitat. En aquest sentit, el caràcter circular de la relació es pot veure en el fet que allò que es tracta de condicionar roman impassible, després de l'operació de fonamentació. En definitiva, la significació, a través de la qual s'havien d'establir les condicions per a la designació i la manifestació, acaba subjecta a aquestes dues instàncies en principi subordinades. De manera que, si es vol sortir de l'atzucac en el qual ens endinsem quan acceptem el model representatiu, les condicions de l'àmbit enunciatiu –i, per tant, de les

⁷⁵³ *Ibíd.*, p. 22-23.

⁷⁵⁴ *Ibíd.*, p. 24.

⁷⁵⁵ *Ibíd.*, p. 24-25.

transformacions incorporals que empenyen els esdeveniments— s’han d’establir al voltant d’una instància de caràcter incondicionat. En tot cas, no es tracta d’establir les condicions de tota experiència possible —a la manera de les categories kantianes— sinó que, seguint les indicacions que introdueixen Deleuze i Guattari sobre el mètode de dramatització, la genealogia i l’arqueologia a partir de Nietzsche i Foucault, el que es tracta d’establir són les condicions materials, en la realitat, d’allò que es veu i allò que es diu. Amb això es tracta de foradar el cercle de la representació, per arribar al fons material o, com l’anomena Deleuze, a l’“estrat ideal” del qual depenen la resta de funcions del llenguatge. Doncs bé, tal i com indica Deleuze, aquesta instància es troba en el sentit, en el qual troben els estoics allò que és expressat pels enunciats i, al mateix temps, allò que els fa possibles. Això es deu, entre altres coses, al que ja hem dit sobre la significació. Si el que es pretén és evitar l’absurd, tot allò que vulga tenir un significat concret haurà de començar per crear les condicions en les quals es produeix el sentit; i aquestes condicions no poden estar subjectes a la designació i la manifestació que es tracten, precisament, de fonamentar:

la qüestió és la següent —diu Deleuze—: hi ha alguna cosa, *aliquid*, que no es confon ni amb la proposició ni amb els termes de la proposició, ni amb l’objecte ni l’estat de coses que la proposició designa, ni amb el viscut, la representació o l’activitat mental d’aquell que s’expressa en la proposició, ni amb els concepte o fins i tot les essències significades? El sentit, l’expressat de la proposició, seria doncs irreductible als estats de coses individuals, i a les imatges particulars, i a les creences personals, i als conceptes universals i generals. Els estoics han sabut dir-ho: ni mot, ni cos, ni representació sensible, *ni representació racional*.⁷⁵⁶

Això coincideix amb la definició que proposa Deleuze, de bell començament, de l’empirisme transcendent. Segons aquesta definició, cal anar més enllà del que és immediatament visible, és a dir, de l’estat de coses o de la realitat en la seua forma actual; sense caure, però, en una dimensió ideal de tipus transcendent. Com indica Deleuze, “la lògica del sentit està del tot inspirada en l’empirisme; però, precisament, no hi ha més empirisme que el que sap superar les dimensions experimentals del visible sense caure en les Idees”.⁷⁵⁷ En el cas dels estoics, aquest espai es constitueix al voltant dels esdeveniments, en la mesura que són capaços de fornir d’un sentit determinat a allò que es diu i allò que es veu. Això es pot entendre millor a partir del que ja hem observat,

⁷⁵⁶ *Ibíd.*, p. 31.

⁷⁵⁷ *Ibíd.*, p. 32.

si tenim en compte que el sentit d'allò que es diu i d'allò que es veu depèn dels règims d'enunciació i de visibilitat a través dels quals, de manera històrica i com un seguit d'estrats superposats, es construeixen les significacions socials establertes, a més d'un model de subjectivitat capaç de processar aquestes significacions. Per altra part, si es pot veure en el sentit o en els règims de visibilitat i d'enunciació una instància de tipus incondicionat, no és perquè es troben fora de l'esdevenir històric sinó, al contrari, perquè constitueixen les condicions històriques i, amb això, el filtre a través del qual pensem i vivim, necessàriament, la realitat en el present. Com apunta Deleuze, els règims d'enunciació i de visibilitat constitueixen, així, el nostre "*a priori* històric".⁷⁵⁸ El que no vol dir, com és obvi, que aquestes condicions que ja vénen donades no es puguin canviar. I no sols atenent, com acabem de dir, el seu caràcter històric. De fet, un dels principals objectius de Deleuze i Guattari és crear les condicions propícies perquè pugui irrompre, en la continuïtat del temps històric, un esdeveniment, amb capacitat per crear un nou sentit en l'àmbit enunciatiu. En tot cas, el sentit i l'esdeveniment responen als trets a partir dels quals hem definit l'agençament, com allò que posa en relació, tot respectant la seua autonomia i la seua singularitat, les transformacions que es produeixen al nivell dels enunciat amb les modificacions dels cossos. Per aquesta raó, es pot dir que el sentit o l'esdeveniment són el que expressen els enunciat i, al mateix temps, l'atribut incorporat que queda adherit als cossos, orientant les seues composicions posteriors. Així mateix, és per aquest motiu que es pot veure en el sentit o en l'esdeveniment la instància incondicionada de la qual depenen la designació, la manifestació i la significació. Per altra part, amb això retrobem una qüestió que ja hem mencionat i en la qual ens sembla important insistir. L'esdeveniment i el sentit no s'han de jutjar en funció dels processos d'efectuació als quals es troben sotmesos en unes condicions espaciotemporals determinades, sinó com allò que són, és a dir, com a instàncies amb capacitat per generar, sense acceptar els límits de la realitat en la seua forma actual, noves vies a través de les quals pensar i actuar. Deleuze explica així l'ambivalència que trobem en el sentit i l'esdeveniment, pel que fa a l'àmbit enunciatiu i als diferents canals pels quals es realitza la seua materialització:

de manera inseparable –afirma– *el sentit és l'expressable o l'expressat de la proposició, i l'atribut de l'estat de coses*. Tendeix una cara vers les coses, una cara vers les proposicions. Però no es confon menys amb la proposició que l'expressa

⁷⁵⁸ F, p. 70.

que amb l'estat de coses o la qualitat que la proposició designa. És exactament la frontera de les proposicions i de les coses. [...] És en aquest sentit que és 'esdeveniment': *a condició de no confondre l'esdeveniment amb la seua efectuació espaciotemporal en un estat de coses*. No es preguntarà, doncs, quin és el sentit d'un esdeveniment: l'esdeveniment, és el sentit en si mateix. L'esdeveniment pertany essencialment al llenguatge; però el llenguatge és el que es diu de les coses.⁷⁵⁹

En definitiva, l'esdeveniment i el sentit estan produïts per causes corporals o físiques, el que els situa com a atribut dels cossos i com allò que ha de poder ser expressar pels enunciats. Al mateix temps, però, produeixen noves composicions per als cossos i noves dimensions enunciatives. Aquesta natura desdoblada es pot explicar per dues raons principalment. En primer lloc, per l'autonomia des de la qual es relacionen els efectes amb les seues causes; de manera que els efectes incorporals no representen ni reproduïxen les relacions corporals que existeixen en l'actualitat i que els hi han donat lloc. En segon terme, pel que Deleuze anomena, com ja hem avançat, la doble causalitat. Aquesta causalitat especial és la responsable del fet que el llenguatge no sols expresse sinó que trobe les seues condicions en els esdeveniments i en la "quarta dimensió" que es constitueix al voltant del sentit, més enllà de les tres funcions proposicionals i representatives que ja hem vist.⁷⁶⁰ Certament, la causa més immediata dels esdeveniments cal cercar-la en la composició dels cossos, de la mateixa forma que la causa del sentit, així com la possibilitat que aquest sentit s'expresse, es troba en el llenguatge. Tot i amb tot, si s'és capaç de posar a un costat la imatge actual de la realitat, conformada per les accions i les passions dels cossos i expressada en el camp proposicional, arribem al que Deleuze anomena la "quasi-causa" dels esdeveniments i del sentit.⁷⁶¹

Aquesta quasi-causa es troba en les relacions que els esdeveniments estableixen entre si –no ja com un simple efecte de causes materials, sinó com una instància autònoma–, la connexió entre els quals dóna lloc a un camp immanent. En aquest camp es dissol la distribució del món o de la realitat tal i com l'entendem habitualment, i el subjecte perd les seues atribucions. En el seu lloc, hi apareix una distribució nòmada de les singularitats que conformen la realitat abans de la seua efectuació. En aquest sentit, el

⁷⁵⁹ *LS*, p. 34.

⁷⁶⁰ *Ibíd.*, p. 30.

⁷⁶¹ *Ibíd.*, p. 115.

pla d'immanència a compleix alhora una funció de tipus genètic. Estableix les condicions bàsiques que ens permeten distingir, com ja hem dit, els mots de les coses; però també afavoreix la creació de nous enunciats i la irrupció de nous esdeveniments, en la mesura que no està subjecte a un plexe de significacions establertes i a una forma determinada de la subjectivitat i pot donar lloc, així, a altres tants processos d'actualització. Per aquesta part, el pla d'immanència s'ha de considerar no sols com el territori en el qual s'articulen un seguit de moviments, sinó també com un camp de tipus transcendental, des del ben entès que estableix les condicions del que es pot veure i es pot dir en la realitat. En tot cas, cal fer un seguit de puntualitzacions. Com ja hem assenyalat, aquestes condicions no són les de tota experiència possible; a més a més, els processos d'actualització es produeixen per diferenciació i no per emanació o imitació; per la resta, les condicions no coincideixen amb el condicionat, escapant així del cercle que Deleuze detecta com un dels principals inconvenients del model representatiu. En suma, el camp transcendental ha d'excloure de la seua superfície el subjecte format i l'ordre que imposa per tal que es manifesten les proposicions; el concepte, entès com allò que imposa unes condicions de significança; i, finalment, el punt de vista de la designació, pretesament objectiu per tal com està basat en l'adequació entre les idees del subjecte i la realitat exterior. Com exposa Deleuze,

un camp transcendental impersonal, que no tinga la forma d'una consciència personal sintètica o d'una identitat subjectiva —estant el subjecte, al contrari, sempre constituït. El fonament no es pot assemblar mai a allò que funda; i, del fonament, no hi ha prou a dir que és una altra història: és també una altra geografia, sense ser un altre món. I no menys que la forma del personal, el camp transcendental del sentit ha d'excloure la del general i la de l'individual; ja que la primera només caracteritza un subjecte que es *manifesta*, però la segona, només classes i propietats objectives *significades*, i la tercera, sistemes designables *individualitzats* de manera objectiva, remetent a punts de vista subjectius en si mateixos *individuants* i *designants*.⁷⁶²

En qualsevol cas, de la mateixa forma que el virtual no constitueix una realitat indiferenciada, malgrat que no distingeix espècies i parts en el seu interior, en el cas del camp immanent i transcendental tampoc no es pot parlar d'un fons caòtic en el qual es perdrien les singularitats. Això coincideix amb la relació que estableixen Deleuze i

⁷⁶² *Ibidem*, p. 120-121.

Guattari entre el que anomenen el “filum” i el diagrama. El primer respon a la “matèria no formada”; però amb això no es refereixen a una “matèria morta, bruta i homogènia, sinó a una matèria-moviment que comporta singularitats o haecceïtats, qualitats i fins operacions”.⁷⁶³ El segon es defineix com una “funció no formal”, el que no implica que calga veure-hi “un metallenguatge inexpressiu i sense sintaxi” sinó una llengua en el seu sentit menor, és a dir, “una expressivitat-moviment que comporta sempre una llengua estrangera en la llengua, categories no lingüístiques en el llenguatge”.⁷⁶⁴ D’aquesta manera, els autors aborden una qüestió que travessa bona part de la seua obra i que, com acabem de veure, Deleuze havia plantejat de bon començament, en aquest cas amb el pensament dels estoics com a marc de referència. Aquesta qüestió, de la qual donarem compte en els apartats que segueixen, és la següent: “com la matèria no formada, la vida anorgànica, l’esdevenir no humà serien una altra cosa més que un pur i simple caos?”.⁷⁶⁵

Recuperem així el que ja hem dit sobre l’agençament i la funció que a compleix. L’agençament es compon de dos eixos principals. El primer, traçat en horitzontal, posa en relació l’expressió amb el contingut. Amb això no es tracta només de connectar els enunciat amb la seua materialització en el camp social, sinó de mostrar les condicions en les quals s’efectuen aquests enunciat, determinant el que es pot veure i el que es pot dir. Aleshores ja no parlem simplement del que es diu i el que es veu sinó del règim en raó del qual existeixen uns enunciat i no altres, se n’efectuen uns i no altres. Això suposa una victòria per part del poder, en la mesura que ni tan sols es necessita la prohibició o la censura per al manteniment de l’ordre. En efecte, no és per una repressió directa sobre la llibertat d’expressió que s’acaba donant lloc a un discurs determinat –en alguns casos, com és obvi, també és per això– sinó, més aviat, per l’establiment d’unes condicions enunciatives concretes. Si es vol extreure l’argument, intentar enunciar allò que el poder ha bloquejat mitjançant la creació calculada i conscient d’unes condicions concretes, seria tant com demanar a algú que mantingués una conversa fluïda en una llengua que ni tan sols coneix. I el mateix ocorre si atenem l’àmbit de l’efectuació. No és necessària la repressió directa per impedir un seguit d’accions que no es poden imaginar, concebre i ni tan sols pensar per aquells que les haurien de portar a terme. Com indica Deleuze en referència al pensament foucaultà, “cada època diu tot el que

⁷⁶³ *MP*, p. 638.

⁷⁶⁴ *Ibidem*.

⁷⁶⁵ *Ibidem*, p. 628.

pot dir en funció de les seves condicions d'enunciat". En això trobem, continua Deleuze, el que

constitueix potser el principi històric més important de Foucault: darrere el teló no hi ha res a veure, però justament per això cada cop resultarà més important descriure el teló, o el sòcol: perquè no hi ha res ni darrere ni dessorra. [...] Els enunciats només esdevenen llegibles o deïdors segons les condicions que els ho permeten, i que constitueixen la seva única inscripció en un 'sòcol enunciatiu' [...]. L'única inscripció –acaba Deleuze–, la forma d'expressió, consta de l'enunciat i la seva condició, el sòcol o el teló.⁷⁶⁶

Per això resulta interessant parlar en els termes que hem indicat. El que es juga sobre el tauler del camp de la lingüística i, per tant, en l'ordre de les significacions que imposa el poder, no és sols la relació entre una forma d'expressió i uns continguts determinats sinó la conjugació sempre problemàtica d'uns agençaments col·lectius d'enunciació, a través dels quals es defineix el sentit del discurs, i d'uns agençaments màquines d'efectuació, a través dels quals es gestiona l'articulació d'un esdeveniment. D'aquesta manera, deixem a un costat la relació dual i representativa que encara mantenia l'anàlisi marxista, per a la qual la superestructura ideològica, composta d'un seguit d'enunciats concrets, no és sinó el reflex i la reproducció d'uns continguts determinats per unes condicions materials objectives. Com indiquen els autors, "l'error seria, doncs, creure que el contingut determina l'expressió, per acció causal, fins i tot si hom acordés per a l'expressió el poder no sols de 'reflectir' el contingut, sinó d'actuar activament sobre ell. Una concepció ideològica d'aquest tipus sobre l'enunciat, que el fa dependre d'un contingut econòmic primer, ensopega amb tota mena de dificultats inherents a la dialèctica".⁷⁶⁷

Els moviments del segon eix de l'agençament s'expliquen, en bona mida, per això que acabem d'exposar. El que es produeix ja no és tant un enfrontament directe entre dues parts contraposades –una vegada més, aquesta relació sempre existirà en sistemes amb un aparell estatal formalment establert, si bé ja no és aquesta relació la que es troba en l'epicentre de l'anàlisi–, com una guerra de posicions. Per aquest costat, del que es tracta és de crear l'espai on establir unes condicions distintes de les existents; és a dir, unes condicions a partir de les quals generar uns enunciats i unes vies d'efectuació

⁷⁶⁶ *F*, p. 68.

⁷⁶⁷ *MP*, p. 113.

concretes, que no coincideixen amb les instaurades pel poder. El combat es lliurarà aleshores per fugir de l'espai d'interioritat que es preocupa per crear el poder, en el qual només es pot actuar en funció d'unes regles predeterminades. D'aquesta manera, la correlació de forces té a veure amb l'esforç que efectuen totes dues parts per prendre i mantenir el seu territori, on instaurar les seues condicions. Això té algunes conseqüències més o menys immediates. Per bé que hem mantingut l'esquema de les dues parts amb interessos contraposats, amb el fi de facilitar la comprensió del joc de forces que es dona en el camp social, la primera i més important d'aquestes conseqüències és que cal arrabassar per complet amb qualsevol tipus de relació basada en la negativitat. El que existeix és un seguit de línies de fuga que ja estan inscrites en les condicions enunciatives i d'efectuació, és a dir, en l'agençament o en els règims semiòtics que són capaços de crear els moviments emergents; línies que el poder tracta, contínuament, de capturar o de fer que tornen al lloc. En efecte, el combat té lloc en la dinàmica continuada per la qual una de les parts aposta per la desterritorialització, mentre que l'altra actua per assegurar una reterritorialització constant. Com apunten els autors, "és per això que un camp social es defineix menys pels seus conflictes i les seues contradiccions que per les línies de fuga que el travessen".⁷⁶⁸ Amb això arribem al punt de màxima esplendor, pel que respecta a l'afirmació de la immanència. Ja no cal apel·lar a un fons delirant, ni a una relació de forces subjacent a les relacions que s'efectuen en el camp social, per molt que això s'entengés des del punt de vista de la relació entre el virtual i l'actual. El que hi ha és un sol pla d'immanència o de consistència en el qual es distribueixen totes aquestes relacions, a plena llum del dia i formant un camp de batalla on es dirimeix un combat singular, pel qual una de les parts tracta de desactivar, d'apropiar-se o d'aprofitar, depenent del cas, el cabal de creativitat de l'altra part. Com exposen els autors, "un agençament no comporta ni infraestructura i superestructura, ni estructura profunda i estructura superficial, sinó que aplanar totes les seues dimensions sobre un mateix pla de consistència on actuen les pressuposicions recíproques i les insercions mútues".⁷⁶⁹

Aquests quatre elements que formen l'agençament –el que els autors anomenen la "tetravalència de l'agençament"–, ens capbussen de ple en el postulat que Deleuze i Guattari tracten de posar en qüestió. Com ja hem apuntat, segons aquest postulat les

⁷⁶⁸ *Ibidem*, p. 114

⁷⁶⁹ *Ibidem*.

condicions de l'enunciació existeixen com un seguit d'elements abstractes, la definició essencial dels quals no depèn del seu contacte amb l'exterior. Amb això es porta a terme, però, una operació encoberta. Ja hem vist que l'enunciació depèn d'unes significacions preexistents, socialment establertes, i d'un model subjectiu predeterminat, de manera que no es pot obviar el contacte que estableix la llengua amb el seu entorn. Per aquest costat, l'aparent abstracció de la qual es parla caldria entendre-la, més bé, com una relació de mediació. Per aquest motiu, Deleuze i Guattari criden a extreure el nivell de l'abstracció. En primer lloc, posant la llengua en contacte directe amb els moviments que es produeixen en el camp social; tots aquells moviments que, talment línies de fuga, aconsegueixen escapar dels tentacles dels diferents poders. Al mateix temps, cal posar el discurs en boca de totes les veus que, més enllà del subjecte individual, estan en condicions de constituir un agençament col·lectiu d'enunciació. Amb això tenim els dos elements que hem indicat de bell inici. Per un costat, l'agençament encarregat d'articular la multiplicitat en un territori i en unes condicions concretes; per l'altre, el diagrama com allò que ofereix a l'agençament la possibilitat de treballar en un espai exempt de verticalitat, i a partir d'una lògica deslliurada del principi d'identitat. En suma, el diagrama constitueix la nova abstracció en la qual es poden desenvolupar els enunciats i, en definitiva, els règims semiòtics a partir dels quals pensar i viure altrament. En qualsevol cas, aquesta abstracció ja no es defineix com un conjunt de constants sinó, al contrari, com un conjunt de variables. Variables que arriben del camp social, com acabem de veure, però també que la llengua mateixa és capaç de generar, en forma de transformacions incorporals, quan se la pren com un sistema basat en el desequilibri i no en l'objectivitat. Com indiquen els autors, “des d'aquest punt de vista, la interpenetració de la llengua amb el camp social i els problemes polítics, està en el més profund de la màquina abstracta, i no en la superfície”.⁷⁷⁰

D'aquesta manera, es produeix un nou atac als rastres de dualisme que encara es resistien a abandonar l'anàlisi. La llengua es pot desterritorialitzar de manera “relativa” dins del diagrama, a partir de la connexió que es produeix entre les dues instàncies autònomes que constitueixen els agençaments col·lectius d'enunciació i els agençaments màquines d'efectuació. Amb això es produeix un avanç significatiu, en la mesura que abandonem la lògica de la mediació que tracta d'imposar el model

⁷⁷⁰ *MP*, p. 115-116.

representatiu. Al mateix temps, però, existeix també la possibilitat de fer una passa més enllà, portant a terme una desterritorialització “absoluta”. Una vegada que assumim el diagrama com a nova abstracció, és a dir, una vegada que hem posat l’agençament en el seu pla d’immanència, apartant-lo de tota instància transcendent –o falsament immanent–, ja no ens és possible distingir l’agençament d’enunciació de les condicions materials en les quals s’efectua. Per aquest costat, l’expressió ja no depèn dels continguts que es troben en la base material del camp social. Però no perquè l’expressió estiga separada d’aquesta base sinó, al contrari, perquè ja en forma part. Tots dos costats –els enunciats o les consignes i els cossos, l’expressió i el contingut– es dissolen així en un mateix pla d’immanència, format, exclusivament, per un seguit de variables. En resum, la llengua assumeix per complet la seua condició política i social, i les dues parts que encara es pretenia mantenir separades esdevenen, directament, “indiscernibles”.⁷⁷¹

Tercer. En aquest cas, Deleuze i Guattari incideixen en un altre dels elements que ja ha aparegut en els dos punts anteriors, com un dels trets associats sovint a l’estudi de la llengua: l’existència d’unes instàncies de caràcter constant i d’uns principis universals que contribueixen a fer de la llengua una estructura o un sistema homogeni. Des d’aquesta perspectiva, l’existència d’uns principis que es defineixen com a elements estructurals, en la mesura que existeixen sempre i en qualsevol condició al marge del context concret en el qual ens trobem, és el que possibilita la consideració de la lingüística com una ciència i el que impossibilita, al mateix temps, fer l’anàlisi des del punt de vista de la pragmàtica, atenent la seua dimensió política i els condicionants que trobem en el camp social. En tot cas, la discussió gira al voltant d’un altre aspecte que els autors ja havien introduït amb motiu del comentari sobre Kafka: l’abstracte no és una instància simple i, menys encara, una realitat la definició essencial de la qual estiga donada d’una vegada per totes. D’aquesta manera, no hi ha cap raó per vincular l’abstracte als valors d’universalitat i constància i separar-lo, en canvi, de la singularitat que s’expressa a través de les variables, no ja en relació amb una constant, sinó dins d’un camp de variació contínua. Aquest camp de variació és el que constitueix, precisament, l’abstracte quan se’l relaciona amb el pla d’immanència o de consistència,

⁷⁷¹ *Ibidem*, p. 116.

en lloc de remetre a una dimensió transcendent des de la qual fixar unes significacions i determinar el subjecte encarregat de transmetre-les i encarnar-les.⁷⁷²

Els autors posen com a exemple d'aquestes dues possibilitats que acabem d'esbossar, els posicionaments de Chomsky i Labov.⁷⁷³ Per al primer, la llengua es conforma a partir d'una heterogeneïtat d'elements variables, però aquesta realitat s'ha de deixar de banda quan es tracta de fer una anàlisi rigorosa en l'àmbit lingüístic. Aleshores es tracta d'extreure, d'aquesta realitat heterogènia, una imatge estàndard de la llengua, per facilitar la seua anàlisi com es faria el cas de qualsevol altre objecte científic. A l'altra part, Labov concep la variació com allò que caracteritza el sistema lingüístic de manera essencial, raó per la qual la llengua ha de ser considerada com un sistema en variació contínua i no com un sistema de variables que existeixen de fet del qual cal extreure, per dret, és a dir, al nivell de l'anàlisi, un seguit de constants. Amb això no es vol dir que la llengua haja de quedar sumida en el caos, desproveïda d'un marc de referència, sinó que la variabilitat és el valor immanent de la llengua i que, per tant, serà això el que caldrà regular. En tot cas, el procés de regulació s'ha de fer sense eliminar les potencialitats del camp enunciatu, a partir d'un seguit de regles facultatives a través de les quals articular les variables en un camp d'immanència. Així, com en la resta d'ocasions que hem repassat, no es tracta d'acabar amb tot principi d'ordre sinó de portar la llengua fins al límit del caos que la fa possible i que, en bona mida, la constitueix. En definitiva, es tracta d'entendre la lingüística i la seua anàlisi des de la multiplicitat, el que permetrà articular l'heterogeni sobre un pla d'immanència i no des dels principis de la representació, amb la identitat al capdavant. Aquest espai immanent, en el qual la relació entre els dos eixos de l'agençament esdevé indiscernible permetent la variació contínua, és el que els autors anomenen el "continuum" o el "mèdiu".⁷⁷⁴

En aquest punt, es poden trobar els dos aspectes que vam dir que definien l'estil en la literatura i la lingüística. La variació contínua es caracteritza per posar en relació elements lingüístics amb elements no lingüístics, això és, l'expressió i el contingut, la connexió entre els quals es produeix gràcies a una síntesi disjuntiva. D'aquesta manera, el vincle essencial entre la llengua i el seu entorn ja no es produeix en base al judici d'atribució, com es pot veure en la relació que manté el subjecte amb els seus predicats,

⁷⁷² *Ibíd*em, p. 117.

⁷⁷³ *Ibíd*em, p. 117-119.

⁷⁷⁴ *Ibíd*em, p. 120.

sinó a través del que els autors anomenen el “principi de connexió”. Segons aquest principi, el nexa principal entre els diferents elements que formen un conjunt d’enunciats i la seua efectivació, ja no es troba en el verb ésser, en l’és [*est*], sinó en la conjunció “i” [*et*]. El primer fa la funció de constant, en relació al qual, com si es tractés d’un pivot central, graviten la resta d’elements o variables. El segon tracta de constituir un espai reticular basat en la variació contínua. A això ens referim quan diem que cal fer “quequejar” el llenguatge. Com indiquen els autors, una “nova forma de redundància. I... I... I... Ha hagut sempre una lluita en el llenguatge entre el verb ‘ésser’ i la conjunció ‘i’, entre és [*est*] i i [*et*]”.⁷⁷⁵

D’aquesta manera, si en els punts anteriors hem fet al·lusió a la influència que té el pensament dels estoics, de Spinoza i de Foucault en la concepció deleuzo-guattariana de la llengua, ara la inspiració es troba en l’empirisme i, en concret, en el pensament de Hume. Segons que ens diu Deleuze, si el racionalisme i l’empirisme es poden veure com dues visions en disputa en el camp del pensament, no és tant perquè un prenga les idees i l’altre les impressions sensibles com a punt de partença de l’anàlisi. El punt de màxima fricció entre tots dos no es troba en aquesta oposició sinó en una altra que a Deleuze li sembla de major importància –entre altres coses perquè implica també el que acabem de dir sobre les idees i les impressions–, a saber: el racionalisme privilegia els termes entre els quals es dóna una relació, mentre que l’empirisme està basat, en canvi, en la possibilitat de donar a aquestes relacions una existència autònoma respecte dels termes: “l’originalitat de Hume, una de les originalitats de Hume –diu Deleuze–, ve de la força amb la qual afirma: *les relacions són exteriors als seus termes*”.⁷⁷⁶

Aquest és un dels aspectes que Deleuze planteja de bon començament –des del primer llibre del seu repertori particular, dedicat al pensament humeà–, apuntant al cor del model representatiu i al racionalisme com un dels principals instruments d’aplicació d’aquest model. Com apunta Deleuze, “la filosofia de Hume és una crítica aguda de la representació. Hume no fa una crítica de les relacions, sinó una crítica de les representacions, justament perquè aquestes *no poden* presentar les relacions”.⁷⁷⁷ En aquest sentit, el que cal mirar en una relació no són els dos subjectes entre els quals es dóna ni el concepte de caràcter universal a través del qual es tracta d’englobar tant els

⁷⁷⁵ Ibídem, p. 124. La cursiva és dels autors.

⁷⁷⁶ *ID*, p. 227.

⁷⁷⁷ *ES*, p. 13.

termes com les relacions, sinó el trajecte mateix que va d'un terme a un altre. El pensament humeà es mou així, diu Deleuze, entre dos pols. En primer lloc, una mena d'"atomisme". Els elements que cal posar en relació es defineixen, de la mateixa forma que els àtoms que donen lloc a una molècula, a partir de les seues interaccions constants i des de la seua heterogeneïtat. En definitiva, aquests elements existeixen com a entitats singulars i autònomes que connecten en la mesura que comparteixen un objectiu comú, pel que fa a la construcció de la realitat: "les idees o les impressions sensibles –apunta Deleuze– remetent a mínims puntuals que produeixen l'espai i el temps". Al mateix temps, cal fer al·lusió a un "associacionisme" també present en el pensament de Hume. Amb això, es fa al·lusió al fet que els elements en principi disjunts que es troben en una relació, han de poder interactuar sense dependre de cap instància transcendent. Això coincideix amb la caracterització que vam oferir del cos sense òrgans, segons la qual no hi ha més totalitat que la que apareix al costat dels elements que la formen, sense cap privilegi especial per damunt de la resta, com no siga el de traçar una línia transversal o un vincle capaç de connectar els termes des de la seua exterioritat. Així mateix, ja hem dit que no hi pot haver més subjecte que el que apareix com a residu de les relacions que es donen en el cos sense òrgans o sobre el pla d'immanència, sense que s'entenga, però, aquest subjecte com l'origen o l'eix vertebrador de les relacions. Per això, a diferència del racionalisme, en el cas de l'empirisme no es tracta tant d'establir uns principis teòrics fundats en la interioritat del subjecte i en l'autoritat d'una instància transcendent com d'afavorir la "recerca" [*enquête*] i l'experimentació. Com assenyalava Deleuze,

per ací el veritable món empirista es desplega per primera vegada en tota la seua extensió: món d'exterioritat, món on el pensament està en una relació fonamental amb el Defora, món on hi ha termes que són veritables àtoms, i relacions que són veritables passatges externs –món on la conjunció 'i' destrona la interioritat del verb 'ser', món d'Arlequí, de clapes i de fragments no totalitzables on hom comunica per relacions exteriors.⁷⁷⁸

El que acabem de veure implica una concepció ontològica àmplia, que no sols afecta a l'àmbit lingüístic. Segons aquesta concepció, ja no es tracta d'inserir el particular en el general per subsumpció de les diferències, sinó d'articular aquestes diferències en una multiplicitat, subratllant el seu caràcter heterogeni com allò que pot fer de la multiplicitat una instància substantiva. De fet, és així com es pot entendre la relació

⁷⁷⁸ *ID*, p. 228.

entre l'agençament i la màquina abstracta. No és tant que el primer tinga la funció d'efectuar els elements de la segona. L'agençament té més aviat una funció regulativa, per la qual les variables que genera la màquina abstracta esdevindran constants, a causa d'un moviment de reterritorialització, o bé, gràcies a un moviment de desterritorialització, es coordinaran entre elles dins un continuum de variacions. En aquesta segona opció, es pot veure clarament el que hem dit sobre la relació ontològica que es forma al voltant de la màquina i l'agençament. La primera es defineix com una realitat abstracta, però no per això deixa de tenir un vincle privilegiat amb la singularitat. El segon contribueix a articular aquestes singularitats en el camp social, en relació al camp d'immanència que es crea al voltant de la màquina abstracta, cosa per la qual l'articulació es farà sempre en termes col·lectius. En definitiva, com indiquen els autors, la màquina abstracta es pot definir com un "Abstracte singular", essent l'agençament un "Concret col·lectiu".⁷⁷⁹

Quart. Per acabar, Deleuze i Guattari qüestionen que l'única possibilitat de portar a terme una anàlisi científica en el camp de la lingüística es trobe en el fet de defensar una concepció estàndard o, com indiquen els autors, "major" de la llengua. Es dissipen així els dubtes que podien haver quedat, sobre si els autors mantenen un posicionament refractari envers l'àmbit científic. Al que s'oposen Deleuze i Guattari no és al treball i al rigor científic, com és obvi, sinó a la concepció segons la qual aquest rigor només pot existir sota unes condicions determinades de constància i universalitat. En aquest punt, ens endinsem en un dels moments més importants de l'anàlisi deleuzo-guattariana i del nostre treball en particular, en la mesura que avancem de manera decisiva en la definició de les nocions de major i menor, observant les relacions que s'estableixen entre totes dues així com les seues implicacions. Com veurem tot seguit, amb això es tracta de promoure una altra manera d'entendre el pensament i l'espai d'allò polític, sempre amb el qüestionament del model representatiu com a orientació estratègica de fons. Per altra part, ara és el moment d'abordar de ple les qüestions que hem proposat des de l'inici d'aquest apartat. En primer lloc, en què consisteix extreure el potencial revolucionari de les consignes? O, tal i com ho formulen els autors, què cal fer per extreure una *contrasenya* –un *mot de pas*– de les *consignes* –dels *mots d'ordre*– amb les

⁷⁷⁹ MP, p. 127.

quals ens vegem confrontats? Val a dir, com aconseguir obrir els mots per trobar, sota la seua funció de vigilància i control, d'instauració d'un ordre determinat que el poder ha assignat al llenguatge, la seua potència alliberadora, com quelcom no menys inherent a la llengua mateixa? I com fer-ho, és a dir, com plantar cara al repte, que Deleuze i Guattari no deixen de proposar en tots els fronts en els quals fan la seua incursió, de desfer el discurs dominant sense restar en un silenci estèril? Si es vol dir de manera positiva, com construir un nou règim semiòtic des del qual pensar la realitat altrament i, una passa més enllà, arribar a plantejar una nova composició dels cossos en el camp social?

Si, com ja hem vist en el punt anterior, la llengua es compon d'un conjunt d'elements variables i heterogenis, cal veure aleshores com s'explica aquest interès per extreure'n un seguit de constants. La raó no es pot trobar només en l'argument que hem adduït, segons el qual en això tindriem l'única possibilitat d'analitzar la llengua des d'un punt de vista científic. Després de tot el que hem vist, sembla obvi que qualsevol operació que es faça al voltant de la llengua té, des de la perspectiva deleuzo-guattariana, unes implicacions polítiques clares. En aquest cas, si la llengua és susceptible de rebre un ús instrumental per part del poder, amb l'objectiu de conformar un discurs i una imatge de la realitat, s'entén que aquest afany oriente qualsevol tipus de producció en l'àmbit enunciatiu. Altrament dit, la llengua ha de respondre –a més de constituir un reflex– a l'ordre polític i social en la construcció del qual hi intervé. Com diuen els autors, “l'empresa científica d'extreure unes constants i unes relacions constants va acompanyada de l'empresa política d'imposar-les a aquells que parlen, i de transmetre unes consignes”.⁷⁸⁰

Sembla que la creació d'alternatives només es pot donar, doncs, oposant, a la concepció de la llengua que proposa el poder, una altra concepció diferent; altrament dit, a la llengua major, fer-hi front amb una llengua menor. La llengua major sorgeix, com ja hem vist, quan del conjunt de variables d'una llengua s'extreu una constant, a la qual se subordinaran la resta d'elements a partir d'aquest moment. Això dóna lloc a un sistema centralitzat on totes les línies de fuga que una llengua és capaç de crear conflueixen en un mateix objectiu que, insistint en la línia que estem seguint, és de caràcter teòric però sobretot polític. La concepció menor de la llengua es caracteritza, en canvi, per la

⁷⁸⁰ *Ibidem*, p. 128.

possibilitat de coordinar totes les seues variables dins d'un sistema definit per la variació contínua. El que es crea aleshores ja no és un ordre centralitzat i vertical, en el qual el valor de la constant es posa per damunt de la resta dels elements del discurs sinó un pla horitzontal on del que es tracta és d'articular, des de la immanència, les relacions que es donen entre les diferents variables. En definitiva, a la utilització de la llengua com una arma en mans del poder es respon extraient, d'aquesta mateixa llengua, tota la seua potència creativa i de subversió de l'ordre establert. Una potència que és, com vam veure en el cas del desig, intrínsecament revolucionària en el sentit que té la capacitat de desestabilitzar –i no sols en el camp de la lingüística– l'ordre de coses imposat.

En tot cas, el que es pot veure en aquest sentit no és una oposició entre dos tipus de llengua sinó, com indiquen els autors, dos “tractaments possibles” que es poden aplicar a una mateixa realitat. Les variables poden ser arrossegades, mitjançant un moviment de reterritorialització, a l'estat de constància i centralitat que requereix la llengua major; però també es poden articular de manera immanent en un pla de variació contínua. En tot cas, cal insistir que el que acabem de dir no implica una absència d'articulació entre els diferents elements implicats. Incidint en una distinció que resulta vàlida per analitzar l'àmbit lingüístic i, encara més, la forma com es materialitza la composició dels cossos en el camp social, el que hi ha és una diferència a l'hora d'entendre com s'han de gestionar les relacions. Si en el cas del sistema basat en l'existència d'unes constants, l'organització es resol mitjançant un seguit de regles obligatòries instaurades per una instància superior, en el cas de la variació contínua les regles no deixen d'existir però, com ja hem vist quan parlàvem del plantejament ètic spinozià, seran de caràcter facultatiu o opcional i, en aquest sentit, lligades a l'experimentació concreta de les accions que els individus i els grups són capaços de portar a terme: “*constant no s'oposa a variable* –afirmen els autors–, és un tractament de la variable que s'oposa a l'altre tractament, el de la variació contínua. Les regles que diem obligatòries corresponen al primer tractament, mentre que les regles facultatives concerneixen a la construcció d'un continuum de variació”.⁷⁸¹

Així doncs, com ja vam suggerir en l'apartat anterior –si bé ara hem assolit un nivell de precisió major en els termes–, quan Deleuze i Guattari parlen de la llengua menor no estant fent al·lusió al que podem entendre per llengües minoritàries –aquelles que no

⁷⁸¹ *Ibidem*, p. 131.

compten amb el suport d'un aparell institucional al darrere, per promocionar i normalitzar el seu ús–, sinó als usos menor que proliferen en l'interior d'una llengua major. El *black english* seria un exemple per aquest costat, segons que indiquen els autors, així com també, encara que no ho esmenten, els usos argòtics que es fa del francès a les *banlieues* de les grans ciutats, com es pot veure en el cas del *verlan*. Així es defineixen els desplaçaments que serveixen per somoure els fonaments de la llengua major, no per un xoc directe entre dos blocs diferenciats sinó a força de creativitat. Fet i fet, del que es tracta és d'obrir, en l'interior de la llengua dominant, territoris semiòtics alliberats, que comencen a funcionar segons un sistema diferent del que estableix el poder centralitzat i sempre amb la intenció d'escampar-se arreu, fins portar la llengua en el seu conjunt –així com també el nou ordre de relacions en el camp social– vers un territori on les normes que havien funcionat fins al moment perden tota la seua vigència i utilitat: “conquerir la llengua major per traçar-hi llengües menors encara desconegudes –afirmen els autors–. Fer-se servir de la llengua menor per *fer que s'esmunya* la llengua major”.⁷⁸²

Per això, tot i que hem posat la llengua major en un costat i el que en un principi hem anomenat la llengua menor en l'altre, cal tenir en compte que la disjuntiva no es troba tant entre aquestes dues opcions –entre altres coses perquè això podria portar a una reterritorialització conservadora de la llengua menor–, sinó en la irrupció d'un esdevenir menor dins de la llengua major, en funció d'un esquema que s'expressa, ja no de forma binària sinó com segueix: majoria/minories/esdevenir(s) menor(s). Això ens endinsa de ple en les implicacions polítiques, socials i subjectives d'una proposta com la que estem seguint, situant-nos en l'espai d'interstici en el qual l'expressió i el contingut, l'enunciat i les seues diferents formes d'efectuació, intercanvien els seus dinamismes i els seus fluxos fins arribar a fondre's –sense confondre's– en una sola instància.

Amb tot, cal veure amb deteniment com defineixen Deleuze i Guattari les nocions de major i menor i, sobretot, la d'esdevenir menor. Per altra part, com hem dit a l'inici, cal veure quina és la importància que atribueixen els autors a aquestes nocions a l'hora de fer passar la consigna, com a eina enunciativa encarregada de mantenir l'ordre, al seu estat de contrasenya, vàlida per obrir les portes i fer petar els discs en els quals es troben aturades les línies de fuga.

⁷⁸² *Ibidem*, p. 133. La cursiva és dels autors.

El majoritari i el minoritari, així com l'esdevenir menor, no s'oposen des del punt de vista quantitatiu sinó, més aviat, pel costat conceptual i qualitatiu. El major es defineix per tal com ha estat capaç de conformar un patró de mesura; és a dir, per establir els paràmetres des dels quals avaluar tota la resta de fenòmens que tenen lloc al seu voltant, en l'àmbit lingüístic de la mateixa forma que en el camp social. Com apunten Deleuze i Guattari, les condicions que fan que una instància es pugui establir com a patró de mesura vénen donades per la seua presència doble: en les variables per un costat, en la constant per l'altre: "és evident –afirmen els autors– que l'home té la majoria, fins i tot si és menys nombrós que els mosquits, els infants, les dones, els negres, els camperols, els homosexuals, etc. El que ocorre és que apareix dues vegades, una vegada en la constant, una vegada en la variable d'on s'extreu la constant".⁷⁸³ Això es pot veure clarament, ja que té una traducció directa, en el model de subjecte imperant. Fent una transposició de la imatge de la subjectivitat que operava en la Grècia antiga a partir de la figura d'Ulisses, com a exemple del que constitueix un vertader ésser humà –per contraposició a les dones, els infants, els bàrbars o els esclaus–, en l'actualitat es podria parlar del que els autors anomenen l'"Home-blanc-masclé-adult-habitant de les ciutats-que parla una llengua estàndard-europeu-heterosexual qualssevol (l'Ulisses de Joyce o d'Ezra Pound)".⁷⁸⁴ Amb això tenim un exemple perfecte del que des de nombrosos moviments preocupats per construir una subjectivitat alternativa, articulada al voltant de la diversitat de gènere, opció sexual o origen, denuncien avui com el model no sols etnocèntric sinó també heteronormatiu establert. Des d'aquest punt de vista, com indiquen Deleuze i Guattari, "la majoria suposa un estat de poder i de dominació".⁷⁸⁵ La qual cosa connecta amb el que vam suggerir en els apartats anteriors. En efecte, si les subjectivitats emergents proposen les seues accions des d'una perspectiva transversal a l'esquema tradicional de la lluita de classes –el que no vol dir que calga abandonar tot plantejament referit a una correlació de forces, sinó que es tracta de desplaçar les coordenades i les funcions a través de les quals es desenvolupa aital esquema–, és perquè, també des del marxisme i el moviment obrer, la construcció d'un subjecte revolucionari s'ha plantejat sovint sense sortir d'aquests límits que prescriu el patró majoritari dominant. Com exposen Deleuze i Guattari –citant en aquest cas a

⁷⁸³ *Ibidem*.

⁷⁸⁴ *Ibidem*. Deleuze i Guattari reprenen, de manera gairebé literal, aquestes consideracions sobre la relació entre el major i el menor, així com de la influència que tenen aquests conceptes en la construcció d'un model de subjectivitat, de l'article de Deleuze "Philosophie et minorité", publicat en el número 369 de la revista *Critique*, el mes de febrer de 1978. Cf. p. 154-155.

⁷⁸⁵ *MP*, p. 133.

l'economista Yann Moulier Boutang—, “fins i tot el marxisme ‘ha traduït gairebé sempre l’hegemonia des del punt de vista de l’obrer nacional, qualificat, mascle i de més de trenta cinc anys””.⁷⁸⁶

Per tant, si el majoritari es defineix per la seua preponderància en termes qualitius, les minories es defineixen com allò que queda al marge o que cal integrar en el sistema; sempre, és clar, mitjançant l’acceptació de les exigències establertes al voltant del patró de mesura dominant. En aquest sentit, la novetat que introdueix l’esdevenir menor es troba en la seua capacitat de trencar amb aquests límits preconcebuts. No es redueix a un moviment perifèric, atenent que té la voluntat d’ocupar la totalitat de l’espai disponible; tampoc no accepta la simple integració en funció d’uns valors que li resulten aliens, sinó que aposta per la creació dels seus propis valors. Per això l’esdevenir menor no coincideix exactament amb els trets a partir dels quals es defineixen les minories, és a dir, el seu nombre reduït o la seua posició marginal o subordinada dins d’un sistema de poder establert. Així mateix, des de la perspectiva de l’esdevenir menor no es tracta de mantenir els espais de resistència com si foren meres fortaleses, insistint en el seu aïllament. En efecte, l’estratègia respon a la voluntat inequívoca de trencar amb els pactes que justifiquen la posició subalterna d’un seguit de grups i subjectivitats emergents en el camp social, amb l’objectiu d’estipular-ne d’altres. Per aquest costat, l’esdevenir menor es defineix com una instància necessàriament col·lectiva i políticament articulada a partir de la seua heterogeneïtat, en base a uns objectius comuns que han de resultar fàcils d’identificar i compartir. Una instància que germina i es desenvolupa a soplug del patró dominant, però que ha de ser capaç de dissoldre aquest patró des de l’interior. Al capdavall, l’esdevenir menor es defineix per la posada en marxa d’iniciatives que dinamitzen els elements constitutius del sistema, tant pel costat del discurs com pel que fa a les relacions en el camp social, fins arribar a la seua desarticulació completa. En tot cas, això ha d’anar acompanyat d’un procés paral·lel d’articulació o, ara ja es pot dir, de reterritorialització alternativa. Com apunten els autors, “és per això que hem de distingir: el majoritari com a sistema homogeni i

⁷⁸⁶ Ibidem. L’afirmació de Boutang l’extreuen Deleuze i Guattari del prefaci que va escriure per a la traducció al francès del llibre *Operai e capitale* de Mario Tronti. Tronti va ser un dels membres més importants de l’anomenat *operaisme*, moviment de caire marxista que es va desenvolupar a Itàlia al llarg dels anys seixanta.

constant, les minories com a subsistemes, i el minoritari com a esdevenir potencial i creat, creatiu”.⁷⁸⁷

Tot plegat podria suscitar un dubte més o menys raonable, segons el qual la proposta deleuzo-guattariana seria renitent a acceptar les regles més bàsiques del joc democràtic per tal com no es vol plegar a la construcció de majories. Ara bé, com ja vam avançar, al que s’oposen els autors no és al fet de donar lloc a una acumulació de forces capaç de proposar una alternativa al poder establert, i ni tan sols al fet d’assolir una potència política suficientment consistent com per articular les relacions en el camp social. En efecte, el que denunciem són els termes en funció dels quals es creen aquestes majories en els sistemes de caire representatiu, en la mesura que els límits de l’acció política ja estan establerts per avançat, de manera vertical, així que als diferents elements singulars només els hi queda l’opció d’adaptar-se a unes condicions donades, sense la possibilitat de construir el seu propi procés ni d’experimentar a partir de noves figures subjectives. Com indiquen els autors –posant de bell nou la construcció del model subjectiu dominant en el seu marc de referència històric i literari– el que acabem de dir

es veu bé en totes les operacions, electorals o altres, en les quals se us dóna a elegir, a condició que la vostra elecció reste conforme als límits de la constant (‘no heu pas d’elegir un canvi de societat...’). Però, en aquest punt, tot es capgira. Ja que la majoria, en la mesura en què està analíticament compresa en el patró abstracte, no és mai ningú, és sempre Ningú –Ulisses–, mentre que la minoria, és l’esdevenir de tot el món, el seu esdevenir potencial en tant que es desvia del model. Hi ha un ‘fet’ majoritari, però és el fet analític de Ningú, que s’oposa a l’esdevenir-minoritari de tot el món.⁷⁸⁸

L’anàlisi deleuzo-guattariana distingeix així els sistemes democràtics de tipus representatiu, subjectes al model de poder i dominació establert, del que podem anomenar l’esdevenir democràtic, en relació al qual caldria que treballaren aquelles i aquells que volen establir unes noves formes i unes noves normes per al desenvolupament del joc polític. En tot cas, no hi ha un refús de la democràcia per part de Deleuze i Guattari sinó, ben al contrari, una voluntat de radicalització dels principis democràtics mateixos. Amb l’objectiu sempre present de fer del sistema polític una realitat més flexible, dinàmica i, al capdavall, susceptible d’entendre’s amb

⁷⁸⁷ *MP*, p. 134.

⁷⁸⁸ *Ibidem*, p. 133-134.

l'heterogeneïtat que de facto existeix en el camp social. Per altra part, els autors criden l'atenció sobre la paradoxa que afecta al sistema democràtic en la seua vessant representativa. Allò que constitueix el fet majoritari no és res més que un conjunt buit, la utilitat del qual es troba a instaurar uns principis formals –els principis d'identitat, oposició, analogia i semblança– a partir dels quals pensar i actuar. Mentre que l'esdevenir minoritari es constitueix com una realitat de tipus processual, en la qual es pot implicar de manera efectiva, mitjançant canals de participació i construcció directa, una majoria no sols política –definida en base als principis que acabem d'esmentar–, sinó també social. Amb tot, mitjançant la creació d'aquesta majoria s'ha d'abandonar la pretensió de constituir un nou model o un nou patró des del qual jutjar les minories. De fet, l'existència d'aquestes minories, si entenem per això el que resta fora del sistema o el que cal adherir als seus baixos, ni tan sols hauria de tenir cabuda en el nou sistema –obert– del qual parlem. Per aquest costat –i per bé que puga semblar contradictori al primer cop d'ull–, es tracta de reivindicar una majoria que no siga majoritària, en el sentit que no deixe d'alimentar un procés essencialment inacabat, on la singularitat i l'autonomia dels seus membres es prenguen com el principal criteri de rellevància a l'hora de plantejar les formes de govern que cal adoptar. Com expliquen els autors, “el problema no és mai el d'adquirir la majoria, fins i tot instaurant una nova constant. No hi ha mai esdevenir majoritari, la majoria no és mai un esdevenir”.⁷⁸⁹ En definitiva, només es pot parlar de majoria si amb això ens referim a l'articulació immanent dels esdevenirs menors que, en tota la seua diversitat, solquen el camp social. Per a tal efecte, com ja hem assenyalat, no es tracta de restar en les reivindicacions de les minories sinó d'aconseguir connectar les diferents demandes en la construcció del procés al qual acabem d'apel·lar. Per aquest costat, si bé l'acció de les minories no és en absolut menyspreable, sempre serà preferible que es done des de la voluntat de formar un agençament col·lectiu de caràcter revolucionari. De fet, de la mateixa forma que vam veure en relació amb els simulacres, les minories ofereixen, amb el seu discurs i les seues pràctiques, un indici de com podria ser el nou territori que cal construir així com de les subjectivitats que l'haurien de poblar. Com expliquen els autors,

hi ha una figura universal de la consciència minoritària, com a esdevenir de tot el món, i és aquest esdevenir el que és creació. No és bo i adquirint la majoria que hom l'assoleix. Aquesta figura, és precisament la variació contínua, com una

⁷⁸⁹ *Ibíd.*, p. 134.

amplitud que no deixa de desbordar per excés i per defecte el llinar representatiu del patró majoritari. Tot erigint la figura d'una consciència universal minoritària, ens adrecem a potències d'esdevenir que són d'un altre domini que el del Poder i la Dominació. És la variació contínua el que constitueix l'esdevenir minoritari de tot el món, per oposició al Fet majoritari de Ningú. L'esdevenir minoritari com a figura universal de la consciència s'anomena autonomia. Certament, no és utilitzant una llengua menor com a dialecte, fent regionalisme o ghetto, que s'esdevé revolucionari; és utilitzant molts elements de minoria, connectant-los, conjugant-los, que s'inventa un esdevenir específic autònom, imprevist.⁷⁹⁰

Fet i fet, si partim de les condicions que introdueix el model representatiu en el sistema democràtic, el que s'acaba produint és una mena d'inversió en relació al que aquest sistema, entès com el mitjà a través del qual fer efectiu el poder per part del poble, havia d'oferir en un principi. L'ambigüitat resideix en el fet que aquest sistema obliga a passar, del que podria expressar una majoria substantiva –com a esdevenir menor de tot el món–, al que ja no constitueix més que un patró majoritari. El problema no és sols que aquest patró es construeix com un conjunt formal més o menys buit de contingut material, sinó també i alhora que la seua creació es fa al voltant d'un model de poder històricament i estructuralment establert. Amb això es tracta d'assegurar que l'àmbit real de les decisions continue en mans d'una minoria –en aquest cas una minoria des del punt de vista econòmic i del poder que és capaç d'acumular, això és, l'1% al qual ens vam referir en els apartats anteriors–, les polítiques de la qual es justifiquen per mitjà de processos d'elecció formalment universals però extremadament limitats i dirigits en la pràctica. En aquest sentit, la proposta deleuzo-guattariana es basa en la possibilitat de fer el trajecte en la direcció inversa, des de la democràcia com a simple instrument a través del qual justificar la vigència d'aquest model de dominació, cap a un esdevenir

⁷⁹⁰ *Ibíd.*, p. 134-135. Això no vol dir que Deleuze i Guattari neguen el paper de les minories en l'àmbit institucional, ni que menyspreen la importància que això pot tenir en la defensa de les seues necessitats més urgents i dels seus posicionaments més elementals. Ara com adés, el plantejament deleuzo-guattarià és del tot inclusiu quan es tracta de plantejar alternatives a l'orde establert; altrament dit, cap de les eines que es puguen aprofitar per fer front al poder s'haurien de deixar de banda, ni que fos per una qüestió merament estratègica. Això no lleva, en qualsevol cas, que la posada en marxa d'un esdevenir menor siga la millor opció per a Deleuze i Guattari, ni que aquest esdevenir s'haja de definir en darrera instància en termes de procés i no de model. Com indica Deleuze en l'entrevista amb Negri que ja hem citat en més d'una ocasió, “quan una minoria es crea models, és perquè vol esdevenir majoritària, i això és sens dubte inevitable per a la seua supervivència o la seua salvació (per exemple tenir un Estat, ésser reconeguda, imposar els seus drets). Però la seua potència ve del que aquesta minoria ha sabut crear, que passarà més o menys pel model, sense dependre'n. El poble és sempre una minoria creadora, i és això el que resta, fins i tot quan es conquereix una majoria: les dues coses poden coexistir perquè no es viuen en el mateix pla”. *PP*, p. 235.

democràtic en el qual tothom hi té la possibilitat de participar, de forma continuada, en un procés de construcció política i social.⁷⁹¹

Aquesta distinció que acabem de veure coincideix amb un altre dels aspectes sobre els quals criden l'atenció els autors. El sistema de democràcia formal es basa en la representació dels conflictes, partint d'un joc d'oposicions inicials que han d'acabar essent subsumides i superades a través d'un consens o en una unitat final d'interessos. Mentre que l'esdevenir democràtic es basa en la variació contínua, és a dir, en l'articulació sempre problemàtica i inacabada dels conflictes, els protagonistes dels quals, lluny d'ésser representats, el que demanen és d'expressar-se autònomament i des de la seua singularitat. Per aquest costat, si en la seua primera accepció el conflicte respon a una realitat prèviament codificada, normalitzada i canalitzada a través, exclusivament, d'un àmbit institucional rígid i tancat, en la seua forma no representativa expressa en canvi la possibilitat real de trencar amb el patró dominant i, consegüentment, amb l'ordre establert, posant les condicions per a la irrupció de quelcom completament nou. Segons aquesta opció l'espai d'allò polític no renega per complet de l'àmbit institucional, però sense oblidar que el seu principal objectiu és el de contaminar alhora totes les altres esferes de la vida individual i col·lectiva. En tot cas, les institucions haurien de deixar de ser un instrument en mans de les elits, que les usen per als seus interessos particulars, per posar-se al servei de les creacions autònomes de la nova majoria a la qual s'hi ha arribat, com a eina a través de la qual s'articulen, des de les seues pròpies dinàmiques, els esdevenirs menors. En definitiva, les institucions no tenen un altre comès com no siga el de proporcionar els mitjans adients per pensar i viure la novetat que els conflictes, en el seu desenvolupament, fan sorgir en el camp social. Com indica Deleuze, “quan un conflicte encara no està normalitzat, és perquè depèn d'una altra cosa més profunda, és perquè és com un esclat que anuncia una altra

⁷⁹¹ Foucault sosté una imatge molt semblant a la que acabem de veure, sobre les limitacions i, de fet, sobre els fins últims del model formal i representatiu en què es basen els nostres sistemes democràtics; fins els mecanismes d'aplicació dels quals cal “desemmascarar” com “la vertadera tasca política”. En efecte, com afirma en la conversa que va mantenir amb Chomsky l'any 1971, “en absolut crec que la nostra societat siga democràtica. Si s'entén per democràcia l'exercici efectiu del poder per una població que no està ni dividida ni ordenada jeràrquicament en classes, és perfectament clar que ens trobem ben allunyats. També és ben clar que vivim sota un règim de dictadura de classe, de poder de classe que s'imposa per la violència, fins i tot quan els instruments d'aquesta violència són institucionals i constitucionals”. Foucault (1994b), p. 495.

cosa i que ve d'una altra cosa, emergència sobtada d'una variació creadora, inesperada, sub-representativa".⁷⁹²

Amb això arribem al punt en el qual ens és donat d'observar, segons que indiquen els autors, "com mantenir o extreure la potencialitat revolucionària d'una consigna".⁷⁹³ Ja hem dit que la consigna s'ha d'analitzar tenint en compte la seua funció política i atenent, doncs, la seua vinculació directa amb la constitució del camp social. Ara bé, aquesta funció no es pot definir de manera unidireccional. En efecte, si es fa seguint les exigències del model representatiu, els enunciats tenen com a principal atribució respondre a les significacions socials i al model subjectiu dominant. La consigna funciona aleshores com una arma en mans de la majoria política a la qual ens hem referit, conformada al voltant d'unes elits dirigents. Si, en canvi, els enunciats es posen a treballar en un pla immanent o en un camp de variació contínua, es pot posar la consigna en relació amb uns altres objectius, principalment el d'afavorir l'alliberament de les línies de fuga a nivell discursiu però també polític, bo i articulant les relacions entre aquestes línies perquè la seua acció no es perda en un caos estèril. Per aquesta part, si l'agencament col·lectiu d'enunciació ha de ser capaç de respondre a les tensions que travessen el camp social, de la mateixa forma, aquestes tensions han de fer possible la irrupció i la materialització dels esdeveniments incorporals que s'expressen a través dels enunciats. Això es tradueix en una operació amb diferents fronts de combat, com indiquen els autors, gràcies a la qual "assistim a una transformació de les substàncies i a una dissolució de les formes, pas al límit o fuga de contorns, en profit de les formes fluïdes, dels fluxos, de l'aire, de la llum, de la matèria que fa que un cos o un mot no s'aturen en cap punt precís".⁷⁹⁴ Una perspectiva immanent des de la qual ja no té sentit parlar de diferents dimensions sinó de diferents plans relacionats i superposats en un sol pla d'immanència, i des de la qual podem recuperar la definició del que Deleuze anomena en els seus primers llibres el sistema dels simulacres. Recordem que, a diferència del sistema representatiu, el sistema basat en els simulacres fa pujar a la superfície el fons caòtic del qual provenen en un principi les diferències; però no per

⁷⁹² S, p. 121-124. El que acabem de veure pertany al llibre *Superpositions*, un recull on es pot trobar, per un costat, l'obra de teatre *Richard III* del dramaturg italià Carmelo Bene –una variació de l'obra homònima de Shakespeare– i, per un altre, el text de Deleuze "Un manifeste de moins", en el qual aborda el comentari de la peça de Bene. Per confegir aquest text, que data de l'any 1977, Deleuze fa servir les nocions del major, el menor i l'esdevenir menor, fent palesa la importància que donava a aquests termes dins el seu aparell conceptual.

⁷⁹³ MP, p. 139.

⁷⁹⁴ *Ibidem*, p. 138.

subsumir-les en un concepte els contorns del qual ja es troben definits i, per tant, obligant-les a renunciar als seus trets característics sinó, al contrari, dissolent les formes preestablertes amb l'objectiu de mantenir i àdhuc potenciar la seua singularitat.

Comptat i debatut, aquests són els aspectes que trobem recollits en els conceptes d'agençament i diagrama. El primer com l'eina a través de la qual els grups defineixen els seus enunciats, a més de posar les bases per portar a terme les seues accions. El segon, desenvolupat a un nivell de complexitat major, com el ventall de regles facultatives a partir de les quals els diferents grups –articulats de manera interna com un agençament col·lectiu, d'enunciació i d'efectuació ensem– es posen en relació, afirmant el seu marge de maniobra, per establir uns objectius i els canals a través dels quals avançar en la seua consecució. Amb això es tracta d'orientar l'agençament, capaç de qualsevol efectuació en el camp social –també de tipus conservador o reaccionari, com ja vam dir–, vers el reconeixement d'un diagrama o d'un pla immanent radicalment distint de l'ordre vertical, jeràrquic i centralitzat que –a pesar dels seus esforços per presentar-se amb els abillaments de l'horitzontalitat– proposa el sistema capitalista. D'aquesta manera, la consigna –o el mot d'ordre– deixa a un costat les seues atribucions inicials per esdevenir una contrasenya –o un mot de pas–, susceptible d'ésser emprada, com la clau que permet travessar els límits codificats, pels moviments socials, les subjectivitats emergents i, en definitiva, les minories que han estat capaces de crear el seu esdevenir minoritari. Com afirmen els autors, “hi ha contrasenyes sota les consignes. Mots que serien com de pas, mentre que les consignes marquen parades, composicions estratificades, organitzades. La mateixa cosa, el mateix mot, té sens dubte aquesta doble natura: cal extreure l'una de l'altra –transformar les composicions d'ordre en components de pas”.⁷⁹⁵

⁷⁹⁵ *Ibíd.*, p. 139.

7. El capitalisme: un exemple de semiòtica mixta, o com enfrontar-se al monstre de les diverses cares

En la primera part del nostre treball, ens hem centrat a analitzar alguns dels dispositius de representació que es posen en marxa per part dels diferents poders, a l'hora d'establir uns límits i uns codis sobre la manera d'articular les relacions en el camp social –aleshores parlàvem dels diferents mitjans amb què la màquina social tracta de captar tot allò que produeix la màquina desitjant, o de com el poder tracta de canalitzar i d'absorbir els fluxos del desig–. Aquests dispositius cal entendre'ls en connexió directa amb el mode de producció d'una societat en un període històric concret –això no ho posen en dubte Deleuze i Guattari–, però també, de manera simultània i gairebé indestruïble, en relació amb uns règims semiòtics que van variant en funció del temps i l'espai en què es desenvolupen, en la mesura que concerneixen els diferents conjunts de signes a través dels quals es creen un discurs i una forma de pensar i de viure la realitat. Com ja hem vist en l'apartat anterior, els diferents règims semiòtics juguen un paper essencial en la configuració del camp social, amb una incidència similar –a pesar que hi intervenen de diferent manera– a la que tenen els mitjans i les relacions de producció. De fet, Deleuze i Guattari no dubten que cal incloure els règims de signes en la base material de la societat, si tenim en compte la seua capacitat d'actuar al nivell dels esdeveniments i de les transformacions incorporals que, amb la seua irrupció, forcen canvis en el camp de les relacions socials. Per altra part, la incidència d'aquests factors augmenta si pensem que una part important de les accions que porta a terme el poder s'han desplaçat, durant les últimes dècades, cap a l'àmbit de la subjectivitat. En el sistema capitalista en fase avançada, període l'emergència del qual detecten i analitzen Deleuze i Guattari des dels seus inicis, el subjecte es produeix en funció d'unes condicions materials i semiòtiques determinades, de forma semblant a com es fabrica qualsevol altre objecte per al consum. Si a *L'Anti-Èdipe* es podia llegir, en relació amb un segment més o menys reduït de la població i pel que fa a la gestió d'un problema concret –tot i que amb ressonàncies importants– que “la nostra societat

produeix esquizos com xampú Dop o automòbils Renault”,⁷⁹⁶ Guattari farà extensible aquesta observació, una dècada més tard, a la totalitat dels individus i els grups que es relacionen en el camp social, tot afirmant que en el mode de producció capitalista “la subjectivitat és manufacturada com ho són l’energia, l’electricitat o l’alumini”.⁷⁹⁷ Això suposa un salt qualitatiu. En el cas de l’esquizofrènia, la producció d’una subjectivitat malalta estava destinada al tancament o al tractament mèdic i, si fem cas de l’anàlisi deleuzo-guattariana, servia per a la interiorització dels límits, perills i entrebancs amb què es troba el capitalisme al seu pas. Com indiquen els autors, la diferència entre el xampú o els cotxes i els esquizofrènics, és que els primers són mera mercaderia mentre que els segons “no es poden vendre”.⁷⁹⁸ Ara, en canvi, si hom atén la comparació que estableix Guattari, la subjectivitat entra de ple en les lleis de l’oferta i la demanda, i no sols com a força de treball el producte de la qual és susceptible d’èsser alienat sinó, tal i com hem suggerit en més d’una ocasió, en la mesura que el subjecte és el resultat dels esforços del sistema per constituir una unitat particular que cal inserir dins dels seus esquemes generals de producció, circulació i consum. Una unitat que cal inscriure, al capdavant, en els circuits que estableix l’economia de mercat.

En aquest punt també es poden veure els efectes que provoquen els nous útils conceptuals que introdueixen Deleuze i Guattari. Si adés, seguint l’esquema marxista – tot i que de manera poc ortodoxa –, es tractava d’observar les diferents formacions socials des de la posició elevada que ofereix el capitalisme, com si es tractés d’un seguit de fluxos que necessàriament acaben confluint en aquest mode de producció, la perspectiva històrica deixa pas, ara, a una orientació que es pot considerar de caràcter geogràfic o fins i tot arqueològic.⁷⁹⁹ El camp social no es veu tant com el resultat d’un

⁷⁹⁶ ACE, p. 295.

⁷⁹⁷ Mpolis, p. 49. Aquesta cita correspon al llibre *Micropolitiques*, on es fa recompte de les diferents intervencions que va fer Guattari a Brasil a principis dels anys vuitanta, així com dels encontres que va mantenir amb diferents moviments socials –ecologistes, feministes, per l’alliberament sexual– i amb membres del Partit dels Treballadors –entre ells, amb el que anys després seria elegit president del gegant llatinoamericà: Luis Inácio da Silva “Lula”–. La transcripció dels texts, així com alguns dels passatges que s’hi poden trobar, són obra de la psicoterapeuta i crítica d’art brasilera Suely Rolnik, raó per la qual l’autoria del llibre és compartida. Rolnik es va exiliar a París durant deu anys, després d’haver estat emprisonada per la dictadura militar brasilera. Durant aquest període, a més de treballar amb Deleuze i Guattari, va fer la traducció de *Mille plateaux* al portuguès.

⁷⁹⁸ ACE, p. 295.

⁷⁹⁹ Pel que fa al punt de vista que reivindiquen Deleuze i Guattari en aquest cas, cal fer al·lusió una vegada més a l’anàlisi arqueològica que proposa Foucault. Com ja hem tingut ocasió de veure, es tracta de penetrar en els diferents estrats a partir dels quals s’ha format la imatge actual de la realitat. D’aquesta manera, es poden detectar els sabers que han contribuït, sempre en funció d’uns poders establerts, a la formació d’uns règims d’enunciació i visibilitat. Així mateix, la tasca arqueològica permet arribar al llindar o llindars en què aquests règims, a causa d’una conjunció d’esdeveniments singulars, van

seguit de moviments històrics entesos de manera lineal –encara que parlem d’una línia tortuosa i en ocasions interrompuda–, sinó com una superposició d’estrats que conviuen per formar i delinear, operant totes les separacions i les annexions necessàries, un territori. Que l’organització del camp social estiga concebuda en l’actualitat al voltant del sistema capitalista, i que la seua gestió depenga dels diferents dispositius o equipaments que instauren les instàncies de poder per articular les relacions entre els individus i els grups, ofereix una mostra d’algunes de les línies de continuïtat però, com veurem tot seguit, també d’algunes de les possibles bifurcacions que es poden trobar en l’anàlisi deleuzo-guattariana. En aquest sentit, es tracta de veure quin règim de signes ha aconseguit d’imposar-se sobre els altres o, millor dit, com un règim de signes

començar a adoptar la forma que observem en el present. D’aquesta manera, l’arqueologia no es pot entendre si no és acompanyada d’una anàlisi de tipus genealògic, adreçada a detectar les forces les relacions de les quals han donat lloc a un discurs i a una forma d’observar la realitat, així com les modificacions d’aquestes forces en relació al seu context històric. Amb tot, com ja hem vist, en aquest cas no es tracta tant de la història en un sentit cronològic sinó de posar de manifest la importància del que els autors anomenen l’esdevenir. Un esdevenir que, precisament perquè s’insereix en la història provocant desviacions i transformacions en principi inesperades, cal entendre que prové d’un altre context diferent, apartat del que marca la simple successió dels fets. En pocs mots, si a la filosofia li interessa la història és –des de la perspectiva nietzscheana que tant Foucault com Deleuze i Guattari reprenen– en allò que la història té d’intempestiva. En referència a aquests elements que el pensament foucaultian va posar en pràctica en diferents àmbits d’anàlisi –de les relacions de poder que es donen en institucions com l’educativa o la carcerària a les relacions de producció en els llocs de treball, sense oblidar l’estudi en paral·lel que realitza del subjecte i la sexualitat–, i que Deleuze i Guattari comparteixen, Pardo comenta el següent: “Tot i que l’arqueologia es pot considerar sens dubte com una ciència auxiliar de la historiografia, també es pot notar que té el seu lloc més propi allà on en rigor no hi ha història (la historiografia, en tot cas, ‘vindrà’ després a explicar les troballes arqueològiques, a situar en la seqüència dels successos un sentit del qual manquen, en principi, aquests descobriments, els continguts dels quals es presenten justament, abans de la seua reintroducció en una cadena temporal de sentit, amb un inusitat grau d’estranyesa i singularitat –es parla de ‘descobriments arqueològics’ quan es localitza un objecte o un jaciment que, d’acord amb el relat històric establert, no correspon a l’estrat en què s’ha trobat–: hom diria que una cosa com aquesta succeeix també amb les investigacions de Foucault, els ‘descobriments’ de les quals converteixen en inesperats, estranys i irreductibles a la història convencional esdeveniments que pensàvem perfectament explicats per ella)”. Per aquest costat Pardo assenyala, en al·lusió a la part intempestiva que cal extreure de la successió històrica, precisament per apartar-se del model representatiu que Deleuze i Guattari posen en qüestió –en el cas de Deleuze, des de l’inici de la seua obra, quan a *Différence et répétition* ens parla de les síntesis del temps–, “el que pretén subratllar la metàfora geològica” és “aquest caràcter d’irreductibilitat a la presència –només el present envelleix, només això es converteix en ‘història’, en un present antic que pot ésser recordat, re-presentat en un present actual–, aquest caràcter d’estranyesa’ o de ‘novetat radical’”. Pardo (2011), “Del ser en cuanto devenir”, a Franco Garrido (2011), p. 9-17. De fet, Foucault mateix va relacionar en la seua obra la noció d’esdeveniment amb l’anàlisi arqueològica dels enunciat que acaben conformant un discurs. Com indica Edgardo Castro, “Foucault es fa servir del concepte d’esdeveniment per caracteritzar la modalitat d’anàlisi històrica de l’arqueologia i també la seua concepció general de l’activitat filosòfica: l’arqueologia és una descripció dels discursos com a esdeveniments, i la tasca de la filosofia consisteix a diagnosticar el que s’esdevé, l’actualitat”. Castro (2011), p. 25-26. Pel que fa a la distinció entre la perspectiva històrica –o més aviat historiogràfica, en funció del que acabem de veure– i el que Deleuze i Guattari defineixen com el punt de vista de la geografia, aplicat en aquest cas a l’anàlisi filosòfica, Deleuze apunta el següent: “Les preguntes estan dirigides generalment vers un avenir (o un passat). L’avenir de les dones, l’avenir de la revolució, l’avenir de la filosofia, etc. Però durant aquest temps, mentre que hom pega voltes a aquestes qüestions, hi ha esdeveniments que operen en silenci, que són gairebé imperceptibles. Es pensa massa en termes d’història, personal o universal. Els esdeveniments formen part de la geografia, són orientacions, direccions, entrades i sortides”. D, p. 8.

aconsegueix posar la resta al seu servei, per aprofitar tot el potencial que es pot seguir d'una combinació ben ordida i calculada en l'àmbit semiòtic. Com assenyalen els autors,

no hi ha cap raó per identificar un règim o una semiòtica amb un poble, ni amb un moment de la història. En un mateix moment o en un mateix poble, hi ha una mescla tal que l'únic que es pot dir és que un poble, una llengua o un moment assegura la dominació relativa d'un règim. Potser totes les semiòtiques són mixtes, es combinen no només amb formes de contingut divers, sinó també combinant règims de signes diferents.⁸⁰⁰

Per deixar clar tot seguit, responent a les possibles mancances que es podien detectar en el seu primer treball, que

no fem evolucionisme, ni tan sols història. Les semiòtiques depenen d'agençaments, que fan que un poble, però també un moment o una llengua, però també un estil, un mode, una patologia, un esdeveniment minúscul en una situació restringida, pugui assegurar el predomini de l'un o de l'altre. Tractem de construir mapes de règims de signes: podem girar-los, retenir algunes de les seues coordenades o algunes altres, unes o altres de les seues dimensions, i segons el cas tindrem una formació social, un deliri patològic, un esdeveniment històric.⁸⁰¹

Així doncs, els autors abandonen la perspectiva que els portava a afirmar, ni que fos de manera formal, un esquema de tipus evolucionista en la successió entre els salvatges, els bàrbars i els civilitzats, per assumir una perspectiva més actual. Del que es tracta ara és de veure el capitalisme com un sistema omnipresent, per tal com ha estat capaç d'imposar arreu les lleis del mercat i, al cap i a la fi, tot l'arsenal material i simbòlic al voltant del qual s'estableix el model neoliberal. D'aquesta manera, el capitalisme ha sabut traçar una cartografia completa del planeta, distribuïnt per un costat, segons les seues necessitats, les diferents regions que cal incloure en el seu sistema de beneficis i control; i, per un altre, establint centres de poder plurals i interconnectats en l'interior mateix de cadascuna de les regions en les quals ha imposat el seu model polític, social, econòmic i productiu. Així que tota alternativa que es vulga proposar per aquest costat haurà de tenir en compte la forma de recuperar la iniciativa a l'hora de construir els nous mapes, amb l'objectiu de crear un nou ordre de relacions entre les diferents parts

⁸⁰⁰ *MP*, p. 149

⁸⁰¹ *Ibidem*, p. 149-150.

implicades. Amb tot, més enllà de l'anàlisi habitual que veu en el procés de globalització neoliberal una eina eminentment homogeneïtzadora, el que acabem de dir no ens ha de fer perdre de vista la composició essencialment heterogènia del sistema capitalista. Tal i com hem dit en el cas de les llengües majors, el capitalisme ha estat capaç de fer seus els distints règims semiòtics que poden resultar útils per a l'assoliment dels seus objectius. Ara bé, també de la mateixa forma que hem vist pel costat de la lingüística, com a sistema de poder, és a dir, com a patró de mesura i de valorització que es vol amb un abast universal, el capitalisme està travessat per multitud d'elements capaços de desestabilitzar, amb qualsevol moviment que no estiga determinat per avançat, els fonaments sobre els quals se sosté tot l'entramat de dominació. Com afirma Deleuze uns anys després d'haver publicat el segon volum de *Capitalisme et schizophrénie* –en la introducció a l'edició italiana del llibre–, totes les consideracions etnològiques que es podien trobar en el primer volum deixen el seu lloc a l'anàlisi dels distints grups que circulen en l'immens espai que ha obert el capitalisme. En aquest sentit, alguns dels principals trets que havien servit per descriure unes formacions socials determinades, enteses aquestes formacions com a blocs més o menys homogenis i susceptibles d'ésser contraposats a partir de les seues característiques intrínseques, s'apliquen a l'anàlisi dels grups que componen, amb les seues relacions constants, el mapa bigarrat del camp social en l'actualitat. Així ho explica Deleuze:

en lloc de seguir, com a *L'Anti-Èdipe*, la successió tradicional salvatges-bàrbars-civilitzats, ens trobem ara davant tota mena de formacions coexistents: els grups primitius, que operen [...] en un estrany marginalisme; les comunitats despòtiques, que constitueixen, al contrari, conjunts sotmesos a processos de centralització (aparells d'Estat); les màquines de guerra nòmades, que no es faran càrrec dels Estats sense que aquests no s'apropien la màquina de guerra que no implicaven en un inici; els processos de subjectivació que s'exerceixen en els aparells estatals i guerrers; la convergència d'aquests processos, en el capitalisme i a través dels Estats corresponents; les modalitats d'una acció revolucionària; els factors comparats, en cada cas, del territori, de la terra i de la desterritorialització.⁸⁰²

En resum, que un règim de signes passe a ocupar la primera línia de visibilitat no vol dir que la resta de règims desapareguen del panorama semiòtic. Això explica la plasticitat del règim que acaba predominant, al mateix temps que posa de manifest la seua feblesa

⁸⁰² DRF, p. 290.

o, si més no, els esforços complementaris d'encaix que es veurà en l'obligació d'afrontar. En aquest sentit, la coexistència entre els diferents paquets de signes sempre apareixerà lligada a un equilibri oscil·lant que cal atendre i gestionar –amb la inversió de recursos que això implica– i, en definitiva, a la possibilitat de transitar envers un canvi en la correlació de forces entre els diferents règims semiòtics. Al mateix temps, aquesta coexistència en absolut pacífica es pot aprofitar per donar lloc, d'acord al que veurem tot seguit que proposen Deleuze i Guattari, a nous règims de signes que s'associen, pel costat material, a mitjans de valorització diferents dels establerts. Això dependrà de la capacitat que tinguin els distints grups minoritaris de connectar, mantenint el seu espai autònom, totes les línies de desestabilització en un sol diagrama o en un mateix pla de consistència, allunyat dels paràmetres que disposa el capitalisme per a l'execució dels seus plans d'acció.

7.1. Del discurs a l'acció: quants règims semiòtics calen per donar lloc a un sistema complex com el capitalista?

Una vegada que s'ha apartat l'anàlisi de la reflexió de caire etnològic, deixant també de banda la qüestió psicoanalítica, quan Deleuze i Guattari es refereixen als diferents règims semiòtics que es poden trobar en el camp social, ja només ens cal pensar en els dispositius a través dels quals es tracten d'establir unes condicions concretes d'enunciació i visibilitat. Sense oblidar que aquestes condicions influeixen directament en la constitució i el funcionament d'un agençament col·lectiu en el camp social. En mots dels autors: “un règim de signes constitueix una semiòtica. Però sembla difícil considerar les semiòtiques en si mateixes: en efecte, hi ha sempre una forma de contingut, a la vegada inseparable i independent de la forma d'expressió; i les dues formes remetent a agençaments que no són principalment lingüístics”.⁸⁰³ Així mateix, el focus sempre estarà posat en la forma com actuen aquests agençaments dins el marc del mode de producció capitalista, en la mesura que aquest constitueix el sistema que, finalment, ha aconseguit imposar els seus principis per sobre de la resta de sistemes que han existit al llarg de la història.

Des de la perspectiva del sistema capitalista, els règims semiòtics que assumeixen un paper central són el significant i el post-significant, com les principals eines que fa

⁸⁰³ *MP*, p. 140.

servir en la composició dels seus dispositius de dominació. Aquesta preponderància no implica, com ja vam suggerir en els apartats anteriors, que en les societats actuals no es puguin trobar expressions de caràcter pre-significant i fins i tot contra-significant. Les primeres fan acte de presència en tots aquells casos en què hom conserva una relació directa amb el contingut d'allò que es tracta d'enunciar, sense fer abstracció d'una instància que actuarà com a element significant. Com ja vam veure, aquestes semiòtiques es caracteritzen per acollir diverses línies d'expressió en un mateix pla immanent –adés parlàvem d'aquestes línies en relació a les aliances i les filiacions que tenen lloc en les formacions socials de caire territorial– i, així mateix, per no esgotar l'existència de diferents dimensions en el seu interior. Això és possible en la mesura que aquest tipus de semiòtica no perd el contacte amb l'exterior, el que implica, al seu torn, que es trenca el caràcter circular que tot seguit atribuirem a les semiòtiques de tipus significant.⁸⁰⁴ Pel que fa a les semiòtiques contra-significants, cal relacionar-les amb totes aquelles manifestacions que no accepten, ja no l'autoritat d'una instància central significant, sinó ni tan sols l'existència d'un territori fix dins del qual establir un ordre definit de relacions. Aquest règim semiòtic el relacionen Deleuze i Guattari amb el nomadisme que certs grups han practicat al llarg de la història, com a principal forma de vida i socialització. En tot cas, com ja hem dit, el que interessa és veure de quina manera es poden aplicar aquests elements a l'anàlisi del camp social en l'actualitat, de manera que no es tracta tant d'analitzar la forma de vida dels pastors i guerrers nòmades, com d'aprofitar tot allò que valga per construir una alternativa als mecanismes de poder associats a l'aparell d'Estat. Per aquest costat, si resulta útil observar el règim semiòtic contra-significant és en el sentit “que marca una repartició plural i mòbil, que planteja funcions i relacions, que procedeix a arranjaments més que a totalitzacions, a distribucions més que a col·leccions, que opera per tall, transició, migració i acumulació més que per combinació d'unitats”.⁸⁰⁵ En tot cas, de l'anàlisi en profunditat del que Deleuze i Guattari entenen per les màquines de guerra d'inspiració nòmada, com a dispositiu adreçat a crear zones autònomes respecte del sistema capitalista i dels aparells d'Estat, ens ocuparem més endavant.

Quant al règim significant, la seua definició es troba indissolublement unida al model representatiu al voltant del qual neix, creix i es desenvolupa. Ja hem dit que la

⁸⁰⁴ *Ibíd.*, p. 147-148.

⁸⁰⁵ *Ibíd.*, p. 148.

representació en el camp dels enunciat es reconeix en el fet que, en funció d'un discurs de tipus indirecte, no es diu allò que es veu sinó allò que hom diu que es veu. En aquest sentit, els signes no remeten a un contingut concret, és a dir, a una realitat exterior que en principi es tracta de designar i manifestar, sinó a la imatge que s'ha creat al voltant d'aquesta realitat. En definitiva, el règim significant es caracteritza per la redundància o pel fet que el signe remet al signe a l'infinit, incidint en el cercle del qual hem parlat. Això ens permet observar una primera distinció per aquest costat. El règim significant ja no s'adreça als "índexs", és a dir, als estats de coses que diu designar, i ni tan sols a les "icones", entenent per això la instància susceptible d'establir una relació de significança, sinó al que els autors anomenen els "símbols".⁸⁰⁶ Per això es pot parlar, en un sistema com el capitalista, de la submissió no sols en termes materials sinó també simbòlics. En tot cas, el signe esdevé un símbol en la mesura que desenvolupa la seua acció més enllà de tot estat de coses concret, com a resultat d'un moviment de desterritorialització relatiu en l'àmbit dels enunciat. Per altra part, si encara cal parlar d'un moviment relatiu és perquè la relació entre el signe i els estats de coses es produeix mitjançant la mediació de la instància significant, davant la qual hi ha de respondre. Així és com es constitueix un territori propici per a la representació:

no es tracta encara de saber el que significa un signe tal –diuen els autors–, sinó a quins altres signes remet, quins altres signes se li afegeixen, per formar una xarxa sense principi ni fi que projecta la seua ombra sobre un continuum atmosfèric. És aquest continu amorf el que fa pel moment el paper de 'significat', però no deixa de lliscar sota el significant al qual serveix solament de medi o de mur: tots els continguts van a dissoldre en ell les seues formes pròpies. Es fa, doncs, abstracció del contingut.⁸⁰⁷

Això es pot veure com es realitza la transició, des de l'àmbit simbòlic al camp social. En primer lloc, el règim significant institueix el deute, i el seu ajornament il·limitat, com a elements fonamentals. Així es fa palès si atenem el moviment que es produeix d'un signe a un altre a través de la cadena significant, fins que tornem a començar en virtut del caràcter circular d'aquest règim semiòtic. Un moviment a l'infinit, com ja hem dit, i que sembla dirigit al no-res. Això és equivalent a l'ajornament del deute que es produeix en el camp social: per paradoxal que pugui semblar, el que interessa a les instàncies creditors no és tant que l'individu o la

⁸⁰⁶ *Ibidem*, p. 141.

⁸⁰⁷ *Ibidem*.

col·lectivitat acaben pagant el deute que han contret com el fet d'aprofitar aquest vincle, així com el seu caràcter indefinit, en tant que dispositiu de disciplina i control constant. Per altra part, de forma similar a la relació que s'estatueix entre els signes i els estats de coses, el deute es constitueix com un element abstracte que no depèn, almenys de manera directa, de la seua connexió amb uns continguts concrets. La qual cosa ofereix un bon exemple per entendre el funcionament del capitalisme en la seua fase avançada, vinculat a l'àmbit de les finances i dels interessos que aquestes generen més que a la producció i l'intercanvi de béns per al consum. Així mateix, encara que el signe pot passar d'un costat a l'altre de la cadena o del cercle dins l'espai creat pel règim significant, gràcies a la seua situació desterritorialitzada –és a dir, a la falta de contacte directe amb uns continguts concrets–, existeixen un seguit de regulacions i àdhuc de prohibicions explícites, adreçades a vigilar el manteniment de l'ordre establert. Per un costat, es tracta d'impedir que es travesse el cercle més exterior del règim semiòtic en el qual ens trobem. En aquest cercle exterior es troba el mur que alça el sistema per delimitar el seu perímetre, però també com a eina defensiva davant les amenaces de l'exterior. Per un altre, es tracta d'impedir que ens acostem al cercle central. En aquest punt es troba la instància significant de la qual depèn el funcionament de tot el conjunt, és a dir, la llar original del dèspota i el lloc on apareix l'*Urstaat* al voltant del qual se sosté un poder de tipus imperial. Ara cal fer al·lusió a l'aparell d'Estat i a la seua evolució en les societats actuals, com un arcaisme que ha aconseguit, això no obstant, conservar una funció important a l'hora de d'administrar i garantir el bon funcionament de l'economia de mercat, que en principi havia d'estar exempta de tota regulació externa.

En tot cas, el desplaçament del signe a través de la cadena significant no suposa sinó una reproducció dels paràmetres que, des del centre del sistema, es pretenen propagar envers la perifèria. Si en el centre es troba el primer dispositiu en el qual es basa aquest règim –la significança–, en el moviment de reproducció trobem un dispositiu secundari però sens dubte fonamental: la interpretació. Com ja hem dit, aquest règim semiòtic es basa en la redundància, de manera que, en menor o en major grau, tot el que s'hi trobe ha de ser quantitat excedent que prové i que al mateix temps desemboca en el centre significant. Per aquest costat, la interpretació respon a una detenció provisional i controlada o, si es vol dir així, a una reterritorialització que es produeix en la cadena significant. En qualsevol cas, la producció –i no la simple reproducció–, entesa com el

procediment per mitjà del qual es posen les condicions per crear quelcom de nou, resta per complet inhabilitada en aquest règim semiòtic. Per altra part, tenint en compte que l'expressió no es redueix a la forma sinó que s'efectua també en una substància, la cristallització del règim significant es produeix amb la creació d'una imatge concreta de la subjectivitat, com el territori on es manifesten i es reproduïxen les exigències semiòtiques que estem observant. De la mateixa forma que les conseqüències d'un mode de producció es deixen notar en la configuració del cos, en funció d'uns principis ergonòmics concebuts per augmentar la productivitat de la força de treball, els efectes d'un règim semiòtic es poden veure –com analitzarem amb detall en els apartats posteriors– en el rostre, és a dir, en la imatge que es crea de la subjectivitat i que cada individu particular assumeix com a pròpia i es veu menat a reproduir. Juntament amb la interpretació, aquest és el punt on el règim significant assoleix unes condicions òptimes de sedimentació o d'estratificació, en l'àmbit del discurs i en el camp social. Com indiquen els autors, en els processos de creació d'una imatge del rostre es produeix “la reterritorialització interior al sistema”; altrament dit: “el significant es reterritorialitza en el rostre”, de manera que “la rostrificació regna materialment sobre tot el conjunt de significacions i d'interpretacions”.⁸⁰⁸

En qualsevol cas, els efectes d'un règim com aquest s'han d'estendre per tot l'espai fins on arriba el seu perímetre, fins i tot entre aquells elements que en un principi semblaven enfrontar-se o, simplement, restaven al marge dels paràmetres de significança i interpretació dominants. En relació amb aquests elements negatius, que el sistema tracta d'integrar o, en cas de no poder-ho fer, de llançar a fora, més enllà del cercle més exterior –a la terra inhòspita o l'estepa glaçada–, es troba una altra forma de reterritorialització del règim significant. En un sistema com aquest, de caràcter binari i orientat envers una instància central, considerada ontològicament i políticament superior per tal com es ací que es decideix el que té dret a existir i el que no, el que està bé i el que està mal, la negativitat no és condició suficient però sí necessària per mantenir l'estabilitat del conjunt. Per altra part, si bé aquests elements es caracteritzen per portar a sobre el signe de la condemna, això no deixa d'atribuir-los un estatut ambigu. Aquestes instàncies negatives expressen el perill que cal foragitar, però assumint al mateix temps la funció de l'enemic interior, tant més necessari en la mesura que serveix per mobilitzar totes les unitats del sistema. Amb això no es tracta només de fer front al

⁸⁰⁸ *Ibíd.*, p. 144-145.

suposat perill que impliquen els elements subversius, sinó també de fer una crida per comprometre el major nombre d'efectius possible en la defensa de l'ordre establert. De qualsevol manera, si es prenen des de la seua pròpia perspectiva, els elements que hom ha caracteritzat com a negatius es defineixen en canvi pel fet que escapen de les exigències que imposa el sistema. En definitiva, el que trobem és l'expressió de la diferència així com la seua resistència a acceptar els dispositius de subsumpció que posa en marxa el sistema, amb l'objectiu de produir un cos organitzat. Com exposen els autors,

en el règim significant, el boc expiatori representa una nova forma de dinamització de l'entropia per al sistema de signes: està carregat de tot el que és 'dolent', en un període donat, és a dir, tot el que ha resistit als signes significants, tot el que ha escapat a les crides de signe en signe a través dels diferents cercles; assumeix també tot el que el significant no ha sabut recarregar en el seu centre, i es fa càrrec, a més, de tot el que desborda el cercle més exterior.⁸⁰⁹

Com es pot veure, en aquests elements exclosos de què parlen Deleuze i Guattari trobem la marca del simulacre, dels fora-classe i, fet i fet, de les minories. Això implica que la consideració negativa que hom té d'aquestes instàncies, com quelcom que cal condemnar quan no es pot desactivar la seua potència, sempre anirà acompanyada de la seua creativitat inherent i de la possibilitat que es manifesten en positiu. Com ens diuen els autors, aquest element rebel

encarna, finalment i sobretot, la línia de fuga que el règim significant no pot suportar, és a dir, una desterritorialització absoluta que aquest règim ha de bloquejar o que no pot determinar més que de manera negativa, justament perquè aquesta línia excedeix el grau de desterritorialització, per fort que aquest siga, del signe significant. La línia de fuga és com una tangent, pel que fa als cercles de significança i al centre del significant.⁸¹⁰

En qualsevol cas, tal i com hem indicat al començament, l'abast del règim significant no es troba emmarcat en un moment històric ni en el sistema de representació posat en pràctica per una formació social determinada. De fet, la seua importància depèn en aquest cas de la seua capacitat d'adaptació i del seu poder per esdevenir un règim de caràcter universal, travessant el context històric en el qual es va originar i penetrant en

⁸⁰⁹ *Ibíd.*, p. 146.

⁸¹⁰ *Ibíd.*

els diferents segments en què es divideix el camp social. Així ho indiquen Deleuze i Guattari quan afirmen que el conjunt semiòtic que ens ocupa i, per tant, l'anàlisi que cal fer al respecte, ja no es corresponen directament amb “el règim despòtic imperial, sinó que figura també en tots els grups centrats, jeràrquics, arborescents, sotmesos”. Per concloure dient, en al·lusió al poder d'aquest règim per colonitzar tots els estrats, que “el significant regna en totes les escenes de la llar, com en tots els aparells d'Estat”.⁸¹¹

A més del règim significant, hem començat dient que en la formació d'un sistema complex com el capitalista, hi influeixen també règims semiòtics de caràcter post-significant. A diferència del primer, el règim post-significant no és de tipus circular sinó més aviat lineal. En lloc de remetre d'un signe a un altre de forma indefinida, sota els auspicis de la instància significant central, el règim post-significant comença establint un punt de partença o un primer principi que caldrà anar desenvolupant de forma successiva i a través de diferents segments. En cada segment, els signes actuen d'una manera determinada en vistes a la seua realització, fins que una ordre –una consigna– o un esdeveniment fan passar la línia al segment següent. Per altra part, el principi o principis que posen en marxa aquest règim es troben al voltant del subjecte. D'aquesta primera figura deriva, com ja vam veure, el subjecte de l'enunciació i el subjecte de l'enunciat, que es limiten a efectuar, amb diferents graus de concretesa, tot el conjunt de principis establerts en el model de subjecte dominant. Per aquest costat, el fet que s'haja arribat a la subjectivitat, es pot considerar com el resultat d'un moviment de desterritorialització respecte de la instància significant que regnava en el règim anterior. La línia de fuga que no havia de superar el cercle més exterior aconseguix, finalment, travessar el mur del significant. Això suposa un canvi metodològic fonamental, pel que fa als dispositius a través dels quals es tracta d'implantar un règim semiòtic i, en general, un sistema d'ordre a tots els nivells. Si en el primer cas els signes i, per tant, el seu significat concret, depenien d'una instància central que irradiava onades de significació al seu voltant; és més, si en el règim significant aquesta instància central de què parlem estava en una dimensió superior des de la qual establia un ordre vertical i jerarquitzat, en el segon cas la imatge de la subjectivitat s'ha de disseminar per tot el conjunt de forma horitzontal, seguint un moviment extensiu i intensiu ensems. De fet, si en el primer cas hem parlat d'una desterritorialització relativa, per tal com es manté el vincle essencial de cada signe particular amb la instància significant central, ara es pot

⁸¹¹ *Ibidem*.

parlar d'una desterritorialització absoluta en el sentit que la línia de fuga es pot projectar més enllà dels límits anteriorment fixats. Com expliquen els autors, “*un signe o un paquet de signes es deslliga de la xarxa circular irradiant*, es posa a treballar pel seu compte, a passar sobre la línia recta, com si s'entaforés per una fràgil via oberta. El sistema significant ja traçava una línia de fuga o de desterritorialització que excedia l'índex propi dels seus signes desterritorialitzats; però, justament, aquesta línia la marcava amb un valor negatiu”.⁸¹²

No tot és, però, ruptura entre els dos règims de signes. De fet, parlar de ruptura suposa fer un gra massa si pensem que, en bona mida, del que es tracta és de readaptar les condicions del règim significant per assegurar així el seu manteniment en allò essencial. En aquest sentit, la imatge del subjecte que actua com a primer principi no es basteix des de la base i a partir de les pràctiques, els encontres i l'experimentació de les subjectivitats singulars i autònomes sinó, ben al contrari, assumint l'herència del règim significant. A través d'aquest legat d'ordre i jerarquia s'acaba constituint una consciència en el subjecte de l'enunciació, que caldrà efectuar de manera material i concreta en el subjecte de l'enunciat: “és per això –apunten els autors– que la redundància subjectiva fa la impressió que s'insereix en la significant, i que en deriva, com una redundància de segon grau”.⁸¹³ En definitiva, si la màquina de rostrificació deixa que escape una línia de fuga, deslliurant-la de la consideració negativa que hom li havia posat a sobre en un primer moment, és per organitzar-la des de l'interior i, al cap i a la fi, per bloquejar el seu dinamisme bo i apropiant-se'l. D'aquesta manera, l'aplicació del règim post-significant serveix per fer immanents els principis que ja pregonava el règim significant, per aterrar aquests principis i ancorar aquest règim a les noves condicions en les quals es veu obligat a treballar. Així és com es construeix l'aliança entre tots dos règims. En efecte, ja no és sols la subjectivitat la que sembla fer un empelt en la significança, com acabem de veure, sinó també i al mateix temps, la significança la que es troba entre els dispositius que el nou règim fa servir per controlar els moviments de la línia de fuga. Per aquest costat, es pot parlar de l'organització d'un cos o de la creació d'un organisme, tant a nivell individual com col·lectiu; de l'establiment d'una significació o significacions i dels instruments adequats per interpretar-les; així com de la instauració d'una figura subjectiva, com a darrer mètode immanent de subjecció.

⁸¹² *Ibíd.*, p. 152.

⁸¹³ *Ibíd.*, p. 166.

Com exposen els autors, aquests són “els principals estrats que amarren a l’home [...]”. Són tots aquests estrats conjuntament els que ens separen del pla de consistència i de la màquina abstracta, allà on ja no hi ha règim de signes, sinó que la línia de fuga efectua la seua pròpia positivitat potencial, i la desterritorialització la seua potència absoluta”.⁸¹⁴

D’aquesta manera, una vegada que s’ha aconseguit establir la línia de fuga, es pot procedir a la seua segmentació, establint unes fases successives per les quals el subjecte –cada individu concret, però també a nivell de grup– ha de passar necessàriament: l’escola i la resta d’institucions del sistema d’educació obligatòria, la família, el treball i, eventualment, l’hospital o la presó; els dos darrers com a dispositius que resten al marge de la vida quotidiana amb l’encàrrec, però, de garantir que aquesta successió no es veurà violentada per cap element estrany. Això respon al que Deleuze i Guattari, seguint de bell nou la inspiració foucaultiana en aquest camp, defineixen com els processos de “normalització”.⁸¹⁵ A través de tots els equipaments col·lectius amb què compta el poder, es tracta d’inserir en el subjecte un règim de signes i uns principis d’ordre que fan la repressió, en molts casos, directament innecessària. Més encara, el subjecte fa seu el règim de signes dominant, de manera que, com ja vam dir, quan obeeix les ordres que arriben de l’exterior creu no estar obeint a ningú més que a la seua pròpia consciència. És així com es defineix el que els autors anomenen “la paradoxa del legislador-subjecte”, molt relacionada amb la imatge moderna de la subjectivitat, en l’àmbit teòric i en el pràctic, i que “substitueix al dèspota significant”. En definitiva: “com més obeeixes els enunciats de la realitat dominant, més manes com a subjecte de l’enunciació en la realitat mental, ja que finalment no obeeixes més que a tu mateix”. Amb tot, Deleuze i Guattari no dubten a l’hora d’afirmar que amb això “s’ha inventat una nova forma d’esclavatge, ésser esclau de si mateix, o la pura ‘raó’, el Cogito”.⁸¹⁶ En tot cas, aquest procés d’interiorització que té lloc en el camp de la subjectivitat, pot explicar l’interès del poder establert, amb tot el seu conjunt de significacions –i d’exigències en el camp material, puix que no cal oblidar la pressuposició recíproca que existeix entre ambdós nivells–, d’esdevenir immanent. De fet, és en aquest punt que es basa el caràcter mixt de règims semiòtics com el que representa el sistema capitalista, en la mesura que promouen una verticalitat que aparentment depèn de la base o, pitjor encara, una falsa horitzontalitat que acaba tendint a la verticalitat. Això es fa palès en

⁸¹⁴ *Ibidem*, p. 167.

⁸¹⁵ *Ibidem*, p. 161-162.

⁸¹⁶ *Ibidem*, p. 162.

els aparells d'Estat i en la forma com garanteixen el manteniment de l'ordre, subministrant un poder que ja no es troba ni deriva d'aquests aparells mateixos, per tal com s'ha escampat en totes i cadascuna de les relacions que es donen en el camp social. Com expliquen els autors, “ja ni tan sols hi ha necessitat d'un centre transcendent de poder, sinó més aviat d'un poder immanent que es confon amb el 'real', i que procedeix per normalització”.⁸¹⁷ En aquest sentit, una bona part del poder que exhibeix el sistema capitalista s'explica per la seua habilitat a l'hora de fer conviure, i àdhuc que s'alimenten mútuament, dos règim en principi oposats com els que hem descrit: “procés lineal de la subjectivitat, al mateix temps que desenvolupament circular del significant i de la interpretació –assenyalen els autors–. Dos règims de signes absolutament diferents per a un mixt. Però és sobre això que els pitjors poders, els més sorneguers, es funden”.⁸¹⁸

Per tant, si el principal entrebanc amb què es troba la creació i la posada en marxa d'un nou règim semiòtic és la producció continuada d'estrats, a partir de les instàncies significants i amb l'establiment d'un model subjectiu dominant, del que es tracta és d'afavorir unes condicions per complet alienes a les que permeten que es porte a terme aquesta tasca d'estratificació. Això implica, com ja vam dir, una exasperació de la dinàmica de desterritorialització en la qual es troba immers qualsevol procés de creació d'una línia de fuga. En tot cas, no es tracta de fer desaparèixer tota referència al territori, és a dir, a l'espai en el qual es construeix un ordre concret, sinó de donar lloc a un espai de tipus diagramàtic o, el que és el mateix, a un ordre horitzontal i immanent fundat en la multiplicitat, capaç de defugir el principi d'identitat i les exigències del model representatiu. Com apunten els autors, el que cal fer és “desestratificar, obrir-se a una nova funció, *diagramàtica*”.⁸¹⁹

Per a tal efecte, el que proposen Deleuze i Guattari és treballar en base a la noció d'agençament, tenint en compte les condicions en funció de les quals es concreten un règim de signes i unes relacions determinades en el camp social. Ara bé, un agençament no es pot definir per avançat, en la mesura que es relaciona per igual amb el pla d'organització transcendent, estratificat, i amb el pla de composició immanent, flexible i horitzontal. L'agençament constitueix en aquest sentit una mena de frontera, amb les

⁸¹⁷ *Ibidem*.

⁸¹⁸ *Ibidem*, p. 157.

⁸¹⁹ *Ibidem*, p. 167.

entrades i les sortides sempre obertes per ambdós costats. De qualsevol manera, en relació amb la línia de fuga, la política de transicions entre totes dues parts haurà d'afavorir la lliure circulació dels fluxos; sense oblidar que cal establir les condicions per tal que la trajectòria acabe apuntant al pla d'immanència. Com indiquen Deleuze i Guattari, "el problema des d'aquest punt de vista és fer bascular l'agençament de la forma més favorable: fer que passe, de la seua cara girada vers els estrats, a l'altra cara girada vers el pla de consistència o el cos sense òrgans".⁸²⁰

En definitiva, si el principal problema és el poder que acumula el règim semiòtic establert, en la mesura que a la rigidesa que imposa als moviments dels fluxos cal unir la seua flexibilitat a l'hora d'establir unions amb altres règims, cosa amb la qual aconseguix augmentar la seua força i el seu abast, la solució no es pot trobar en una reforma parcial ni en un arranjamant a partir del que ja existeix, sinó en la creació d'un nou règim semiòtic a partir de condicions radicalment diferents de les establertes. En tot cas, aquest procés eminentment creatiu solament es pot fer des de la perspectiva que ofereix la pragmàtica. Això implica que es pose la semiòtica en relació amb els moviments que es produeixen en el camp social en sentit autònom, és a dir, més enllà dels mecanismes de vigilància, control i normalització mitjançant els quals el poder tracta d'estratificar l'àmbit de les relacions individuals i col·lectives. Al mateix temps, cal posar tota construcció semiòtica en relació amb les variables internes de la llengua, sempre que aquesta es prenga com un sistema essencialment oscil·lant i desequilibrat. En resum, si el fet de constituir un règim semiòtic de tipus diagramàtic es troba entre les principals estratègies dels autors, perquè l'efecte dels esdeveniments o les transformacions incorporals tinguen un impacte real i consistent en la constitució del camp social, es pot dir igualment que la pragmàtica constitueix el conjunt de tàctiques adreçades a l'assoliment d'aquest objectiu.

En aquest sentit, cal prendre dues precaucions metodològiques i pràctiques, sense oblidar un aspecte de tipus procedimental, a l'hora d'avaluar les possibilitats de crear un nou règim semiòtic i la seua implantació en el camp social. Atenent la prudència amb la qual recomanen operar Deleuze i Guattari en aquests casos, la primera precaució o clàusula d'assegurança, quan es tracta de destituir un règim semiòtic per construir-ne un de nou, és veure si vertaderament s'està creant un nou conjunt de signes o només s'està

⁸²⁰ *Ibidem*.

adaptant algun dels que ja existien. La segona és evitar per tots els mitjans a l'abast, amb la creació d'unes condicions determinades que, com ja hem dit, resulten favorables al pla d'immanència, les inèrcies en què es pot veure immers qualsevol règim semiòtic, principalment la recuperació de la relació de significança i la restitució de models subjectius dominants. Com indiquen els autors, “la significació i la interpretació tenen la pell tan dura, formen amb la subjectivació un mixt tan apegalós, que és fàcil creure que s'està a fora mentre que encara se'n secreten”.⁸²¹ Per la seua part, la qüestió procedimental apunta, des de la perspectiva pragmàtica que assumeix l'anàlisi –com no es cansen de subratllar els autors, “el llenguatge és un assumpte polític abans d'ésser un assumpte de la lingüística”–,⁸²² al fet de detectar el petit interval o l'interstici en el qual, una vegada desactivats els paràmetres espaciotemporals que habitualment delimiten el pensament i les formes de viure, un conjunt d'enunciats acaba creant un règim semiòtic. Aquest nou règim ha d'implicar, sens dubte, un seguit de canvis en el camp social; canvis per als quals, tan bon punt s'ha produït aquest fenomen de ruptura, ja no hi ha d'haver marxa enrere. Els autors tornen a posar l'exemple del tall leninista, per il·lustrar aquest canvi de dinàmiques respecte de l'ordre establert; és a dir, quines consignes van aconseguir desbaratar els plans que el govern provisional, de tall socialdemòcrata, havia plantejat per cercar una sortida als esdeveniments que van seguir a la destitució del tsar?⁸²³

En tot cas, podem posar en joc un seguit de qüestions relacionades amb la nostra realitat més immediata; a saber: en quin moment de la crisi o més aviat del procés de reestructuració sistèmica empès pels poders establerts, s'implanten un seguit d'enunciats per definir de bell nou les funcions i les possibilitats d'una fracció no gens menyspreable de la població, afectant principalment a les anomenades classes mitjanes i al jovent, al voltant de la figura de l'emprenedor? I quins efectes té això sobre la configuració de les relacions i, al cap i a la fi, en la definició d'un nou pacte social? Es tracta de posar en marxa mesures per a la recuperació del debilitat Estat del benestar, o aquest operatiu respon més bé un canvi profund del model productiu i de les relacions de producció? No ens trobem davant el començament d'una nova fase que s'esbossa en l'evolució del sistema capitalista i que cal en aquest sentit analitzar a fons, per treure al descobert les noves experiències i els nous encontres que, de manera inevitable,

⁸²¹ *Ibíd.*, p. 172.

⁸²² *Ibíd.*, p. 174.

⁸²³ *Ibíd.*, p. 173-174.

portaran a una reconstitució de la subjectivitat individualment i col·lectiva? Però també, en quin moment es creen des dels moviments socials –o es tornen a posar en circulació, tot adaptant el seu ús a les noves condicions– nocions com ara la d'*empoderament* que, de la mateixa forma que en el cas anterior, comporta la creació de noves coordenades semiòtiques amb uns efectes materials determinats? Es tracta d'una simple reorganització dels cicles de lluita, només de la demanda d'una acció puntual per tornar a apropiarse de l'àmbit de les institucions o, aquesta crida per confegir un discurs i unes vies d'actuació pròpies i des de la base, implica quelcom més enllà? Quelcom com ara un qüestionament radical del model de representació i de participació indirecta en el camp d'allò polític, en la mesura que això suposa l'acceptació d'un seguit de drets formals la materialització efectiva dels quals depèn de la decisió d'un nombre reduït d'electes; i això no sols pel que fa als poders establerts, sinó també en l'interior dels moviments socials mateixos. Quelcom com un qüestionament fonamental del model subjectiu sobre el qual s'alça i es justifica tot un entramat polític, econòmic i social com el que es tracta d'implantar. Així mateix, igual que Deleuze i Guattari analitzen el moment en el qual, de la massa que forma la classe treballadora, s'acaba creant un subjecte conscienciat de les seues mancances tant com de les seues potencialitats, organitzat i susceptible de menar a bon port un procés revolucionari, això és, una nova classe social que hom anomena el proletariat, en quin punt –tenint en compte els mecanismes de reestructuració del sistema però també la creació per part dels moviments socials– es comença a parlar d'una nova subjectivitat al voltant del que hom anomena el *precariat*, amb capacitat suficient per esdevenir una nova classe social –si bé atenent un dinamisme i una heterogeneïtat inexistents en les classes anteriors, fins al punt que cal posar en dubte aquesta definició–?

Com es pot veure, es tracta en qualsevol cas de plantejar l'anàlisi des dels trets de la pragmàtica. Amb el principal objectiu d'impedir que una construcció de tipus diagramàtic com la que estem reivindicant, per a la creació de règims semiòtics radicalment diferents dels existents, es veja desactivada amb la producció d'una axiomàtica per part dels poders establerts. En aquest sentit, si calgués combatre un règim de tipus significant es reduirien considerablement les exigències. A l'ordre transcendent, jeràrquic i centralitzat que proposa aquest règim, es podria respondre amb l'afirmació de la immanència a tots els nivells. En canvi, el capitalisme complica les coses en la mesura que no sols aposta formalment per la immanència –tot mantenint

reductes funcionals de transcendència–, sinó que porta aquesta exigència a la pràctica, infiltrant-se en cada racó del subjecte i de les relacions que manté en el camp social. El problema no és només, com ja hem vist, que el capitalisme siga per aquest motiu un sistema més difícil d’analitzar i combatre, sinó també que amb això es tracta de neutralitzar les potencialitats d’un plantejament de tipus diagramàtic. Com apunten els autors, “no hi ha prou a dir que l’axiomàtica no té en compte la invenció i la creació: en ella hi ha una voluntat deliberada de detenir, de subjectar, d’ocupar el lloc del diagrama, instal·lant-se en un nivell d’expressió fixat, ja massa gran per al concret, massa petit per al real”.⁸²⁴

Doncs bé, segons que ens diuen Deleuze i Guattari, la pragmàtica es defineix a partir de quatre elements principals. És “generativa”, en la mesura que permet analitzar les semiòtiques ja existents, la seua creació així com les seues modificacions. És “transformacional”, per tal com –més enllà de l’anàlisi– proposa vies per a la creació de nous règims semiòtics. En tercer lloc és “diagramàtica”, si tenim en compte que, deixant de banda la imatge actual de la realitat i la seua efectuació en un sistema de tipus axiomàtic, treballa des del pla de les singularitats, és a dir, de les matèries semiòtiques i físiques encara no formades. Aquest és el moment essencialment positiu de la creació d’un nou règim de signes i d’unes noves relacions en el camp social, quan el sistema existent i els seus mecanismes de formació i manteniment es clivellen deixant pas a la irrupció d’un esdeveniment. Per últim, la pragmàtica és “màquina”. Amb això es fa al·lusió als processos d’articulació i materialització de l’esdeveniment en base a un agençament concret, a través del qual es tracta de donar consistència a un nou règim semiòtic a partir de les matèries d’expressió, però també a un nou sistema físic a partir de les matèries de contingut. En tot cas, aquesta operació de cristal·lització ja no es fa tenint en compte les exigències del model representatiu, organitzat al voltant d’uns estrats sinó, com ja hem dit, orientant l’agençament vers el pla d’immanència o de consistència, és a dir, vers la màquina abstracta on es troben els màxims de desterritorialització i desestratificació. Només així es pot garantir que els enunciats no s’enfonsen en la significança i la subjectivitat –que, recordem, no constitueixen sinó instàncies secundàries i subordinades a l’agençament–, i que el camp social no es redueix a la creació d’un pla transcendent d’organització, al qual se sotmeten els vincles entre els individus i els grups.

⁸²⁴ *Ibidem*, p. 180.

Els dos darrers components que acabem de veure entre els trets constitutius de la pragmàtica, participen de manera decisiva en la definició de la màquina abstracta, en relació amb la qual té sentit plantejar la tasca diagramàtica. En la màquina abstracta el contingut és encara matèria i no substància –o matèria formada–, a l'igual que l'expressió és funció i no forma. Amb això es donen uns “trets” d'expressió i de contingut que esbossen moltes efectuacions possibles i no predeterminades, que caldrà, doncs, concretar.⁸²⁵ Al mateix temps, aquest plantejament implica l'existència d'una nova categoria pel costat de l'expressió, en contacte directe amb els esdeveniments que es produeixen en el camp social. En efecte, en aquest cas ja no es pot parlar dels índexs com a signes de tipus territorial; ni de les icones definides en funció d'una instància significant, artífexs d'una reterritorialització del règim semiòtic; tampoc dels símbols, definits com a signes desterritorialitzats però encara de manera relativa i negativa –en la mesura que estan subjectes a la mediació de la instància significant–. Del que cal parlar ara és dels signes pròpiament diagramàtics. La desterritorialització esdevé aleshores absoluta i positiva, el que pot donar lloc a nous discursos i formes de viure no encerclades per l'axiomàtica capitalista. Si es vol dir així, el signe transita en paral·lel a la creació de les diferents línies de fuga, fins que es fa indestruable amb les relacions materials que es produeixen en el camp social. La màquina abstracta refusa així la relació de significança que es dona en l'estructura, tant com la transcendència d'un plantejament basat en l'existència d'idees universals i immutables. De fet, s'immisceix de ple amb la història i el seu esdevenir, però per esquarterar les seues continuïtats tot generant un seguit de bifurcacions. Com indiquen els autors, atenent el que anomenen la “funció pilot” de la màquina abstracta, en aquest cas no es tracta de reproduir una realitat ja existent ni d'eleva una imatge determinada de la realitat a un nivell ontològicament superior, sinó d'obrir vies que, a falta de senyalització, caldrà construir de manera efectiva a cada pas, deixant un seguit de pistes el valor últim de les quals dependrà de l'experiència concreta de la seua troballa. Com apunten els autors,

una màquina abstracta o diagramàtica no funciona per representar, ni tan sols quelcom de real, sinó per construir un real a venir, un nou tipus de realitat. No està, doncs, fora de la història, sinó sempre, més aviat, ‘abans’ de la història, en cada moment en el qual constitueix punts de creació o de potencialitat. Tot fuig, tot crea, però mai tot sol sinó, al contrari, amb una màquina abstracta que opera els continus

⁸²⁵ *Ibíd.*, p. 178.

d'intensitat, les conjuncions de desterritorialització, les extraccions d'expressió i de contingut.⁸²⁶

Tot plegat no ens ha de portar, però, a establir un esquema de tipus dualista, amb la màquina abstracta o el pla d'immanència en un costat i el pla d'organització transcendent, constituït per l'axiomàtica i el seu conjunt d'estrats, en l'altre. El que hi ha és una relació conflictiva constant, amb l'agençament situat en la frontissa entre totes dues part. Una relació per la qual la màquina abstracta desestabilitza els estrats bo i introduint nous dinamismes en el sistema establert; al mateix temps que, des del pla d'organització, es prenen els elements que genera la màquina abstracta, com a matèria primera a partir de la qual construir les seues estratificacions. Això ens confirma dos aspectes que ja hem suggerit en els apartats anteriors. En primer lloc, la prioritat ontològica i política de la línia de fuga i dels seus processos d'articulació en un pla de consistència, de manera que els moviments de territorialització i reterritorialització sempre aniran al darrere, quan es tracte d'imposar les seues condicions. Per una altra, en la mesura que el pla d'organització no és creatiu en si mateix, raó per la qual es veu obligat a comptar amb els elements del pla d'immanència per a la seua constitució, no pot eludir una falta d'estabilitat constant. El menor moviment de les relacions de forces a partir de les quals es crea aquest pla, però també la més mínima crisi en l'àmbit de la significança i la subjectivitat –encara que aital crisi estiga provocada per un dels moviments de reestructuració del sistema–, valen per posar al descobert la xarxa de singularitats sobre la qual es basteix, així com la possibilitat que aquests elements acaben emancipant-se per crear una articulació autònoma. Com afirmen Deleuze i Guattari, “la seguretat, la tranquil·litat, l'equilibri homeostàtic dels estrats no estan mai completament garantits: hi ha prou a prolongar les línies de fuga que treballen els estrats, d'omplir els puntejats, de conjugar els processos de desterritorialització, per trobar un pla de consistència que s'insereix en els sistemes d'estratificació més diferents, i que salta d'un a l'altre”.⁸²⁷

Amb tot, el principal repte que ens planteja l'anàlisi deleuzo-guattariana no és tant com destituir el règim existent, a nivell material i simbòlic, sinó com constituir-ne un de nou; altrament dit, com entendre la creació d'un nou discurs des de l'enunciació autònoma de les singularitats o les subjectivitats emergents que travessen el camp social, i no en

⁸²⁶ *Ibíd.*, p. 177.

⁸²⁷ *Ibíd.*, p. 180.

funció del seguit de consignes que emeten els poders establerts. Així mateix, com articular la vida en comú més enllà de les relacions d'exploració i precarietat, el que suposa un replantejament radical de les relacions a tots els nivells –no sols en l'àmbit productiu o del treball– i dels modes de valorització dels quals es nodreix el sistema imperant. En definitiva, com afrontar els processos de reterritorialització al marge dels paràmetres que imposa l'axiomàtica capitalista. Tal i com es pregunten els autors, “no hi ha redundàncies diagramàtiques que no es confonguen ni amb les significants ni amb les subjectives?”.⁸²⁸

⁸²⁸ *Ibíd.*, p. 168.

8. El biopoder com a nou dispositiu de dominació, o com s'aconsegueix implantar el model neoliberal a petita i a gran escala ensems

A principis dels anys noranta Deleuze escriu un breu text titulat “Post-scriptum sur les sociétés de contrôle” que, amb el pas del temps, ha acabat esdevenint gairebé un petit manifest per a les generacions presents i futures. Reprenent l’anàlisi del poder que havia realitzat Foucault des de mitjan dels setanta –començant per *Surveiller et punir* fins arribar a alguns dels cursos que va impartir al Collège de France, passant pel primer volum sobre la història de la sexualitat, això és, *La volonté de savoir*–, Deleuze posa el focus en la descripció foucaultiana del model disciplinari així com en l’esbós de les noves formes de poder que comencen a emergir, a soplug de les innovadores i cada vegada més sofisticades formes de gestió i dominació de la vida en el seu conjunt que proposa el capitalisme en la seua fase avançada. A banda que és al voltant d’aquests aspectes que es troba el nucli de la biopolítica, com veurem tot seguit, el que resulta interessant en aquest cas és mostrar com es concreta la proposta deleuzo-guattariana segons la qual el capitalisme constitueix un règim de semiòtica mixta; sense oblidar la reciprocitat simbòlica i material que acompanya al sistema capitalista en el seu exercici del poder i la dominació sobre els individus i els grups. En aquest sentit, i per bé que Deleuze es refereix a la transició que es produeix entre les formes disciplinàries i les noves formes de control aplicades pel capitalisme, més que d’una evolució en sentit estricte es tracta de veure com aquest període essencialment inacabat i, al cap i a la fi, la mixtura que es produeix en un espai de cesura i d’inflexió com aquest acaba constituint, finalment, la descripció més ajustada de les nostres societats. Per últim, en un exercici de concreció no gaire habitual en el repertori deleuzià, per mitjà del qual es tracta d’abordar els darrers moviments que s’estan produint en el camp social, se’ns ofereix la possibilitat d’observar el començament d’un seguit de tendències de les quals no es fa

sinó mostrar els seus contorns, però que han acabat imposant-se com la nostra realitat més pròxima. Com exposa Deleuze en una entrevista amb Negri,

entrem en societats de 'control' que no són exactament disciplinàries. Foucault és considerat sovint com el pensador de les societats de disciplina, i de la seua tècnica principal, el *tancament* (no només pel que fa a l'hospital i la presó, també l'escola, la fàbrica, la caserna). Però, de fet, és un dels primers a dir que les societats disciplinàries és allò que estem abandonant, allò que ja no som. Entrem en societats de control, que funcionen, ja no per tancament sinó per control continu i comunicació instantània. [...] És clar que no es deixa de parlar de la presó, de l'escola, de l'hospital: aquestes institucions estan en crisi. [...] El que es posa en el seu lloc, a les palpentes, són nous tipus de sancions, d'educació, de cures. Els hospitals oberts, els equips de cures a domicili, etc., fa temps que han aparegut. Es pot preveure que l'educació serà cada vegada menys un medi clos, que es distingeix del medi professional com un altre medi clos, però que tots dos desapareixeran en benefici d'una terrible formació permanent, d'un control continu que s'exerceix sobre l'obrer-alumne d'institut o el directiu-universitari. Es tracta de fer-nos creure en una reforma de l'escola, mentre que és una liquidació.⁸²⁹

En definitiva, del que es tracta és de fer una cartografia del context de crisi o, com ja hem dit, del procés de reestructuració que posa en marxa el capitalisme amb l'objectiu d'ocupar tots els fronts de l'existència individual i col·lectiva. Des del convenciment que un dels majors reptes es troba, com ja hem avançat, en la possibilitat d'arravatar als poders establerts la iniciativa a l'hora de fer el diagnòstic sobre la situació existent. Això implica atendre els esfondraments que es produeixen amb la fallida de l'ordre institucional i dels pactes a través dels quals s'havia mantingut una certa estabilitat en el camp social; atenent especialment la pèrdua de drets que les lluites, menades principalment pel moviment obrer, havien aconseguit conquerir durant les darreres dècades. Al mateix temps, es tracta d'observar les emergències que es produeixen en diferents àmbits i que marcaran el futur immediat dels nous cicles de lluites, tot establint les condicions més propícies per a la creació de sortides o, com diuen Deleuze i Guattari, de línies de fuga a través de les quals deixar enrere les limitacions que, de forma més o menys velada, s'imposen per part del poder.

⁸²⁹ *PP*, p. 236-237.

8.1. La pura funció sobre la matèria nua, o com es construeix i com es materialitza el diagrama del poder en l'anàlisi foucaultiana

Abans d'entrar de ple en el text al qual hem fet al·lusió, resulta necessari veure de quina manera entén i adopta Deleuze els principals elements amb els quals confegeix Foucault la seua anàlisi al voltant del poder. Principalment, ens interessa observar de quina forma es defineix el concepte de diagrama, que hem tingut ocasió d'abordar en els apartats anteriors, com a eina a partir de la qual fer un diagnòstic de les relacions de forces que es donen en el camp social, però també de les connexions que s'estableixen entre aquestes forces i dels processos de producció d'un discurs i una imatge de la realitat. En definitiva, es tracta de veure no sols les vies a través de les quals operen uns règims semiòtics determinats sinó també les condicions, en aquest cas materials, en relació amb les quals es construeixen aquests règims, i com això afavoreix que arriben a penetrar en tots els aspectes de la vida individual i col·lectiva.

Tal i com indica Deleuze, el poder presenta tres característiques principals en l'anàlisi foucaultiana. En primer lloc, és una relació de forces. Forces que, en segon terme, s'exerceixen de manera activa o reactiva; seguint un esquema similar al que hem vist quan parlàvem de les relacions de forces en el cas de Nietzsche, però també de les composicions entre els cossos en el cas de Spinoza, es pot dir que hi ha poder en relació a la capacitat d'afectar o d'ésser afectat. Per últim, les forces constitueixen una "funció" en la seua accepció activa i una "matèria" en la seua accepció reactiva, en la mesura que unes forces actuen sobre altres.⁸³⁰ Es poden fer, però, un seguit de matisacions sobre el que acabem de dir, que resulten sens dubte importants per entendre la concepció del poder que posen en joc Foucault, Deleuze i Guattari a través de la seua obra; però encara més per no fer de l'espai en què es desenvolupa el poder o de les relacions de forces una trampa mortal i sense escapatòria possible. De fet, com veurem més endavant, el fet que les forces s'expressen de manera reactiva no implica en aquest cas – o almenys no necessàriament – que calga considerar-les com una instància negativa i de caràcter passiu.

Des d'una perspectiva que ja hem mostrat i que ara reprenem, la principal distinció del poder no es troba en el seu caràcter repressiu sinó, més aviat, en la seua capacitat productiva. El poder empenirà, des d'aquest punt de vista, accions tals com "incitar,

⁸³⁰ F, p. 85-86.

induir, desviar, facilitar o dificultar, eixamplar i limitar, fer més o menys probable”, depenent de les condicions en què es trobe i dels objectius que hi haja plantejats.⁸³¹ Amb això no es tracta d’afirmar, com ja hem dit en més d’una ocasió, que el poder –o, de manera més precisa, les instàncies a través de les quals s’exerceix– no puga recórrer a la violència directa. En qualsevol cas, la violència s’ha de veure com un factor secundari o subordinat i no com un element nuclear a l’hora de definir la força i les relacions que estableix: “*una concomitància o un conseqüent* –diu Deleuze–, però no un *constituent*”.⁸³² Així mateix, aquest caràcter positiu del poder, no en sentit valoratiu sinó simplement en la mesura que tracta de produir les condicions més adequades perquè es donen unes relacions i no altres, abans que aixafar directament els moviments divergents que es donen en el camp social, no el fa sinó més perillós per tal com actua de manera velada al temps que assumeix una major versatilitat.

Per altra part, el poder és una qualitat que s’exerceix fins i tot abans que hom el tinga en propietat. Això és possible perquè el poder és, en la seua definició més bàsica, una funció encara per formalitzar, al marge de la finalitat en raó de la qual s’acabarà aplicant, així com una matèria no formada, independentment de les substàncies sobre les quals acabarà recaient. Seguint l’esquema marxista, per posseir el poder és necessària l’existència d’una classe que actua com a “forma determinable” i d’un aparell estatal que funciona com a “forma determinada”.⁸³³ Desviant-se d’aquest esquema ni que siga un xic, val a dir que en la relació dialèctica que constitueix la lluita de classes, adreçada a l’assoliment del poder i a l’establiment d’un nou ordre de relacions susceptibles d’ésser representades institucionalment, es pren el que hi ha de dinàmic, això és, la lluita en si mateixa, el que no implica sinó una multiplicitat de forces que, en tant que funcions no formades, s’afecten i són afectades dins un ordre canviant, no unidireccional i sense possibilitat de pacificació final; tot deixant de banda el que aquest esquema té de pròpiament dialèctic, a saber: l’enfrontament directe entre dues instàncies prèviament existents i ja formades com a substàncies homogènies, que es relacionen de

⁸³¹ *Ibidem*, p. 85.

⁸³² *Ibidem*. La cursiva és de Deleuze. Foucault exposa aquesta imatge del poder, com una instància productiva més que directament coercitiva, dins l’anàlisi que porta al voltant de la sexualitat. El poder assumeix així les funcions, pel que fa a les relacions que es donen en el camp social, “d’incitació, de reforç, de control, de vigilància, d’augment i d’organització de les forces que sotmet”. En suma: “Un poder destinat a produir forces, a fer-les créixer i a ordenar-les més que consagrat a barrar-les, a plegar-les o a destruir-les”. Foucault (1976), p. 179. El fragment que acabem de citar correspon al primer volum de la *Histoire de la sexualité*, en el que constitueix, més enllà dels cursos i les entrevistes, l’únic llibre publicat on l’autor es va referir explícitament a la qüestió de la biopolítica.

⁸³³ *F*, p. 86.

manera binària i teleològicament determinades a resoldre el conflicte en el qual es troben –com si aquest només fos una etapa en la seua evolució–, fins a instituir la unitat al voltant d’una sola de les forces que ha estat capaç d’anihilar o d’absorbir la que tenia al davant.

En el sentit que acabem de veure, el poder és en l’anàlisi foucaultiana un element que circula a través de totes les forces implicades en la relació. No té un lloc fix ni prèviament assignat en mans d’aquells que dominen, sinó que aquest lloc s’acabarà definint en virtut d’una composició posterior. Això impugna la definició ja clàssica – que devem a l’anàlisi sociològica i en particular a Max Weber– segons la qual l’Estat i les instàncies de poder es caracteritzen per posseir el monopoli de la força –el que val per legitimar les accions d’aquestes instàncies, que són enteses com a necessàries per l’establiment de l’ordre, condemnant les accions que provenen de l’exterior com la simple expressió d’una violència incontrolada i, en tots els casos, il·legítima–. Si bé cal dir que no es tracta d’una impugnació completa o d’una esmena a la totalitat. La circulació de les forces constitueix la base sobre la qual cal entendre el poder al nivell d’una anàlisi conceptual com la que estem fent en el nostre cas; també des d’una perspectiva pràctica, en la mesura que obre un ventall de potencialitats més enllà de la dominació estàtica –i de caràcter estatal– que s’exerceix en alguns casos. Ara bé, aquesta dominació o el monopoli de la força s’expressen, si es vol de manera provisional i sempre lligats a un canvi de posicions i àdhuc de condicions, com un dels trets característics del poder tan bon punt les relacions que imposa han estat institucionalitzades. Al capdavant, el poder implica una multiplicitat de forces i es desenvolupa al seu voltant, cosa amb la qual constitueix una realitat flexible i en perpetu moviment; però és també susceptible d’entrar en processos d’estratificació que, necessàriament, comporten una redefinició de les seues funcions.

En tot cas, l’articulació entre les pures funcions i les matèries nues apareix com un dels elements principals a l’hora de definir el diagrama. Com assenyala Deleuze, per a Foucault el diagrama és una “funció que ‘cal desvincular de tot ús específic’, i també de tota substància especificada”.⁸³⁴ Això val per resseguir els canvis que s’han produït en la forma d’exercir el poder, durant els diferents períodes per què passa el sistema capitalista. El diagrama disciplinari, que comença al voltant del segle disset fins arribar

⁸³⁴ *Ibidem*, p. 87.

al segle vint –el que no vol dir que la seua influència haja desaparegut per complet a hores d’ara–, té la funció d’imposar un seguit de tasques sobre un cos o uns cossos encara per determinar. El diagrama poblacional o de control, un dels màxims moments d’esplendor del qual l’estem vivint en l’actualitat –potser de manera cada vegada més punyent–, s’aplica en canvi sobre una població, i té com principal funció administrar i controlar la vida a tots els nivells. El primer es realitza en espais tancats i amb uns límits acotats –la fàbrica, l’escola, la presó, l’hospital–, mentre que el segon ha de ser efectiu en medis oberts i en espais extensos –una ciutat sencera, per exemple–. A partir d’aquestes dues línies es pot definir la biopolítica o el biopoder, que proposa Foucault com a eina explicativa de les relacions de poder en el camp social. Així doncs, per un costat tenim “l’anatòmico-política”, com a funció pura que cal aplicar sobre la matèria nua que constitueix un cos qualssevol; per l’altre, la “biopolítica” pròpiament dita, com a funció la matèria nua de la qual es constitueix al voltant d’una multiplicitat qualssevol.⁸³⁵ Amb això no volem dir, però, que el diagrama no contemple la seua materialització dins d’unes condicions espaciotemporals determinades. La millor prova la podem trobar pel costat de la disciplina, la finalitat de la qual es concreta en les tasques educatives, de cures, de càstig o de producció que es desenvolupen en els espais que acabem de mencionar. De la mateixa forma, els destinataris d’aquestes funcions ja especificades i que, per tant, ja no podem continuar considerant com un cos nu sinó com una substància definida, els reconeixem en la figura dels “presos, malalts, escolars, bojós, obrers, soldats...”⁸³⁶.

⁸³⁵ Pel que fa a la periodització històrica i als principals mecanismes que fa servir el poder, a partir de la modernitat i fins arribar als nostres dies, Foucault refereix el començament de les disciplines al segle disset, com ja hem dit; mentre que el model basat en el control de les poblacions començaria a mostrar els seus primers indicis un segle més tard: “Aquest poder sobre la vida –apunta Foucault– s’ha desenvolupat des del segle XVII sota dues formes principals; no són antitètiques; constitueixen més aviat dos pols de desenvolupament enllaçats per tot un feix intermedi de relacions. L’un dels pols, el primer que sembla que es va formar, ha estat centrat sobre el cos com a màquina: el seu ensinistament, l’augment de les seues aptituds, l’extorsió de les seues forces, el creixement paral·lel de la seua utilitat i de la seua docilitat, la seua integració en sistemes de control eficaços i econòmics, tot això ha estat assegurat per procediments de poder que caracteritzen les *disciplines: anatomo-política del cos humà*. El segon –continua Foucault–, que s’ha format una mica més tard, vers la meitat del segle XVIII, està centrat sobre el cos-espècie, sobre el cos travessat per la mecànica del vivent i servint de suport als processos biològics: la proliferació, els naixements i la mortalitat, el nivell de salut, la duració de la vida, la longevitat amb totes les condicions que poden fer-la variar; la seua realització s’opera per tota una sèrie d’intervencions i de *controls reguladors: una bio-política de la població*”. Per aquest costat, en la mesura que l’ha acompanyat al llarg de la història fins als nostres dies, facilitant les seues tasques de dominació i extracció de beneficis, aquesta manera d’exercir el poder coincideix per complet amb l’extensió del sistema capitalista: “Aquest bio-poder ha estat, no cal dubtar-ho, un element indispensable per al desenvolupament del capitalisme”. Foucault (1976), p. 183-185.

⁸³⁶ F, p. 87.

Els tres elements que acabem de mostrar –les relacions de forces, el poder d’afectar o d’ésser afectat i la seua distribució canviant, a més de la connexió entre les pures funcions i les matèries nues– conformen els principals eixos del diagrama del poder. Això hi cal afegir un quart element, a tenir en compte quan parlem de les relacions de forces que es produeixen en el camp social, a saber: el seu caràcter no formalment establert i, en conseqüència, no estratificat. El que es mobilitza en l’interior del diagrama és un seguit de singularitats que es relacionen en un espai essencialment plural i desproveït d’un centre fixat per avançat; o, de manera més precisa, un espai dotat de diferents centres que s’estableixen en funció d’unes pràctiques determinades per on es van desplaçant les singularitats. En definitiva, el principal comès del poder –i és això que es tracta d’expressar mitjançant la figura del diagrama– és el reconeixement d’uns punts o d’unes línies singulars que cal distribuir, bé en el sentit d’un conjunt d’operacions més o menys estables en la seua successió lineal –cas de la disciplina–, bé dins un circuit complex de tipus reticular –cas del model poblacional o de control–. Com indica Deleuze,

les relacions de poder, locals, inestables i difuses alhora, no emanen d’un punt central o d’un nucli únic de sobirania, sinó que constantment van ‘d’un punt a l’altre’ dins un camp de forces, i marquen inflexions, canvis de sentit, capgiraments, giravolts, canvis de direcció, resistències... Per això no són ‘localitzables’ en una instància determinada. Constitueixen una estratègia, com un exercici del no-estratificat.⁸³⁷

Aquests són els principals elements que ens permeten diferenciar –i, com veurem tot seguit, també posar en relació– els sabers, és a dir, els règims d’enunciació i de visibilitat formalment establerts, i el poder. En efecte, si en l’àmbit del poder es mobilitzen tot un seguit d’estratègies a través de les quals es concreten la vigilància, el control i, és clar, les resistències i la creació d’alternatives en el camp social, com es pot observar tot fent el diagnòstic del diagrama o diagrames en què ens trobem implicats, en el primer cas es tracta, com ja hem assenyalat en els apartats anteriors, de penetrar en l’arxiu que s’ha creat al voltant d’uns sabers dominants, per veure com es forma un ordre estratificat que permet pensar i viure la realitat. Com diu Deleuze,

el saber concerneix matèries formades (substàncies) i funcions formalitzades, distribuïdes segment per segment sota les dues grans condicions formals, veure i

⁸³⁷ *Ibidem*, p. 88.

parlar, llum i llenguatge: per tant, està estratificat, arxivat, dotat d'una segmentarietat relativament dura. En canvi, el poder és diagramàtic: mobilitza matèries i funcions no-estratificades, i actua amb una segmentarietat molt elàstica.⁸³⁸

A partir d'aquesta diferència de naturalesa, Foucault defineix les relacions de forces des de la perspectiva que ofereix la “microfísica del poder”. Vol dir això que ens trobem en un espai diferent del que delimiten les formes de saber estratificades, més enllà de les coordenades en què es desenvolupen els règims d'enunciació i de visibilitat dominants. Tal i com explica Deleuze, “cal que no s'entengui ‘micro’ com una simple miniaturització de les formes visibles o enunciables, sinó com un altre domini, com un nou tipus de relacions, una dimensió de pensament irreductible al saber feta de vincles mòbils i no-localitzables”.⁸³⁹ Amb tot, entre els dos espais es constitueix un ordre de compatibilitat o, com ja hem vist que diuen Deleuze i Guattari, de pressuposició i captura recíproques. Les relacions de poder ja estan incloses en els processos de constitució d'unes formes de saber determinades. Com hem vist, les consignes, els enunciats i, al cap i a la fi, els règims semiòtics responen a unes condicions que ja estan donades per les relacions de forces. Mentre que les formes de saber actuen, per la seua part, en el sentit d'actualitzar les relacions de forces que en un primer moment es donaven de forma més aviat autònoma, respecte de les formalitzacions i dels estrats existents. Doncs bé, aquesta tasca d'efectuació –o d’“integració”–, com veurem tot seguit que l'anomena Deleuze– es fa a través de l'àmbit institucional entès en sentit ampli: “l'Estat, però també la Família, la Religió, la Producció, el Mercat, l'Art mateix, la Moral...”.⁸⁴⁰ De fet, és així que cal entendre la caracterització de l'aparell estatal que hem ofert en els apartats anteriors, com una eina adreçada a garantir el bon funcionament i l'aplicació en unes condicions espaciotemporals determinades de l'axiomàtica capitalista. En efecte, des d'un punt de vista pragmàtic com el que defensen Deleuze, Guattari i Foucault, es tracta de veure la funció concreta que aconsegueixen les institucions, més que no definir-les al voltant d'un seguit de trets amb valor universal: “les institucions no són fonts o essències –afirma Deleuze–, i no tenen ni essència ni interioritat. Són pràctiques, mecanismes operatius que no expliquen el poder, perquè en suposen les relacions i s'accontenten amb ‘fixar-les’, segons una funció

⁸³⁸ *Ibíd.*

⁸³⁹ *Ibíd.*, p. 89.

⁸⁴⁰ *Ibíd.*, p. 91.

reproductora i no productora”.⁸⁴¹ Aquesta visió sobre les institucions resulta sens dubte negativa, en la mesura que aqueixes es veuen com un simple instrument en mans del poder establert. En aquest sentit i seguint l’esquema que proposa el marxisme, l’àmbit institucional estaria incrustat en la superestructura, amb l’objectiu de reproduir les relacions de dominació i d’explotació que es donen en la base. Això no obstant, també es pot fer una lectura més oberta i comprensiva, tot fent al·lusió a l’anàlisi que hem vist que porta a terme Deleuze a partir del pensament humeà. Les institucions es prenen aleshores com un conjunt de dispositius adreçats a crear les condicions que faciliten un eixamplament de la simpatia en principi limitada als vincles individuals i del grup més pròxim; i, en aquest sentit, com la via per articular les relacions en el camp social de forma immanent, sense limitar-les de manera negativa com es faria per mitjà d’una llei que, en qualsevol cas, deixa traspuar el seu origen transcendent.⁸⁴²

El que hem vist fins ara ens deixa un seguit de conclusions que cal subratllar. El poder i les seues relacions s’expressen com la instància virtual que cal actualitzar o efectuar de manera concreta. Si es vol dir en termes eminentment polítics i pràctics, es tracta de fer

⁸⁴¹ Ibídem. Pel que fa a la funció que aconsegueixen les institucions dins el nou organigrama del poder, aquestes apareixen en un principi com la millor forma de mantenir l’ordre social dins uns límits, reproduint les dinàmiques del mode de producció dins el qual es troben inserides –en això Foucault manté la perspectiva marxista–; això no obstant, aquestes mateixes instàncies assumiran posteriorment el funcionament associat a la nova concepció del poder que estem resseguint, amb l’objectiu de cobrir totes les dimensions de la vida dins un procés en el qual la distància entre l’esfera de la producció i la de la reproducció s’escurça fins gairebé desaparèixer: “Si el desenvolupament dels grans aparells d’Estat –diu Foucault–, com a *institucions* de poder, ha assegurat el manteniment de les relacions de producció, els rudiments d’anatomo- i de bio-política, inventats en el segle XVIII com a *tècniques* de poder presents en tots els nivells del cos social i utilitzats per institucions molt diverses (la família així com l’exèrcit, l’escola o la policia, la medicina individual o l’administració de les col·lectivitats), han actuat al nivell dels processos econòmics, del seu desenrotllament, de les forces que hi són posades i les sostenen; han operat com a factors de segregació i de jerarquització social, actuant sobre les forces respectives dels uns i dels altres, garantint les relacions de dominació i els efectes d’hegemonia”. De fet, és en aquest sentit que Foucault considera el poder com quelcom “essencialment normalitzador”, tenint en compte, al mateix temps, que “una societat normalitzadora és l’efecte històric d’una tecnologia de poder centrada sobre la vida”. Foucault (1976), p. 185-190.

⁸⁴² Des de la perspectiva que estem mostrant, cal no oblidar que és el sistema capitalista mateix el que ha desplaçat el seu centre de gravetat a l’hora d’articular les relacions en el camp social, deixant de banda una concepció transcendent de la llei així com una disposició centralitzada dels llocs des dels quals s’exerceix la dominació sobre els individus i els grups. Això coincideix amb la distinció que proposa Foucault entre el que anomena “el joc de la norma” i “el sistema jurídic de la llei”. En el primer cas es tracta de “regular” i, al cap i a la fi, de conduir per unes vies determinades tots els moviments que es donen en el camp d’immanència que constitueix el cos social, cosa per la qual resulta necessària la “integració” de les diferents peces que constitueixen aquest organisme vivent; mentre que el segon actua mitjançant l’amenaça continuada del càstig, al límit la mort, que un poder absolut pot exercir de dalt cap a baix, des del sobirà cap als seus súbdits, davant qualsevol desviament que es produeix en relació al que estableix la llei. Com apunta Foucault, això no vol dir que “la llei s’esborri o que les institucions de justícia tendesquen a desaparèixer; sinó que la llei funciona sempre a partir d’ara com una norma, i que la institució judicial s’integra cada vegada més en un continu d’aparells (mèdics, administratius, etc.) les funcions dels quals són sobretot regulatives”. Foucault (1976), p. 189-190.

el trànsit del molecular, com allò que pertany a l'àmbit de la microfísica, envers el molar, com l'espai on es perfila un ordre institucional formalment instaurat. Per aquest costat, es pot establir un paral·lelisme evident entre el que Deleuze i Guattari anomenen la micropolítica –del desig– i el camp de la microfísica foucaultiana.⁸⁴³ Com apunta Deleuze, “si s'intenta definir el caràcter més general de la institució, l'Estat o una altra, sembla que consisteix a organitzar les relacions suposades de poder-govern, que són relacions moleculars o ‘microfísiques’, al voltant d'una entitat molar: ‘el’ Sobirà, o ‘la’ Llei, per a l'Estat; el Pare, per a la Família; la Plata, l'Or o el Dòlar, per al mercat; el Déu, per a la Religió; ‘el’ Sexe, per a la institució sexual”.⁸⁴⁴ D'aquesta manera, i a pesar que en aquest cas Deleuze descriu el trànsit del molecular al molar de forma gairebé unidireccional, com en tot procés d'actualització caldrà contemplar els punts d'inflexió i les desviacions que es produeixen respecte del camí que havia estat traçat inicialment. Per altra part, tot i la pressuposició recíproca de la qual hem parlat, la segona conclusió és que sempre hi haurà una certa primacia de les estratègies de poder per sobre de les formes de saber. Si no comptàrem amb les relacions diferencials que es produeixen entre les forces, seria inconcebible que es donés la creació d'uns règims semiòtics i encara més que la producció d'enunciats tingués una incidència concreta en el camp social. Per això cal entendre el poder pel seu vessant productiu, atenent que contribueix de manera decisiva a la creació d'uns sabers i, al capdavall, d'un seguit de veritats en funció de les quals es canalitzen les relacions de forces. Sense oblidar, però, que aquests sabers i aquestes veritats no es poden expressar si no és de manera problemàtica, per tal com s'han originat al voltant de les tensions que es produeixen entre els punts i les línies singulars a través de les quals es manifesten les relacions de forces mateixes.

De fet, és així com s'explica el procés d'actualització que estem analitzant. Les institucions “integren” o “regularitzen” aquestes singularitats, cosa per la qual es tracen els dos pols dels sabers, és a dir, les “corbes d'enunciats” i els “quadres de descripcions”.⁸⁴⁵ A través dels règims enunciatius s'uneixen les singularitats que caldrà

⁸⁴³ Deleuze es refereix a la relació que existeix entre totes dues nocions, quan en una entrevista apunta els interessos que Guattari i ell mateix compartien amb el pensament foucaultià: “Teníem una concepció comuna de la filosofia. No sentíem gust per les abstraccions, l'U, el Tot, la Raó, el Subjecte. La nostra tasca era analitzar estats mixts, agençaments, el que Foucault anomenava dispositius. Caldria, no remuntar-se als punts, sinó seguir i desembolicar les línies: una cartografia, que implicava una micro-anàlisi (el que Foucault anomenava microfísica del poder, i Guattari micropolítica del desig)”. *PP*, 119.

⁸⁴⁴ *F*, p. 91.

⁸⁴⁵ *Ibíd.*, p. 92-95.

ordenar després, fins a acabar conformant una imatge determinada de la realitat. En tot cas, sense el procés d'actualització que faciliten les formes de saber, la implantació de les estratègies del poder en el camp social seria més aviat supèrflua, passatgera i fonedissa. Això diu molt sobre la importància que tenen els règims semiòtics en la construcció de les relacions socials, sobre les connexions que es donen entre l'ordre material i el simbòlic i, per últim, sobre la natura del poder tal i com apareix caracteritzat en l'anàlisi que estem seguint. En efecte, el poder estableix les condicions per tal que es pugui veure i parlar, distribuint els discursos i les visibilitats en un espai de tipus rizomàtic i reticular –el rizoma no és ni inherentment bo ni essencialment dolent, com ja hem vist, sinó que la seua qualificació dependrà de l'ús que hom en faça–. Però, al mateix temps, és el poder mateix el que necessita dels enunciats i les visibilitats per fer efectives les seues accions. Com apunta Deleuze, “si es considera d'una manera abstracta, el poder no veu i no parla. És un talp que només es reconeix per la seva xarxa de galeries, pel seu cau múltiple [...]. Però justament, encara que no veu ni parla, fa veure i parlar”.⁸⁴⁶

En definitiva, el caràcter problemàtic dels sabers i de les veritats es deu, en molt bona mida, a les relacions que s'estableixen entre les forces i els dispositius per mitjà dels quals aquestes relacions s'actualitzen en el camp social. Segons que explica Deleuze, en l'anàlisi foucaultiana les institucions presenten dos pols complementaris però heterogenis pel que fa a les seues funcions: els “aparells” i les “regles”. En el primer cas es tracta d'organitzar els camps de visibilitat, mentre que en el segon es troben compromesos els enunciats i les codificacions adreçades a crear un ordre discursiu. Això explica la “fissura” que opera en l'interior del saber, entre els enunciats i les visibilitats; sense oblidar que és això mateix el que permet la seua articulació.⁸⁴⁷ Val a dir, els règims d'enunciació i de visibilitat poden actuar conjuntament gràcies a l'espai que creen les estratègies de poder. En tot cas, si això és possible és perquè les relacions de forces no són interiors a les formes de saber sinó que constitueixen el seu “defora” absolut –com explicarem tot seguit–. Això exclou tota relació de representació que es volgués plantejar, en la mesura que els enunciats no designen ni signifiquen, de la mateixa forma que les visibilitats no objectiven les relacions de poder, sinó que les

⁸⁴⁶ *Ibidem*, p. 97.

⁸⁴⁷ *Ibidem*, p. 92.

actualitzen, com ja hem dit, el que implica que han de comptar amb elles per al seu desenvolupament. Com apunta Deleuze,

el Veure i el Parlar ja es troben tots sencers presos en les relacions de poder que ells mateixos suposen o actualitzen. Per exemple, quan s'intenta determinar un *corpus* de frases i textos per tal d'extreure'n enunciats, només es pot fer assignant els nuclis de poder (i de resistència) dels quals depèn aquest corpus. Això és l'essencial: si les relacions de poder impliquen les relacions de saber, en compensació aquestes les suposen a elles.⁸⁴⁸

Així doncs, si les relacions de forces no depenen directament del règim de reproducció que proposa el model representatiu –més aviat és aquest el que en depèn–; més encara, si les relacions de forces tenen la capacitat d'escapar de les formes ja estratificades del saber i de l'ordre que imposen, aleshores les resistències –que impliquen les relacions de forces com un dels seus elements principals– cal concebre-les com a vies de sortida i de creació de nous espais, des de la novetat i la ruptura amb l'ordre establert. Aquesta és una de les formes principals que té Deleuze de caracteritzar el diagrama en l'anàlisi foucaultiana. Les forces actuen com l'esdeveniment que de forma inesperada i, per tant, incontrolada, irromp en la successió habitual dels fets, obrint la possibilitat de produir un discurs i una imatge de la realitat des de noves coordenades espaciotemporals. Mentre que els sabers remetent, per la seua part, a l'efectuació històrica d'aquests esdeveniments. Per això, com vam dir anteriorment, les formes de saber que es troben recollides en l'arxiu es poden considerar com un a priori històric del que es diu i el que es veu en el camp social. Com apunta Deleuze, “no és mai el compost, històric i estratificat, arqueològic, el que es transforma, sinó que són les forces components, quan entren en relació amb d'altres forces que surten de fora (estratègies). L'esdevenir, el canvi i la mutació concerneixen les forces components, i no les forces compostes”.⁸⁴⁹ Per altra part, la combinació entre atzar i necessitat torna a aparèixer en l'anàlisi, tot tenint en compte que la successió dels fets històrics no es pot entendre sense comptar amb l'esdevenir, això és, amb l'atmosfera ambient de la qual sorgeix i en la qual no pot evitar capbussar-se de nou. En aquest sentit, diu Deleuze, “si els dos elements formals del saber, exteriors en tant que heterogenis, troben concordances històriques que són altres tantes solucions del ‘problema’ de la veritat, és perquè les forces actuen en un

⁸⁴⁸ *Ibidem*, p. 98.

⁸⁴⁹ *Ibidem*, p. 103.

espai diferent del de les formes, l'espai de Fora, allà on precisament la relació és una 'no-relació', el lloc és un 'no-lloc', i la història és un esdevenir".⁸⁵⁰

La relació que acabem de veure entre aquests dos elements del diagrama –l'esdevenir i la història, o l'atzar i la necessitat–, posa al descobert alguns dels elements més importants, a l'hora d'entendre la natura complexa del poder. El poder constitueix aquest defora absolut del qual, si més no en principi, no es pot sortir; al mateix temps, però, és de les relacions de forces d'on brollen les línies de fuga que trenquen amb l'ordre estratificat, constituït per les formes de saber. Per altra part, són aquestes relacions de forces les que fan que els règims d'enunciació i de visibilitat estiguen travessats per tensions irresolubles. Això ofereix la possibilitat de crear, des de l'interior mateix dels sabers i de les institucions que els concreten, nous règims semiòtics i noves formes de relacionar-se en el camp social, del tot alienes a les que ja existeixen. En definitiva, es tracta d'incidir en un dels principals elements de l'anàlisi deleuzo-guattariana i, com estem veient, també foucaultiana: la primacia no és tant del poder entès de manera abstracta, com de les resistències que hi ha implícites en qualsevol relació de forces; o siga, que el que de veritat importa atendre són les línies de fuga, per tal com expressen el caràcter productiu i creatiu del poder, més enllà de les seues efectuacions posteriors dins un ordre concebut per representar les forces i les seues relacions. No debades, és així com vam començar definint el desig: en la seua versió positiva, com una instància revolucionària capaç de crear una multiplicitat de fluxos que cal posar en relació; però també en la seua versió negativa, com un desig de dominar o d'ésser dominat. Amb tot, les resistències no expressen en aquest cas una relació de tipus dialèctic en què una de les parts tracta de repel·lir la dominació de l'altra. De fet, podria resultar adequat posar entre parèntesi la noció mateixa de resistència, per atendre altres termes com ara el de fugida que, si bé pot no semblar tan expressiu en primera instància, fa al·lusió a la creació de nous territoris o d'un nou pla d'immanència, amb capacitat per posar en joc unes condicions diferents de les que han servit per dominar els individus i els grups al llarg de la història. Per això hem dit que el fet d'ésser afectat s'havia de considerar també com una potència i no com la simple reacció d'una instància subordinada al poder. Com assenyala Deleuze, els "afectaments reactius" que hi ha implicats en tota relació de forces "no són simplement el 'contracop' o el 'revés

⁸⁵⁰ *Ibidem*, p. 102.

passiu” de la capacitat d’afectar, “sinó més aviat l’irreductible enfront’, sobretot si es considera que la força afectada no deixa de tenir capacitat de resistència”.⁸⁵¹

Arribats en aquest punt, cal insistir sobre la distinció que ja hem suggerit, entre l’exterioritat de les formes de saber, per un costat, i el defora d’aquestes formes, que constitueixen les relacions de forces, per l’altre. Les formes de saber són exteriors, no ja al subjecte –a això ens referirem tot seguit– sinó, en primer lloc, l’una en relació amb l’altra, sobretot si aquesta relació es planteja al marge del model representatiu. Com ja hem assenyalat, la funció principal dels règims semiòtics no és la d’oferir les eines per comunicar allò que es veu, sinó la d’actualitzar les relacions de forces. Ara bé, depenent de com bascule el conjunt de factors que acabem de mostrar, el resultat variarà de forma significativa. El pensament es pot concebre com la interioritat on es produeix una concòrdia entre les facultats o, per continuar en la mateixa línia, entre les formes de saber. Per la seua part, el subjecte serà la substància on es representa aquesta interioritat, al temps que serveix per manifestar-la. En definitiva, l’ordre del reconeixement o de la recognició que Deleuze planteja de manera crítica des de l’inici de la seua obra, delimitat pels quatre elements l’anàlisi dels quals atribueix, precisament, a Foucault: la identitat i l’oposició, l’analogia i la semblança.

Això no obstant, l’anàlisi es pot fer també des del defora i en funció d’aquest defora. Aleshores, el pensament es construeix com quelcom que irromp a través de la relació de forces, per instal·lar-se en la fissura que s’obre entre el visible i l’enunciable. En lloc d’una concòrdia facultativa, l’accent es posa ara en la tensió que produeix aquesta irrupció per part de les forces, com allò que porta el pensament més enllà dels seus límits o, si es vol dir així, com allò que força el pensament a pensar. Com apunta Deleuze, “pensar no és l’exercici innat d’una facultat, sinó que ha de sobrevenir al pensament. Pensar no depèn d’una gentil interioritat que reuneixi el visible i l’enunciable, sinó que es fa gràcies a la intrusió d’un defora que forada l’interval, i el força, desmembra l’interior”.⁸⁵² O siga, que ja no ens trobem davant un pensament que s’acontenta amb les veritats simples que ofereix la recognició sinó amb un saber complex, en el sentit que planteja la veritat com una instància essencialment problemàtica i canviant, en funció de les condicions materials amb les quals se les ha de veure. Com apunta Deleuze, “si el poder no és una simple violència, no és només

⁸⁵¹ *Ibidem*, p. 86.

⁸⁵² *Ibidem*, p. 103.

perquè passa per categories que expressen la relació de la força amb la força (incitar, induir, produir un efecte útil, etc.), sinó també perquè, en relació amb el saber, produeix veritat, puix que fa veure i parlar. Produeix veritat com a problema”.⁸⁵³

En resum, si les formes de saber, el veure i el parlar, constitueixen l'exterioritat del pensament, les relacions de forces delimiten el seu defora absolut. Amb tot, resta encara per veure quina és la interioritat a la qual remet llavors el pensament –si és que cal parlar d'una interioritat com a tal–. Com veurem tot seguit, la interioritat que es pot reivindicar respon, en l'anàlisi foucaultiana, al procés de constitució del camp de la subjectivitat. Un procés que es defineix en termes materials i simbòlics, pels vincles que estableix la subjectivitat amb les formes de saber que li són exteriors, així com també amb les relacions de forces que arriben del defora. Per altra part, i en això rau potser el més important, la subjectivitat es revela com l'espai on articular les resistències a tots els nivells. Com apunta Deleuze –de seguida s'entendran els motius d'una aital afirmació–, “*un dintre que sigui més profund que tot món interior*, com el defora és més llunyà que qualsevol món exterior”.⁸⁵⁴

La subjectivitat cal entendre-la, apunta Deleuze a través de Foucault, com un “plec”, és a dir, com un compost de forces diverses que provenen d'un espai encara no format, d'aquest camp de matèries nues i pures funcions que no depenen de les formes de saber establertes ni de l'ordre institucional que se'n deriva.⁸⁵⁵ En aquest sentit, és en l'espai de

⁸⁵³ *Ibidem*, p. 98.

⁸⁵⁴ *Ibidem*, p. 113. La cursiva és dels autors.

⁸⁵⁵ El de “plec” és un dels darrers conceptes que posa en joc Deleuze, amb capacitat per articular i expressar tots els aspectes implicats en el seu sistema filosòfic: del camp de l'ontologia al de la subjectivitat, passant per l'àmbit del pensament i del polític en sentit ampli. Per aquest costat, si bé la seua primera formulació la trobem en el llibre que Deleuze dedica al pensament foucaultia, de l'any 1986, referit en aquest cas als processos de subjectivació, un parell d'anys més tard Deleuze la desenvoluparà, de manera exhaustiva, en el llibre que dedica a Leibniz i el barroc. En aquest cas, el Plec apareix com la reformulació del pla d'immanència o de consistència, és a dir, com el lloc on es produeix la síntesi disjuntiva entre els diferents elements singulars que componen la realitat –les mònades– i, doncs, com una nova forma d'entendre, si bé insistint en la divergència –això és, en la possibilitat de posar en comunicació la diferència des de la diferència mateixa– el que Leibniz definia com l'harmonia preestablerta. D'aquesta manera, es construeix un nou correlat pel que fa a la relació que es produeix entre l'interior i l'exterior o, més ben dit, entre un interior sense exterior –com és el cas de les mònades–, i un exterior sense interior –com és el cas de la matèria–. Com apunta Deleuze, per mitjà d'una anàlisi que pot resultar molt útil per entendre la producció de subjectivitat en el cas de Foucault, així com la línia de fuga en tant que defora absolut, entre l'espontaneïtat del dintre i la determinació del defora hi ha d'haver un mode de correspondència nou, no de caràcter causal sinó vehiculat a través d'un plec capaç de posar en relació, al temps que incideix en la seua tensió, els plegaments de l'ànima amb els replècs de la matèria. Com si es tractés d'una construcció d'estil barroc, la virtualitat de les forces del defora o del Plec s'actualitza en el pis de d'alt, on les ànimes o les mònades impliquen la realitat tot desenvolupant-la, mentre que es realitza o s'efectua en el pis de baix, el de la matèria, que explica la realitat tot embolcallant-la. En aquest sentit, ja no hi ha prou amb distingir el virtual i l'actual per un costat, i el real i

la subjectivitat on es produeix la tensió entre la pluralitat de forces que provenen del defora, així com també la possibilitat d'abandonar les formes de saber establertes. Així mateix, si bé cal admetre que en el procés de formació de la subjectivitat hi influeixen les estratègies de poder dominants –i no sols l'acció de les forces del defora, encara per qualificar–, sempre s'ha de tenir en compte la capacitat de sostreure-se'n. Per això el plec constitueix la zona on es concentren els moviments de resistència, la tercera dimensió que a parer de Deleuze introdueix Foucault en el seu dispositiu, per tal que el pensament i la vida no queden aturats entre les formes de saber i les estratègies de poder. D'aquesta manera, i a pesar que constitueix un espai en principi interior, el camp de la subjectivitat coincideix amb la formació de la línia de fuga, en tant que principi de creació d'un nou pla d'immanència on reterritorialitzar el pensament i l'acció, al marge dels paràmetres del model representatiu i del règim material i semiòtic vinculat al mode de producció capitalista.⁸⁵⁶ En definitiva, cada formació històrica –el feudalisme, el

el possible per l'altre, sinó que, de manera més complexa, es tracta d'afirmar l'existència d'un virtual real que s'ha d'actualitzar a través de les mònades; sense oblidar, però, el seu procés de realització o d'efectuació en l'àmbit material. El Plec remet així a una Diferència primera, que no deixa de plegar-se i replegar-se en cadascun dels costats que acabem de citar, sempre actuant de manera coextensiva. Amb això, el Plec introdueix una escissió que separa les parts tot rellançant-les, és a dir, sense deixar d'afirmar la seua singularitat. A aquesta renovació del sistema de la monadologia és al que es refereix Deleuze quan, al llarg del text, reivindica la vigència que pot tenir en l'actualitat un moviment de caràcter neobarroc o neoleibnizià. De fet, com apunta en una entrevista de finals dels anys vuitanta, “el plec està lluny d'haver esgotat totes les seues potencialitats avui en dia”, cosa per la qual es pot ben bé considerar com “un bon concepte filosòfic”. *PP*, p. 211.

⁸⁵⁶ Francisco José Martínez fa una lectura molt interessant per aquest costat, atenent les implicacions polítiques que es poden extreure de la noció de plec i dels processos de subjectivació als quals es fa referència mitjançant aquesta noció. En aquest sentit, indica que “la constitució d'una subjectivitat revolucionària suposa la invaginació d'un exterior en un interior dotat d'una certa reflexivitat i en contacte amb les forces creadores socials”. Així mateix, partint de l'afirmació de Deleuze segons la qual “el poble és sempre una nova onada, un nou plec en el teixit social” [*PP*, p. 215], Martínez apel·la als dinamismes que es donen en el plec i en la incidència que això té a l'hora de precisar les funcions de la subjectivitat, tan bon punt entra en acció en el camp social: “La lluita política impulsada per aquesta subjectivitat revolucionària té tres moments: el plec o moment de constitució del subjecte; el desplegament, és a dir, l'augment de potència que mena a l'hegemonia; per últim, el replegament, lligat a una disminució de potència i al retrocés que aital disminució de poder comporta”. Martínez (1997), “El pliegue como categoría ontológica en el pensamiento de G. Deleuze”, a Aragüés (1997), p. 28. En tot cas, ens sembla que cal fer un apunt sobre aquesta lectura. En primer lloc, Deleuze no concep aquests moviments de manera diacrònica sinó sempre en forma sincrònica, així que no cal veure'ls com una successió –no diem que Martínez ho presente d'aquesta forma però aquest seria, de qualsevol manera, un dels trets interpretatius que caldria evitar–, sinó com els dinamismes que es produeixen en el Plec o en el pla d'immanència on s'articulen la resta de plecs en la seua singularitat. Posats en el pla polític, la noció d'hegemonia ens sembla bastant aliena al plantejament deleuzo-guattarià. L'hegemonia es refereix al poder que és capaç d'assolir un grup o una classe determinada en l'àmbit ideològic o de la superestructura, imposant un seguit d'idees i, amb això, la seua forma de concebre i de reproduir una imatge de la realitat, des del ben entès que no hi ha prou d'actuar pel costat dels mitjans i de les relacions de producció. Siga com siga, ja hem dit que per a Deleuze i Guattari no es tracta de plantejar l'acció en aquest àmbit que se circumscriu al voltant de les idees sinó, al contrari, de crear les condicions adequades per a una composició dels cossos o, si es vol, per a una correlació de forces que resulte el més avantatjosa possible. Per altra part, els autors conceben els moviments que tenen lloc en el camp social com una oscil·lació continuada entre la destitució dels territoris existents i la constitució de nous territoris;

capitalisme— remet a un arxiu compost per les formes de saber. Aquest arxiu remet, al seu torn, a un diagrama que constitueix la seua exterioritat —la societat de sobirania, disciplinària o de control—; però també a unes relacions de forces que constitueixen el seu defora absolut, del qual depenen tant la formació de l'arxiu com la constitució del diagrama mateix. Això permet plantejar la qüestió del saber i de les forces en termes de radical novetat, i no simplement com una reforma parcial de les condicions existents. En aquest sentit, el fet que es pugui pensar i actuar a partir de noves composicions de forces implica l'aparició d'un nou diagrama i, amb ell, de nous sabers que, una vegada foragitades les condicions que els empenyen a la seua estratificació —la producció d'un organisme o un conjunt organitzat, les relacions basades en la significança, a més del subjecte entès com a origen i fonament—, pugnen per mantenir la seua flexibilitat i el seu dinamisme constitutius. Així ho indica Deleuze, quan afirma que “el defora és obertura a un futur”, insistint en el fet que

l'última paraula del poder és que *la resistència és la primera*, en la mesura que les relacions de poder es mantenen enterament dins el diagrama, mentre que les resistències estan necessàriament en relació directa amb el defora d'on han sortit els diagrames. De manera que un camp social encara més resisteix que no fa estratègies, i el pensament de fora és un pensament de la resistència.⁸⁵⁷

altrament dit, entre els moviments de desterritorialització i els de reterritorialització. Amb tot, aquests moviments es produeixen, com ja hem dit, en paral·lel i sobre un mateix pla d'immanència o de consistència; com si es tractés dels diferents conflictes locals d'una guerra global, en les previsions de la qual no es troba l'arribada d'un armistici definitiu sinó, de manera més precisa, la preponderància momentània d'una de les parts implicades en la relació.

⁸⁵⁷ F, p. 105-106. La cursiva és de Deleuze. Aquesta consideració introdueix un matís important i, gairebé, es podria dir, un canvi de perspectiva pel que fa a la lectura que Deleuze i Guattari havien fet, a *Mille plateaux*, sobre aquest aspecte del pensament foucaultian. Com ja vam assenyalar, en parlar de les diferències que es poden detectar entre l'agençament i el dispositiu, un dels principals trets distintius girava al voltant del lloc que es dona al poder i a les resistències tant en un cas com en l'altre. Des del punt de vista que exposen Deleuze i Guattari, les línies de fuga o la creativitat de les subjectivitats emergents i dels moviments socials precedeixen a l'acció del poder, el qual tractaria, precisament, de recuperar o d'absorbir aquest excedent, intrínsecament revolucionari, de creativitat. Per a Foucault, si més no des de la lectura que ofereixen Deleuze i Guattari en un primer moment, seria el poder el que estableix un seguit de limitacions davant les quals el subjecte es veu menat a resistir. En aquest sentit, diuen Deleuze i Guattari, “les nostres úniques diferències amb Foucault versen sobre els punts següents; 1) No ens sembla que els agençaments siguin, primer de res, agençaments de poder, sinó de desig; el desig, que es troba sempre agençat, i el poder, una dimensió estratificada de l'agençament; 2) El diagrama o la màquina abstracta tenen línies de fuga que es donen primer, i que no constitueixen, dins l'agençament, fenòmens de resistència o de resposta, sinó puntes de creació i de desterritorialització”. *MP*, p. 175-176 (nota a peu de pàgina). En canvi, en el llibre que Deleuze dedica a Foucault uns anys més tard es reconeix la preeminència que hom atribueix a les resistències, com allò que es produeix en l'àmbit de la subjectivitat i que, per tant —tot i que apareix exposat en un sentit cronològic invers en l'obra foucaultiana—, ja està implicat en els eixos del saber i del poder. De fet, Deleuze relaciona aquesta concepció de les resistències, en el cas de Foucault, amb la capacitat de creació de riquesa que la classe obrera té de manera inherent; capacitat sobre la qual es diposita després l'explotació capitalista com un

D'aquesta manera, si la subjectivitat es relaciona amb les formes de saber és per afirmar la seua divergència essencial. Igualment, si apareix com a resultat de les relacions de forces no és en sentit històric i acceptant la superposició d'estrats sinó, al contrari, de forma intempestiva, com allò que és capaç de penetrar en els estrats per trastornar les condicions espaciotemporals existents. Per tant, en la mesura que la subjectivitat és el resultat o el cúmul de les formes de saber i de les relacions de forces que es donen en un context determinat, però també del qüestionament d'aquestes formes i d'aquestes forces, s'entén que els canvis que es produeixen en cadascun d'aquests àmbits comportarà una transformació pel que fa a la composició del plec. A això es refereix Foucault quan apel·la a la mort de l'ésser humà tal i com l'hem conegut; un procés que es consuma en el mateix moment que s'afirma la desaparició de Déu i de tota l'estructura que l'acompanya, com ja vam dir. Sense oblidar els canvis profunds que durant els darrers temps han tingut lloc en els processos productius i, en conseqüència, en les relacions que estableix el subjecte amb el seu entorn més immediat. Com afirma Deleuze,

les forces de l'home entraran en relació amb unes altres forces, i encara compondran una altra cosa, que ja no serà ni Déu ni l'home: podríem dir que la mort de l'home va lligada a la de Déu, en benefici de nous compostos. En resum, la relació de les forces components amb el defora no para de fer variar la forma composta, sota d'altres relacions, a mercè de les noves composicions;

per plantejar tot seguit, amb l'esguard posat en els darrers avenços tecnològics –i en la forma com aquests avenços influeixen a l'hora de plantejar la relació del subjecte amb els mitjans de producció–, la qüestió següent: “¿no se sol dir que les forces de l'home ja han entrat en relació amb unes altres forces, les de la informació, que juntament amb

element parasitari. Aquesta lectura va influir especialment en l'anàlisi de les relacions de producció que va efectuar l'anomenat *operaisme* italià –així com també, més tard, el *postoperaisme*, tot i que des de pressupòsits diferents–: “A Foucault –diu Deleuze– hi ha un eco de les tesis de Mario Tronti pel que fa a la seva interpretació del marxisme: la idea d'una resistència ‘obrera’ que seria *primera* respecte a l'estratègia del capital”. *F*, p. 106 (nota a peu de pàgina). De fet, aquest plantejament de les lluites del moviment obrer que proposen autors com Tronti i, una mica més tard, Negri, basada en la noció d'autonomia i en les capacitats creatives de la classe treballadora, i deixant de banda, doncs, l'esquema de la negativitat i de l'enfrontament que planteja una concepció dialèctica clàssica, ja havia estat tractada per Deleuze i Guattari a *Mille plateaux*: “És una de les tesis essencials de Tronti –apunten els autors–, que ha determinat les noves concepcions de l'‘obrera massa’ i de la relació amb el treball: ‘Per lluitar contra el capital –citen Deleuze i Guattari a Tronti–, la classe obrera ha de lluitar contra ella mateixa en tant que capital; és l'estadi màxim de la contradicció, no per als obrers sinó per als capitalistes. [...] El pla del capital comença a funcionar a contrapèl, ja no com a *desenvolupament social*, sinó com a *procés revolucionari*’”. Una tesi que Deleuze i Guattari relacionen amb “allò que Negri ha anomenat la *Crisi de l'Estat-pla*”. *MP*, p. 590 (nota a peu de pàgina). Com es pot observar, això connecta amb el que vam dir en la primera part, sobre la necessitat de desallotjar les traces de capitalisme que el subjecte ha anat acumulant en el seu procés de formació, com a primer pas per fer efectiva una estratègia revolucionària.

elles componen una cosa diferent de l'home, uns sistemes indivisibles 'home-màquina', amb les màquines de la tercera espècie?"⁸⁵⁸

Així doncs, si el poder en la seua versió més radical –almenys segons la lectura que n'ofereixen Deleuze i Foucault–, és a dir, la biopolítica, té com a principal objectiu assolir els mitjans, ja no sols per vigilar els moviments dels individus en un espai tancat sinó també per administrar la vida en el seu conjunt i fins i tot operant a distància; si, com ja hem dit, una de les principals tàctiques que desenvolupa el poder en l'actualitat és ocupar l'espai de la subjectivitat o, més ben dit, produir aquesta subjectivitat en funció d'unes condicions determinades, des de la proposta que acabem de veure és la vida mateixa, expressada en el camp de la subjectivitat com a plec o espai per a la resistència, la que es reivindica com a potència capaç de desbordar, amb la seua creativitat inherent, els límits que instaura el poder. Com afirma Deleuze, “quan el poder pren així la vida per objecte o objectiu, la resistència al poder invoca la vida i la gira contra el poder”.⁸⁵⁹ En tot cas, per avançar en aquesta direcció caldrà posar en marxa nous processos de subjectivació, diferents dels que es porten a terme des de les instàncies de poder. Amb això es tracta de confrontar les forces del “vell home”, com el qualifica Deleuze, amb la resta de forces que vénen del defora, per arribar a un nou compost, a una nova figura subjectiva basada en l'obertura, el dinamisme i la mutació constants, des del plantejament “d'una vida més ampla, més activa, més afirmativa, més rica en possibilitats”.⁸⁶⁰ En suma, si en referència a Spinoza Deleuze cridava l'atenció

⁸⁵⁸ *F*, p. 105.

⁸⁵⁹ *Ibidem*, p. 108. Com apunta Foucault, la potència creativa que hi ha implícita en la vida suposa la millor arma per travessar els límits que de continu tracta de plantejar el poder. Per aquest costat –com acabem de veure que cita Deleuze–, “la vida com a objecte polític ha estat en certa manera tinguda en compte i girada contra el sistema que tractava de controlar-la”. Foucault (1976), p. 188-191.

⁸⁶⁰ *F*, p. 109. Tal i com suggereix Juan Manuel Aragüés, el subjecte entès com a plec recull les funcions que en la primera part de l'obra deleuziana estaven reservades a l'etern retorn, com a element diferenciant i, alhora, com a instància al voltant de la qual articular les diferències des de si mateixes, al marge d'un fonament de caràcter transcendent: “la subjectivitat és plec, certament, però plec selectiu”, diu Aragüés. Això té a veure amb el doble estatut de la subjectivitat que estem apuntant, en el sentit que tan aviat apareix com el cúmul de les formes de saber i de les relacions de forces establertes, com l'espai de resistència que permet escapar dels estrats i les estratègies dominants, destituint l'ordre existent per instituir-ne –sempre de manera provisional, en forma de procés– un altre. Com afirma Aragüés, “precisament perquè ens trobem davant una subjectivitat constituïda des d'un exterior ideològic, carregat de sentit, territorialitzat, la tasca revolucionària consisteix a col·locar la subjectivitat en alguna línia de fuga que li permeta escapar al Poder [...]. En suma, potenciar la seua molecularitat front a la molaritat que l'aixafa. I per això, Deleuze i Guattari dissenyen un instrument, l'esquizoanàlisi, la funció del qual rau en ‘la destrucció dels conjunts molars, estructures i representacions que impedeixen que la màquina funcione’”. Aragüés (1997), “Problemas deleuzianos de la subjetividad”, a Aragüés (1997), p. 22. En tot cas, ens veiem portats a matisar –seguint la mateixa línia que hem traçat en el cas de Martínez– que l'exterior al qual apel·len Deleuze i Guattari no és el de la ideologia sinó el d'una composició de cossos determinada, el de la relació de forces que s'estableix en el camp social segons una anàlisi de caire

sobre la necessitat de plantejar la potència que pot assolir un cos, individualment però sobretot quan entra en composició amb altres cossos, ara es tracta de seguir aquest fil conductor que porta –tot passant pel pensament nietzscheà– a definir de nou el camp de la subjectivitat, com el plec on donar cabuda als esdeveniments que trenquen amb l'ordre establert; com l'espai adient perquè el temps abandone el seu caràcter lineal i cronològicament determinat, donant així entrada a l'intempestiu. Com apunta Deleuze, prenent prestats els mots a Foucault, “no se sap de què és capaç l'home ‘en tant que és vivent’, com a conjunt de ‘forces que resisteixen’”.⁸⁶¹

materialista i monista ensems; una anàlisi que, fins i tot en el cas de les construccions semiòtiques, posa tot el conjunt de símbols i els esdeveniments immaterials que aquests empenyen dins el que l'esquema marxista reconeixia com la base econòmica, això és, com la infraestructura en la qual es troben els mitjans i les relacions de producció. Pel que fa al paral·lelisme que es pot establir entre el concepte de plec i el d'etern retorn, val a dir que és Deleuze mateix qui suggereix aquesta relació en el llibre sobre Leibniz, quan apunta que el plec es pot definir com l'element diferenciant i, al mateix temps, com el camp intensiu on es produeixen les relacions de forces o els encontres entre els diferents afectes de què és capaç un cos en la seua singularitat. Cf. *PLI*, p. 40-48.

⁸⁶¹ *F*, p. 109. Deleuze fa referència així a les primeres resistències amb les quals, segons l'anàlisi foucaultiana, es va trobar el biopoder en la seua aplicació, apel·lant precisament a la capacitat creativa que la vida posseeix de manera intrínseca: “En contra d'aquest poder encara nou al segle XIX –apunta Foucault–, les forces que resisteixen s'han recolzat en allò mateix que aquell assetjava –és a dir, en la vida i l'home en tant que és vivent”. Foucault (1976), p. 190. Per altra part, és en aquests termes que Deleuze es refereix al “materialisme” spinozià: “Spinoza proposa als filòsofs un nou model: el cos. Els proposa d'instituir el cos en tant que model: ‘Hom no sap el que pot el cos...’. Aquesta declaració d'ignorància és una provocació: parlem de la consciència i dels seus decrets, de la voluntat i dels seus efectes, dels mil mitjans de fer moure el cos, de dominar el cos i les passions –però *ni tan sols sabem el que pot un cos*. Fem xerrameca, a falta de saber. Com dirà Nietzsche, hom se sorprèn davant la consciència, però, ‘el que és sorprenent, és ben bé i més aviat el cos...’”. Aquest materialisme que Deleuze atribueix a Spinoza i que, al seu parer, expressa una “afinitat” fonamental en el cas de Nietzsche, implica l'abandonament de tot dualisme ontològic i, en definitiva, de tot plantejament dicotòmic i escindit pel que fa a la constitució de la subjectivitat, entre la part material i l'espiritual: “Una de les tesis teòriques més cèlebres de Spinoza –diu Deleuze– es coneix sota el nom de *paral·lelisme*: no consisteix sols a negar tot vincle de causalitat real entre l'esperit i el cos, sinó que prohibeix tota eminència de l'un sobre l'altre”. *SPP*, p. 28. Pel que fa a la connexió que s'estableix entre Spinoza i Nietzsche, respecte del cos i de les relacions de forces que el constitueixen, Deleuze atribueix al pensament nietzscheà la realització del que en la filosofia spinoziana encara es trobava plantejat a mode de temptativa o, com acabem de veure, d'incitació a l'anàlisi: “Spinoza va obrir per a les ciències i la filosofia una via nova –apunta Deleuze–: ni tan sols sabem el que *pot* un cos, deia; parlem de la consciència, i de l'esperit, parlotegem sobre tot això, però no sabem de què és capaç un cos, quines forces són les seues ni què preparen. Nietzsche sap que l'hora ha arribat: ‘estem en la fase on la consciència esdevé modesta’. Recordar a la consciència la modèstia necessària, és prendre-la pel que és: un símptoma, res més que el símptoma d'una transformació més profunda i de l'activitat de forces de tot un altre ordre que l'espiritual”. Per últim, la caracterització del cos que realitza Deleuze en el cas del pensament nietzscheà, com una “relació de forces” o com un “camp de forces, un medi nutritiu que es disputa una pluralitat de forces”, coincideix amb la imatge que acabem d'oferir del plec, en tant que noció a través de la qual es defineix l'espai de la subjectivitat. *NPh*, p. 44-45.

8.2. Del cos disciplinat al control sobre la població: una breu cartografia del capitalisme a través de les seues mutacions

Observem, ara sí, el text que dedica Deleuze a mostrar les transicions per què passa el sistema capitalista segons l'anàlisi foucaultiana.⁸⁶² El primer focus d'atenció es concentra, com ja hem dit, en les anomenades societats disciplinàries. Val a dir, però, que la irrupció d'aquest tipus de societats ja suposa un primer tall respecte de les societats de sobirania precedents. Si en aquest cas és el sobirà el que té la potestat sobre els seus súbdits, amb la possibilitat d'arravatar una part de la seua producció i àdhuc de decidir sobre la vida i la mort, el mode de producció capitalista propi de les societats disciplinàries suposa una innovació en la mesura que l'extracció dels beneficis recau en mans privades, això és, en la figura dels propietaris dels mitjans de producció. Així mateix, l'individu passa a ser considerat com a força de treball i, doncs, com una unitat les capacitats productives de la qual cal orientar en un sentit determinat, de manera que es tracta de conservar la seua vida per mantenir la font de beneficis amb un cabdal més o menys constant i regular. Amb això es produeix una inversió de la fórmula amb la qual es defineix, tant en un cas com en l'altre, l'acció del poder sobre el subjecte. Pel costat de les societats de sobirania, el poder actuava en el sentit de "*deixar viure i fer morir*", en funció de les decisions d'aquell que disposava dels súbdits. Si ens fixem en canvi en el capitalisme al llarg de la seua evolució –no sols pel que fa a les societats disciplinàries, com veurem tot seguit–, el que es proposa és la necessitat de "*fer viure*" –dins els paràmetres productius i l'ordre de relacions dominants– i "*deixar morir*" –quan el subjecte deixa de resultar útil per als propòsits del sistema–.⁸⁶³ El poder es converteix

⁸⁶² Una exposició succinta de l'anàlisi que realitza Deleuze sobre la transició que, segons que ens mostra, es pot detectar en els texts foucaultians entre l'etapa disciplinària i la fase securitària o de control, en el si mateix del capitalisme, es pot trobar en el meu article "Cartografiar la crisis: hundimientos y emergencias en un contexto de emancipación. Disciplina, control y devenir: una introducción de la mano de Foucault, Deleuze y Guattari", que vaig tenir l'oportunitat de presentar en el V Congreso Internacional de la Sociedad Académica de filosofía: *Razón, crisis y utopía*, celebrat a La Laguna els dies 2, 3 i 4 de febrer de l'any 2011, i una versió del qual es pot trobar en les Actes que es van publicar posteriorment, p. 547-553.

⁸⁶³ Com explica Foucault, la possibilitat de disposar de la vida dels súbdits per part d'aquells que encarnaven un poder total o quasi va anar evolucionant al llarg de la història: des de la forma absoluta i il·limitada que es donava en l'antiguitat, derivada del dret romà i de la figura de la *patria potestas*, segons la qual el pare de família podia decidir sobre la sort i la dissort dels seus esclaus igual com feia amb els seus fills, fins a una forma més atenuada, relativa i limitada pròpia dels monarques del període feudal. En aquest cas, el sobirà disposa de la vida dels súbdits per defensar els interessos de la corona en la guerra, així com també en cas que els súbdits posaren en entredit la seua autoritat. Si es vol dir així, el sobirà mata *legítimament* quan es tracta de fer front a allò que amenaça l'estabilitat de l'ordre establert que ell mateix personifica. En tot cas, la potestat "de *fer morir* o de *deixar viure*" amb què compta el sobirà se sosté, com apunta Foucault, "en un tipus històric de societat on el poder s'exerceix essencialment com a instància de deducció, mecanisme de sostracció, dret d'apropiar-se una part de les riqueses, extorsió dels

aleshores en una gran empresa de càlcul i administració, com ja hem assenyalat, que contamina la vida de pam a pam amb l'objectiu de controlar els processos productius a distància, sense que això supose perdre ni un xic de la seua efectivitat en el que té a veure amb els sistemes de dominació que cal aplicar sobre els individus i els grups.⁸⁶⁴ Al cap i a la fi, el que es tracta d'aconseguir és que una part i l'altra siguin complementàries, en virtut d'aquesta lògica segons la qual el poder es confon amb la vida sempre que la vida –una vegada que hom l'ha buidat de les seues potencialitats–, s'adapte i accepte ser allò que imposa el poder.⁸⁶⁵

Fet aquest preàmbul necessari, cal tancar una mica el focus de l'anàlisi per veure els canvis que s'han anat produint en l'interior mateix del sistema capitalista. Només així es pot fer un diagnòstic acurat dels nous mètodes que empra el capitalisme per imposar el seu domini, bo i adaptant-se a les exigències del context concret en què ens trobem, amb la formació de nous processos productius i de noves relacions en el camp social. Altrament dit, només així es pot aportar una imatge ajustada de la cruesa i la intel·ligència amb què procedeix el poder durant el període capitalista. En tot cas, l'objectiu està posat en un altre aspecte que resulta sens dubte més positiu: analitzar la

productes, dels béns, dels serveis, del treball i de la sang, imposat al subjecte. El poder hi era per davant de tot –rebla el clau Foucault– dret de prendre: sobre les coses, el temps, els cossos i finalment la vida”. Si atenem en canvi el període que s'obre amb la introducció d'un biopoder que posa els cossos i les poblacions com a objecte, la situació canvia de manera significativa, d'un costat i de l'altre: “Es podria dir –apunta Foucault– que el vell dret de *fer* morir o de *deixar* viure ha estat substituït per un poder de *fer* viure o de *llançar* [rejetar] a la mort” [a *Il faut défendre la société*, Foucault havia parlat de “deixar anar”, “deixar caure” o “abandonar la mort” –“*le pouvoir laisse tomber la mort*”. Foucault (1997), p. 221]. Això s'entén com l'efecte immediat dels nous interessos que mobilitzen els aparells del poder, o com l'adaptació d'aquest poder a un nou context en el qual, malgrat tots els canvis, no està disposat a abandonar les prerrogatives que té sobre el subjecte: “Com un poder pot posar en el fet de matar les seues més altes prerrogatives, si la seua funció major és assegurar, sostenir, reforçar, multiplicar la vida i posar-la en ordre? –pregunta Foucault–”. En tot cas, això no resta sinó, al contrari, augmenta les capacitats destructives del poder, atenent les seues necessitats creixents de control i d'extracció de riqueses, però també la seua capacitat d'administrar la vida de poblacions senceres: “Aquest formidable poder de mort [...] –continua Foucault–, es dona ara com el complement d'un poder que s'exerceix positivament sobre la vida, que es proposa gestionar-la, fer-la créixer, multiplicar-la, exercir sobre ella controls precisos i regulacions ensems”. Foucault (1976), p. 177-182.

⁸⁶⁴ En això es troba la pedra de toc que justifica el poder en la seua vessant biopolítica: “Un poder –diu Foucault– la més alta funció del qual ja no és potser, a partir d'ara, la de matar sinó la d'envair la vida de part a part”. Amb això es tracta, en relació al subjecte i als mecanismes de manteniment de l'ordre i d'extracció de beneficis per part del poder, d'afavorir “el creixement dels uns i dels altres, el seu enfortiment al mateix temps que la seua utilitat i la seua docilitat”. En definitiva, “uns mètodes de poder susceptibles d'augmentar les forces, les aptituds, la vida en general sense fer-les per això més difícil de sotmetre-les”. Foucault (1976), p. 183-185.

⁸⁶⁵ En aquesta relació dinàmica i conflictiva entre el poder i la vida, basa Foucault la seua definició més bàsica –i també més radical, com ja hem dit– dels mecanismes a través dels quals s'exerceixen tant la dominació com les resistències: “caldria parlar de ‘bio-política’ per designar el que fa entrar la vida i els seus mecanismes en el domini de càlculs explícits i fa del poder-saber un agent de transformació de la vida humana; el que no implica que la vida haja estat exhaustivament integrada a tècniques que la dominen i la gestionen; sense parar, la vida els escapa”. *Ibidem*, p. 188.

forma com es poden obrir escletxes en l'entramat aparentment infranquejable que ordeix el capitalisme, per explorar les vies a través de les quals plantejar alternatives al model establert. Com diu Deleuze, “no és moment de témer o d'esperar, sinó de cercar noves armes”.⁸⁶⁶

Així doncs, es pot fer una primera constatació a partir del que acabem de dir: les societats disciplinàries es constitueixen com el context des del qual entendre el present més immediat, però sense oblidar que responen en tot cas a una realitat en crisi –la tan airejada “*crisi de les institucions*”, com apunta Deleuze–,⁸⁶⁷ un període en relació amb el qual l'únic que resta per fer és continuar subministrant el que el sistema pot oferir encara, ja no tant per articular les relacions en el camp social –el que suposaria el manteniment i fins l'expansió d'un seguit de drets i garanties–, com per afavorir la dominació individual i col·lectiva: “gestionar la seua agonia i ocupar a les persones, fins a la instal·lació de noves forces que toquen a la porta”, en mots de Deleuze.⁸⁶⁸ En definitiva, l'anàlisi al voltant del poder ens mostra com es desenvolupen dues de les principals línies que, segons Deleuze, es poden detectar en el dispositiu que conforma el pensament foucaultia. El model disciplinari constitueix –ja no el nostre present sinó més aviat– el nostre passat recent, de la influència del qual encara ens arriben indicis més o menys esquifits. Mentre que el model basat en els nous mètodes de control respon en canvi al nostre futur pròxim, la influència del qual ja ha començat a fer-se present en les nostres vides. En el primer cas es tracta d'analitzar la història, per identificar els estrats superposats a partir dels quals es forma l'arxiu. En el segon, es tracta d'observar la nostra actualitat i de fer el diagnòstic de les noves forces que s'instal·len en el camp social, instituint un nou model productiu i noves formes de subjectivitat. Per això, com diu Deleuze, el que Foucault anomena l'actual es pot ben bé entendre com l'inactual o l'intempestiu en el cas de Nietzsche: “aquest esdevenir que es bifurca amb la història, aquest diagnòstic que pren el relleu de l'anàlisi per altres camins”.⁸⁶⁹ Per aquest costat, si l'anàlisi de l'arxiu resulta important, encara ho és més el diagnòstic que es pot fer sobre allò que estem en curs d'esdevenir. De fet, si la part analítica i històrica importa a Foucault no és sinó en el sentit que ens permet entendre la irrupció de les noves forces a les quals estem fent referència, indicant el punt d'emergència o el llindar en el qual

⁸⁶⁶ *PP*, p. 242.

⁸⁶⁷ *Ibíd.*, p. 247.

⁸⁶⁸ *Ibíd.*, p. 241.

⁸⁶⁹ *DRF*, p. 323.

s'imposen les condicions materials per a la configuració d'un ordre polític, social i econòmic que, des de diferents angles, ja no coincideix exactament amb l'anterior. Com apunta Deleuze,

la història és l'arxiu, el dibuix del que som i deixem d'ésser, mentre que l'actual és l'esbós del que esdevenim. La història o l'arxiu és el que ens separa encara de nosaltres mateixos, mentre que l'actual és aquest Altre amb el qual ja coincidim. De vegades s'ha cregut que Foucault erigia el quadre de les societats modernes com un seguit de dispositius disciplinaris, per oposició als vells dispositius de sobirania. Però això no és res: les disciplines descrites per Foucault són la història del que deixem d'ésser a poc a poc, i la nostra actualitat es dibuixa en les disposicions de *control* obert i continu, molt diferents de les recents disciplines closes.⁸⁷⁰

En efecte, les societats disciplinàries giren al voltant de la constitució de centres de tancament pels quals ha de passar, de manera més o menys regular i obligatòria, el subjecte. Aquests centres, entre els quals destaquen institucions que normalment relacionem amb l'extensió de drets socials en l'àmbit públic com ara les escoles o els

⁸⁷⁰ Ibídem, p. 322-323. A partir d'aquesta distinció present en el pensament foucaultí, entre l'arxiu que cal analitzar com el conjunt d'estrats que configura el camp social, per un costat, i l'actualitat que cal diagnosticar a partir de les línies de bifurcació i ruptura que comencen a emergir com a moviments més o menys subterrànics, per l'altre, Deleuze apel·la a un mètode de treball que travessaria l'obra de Foucault en el seu conjunt. En primer lloc trobem els llibres o l'obra publicada per Foucault mateix, on s'esbossen les línies històriques de l'arxiu; en segon terme, les entrevistes i els cursos que va impartir al *Collège de France*, on es troba l'actualització del material ofert als llibres o, si es vol dir així, el pensament foucaultí en acció i abillat amb la roba de faena. Com explica Deleuze, "la pràctica constitueix l'única continuïtat del passat al present, o a la inversa, la manera com el present explica el passat. *Si les converses de Foucault formen part plenament de la seva obra*, és perquè perllonguen la problematització històrica de cadascun dels seus llibres cap a la construcció del problema actual, follia, càstig o sexualitat". *F*, p. 135. La cursiva és de Deleuze. La mateixa consideració, si bé una mica més desenvolupada, es pot trobar en el text "Qu'est-ce qu'un dispositif?", amb el qual Deleuze va participar en l'homenatge a Foucault de l'any 1988, en la que seria la seua darrera intervenció pública. En aquest cas, Deleuze es refereix al pensament foucaultí com un dispositiu compost pels tres eixos del saber, el poder i la subjectivitat, relacionant el contingut de, sobretot, els dos últims, amb les contribucions que Foucault va fer al marge dels seus llibres publicats: "Les diferents línies d'un dispositiu es reparteixen en dos grups, línies de sedimentació o d'estratificació, línies d'actualització o de creativitat. La darrera conseqüència d'aquest mètode concerneix a tota l'obra de Foucault. En la major part dels seus llibres, determina un arxiu precís, amb mitjans històrics extremadament innovadors [...]. Però això és la meitat de la seua tasca. Ja que, preocupat pel rigor, per la voluntat de no mesclar-ho tot, per confiança amb el lector, no formula l'altra meitat. La fórmula, només i explícitament, en les entrevistes contemporànies de cadascun dels seus grans llibres [...]. Si Foucault, fins al final de la seua vida, va concedir tanta importància a les seues entrevistes, a França i més encara a l'estranger, no és pel gust de la intervista, és perquè hi traçava aquestes línies d'actualització que exigien un altre mode d'expressió que les línies assimilables en els grans llibres. Les entrevistes són diagnòstics. És com en el cas de Nietzsche, en el qual és difícil llegir les obres sense afegir-hi el *Nachlass* contemporani de cadascuna. L'obra completa de Foucault, tal i com la conceben Defert i Ewald [compiladors i curadors de les obres de Foucault], no pot separar els llibres que a tots ens han marcat, i les entrevistes que ens arrossegueu vers un avenir, vers un esdevenir: els estrats i les actualitats". *DRF*, p. 324-325.

hospitals, es construeixen i en molts casos es gestionen, apunta Foucault, prenent com a marc de referència els centres de reclusió per excel·lència: les presons. Al mateix temps, els mètodes de treball que s'hi imposen coincideixen amb el model productiu que promou el sistema capitalista durant la seua fase industrial o fabril.⁸⁷¹ Amb tot, els paral·lelismes responen a una relació d'analogia i no d'identificació, com es pot veure en el fet que cadascuna de les etapes que caracteritzen les societats de caire disciplinari comporte una mena de tall respecte de l'anterior: "els diferents internats o medis de tancament pels quals passa l'individu són variables independents –diu Deleuze–: se suposa que cada vegada es recomença de zero, i el llenguatge comú de tots aquests medis existeix, però és *analògic*".⁸⁷² En altres paraules: cadascun dels centres que hem anomenat té les seues característiques pròpies i respon a unes necessitats concretes que el model disciplinari es preocupa per crear en el subjecte al llarg de la seua vida, si bé tots ells participen d'una lògica més àmplia, amb l'objectiu compartit de fer funcional el sistema general dins el qual es troben inserits. En aquest sentit, si Foucault posa en relació realitats en principi tan disperses com les de les presons i les de les escoles o els hospitals és perquè, com ja vam avançar en el punt anterior, en tots els casos es tracta de portar a terme una tasca de normalització. De fet, des d'aquesta perspectiva que acabem d'enunciar la presó no seria sinó un mal necessari amb el qual un sistema com el capitalista –que, recordem, no és essencialment repressiu sinó més aviat productiu– ha de carregar en aquells casos en què els principis que es tracta de promoure no han penetrat suficientment en el subjecte per les vies habituals. Vies que són molt més benignes –no en va conformen l'estructura i els equipaments més bàsics de l'Estat del benestar– i, per això mateix, també de major utilitat, en la mesura que contribueixen a produir un model de subjectivitat de manera més subtil, duradora i consistent.

Pel que fa als elements que comparteixen les diferents realitats que conformen el model disciplinari, Deleuze es refereix en primer lloc a la necessitat de crear uns patrons a partir dels quals emmotllar la identitat del subjecte. Cada centre o institució constitueix així un "*motlle*" en el qual s'hi hauran d'encabir els diferents elements particulars.⁸⁷³

Això no sols elimina la possibilitat d'emprendre els processos de subjectivació des de

⁸⁷¹ Foucault deixa clara la relació que existeix entre els diferents centres i institucions a les quals acabem de fer referència, tot apuntant el següent: "Què té de sorprenent que la presó s'assembla a les fàbriques, a les escoles, a les casernes, als hospitals, a totes aquestes coses que s'assemblen a les presons?". Foucault (1975), p. 229.

⁸⁷² *PP*, p. 242.

⁸⁷³ *Ibidem*, p.

l'autonomia i la singularitat –com hem anat reivindicant al llarg del nostre treball–, sinó que a més es tracta de crear una totalitat o una força col·lectiva capaç d'assumir uns objectius, determinats de bestreta, cap als quals avançar. Aquesta operació apunta directament al cos, sobre el qual es porta a terme un treball de tipus ergonòmic perquè el subjecte s'adapte a les tasques que li han estat assignades. Com exposa Foucault a *Surveiller et punir* –on es pot trobar una anàlisi exhaustiva del model disciplinari–, des del segle divuit fins arribar gairebé als nostres dies es posa en pràctica el que es pot anomenar una “anatomia del poder”.⁸⁷⁴ Amb això es tracta d'assolir un augment del rendiment i per tant de la productivitat, però també de produir subjectes més aptes per acceptar i estendre l'ordre polític, social i econòmic establert. Al mateix temps, un objectiu com aquest no sols està legitimat, sinó que es porta a terme gràcies a la concepció microfísica del poder a la qual hem fet referència anteriorment, amb la creació de tot un seguit de pràctiques i discursos a través dels quals es produeix un model corporal “analític” i “orgànic” ensem. Aquesta combinació d'elements dóna compte de la intel·ligència dels nous poders quan es tracta d'actuar sobre el subjecte. Si cal predisposar l'individu a través del modelat del seu cos, s'ha de tenir en compte que la forma més eficient de fer-ho és partint de la imatge que els destinataris d'aquestes mesures tenen al voltant d'ells mateixos.⁸⁷⁵ Per altra part, en això tenim una mostra del caràcter productiu del poder: abans que l'exercici de la força bruta, la vigilància requereix una anàlisi acurada de l'objectiu que es vol aconseguir i de les vies per

⁸⁷⁴ Deleuze elabora una proposta de periodització i sistematització de l'obra i del pensament foucaultians, en paral·lel als tres principals dominis que es posen en joc i a la forma com aquests es relacionen. La primera etapa, que es correspon amb l'anàlisi arqueològica, ateny les formes de saber i s'inaugura amb *L'archéologie du savoir*, de l'any 1969. La segona etapa, que comença amb la publicació de *Surveiller et punir*, l'any 1975, implica les estratègies de poder o la microfísica foucaultiana. Finalment, Foucault dóna un darrer gir a la seua obra a partir del segon volum de la *Histoire de la sexualité –L'usage des plaisirs–*, que apareixerà vuit anys després del primer, el 1984, i que a parer de Deleuze tornarà a orientar el rumb del pensament foucaultià tot girant-lo –sense abandonar les qüestions relacionades del saber i del poder– vers el problema de la subjectivitat. Cf. *PP*, p. 141-145. Les dues darreres etapes que assenyalen Deleuze es poden incloure en l'apartat genealògic, que els especialistes en l'obra foucaultiana acostumen a reconèixer com una segona etapa que segueix a l'arqueologia.

⁸⁷⁵ Foucault descriu de la manera següent l'anatomia del poder que es porta a terme durant la fase disciplinària: “El moment històric de les disciplines, és el moment en què naix un art del cos humà, que no té com a objectiu únicament l'augment de les seues habilitats, ni tampoc el fer més feixuga la seua subjecció, sinó la formació d'una relació que, en el mateix mecanisme, el fa més obediència en la mesura que el fa més útil, i a l'inrevés. Es forma aleshores una política de coercions que suposen un treball sobre el cos, una manipulació calculada dels seues elements, dels seus gestos, dels seus comportaments. El cos entra en una maquinària de poder que el regira, el desarticula i el recompon”. Foucault (1975), p. 139.

arribar-hi; el que implica la creació de nous sabers, és a dir, de nous règims de visibilitat i d'enunciació al voltant de l'objecte sobre el qual es vol treballar.⁸⁷⁶

Partint d'aquest emmotllat de les identitats, que es realitza prenent el cos com a objecte de treball, es pot entendre el segon element que relacionen Deleuze i Foucault amb els centres de tancament. En tots els casos, es tracta de delimitar la subjectivitat entre els dos eixos complementaris que constitueixen l'individu i la massa. Dins aquest esquema binari, com més definida es trobe la identitat individual més fàcil resultarà crear una col·lectivitat fàcil de dirigir i manegar. En tot cas, no es tracta de reivindicar les diferències en si mateixes i des de si mateixes sinó –de forma similar a com es fa en l'àmbit teòric– d'afavorir el sorgiment d'un seguit de particularitats que ja tenen el seu lloc reservat dins un conjunt de tipus general. El subjecte es veu immers així en la triada que disposa el poder per fer efectiva la seua dominació –com ja hem mencionat en altres ocasions–, a saber: identificar, seleccionar i, finalment, classificar. De fet, aquesta distinció entre l'individu i la massa no suposa sinó el desenvolupament lògic del pas precedent. Es continua avançant en la creació del cos, si bé en aquest cas es tracta d'un cos col·lectiu –la massa– dins el qual s'hi han de posar, com si foren els membres d'un organisme, els diferents elements particulars: “les disciplines mai no han vist incompatibilitat entre els dos –apunta Deleuze–, i és que el poder és al mateix temps massificant i individuant, és a dir, constitueix en cos aquells sobre els quals s'exerceix i emmotlla la individualitat de cada membre del cos”.⁸⁷⁷

Per altra part, que la creació d'aquest cos col·lectiu implica una concepció de tipus transcendent, es pot veure fàcilment en el fet que el còmput global del conjunt haja d'acabar superant la suma dels elements particulars que el formen. No ens trobem, doncs, davant una totalitat de tipus immanent, que sorgeix com a resultat de la connexió entre els distints elements, sinó d'un aparell orgànic que ja existeix i que determina les relacions així com la natura dels elements mateixos. Com apunta Deleuze, “Foucault ha analitzat molt bé el projecte ideal dels medis de tancament, particularment visible en la

⁸⁷⁶ Com apunta Foucault, “aquest objecte nou és el *cos natural*, portador de forces i seu d'una duració; és el cos susceptible d'operacions especificades, que tenen el seu ordre, els seus temps, les seues condicions internes, els seus elements constituents. El cos, en la mesura que esdevé el blanc per a nous mecanismes de poder, s'ofereix a noves formes de saber”. *Ibidem*, p. 175.

⁸⁷⁷ *PP*, p. 243. Foucault es refereix al vincle que s'estableix, de manera quasi essencial, entre els dos pols de la relació que acabem de mostrar, quan afirma que “la tàctica disciplinària [...] permet alhora la caracterització de l'individu com a individu, i l'ordenació d'una multiplicitat donada. És la condició primera per al control i l'ús d'un conjunt d'elements distints”; altrament dit: “La base per a una microfísica del poder que hom podria anomenar ‘cel·lular’”. Foucault (1975), p. 151.

fàbrica: concentrar; repartir en l'espai; ordenar en el temps; compondre en l'espai-temps una força productiva l'efecte de la qual ha de ser superior a la suma de les forces elementals".⁸⁷⁸ Això suposa una manera de posar al dia, per part del model disciplinari, els preceptes organitzatius que es donen en l'àmbit conventual i pastoral, en virtut dels quals els feligresos s'apleguen en un sol cos, com un ramat necessitat del pastor que els fa de guia. En aquest cas, però, el col·lectiu es dirigeix amb la creació d'un seguit de "sèries" i "quadres", com els anomena Foucault, amb unes característiques espaciotemporals concretes que serveixen per organitzar la vida individual i col·lectiva. Les societats disciplinàries es construeixen seguint un esquema de tipus lineal i evolutiu, com ja hem vist; a la qual cosa hi cal afegir, una vegada que s'està dins de cada centre de tancament particular, l'aplicació d'unes coordenades de vigilància i de producció que fan de l'individu un petit engranatge dins la gran maquinària que conforma el sistema.⁸⁷⁹

La instal·lació de sèries i quadres, com la millor forma de donar lloc a un aparell orgànic, es fa efectiva a través d'un dels elements que hem vist en l'apartat anterior, al qual hem donat importància en la mesura que constitueix el punt d'encreuament dels discursos amb les pràctiques. Ens referim a la producció d'un conjunt de consignes, per mitjà de les quals l'individu s'insereix en el conjunt, mentre que el conjunt s'orienta en funció d'uns valors i en una direcció determinada. En tot cas, la consigna no és patrimoni exclusiu del poder o, com a mínim, del poder construït directament al voltant del capital. La consigna es troba inscrita en una lògica general que durant molt de temps han seguit les forces dominants, però també aquelles altres forces que, seguint un esquema de tipus dialèctic, tractaven de combatre la dominació. La raó és que la producció de consignes està íntimament lligada al model representatiu. I en això es troben els caps de les fàbriques tant com els quadres dirigents dels partits i els sindicats de classe, en resposta a aquesta imatge que va menar la mobilització obrera i que ja hem tingut ocasió de descriure, amb el partit com a avantguarda de les masses i el sindicat com a corretja de transmissió entre totes dues bandes. Com diu Deleuze, "la fàbrica constituïa els individus en cos, amb el doble avantatge de la patronal que vigila cada

⁸⁷⁸ *PP*, p. 240.

⁸⁷⁹ Foucault assenyala, per aquest costat, que el model disciplinari no sols permet sinó que a més afavoreix "la integració d'una dimensió temporal, unitària, contínua, cumulativa en l'exercici dels controls i la pràctica de les dominacions"; per palesar tot seguit la relació inherent que existeix entre una concepció del temps –i l'espai– determinades i una forma d'aplicar el poder: "La historicitat evolutiva, tal i com es constitueix aleshores –i d'una manera tan profunda que actualment és encara una evidència– està vinculada a un mode de funcionament del poder". Foucault (1975), p. 162.

element de la massa, i dels sindicats que mobilitzaven una massa de resistència”.⁸⁸⁰ Amb tot, el problema de seguir una estratègia com aquesta es pot veure ara de manera més clara. El fet que la resistència a la dominació acabe replicant una bona part de les dinàmiques incloses en el model que es tracta de combatre, no acaba afavorint sinó l’extensió del territori en el qual es mou el poder, així com l’absorció d’aquells elements que en principi li resultaven aliens. Amb això es comencen a posar les condicions per a la instauració d’un poder de tipus global o, per emprar el terme que fan servir Deleuze i Guattari, d’un “capitalisme mundial integrat” –i “integrant”–, per tal com travessa el subjecte al mateix temps que s’estén per l’espai.⁸⁸¹ En pocs mots: un biopoder al qual –gairebé– res no escapa, fent cada vegada més difícil que es pugui afirmar l’existència d’un defora des del qual organitzar les resistències.⁸⁸²

Fent recompte del que hem vist –i de les conseqüències que això pot tenir–, si ens fixem en el model productiu que funciona en les societats disciplinàries, les línies que acabem de mostrar conflueixen en la figura de l’obrer especialitzat, que apareix de bell començament amb la segona fase de la Revolució industrial, així com de l’obrer massa, que sorgirà posteriorment com un apèndix de les cadenes de muntatge vinculades a l’organització taylorista del treball. Això no obstant, a partir dels anys setanta del segle vint, es comencen a produir un seguit de canvis en l’àmbit laboral que afectaran també a les mesures que posa en marxa el capital, amb l’objectiu de mantenir les seues dinàmiques de dominació. Aleshores ja no cal parlar de l’obrer especialitzat o de l’obrer massa, sinó de l’obrer social. En aquest cas, qualsevol activitat que es realitza es troba immersa en una àmplia xarxa de relacions, amb la creació d’una riquesa –material o immaterial– susceptible d’ésser aprofitada, de manera més o menys autònoma, pel conjunt de la població, però també de caure sota els mecanismes d’extracció dels nous

⁸⁸⁰ *PP*, p. 242.

⁸⁸¹ Cf. *MP*, p. 614. Reprendrem aquest concepte i mostrarem el seu desenvolupament pràctic en els capítols següents.

⁸⁸² Sobre la utilització d’aquests dos termes que estem manegant, el de biopolítica i biopoder, cal atendre una matisació que fa Foucault –tot i que no la desenvolupa ni ofereix una explicació al respecte– en alguns dels seus texts. Si en la primera menció que podem trobar sobre aquesta nova concepció del poder, en el curs de 1975-1976 –*Il faut défendre la société*–, Foucault fa servir les dues nocions de manera indistinta, la principal novetat que introdueix uns mesos més tard, en aquest cas en el primer volum de la *Histoire de la sexualité*, es troba precisament en el fet d’haver concretat una mica més la relació entre aquests dos conceptes. El biopoder apareix llavors com el sòcol general on s’engloben els dos principals models –amb els seus respectius dispositius– per mitjà dels quals s’ha exercit el poder des de la modernitat. Aquests models són, com ja hem vist, la disciplina o l’anatomopolítica –centrada en el treball sobre el cos– i la biopolítica estrictament parlant –centrada en el control sobre la població–. Pel que respecta a la qüestió del biopoder o la biopolítica a *Il faut défendre...*, es pot consultar la classe del 17 de març de 1976, corresponent a la darrera sessió d’aquell curs acadèmic. Cf. Foucault (1997), p. 213-244.

propietaris d'uns mitjans de producció cada cop més volàtils i descentralitzats. En definitiva, la producció ja no es dona només en les fàbriques o en els llocs de treball, de manera que la vida en el seu conjunt es converteix en una gran fàbrica o, més ben dit, en una empresa de dimensions gairebé il·limitades, en relació amb la qual cal continuar fent el balanç de beneficis. Com apunta Deleuze, “l’home de les disciplines era un productor discontinu d’energia, però l’home del control és més aviat ondulatori, posat en òrbita, sobre un feix continu”.⁸⁸³ Això suposa un canvi profund en el model subjectiu imperant i, per tant, en la resta d’esferes de la vida individual i col·lectiva, com es pot veure en el fet que l’ensenyament estiga cada vegada més plantejat des de criteris de caire exclusivament empresarial. Tal i com exposa Deleuze, en aquest nou període basat en un control més difús, però sens dubte efectiu, de les accions que el subjecte realitza en el seu dia a dia, el “*règim de les escoles*” es caracteritza per “les formes de control continu i la formació permanent”; el que implica efectes tals com “l’abandó de tota la

⁸⁸³ *Ibidem*, p. 244. Un dels autors que més atenció ha posat sobre aquesta esfera dels mitjans de producció i dels canvis que es donen en les formes de treball, encunyant els termes que acabem de veure al voltant de la figura de l’obrer, és Antonio Negri. Com assenyala Negri, durant la segona meitat del segle dinou, en ple auge de la Revolució industrial, la creació de riquesa està concentrada al voltant de la producció fabril, en mans de l’obrer especialitzat. En canvi, amb l’èxit del taylorisme i del fordisme comença a imposar-se, durant la primera meitat del segle vint, un nou model de producció en sèrie dins el qual la força de treball ja no requereix una qualificació especial, així com tampoc un coneixement de la totalitat del procés en el qual es troba inserida com una petita baula. Ens trobem aleshores amb el que Negri anomena l’obrer massa. Això es tradueix en una descomposició progressiva de la consciència de classe, a la qual havia apel·lat el moviment obrer per articular les seues demandes i reivindicacions. De l’oposició neta que es podia establir entre l’obrer com a força de treball explotada i alienada del producte de la seua activitat per una part, i el burgès, com a propietari dels mitjans de producció, per l’altra, es fa una transició progressiva envers figures subjectives no tan polaritzades, que hom afaïçona al voltant d’un principi formal d’igualtat associat a l’Estat del benestar i associat amb una cultura de consum que s’explica per l’augment dels salaris i està promoguda pel mitjans de comunicació de masses. Finalment, en el que Negri no dubta a qualificar com una tercera fase de la Revolució industrial, a partir dels anys setanta es produeix un altre seguit de canvis, en aquest cas sobre la base de les innovacions tecnològiques –la informàtica i la robòtica, principalment– que impulsen un treball de tipus cada vegada més abstracte i immaterial com a nova font de creació de riquesa. La producció, en mans del que Negri anomena l’obrer social, s’entén ara de manera eminentment cooperativa, en el sentit que existeix una àmplia xarxa d’elements implicats i un seguit de processos diversos però connectats. Al mateix temps, apareix la possibilitat de posar en joc nous modes de valorització o d’atribució de valor a l’activitat que realitza la nova força de treball. A partir d’aquest moment, el temps de la producció comença a confondre’s amb el temps de la vida, de manera que el capitalista es veu obligat a anar més enllà dels límits establerts pel lloc de treball si del que es tracta és de no perdre el control sobre els treballadors, amb l’objectiu de continuar extraient una part del producte de la seua activitat. Al mateix temps, però, el treballador guanya autonomia –o almenys té la possibilitat de fer-ho– respecte del propietari dels mitjans de producció; en un context en què els processos de producció i reproducció que adés es podien separar sense gaires problemes constitueixen ara, de la mateixa forma que ocorre amb el treball i la vida, una mena de continu. Com es pot observar, l’anàlisi de Negri permet situar de manera concreta, prenent com a eix principal les transformacions que es produeixen en les relacions de producció, el diagnòstic foucaultí sobre el poder i, en especial, les mutacions a què es refereix Foucault en el cas del capitalisme. I això no sols des de la perspectiva que ofereix l’emergència de noves figures subjectives, sinó tenint en compte també els modes de producció que, sens dubte, estan implicats en la definició d’aquestes figures. Cf. Guattari & Negri (1999), p. 89-91.

recerca a la Universitat” i, al capdavant, “la introducció de l’‘empresa’ en tots els nivells de l’escolarització”.⁸⁸⁴

A partir d’ací es poden enunciar alguns dels trets que caracteritzen les societats de control, tot diferenciant-les del model disciplinari. En tot cas, atenent el que hem estat veient fins ara, més que d’una substitució en sentit estricte caldria parlar d’un aprofundiment i d’un perfeccionament de les mesures que el poder havia engegat i que ara cal posar al dia. Com a règim de semiòtica mixta que és, el capitalisme no renuncia a fer ús de cap dels instruments que té al seu abast, cosa per la qual el control conviurà amb diferents aspectes del model disciplinari i àdhuc amb elements que provenen de més lluny encara. Tot i així, si cal analitzar el canvi de dinàmiques com si es tractés del sorgiment d’un nou tipus de societat, és per posar de relleu que ens trobem situats en un llinar, és a dir, en el punt d’intersecció en el qual noves formes de saber i noves estratègies de poder comencen a actuar sobre el subjecte. Un moment propici per a l’establiment dels nous mecanismes de poder, en la mesura que es poden reorganitzar les estructures existents a partir d’un nou discurs i d’un nou ordre de forces; però també per al plantejament d’alternatives per part dels moviments emergents. Així ho explica Deleuze, quan reconeix la possibilitat “que vells mitjans, prestats de les antigues societats de sobirania, tornen a ocupar l’escena, amb les adaptacions necessàries”; tot puntualitzant que, “el que compta, és que ens trobem a l’inici d’alguna cosa”.⁸⁸⁵

El primer element que relaciona Deleuze amb les societats de control és l’abandonament dels emmotllats més o menys rígids que hem dit que actuaven en les disciplines, a l’hora de conformar la identitat del subjecte, en favor d’una “*modulació*” continuada. En tot cas, en absolut es tracta d’abandonar el treball sobre la subjectivitat sinó, al contrari, d’intensificar-lo a partir de les noves necessitats que s’imposen en el camp social. De fet, el subjecte no guanya autonomia si no és a força d’assumir, com ja hem dit en més

⁸⁸⁴ *PP*, p. 247.

⁸⁸⁵ *Ibidem*, p. 246. Deleuze dóna molta importància al fet de detectar els punts de ruptura o els llinars que anuncien el començament d’una nova forma de pensar i de viure la realitat. De fet, com ja vam avançar en els apartats anteriors, aquesta recerca del punt d’emergència, penetrant en els estrats que han quedat superposats formant uns règims d’enunciació i de visibilitat determinats, és una de les principals tasques de l’arqueologia foucaultiana. Des d’aquesta perspectiva, Deleuze alerta de la diferència que existeix entre aquest tipus de recerca, l’objectiu de la qual és de caràcter crític, és a dir, desemmascarar els supòsits implícits sobre els quals es construeix la imatge de la realitat en l’actualitat, i la pretensió de trobar uns orígens a través dels quals fonamentar i, per tant, justificar aquesta mateixa imatge: “Hom no cercarà uns orígens, fins i tot perduts o ratllats, sinó que hom prendrà les coses allà on surten, per l’endemig: fendre les coses, fendre els mots. Hom no cercarà l’etern, fins i tot si es tracta de l’eternitat del temps, sinó la formació d’allò nou, l’emergència o el que Foucault anomenava l’‘actualitat’”. *PP*, p. 119.

d'una ocasió, els axiomes del sistema com a propis. Així doncs, posats en el context que acabem d'esbossar, definit per una major obertura de l'espai i per una acceleració dels temps de la producció i de la vida en general, la millor forma de continuar tenint una incidència sobre el subjecte passa per promoure una identitat de més en més canviant i deslocalitzada, perduts els referents –familiars, d'origen, de classe– que adés marcaven la seua posició en el món. Com apunta Deleuze, “els controls constitueixen una *modulació*, com un emmotllament autodeformant que canviaria constantment, d'un instant a l'altre, o com un tamís les malles del qual canviarien d'un punt a un altre”.⁸⁸⁶

Això implica una transformació en la resta d'elements a través dels quals hem definit les disciplines. En lloc de l'individu que cal inserir en una massa apta per a la mobilització col·lectiva, ara es tracta de construir subjectes “*dividuals*”, en funció d'un sistema de tipus numèric en què cadascú no representa res més que una xifra amb la qual treballar. No endebades, els nous subjectes s'han de poder dipositar en “*bancs*” de dades, o com es faria amb qualsevol fons de finances, de forma que es pugui disposar d'ells quan siga necessari. Altrament dit, el subjecte ha d'estar preparat per assimilar qualsevol canvi, pel que respecta al seu lloc de treball o de residència, pel que fa als horaris que ha d'acomplir o a la retribució que percep per la seua activitat. Més encara, ha d'aprendre a fruir i a passar-ho bé amb aquesta situació, com si es tractés d'un gran joc en el qual apareix com una mena de protagonista absent. De fet, la figura de l'emprenedor a la qual hem al·ludit en els punts anteriors, coincideix amb el que acabem de veure, com aquell que representa la seua pròpia empresa, identificant-se fins a tal punt que l'acaba personificant i encarnant en totes les seues relacions. En definitiva, el subjecte ha d'estar sempre en òrbita, en funció d'aquest ordre especialment dispers i basat en la mobilitat que es tracta de presentar com una de les virtuts que ha de tenir la nova força de treball. En qualsevol cas, d'aquesta manera s'obre una profunda esquerda en el marc que el capitalisme havia aplicat durant la fase anterior del seu model productiu, com es

⁸⁸⁶ Ibídem, p. 242. Deleuze ja havia fet explícita la diferència entre emmotllar i modular en el llibre que dedica a Leibniz. Tot citant a Gilbert Simondon, apunta en aquest cas que “emmotllar és modular de manera definitiva”, mentre que “modular és emmotllar de manera contínua i perpètuament variable”. Això ofereix una imatge dels elements que componen la realitat –de la matèria–, així com de les codificacions que orienten les relacions humanes, que Deleuze no dubta a qualificar de “molt actual”. Pel que fa al primer aspecte, Deleuze afirma que en un context d'esclat de les noves tecnologies com el nostre, “el nou estatut de l'objecte ja no reporta aquest a un motlle espacial, és a dir, a una relació forma-matèria, sinó a una modulació temporal que implica una posada en variació contínua de la matèria tant com un desenvolupament continu de la forma”. Pel que fa a les relacions que es donen en el camp social, aquestes es defineixen a hores d'ara per “la fluctuació de la norma”, que “reemplaça a la permanència d'una llei”. *PLI*, p. 26.

podia veure en l'exigència d'equilibrar els salaris entre els distints llocs de treball sense oblidar, és clar, que això afavorís l'augment de la productivitat i dels beneficis totals: "l'empresa –apunta Deleuze– no deixa d'introduir una rivalitat inexpiable com a sana emulació, excel·lent motivació que oposa els individus entre ells i travessa a cadascun, dividint-lo en si mateix".⁸⁸⁷

Per continuar en la mateixa línia, com que ja no es tracta de dirigir un exèrcit d'individus sinó d'aconseguir ser solvents operant amb un seguit de xifres evanescentes i tothora canviant, les consignes són reemplaçades per l'element que en l'apartat anterior vam plantejar com una possible alternativa a la creació de discursos per part del poder: la contrasenya. Això posa al descobert molts aspectes que no cal passar per alt. En primer lloc, el capitalisme es fa ressò de la crisi del model representatiu i comença a cercar noves vies a través de les quals actuar. Que comence a plantejar la seua estructura organitzativa com un sistema obert i en xarxa, pretesament horitzontal i sense gairebé instruments de mediació pel que fa a les relacions que es donen en el seu si dona compte, en efecte, del declivi de la lògica representativa. Per altra part, se'ns fa evident el poder d'absorció o, per reprendre els termes que ja hem fet servir, la capacitat d'afegir nous axiomes per part del sistema. Si el problema és que el model basat en les consignes comença a quedar obsolet, en la mesura que els moviments autònoms han trobat la forma de tombar els dies que imposava aquest sistema, el capitalisme s'uneix aleshores als seus suposats enemics tot apropiant-se de les eines que feien servir per al combat. Per últim, amb això s'incideix en la caracterització que acabem de veure del subjecte. Ara ja no estem davant un seguit de cossos individuals capaços de crear un cos compacte i més o menys homogeni de caràcter col·lectiu, sinó amb un garbuix de xifres que cal posar al lloc i ordenar. Des del ben entès que el temps de les grans mobilitzacions està sent progressivament desplaçat per la irrupció de les accions disperses i en principi descontrolades i que, de fet, això pot resultar beneficiós per al manteniment d'un sistema com el capitalista en la seua fase avançada. Com apunta Deleuze, ens trobem davant un model "essencialment dispersiu", per al qual "la família, l'escola, l'exèrcit, la fàbrica ja no són medis analògics distints que convergeixen vers un propietari, Estat o poder privat, sinó les figures xifrades, deformables i transformables, d'una mateixa empresa que no té més que gestors".⁸⁸⁸

⁸⁸⁷ *PP*, p. 242-243.

⁸⁸⁸ *Ibíd.*, p. 245.

Tots aquests elements es concreten en la instauració del model neoliberal, que Foucault analitza com el darrer avatar recognoscible del capitalisme. Un model que ja no es basa tant en la producció de béns –desplaçada als països i a les zones de la perifèria, com ja hem vist–, sinó en el sector financer i en els guanys que generen els interessos acumulats, com a resultat del deute públic i privat. Per aquesta part, el neoliberalisme –o “ordoliberalisme”, com també l’anomena Foucault– apareix relacionat amb la biopolítica en la mesura que constitueix el principal abillament que es posa el capitalisme en aquest període post-industrial que estem descrivint, sempre amb el mateix objectiu de fer efectiva la seua gestió sobre la vida de les poblacions. Per aquest costat, si el liberalisme en la seua versió més clàssica apostava per limitar o fins i tot per barrar per complet la intervenció estatal en l’economia –això és el que es coneix com el *laissez-faire*–, del que es tracta ara és d’intervenir sobre el conjunt del cos social, donant lloc a les condicions necessàries per a la implantació de les lleis del mercat a tots els nivells. Això implica un diagnòstic concret, segons el qual el mercat no es pot considerar com una instància natural i que l’ésser humà desenvolupa de manera intrínseca en el seu sistema d’intercanvis; de manera que no sols s’ha de permetre, sinó que cal promoure i àdhuc encoratjar –si bé de manera programada i controlada– la intervenció de l’Estat en l’àmbit econòmic. L’aparell estatal s’utilitza aleshores per garantir la pervivència dels elements que fan possible el sistema mercantil –la instauració dels preus, les lleis de l’oferta i la demanda–, així com la seua extensió a la totalitat de les relacions en el camp social.⁸⁸⁹ A això es refereix Foucault quan parla de l’“*empresarialització* de la vida”, el que implica que cal crear un medi on portar a terme, en funció d’uns vincles determinats, el govern sobre la població –a això es refereix Foucault quan parla de “*governamentalitat*” [*gouvernementalité*]–, al temps que s’afavoreix un model de subjectivitat capaç d’habitar en aquestes condicions i desenvolupant aquests vincles als quals ens acabem de referir.⁸⁹⁰

⁸⁸⁹ Foucault ofereix una descripció d’aquest model organitzatiu durant el curs del 1978-1979 del *Collège de France*, titulat precisament *La naissance de la biopolitique*. Amb aquest curs es tractava de donar continuïtat a la tasca que havia encetat tres anys abans, amb el curs del 1975-1976, *Il faut défendre la société*, al qual seguiria *Sécurité, territoire et population*, del 1977-1978. En tots aquests casos la biopolítica actua com a fil conductor –si bé de manera discontinua i en ocasions no gaire desenvolupada–, de l’anàlisi foucaultiana, sobre els mecanismes que ha emprat el poder al llarg de la història per imposar-se sobre la població. En el cas del darrer curs, la novetat es troba en el fet que Foucault té l’esguard posat en l’actualitat més immediata.

⁸⁹⁰ Sobre la creació de les condicions materials o del medi propici per introduir la lògica competitiva empresarial i els principis del model neoliberal entre la població –més enllà de la producció de mercaderies, que calia posar en el centre de l’esquema durant el període pròpiament industrial–, Foucault apunta el següent: “Es tracta, no de constituir una trama social on l’individu estaria en contacte directe

L'aplicació d'aquestes mesures associades al model neoliberal, comporta un seguit de canvis que afecten a la major part dels elements que hem vist en el model anterior. Si en el cas de les disciplines el subjecte es trobava amb una “*absolució aparent*” entre un tancament i un altre, superant fases que pretesament l'havien de portar a la consecució dels seus objectius –l'individu espera treballar en allò per a què s'ha format durant el seu període com a estudiant, o acabar formant una família de la mateixa forma com ho van fer els seus majors–, el control apel·la en canvi al que Deleuze anomena l’“*ajornament il·limitat*”.⁸⁹¹ En aquest punt podem entendre el que ja hem suggerit al voltant del deute, en la mesura que es planteja com un element de control i no com un instrument per facilitar l'intercanvi o la creació de riquesa. Com ja hem suggerit, la major potencialitat del deute es troba en la incapacitat del deutor a l'hora de satisfer-lo, el que ofereix al creditor no sols un motiu per mantenir una subjecció constant sobre aquell que li deu els diners –i actuant a distància, com ja hem dit–, sinó també una font inacabable de beneficis, a partir de la generació d'interessos que van acumulant-se sobre la xifra inicial. Aquest és un dels trets que caracteritzen la plusvàlua en el nou període del sistema capitalista, i que es concreta en el subjecte com a nou camp on es lliuren totes les batalles. En definitiva, les relacions de poder ja no es concentren en el lloc de

amb la natura, sinó de constituir una trama social en la qual les unitats de base tindrien precisament la forma de l'empresa [...]. És aquesta desmultiplicació de la forma 'empresa' en l'interior del cos social el que constitueix, crec, l'aposta de la política neoliberal. Es tracta –conclou Foucault– de fer del mercat, de la competència, i per consegüent de l'empresa, el que hom podria anomenar la potència informant de la societat”. Foucault (2004b), p. 154. Pel que fa al model de subjecte que reclama aquest sistema polític, social i econòmic per funcionar de manera òptima, Foucault es refereix en diferents ocasions a la constitució del que anomena l'*homo aeconomicus*, la caracterització del qual s'ha de fer en paral·lel a les mutacions que es produeixen en l'interior del sistema, des d'un liberalisme de tall clàssic a les noves formes basades en la subsumpció de la vida en la seua totalitat en la forma empresa, a la qual acabem de fer referència. Com veurem tot seguit, la definició que ofereix Foucault coincideix a la perfecció amb la imatge dels subjectes individuals que, segons Deleuze, es reclama des del poder durant el període securitari o de control: “L'*homo aeconomicus* és aquell que obeeix al seu interès, és aquell l'interès del qual és tal que, espontàniament, convergirà amb l'interès dels altres. L'*homo aeconomicus* és, des del punt de vista d'una teoria del govern, aquell al qual no cal tocar. L'*homo aeconomicus*, hom el deixa fer. És el subjecte o l'objecte del *laissez-faire*. I heus ací que ara, [...] l'*homo aeconomicus*, és a dir, aquell que accepta la realitat o que respon sistemàticament a les modificacions en les variables del medi, aquest *homo aeconomicus* apareix justament com aquell que és manejable, aquell que respondrà sistemàticament a les modificacions sistemàtiques que hom introduirà en les variacions artificials del medi. L'*homo aeconomicus*, és aquell que és eminentment governable. De company intangible del *laissez-faire*, l'*homo aeconomicus* apareix ara com el correlat d'una governamentalitat que actuarà sobre el medi i modificarà sistemàticament les variables del medi”. *Ibidem*, p. 274.

⁸⁹¹ *PP*, p. 243. En la cesura entre aquestes dues realitats que afecten al subjecte en el capitalisme, amb una d'elles que comença a declinar i l'altra que s'anuncia –les potències diabòliques que truquen a la porta–, és on Deleuze i Guattari posen, com ja vam veure, l'obra de Kafka. Deleuze es reafirma en aquesta apreciació en el text que estem seguint: “Kafka, que s'instal·lava en la frontissa entre dos tipus de societat, ha descrit a *El procés* les formes jurídiques més temibles: l'*absolució aparent* de les societats disciplinàries (entre dos tancaments), l'*ajornament il·limitat* de les societats de control (en variació contínua) són dos modes jurídics de vida molt diferents, i si el nostre dret està dubitatiu, ell mateix en crisi, és perquè abandonem l'un per entrar en l'altre”. *Ibidem*.

treball o en les institucions educatives, hospitalàries o penitenciàries, ni es donen entre dues forces contraposades, sinó que constitueixen el subjecte de dalt a baix, lligant-lo amb cadenes invisibles o almenys més difícils de detectar que en els casos anteriors i, per això mateix, de les quals resulta més difícil desempallegar-se'n. Com afirma Deleuze, anunciant amb el seu diagnòstic alguns dels principals elements que hem vist esclatar davant els nostres ulls els darrers anys, “el màrqueting és ara l'instrument del control social, i forma la raça descarada dels nostres amos. El control és a curt termini i en rotació ràpida, però també continu i il·limitat, mentre que la disciplina era de llarga durada, infinita i discontinua. L'home ja no és l'home tancat, sinó l'home endeutat”.⁸⁹²

Per altra part, en la capacitat gairebé il·limitada d'absorció que hem atribuït al capitalisme, aquest sistema que converteix els individus en xifres modulables que cal controlar per mitjà de contrasenyes, troba un aliat perfecte en les màquines informàtiques d'última generació. En tot cas, diu Deleuze, en aquesta transició que va de les màquines simples pròpies de la sobirania a les màquines informàtiques de les societats de control, passant per les màquines energètiques del període industrial, no s'ha de veure només “una evolució tecnològica” sinó “més profundament una mutació del capitalisme”.⁸⁹³ Això ens porta a subratllar un altre aspecte no menys important. Com ja vam veure, els períodes de crisi són consubstancials al capitalisme, i no tant per les seues contradiccions internes –amb les quals pot conviure amb una certa comoditat–, sinó per la necessitat permanent de portar a terme processos de reestructuració sistèmica en tots els fronts –per exemple en el camp de la tècnica i la tecnologia, com acabem de veure–, tan bon punt comencen a esgotar-se els mitjans d'extracció de beneficis i els

⁸⁹² *Ibidem*, p. 246. Aquesta anàlisi, que Foucault i Deleuze havien deixat esbossada en les seues línies principals, ha estat desenvolupada posteriorment per autors com ara Maurizio Lazzarato –es pot consultar, al respecte, *La fabrique de l'homme endetté: essai sur la condition néolibéral*, així com *Gouverner par la dette*–. Seguint en la mateixa línia que estem tractant, Lazzarato considera el deute, tant individual com públic, així com les crisis que se'n deriven, no com un problema o un contratemps per al sistema capitalista sinó, al contrari, com la principal eina de control que fa servir aquest a través de la implantació del model neoliberal. Una eina que ja no és externa als mecanismes de dominació, en la mesura que constitueix el subjecte des de l'interior introduint-lo en tot un seguit de relacions materials i de vincles semiòtics i creant, així, les condicions per a l'exercici d'un poder de tipus biopolític. En definitiva, tal i com acabem de veure que apunta Deleuze, el capitalisme crea tot un model polític, social i econòmic però també antropològic, pel qual la condició humana més bàsica és la de l'endeutat.

⁸⁹³ *PP*, p. 244. Deleuze i Guattari ja havien exposat a *L'Anti-Edipe* aquesta mateixa descripció sobre la funció que aconsegueixen les màquines –els avenços tècnics i tecnològics en general–, important si bé subordinada a uns modes de producció i a uns règims semiòtics determinats, en la configuració del camp social: “És per això que les màquines tècniques –deien llavors Deleuze i Guattari– no són una categoria econòmica, i remetent sempre a un socius o màquina social que no es confon amb elles, i que condiciona la reproducció. Una màquina tècnica no és, doncs, causa, sinó solament l'indici d'una forma general de la producció social: així, les màquines manuals i les societats primitives, la màquina hidràulica i el mode asiàtic, la màquina industrial i el capitalisme”. *ACE*, p. 41.

instruments de dominació que havien resultat útils fins al moment. Des d'aquesta perspectiva, les crisis cal entendre-les sempre i al mateix temps com un punt d'inflexió en els processos de creació d'una nova imatge de la subjectivitat, si tenim en compte que en el subjecte coincideix la creació d'enunciats amb les relacions de forces i les estratègies de poder. Fet i fet, com apunta Deleuze, ens trobem amb una "instal·lació progressiva i dispersada d'un nou règim de dominació" que, indefectiblement, afectarà a tots els ordres de la vida individual i col·lectiva, així com també a les institucions al voltant de les quals s'havien conciliat aquests ordres.⁸⁹⁴

Amb tot plegat, què es pot fer encara de les resistències i de la creació d'alternatives per escapar de les operacions de redefinició que porta a terme el capitalisme? En primer lloc cal dir que, si Deleuze i Guattari caracteritzen el sistema capitalista com una instància essencialment esquizofrènica quant a la seua composició i el seu funcionament intern, aquest caràcter patològic i els seus rampells fins a cert punt suïcides no s'han esvaït sinó que, més bé al contrari, han anat a més al llarg de les seues contínues mutacions. Deleuze apunta, per aquest costat, el problema creixent de les interferències, la pirateria i els virus, com alguns dels reptes als quals hauran de fer front els sistemes informàtics a través dels quals s'exerceix el control. Per altra part, en aquest moviment pel qual el capitalisme ha de contenir o tornar a traçar els límits que prèviament ha contribuït a portar més lluny o que directament ha difuminat, torna al primer pla de l'escena el problema dels fluxos migratoris, així com també el de la creació de bosses de pobresa en el centre mateix del sistema –de perifèries interiors, com vam dir–. Com apunta Deleuze, "el capitalisme ha conservat com a constant l'extrema misèria de les tres quartes parts de la humanitat, massa pobres per al deute, massa nombroses per al tancament", de manera que "el control no només haurà d'afrontar la dissipació de les fronteres, sinó les explosions de barris de barraques o de guetos".⁸⁹⁵

En tot cas, les resistències cal plantejar-les des de l'experiència concreta de les subjectivitats emergents que, a més de patir directament els processos de reestructuració capitalista, ja han començat a afaïonar amb les seues pràctiques i els seus discursos un ventall de possibles sortides a l'atzucac dins el qual el sistema les hi havia posat. De la mateixa forma que durant el segle dinou i principis del vint el moviment obrer va fer el diagnòstic del que constituïen les formes d'explotació en el treball, cosa que es va

⁸⁹⁴ *PP*, p. 247.

⁸⁹⁵ *Ibíd.*, p. 246.

resoldre amb la seua organització per subvertir aquesta situació o almenys per atenuar els seus efectes més nocius, els nous explotats que pateixen els rigors de la societat de control –precaris, desafiliats, minories de tota classe i condició–, que el capitalisme ha fet augmentar en nombre fins a límits insospitats, han de realitzar el seu propi diagnòstic de la situació per avançar d'aquesta forma en el plantejament d'alternatives. Així ho exposa Deleuze, tot apuntant que és a aquests nous dominats que els pertoca “descobrir per a què se'ls fa servir, igual que els seus majors han descobert, no sense penes, la finalitat de les disciplines”.⁸⁹⁶ Sense oblidar els canvis que s'han anat produint en el camp social i que, si seguim la lògica descrita per Deleuze, Guattari i Foucault, precedeixen els moviments que realitza el poder. Fins al punt que es poden considerar, aquests canvis, com l'element que ha inoculat en el capitalisme la necessitat d'emprendre les seues mutacions constants. No en va, és amb aquesta crida a les subjectivitats emergents, el principal tret distintiu de les quals és la seua capacitat per escapar de les mesures de vigilància i control dels diferents poders, així com també de qualsevol mecanisme de representació vinga del costat que vinga, que Deleuze arrodoneix la seua anàlisi sobre els eixos que componen el dispositiu foucaultià: “Quins són els nous tipus de lluites, transversals i immediates, més que no pas centralitzades i mediatitzades? Quines són les noves funcions de l'‘intel·lectual’, específic o ‘singular’ més que no pas universal? Quins són els nous modes de subjectivació, sense identitat en lloc d'atorgadors d'identitat? Aquesta és la triple arrel actual de les preguntes *Què puc? Què sé? Què sóc?*” –afirma Deleuze–; per continuar dient –amb l'esguard posat en el context en què es desenvolupa l'anàlisi dels autors, per bé que es podria aplicar a la nostra situació actual–:

els esdeveniments que van conduir al 1968 eren com la ‘repetició’ de les tres preguntes. Quina és la nostra llum i quin és el nostre llenguatge, és a dir, la nostra ‘veritat’ d'avui dia? ¿A quins poders cal enfrontar-se, i quines són les nostres capacitats de resistència, avui, que no podem accontentar-nos dient que les velles lluites ja no són vàlides? I sobretot ¿no assistim, no participem en la ‘producció d'una nova subjectivitat’? ¿És que les mutacions del capitalisme no es troben amb un obstacle inesperat en l'aparició lenta d'un nou *Si mateix* com a nucli de resistència? Cada cop que hi ha una mutació social –conclou Deleuze– ¿no es

⁸⁹⁶ *Ibidem*, p. 247.

produceix un moviment de reconversió subjectiva, amb les seves ambigüitats, però també amb els seus potencials?⁸⁹⁷

Així doncs, com en ocasions anteriors, tot apunta a la necessitat estratègica d'exasperar els processos de transformació en curs, que el sistema mateix es veu obligat a emprendre per assegurar la seua supervivència. Raó de més en el cas que ens ocupa, una vegada que ha quedat clar que no es pot apel·lar a un defora des del qual plantejar un enfrontament directe amb el poder. Com no siga entenent que l'articulació d'aquest espai del defora es pot fer a hores d'ara mitjançant la producció de noves formes de subjectivitat, al voltant del plec on es troben i interactuen les formes de saber i les estratègies de poder establertes, però també –i sobretot– els nous discursos i les noves relacions de forces. Per aquest costat s'entén la insistència de Deleuze quan tracta de presentar l'àmbit de la subjectivitat o del si mateix en el cas de Foucault, no com un espai de resistència interior sinó, al contrari, com una opció política que cal construir de manera col·lectiva.

Per tant, si bé és cert que l'espai de la subjectivitat es concep com un plegament o fins i tot com un replegament de la força sobre si mateixa, deixant al marge la relació amb altres forces, igual com es posen entre parèntesi els discursos i els enunciats que es generen des de les instàncies de poder, no ho és menys que aquesta operació recusa la interioritat en la mesura que el que es proposa plegar és la línia del defora.⁸⁹⁸ Amb això es tracta d'abandonar la interioritat del subjecte que es crea al voltant dels postulats del

⁸⁹⁷ F, p. 135-136.

⁸⁹⁸ Com indica Deleuze, l'anàlisi foucaultiana al voltant de la subjectivitat pren com a punt de partença les relacions que es donaven en la Grècia clàssica. Per aquest costat, cal cridar l'atenció sobre dos aspectes que resulten importants: les relacions de forces es donen entre individus lliures, que ara exerceixen el poder, que ara veuen com altres l'exerceixen sobre ells, segons unes condicions prèviament estipulades; en aquest context, una de les exigències per poder exercir el domini sobre els altres és ser capaç de dominar-se un mateix. Altrament dit, la força que adés s'adreçava a altres forces es dirigeix ara cap a si mateix. Per aquest motiu, Foucault cerca en els grecs el punt d'emergència a l'hora de parlar de la qüestió de la subjectivitat, en la mesura que és en aquest moment que la força es plega sobre si mateixa per primera vegada, donant lloc a un espai i a una realitat, la de la subjectivitat i els processos de subjectivació, amb característiques particulars que fa que no es confonga amb les relacions de forces externes. Cf. *PP*, p. 153-154. En tot cas, això no forma part sinó de l'estudi arqueològic implicat en l'obra foucaultiana, això és, l'anàlisi de l'arxiu que, com ja hem vist, esdevé condició necessària –si bé no suficient– per procedir al diagnòstic dels moviments i els esdeveniments que es produeixen en l'actualitat: “Conforme al seu mètode –diu Deleuze–, el que interessa essencialment a Foucault, no és un retorn als grecs, sinó *nosaltres avui*: quins són els nostres modes d'existència, les nostres possibilitats de vida o els nostres processos de subjectivació, tenim maneres de constituir-nos com a ‘si mateix’, i, com diria Nietzsche, maneres suficientment ‘artistes’, més enllà del saber i del poder?”. *Ibidem*, p. 136. Pel que fa a la lectura que efectua Deleuze al voltant de l'obra foucaultiana, posant una especial atenció a les relacions que es poden establir entre aquesta obra i el pensament nietzscheà, remet al meu text “Deleuze pinta a Foucault, con Nietzsche al fondo”, presentat en el marc del *I Congreso La actualidad de Michel Foucault*, celebrat a Zaragoza els dies 7, 8 i 10 de maig de l'any 2013.

reconeixement, tal i com es proposa des del model representatiu. En qualsevol cas, per sortir d'aquest domini tampoc no es pot recórrer a la simple exterioritat que constitueixen les relacions de forces en el camp social. De fet, l'opció de prendre la subjectivitat com a via de sortida suposa un refús radical del poder, des de la base i en qualsevol de les seues formes. Recordem que les relacions de forces implicaven l'existència d'un circuit on el poder es mou i pot canviar de mans abans que hom se l'apropie. El que ocorre és que aquest circuit posa les relacions de forces en una disjuntiva que ja hem vist i que es pot enunciar, de manera molt breu, com la voluntat de dominar o de ser dominat. Doncs bé, precisament per fer front a un plantejament com aquest –que interessa en primer lloc al sistema estatuït–, la proposta foucaultiana opta per renunciar a qualsevol iniciativa que comporte l'exercir del poder, de manera activa o passiva, en favor de noves formes de relacionar-se que no estiguen llastades pel pes de la dominació. Com apunta Deleuze, després d'haver passat per l'anàlisi de l'arxiu i pel diagnòstic de les relacions de forces, Foucault es pregunta si no hi ha més opció que acceptar “un cara a cara amb el Poder, ja siga que hom el posseezca, ja siga que hom el patisca”; pregunta a la qual es pot respondre bo i apel·lant a l'àmbit de la subjectivitat, com allò que ens permet “franquejar la línia de força, superar el poder, la qual cosa seria com plegar [Deleuze parla en aquest cas de *ployer* i no de *plier*, en al·lusió a l'acció de ‘doblegar’ o de ‘fer cedir’], fer que s'afecte a ella mateixa, en lloc d'afectar a altres forces”. En definitiva, “es tracta de ‘doblar’ [*doubler*, mot que també es pot emprar per a ‘duplicar’, ‘folrar’ o ‘avançar’ algú o quelcom que transita per una mateixa via] la relació de forces, per una relació de si que ens permet resistir, sostreure'ns, tornar la vida o la mort en contra del poder”.⁸⁹⁹ Això explica que en el cas del pensament foucaultià no es puga parlar d'una recuperació del subjecte, si entenem aquest com la seu dels sabers i dels poders establerts, sinó més aviat de l'àmbit de la subjectivitat o, de manera més precisa encara, dels processos de subjectivació en curs: “la subjectivació –afirma Deleuze– no ha suposat per a Foucault un retorn teòric al subjecte, sinó la recerca pràctica d'un altre mode de vida, d'un nou estil. Això no es dona en el cap sinó preguntant on apareixen, avui, els gèrmens d'un nou mode d'existència, comunitari o individual, i si hi ha en mi aquests gèrmens”.⁹⁰⁰

⁸⁹⁹ *PP*, p. 134-135.

⁹⁰⁰ *Ibidem*, p. 144-145. Aquesta qüestió es fa palesa en les entrevistes que Deleuze va concedir després de la mort de Foucault: la noció de subjecte és reemplaçada per termes com ara el de subjectivitat, processos de subjectivació o, fins i tot, fent al·lusió al concepte d'esdeveniment, en relació al qual el camp de la

En definitiva, com vam avançar en el punt anterior, la subjectivitat es perfila com la instància a través de la qual captar i articular l'emergència dels esdeveniments o d'allò veritablement nou, més enllà de les simples efectuacions que es donen en el camp social. Això suposa fer front a la línia de fuga o del defora, amb l'objecte de menar i de construir la pròpia vida –però també les vides, en plural i en col·lectiu– de la manera més consistent possible, una vegada s'ha deixat de banda la seguretat i l'estabilitat que atribueixen els sabers i les relacions de poder establertes. Com indica Deleuze –relacionant el plec de la subjectivitat amb un procés de reterritorialització alternativa–, “cal arribar a plegar la línia, per constituir una zona susceptible d'ésser viscuda on hom puga allotjar-se, fer front, prendre un punt de recolzament, respirar”. Comptat i debatut, cal posar en marxa “l'operació d'un art de viure (subjectivació)”.⁹⁰¹ Per a tal efecte, l'anàlisi deleuziana apel·la a un compromís ètic i estètic alhora. Ètic perquè, a diferència de la moral –que prescriu un conjunt de normes transcendents derivades dels sabers i dels poders–, es proposen un seguit de regles facultatives a través de les quals articular les relacions en el camp social, tan aviat com s'ensorren o comencen a decaure les formes de dominació que històricament havien servit per limitar o canalitzar les potencialitats del subjecte. I estètic, en la mesura que el desenvolupament d'aquestes regles depèn, en última instància, d'una experimentació pràctica; és a dir, que cal treballar en l'elaboració d'aquestes regles de la mateixa forma com es treballa en el procés de creació d'una obra d'art.⁹⁰²

Per això hem dit que el plec de la subjectivitat constitueix un interior més pròxim que la simple interioritat del subjecte, en el sentit que no s'acontenta amb les formes de

subjectivitat constituiria el millor espai d'articulació possible. Cf. *Ibidem*, p. 127-128; 135; 144-145; 147; 149; 154; 156; 160. Sobre la consideració del subjecte com a eina de dominació, en la mesura que és en aquesta instància que han cristal·litzat els règims d'enunciació i de visibilitat estratificats, així com les relacions de forces dominants, Foucault apunta a “la immensa obra amb la qual Occident ha doblegat les generacions per produir –mentre que altres formes de treball asseguraven l'acumulació del capital– la subjecció [*assujettissement*] dels homes”; per precisar tot seguit, “vull dir la seua constitució com a ‘subjectes’, en els dos sentits del mot”. Foucault (1976), p. 81.

⁹⁰¹ *PP*, p. 150-151.

⁹⁰² Deleuze recupera ací, per parlar dels processos de subjectivació des de la perspectiva foucaultiana, la distinció que ja havia proposat en referència a les composicions entre cossos –o entre els modes a través dels quals s'expressa la substància– en el cas de Spinoza: “El que compta per a Foucault –diu Deleuze–, és que la subjectivació es distingeix de tota moral, de tot codi moral: la subjectivació és ètica i estètica, per oposició a la moral que participa del saber i del poder”. *Ibidem*, p. 154. Pel que fa a la relació que estableix Deleuze entre tots dos autors, cf. *Ibidem*, p. 137-138: “L'ètica és un conjunt de regles facultatives que avaluen el que fem, el que diem, segons el mode d'existència que això implica. Es diu això, es fa allò altre: quin mode d'existència implica això? Hi ha coses que no es poden fer o dir sinó a força de baixesa d'ànima, de vida odiosa o de venjança contra la vida. De vegades un gest o un mot són suficients. Són els estils de vida, sempre implicats, que ens constitueixen com una cosa o una altra. Aquesta era ja la idea del ‘mode’ en el cas de Spinoza”.

pensament ja existents; però també com un defora més llunyà que l'exterioritat que representen les relacions de forces, atenent que és a través d'aquestes relacions que s'estableix un ordre determinat en el camp social. Per això, fet i fet, la subjectivitat es pot considerar com una mena de defora en relació al poder, com l'indret on es poden obrir les portes i les finestres perquè entre una mica d'aire fresc i no enrarit, distint de l'atmosfera que crea el sistema amb la intenció de fer creure els individus i els grups que aquest és l'únic medi apte per a la vida.⁹⁰³ En resum, la subjectivitat es constitueix com l'espai de les resistències, com ja hem apuntat; si bé cal entendre aquestes resistències no sols com un moviment defensiu i de caràcter individual, sinó com el procés de creació d'espais on articular la vida en comú, des de noves coordenades que excloguen la dominació a tots els nivells:

la subjectivació –diu Deleuze– és una operació artista que es distingeix del saber i del poder, i que no té lloc en ells. Foucault és des d'aquest angle nietzscheà, i descobreix un voler-artista sobre la línia última. No es creurà pas que la subjectivació, és a dir, l'operació que consisteix a plegar la línia del defora, és simplement una manera de cercar protecció, de cercar abric. Al contrari, és l'única manera de fer front a la línia, i de cavalcar-la.⁹⁰⁴

⁹⁰³ Ja hem dit en més d'una ocasió que el poder necessita, per actuar de manera solvent, crear unes condicions determinades, materialment i semiòtica. En aquest sentit, del que es tracta és de preparar el medi –o el terreny de joc, seguint amb una imatge que hem fet servir en diverses ocasions– perquè aquestes mesures siguin efectives i es puguin assolir els resultats esperats. Com apunta Foucault, “en l'espai de joc així adquirit, organitzant-lo i eixamplant-lo, els procediments del poder i del saber tenen en compte els processos de la vida i es proposen controlar-los i modificar-los. [...] El fet de viure [...] passa en part pel camp de control del saber i d'intervenció del poder”. Foucault (1976), p. 187.

⁹⁰⁴ *PP*, p. 154.

9. Sobre l'Estat i la màquina de rostrificació com a aparells de captura, o com el capitalisme ens tracta d'atrapar entre les seues xarxes

Al llarg d'aquest treball, no hem deixat d'analitzar les funcions que assigna el sistema capitalista a l'Estat i a les formes de subjectivació. Entre aquestes dues realitats diferenciades però en qualsevol cas complementàries es troben, com ja hem pogut veure, alguns dels principals instruments que posa en pràctica el poder per fer efectives les seues formes de dominació. Què justifica, doncs, que tornem sobre aquestes qüestions? Com ja hem dit, els canvis que Deleuze i Guattari introdueixen en el seu aparell conceptual impliquen una transformació que afecta a l'orientació de l'anàlisi tant com als resultats que se n'extreuen. El fet que els autors retiren el focus d'atenció de la qüestió psicoanalítica per posar l'accent en l'àmbit d'allò polític, sense necessitat de més intermediaris; o que s'abandoni l'orientació de caire etnològic que Deleuze i Guattari proposen en la primera part de la seua obra, per passar a analitzar la composició del camp social en l'actualitat, com un sol i únic pla de consistència on conviuen i es relacionen de manera conflictiva un seguit de dinamismes i de forces, constitueixen sengles exemples de les transformacions a què estem fent referència. Per altra part, això coincideix amb la imatge que hem ofert en els apartats anteriors al voltant del capitalisme, com un règim de semiòtica mixta. Doncs bé, aquest esquema és igualment vàlid per analitzar el funcionament de l'aparell estatal i de la producció d'uns models subjectius per part del poder. En primer lloc perquè, tenint en compte que partim d'un conjunt de línies que ens constitueixen individualment i col·lectiva, a més del fet que la línia de fuga és primera respecte de les altres, els mètodes de dominació s'han de plantejar a la manera d'un aparell de captura capaç de crear estratificacions sobre allò que en un principi es caracteritza pel seu dinamisme i la seua elasticitat —o, si es vol dir així, del que es tracta és de donar lloc a nusos d'arborescència en els brots de caràcter rizomàtic que han estat capaços de créixer—.

Per altra part, l'objectiu general que plantegen els autors coincideix també amb els canvis que acabem d'assenyalar: del que es tracta no és tant de mostrar l'evolució històrica de les formes que assumeix el poder –encara que aquesta evolució es fes tenint en compte la contingència dels fets assenyalats–, sinó de fer una anàlisi de tipus geogràfic o, com veurem més endavant, “*geofilosòfic*”. Val a dir, només hi ha un medi o un pla sobre el qual podem pensar, viure i treballar. I de la nostra destresa a l'hora de confegir els conceptes i d'establir les relacions entre ells dependrà que siga el poder qui confegesca els mapes a partir dels quals representar la nostra realitat més immediata, com ja hem dit, o, al contrari, que siguen els moviments autònoms els que plantegen els seus propis fulls de ruta, més enllà de les coordenades dominants. En definitiva, la tasca de la filosofia rau per a Deleuze i Guattari en la creació conceptual, i això es fa sobre un pla d'immanència en el qual els conceptes neixen i es relacionen més enllà d'una concepció històrica de tipus lineal. En tot cas, els conceptes i el pla d'immanència no tenen més remei que enfrontar-se amb la seua efectuació –així com amb la possibilitat que hom els actualitze tot contraefectuant-los–. Això marca una de les principals línies de força del pensament deleuzo-guattarià. És a dir, si la nostra realitat més immediata és el capitalisme i les seues efectuacions, en la construcció del pla d'immanència es troba en canvi la possibilitat d'un procés de tipus revolucionari que, a diferència de les efectuacions concretes que es donen en funció d'un sistema o un altre de govern, no esgota mai les seues potencialitats. Per aquesta part, com apunten Deleuze i Guattari, plantejar l'anàlisi des d'una perspectiva utòpica pot tenir encara una utilitat en el context actual, però no en el sentit de proposar quelcom irrealitzable que actue com a horitzó de referència sinó, de manera molt més concreta i precisa, en el sentit de separar el capitalisme de les condicions amb les quals se sent perfectament situat, allunyant-lo de la seua zona de confort per afavorir, amb això, el sorgiment de propostes alternatives. Com apunten els autors,

plantejar la revolució com a pla d'immanència, moviment infinit, sobrevolada absoluta, però en la mesura que aquests trets es connecten amb el que hi ha de real ara i ací en la lluita contra el capitalisme, rellançant noves lluites cada vegada que la precedent és traïda. El mot utopia designa doncs *aquesta conjunció de la filosofia o del concepte amb el medi present*.⁹⁰⁵

⁹⁰⁵ *QPh*, p. 96. La cursiva és dels autors.

En aquest sentit cal entendre l’afirmació de Deleuze i Guattari, segons la qual la filosofia “no és l’amiga del capitalisme” mentre que la revolució li és, en canvi, un element consubstancial.⁹⁰⁶ Com ja hem suggerit, una de les principals tasques de la filosofia és, per aquest costat, la de distingir els “estats de coses”, o els fets ja consumats en funció d’un principis concrets i donats per avançat, dels “esdeveniments”.⁹⁰⁷ Però no per oblidar els primers en detriment dels segons, la qual cosa faria de la filosofia un discurs estèril, sinó per fer que les efectuacions estiguen sempre lligades i àdhuc subordinades a la possibilitat de l’emergència d’un nou esdeveniment, l’arribada del qual faça trontollar l’ordre de coses en la seua forma actual. Així doncs, si el capitalisme s’ha vist obligat a crear un medi dins el qual imposar la seua axiomàtica, així com els subjectes que millor poden funcionar en aquestes condicions, l’alternativa es troba en la creació d’espais alliberats i de noves subjectivitats, amb capacitat per donar consistència a través de les seues relacions a aquests espais. En tot cas, tant la creació de nous espais, així l’articulació de les subjectivitats que els hi han d’habitar, no es poden donar al marge de la captació d’aquells esdeveniments, en principi inesperats, que irrompen en el camp social. En aquest sentit, i per continuar operant segons l’esquema que ens ofereixen l’agençament i la micropolítica, cal observar els moviments de desterritorialització absoluta –i positiva– capaços de respondre a la desterritorialització relativa –i negativa– que porta a terme el capitalisme, en la mesura que remet el conjunt de l’existència a les lleis del mercat i a la lògica competitiva pròpia de l’àmbit empresarial. Sense oblidar que aquesta pèrdua de territori que inicialment es produeix dins un procés de caràcter destituent, ha d’anar acompanyada d’un moviment paral·lel de reterritorialització, per fer habitables els espais que hem creat més enllà de les estructures de dominació establertes. Com apunten Deleuze i Guattari, “la filosofia porta a l’absolut la desterritorialització relativa del capital, el fa passar sobre el pla d’immanència com a moviment de l’infinit i el suprimeix com a límit interior, *el gira contra si mateix, per fer una crida a una nova terra, a un nou poble*”.⁹⁰⁸ Un procés de ruptura amb l’ordre establert que cal portar a terme amb la prudència necessària, com ja hem apuntat en els apartats anterior. Per començar, i tenint en compte els contextos concrets en què s’han donat els processos de socialització, cal entendre que al subjecte li resulta més fàcil viure dins uns paràmetres fixats per avançat que no el fet d’assumir la

⁹⁰⁶ *Ibíd.*, p. 95.

⁹⁰⁷ *Ibíd.*, p. 97.

⁹⁰⁸ *Ibíd.*, p. 95. La cursiva és dels autors.

responsabilitat de crear les pròpies condicions de vida. Així mateix, en la mesura que és el capitalisme el que ens ha constituït de principi a final, com a resultat d'aquest moviment de desterritorialització relativa i negativa al qual acabem d'apel·lar, una destrucció precipitada de les seues estructures més bàsiques ens podria portar envers una línia d'abolició, on les nostres condicions de sosteniment mateixes es veieren afectades.

9.1. La configuració de l'Estat dins el context del Capitalisme Mundial Integrat

Tal i com vam veure, la conclusió a què arriben Deleuze i Guattari sobre l'Estat és que aquest constitueix l'origen abstracte de les formes d'organització política, mentre que en les societats de caràcter territorial es trobaria, en canvi, el seu començament concret. Es manté així una certa ambigüïtat, en la mesura que no acaba de quedar clar si són els Estats els que s'encarreguen de sobre-codificar les relacions ja existents en les societats territorials o, al contrari, són aquestes societats les que es dediquen a aprofitar i, en la mesura de les seues possibilitats, a desballestar les peces d'una maquinària estatal preexistent. Aquesta conclusió beu de les observacions de Clastres, com ja vam dir, segons les quals les societats que organitzen les seues relacions al marge de l'aparell estatal refusen aquesta forma de govern que els resulta aliena i en qualsevol cas perillosa per a la permanència del seu règim intern de relacions. En resum, que no cal parlar de societats sense Estat, sinó de societats contra l'Estat. Aquest canvi d'enfocament en l'anàlisi, en el que constitueix una de les principals tesis de Clastres, resulta crucial en la mesura que permet abandonar un esquema de tall evolucionista a l'hora d'avaluar la relació entre els diferents tipus de societat que han existit al llarg de la història. En aquest sentit, les societats que renuncien a l'Estat no es troben en un estadi inferior de l'evolució ni representen la infantesa de la humanitat, a causa de la seua falta de desenvolupament pel que fa a les forces productives, o per una minsa diferenciació al nivell de les estructures polítiques existents; el que ocorre és que han optat per una forma d'organitzar les relacions en el camp social adequades per els seus interessos i a través de les quals donar satisfacció a les seues necessitats.

A pesar que Deleuze i Guattari assumeixen en línies generals el que acabem de dir, a partir dels anys vuitanta matisen algunes de les observacions que aporta Clastres al respecte. En aquest sentit, i més que apel·lar a societats que ja existeixen abans de la

irrupció dels Estats de tipus imperial –irrupció sobtada i sense explicació aparent, atenent que les societats territorials disposaven de diferents mecanismes per conjurar-la–, caldria parlar d’un context de coexistència entre les diferents realitats. Amb això es produeix una relació basada en el trànsit constant entre formes de poder no sempre ni necessàriament compatibles, amb els Estats capturant i centralitzant les relacions mòbils i polívoques característiques de les societats no estatals; al temps que aquestes societats contribueixen a somoure l’estabilitat de les estructures rígides pròpies dels Estats. El que no lleva, en tot cas, que els Estats s’acaben imposant per mitjà d’una violència per fer front a la qual les societats no estatals es veuen mancades de mitjans suficients i proporcionats. Aquest nou enfocament canvia la perspectiva des de la qual es fa l’anàlisi. Segons que ens diuen Deleuze i Guattari, la proposta de Clastres acceptava, ni que fos de manera tàcita, l’existència d’una línia successòria entre les societats territorials i els Estats, amb el resultat d’una imatge segmentària, rígida i parcel·lada del camp social. Amb això s’acaba fent una hipòstasi de les societats no estatals, fins al punt que es veuen com una realitat aïllada que pot funcionar en règim d’autarquia.⁹⁰⁹ Pel que fa a Deleuze i Guattari, la seua proposta passa per posar les societats amb Estat, però també les que tracten de conjurar l’aparició d’aquesta forma de govern, sobre un mateix pla. Refusant, així, qualsevol hipòtesi de tipus disjuntiu, el que es dona és un seguit de “variables de coexistència” representades per les diferents formacions, la relació entre les quals es pot analitzar seguint el que els autors anomenen una “topologia social”.⁹¹⁰

Al marge de la vigència que puga tenir el que apunten Deleuze i Guattari pel costat de l’anàlisi antropològica, serveix per observar un parell d’aspectes que no cal passar per alt. L’Estat apareix caracteritzat com un aparell de captura, encarregat d’absorbir i articular en el seu si els fluxos o les línies que pugnen per mantenir la seua independència tot mantenint-se instal·lades en un règim d’exterioritat. Per altra part, resulta obvi que l’anàlisi deleuzo-guattariana es fixa més en la situació actual que no en una pretesa evolució històrica de les distintes formacions socials. El que vertaderament importa a Deleuze i Guattari no és tant explicar el sorgiment de l’Estat a partir d’un substrat en principi hostil i poc propici com és el de les societats de codificació i marcatge, sinó mostrar les funcions que l’Estat posseeix en l’actualitat, dins el context

⁹⁰⁹ *MP*, p. 444-445 i 535-536.

⁹¹⁰ *Ibidem*, p. 542.

d'un sistema global per al qual cadascuna de les peces particulars no constitueix més que un model de realització al servei de l'axiomàtica capitalista. D'aquesta manera, la relació ja no es planteja tant entre societats amb Estat i societats sense Estat –o societats amb Estat i societats contra l'Estat–, com entre un interior constituït per la forma Estat que s'inscriu, al seu torn, dins el marc de referència del sistema capitalista, i un exterior on es troben les formes que tracten d'escapar dels aparells de captura del poder. Al cap i a la fi –de manera semblant al que vam veure en el cas dels fora classe–, la relació es dóna entre un govern sobirà formalment i institucionalment establert, per un costat, i les formes que renuncien a participar en aquest govern, per l'altre. Per aquesta part, si bé l'afirmació que acabem de fer es podria prendre com una forma de legitimar la tesi segons la qual els Estats han existit sempre, com una de les principals formes de govern, es tracta d'incidir, més aviat, en l'existència d'un exterior que malda per no restar atrapat en la interioritat d'un poder de més en més omnipresent. Com afirmen Deleuze i Guattari, “l'Estat sempre ha estat en relació amb un defora, i no es pot pensar independentment d'aquesta relació. La llei de l'Estat no és la del Tot o Res (societats amb Estat o societats contra Estat), sinó la de l'interior i l'exterior. L'Estat és la sobirania. Però la sobirania només regna sobre allò que és capaç d'interioritzar, d'apropiar-se localment”.⁹¹¹

Tot plegat ens podria portar a pensar en una operació d'homogeneïtzació per part del sistema capitalista, pel que fa als diferents elements que subsumeix dins la seua xarxa. Deleuze i Guattari neguen, però, aquesta possibilitat. Sense obviar que es tracta de capturar les diferents peces i d'articular-les dins la maquinària global que posa en marxa el capitalisme, com acabem de dir, per tal que el sistema pugui assolir els seus objectius de control i rendibilitat resulta necessari el manteniment d'un nivell elevat de diversitat entre les parts. En aquest sentit, que els diferents Estats coincideixen quant a la seua forma, en la mesura que constitueixen l'instrument d'aplicació de l'axiomàtica capitalista en un territori i sobre una població determinats, no implica que hagen de tenir les mateixes funcions assignades dins l'organigrama general del sistema. De fet, la diferència entre Estats apareix com un requisit indispensable a l'hora de satisfer les necessitats de l'axiomàtica capitalista, tenint en compte que parlem d'un conjunt que cal reconstituir de manera permanent, amb la inclusió de nous principis o mitjançant la sostracció dels vells. Com ja vam suggerir, l'existència d'un intercanvi desigual entre

⁹¹¹ *Ibidem*, p. 445.

les parts que participen –voluntàriament o per la força– en l'economia mundial, constitueix un dels elements clau per impedir aquest mal congènit del capitalisme que és la baixa tendencial de la taxa de guany. En suma, el capitalisme canvia l'homogeneïtat per l'“isomorfisme”, donant cobertura a la pervivència d'una pluralitat ordenada en funció d'uns interessos concrets, amb el fi de configurar i de posar en relació els diferents aparells estatals que inscriu dins el seu marc d'influència. Com expliquen Deleuze i Guattari,

en la mesura que el capitalisme constitueix una axiomàtica (producció per al mercat), tots els Estats i totes les formacions socials tendeixen a esdevenir isomorfs, a títol de models de realització. [...] L'organització mundial deixa doncs de passar 'entre' formes heterogènies, perquè assegura l'isomorfisme de les formacions. Però ens equivocaríem confontent l'isomorfisme amb una homogeneïtat.⁹¹²

Per tant, de la mateixa forma que és capaç de crear un mercat que va més enllà de qualsevol límit i de travessar totes les fronteres, el capitalisme estableix unes relacions de producció concretes basades en la subordinació de la perifèria al centre –o del sud al nord–, fins i tot en el cas d'aquells països i Estats en els quals el mode de producció no és netament capitalista. Així es pot veure a partir de l'exemple històric que ofereixen –i al qual al·ludeixen Deleuze i Guattari, com ja hem vist– els països del socialisme real, obligats a acceptar un circuit d'intercanvi comercial que, a pesar de la planificació estatal de la seua economia a nivell intern, no s'entén si no és en el context de l'ordre mundial que estableixen els països capitalistes. Aquesta tendència –que en l'actualitat es podria relacionar amb els intents en el continent llatinoamericà, per part de governs que de forma més o menys explícita es reivindiquen com a socialistes, de crear un nou ordre econòmic al marge dels dictats del neoliberalisme–, entra en l'axiomàtica capitalista. ara bé, ja no ho fa com una expressió més de l'isomorfisme al qual hem apel·lat sinó com una expressió de l'“heteromorfisme” que el capitalisme es veu obligat a acceptar i a tolerar.⁹¹³ Pel que fa a la perifèria conformada per l'anomenat tercer món, o pels països

⁹¹² *Ibidem*, p. 544.

⁹¹³ Podria semblar que el posicionament de Deleuze i Guattari, pel que fa a aquest punt en concret, varia en funció del text que prenguem com a referència. Si a *Mille Plateaux* –seguint en la línia que havien obert amb *L'Anti-Edipe*–, els autors apunten que “l'heteromorfia dels Estats dits socialistes ha estat imposada al capitalisme que la digereix mal que bé” [*MP*, p. 581], Guattari augmenta el to de la crítica en un text redactat per al CERFI, més o menys en el mateix moment que treballava amb Deleuze en la composició de *MP*, qualificant el socialisme real o “burocràtic” d'“estadi suprem del capitalisme”. Al respecte, afirma Guattari: “Nosaltres refusen separar, com ho fan la major part dels teòrics que es

en vies de desenvolupament, es pot veure de manera més evident encara de quina forma procedeix el capitalisme per a la instauració d'un mercat mundial i, en definitiva, del model neoliberal a nivell global. A més de l'axioma de l'intercanvi desigual a què hem fet referència, en aquest cas hi cal afegir el que Deleuze i Guattari anomenen "l'axioma de substitució del colonialisme".⁹¹⁴ En el context del capitalisme financer i post-industrial que ja hem tingut ocasió de veure i explicar, en el qual la producció de mercaderies es veu de més en més desplaçada per la simple distribució, acompanyada a més a més d'un tipus de treball de tipus cognitiu relacionat amb l'eclosió de les noves tecnologies, el que adés constituïa la producció industrial es porta, ara, cap als països de la perifèria. De bell nou, aquesta operació va en el sentit d'imposar unes relacions concretes, però dins uns modes de producció –els que existeixen en aquests països de la perifèria– que no estan per complet ni necessàriament inscrits en el sistema capitalista. Deleuze i Guattari parlen llavors de "polimorfisme", en referència a la diversitat que

reclamen marxistes, les relacions de producció de les relacions de semiotització. El control, per classes o castes explotadores, dels mitjans de producció, és indissociable del control dels mitjans col·lectius de semiotització que, per ser potser menys visible, no és menys fonamental". Amb tot, arribem al mateix punt que hem vist que mantenen els autors des del principi: tots dos sistemes es diferencien pel que fa al seu mode de producció, si bé coincideixen pel costat del desig, és a dir, pel que fa a la forma de gestionar la producció de fluxos a nivell, sobretot, subjectiu i semiòtic. I, com ja hem vist, la producció semiòtica no es pot destriar d'una relació de forces i d'una composició de cossos determinada –recordem que el desig és la producció d'allò real en la seua integritat i també, per tant, de les relacions econòmiques–; relació de forces per mitjà de la qual les elits tracten, amb independència del sistema històric de govern que prenguem com a objecte d'anàlisi, apropiant-se de l'exercici efectiu d'allò polític, com la millor via per imposar un model econòmic que revertisca en el seu propi benefici. Com apunta Guattari, "el desfàs que no es deixa d'accentuar entre les relacions de producció i els processos productius no depèn doncs, al nostre parer, únicament d'una infraestructura econòmica. Ni tan sols constitueix un aspecte particular d'aquell que es desenvolupa de forma més general entre el conjunt de les relacions socials i l'economia libidinal col·lectiva; aquestes darreres, pel seu costat, tampoc no depenen específicament d'una superestructura determinada 'en última instància' –segons l'expressió consagrada– per la base econòmica. Siguen quines siguin les denominacions que es donen les societats fundades sobre l'explotació del treball i de la libido, siga quina siga la natura dels mitjans de control de la producció i dels modes d'organització social que posen en pràctica, siguin quines siguin les classes històricament elegides o les hidres burocràtiques, amb contorns difícils de delimitar, que n'extreuen un benefici, estem en presència d'un mateix sistema amb una finalitat col·lectiva: la submissió de les produccions útils als valors mercantils i la reificació dels valors del desig pels valors d'ús i els valors de canvi". *LF*, p. 94. Això coincideix, finalment, amb el que els autors exposen a *MP* on, a pesar d'haver dit que l'ordre mundial construït al voltant del capitalisme es veu obligat a pair el cos indigest que representa el socialisme real, s'acaba deixant clar que els "Estats socialistes" no es poden veure sinó com a "models de realització de l'axiomàtica capitalista", "en funció de l'existència d'un sol i únic mercat mundial exterior que resta en aquest cas com el factor decisiu, més enllà fins i tot de les relacions de producció que en resulten". Des d'aquest punt de vista, conclouen els autors, "pot passar fins i tot que *el pla burocràtic socialista* tinga com una funció parasitària en relació a *el pla del capital*, que testimonia una creativitat més gran, del tipus 'virus'". *MP*, p. 580. En qualsevol cas, com ja hem apuntat, si ens interessa posar l'accent sobre aquesta qüestió no és tant per rescatar el posicionament de Deleuze i Guattari al voltant de les experiències que es van portar a terme en els països on es va implantar un model de tall socialista, durant la primera meitat del segle vint, sinó més aviat per donar claus a partir de les quals observar de manera crítica i, per descomptat, constructiva, els processos de superació del neoliberalisme que han tingut lloc durant l'última dècada en diferents indrets d'Amèrica Llatina.

⁹¹⁴ *Ibidem*, p. 581.

necessita generar el capitalisme al seu voltant quan es tracta de mantenir a ratlla els problemes que amenacen l'estabilitat de la seua axiomàtica.

Dues coses es poden dir al respecte del que acabem de veure. Com ja vam apuntar en l'apartat anterior, la xarxa de poder que crea el capitalisme no sols necessita posar al seu servei zones completes del planeta, sinó que es resol amb l'aparició de bosses de pobresa interiors. Aquests marges de caràcter intern –que Deleuze i Guattari estudien a partir de l'anàlisi que realitzen autors com ara Negri, al voltant de la situació italiana dels anys seixanta i setanta– donen lloc a una situació de precarietat generalitzada que afecta a segments cada vegada majors de la població. Aleshores ja no es tracta només de la relació que es dona entre el capital i el treball, com a forma de subjecció de la classe obrera per part dels propietaris dels mitjans de producció, sinó de formes de submissió i àdhuc d'esclavitud difícilment perceptibles, tot i que no per això menys generalitzades. Una “esclavitud [o submissió, *asservissement*] màquina”, com l'anomenen Deleuze i Guattari, en la mesura que el sistema de poder es mostra amb capacitat suficient per captar i donar consistència dins la seua axiomàtica a tots els fluxos que recorren el camp social.⁹¹⁵ Al treball especialitzat relacionat amb les noves tecnologies, el temps de realització del qual es confon amb el temps de la vida, de manera que deixa de ser directament mesurable –“un sobretreball intensiu que ja ni tan sols passa pel treball”, com indiquen els autors–, hi cal afegir ara un nou tipus de treball que només serveix per assegurar, temporalment i de forma intermitent, una mínima subsistència –“un treball extensiu que ha esdevingut precari i flotant”–.⁹¹⁶ Al mateix temps, però, en aquest context d'inestabilitat que provoquen els moviments continus de reestructuració del sistema, com a efecte dels intents d'axiomatització que realitza el capitalisme per tal d'atrapar les línies que de forma inevitable escapen dels seus dominis, no deixen d'aparèixer moviments de resistència que coincideixen amb l'esquerra oberta per la pèrdua de protecció social i de poder adquisitiu d'una part cada vegada major de la població, a més del declivi dels vincles laborals lligats, tradicionalment, a la forma salari. De fet, és en aquest sentit que cal entendre els nous cicles de lluita, entre les principals demandes dels quals es troba la d'abolir el treball tal i com l'hem conegut fins ara, reivindicant una apropiació de les activitats que es porten a terme per part de la població i que el poder tracta d'absorbir per diferents mitjans, com ara a través de la

⁹¹⁵ *Ibidem*, p. 586.

⁹¹⁶ *Ibidem*.

institució del deute. En definitiva, es tracta d'establir noves formes de producció de la riquesa que, en lloc de passar per l'explotació i la subsistència, es desenvolupen de manera autònoma i cercant noves vies d'apropiació, tenint en compte l'evolució dels mitjans de producció i la possibilitat d'emancipació que això ofereix a les forces productives.⁹¹⁷ Per altra part, cal atendre el fet que dins l'esquema que hem vist, el capitalisme es veu en l'obligació de carregar amb una violència estructural que resulta essencial per a la seua pròpia supervivència. Això té molt a veure amb les distintes formes que pot assumir l'Estat com a forma d'organització política en l'àmbit d'un govern de tipus global. Per aquest costat, si bé és cert que cal distingir entre els Estats democràtics dels que no ho són, no ho és menys que els primers poden mantenir el seu model polític, social i sobretot econòmic gràcies a l'existència de tiranies i Estats autoritaris que asseguren la pervivència de les relacions de producció dominants en el seu territori. De fet, aquestes tiranies són imposades en la major part dels casos pels Estats democràtics mateixos de les zones centrals del sistema, amb l'objectiu de controlar aquells territoris on aquests Estats tenen uns interessos comercials concrets.⁹¹⁸

La radiografia que acabem de veure coincideix amb la descripció que ofereix Guattari, des de finals dels anys seixanta, sobre allò que anomena Capitalisme Mundial Integrat. Per aquest costat, i malgrat que Guattari detecta molts dels elements que han esdevingut claus per analitzar la situació política, social i econòmica dels darrers anys, el fet

⁹¹⁷ Com ja hem dit, Deleuze i Guattari prenen el treball d'anàlisi així com la proposta de noves pràctiques de lluita que es van portar a terme a Itàlia durant la dècada dels setanta del segle passat: "Un moviment de recerca marxista es va formar a partir de Tronti (*Operai e capitale*), després amb l'autonomia italiana i Antonio Negri, per analitzar les noves formes de treball i de lluita contra el treball. Es tractava de mostrar alhora: 1r) que no és un fenomen accidental o 'marginal' en relació al capitalisme, sinó essencial a la composició del capital (creixement proporcional del capital constant); 2n) però també que aquest fenomen engendra un nou tipus de lluites, obreres, populars, ètniques, mundials i en tots els dominis". *Ibidem*, p. 586 (nota a peu de pàgina). Guattari es refereix a aquesta mateixa qüestió un any més tard de la publicació de *MP*, en el curs de les converses i entrevistes que va mantenir durant les seues estades a Brasil. En aquest cas, a la qüestió pròpiament metodològica o organitzativa, entenen per això la discussió que es produeix entre mantenir un plantejament dialèctic o cercar altres vies de lluita per a l'emancipació, Guattari fa al·lusió a la constitució d'una nova subjectivitat al voltant de la classe obrera; nova subjectivitat que posa en pràctica, doncs, un nou discurs i sobretot un ventall de noves pràctiques en l'àmbit dels moviments socials: "A Itàlia, diferents corrents de l'*Autonomia obrera* s'han esmerçat en la interpretació d'un fet incontestable: el sorgiment d'un nou tipus de món obrer, sobretot en els seus estrats marginals, el desenvolupament irreversible d'una quantitat considerable de població que escapa, per definició, als processos de treball garantit. És el que aquests corrents anomenen 'no-garantits', 'treballadors precaris', 'treballadors negres', 'treballadors estudiants'. Són els *emarginati*, sense ocupació tant en el treball com en la vida estudiantil, que refusen la legitimació dels processos de producció en vigor, del sistema d'intercanvis tal i com existeix. Desenvolupen un altre tipus de relació amb la societat i amb la vida quotidiana, un altre tipus de tractament de tot el que anomenem producció de la vida personal i col·lectiva, un altre tipus de relació amb el treball, associant la posició d'aturat involuntari amb un refús voluntari del treball, tal i com els és proposat". *Mpolis*, p. 259.

⁹¹⁸ *MP*, p. 569.

d'obviar el terme globalització per definir el model de govern que ja en el seu moment començava a establir-se a nivell mundial, es pot explicar pels motius següents: al que es refereix Guattari és a la imposició d'unes relacions de producció determinades i a uns vincles de dominació que coincideixen, materialment i semiòtica, amb els principis del model neoliberal; i no tant –ni en primer lloc– a la generalització d'unes formes de vida o a l'homogeneïtzació cultural que es produeix en diferents parts del planeta, com a efecte de l'extensió de l'axiomàtica capitalista.⁹¹⁹ Per la resta, ja hem vist el que pensen Deleuze i Guattari sobre la pretesa homogeneïtzació lligada al capitalisme en la seua fase avançada. Les organitzacions internacionals –o “ecumèniques”, com també les anomenen els autors–, i el capitalisme es troba en el cim d'aquest model organitzatiu, com a catalitzador i conseqüència ensems, no procedeixen d'un centre fix vers un espai exterior els trets del qual caldria esborrar del mapa. Del que es tracta en aquest cas, per part del sistema capitalista, és de constituir un medi que actue com a via de transmissió entre els diferents elements que han de coexistir en l'interior de la seua axiomàtica. En definitiva, la lògica del poder global “no procedeix per homogeneïtzació progressiva, ni per totalització, sinó per la presa de consistència o la consolidació del divers com a tal”.⁹²⁰ D'aquesta manera, s'entén que els trets que caracteritzen el Capitalisme Mundial Integrat constitueixen en l'actualitat el context de possibilitat de l'aparell estatal, com a forma d'organització política les funcions de la qual s'han vist obligades a emprendre un procés d'adaptació més o menys forçós.

Com ja hem dit en més d'una ocasió, el capitalisme contemporani, això és, el que Guattari anomena Capitalisme Mundial Integrat (CMI), es defineix a partir de dos elements que resulten complementaris. En primer lloc, per la seua extensió geogràfica, a partir de les interaccions constants que s'estableix entre el centre i les altres zones del món, comptant també amb aquells països que històricament havien restat fora de l'òrbita del poder central. En segon terme, per la seua capacitat de proliferació interna, de caràcter intensiu, a través de la qual el sistema tracta de controlar totes i cadascuna de les activitats que es realitzen en el camp social, incloent aquelles que en un principi

⁹¹⁹ Suely Rolnik –que, com ja hem dit, va acompanyar Guattari durant el seu viatge a Brasil, del qual va quedar constància posteriorment en un llibre que es va publicar amb el nom de tots dos autors–, ofereix alguns motius que expliquen la renúncia de Guattari a l'hora de fer servir el terme, que ja s'emprava en aquell moment –si bé no estava tan estès com en l'actualitat–, de globalització: “‘Capitalisme Mundial Integrat (CMI) és el nom que, ja en els anys seixanta, proposa Guattari com a alternativa a ‘globalització’, terme segons ell massa genèric i que oculta el sentit fonamentalment econòmic, i més precisament capitalista i neoliberal, del fenomen de la mundialització que s'instal·lava aleshores”. *Mpolis*, p. 469 (notes).

⁹²⁰ *MP*, p. 543.

es trobaven fora dels processos productius com ara les cures domèstiques o el lleure. Així que el sistema ja no només funciona de la manera com ho feia durant la segona meitat del segle dinou i la primera del vint, a partir de la reducció dels processos productius al capital en tant que instància d'equivalència general i de valorització del treball. El que es produeix ara, en paral·lel a l'explotació sobre el treball –que, com és obvi, no ha desaparegut–, és una subsumpció integral de les relacions socials dins l'axiomàtica capitalista. Això no lleva prestacions al poder establert sinó, al contrari, li n'atribueix. Com apunta Guattari, el CMI “s'afirma a través d'una doble opressió”, amb “la formació de la força col·lectiva de treball”, però sense oblidar la creació en paral·lel d'una “força de control social col·lectiu”.⁹²¹ A més a més, el capitalisme realitza així, d'un sol cop, un doble moviment de desterritorialització i de reterritorialització, en la mesura que és capaç de donar lloc a una extensió geogràfica tancada sobre si mateixa – una vegada que ha ocupat la major part del planeta– al temps que afavoreix, dins aquesta extensió, una ocupació de tipus molecular. A tot això s'ha d'afegir l'ensorrament de l'eix Est-Oest, que deixa de ser la línia principal al voltant de la qual descriure les relacions geopolítiques per donar lloc a l'aparició d'un nou camp de relacions construït, en aquest cas, al voltant de l'eix Nord-Sud –o, com ja hem dit, centre-perifèria–.

Amb l'objectiu d'observar amb detall els elements que acabem de treure a col·lació, seguim les dues línies d'anàlisi que planteja Guattari al respecte. Per començar, cal atendre els sistemes de producció, expressió i axiomatització associats al CMI; tot seguit, cal analitzar les noves segmentarietats a partir de les quals el sistema organitza i dona forma a les relacions que es produeixen en el camp social.⁹²²

Pel que fa al primer bloc, el CMI no sols es basa en la divisió internacional del treball sinó també i alhora en la generalització, a escala planetària, d'aquesta divisió. Com ja vam dir, un context com aquest exigeix que es troben noves eines d'anàlisi a partir de les quals –més que abandonar– actualitzar la teoria del valor marxista. Val a dir que en l'actualitat ja no és possible realitzar un càlcul ajustat, a partir del temps de treball

⁹²¹ *Mpolis*, p. 56.

⁹²² Guattari va exposar tots aquests aspectes en un text titulat “Le Capitalisme Mondial Intégré et la révolution moléculaire”, l'exposició del qual va tenir lloc l'any 1981 durant unes jornades del CINEL. A hores d'ara es pot trobar, en la versió original, en algunes pàgines d'Internet com ara <http://lesilencequiparle.unblog.fr/2008/11/01/le-capitalisme-mondial-integre-et-la-revolution-moleculaire-felix-guattari/>, http://www.revue-chimeres.fr/drupal_chimeres/files/cmi.pdf o <http://libertaire.free.fr/Guattari4.html>. En les pàgines que segueixen farem referència a aquest text, llevat d'aquells punts en què indiquem una altra referència bibliogràfica.

invertit, de l'explotació derivada dels processos productius –si més no d'una part important d'aquests processos, en concret els que resten fora del sector industrial–, en la mesura que el que Marx i Engels anomenen el “temps del treball socialment necessari” ja no es pot interpretar de forma merament quantitativa. De fet, és en aquest punt que es produeix la integració de la totalitat de les activitats humanes dins l'axiomàtica capitalista, seguint un procés d'absorció que ja no sols actua en els llocs on es produeix la riquesa en termes materials sinó que abasta tota la resta d'espais socials i institucionals i àdhuc la part inconscient de la subjectivitat, individualment i col·lectiva. Tornem a trobar per aquest costat la qüestió que Deleuze i Guattari plantejaven a partir de Spinoza i La Boétie, és a dir, quins llaços materials i semiòtics es creen entre el subjecte i l'ordre establert per tal que el primer trobe convenient i fins i tot gratificant viure dins el sistema capitalista. Com apunta Guattari, la producció semiòtica que es porta a terme en l'àmbit del CMI, la finalitat de la qual és penetrar en allò més profund de la subjectivitat fins constituir-la de dalt a baix, té molt a dir sobre aquesta qüestió:

no només una producció de la subjectivitat individualitzada sinó una producció de subjectivitat social que es pot trobar a tots els nivells de la producció i del consum. I més encara: una producció de la subjectivitat inconscient. Al meu parer –continua Guattari–, aquesta gran fàbrica, aquesta potent màquina capitalística, produeix inclús el que ens passa quan somiem, quan fantasiegem, quan imaginem, quan ens enamorem i així per a tota la resta. En tot cas, pretén garantir una funció hegemònica en tots aquests camps.⁹²³

Pel costat de l'expressió i com a règim de semiòtica mixta, el CMI combina els mètodes i els instruments de dominació i de control propis del model representatiu, amb tot el que això implica, és a dir, l'establiment d'un poder situat al voltant de l'aparell estatal i que s'exerceix de dalt cap a baix, amb els mètodes d'un poder immanent, la

⁹²³ *Ibidem*, p. 25. Rolnik explica la utilització del terme “capitalístic” en lloc de l'habitual, “capitalista”, per part de Guattari, en referència al mode de producció vigent en l'actualitat en la major part del món. Com veurem tot seguit, això té molt a veure amb la definició del CMI i de les relacions que s'estableixen en aquest context entre les diferents parts que conformen el nou ordre mundial, sobretot pel que fa a les relacions que es donen entre els països del centre i els de la perifèria, sense oblidar aquelles zones on es tracta de posar en marxa un mode de producció distint que el capitalisme aconsegueix, nogensmenys, acabar absorbint: “Guattari afegeix el sufix ‘ístic’ a ‘capitalista’ –diu Rolnik– perquè li sembla necessari crear un terme que pugui designar no sols les societats qualificades de capitalistes, sinó també els sectors del que hom anomena ‘tercer món’ o del capitalisme ‘perifèric’, així com les economies dites socialistes dels països de l'Est, que viuen en una espècie de dependència i de contra-dependència respecte del capitalisme. Aquestes societats, segons Guattari, han funcionat amb una mateixa política de desig en el camp social, en altres termes, amb un mateix mode de producció de la subjectivitat i de la relació amb els altres”. *Mpolis*, p. 471 (Notes).

conformació i el desenvolupament del qual es produeixen de manera reticular i en horitzontal, amb la creació d'un diagrama on actuen tot de focus descentrats però connectats els uns amb els altres. Això coincideix amb la descripció dels instruments d'axiomatització propis del CMI. Una vegada que el sistema assoleix el màxim del seu potencial, amb la constitució d'un conjunt complet i consistent en virtut del qual aconseguix tancar-se sobre si mateix, ja només li resta procedir a la composició i recomposició constants de les seues estructures internes. Aquest procés de reestructuració permanent es tradueix en un perfeccionament i, en aquest sentit, en una accentuació dels modes de control i submissió que el sistema aplica sobre la població. És des d'aquest punt de vista que es pot entendre la noció de crisi associada al capitalisme, com un element que el poder mateix genera i que fa servir en benefici propi. De fet, l'existència de les crisis permet al poder plantejar la disjuntiva següent: o bé s'accepta una involució cap a formes d'organització anteriors, el que pot revertir en una repressió encara major sobre la població, o bé es fa una passa endavant per formular de nou la composició orgànica del sistema; cas en el qual, és el sistema mateix l'únic que disposa dels mitjans necessaris per emprendre amb garanties el ventall de reformes que cal portar a terme.⁹²⁴ En qualsevol cas, el procés de mundialització s'ha d'entendre

⁹²⁴ Aquesta lectura ha estat desenvolupada en l'actualitat no sols per M. Lazzarato, els llibres del qual al voltant de la qüestió ja hem citat, sinó també pel ja mencionat *Comité Invisible*. En el segon llibre que ha publicat el col·lectiu, titulat *À nos amis*, es pot trobar tot un capítol ("Merry crisis and a happy new fear") dedicat a la crisi com a instrument de control i de reestructuració sistèmica en mans del capitalisme. Des del convenciment que "la crisi és un mode de govern" dins la lògica del capitalisme en fase avançada, no hi ha cap dubte a l'hora d'afirmar que "l'ordre neoliberal n'ha fet la peça mestra del seu arsenal". En aquest sentit, l'anunci i la creació d'un període sostingut de crisi serveix per a dos propòsits principals, des de l'òptica dels poders polítics i sobretot econòmics: "El discurs de la crisi és per als neoliberals un doble discurs –ells prefereixen parlar, entre ells, de 'doble veritat' –s'apunta des del *Comité Invisible*–. D'un costat, la crisi és el moment vivificant de la 'destrucció creadora', creadora d'oportunitats, d'innovació, d'empresaris d'entre els quals sols els millors, els més motivats, els més competius sobreviuran. [...] De l'altre costat, el discurs de la crisi intervé com a mètode polític de gestió de les poblacions. La reestructuració permanent de tot, dels organigrames com de les ajudes socials, de les empreses com dels barris, és l'única manera d'organitzar, per un trastorn constant de les condicions d'existència, la inexistència del partit advers". Al mateix temps, la crisi es presenta com un caos organitzat pels poders i, doncs, com una forma d'impedir un moviment real de qüestionament de l'ordre establert, susceptible de capgirar per complet les relacions de producció i les condicions de vida en el camp social; altrament dit: "Prevenir mitjançant la crisi permanent una crisi efectiva", amb l'objectiu de "mantenir a la població en una mena d'estat de xoc permanent" que "arrossega l'estupefacció, l'abandó a partir dels quals es fa de tots i cadascú de nosaltres més o menys el que es vol". En aquest sentit, la crisi coincideix amb la figura de l'ajornament il·limitat que segons Deleuze caracteritza la forma de procedir del capitalisme en els nostres dies, en la mesura que es posa al damunt de les poblacions com una amenaça constant i com una advertència de les adversitats encara majors que poden arribar si no se segueixen les mesures que es proposen des del poder: "La crisi present, permanent i omnilateral, ja no és la crisi clàssica, el moment decisiu. És, al contrari, fi sense fi, apocalipsi duradora, suspensió indefinida, diferiment eficaç de l'esfondrament efectiu, i per això estat d'excepció permanent. La crisi actual no promet res; tendeix a alliberar, al contrari, a qui governa de tot constrenyiment quant als mitjans desplegats". *Comité Invisible* (2014), p. 21-25.

abans com una reformulació de les bases sobre les quals se sosté el capitalisme que com un mitjà d'eixamplament a nivell espacial. Per altra part, el fet que l'expansió del sistema es resolga amb un moviment de tipus intensiu no deixa d'atribuir a aquest règim algunes característiques especials. De primeres, es tracta d'una "integració desterritorialitzada", en mots de Guattari, en el sentit que l'exercici del poder a nivell global no impedeix sinó, més bé al contrari, afavoreix que es mantinguen les distintes formes de poder local. Per a tal efecte, el CMI instaura un sistema de "consulta" interna que no es correspon exactament amb les negociacions que tradicionalment es donen en l'àmbit polític, amb l'objectiu d'assolir un seguit de consensos, si es vol de manera tàcita, entre els distints centres de poder. La culminació de tot aquest entramat es troba en l'establiment d'unes relacions de producció, com ja hem apuntat, acompanyat pel modelat a gran escala de la subjectivitat.

Per aquesta part resulta fonamental la contribució dels mitjans de comunicació de masses. Sense oblidar tota la resta d'"equipaments col·lectius" –entre els quals es troba també tot allò que Foucault descriu com a centres de normalització– que el poder posa en marxa. En efecte, és a través d'aquests canals que el capitalisme dissenya la seua estratègia general al temps que assaja, en particular, la forma de mostrar la seua versió més amable, per exemple assegurant uns nivells mínims de cobertura assistencial. Amb això es tracta de mitigar, o més aviat d'encobrir, la desigualtat i la violència que de manera intrínseca acompanyen a la constitució i a l'exercici efectiu del poder dins el marc del CMI. Fins arribar a uns límits en els quals aquesta desigualtat i aquesta violència, que en cap moment deixen d'existir, esdevenen més tolerables per a la major part de la població. En aquest sentit, Guattari defineix els equipaments col·lectius com "una multitud d'operadors intermediaris, de màquines d'iniciació i de facilitació semiòtica que puguen captar l'energia molecular de desig dels individus i dels grups humans". Amb tot, l'àmbit d'acció i les funcions dels equipaments col·lectius no es redueixen a la tasca institucional, per tal com impliquen les relacions que es donen en el camp molecular d'igual manera que els vincles de caràcter molar, les relacions econòmiques i productives i tot el que té a veure amb les formacions de poder polítiques i socials. Fet i fet, els equipaments col·lectius constitueixen l'instrumental que empra el poder a l'hora d'aplicar, de la manera més accessible i efectiva possible, les seues estructures de dominació. Per aquesta raó, el plantejament que estem seguint no implica un abandonament de les relacions de forces a través de les quals descriu el marxisme

un mode de producció en concret; si bé alerta sobre la necessitat de tenir en compte altres factors que, més que actuar en un sentit coadjuvant, constitueixen la base sobre la qual es pot entendre la implantació d'aquestes relacions de forces: “molt més que com a simples elements d'una ‘superestructura’ ideològica i política –afirma Guattari–, els Equipaments col·lectius haurien d'ésser considerats com a màquines que produeixen les *condicions de possibilitat de tota infraestructura econòmica capitalística*”.⁹²⁵

Pel que fa les noves segmentarietats que és capaç de generar el CMI, el poder apareix com una xarxa on s'entrecreuen un seguit d'eixos diversos: la línia nord-sud, com ja hem dit, a més de la relació que es planteja entre un àmbit nacional que el poder no vol deixar de banda i unes relacions internacionals que han esdevingut, a totes llums, indefugibles. El CMI es defineix així com un sistema de tipus rizomàtic, una de les principals característiques del qual és que no exigeix per al seu desenvolupament –o almenys no ho exigeix en principi– la laminació de les singularitats que tracten d'entrar dins el seu perímetre d'acció. La creació de l'axiomàtica depèn dels dinamismes que es produeixen en l'interior del camp social –aquest és, sens dubte, un dels punts en els quals el poder actua de manera més intel·ligent pel costat estratègic–; sense perdre de vista que cal atendre les relacions que s'estableixen entre els diferents punts on el poder s'exerceix de manera local. En definitiva, el poder no deriva directament d'una instància central, transcendent i preexistent que volgués imposar un programa ja tancat sobre la població. Amb tot, això no lleva que l'objectiu últim d'un sistema com aquest, aparentment obert i donat a la multiplicitat, no siga el d'acabar subsumint els diferents elements que conjuga –individus, grups, Estats, organitzacions i col·lectivitats de tota mena– dins l'axiomàtica del capital, en la mesura que aquest constitueix, com apunta Guattari, “la integral de les formacions de poder”.⁹²⁶

D'aquesta manera, més enllà de la concepció segons la qual actuaria com a categoria d'equivalència i, per tant, com a font des de la qual avaluar la producció, la circulació de béns i l'acumulació que se'n deriva, el que s'expressa a través del capital és la dinàmica de forces establerta pels poders enfrontats o que pugnen per esdevenir hegemònics en un context determinat. Com apunta Guattari,

el Capital no és una categoria abstracta, és un operador semiòtic al servei de formacions socials determinades. La seua funció és assumir l'enregistrament,

⁹²⁵ *LF*, p. 27-28.

⁹²⁶ *RM*, p. 80.

l'equilibrament, la regulació, la sobrecodificació 1) de les formacions de poder pròpies de les societats industrials desenvolupades; 2) dels fluxos i de les relacions de força relatius al conjunt de les potències econòmiques del planeta.⁹²⁷

Això ens mostra una natura més diversificada i àmplia del capital. En primer lloc i com ja hem dit, les seues xarxes s'estenen fins abastar aquelles activitats que en un principi resultaven alienes a tot principi de quantificació, com ara les relacions afectives, el sexe o els vincles que es donen en la vida domèstica. Al mateix temps, es fa càrrec de les grans transaccions financeres de tipus internacional, en les quals, més que atendre a la lògica de la producció i l'intercanvi, s'expressen els moviments estratègics que es donen entre els diferents actors:

des d'aquest angle –diu Guattari–, tota referència massa insistent al Capital com a equivalent general o bé a les monedes com a sistemes de paritat fixos, etc., no pot sinó emmascarar la natura real dels processos de subjecció i de submissió capitalistes, a saber, la posada en joc de relacions de força socials i microsocials, de lliscaments de poder, d'avenços i retrocessos d'una relació social en relació amb una altra.⁹²⁸

Amb això assistim al moviment característic del CMI que ja hem tingut ocasió de comentar, entre l'extensió geogràficament il·limitada de les relacions de producció i la intensificació simultània dels mecanismes de control, mitjançant, en aquest cas, la creació d'un model o models subjectius concrets; així com el qüestionament que això implica en relació a la teoria del valor com a eina d'anàlisi, en un context on els mitjans i les relacions de producció han canviat de manera vertiginosa. A això es refereix Guattari quan apunta que “la fórmula de la plusvàlua marxista està lligada essencialment als capitalismes segmentaris”, de manera que “no permet donar compte del doble moviment de mundialització i de miniaturització que caracteritza l'evolució actual”.⁹²⁹

Per la resta, i tenint en compte el que acabem de dir sobre el comportament del poder en el context del CMI, els cicles de lluites que es plantegen des de la recuperació de la sobirania nacional, com a única possibilitat per contenir els atacs dels poders sobre la població, o que giren al voltant d'una classe social determinada, es troben amb la

⁹²⁷ *Ibidem*.

⁹²⁸ *Ibidem*, p. 81.

⁹²⁹ *Ibidem*, p. 88.

necessitat de refer el seu àmbit d'actuació. Com hem suggerit des de l'inici, a l'ordre polític, social i econòmic mundialment establert, l'estructuració interna del qual es proposa en forma de xarxa, només es pot respondre amb la proposta d'un nou pla d'immanència igualment reticular, des del qual posar en contacte i coordinar els diferents moviments de resistència i de creació d'alternatives que es donen en el camp social. Amb tot, la millor forma de donar consistència a aquest pla és atenent les lluites locals de manera transversal, així com les demandes de les distintes subjectivitats emergents; sempre, però, que cadascun d'aquests moviments incloga entre els seus objectius, a més de la reivindicació de la seua autonomia i la seua singularitat, la necessitat d'establir lligams per tal d'acabar amb el model neoliberal i, sobretot, el plantejament de noves formes de valorització i de vida en comú. A més a més, mitjançant aquest front de lluita integrat, la composició del qual coincideix amb allò que Guattari anomena la "revolució molecular", es tracta d'establir aliances entre les "lluites d'interessos", és a dir, aquelles que es produeixen en l'interior de l'axiomàtica i que el capitalisme és capaç d'absorbir amb una certa facilitat, i les "lluites per la llibertat", entenent per això aquelles lluites que tenen el seu hàbitat natural en el camp del desig. Les primeres no s'han de perdre de vista per part de les noves subjectivitats revolucionàries, si bé han d'estar inserides en un cicle més ampli que, en algun punt del seu desenvolupament, plantege una ruptura i un moviment de bifurcació respecte de l'ordre establert. Pel que fa les lluites de caràcter molecular o desitjant la seua particularitat rau en el fet que, tot i haver nascut en l'interior del sistema, seguint les vies de proliferació que utilitza el poder per fer efectiva la seua extensió, s'acaben configurant com un factor de desestabilització i, encara més, de creació, fins al punt de constituir un espai d'exterioritat més enllà de la influència directa de l'axiomàtica capitalista.

Això suposa l'establiment d'una relació per complet asimètrica, entre el poder i aquells moviments que qüestionen el sistema capitalista. Malgrat tot, és aquesta falta de simetria entre les forces implicades en la contesa el que pot obrir la porta a un tipus de combat més efectiu, almenys des de la perspectiva dels moviments socials, si tenim en compte que la resistència i la creació d'alternatives ja no es queden localitzades en un punt concret sinó que es poden escampar de manera viral, fins a acabar omplint el cos social en la seua totalitat. Aquesta metodologia de combat, basada en una forma determinada d'habitar el territori –recordem el que deien Deleuze i Guattari sobre la

necessitat de crear una nova terra per a un poble nou que l'habités–, i que coincideix amb la forma que adopten en l'actualitat les vies de difusió de continguts associats a les xarxes socials, implica, com un dels seus requisits indispensables, que es preste atenció a les mutacions que es produeixen en el pla de la subjectivitat; i això no sols per detectar a temps els canvis que afecten als processos de subjectivació en curs, sinó –el que resulta potser més important des de la perspectiva que estem seguint, és a dir, des de la possibilitat de crear un front comú on donar cabuda a les diferents lluites– per articular aquests canvis de tal manera que el seu lliure desenvolupament supose, alhora, un procés de ruptura amb l'ordre establert.

9.2. La màquina de rostrificació com a arma de submissió semiòtica

Si posem tant d'èmfasi a l'hora de parlar dels processos de subjectivació és perquè el capitalisme s'ha fet fort, sobretot durant la seua darrera etapa, en aquest camp. En virtut de la integració desterritorialitzada a la qual hem fet al·lusió, el poder s'esmerça a construir un model de govern global capaç de conjugar la creació de blocs més o menys rígids, duradors i estables, a partir de segmentarietats com la que representen els aparells d'Estat, amb una organització en xarxa a nivell transnacional, entesa com un sistema més obert, flexible i dinàmic que l'anterior. En qualsevol cas, les dues vessants conflueixen en l'establiment d'unes relacions de producció que ja no sols influeixen en la configuració de l'àmbit material sinó també del semiòtic, i que tenen en el subjecte el seu punt d'arribada.⁹³⁰ En referència a la constitució d'aquesta doble estructura de dominació i per descriure les principals vies d'influència amb què compta el capitalisme mundial integrat, Guattari enuncia la noció de “submissió semiòtica”. Amb això es tracta d'expressar que el capitalisme tardà no es limita al monopoli en l'àmbit financer

⁹³⁰ S. Rolnik deixa constància de com Guattari va captar aquesta mutació que s'estava produint en el si mateix del capitalisme, i que tindria un dels seus punts àlgids durant la dècada dels anys vuitanta amb el triomf i la implantació del model neoliberal. Així mateix, se'ns crida l'atenció sobre la influència que aquest tipus d'anàlisis que va avançar Guattari han tingut en la formació d'un nou discurs teòric i, sobretot, d'unes eines conceptuals susceptibles d'ésser utilitzades pels moviments socials: “El principi dels anys vuitanta [...] és el moment d'un canvi en la lògica del règim capitalista a escala internacional –apunta Rolnik–. Retrospectivament, és sorprenent constatar que Guattari ja assenyalava no només la instal·lació d'un nou règim, que va anomenar capitalisme mundial integrat (CMI), sinó també el lloc central que aquest atribuiria a la subjectivitat, a la instrumentalització, que estava aleshores encara en execució, de les forces del desig, de creació i d'acció com a font principal d'extracció de la plusvàlua, en lloc de la força mecànica del treballador manual. Aquesta situació ha estat confirmada posteriorment i ha esdevingut una de les qüestions centrals en el debat teòric i polític que mantenen distints autors en l'actualitat, entre ells Toni Negri”. *Mpolis*, p. 12.

ni basa les seues mesures polítiques i socials –si més no de forma exclusiva– en la creació d'un mercat mundial al voltant del qual establir els diferents centres de poder. Necessita, a més a més, incidir en les relacions simbòliques i en el conjunt de significacions a través de les quals es produeix un discurs a nivell individual i col·lectiu, una imatge del subjecte i, al cap i a la fi, un seguit de vincles concrets en el camp social. Entre altres coses perquè aquestes relacions de tipus semiòtic no pertanyen, com ja hem vist, al nivell secundari de la superestructura ideològica sinó que faciliten i condicionen l'acceptació i àdhuc l'establiment d'un mode de producció concret. Per aquesta part, ha de quedar clar que el fet que ens referim al camp de la semiòtica per descriure els nous mecanismes de dominació a què es troba sotmesa la major part de la població no exclou sinó, al contrari, implica tot allò que gira al voltant de les relacions materials que es donen en el camp social. Com ja vam dir, si la producció enunciativa és tan important és perquè el discurs sempre apareix construït a partir d'un seguit de consignes –almenys en aquells casos en què el discurs prové del poder establert o d'estructures de caire representatiu, com els partits i els sindicats tradicionals–; però sobretot perquè no hi ha consigna que no tinga com a objectiu últim el de determinar una relació de forces determinada, en vista a l'assoliment d'uns objectius prèviament marcats; una composició de cossos que beneficie la creació d'un organisme més gran; i, en definitiva, una forma d'habitar l'espai. Com apunta Guattari –oferim la cita en tota la seua llargada, en la mesura que recull la major part dels aspectes que hem assenyalat fins ací–,

als sistemes tradicionals de coerció directa, el poder capitalista no deixa d'afegir dispositius de control que requereixen, si no la complicitat de cada individu, almenys el seu consentiment passiu. Però una extensió així dels seus mitjans d'acció no és possible més que en la mesura que aquests estan en disposició d'aplicar-se sobre els ressorts mateixos de la vida i de l'activitat humana. [...] És sobre el funcionament de base dels comportaments perceptius, sensitius, afectius, cognitius, lingüístics, etc., que s'enganxa la maquinària capitalística, la part desterritorialitzada 'invisible' de la qual és sens dubte la més temiblement eficaç. No podem acceptar les explicacions teòriques de la submissió de les masses a partir de no se sap quin engany ideològic o passió col·lectiva masoquista. El capitalisme s'empara dels éssers humans des de l'interior. La seua alienació per mitjà d'imatges i d'idees no és més que un aspecte d'un sistema general de submissió dels seus modes fonamentals de semiotització tant individuals com col·lectius. Els

individus estan ‘equipats’ amb modes de percepció o de normalització del desig, de la mateixa forma que les fàbriques, les escoles, els territoris.⁹³¹

Cal veure, doncs, com es produeix la formació de la subjectivitat per part del poder; val a dir, cal veure de quina forma aconseguix conjugar el poder les diferents línies que travessen el camp social, amb l’objectiu de crear una identitat recognoscible, individualment i sobretot col·lectiva, que faciliten la posterior tasca de selecció i classificació.

Per explicar aquest procés en el qual el capitalisme té posades una bona part de les seues expectatives, com acabem de dir, Deleuze i Guattari parlen de la “màquina de rostrificació”. Segons els autors, abans de constituir una imatge de la singularitat de cada subjecte particular, en societats com les nostres els rostres apareixen com l’expressió d’una formació social i política. De fet, des d’aquesta perspectiva els rostres es conformen com una superfície d’inscripció en mans del poder, a través dels quals es transmeten i es normalitzen socialment i política tot un camp de caràcter semiòtic, així com un model de subjectivitat que es limita a seguir i estendre les línies i els límits traçats pel poder. Com apunten els autors, “els rostres no són, de primeres, individuals: defineixen zones de freqüència o de probabilitat, delimiten un camp que neutralitza per avançat les connexions rebels a les significacions conformes. Igualment la forma de la subjectivitat, consciència o passió, restaria absolutament buida si els rostres no formaren llocs de ressonància que seleccionen el real mental o sentit”.⁹³² Per aquest costat, i si tenim en compte la natura híbrida que té el capitalisme en tant que sistema de semiòtica mixta, s’entén que en la formació del rostre es troben presents els diferents dispositius per mitjà dels quals actua el poder sobre la població. En definitiva, es tracta d’un poder en principi molar que apel·la, però, a la possibilitat d’assolir una capacitat de penetració major, cosa per la qual cal operar amb procediments de tipus molecular. Així es defineix de fet el nou tipus de submissió, maquínica o semiòtica, de què ens parlen Deleuze i Guattari: com un perfeccionament –més que no una superació– de les formes tradicionals d’explotació de la força de treball; i com un refinament –més que no una renúncia– de les formes tradicionals de subjecció social que adés afectaven al subjecte des de l’exterior. En tot cas, l’objectiu és adoptar una forma de dominació que els autors no dubten a qualificar d’esclavatge, a través de l’assumpció que el subjecte fa de les

⁹³¹ *RM*, p. 101-102.

⁹³² *MP*, p. 206.

significacions dominants i, en conseqüència, també d'unes relacions de producció concretes –la instauració del deute com a instrument de control i com a principal eix al voltant del qual pivoten les relacions de producció, constituïria un bon exemple per aquest costat–. El resultat de tot plegat és, com ja hem vist, l'eliminació de l'exterioritat, és a dir, d'un espai que esdevé necessari quan del que es tracta és de plantejar alternatives a un poder de més en més omnipresent. Com afirmen els autors, “el tall ja no passa entre un dins i un defora, sinó en l'interior de les cadenes significants simultànies i de les seleccions subjectives successives”.⁹³³

En aquest sentit, la màquina de rostrificació –de la qual els rostres particulars no són més que la seua materialització concreta, com ja hem dit– treballa mitjançant la imposició d'una lògica de caràcter binari, per fer efectiva la tasca de normalització que el poder pretén aplicar en el camp social. Per a tal efecte, com indiquen Deleuze i Guattari, el funcionament de la màquina de rostrificació es pot explicar a partir de dos components principals: la paret blanca i el forat negre –“és tanmateix curiós, un rostre: sistema *paret blanca-forat negre*”, diuen els autors–.⁹³⁴ En el primer cas, la paret blanca actua com la superfície on inscriure les significacions dominants, el desenvolupament de les quals depèn, en bona mida, de l'acció dels equipaments col·lectius de caràcter institucional, però també d'aquells que estan relacionats amb la tasca que es porta a terme des dels grans mitjans de masses. Com en el cas de l'enunciació que ja hem tingut ocasió d'analitzar, es tracta amb això de completar un procés de simplificació de la realitat, amb la creació d'un model bastit sobre un seguit de parelles de caràcter

⁹³³ *Ibidem*, p. 218.

⁹³⁴ *Ibidem*, p. 205. L'anàlisi sobre el rostre i sobre els mecanismes que disposa el poder per a la seua concreció, constitueix una bona mostra del treball i del procés que emprenen Deleuze i Guattari, atenent i coordinant les seues inquietuds prèvies, en el camp de la creació conceptual: “Félix treballava sobre els forats negres –explica Deleuze–; aquesta noció d'astronomia el fascina. El *forat negre*, és el que us capta i no us deixa pas sortir. Com sortir d'un forat negre? Com emetre del fons d'un forat negre? es pregunta Félix. Per la meua part, jo treballava més aviat sobre la paret blanca: què és una *paret blanca*, una pantalla, com llimar la paret, i fer passar una línia de fuga? No hem reunit les dues nocions, ens hem adonat que cadascuna tendia en si mateixa vers l'altra, però justament per produir quelcom que no estava ni en l'una ni en l'altra. Ja que els forats negres sobre una paret blanca, és precisament un *rostre*, ampli rostre de galtes blanques i foradat per ulls negres; això no s'assembla encara a un rostre, és més aviat l'agençament o la màquina abstracta que produirà el rostre. De sobte, el problema rebrota, polític: quines són les societats, les civilitzacions que tenen necessitat de fer funcionar aquesta màquina, és a dir, de produir, de 'sobrecodificar' tot el cos i el cap amb un rostre, i amb quin objectiu? No és una cosa evident, el rostre de l'estimat, el rostre del cap, la rostrificació del cos físic i social [...]. En cap cas fem un ús metafòric; no diem: és 'com' els forats negres en astronomia, és 'com' una tela blanca en pintura. Ens servim de termes desterritorialitzats, és a dir, arrencats del seu domini, per reterritorialitzar-los en una altra noció, el 'rostre', la 'rostritat' com a funció social. [...] Paret blanca-forat negre, és per a mi un exemple típic de la manera com un treball s'agença entre nosaltres, ni reunió ni juxtaposició, sinó línia trencada que desfila entre els dos, proliferació, tentacles”. *D*, p. 24-25.

dicotòmic: “rostre d’institutora i d’alumne, de pare i de fill, d’obrer i de patró, de bòfia i de ciutadà, d’acusat i de jutge [...]: els rostres concrets individuats es produeixen i es transformen al voltant d’aquestes unitats, d’aquestes combinacions d’unitats”.⁹³⁵ Una vegada que s’ha acomplert aquest primer procés de tria, es posa en marxa una segona fase de selecció basada en el conjunt de significacions que s’acaben de sancionar i que actuarà, en endavant, com a principi rector i filtre a través del qual entendre i plantejar les relacions en el camp social. També en aquest cas el funcionament de la màquina és de tipus binari, en la mesura que es decideix de manera molt simple, mitjançant una afirmació o una negació, aquells subjectes que s’adeqüen al model establert i que per tant poden ser absorbits pel forat negre, així com també aquelles altres individualitats que són repel·lides cap als marges: “l’ull buit del forat negre absorbeix o rebutja, com un dèspota mig repapiejant fa encara un signe d’aquiescència o de refús”.⁹³⁶ Pel que fa a això últim, i tenint en compte que la màquina no admet l’existència d’un territori exterior, més que refusar per complet allò que no entra directament pel trau de la rostrificació, del que es tracta és de crear casos de tolerància amb la finalitat de detectar –i de cooptar igualment– les variacions o les excepcions que es plantegen a la norma. En definitiva, l’esquema binari té com a punt d’arribada el reconeixement d’un conjunt unitari i basat en el reconeixement d’allò idèntic, dins un sistema que si admet la diferència és només en principi i com un element interior o de tipus intraespecífic. D’aquesta manera, la funció de la màquina és escorcollar el camp social pam a pam per detectar, aïllar i, finalment, identificar qualsevol desviació a la norma que hi pugui tenir lloc; amb la finalitat de reconduir, canalitzar i catalogar aquestes desviacions fins fer-les compatibles amb el model establert, definit, com ja hem vist, al voltant d’unes significacions i d’unes figures subjectives normalitzades: “les gents no deixen de ser enfonsades en forats negres, clavades amb una agulla sobre una paret blanca. És això, ser identificat, fixat, reconegut: un ordinador central funciona com un forat negre i agranant una paret blanca sense contorns”.⁹³⁷ La màquina de rostrificació aconsegueix, mitjançant aquest procediment que requereix un treball a gran escala i de minúcia alhora, integrar a cadascun dels subjectes particulars dins un esquema de tipus general, fent-los partícips d’un mode de producció i d’un sistema de control que treballen, com ja sabem, des de la reciprocitat i l’intercanvi continuat. Deleuze i Guattari apunten en

⁹³⁵ *MP*, p. 217.

⁹³⁶ *Ibidem*.

⁹³⁷ *D*, p. 25.

aquesta línia, com es pot veure quan afirmen que “la nostra semiòtica d’Homes moderns, la mateixa del capitalisme, ha assolit aquest estat de mescla en què la significança i la subjectivació s’estenen efectivament l’una a través de l’altra. És doncs en aquest punt que la rostritat [*visagéité*], o el sistema paret blanca-forat negre, adquireix tota la seua extensió”.⁹³⁸

Així doncs, si la constitució del rostre depèn d’un procés polític orientat a la selecció de les subjectivitats aptes per al sistema tant com d’aquelles que en principi no ho són, en vista a la seua subsumció final; altrament dit, si del que es tracta és de conjugar totes les línies que conformen el camp social, fins arribar a la configuració d’unes relacions fundades en un model que de forma més o menys explícita transcendeix aquest àmbit, la resposta ha de consistir en la creació de línies de fuga amb capacitat per escapar dels circuits predeterminats pel poder. Sense oblidar que aquest moviment inicial de desterritorialització absoluta i positiva, en la mesura que hom aconsegueix abandonar el referent i els límits que marca el poder, s’ha de completar amb un procés simultani de reterritorialització basat, en aquest cas, sobre principis del tot diferents dels anteriors. Un procés que tinga en compte la reivindicació de la singularitat a l’hora d’acompanyar els processos de subjectivació que emergeixen des de la base del camp social, sobre el pla d’immanència que el poder ha intentat fer seu tot cartografiant els moviments que es produeixen en el seu si. En definitiva, es tracta de desfer les identitats fixes a través de les quals el poder estableix els seus protocols de selecció i el seu ordre, cosa per la qual cal evitar entrar en els canals de producció de la màquina de rostrificació; per avançar envers un nou context en el qual la subjectivitat, individualment i col·lectiva, es puga desenvolupar de forma autònoma i coordinada ensems. Recuperant la noció de cos sense òrgans que hem tractat en la primera part, els autors ofereixen algunes de les pistes més bàsiques –o algunes de les regles facultatives, si es vol reprendre el que ja hem dit en els apartats anteriors– sobre la manera de procedir en aquesta direcció:

si l’home té un destí –afirmen– aquest serà més aviat el d’escapar al rostre, desfer el rostre i les rostrificacions, esdevenir imperceptible, esdevenir clandestí, [...] per estranys esdevenirs en veritat, que franquejaran la paret i sortiran del forat negre, que faran que fins i tot els *trets de rostritat* se sostreguen, a la fi, a l’organització

⁹³⁸ *MP*, p. 223.

del rostre. [...] CsO. Sí, el rostre té un gran avenir, a condició d'ésser destruït, desfet. En camí vers l'asignificant, vers l'asubjectiu.⁹³⁹

En tot cas, també per aquest costat cal extremar les precaucions, a l'hora de portar a terme un procés sens dubte arriscat com el que acabem de suggerir –“hem de multiplicar les prudències pràctiques”, exhorten els autors–.⁹⁴⁰ No és sols que el rostre siga el reflex i fins i tot la materialització de les identitats i, per tant, la prova fefaent d'un seguit de normes assumides en funció de les quals s'organitza la vida en un sentit ampli, des de l'àmbit públic fins al més íntim. Cal prendre en consideració, a més a més, que la màquina de rostrificació actua en el sentit de generalitzar aquestes identitats i de crear uns patrons universals a partir dels quals es desenvolupen els processos de subjectivació en curs. Dins un organigrama perfectament connectat en totes i cadascuna de les seues parts, en el qual cada rostre particular no constitueix sinó un focus actiu d'un sistema més ampli i de tipus englobant. Fet i fet, quan el capitalisme no només es troba en cadascun de nosaltres sinó que és cadascun de nosaltres, en la mesura que els individus estan constituïts a través d'uns principis simbòlics per resultar funcionals a un mode i a unes relacions de producció, qualsevol atac contra aquest sistema, ni que siga de forma localitzada, suposa un impacte sobre aquells que l'encarnen i el mantenen dempeus. Per tant, si els autors ens criden a un procés de mutació total, en la mesura que cal desempallegar-se d'una bona part dels elements que ens han acompanyat fins al moment, completant així una transformació que no només es dona en l'àmbit del molar sinó també en el del molecular, cal començar per esbossar les alternatives. Per aquest costat, el primer pas es troba en el fet d'analitzar les relacions que es produeixen en el camp social, com a resultat de les produccions i les interaccions que anima la maquinària del poder. D'aquesta manera es recupera el fil que vam començar a teixir en parlar de l'esquizoanàlisi i també, com a precedent de tot plegat, de l'anàlisi de grups que proposa Guattari des del principi de la seua obra, com a tasca principal de la psicoteràpia institucional. Com diuen els autors, “el programa, l'eslògan de l'esquizoanàlisi esdevé en aquest cas: cerqueu els vostres forats negres i les vostres parets blanques, coneixeu-los, coneixeu els vostres rostres, no els desfareu d'una altra manera, no traçareu d'una altra manera les vostres línies de fuga”.⁹⁴¹

⁹³⁹ *Ibidem*, p. 209-210.

⁹⁴⁰ *Ibidem*, p. 231.

⁹⁴¹ *Ibidem*, p. 230.

Amb tot, hi ha encara un seguit de qüestions que cal atendre i que es poden enunciar de la manera següent: com resistir a l'enemic quan aquest no es troba visible, al nostre davant? Com plantejar la relació de forces quan els atacs no provenen de l'exterior i ni tan sols hi ha un defora des del qual plantejar l'enfrontament amb garanties d'èxit? Quin és aquest nou camp de batalla que s'anuncia, en el qual no està definit de manera neta on comença la línia del front enemic? Es pot parlar encara d'un *enemic*, en aquests termes que impliquen la negativitat d'una relació de tipus dialèctic, després de tot el que hem dit? O cal apel·lar, en canvi, a la positivitat de nous processos basats ja no tant en la resistència a un element exterior com en la creació d'alternatives des de l'interior estant –processos capaços de crear un nou defora i d'operar en un conjunt de línies sens dubte embrollat, com el que plantegen els agençaments a partir dels quals es configura el camp polític i social en l'actualitat?

Abans de passar a les línies de treball que llancen els autors en relació amb aquestes qüestions, principalment a partir de la màquina de guerra com a dispositiu al voltant del qual articular un nou discurs i una nova subjectivitat col·lectiva no assimilada pel poder, formada a partir dels diferents moviments de caràcter minoritari que dinamitzen el camp social, observem una de les darreres propostes que va oferir Guattari, amb l'objectiu d'acabar amb la submissió semiòtica i d'anar més enllà de l'era massmediàtica, al temps que reivindica la funció de l'art i aposta per un ús positiu de les noves tecnologies que no es limite al model securitari que hem descrit en apartats anteriors. En definitiva, una proposta que gira al voltant dels processos d'emergència de les noves figures en el camp de la subjectivitat, els diferents eixos de la qual Guattari aplega al voltant del que va anomenar l'*ecosofia*.⁹⁴²

⁹⁴² Guattari va treballar sobre l'ecosofia i, de manera més general encara, sobre el model o fins i tot el paradigma ecosòfic, en la part final de la seua obra. La primera menció i la més desenvolupada al voltant d'aquesta noció es troba al llibre *Les Trois Écologies*. Sobre aquest text, que va tenir una molt bona acollida en el moment de la seua aparició l'any 1989, Paul Virilio –amic de Guattari i responsable de la publicació del llibre–, va dir que “tenia la mateixa frescor que *Rhizome*”. Cf. Dosse (2007), p. 459. Amb tot, ha estat recentment quan s'ha començat a prestar atenció a aquest concepte per part dels analistes de l'obra de Guattari, com es fa palès en el fet que s'haja dedicat el número 76 de la revista *Chimères*, del mes d'abril de l'any 2012, a l'ecosofia, sense oblidar la recopilació de texts sobre la qüestió preparada per Stéphane Nadaud, apareguda l'any 2014 amb el títol *Qu'est-ce que l'écophilosophie?* Sobre la caracterització que ofereix Guattari al voltant de l'ecosofia com a nova peça del seu repertori conceptual, així com pel que fa a les conseqüències que la introducció d'una noció com aquesta pot tenir al nivell de l'acció política, en el context del capitalisme en fase avançada i de les alternatives que s'hi han anat dibuixant els darrers anys, se'm permetrà remetre al meu text “Félix Guattari: l'ecosofia com a nova proposta d'anàlisi i pràctica. Sobre processos de subjectivació, capitalisme mundial integrat i revolucions moleculars”, presentat en el marc del XX Congrés Valencià de Filosofia, celebrat a Benimodo els dies 10, 11 i 12 d'abril de l'any 2014.

Tenint en compte el context en què es defineix aquest terme –a finals dels anys vuitanta del segle passat, amb el gegant soviètic a punt de rebentar les costures, una implantació cada vegada major del model neoliberal en bona part del planeta i l’aposta per un model productiu basat no sols en l’explotació de la força de treball sinó també en una sobreexplotació dels recursos naturals–, l’ecosofia fa al·lusió a una articulació de tipus especulatiu, ètic i polític dels tres registres que, a parer de Guattari, componen l’àmbit de l’ecologia sempre que aquesta es prenga en sentit ampli, a saber: el medi ambient, les relacions socials i el camp de la subjectivitat.⁹⁴³ Mitjançant una eina com aquesta es tracta d’abordar els desequilibris que amenacen l’ecosistema, però també el deteriorament dels modes de vida basats en uns vincles de tipus afectiu i social de més en més esquifits. Guattari esbossa en aquest sentit un procediment d’anàlisi basat en la multiplicitat i amb capacitat per indicar línies de recomposició per a la praxi. Per a tal efecte, cal posar en marxa –aquest serà l’arc de volta o el node on es troben les línies de l’ecologia que acabem d’esmentar– un seguit de dispositius de producció de la subjectivitat no assimilats pel poder; o, si es vol dir de forma positiva, un seguit de dispositius que estiguen basats, com ja hem apuntat en més d’una ocasió, en l’autonomia i la singularitat. Així mateix, aquest nou model ha de facilitar, a través de l’anàlisi de les formacions subjectives que emergeixen en el camp social, la definició per part dels moviments socials de dinàmiques de confluència i d’articulació transversal, a partir de les quals fer front a l’axiomàtica traçada pel poder.⁹⁴⁴

Per començar, cal analitzar el vessant social de l’ecosofia. Es tracta per aquesta part de reconstituir el conjunt de relacions que es donen en el camp social, afavorint un seguit de canvis en el que té a veure amb la conformació de la subjectivitat en clau col·lectiva. Aquestes mutacions s’han de produir en tots els àmbits, pel que fa a les relacions que es donen en la vida quotidiana, familiar i afectiva, però també en relació als vincles que tenen lloc en l’entorn laboral. Això comporta un seguit d’implicacions de tipus ètic i

⁹⁴³ *TÉcos*, p. 12-13.

⁹⁴⁴ René Schérer troba en el camp de la subjectivitat la principal motivació teòrica i pràctica que segueix el treball guattarià: “A hores d’ara –afirma–, em sembla que el pensament de Guattari ha estat dominat per una constant: la del procés, dels processos més aviat, de subjectivació”. Schérer (1998), p. 99. Dosse subscriu i aprofundeix en aquesta lectura sobre l’obra de Guattari, apuntant la relació que existeix entre el camp de la subjectivitat i la proposta d’alternatives en l’àmbit polític i social: “De quina manera considera Guattari –pregunta Dosse– les lluites d’emancipació? Bo i articulant una reterritorialització que siga compatible amb un projecte revolucionari, fundat sobre un pla de consistència subjectiva autogestionada, i això gràcies als nous processos de subjectivació. Trobem en aquest punt la major preocupació que exposa Guattari, que sempre va ser la d’articular les formes de lluita col·lectiva amb les noves formes de subjectivació”. Dosse (2007), p. 235.

polític, en la mesura que cal fer front a qüestions com ara el “racisme” o el “fal·locentrisme” que es troben presents en les societats contemporànies.⁹⁴⁵ En definitiva, cal plantejar la forma com es donen els processos de subjectivació en l’actualitat, per combatre l’establiment de focus de poder que, com en el cas del capitalisme tardà, defineixen el subjecte a partir d’un model basat en la dominació.⁹⁴⁶ Així mateix, l’ecologia ha d’atendre per aquest costat la necessitat de plantejar noves vies de valorització, pel que respecta no sols al treball que tradicionalment s’ha relacionat amb la producció material sinó també pel que fa a totes aquelles activitats – com ara les cures – que normalment s’han vinculat amb tasques de tipus reproductiu. Això explica la necessitat d’una proposta com l’ecosòfica, l’objectiu principal de la qual és posar en qüestió el sistema capitalista i el seu mode de producció, sense oblidar que el més important rau en la configuració d’una alternativa viable que tinga en compte els canvis que s’estan donant, a tots els nivells, en el context actual: “és cada vegada menys legítim –afirma Guattari– que les retribucions financeres i de prestigi de les activitats humanes socialment reconegudes només estiguen regulades per un mercat fundat sobre el benefici. Molts altres sistemes de valor s’hauran de tenir en compte (la ‘rendibilitat’ social, estètica, els valors dels desig, etc.)”; cosa per la qual “convindria, si no oposar, almenys superposar instruments de valorització fundats sobre produccions existencials que no poden ésser determinades ni en funció únicament d’un temps de treball abstracte, ni d’un benefici capitalista descomptat”. En resum, “la noció d’interès col·lectiu s’haurà d’eixamplar a projectes que, a curt termini, no ‘beneficien’ a ningú, però que, a llarg termini, són portadors d’un enriquiment processual per al conjunt de la humanitat”.⁹⁴⁷

Pel que fa a l’ecosofia en l’apartat mental, es tracta en primer lloc de plantejar la relació del subjecte amb el cos. Això suposa que cal posar a prova noves formes d’entendre les pràctiques afectives que no operen a partir de l’exclusió i la dominació de l’altre o dels altres, a més de reivindicar una sexualitat deslliurada dels dispositius de normalització que posa en marxa el poder en aquest àmbit. Per altra part, Guattari reprèn en aquest punt el que ja vam treure a col·lació en parlar de l’anàlisi institucional, sobre la necessitat de desfer els fantasmes que habiten l’inconscient tant en el pla individual com del grup. Com ja vam avançar, la persistència d’aquests fantasmes en l’interior dels grups es tradueix sovint en la generació de microfeixismes, obtenint com a resultat

⁹⁴⁵ *TÉcos*, p. 21.

⁹⁴⁶ *Ibidem*, p. 22.

⁹⁴⁷ *Ibidem*, p. 65-67.

l'exclusió de la resta de grups i de les divergències internes, al temps que es dona una concentració de poder al voltant de la figura carismàtica d'un líder. Així mateix, en aquest apartat de l'ecosofia es presta una especial atenció al fet de detectar i combatre els mecanismes que fan possible la submissió semiòtica, amb l'objectiu de dissoldre aquelles vies a través de les quals s'estableixen uns règims de signes i uns models existencials que el subjecte ha d'adoptar per definir una identitat recognoscible i estable. Si en el cas anterior hem apel·lat a un criteri de tipus ètic i polític per a la recomposició de la subjectivitat, ara es farà al·ludint a uns paràmetres estètics. Això implica una concepció determinada de l'activitat artística, com a creació de noves formes de sentit i d'un nou marc de referència a partir del qual entendre i sobretot construir el nostre entorn més immediat. Es promou així una ruptura amb el model subjectiu que imposa el poder, incidint en la possibilitat de materialitzar –de manera similar a com es fa a través de l'art– altres formes de pensar, de viure i de sentir la realitat.⁹⁴⁸

Per últim, cal parlar del vessant ambiental present en el model ecosòfic. Com és obvi, l'atenció a aquells elements que atenyen directament a la destrucció de l'ecosistema és una de les primeres qüestions a tenir en compte per aquest costat. Ara bé, en les condicions actuals ja no es tracta tant de treballar per la conservació d'un mínim equilibri ambiental a nivell planetari –cosa que resulta incompatible amb un sistema com l'existent, basat únicament en l'acumulació d'una elit minoritària–, com de plantejar de quina forma es donen les condicions per a una reconstrucció activa del medi que pugui afavorir el desenvolupament de la majoria social, posant l'esguard en tot allò que el model productiu ha contribuït a arrasar durant els darrers decennis.⁹⁴⁹ En tot cas, Guattari planteja l'acció ecologista des d'una perspectiva estrictament política. En primer lloc, pel que respecta a la possibilitat d'articular una alternativa que siga capaç, al marge dels partits socialdemòcrates i de l'esquerra tradicional, d'aglutinar una majoria social suficient, per mitjà d'una acumulació de forces des de la base.⁹⁵⁰ Però

⁹⁴⁸ *Ibidem*, p. 22-23.

⁹⁴⁹ *Ibidem*, p. 69.

⁹⁵⁰ Guattari va començar a mostrar el seu interès pel moviment ecologista a partir dels anys vuitanta. De fet, a partir del 1985 passà a formar part del partit dels Verds a França. Com explica Dosse sobre aquest període vital i polític de l'autor, "Guattari troba en els ecologistes un medi receptiu, a la vegada, al seu compromís en favor d'una transformació profunda de la societat i a la seua crítica de la política seguida per l'esquerra en el poder. Evidentment, se situa en l'ala esquerra, alternativa dels 'Verds'. Després del gran moviment de contestació estudiantil de 1986 i la sortida d'un petit grup de militants d'un PSU [*Parti socialiste unifié*] que no acaba de morir, es llança una crida per un 'Arc iris', en favor del reagrupament d'un pol alternatiu als partits de l'esquerra tradicional. [...] Guattari signa la crida amb certs líders verds". Pel que fa a la possibilitat de coordinar els diferents fronts de lluita al voltant de l'ecologisme entès en un sentit ampli, com una forma de posar en qüestió l'hegemonia global del sistema capitalista, Guattari va

també per una altra raó que ens sembla important subratllar. Com ja hem dit, el capitalisme ha esdevingut el nou entorn o el medi en el qual desenvolupem les nostres accions. De manera que si el poder es propaga en un sentit global i penetrant ensems, a través d'una forma determinada de configurar i representar el territori, els nous cicles de lluita han d'estar preparats per cobrir tots els fronts, començant per l'anàlisi i fins arribar a les pràctiques concretes. Per això hem insistit en la necessitat de crear noves formes de cartografiar el territori.

En definitiva, les tres línies implicades en l'ecosofia –la social, la mental i la mediambiental– coincideixen en l'objectiu comú de combatre les figures subjectives que es constitueixen al voltant de l'axiomàtica capitalista, però encara més en el fet de plantejar alternatives al monopoli que aquest model ha estat capaç d'assolir en la configuració d'uns perfils subjectius com els que existeixen en l'actualitat. Com afirma Guattari, “l'ecologia posa en qüestió el conjunt de la subjectivitat i de les formacions de poder capitalístiques”.⁹⁵¹ És per això que una de les primeres i més importants tasques de l'ecosofia és la d'analitzar les formacions subjectives en el camp social, en la línia de l'esquizoanàlisi o la micropolítica, amb l'objectiu de detectar la relació que mantenen amb el model hegemònic. Així mateix, cal cercar els punts de ruptura i crear les condicions que ens permeten articular, al marge de l'axiomàtica del poder, els nous processos de subjectivació. Per aquesta part, Guattari concep la noció de “procés” en oposició a les de sistema i estructura, com una forma de treballar sobre la realitat sense esgotar el seu dinamisme.⁹⁵² Aplicat al camp que ens interessa i atenent el que ja hem dit sobre el subjecte, entès com a cúmul o resultat i no com a punt de partença, això suposa que no hi pot haver una aprehensió directa en el camp de la subjectivitat. La subjectivitat es defineix a partir d'un seguit d'elements heterogenis, en relació amb el context exterior i en el si del col·lectiu. No sols es tracta, per tant, de les relacions polítiques, socials i econòmiques, sens dubte importants per aquest costat, sinó que cal tenir també en compte les possibilitats creixents que ofereix el camp de la tecnologia, com a factor decisiu en la construcció de la subjectivitat. En qualsevol cas, la

deixar entre les seues notes un article titulat “Vers une nouvelle démocratie écologique”, on, segons que apunta Dosse, “anota amb satisfacció que una part creixent de l'opinió veu els ecologistes com els únics que plantegen de manera innovadora les qüestions essencials de l'època”. Sense oblidar cridar l'atenció sobre el fet organitzatiu, alertant que aquests col·lectius haurien de mantenir-se pròxims als moviments socials evitant, així, d'adoptar les estructures i les dinàmiques internes dels partits tradicionals. Cf. Dosse (2007), p. 454-458.

⁹⁵¹ *TÉcos*, p. 48.

⁹⁵² *Ibidem*, p. 36.

interioritat, com allò que determina la imatge de l'individu en tant que instància diferenciada i en ocasions aïllada de la resta, no es troba sinó en la “cruïlla” de tots aquests components que acabem d'esmentar i que, com indica Guattari, es relacionen sovint de manera conflictiva.⁹⁵³

Per donar un major recorregut a tot el que hem vist, Guattari ofereix una descripció dels trets que defineixen la subjectivitat des de l'òptica del capitalisme mundial integrat. La subjectivitat està produïda en aquest cas a partir “d'operadors de tota natura i talla”, amb l'objectiu d'aïllar i immunitzar l'existència de qualsevol tipus d'esdeveniment susceptible d'esquerdar els límits del discurs dominant i, per tant, de desafiar l'opinió comuna, acceptada per una majoria políticament i formal establerta.⁹⁵⁴ El conjunt de significacions dominants es tradueix així en la creació d'una semiòtica concreta, amb capacitat per produir un consens de tipus general. En aquest sentit, no cal entendre la producció de subjectivitat com un procés de singularització sinó més aviat d'individuació, la finalitat del qual passa per realitzar una posterior inserció del subjecte en la massa. De fet, es pot establir una distinció fonamental des d'aquesta perspectiva entre els processos de singularització, com aquells en els quals la subjectivitat es construeix a partir dels moviments que es produeixen en el camp social, de forma immanent i tenint en compte les relacions constants en clau col·lectiva, de la individuació, que cal entendre, en canvi, com el resultat dels mecanismes de normalització que posa en marxa el poder: “quan parle de ‘processos de subjectivació’, de ‘singularització’ –afirma Guattari–, això no té res a veure amb l'individu. Al meu parer, no existeix una unitat evident de la persona: l'individu, l'ego o la política de l'ego, la política de la individuació de la subjectivitat són correlatius de sistemes d'identificació que són modelitzants”.⁹⁵⁵ Amb tot, en paral·lel a aquest moviment d'inserció del subjecte en la massa es dona un altre gir més complex, que consisteix en el fet de negar fins i tot el seu caràcter individual. La subjectivitat es defineix aleshores, com hem vist en l'anàlisi que dedica Deleuze a la lectura foucaultiana de les formes de poder en l'actualitat, no tant com una instància individuada –i molt menys singular–, sinó com una instància de caràcter dividual.

⁹⁵³ *Ibíd.*, p. 24.

⁹⁵⁴ *TÉcos*, p. 44.

⁹⁵⁵ *Mpolis*, p. 56

A més a més, Guattari arrodoneix la seua exposició amb una descripció més concreta, al voltant dels dispositius per mitjà dels quals el sistema dona forma a uns perfils subjectius determinats. En primer lloc, hi ha la necessitat de generar un sentiment de “culpa” o de falta originària, que el subjecte es veu impel·lit a acceptar i que el lliga a l’axiomàtica capitalista –a través de la institució del deute, privat i públic, com ja hem vist– de manera gairebé indefugible. En segon terme trobem la “segregació”, com a factor directament vinculat a aquesta condició culpable que constitueix ontològicament el subjecte. Es fa referència amb això a un conjunt de valors que s’insereixen en el més íntim de la subjectivitat, individualment i col·lectiva. Fins que s’aconsegueix crear, de manera completament accessòria i forçada –en la mesura que en molts casos ni tan sols respon a les formes de divisió classista que vénen donades per les relacions de producció–, un sistema jeràrquic i un seguit d’instruments que afavoreixen la discriminació en el camp social. Per últim, el sistema capitalista promou diferents mecanismes d’“infantilització”, associats al model subjectiu dominant. No ens referim, com és obvi, a les potencialitats creatives pròpies de la infantesa, és a dir, als universos existencials que els infants són capaços de crear i que –si més no parcialment i de manera provisional– els permet mantenir-se lliures de la colonització que empenyen el mode de producció i l’axiomàtica capitalistes. Del que es tracta és d’una banalització generalitzada dels aspectes a través dels quals es pot construir la vida en comú. El poder fa valdre així les seues atribucions representatives en l’àmbit de l’exercici polític, sense oblidar el control que exerceix sobre la totalitat de les relacions que tenen lloc en el camp social, cosa amb la qual aconsegueix fer del règim d’enunciació i de visibilitat que proposa l’únic amb capacitat per establir-s’hi.⁹⁵⁶

En aquestes condicions, la pregunta que resulta pertinent plantejar és si hi ha encara alguna sortida pel costat de la subjectivitat, a la manera que hem vist que proposen Deleuze i Foucault, és a dir, com a espai on sostreure’s de les relacions de dominació que imposa el poder establert.

Si en el cas de la producció de subjectivitat capitalista es tracta de privilegiar una certa normalitat, barrant la irrupció d’esdeveniments inesperats –amb tot el que això implica, pel que fa a l’assumpció d’un discurs capaç de generar consens i d’unes pràctiques determinades–, ara es tracta, en canvi, de detectar i articular qualsevol sotrac que es

⁹⁵⁶ Aquests tres eixos per mitjà dels quals actuen els poders establerts, amb l’objectiu de formar una subjectivitat receptiva a l’axiomàtica capitalista, els exposa Guattari a *Mpolis*, p. 58-60.

puga produir en el camp social, a causa de les tensions que s'acumulen en l'interior del sistema mateix i gràcies a l'emergència de les minories com a nou agent de mobilització.⁹⁵⁷ Com assenyala Guattari, la posada en marxa de processos de subjectivació que es mantenen aliens al model dominant, impliquen un alliberament de “camps de virtualitat constructivistes”.⁹⁵⁸ El que suposa deslliurar la subjectivitat dels referents directament relacionats amb la tradició –sobretot quan aquests elements constitueixen un entrebanc per plantejar nous universos existencials–, així com també dels codis que l'enquadren en una actualitat configurada exclusivament pel poder. Per connectar amb aquells espais on esdevé possible l'emergència i la presa de consistència de la novetat. Amb aquest objectiu de fons, cal posar en contacte la subjectivitat amb aquells elements que poden contribuir a esquerdar el model dominant, creant ponts de comunicació entre el subjecte i l'alteritat en sentit ampli. No només amb altres singularitats autònomes, també amb l'element vegetal, animal i maquínic. Per altra part i seguint en la línia de la revolució molecular que proposa Guattari, el que acabem de dir no implica una renúncia al treball en l'àmbit institucional, en la mesura que és ací on es materialitzen una bona quantitat de les relacions de forces a través de les quals es configura el camp social. En qualsevol cas, cal cercar una nova orientació i donar un nou ús a aquells instruments que el poder ha tingut tradicionalment entre les seues mans, per definir els vincles intersubjectius i amb l'entorn. La possibilitat d'encetar un procés revolucionari en tots els àmbits es confon, en aquest sentit, amb els processos de producció de la subjectivitat, en la mesura que les línies estratègiques de les quals es parteix en un cas i en l'altre, acaben resultant indestruïbles. Com apunta Guattari, “la temptativa de control social, a través de la producció de subjectivitat a escala planetària, ensopega amb factors de resistència considerables; processos de diferenciació permanent que jo anomenaria ‘revolució molecular’”.⁹⁵⁹

Així mateix, l'anàlisi té en compte la dimensió estètica que hem atribuït a l'ecosofia, segons la qual “els Ajençaments subjectius individuals i col·lectius són potencialment aptes per desenvolupar-se i proliferar lluny dels seus equilibris ordinaris”.⁹⁶⁰ Val a dir, els focus de rebel·lia que es poden detectar en el camp de la subjectivitat constitueixen en si mateixos, a partir de les seues pràctiques i del discurs que són capaços de generar,

⁹⁵⁷ *TÉcos*, p. 45-46.

⁹⁵⁸ *Ibidem*, p. 27-28.

⁹⁵⁹ *Mpolis*, p. 65.

⁹⁶⁰ *TÉcos*, p. 29.

una suspensió del sentit sancionat pel poder, així com també la possibilitat de crear un seguit de conceptes a partir dels quals promoure pràctiques alternatives dins un nou marc de relacions. Aquest és un aspecte sobre el qual ja havien cridat l'atenció Deleuze i Guattari –si bé de manera sumària–, pel que fa a la possibilitat de fer front a la màquina de rostrificació a partir de l'experiència artística. Els autors desenvolupen així la concepció artística i conceptual que vam reivindicar en el cas de la literatura menor, des d'una perspectiva més aviat funcional i íntimament vinculada amb la creació d'alternatives en l'àmbit d'allò polític. Entre altres coses perquè l'art posa el pensament i l'acció davant el llindar d'allò nou, esperonant-los a traspasar tots els límits que normalment es presenten com a inexpugnables i obrint una bretxa, com ja hem dit, en el mur de l'opinió comuna. Igualment, això coincideix amb la caracterització de l'estètica que hem vist que ofereix Deleuze a partir d'autors com Spinoza, Nietzsche i Foucault, com a creació de modes de vida aliens a les relacions que es generen des del poder. En definitiva, l'art no sols serveix per desfer el rostre, com a expressió de les identitats fixes i binàries i, en definitiva, de les estratificacions del poder, sinó també per fer sorgir espais alliberats dels principis des dels quals opera el model dominant. Tot plegat té lloc, com ja hem vist, dins un procés de destitució i constitució simultànies que els autors resumeixen mitjançant la fórmula del cos sense òrgans:

l'art no es mai un fi –afirmen Deleuze i Guattari–, no és més que un instrument per traçar les línies de vida, és a dir, tots aquests esdevenirs reals, que no es produeixen simplement *en* l'art, totes aquestes fugites actives, que no consisteixen a fugir *en* l'art, aquestes desterritorialitzacions positives, que no es reterritorialitzaran en l'art, sinó que, més aviat, l'arrossegueu amb elles, vers les regions de l'asignificant, de l'asubjectiu i del sense-rostre.⁹⁶¹

De fet, és a partir de l'art que Deleuze apunta una de les possibilitats de fer visibles les estratègies del poder. Prenent l'obra pictòrica de Francis Bacon com a punt de partença, mostra la capacitat de l'art per superar l'ordre de la representació tot atenint-se als fets, és a dir, a la presència concreta dels cossos, a partir de la relació dels quals es compon la realitat. Com diu Deleuze, “la pintura es proposa directament d'extreure les presències sota la representació, més enllà de la representació”.⁹⁶² El que vol dir és que no es tracta de reproduir la imatge de la realitat establerta i sancionada –com apunta Deleuze la

⁹⁶¹ *MP*, p. 230.

⁹⁶² *FBSL*, p. 53.

pintura actua i treballa, si més no en el cas de Bacon, a través de la sensació, i aquesta “és el contrari del fàcil i del que ja està fet, del clixé”⁹⁶³ sinó de fer presents les forces a través de les quals es conforma aquesta imatge. Amb això es dóna l’opció de transitar des del cos organitzat, significant i subjectiu, envers un cos anorgànic, asignificant i asubjectiu. Un cos sense òrgans, al cap i a la fi, que respon als encontres que es produeixen entre les distintes forces en acció i que la pintura pot captar: “Bacon no ha deixat de pintar cossos sense òrgans –afirma Deleuze–, el fet intensiu del cos. Les parts netejades o esbossades, a Bacon, són parts d’organisme neutralitzades, tornades al seu estat de zones o de nivells”⁹⁶⁴ No en va, una de les principals característiques de l’obra de Bacon, segons que ens mostra Deleuze, és la d’esborrar el rostre per fer sorgir el cap que havia quedat amagat sota els successius estrats superposats –així es pot veure de forma plàstica a través, principalment, dels retrats i autoretrats de Bacon–.⁹⁶⁵ En aquest sentit, l’art esdevé una de les vies més efectives per mostrar com s’insinua l’acció del poder en la constitució del subjecte, al temps que s’esbossen les alternatives a aquests processos de subjectivació en curs. En aquest sentit, cal començar per aïllar les figures subjectives de l’entorn en el qual s’ha produït la seua gestació. En segon terme, cal detectar les forces que deformen el rostre i el cos per treure-les a la llum. En tercera instància, una vegada que s’han reconegut aquestes forces que actuen sobre el subjecte – les potències diabòliques que piquen a la porta, com apuntaven Deleuze i Guattari en el cas de Kafka–, apareix la possibilitat que es produeixen esdevenirs diferents de les relacions predeterminades pel poder. Com apunta Deleuze, la figura es confon aleshores amb el fons llis que sol acompanyar els quadres de Bacon; o, si es vol dir d’una altra manera, una vegada que hem aconseguit deslliurar-nos de les forces que ens lligaven a un ordre determinat, ens trobem amb la possibilitat d’esdevenirs clandestins i, doncs, de sostreure’ns de l’acció del poder, és a dir, de les operacions d’identificació, selecció i classificació a què hem fet esment. Per últim, amb l’emergència del que hi havia a sota del cos organitzat, apareix la possibilitat d’una composició entre les distintes singularitats que hem dit que es fan presents en fugir de l’ordre de la representació, com a resultat de l’operació de neteja que es porta a terme a través de l’art.⁹⁶⁶ Com ja hem vist en el cas de Spinoza, aquesta possibilitat de composició entre els cossos pot donar lloc a una energia molt major de la que eren capaços quan es trobaven caracteritzats

⁹⁶³ *Ibidem*, p. 39.

⁹⁶⁴ *Ibidem*, p. 48.

⁹⁶⁵ *Ibidem*, p. 27.

⁹⁶⁶ *Ibidem*, p. 62-63.

com a instàncies individuals –o, pitjor encara, individuals– dins l’ordre limitat de la representació. Com afirma Deleuze, donant resposta a bona part de les preguntes que hem formulat més amunt,

quan el cos visible afronta com un lluitador les potències de l’invisible, no els dóna una altra visibilitat que la seua. I és en aquesta visibilitat que el cos lluita activament, afirma una possibilitat de triomfar que no existia mentre les potències restaven invisibles en el si d’un espectacle que ens separava de les nostres forces i ens desviava. És com si un combat esdevingués ara possible. [...] Quan la sensació visual afronta la força invisible que la condiciona, aleshores extreu una força que pot vèncer a aquella [a la que la condiciona de forma invisible], o bé fer-se’n una amiga. La vida crida a la mort, però justament la mort ja no és aquest massa-visible que ens fa defallir; és aquesta força invisible que la vida detecta, desembosca i fa veure tot cridant. És des del punt de vista de la vida que la mort és jutjada, i no a la inversa.⁹⁶⁷

A això cal afegir, en tot cas, l’avaluació dels riscos que hi ha implícits en un procés de ruptura com el que estem descrivint. Com apunten Deleuze i Guattari, “desfer el rostre no és una cosa sense importància. Ens hi juguem la follia”.⁹⁶⁸ Doncs bé, també per aquest costat el model ecosòfic ens ofereix la possibilitat d’articular tots els elements necessaris per obrir un territori existencial distint del que delimita el poder, sense que això supose un esfondrament generalitzat de les condicions de vida per a la major part de la població. Guattari planteja aquest procés de construcció com un “ritornel·lo existencial”.⁹⁶⁹ És a dir, cal propiciar una repetició complexa o diferenciant capaç d’acompanyar els processos de ruptura en el camp de la subjectivitat, per atreure i concentrar alguns dels fragments que s’han després com a resultat de l’esclat del model dominant, juntament amb altres elements que sorgeixen de la mà de les noves figures subjectives. Amb això es tracta de crear els nous territoris deslliurats de l’axiomàtica capitalista –i, en general, de les codificacions de qualsevol tipus de poder que pretenga absorbir les subjectivitats naixents–: espais dins els quals articular la vida en comú, de forma autònoma i des de l’horitzontalitat. Així ho explica Guattari:

⁹⁶⁷ *Ibidem*, p. 61-62. Pel que fa a l’anàlisi que porta a terme Deleuze al voltant de l’obra de Bacon, posant una especial atenció en el treball sobre la imatge del cos que va realitzar el pintor, sense oblidar les funcions que aconsegueix el rostre com a expressió preeminent de les estratègies que segueixen les instàncies de poder, es pot trobar una introducció en el meu text “La presencia del cuerpo en la obra de Francis Bacon. Un análisis de la mano de Gilles Deleuze y Milan Kundera”, a Benedicto, Lorenzo (2012), p. 683-691.

⁹⁶⁸ *MP*, p. 230.

⁹⁶⁹ *TÉcos*, p. 45.

les ruptures asignificants estan a tocar de la mà, però en absència d'Agençaments d'enunciació, que els donen un suport expressiu, resten passius i amenacen de perdre la seua consistència [...]. En el cas de la figura dels Agençaments processuals, la ruptura expressiva asignificant crida a una repetició creativa que forge objectes incorporals, Màquines abstractes i Universos de valor que s'imposen com si sempre hagueren estat 'ja ací', tot i ésser totalment tributaris de l'esdeveniment existencial que els actualitza.⁹⁷⁰

En tot cas, més enllà de la necessitat d'establir posicions de consens, els nous territoris que reivindica Guattari han de guanyar la seua consistència a partir del dissens, com la millor via quan del que es tracta és de pensar, viure i sentir l'experiència de l'alteritat. En definitiva, no es tracta de donar lloc a un corrent d'opinió capaç de generar un discurs hegemònic, tal i com es pretén des del poder establert, sinó d'articular un pla d'immanència, sostingut per totes les diferències que cada singularitat és capaç de desenvolupar, en el moment que hom comença a operar més enllà de l'ordre de la representació. Com afirma Guattari, "la democràcia ecosòfica no s'abandonarà a la facilitat de l'acord consensual: s'esmerçarà en la metamodelització dissensual". Això coincideix amb el que vam apuntar sobre el posicionament que adopten Deleuze i Guattari davant el model democràtic. En lloc de sostenir un plantejament elitista, excloent i en última instància irrealitzable –com apunten de forma crítica alguns dels analistes la lectura dels quals hem mostrat–, els autors aposten per una radicalització dels dispositius que faciliten la participació en l'àmbit d'allò polític i, en aquest sentit, per un desenvolupament integral de la democràcia que tinga en compte les exigències, però també els mitjans amb què es compta en l'actualitat. En aquest punt, arribem a reconèixer els elements necessaris per a la conformació d'un agençament col·lectiu d'enunciació que ara podem definir com una "subjectivitat de la diferència, l'atípia i la utopia", la constitució de la qual es dona sempre a partir de "l'escolta de l'altre". Com apunta Guattari, el fet de posar-se en relació amb l'alteritat i, en general, amb qualsevol element capaç de somoure els fonaments sobre els quals està constituït –i, en ocasions, tancat sobre si mateix– el subjecte, suposa "una propedèutica essencial, una crida permanent a aquest ordre de la incertesa, una nova posada en escena de les potències del

⁹⁷⁰ *Ibíd.*, p. 37-38.

caos que sempre assetgen les estructures dominants, imbuïdes de si mateixes, autosuficients”.⁹⁷¹

Per últim, com ja hem avançat també, Guattari alerta de la importància que tindran les noves tecnologies en els processos de subjectivació en curs. De primeres, perquè porten el subjecte més enllà dels àmbits closos i de les opcions binàries en relació amb les quals es definia la seua identitat. En segona instància, per la creació de nous canals de comunicació i de distribució de la informació capaços de reemplaçar els mitjans de masses tradicional o, si més no, de potenciar els aspectes positius que hi ha recollits en aquests mitjans. Com apunta Guattari, “un punt programàtic essencial de l’ecologia social serà el de fer transitar aquestes societats capitalístiques de l’era mass-mediàtica vers una *era post-mediàtica*”, entenent “per això una reapropiació dels media per una multitud de grups-subjectes, capaços de gestionar-los en una via de resingularització”.⁹⁷² De fet, entre les condicions materials i simbòliques que expliquen la possibilitat de superar la submissió semiòtica, Guattari fa al·lusió, en primer lloc, a la coordinació de les masses al voltant de nous objectius; en segon terme, a la sulsidea del socialisme real, amb el replantejament de les lluites que això implica pel costat dels moviments socials; en tercer lloc, a l’evolució dels dispositius tecnològics que, amb el seu abaratiment i la seua miniaturització, s’estenen entre capes cada vegada més àmplies de la població; i, per últim, als canvis esdevinguts en el camp del treball, amb un impacte creixent de les noves tecnologies en els processos productius.⁹⁷³ Pel que fa a l’adquisició dels nous dispositius per capes cada vegada majors de la població, això suposa que es posen a l’abast de les subjectivitats emergents un seguit d’eines a través de les quals construir una semiòtica allunyada de les significacions codificades pel poder, així com també la possibilitat de connectar les seues accions de manera instantània i de forma reticular. Així s’ha pogut observar, com ja hem suggerit, en els cicles de mobilitzacions que es van encetar l’any 2011. Així doncs, en funció d’una lectura sens dubte optimista però que s’ha vist, en alguns casos, confirmada pels fets, la tecnologia no es veu només com un mitjà de control i d’emmotllat de la subjectivitat sinó també, i cada vegada més, com un instrument que les minories poden utilitzar en

⁹⁷¹ Els dos apunts que acabem d’oferir pertanyen a l’article “Pour une refondation des pratiques sociales”, que *Le Monde* va publicar poc després del decés de Guattari. A hores d’ara, l’article complet es pot consultar de manera oberta en enllaços com el següent: http://palimpsestes.fr/ecologie/textes_ecolo/Pour_une_refondation_des_pratiques_sociales.pdf

⁹⁷² *Ibidem*, p. 61.

⁹⁷³ *TÉcos*, p. 61-62.

els seus processos d'alliberament col·lectiu. Sempre que hom siga capaç d'orientar el seu ús envers un nou camp de possibilitats i de tancar, doncs, la porta d'entrada a la recuperació d'aquests instruments per part del poder.⁹⁷⁴

Tot plegat, ens porta a plantejar de bell nou la qüestió que afecta de manera central als moviments socials i que la filosofia –ja siga entesa com a micropolítica del desig, com a microfísica del poder o, com estem veient en aquest cas, com a ecosofia– pot contribuir a esclarir. És a dir, què cal fer perquè les línies de fuga que han estat alliberades en el camp social, com a resultat de les implosions que es produeixen en l'interior del sistema i de les aportacions continuades de les minories, arriben a concretar-se en un pla immanent de consistència, sense que això supose refer un pla d'organització erigit sobre

⁹⁷⁴ A banda de la contribució de les noves tecnologies en l'alliberament, si més no parcial, de la informació, Guattari va experimentar amb altres canals per a la creació de nous àmbits enunciatius i semiòtics. Un bon exemple per aquest costat el trobem en la promoció de les estacions de ràdios lliures que, des de finals dels anys setanta, van actuar com un vehicle de mobilització i per a la creació de noves semiòtiques per part dels moviments socials, principalment a França i a Itàlia. En aquest procés, Guattari hi va participar de manera activa, col·laborant amb ràdios italianes vinculades als grups autònoms –com ara *Radio Alice* de Bolonya, que havia posat en funcionament Franco Berardi “Bifo”–, però també amb la creació de la seua pròpia estació d'emissió, que va anomenar *Radio Tomate*. Pel que fa a aquesta qüestió, A. Querrien ha introduït una distinció que ens sembla interessant d'apuntar, entre els mitjans de comunicació o de comunicació alternativa, com és el cas de les ràdios pirates, i la possibilitat d'apropiació i col·lectivització dels grans mitjans. En el primer cas, amb la ràdio s'assoleix “la possibilitat de constituir nous agençaments d'enunciació, la producció de nous modes de vida centrats al voltant de la nova eina tècnica. Però la ràdio –continua Querrien– ha estat una experiència efímera, marcada per les condicions d'utilització tècnica i financera d'aquest mitjà”; de manera que “no es tracta d'una experiència post-mèdia, sinó d'una experiència de lluita, d'expressió, de conquesta del present per un mèdia”. Mentre que en el cas de les noves tecnologies Guattari es referiria, segons Querrien, a la possibilitat de donar lloc a “una veritable heterogènesi de les situacions col·lectives, en la qual l'aprenentatge ja no es farà per imitació sinó per exploració del diferent”. Això és possible, entre altres coses, per tal com “el desenvolupament maquinic actual, tot generalitzant al conjunt de la societat la capacitat de produir missatges mediatitzats, ha creat una situació inèdita de desjerarquització, d'igualació potencial”, fins al punt que “la transversalització del conjunt dels processos socials ha esdevingut possible, amb els riscos d'esfondrament de la reproducció centralitzada que això implica”. En definitiva, “el desenvolupament de les eines tecnològiques mediàtiques ofereix a tots i cadascun la possibilitat de treure'n un vertader profit, i de fer-ne derivar noves formes de producció encara desconegudes avui en dia”. Querrien (2004), “La longue marche...”, p. 8-9. A trobar en el lloc web <http://multitudes.samizdat.net>. Berardi, en canvi, ofereix una altra visió al voltant d'aquesta qüestió dels mitjans, no tant en referència a les opcions de mutació semiòtica i subjectiva que ofereixen les noves tecnologies –en aquest punt coincideix amb Querrien–, com pel costat de la distinció que acabem de plantejar. Segons que ens diu Berardi, “el moviment de les ràdios havia estat conscientment una anticipació de la tendència post-mediàtica que la xarxa porta avui a la seua maduració”. En efecte, “les ràdios lliures van ser una anticipació del model Internet, que representa l'encarnació d'allò que Félix anomenava era post-mediàtica”; de manera que “l'experiència de les ràdios lliures [...] va anticipar un procés d'autoorganització tecno-comunicativa que prefigura la superació de l'època mediàtica”, la qual cosa “fa de Guattari un precursor de la cibercultura llibertària”. Per aquesta part, la superació o, en tot cas, l'apropiació del potencial dels mitjans de comunicació de masses, estaria caracteritzat, d'igual forma que en el cas de les ràdios lliures, pel fet que “els fluxos de comunicació ja no són dirigits des de dalt cap a un públic passiu, sinó que funcionen com una densa retícula d'intercanvis rizomàtics entre emissors que es troben sobre el mateix pla”. Berardi (2013), p. 46-48. Sobre algunes de les experiències que es van viure al voltant de les ràdios lliures, contades per Guattari mateix, es pot consultar *RM*, p. 142-149 (“Des millions et des millions d'Alice en puissance”), així com p. 353-359 (“Les radios libres populaires”); també *Mpolis*, p. 146-158 (“Minorités dans les médias: la radio libre”).

un model transcendent més o menys encobert, en base al qual es posen en funcionament els mecanismes de captació del poder? Altrament dit, quines possibilitats hi ha de portar a terme, i amb quins instruments per a l'anàlisi i l'acció, un procés de confluència per part de les subjectivitats emergents, la resolució del qual impliqui la constitució d'un nou marc de relacions a tots els nivells?

10. Sobre la màquina de guerra i l'esdevenir menor de tot el món com a formes de resistència i de creació d'alternatives, o com escapar de les xarxes del Capitalisme Mundial Integrat

10.1. La màquina de guerra: cap a una nova manera d'entendre les institucions?

De bon començament, ha quedat clara la voluntat deleuzo-guattariana d'oferir una alternativa no sols als postulats del poder establert sinó també, sobretot pel costat organitzatiu, a les estructures a través de les quals s'ha desenvolupat tradicionalment l'acció dels partits i dels sindicats de classe, així com dels moviments socials; mitjançant una proposta que fos capaç de plantejar una alternativa viable en el context actual. Això suposa que no cal renunciar a la creació de nous dispositius o de maquinàries des de les quals articular l'acció d'una subjectivitat revolucionària en clau col·lectiva, amb un abast suficient per cobrir tots els fronts de les lluites en curs. Amb tot, aquests dispositius han d'operar bo i respectant les línies de força que ens han portat fins ací: la singularitat de les parts implicades, la seua autonomia, la multiplicitat i la transversalitat des de les quals plantejar les vies de comunicació entre els diferents focus de resistència i de creació d'alternatives i, al cap i a la fi, la necessitat de treballar sobre un pla de composició de caràcter immanent. Tots aquests elements, els recullen Deleuze i Guattari al voltant de la noció de màquina de guerra.

Pel que fa als precedents que podem trobar per aquest costat, ja vam mostrar alguns indicis que apareixen en els primers escrits de Guattari, amb la reivindicació que feia l'autor d'una maquinària capaç de donar consistència a les diferents subjectivitats emergents i a les seues creacions, sense que això impliqués l'establiment d'un poder centralitzat i de tipus vertical. Seguint en aquesta mateixa línia, poc després de la publicació de *L'Anti-Èdipe*, Deleuze planteja –en un col·loqui dedicat a l'actualitat del pensament de Nietzsche– el següent: “sabem bé que el problema revolucionari, avui, és

el de trobar una unitat de les lluites puntuals sense recaure en l'organització despòtica i burocràtica del partit o de l'aparell d'Estat: una màquina de guerra que no refaça un aparell d'Estat, una unitat nomàdica en relació amb el Defora, que no refaça la unitat despòtica interna".⁹⁷⁵ De fet, si plantegem la discussió amb l'esguard posat en el nostre present, el que Deleuze i Guattari posen damunt la taula no és cap altra cosa que el problema de les relacions entre el poder i el contrapoder. O, millor encara, el problema a què han de fer front tots aquells moviments que han portat a terme les seues accions amb la voluntat de crear un defora al poder establert, tan bon punt es troben amb la possibilitat d'ocupar un lloc en l'interior del sistema mateix. Així doncs, cal renunciar a qualsevol forma de poder? Només es pot optar per desenvolupar formes de contrapoder? Igualment, pot el contrapoder guanyar consistència en l'espai i continuïtat en el temps sense que això suppose abandonar els seus principis més bàsics? I, en última instància, com es conjuguen aquestes formes de contrapoder amb la creació d'un defora absolut com el que reivindiquen Deleuze i Guattari, fins i tot quan aquesta creació s'ha de fer des de l'interior mateix de l'àmbit institucional? En definitiva, i com apunten els autors,

no és suficient afirmar que la màquina és exterior a l'aparell, cal arribar a pensar la màquina de guerra com allò que és, en si mateix, una pura forma d'exterioritat, mentre que l'aparell d'Estat constitueix la forma d'interioritat que prenem habitualment com a model, o en funció de la qual tenim el costum de pensar. El que complica tot, és que aquesta potència extrínseca de la màquina de guerra tendeix, en certes circumstàncies, a confondre's amb un o altre cap de l'aparell d'Estat.⁹⁷⁶

Pel que fa a la relació que manté amb l'aparell d'Estat, la màquina de guerra es mou principalment al voltant de tres opcions. Cal entendre, no obstant, que la definició que s'ofereix de la màquina de guerra conserva en aquest cas un punt de negativitat, per tal com la descripció de les seues funcions no es fa de manera completament autònoma sinó mantenint un vincle de dependència, conceptualment i pràctica, respecte d'un complex i d'unes estructures –les de l'aparell d'Estat– que li resulten en principi estranyes. En primer lloc, en aquells casos en què ha estat institucionalitzada i, doncs, assimilada dins els límits d'un Estat que se l'apropia, per reconduir i aprofitar el seu potencial, la màquina de guerra pot esdevenir un òrgan de caràcter militar, oferint la possibilitat no sols de defensar els interessos del govern al servei del qual es troba sinó

⁹⁷⁵ *ID*, p. 362.

⁹⁷⁶ *MP*, p. 438.

també de disciplinar a la població. En aquestes circumstàncies la màquina de guerra pot assumir un paper negatiu, funcionant en contra dels interessos i els objectius que s'havia marcat en un principi. Val a dir, si la màquina de guerra es planteja com una forma a través de la qual articular les diferents línies de fuga que circulen lliurement i autònoma en el camp social, aquestes línies es troben amb el perill d'esdevenir una expressió d'abolició o de suïcidi en el moment que el dispositiu al voltant del qual es troben cau sota el procés de cooptació d'un poder extern. Així mateix, i perquè com ja hem dit en més d'una ocasió els autors no tanquen mai la porta de les alternatives presents, fins i tot en aquest cas, quan es creu assimilada per l'aparell d'Estat que l'ha pres bo i estratificant les seues relacions, la màquina de guerra manté la possibilitat d'esclatar en diferents focus, propagant-se i emplenant cada racó del camp social. Precisament perquè es planteja com un sistema obert i de tipus immanent –rizomàtic, al cap i a la fi–, la màquina de guerra es dissemina i afavoreix així l'emergència de nous nodes autònoms capaços de resistir els mecanismes d'absorció del poder. Això s'entén millor si tenim en compte que no cal donar una definició essencialista de la màquina de guerra sinó, al contrari, apegada a les circumstàncies concretes; és a dir, la màquina de guerra compta amb una capacitat gairebé il·limitada ja no tant d'adaptació al medi com de mutació, en funció de les necessitats concretes de les línies que s'articulen al seu voltant. De fet, la màquina de guerra pot reeixir en aquests casos amb tota la seua potència renovada, en la mesura que es desenvolupa des de la immanència, operant dins els marges del molecular i deixant de banda, si més no de forma provisional i estratègica, l'àmbit més rígid del molar. Com s'interroguen els autors,

pot ser que en el moment en què la màquina de guerra ja no existeix, vençuda per l'Estat, done el més alt testimoni de la seua irreductibilitat, escampant-se en màquines de pensar, d'estimar, de morir, de crear, que disposen de forces vives o revolucionàries susceptibles de tornar a posar en qüestió l'Estat vencedor? És en el mateix moment que la màquina de guerra és ja superada, condemnada, apropiada, que adopta noves formes, es metamorfoseja, afirmant la seua irreductibilitat, la seua exterioritat: desplegar aquest medi d'exterioritat pur, que l'home d'Estat occidental, o el pensador occidental, no deixen de reduir?⁹⁷⁷

En tot cas, si es vol diferenciar l'aparell estatal de la màquina de guerra cal començar per fer una al·lusió a la composició de l'espai que resulta tant en un cas com en l'altre.

⁹⁷⁷ *Ibidem*, p. 441.

Ja hem fet esment a la importància que atribueixen Deleuze i Guattari, cada vegada més accentuada, a aquesta qüestió en la seua obra, a partir de conceptes tals com el de la geofilosofia. Si per geopolítica entenen els autors l'aplicació d'un esquema representatiu que s'aplica sobre els moviments polítics, socials i econòmics que es produeixen a nivell mundial, a través del qual interpretar la realitat concreta en funció d'un model de tipus transcendent –en aquest cas el que imposa el neoliberalisme–, la geofilosofia ha de permetre, pel contrari, alliberar les potencialitats virtuals que no deixen de recórrer el camp social. En aquest sentit cal propiciar, com ja hem vist, la creació d'una nova terra susceptible d'ésser ocupada per un poble encara a venir; o, per dir-ho en termes amb un ressò no tan clàssic, un nou pla d'immanència on captar i articular els moviments de les subjectivitats emergents. Així, tenint en compte els elements que acabem d'esmentar, els autors defineixen la revolució com “la desterritorialització absoluta en el punt mateix en què aquesta apel·la a la nova terra, al nou poble”.⁹⁷⁸ Al cap i a la fi, es tracta de la diferència que existeix entre el procediment de calc que aplica la geopolítica en la seua accepció tradicional, quan hom la fa servir per a l'anàlisi de les relacions entre els diferents Estats i territoris, i la nova forma de pensar i d'exercir el treball cartogràfic que proposen Deleuze i Guattari a partir de la noció de rizoma. En el primer cas, a la manera d'un poder que s'exerceix sobre la vida en la seua totalitat –d'un biopoder, com ja hem dit– es tracta de traçar els diferents segments pels quals ha de passar l'individu i, alhora, d'elaborar una codificació que pugui arribar a condicionar les seues relacions i les seues activitats dins les estructures que el poder disposa. En el segon es tracta d'afavorir la creació d'un circuit de relacions que es construeix des de la base del camp social, establint les condicions per al sorgiment de la novetat, això és, d'un seguit d'esdevenirs inesperats i d'un conjunt de mutacions per part dels elements que hi interactuen.⁹⁷⁹ Per altra part, hem tingut ocasió d'analitzar les funcions que assumeix l'Estat en el context d'un nou poder integrat i integrador com el que representa el capitalisme en la seua fase avançada, que tracta de

⁹⁷⁸ *QPh*, p. 96.

⁹⁷⁹ Com apunta Tiziana Villani sobre la diferència entre la geopolítica i el que proposen Deleuze i Guattari, “si l'horitzó geopolític es revela insuficient per teixir aquesta xarxa de relacions amb capacitat per assegurar-nos un millor esdevenir, per alliberar els cossos i fer-los potents, aleshores, potser cal adoptar un altre punt de vista, el que encreua el pla del filòsof i el de la vida en curs de fer-se: la *geofilosofia*. [...] En aquest tipus de concepció, la intenció revolucionària de la geofilosofia és clara, així com la seua forma de presentar-se com a antinòmica respecte del pla geopolític. Allà on la geopolítica cristal·litza el present, la geofilosofia atreu el desig de transformació, de la modificació del statu quo, no tant perquè aquest represente una condició deteriorada, sinó més aviat perquè el seu imperi impedeix la vida de fer-se”. Villani, “Gilles Deleuze et les sociétés de contrôle”, a Antonioli, Chardel, Regnauld (2009), p. 61-62.

trobar punts d'estabilitat i d'equilibri en el context d'un sistema basat en la fluïdesa i la facilitat de dissolució dels vincles. Per aquesta part, les dues composicions espacials –la que sorgeix de la màquina de guerra i la que segrega l'Estat–, només es poden entendre en interacció constant. Si bé no hi ha una relació de continuïtat entre totes dues, per bé com constitueixen instàncies del tot diferenciades a nivell conceptual, l'Estat s'encarrega de captar i de fixar els fluxos que un sistema com el capitalista necessita posar en circulació sense aturall, mentre que l'acció que es porta a terme des de la màquina de guerra consistiria en el fet d'oferir una velocitat encara major, noves vies de comunicació i noves formes de consistència a aquests fluxos que han estat alliberats. L'Estat es pot relacionar amb el sedentarisme, des d'aquest punt de vista, mentre que la màquina de guerra seria de caràcter nòmada.

En tot cas, falta per veure com actuen el poder i els contrapoders quan es tracta de donar una configuració concreta al camp social, tenint en compte les funcions i les característiques que acabem d'esmentar en cadascun dels casos. Per a Deleuze i Guattari, l'Estat constitueix un "espai estriat"; o, el que és mateix, un espai delimitat per avançat, amb la direcció dels moviments que s'hi produeixen altament determinats i amb diferents centres al voltant dels quals giren les accions que es porten a terme en un territori. Un espai que es construeix per atendre les necessitats d'un poder que, tot i actuar de forma disseminada en el camp social, no es deixa d'exercir de dalt cap a baix, al temps que conserva punts de territorialització. Amb això es tracta de donar lloc a un conjunt més o menys homogeni i estratificat, de caràcter general, on els elements que hi interactuen ho fan a la manera d'unitats tancades en si mateixes i de caràcter particular. Per la seua part, la màquina de guerra és capaç de generar el que els autors anomenen un "espai llis", al mateix temps que es produeixen els moviments dels elements que componen i que actuen dins aquest espai. A diferència del que acabem de veure, això dóna lloc a un territori obert i en transformació contínua, on els trajectes es fan i es refan en funció dels dinamismes propis del camp social, de forma immanent, descentralitzada i amb un sol pla i una sola dimensió que s'estenen i es propaguen en sentit horitzontal. Per això, i a pesar de les interaccions que de fet es produeixen entre totes dues instàncies, com ja hem dit, "l'espai llis i l'espai estriat, –l'espai nòmada i l'espai

sedentari, –l’espai on es desenvolupa la màquina de guerra i l’espai instituït per l’aparell d’Estat, –no són de la mateixa natura”.⁹⁸⁰

D’aquesta manera, si en el cas dels Estats assistim a la creació d’un complex global i relatiu, com apunten els autors, en la mesura que cada moviment o element particular es fa en relació amb un poder més gran que el sobrepassa –així es pot entendre la inserció dels Estats en el nou ordre mundial–, en el cas de la màquina de guerra ens trobem amb la formació del que els autors anomenen un “absolut local”. Com apunten Deleuze i Guattari, “un absolut que té la seua manifestació en el local, i el seu engendrament en la sèrie d’operacions locals d’orientacions diverses”; condicions en les quals “el lloc no està en efecte delimitat; l’absolut no apareix doncs en el lloc, sinó que es confon amb el lloc no limitat”; de forma que “l’acoblament dels dos, del lloc i de l’absolut, no es dona en una globalització o una universalització centrades, orientades, sinó en una successió infinita d’operacions locals”.⁹⁸¹ Continuem així amb la rehabilitació que hem vist que operen els autors al voltant de la noció d’absolut –cosa que ja es pot veure a nivell conceptual en els primers llibres de Deleuze, amb la lectura que ofereix de l’etern retorn nietzscheà o de la substància spinoziana, així com també, a títol més pràctic, amb l’exposició de les anarquies coronades i de les distribucions nòmades que porta a terme l’autor en aquesta part de la seua obra–; rehabilitació o, més aviat, reapropiació de la noció d’absolut, si tenim en compte el fet que no hi ha res que implique, almenys necessàriament, que les formes de poder que hem conegut fins al moment siguin les úniques amb capacitat per oferir una articulació àmplia de les relacions en el camp social, fins a arribar a assolir un abast planetari. Altrament dit, hem de confiar en la potència dels contrapoders a l’hora de coordinar conjunts amplis i complexos, d’acord a la pluralitat i a les necessitats materials i simbòliques de les societats actuals. La diferència és que en el primer cas l’articulació es fa en base a una unitat i a una identitat preexistents o que apareixen com a resultat de la lògica dialèctica aplicada als moviments que es donen en el camp social; mentre que en el cas de la màquina de guerra, l’única eina operativa es troba en la multiplicitat i en la possibilitat de crear unes condicions adequades per tal que aquesta es desenvolupe de manera sòlida, sense que

⁹⁸⁰ *MP*, p. 592. Deleuze i Guattari dediquen un capítol complet de *Mille plateaux* a descriure les diferències de dret, així com les interaccions de fet, que existeixen entre aquests dos tipus d’espais. Per a tal efecte, els autors analitzen àmbits diversos en els quals es poden trobar exemples més o menys concrets de les diferents formes d’entendre l’espai –“models d’innegable valor heurístic”, com va apuntar Paco Vidarte (2006), p. 200–, posant el focus en la tecnologia, la música, els moviments marítics, les matemàtiques, la composició física dels teixits o l’art.

⁹⁸¹ *Ibidem*, p. 474-475.

els elements que la componen perden la seua singularitat. Al cap i a la fi, ens trobem de bell nou amb la conflictivitat que es dibuixa quan es posen front a front les possibilitats –i els riscos– del cos sense òrgans i les exigències –però també l'estabilitat gairebé immediata– del cos organitzat.

Per aquests motius, Deleuze i Guattari relacionen les dues figures que estem manejant amb el sedentarisme en un cas i el nomadisme en l'altre. Mitjançant una distinció que si bé opera en el plànol del virtual, pot tenir efectes importants pel costat de la seua efectuació concreta en el camp social. El caràcter sedentari es basa en l'existència d'uns punts que delimiten l'espai, i en funció dels quals s'estableixen els trajectes. El nòmada no ignora els punts pels quals ha de passar però, al contrari del sedentari, els subordina i àdhuc els acaba establint en funció del trajecte que realitza. Això motiva una altra diferència que Deleuze i Guattari no deixen passar per alt. El sedentari no està mancat de moviment però aquest es realitza de forma extensiva, és a dir, dins una extensió de territori més enllà de la qual es perd l'efectivitat de les seues accions. Mentre que el nòmada és capaç de desenvolupar un tipus de velocitat que ni tan sols ha de passar necessàriament pel moviment. El primer tipus de moviment és relatiu a una unitat major i suposa el desplaçament d'un cos particular que, dins el conjunt al qual pertany, es desplaça d'un lloc a un altre. En el segon cas, la velocitat és absoluta en la mesura que es desenvolupa sense necessitat que el dinamisme que la motiva estiga en relació amb una unitat transcendent. D'aquesta manera, la velocitat del nòmada s'explica en un pla intensiu i immanent, com a efecte de les trobades que es produeixen entre els cossos i les singularitats que, a través dels seus vincles, acaben donant lloc a una multiplicitat – un exemple concret, per aquest costat, es pot trobar en la convivència i els lligams que es van crear com a resultat de l'ocupació de les places l'any 2011, per part dels moviments socials en distints indrets del món. De fet, són aquests cossos i aquestes singularitats les que donen lloc a la multiplicitat o als conjunts heterogenis als quals ens referim amb la seua acció; fins al punt que, seguint els trets del model rizomàtic, qualsevol canvi que es produeix entre els cossos o les singularitats, pel que fa a les seues relacions, implicarà una transformació en la composició ontològica del conjunt en la seua totalitat. En resum, el nòmada és aquell que fa un “moviment en el lloc”, a la manera d'una sacsejada sísmica o, com diuen els autors, d'un “terbolí” que recorre el

pla d'immanència al nivell del virtual; sempre, però, amb la possibilitat i fins i tot amb l'objectiu final d'aflorar en la superfície del camp social.⁹⁸²

Aquest procés de creació d'un espai concret implica un tipus de legalitat diferent o, si es vol, una forma no convergent de plantejar les relacions en el camp social. L'Estat es basa en l'existència d'una llei que no pretén desempallegar-se per complet del rastre de transcendència de la qual prové, atenent que els dinamismes interns del camp social no poden superar certs límits i ni tan sols abandonar una extensió determinada per avançat. Així es pot veure en la política migratòria que apliquen els Estats. Mentre es dóna i àdhuc s'afavoreix una completa llibertat de moviments a la circulació de capitals, es reacciona barrant el pas a aquelles persones que intenten travessar les fronteres, sobretot en aquells casos en què el moviment es produeix des dels països de la perifèria o del sud cap als països del centre o del nord. Amb tot, la màquina de guerra no apel·la a una situació d'anòmia. De fet, Deleuze i Guattari parlen d'un “*nomos*” particular en referència al tipus de legalitat que existeix en aquest cas. Amb això es tracta, com ja hem suggerit, de “donar consistència” al “conjunt borrós” que constitueix una col·lectivitat com la que emergeix al calor de la màquina de guerra, que ignora tant el poder estatal com les exigències de l'axiomàtica general dins la qual hom l'ha volgut inserir.⁹⁸³

Dit això, cal veure quines són les funcions concretes de la màquina de guerra i el que motiva que els autors hagen donat aquest nom –que sens dubte pot resultar problemàtic i equívoc– a una noció com aquesta, amb capacitat per recollir la totalitat dels elements en relació als quals treballa el pensament deleuzo-guattarià, si més no en l'àmbit d'allò polític. A pesar de l'al·lusió explícita a la guerra, aquesta només té una funció secundària o subordinada –“complementària”, “suplementària” o “sintètica”, diuen els autors– dins el complex que constitueix la maquinària o el dispositiu en la seua totalitat.⁹⁸⁴ Aquest caràcter secundari es pot entendre en dues direccions, una de caràcter positiu, l'altra negativa. La darrera es dóna quan l'Estat s'apropia, com ja hem dit, de la màquina de guerra per fer-la servir en la seua confrontació amb altres Estats o directament per enllestir tasques internes de tipus repressiu, és a dir, per tallar qualsevol desviació que es detecte entre la població. Deleuze i Guattari fan referència amb això

⁹⁸² *Ibíd.*, p. 472-473.

⁹⁸³ *Ibíd.*, p. 472.

⁹⁸⁴ *Ibíd.*, p. 519-520.

als mecanismes de cooptació que fan servir els governs per convertir escamots autònoms o moviments revolucionaris en l'embrió d'un exèrcit regular, o per avançar en la formació dels cossos de l'Estat que es regiran en funció d'uns principis i per a l'assoliment d'uns objectius diferents dels que inicialment s'havien plantejat en el si d'aqueixos grups. Ara bé, pel que fa a aquests mecanismes de cooptació, podem continuar fent al·lusió no sols al treball que es porta a terme per a la creació de les forces i dels cossos de seguretat de l'Estat, sinó també a la disjuntiva davant la qual es troben sovint els moviments socials. En la mesura que l'acció d'aquests grups resulta fonamental per a una dinamització inicial del camp social que és susceptible d'ésser aprofitada, això no obstant, per un grup polític determinat quan tracta d'arribar i fins i tot de fer-se fort en el govern. Pel que fa a la part positiva de la màquina de guerra, respon a la necessitat de posar en qüestió tant la potestat de l'Estat com de l'axiomàtica capitalista. Es tracta, en aquest cas, d'un moment crític indefugible, i que podria semblar tan negatiu com l'anterior si no fos perquè en el seu enfrontament amb l'ordre que es tracta de destituir la màquina de guerra assaja, anticipa i fa entreveure la nova realitat que ja es troba en vies de constitució. De manera que la guerra i l'enfrontament en general, entesos de forma dialèctica, són no sols un element accessori sinó en bona mida prescindible tan bon punt els objectius per als qual s'ha posat en marxa els dispositius de lluita en el camp social aconsegueixen esdevenir o mantenir-se veritablement autònoms. Aquests objectius constitueixen el caràcter més genuí de la màquina de guerra i, com ja hem avançat, no són altres que la creació d'un espai lliu; sense oblidar la coordinació dels desplaçaments i de les relacions que es produeixen en aquest espai seguint un ventall de regles de caràcter facultatiu i immanent, a través de les quals donar consistència a un conjunt fundat en l'heterogeneïtat.⁹⁸⁵

Dues coses cal assenyalar, però, sobre el que acabem de veure. De primeres, ni tan sols en el cas que la màquina de guerra es veja obligada a entrar en el camp de batalla, ens referirem a un enfrontament directe l'objecte últim del qual siga l'anihilament de l'enemic i la presa d'un poder centralitzat i estàtic que, per altra part, no existeix com a tal des de la perspectiva que estem seguint. Com ja vam dir, el plantejament de Deleuze i Guattari es troba més pròxim a la guerra de posicions que als objectius i a les exigències tàctiques que planteja una confrontació directa. El que importa és habitar l'espai i la forma que hom li atribueix mitjançant aquesta ocupació, afavorint un ordre

⁹⁸⁵ *Ibidem*, p. 519.

de relacions que contribueix a conformar un territori concret i que també respon, al seu torn, a una disposició espacial determinada. Ens trobem lluny, per tant, de l'enfrontament dialèctic que implica la imatge clàssica de la guerra, segons la qual, a més de defensar les pròpies posicions, s'ha d'arribar al front enemic, trencar les seues línies i acabar amb el màxim dels seus efectius. Conquerir i, en ocasions, destruir la fortalesa que es té al davant, al cap i a la fi. Els autors il·lustren el seu posicionament posant com a exemple les diferències que hi ha entre el joc d'escacs –al qual havia fet al·lusió Deleuze de forma positiva, com ja vam veure, per explicar les característiques de l'estructuralisme– i el joc de *go*. Els escacs es juguen sobre un espai delimitat i amb els moviments determinats per avançat. Aquests moviments responen a una disposició espacial determinada, de tipus estriat, com la que compon el tauler de joc, així com també a les característiques que tenen assignades les fitxes. En efecte, les fitxes es relacionen dins un ordre jeràrquic i en funció d'un esquema que gira al voltant d'una instància significant, com es pot veure en el fet que els elements particulars o les peces es tracten com a subjectes de l'enunciat mentre aquell que juga la partida s'erigeix com a subjecte de l'enunciació. Es mantenen així els principals trets del model representatiu, aplicats a un joc que –a diferència del que afirmava Deleuze a començament dels anys setanta, com acabem de dir– està trucat pel que fa al seu funcionament intern. En el *go*, en canvi, les fitxes no responen a una categoria determinada, entre altres coses perquè no estan caracteritzades de bestreta i de manera externa. Això trenca no sols amb els mecanismes jeràrquics d'enunciació sinó també amb els processos de subjectivació que s'apliquen de forma vertical, oferint la possibilitat d'establir agençaments col·lectius d'enunciació i noves vies de creació en el camp de la subjectivitat, individualment i col·lectiva. A més, aquesta característica de les peces del *go* els permet desenvolupar distintes funcions depenent del context en què es troben: “els peons del *go* són grans, pastilles, simples unitats aritmètiques –afirmen els autors–, i no tenen una altra funció que l'anònima, col·lectiva o de tercera persona. ‘Hom’ avança, el que pot ser un home, una dona, una puça, un elefant. Els peons de *go* són els elements d'un agençament maquínic no subjectivat, són propietats intrínseques, però només de situació”; mentre que les peces dels escacs, “en el seu medi d'interioritat”, mantenen “relacions biunívokes” i “les seues funcions són estructurals”.⁹⁸⁶ Per altra part, en el *go* la finalitat no és tant acabar amb les peces del contrari com ocupar l'espai en un sentit determinat,

⁹⁸⁶ *Ibidem*, p. 436.

fins acabar creant una disposició tàctica concreta que resulte avantatjosa per als objectius plantejats en la partida. En aquest sentit, si en el cas dels escacs els moviments i l'espai estan determinats per avançat, amb el fi de codificar les relacions en un sentit en lloc d'un altre, en el cas del *go*, seguint les línies de força que hem vist que constitueixen un agençament, es tracta d'atendre les línies, sempre canviant, que participen en la creació d'un territori, així com els moviments de desterritorialització i de reterritorialització que es produeixen sobre l'espai en què es juga la partida. Això és possible perquè l'espai tampoc no es troba prèviament qualificat en aquest cas, sinó que es crea al mateix temps que es produeixen els moviments de les fitxes i les seues relacions. Com apunten els autors, “els escacs són ben bé una guerra, però una guerra institucionalitzada, regulada, codificada, amb un front, rereguardes, batalles. Però el propi del *go* és una guerra sense línia de combat, sense enfrontament i rereguardes, al límit sense batalles: pura estratègia, mentre que els escacs són una semiologia”.⁹⁸⁷

Més enllà dels jocs que serveixen a Deleuze i Guattari per il·lustrar les característiques de la màquina de guerra, tot diferenciant-la de l'aparell estatal, cal atendre els referents històrics i pràctics als quals també apel·len els autors. El dispositiu o la maquinària que proposen no ha de funcionar a la manera d'un exèrcit regular, com ja hem vist, sinó seguint els principis d'una formació de tipus guerriller. Però també per aquest costat sorgeixen distintes possibilitats i Deleuze i Guattari opten per una de les menys consolidades en l'imaginari dels partits i dels moviments que han tingut un paper rellevant en els processos revolucionaris i insurreccionals al llarg del segle vint. Entre altres coses perquè, en el cas que esmentarem tot seguit, la guerrilla en qüestió no respon, com en la resta de casos més o menys coneguts, a una força de xoc que hom hi hagués posat en marxa per lluitar contra les potències de tall imperialista. Ens referim a la definició de guerrilla que va proposar i que va portar a la pràctica Thomas Edward Lawrence –més conegut, sobretot en l'àmbit occidental, com a Lawrence d'Aràbia– al capdavant de les tribus àrabs del desert que s'enfrontaven, com a aliades estratègiques de l'imperi britànic, als turcs en el context de la Primera Guerra Mundial.

El que singularitza la definició de guerrilla que ofereix Lawrence, pel que fa a la resta de caracteritzacions que s'han establert com a més representatives en la tradició de lluita per l'alliberament dels pobles i de les classes populars –de Lenin i Mao a Giap i Ernesto

⁹⁸⁷ *Ibidem*, p. 437.

Che Guevara—, gira principalment al voltant de dos eixos. Si bé en tots els casos la guerra irregular o la guerrilla respon a uns elements comuns, consistents a efectuar un seguit d'atacs de manera inesperada sobre l'enemic per emprendre la retirada el més aviat possible, per als autors que hem citat com a artífexs de les expressions més acceptades al voltant de la guerrilla, aquesta forma de lluita només és útil en un període de caràcter transitori, en el qual les forces revolucionàries encara no estan suficientment madures per emprendre accions i desafiaments de major envergadura. Tanmateix, l'objectiu final continua essent la formació d'un exèrcit regular amb el qual desafiar les forces contràries en un combat obert i amb garanties d'èxit, tractant d'assolir una superioritat qualitativa i sobretot quantitativa sobre l'enemic, per fer-lo desaparèixer o, en qualsevol cas, per forçar la seua capitulació. En el cas de Lawrence, al capdavant de les tribus nòmades del desert, calia abandonar aquest objectiu de crear un cos disciplinat i organitzat de la mateixa forma que calia renunciar a entrar en el combat directament, proposant una relació de forces que resultés proporcionada a la de l'exèrcit enemic. Això suposa posar en qüestió les regles més bàsiques de la guerra moderna, que havien seguit els exèrcits regulars sense excepció —i en les quals Lawrence mateix s'havia instruït—, d'ençà que les enunciés el mariscal Ferdinand Foch a partir de la seua experiència en la guerra francoprussiana. Segons aquestes regles, dues nacions mobilitzen totes les seues forces disponibles mentre en la rereguarda es concentren tots els mitjans de producció i de distribució disponibles, amb el fi de dirimir les seues diferències —polítiques, ideològiques— en el camp de batalla. Una vegada establert el combat entre les dues forces que es troben implicades en la contesa —o més, segons els casos, però donant sempre lloc a dos blocs definits—, les regles de Foch indiquen que cal identificar els flancs de l'exèrcit enemic i atacar frontalment el seu centre de poder, com a requisit indispensable per acabar imposant-se en la batalla. Com apunten Deleuze i Guattari, mirat des d'aquesta perspectiva el plantejament estratègic de Lawrence —amb el qual, cal no oblidar-ho, va portar les tribus àrabs a la victòria sobre els turcs— es pot presentar com un “anti-Foch”, en la mesura que “elabora la noció de no-batalla”.⁹⁸⁸

En efecte, tal i com es pot resseguir en la definició que va escriure Lawrence per a l'Enciclopèdia Britànica sobre “La ciència de la guerra de guerrilles” —definició basada en l'experiència personal de l'autor—, en el cas de les tribus nòmades del desert no es tractava tant de destruir les files enemigues com d'assolir la llibertat de tots aquells que

⁹⁸⁸ *Ibíd.*, p. 519 (nota a peu de pàgina).

participaven en la contesa en les pròpies files. Tenint en compte que en aquest cas aquells que estaven implicats en la lluita no formaven un cos substancialment diferent i, per tant, separat del gruix de la població. En tot cas, el més important rau en el fet que l'assoliment i sobretot el gaudi de la llibertat impliquen, molt abans que la destrucció de l'enemic, la defensa i l'afirmació de la vida dels propis combatents.⁹⁸⁹ En aquest sentit, s'entén que la millor manera de fer efectiu un objectiu com el que acabem d'enunciar passa per evitar en la mesura del possible la confrontació directa amb les tropes contràries. D'aquesta forma desapareix la necessitat d'entrar en el radi d'acció de l'enemic, el que portaria a constituir un blanc identificable i recognoscible. Aquesta forma de tractar la qüestió coincideix amb el plantejament no sols pràctic sinó també conceptual de Deleuze i Guattari, com es pot veure en les descripcions que ofereix Lawrence de l'exèrcit regular i de la guerrilla. El primer s'assembla a un arbre o a una planta pel seu caràcter estàtic i per la seua organització de tipus vertical; mentre que les tribus nòmades lluitaven com un "vapor transportat pel vent";⁹⁹⁰ hom segueix així un model no arborescent sinó de caràcter rizomàtic i, per tant, obert, flexible i susceptible de propagar-se en l'espai com un flux. Per altra part, i a diferència de les dinàmiques per mitjà de les quals l'exèrcit regular tracta de disciplinar els combatents, amb la finalitat d'inserir-los en la massa com a unitats obedients, fins a acabar formant un cos compacte i homogeni, en el cas de les tribus nòmades es tractava de potenciar l'autonomia i la singularitat de tots i cadascun dels individus que participaven en la lluita. Cal posar això en relació amb el que hem dit sobre la necessitat de mantenir la vida dels combatents. Si cada pèrdua compta i contribueix a minvar les forces del col·lectiu, no ens trobem davant una lògica basada en el sacrifici a un ideal transcendent –com ara la defensa de la pàtria, dels interessos de la nació o del govern,... o de la seguretat, la llibertat i la democràcia, enteses des del punt de vista occidental–, la qual cosa serveix per subordinar les particularitats al general –de fet constitueix un honor dins la lògica que hem esmentat, el fet de caure en defensa de la causa transcendent per la qual es fa la guerra–, sinó en l'afirmació immanent de la vida concreta de cada membre del grup.⁹⁹¹ Una afirmació de la vida individual que no guanya el seu ple sentit si no és en relació amb una reivindicació, en paral·lel, del col·lectiu, sempre que entenguem aquest de forma igualment immanent i concreta.

⁹⁸⁹ Lawrence (2008), p. 21.

⁹⁹⁰ *Ibidem*, p. 22.

⁹⁹¹ *Ibidem*, p. 24.

Portats a la pràctica, aquests principis es tradueixen en una sèrie d'incursions i d'accions puntuals, l'objectiu principal de les quals és l'assoliment d'uns fins compartits per tots els membres del col·lectiu. En tot cas, del que es tracta en aquest cas és de portar a terme accions de sabotatge sobre les línies de subministrament, abans que d'atacar blancs humans, ja que, segons l'experiència acumulada, això és el que afebleix en major mesura les tropes enemigues, al temps que serveix per preservar la integritat dels propis combatents. Tot seguit, els combatents s'han de disseminar de bell nou, per no afavorir la formació d'un objectiu estàtic, com ja hem dit; el que facilita, al seu torn, el manteniment de l'autonomia i la singularitat dels grups i dels individus que han pres part en l'acció. En definitiva, no es tracta d'arribar al mínim comú denominador a partir de les distintes unitats que formen les línies del front, com segons Lawrence persegueixen els exèrcits regulars, sinó al màxim comú múltiple, bastit sobre les singularitats a partir de les quals s'articula el col·lectiu. Amb això es tracta de reforçar el dinamisme i la flexibilitat però sense oblidar que cal donar cohesió al grup, en funció d'un esquema organitzatiu que no preveu l'establiment d'un centre fix sinó, ben al contrari, l'articulació d'una multitud de focus mòbils i plurals. Com apunta Lawrence, negant d'entrada l'existència d'una avantguarda separada de les bases que, amb tot, diu representar els interessos de la massa, això passa per fer compatibles la "màxima irregularitat" amb un nivell elevat d'"articulació".⁹⁹² Per últim, en el que exposa Lawrence es poden trobar altres dues coincidències amb el plantejament de Deleuze i Guattari. En primer lloc, les accions que porten a terme els grups nòmades es desenvolupen en espais oberts i sense límits interiors, és a dir, en espais llisos com els que apareixen en el cas de les batalles navals o de les incursions en el desert. En segona instància, pel que fa a l'atenció que cal dispensar al que Lawrence anomena l'arma "ètica" o "metafísica".⁹⁹³ El més important ja no es troba en la confrontació física, cos a cos, sinó en la capacitat de crear una visió i un discurs propis al voltant de la realitat i dels motius que animen la lluita. Aquesta part de l'estratègia té molt més a veure amb la semiòtica que amb l'enfrontament armat –la qual cosa acostia la nostra anàlisi a la perspectiva dels moviments socials, que és la que ací ens interessa–, i té possibilitats d'èxit si hom aconsegueix superar les narratives que genera el grup rival. Al mateix temps, cal entendre que en aquest cas no hi ha lloc per a la delegació. Val a dir, la construcció i la utilització activa de les armes en el camp de la informació no ha d'estar

⁹⁹² *Ibidem*, p. 31.

⁹⁹³ *Ibidem*, p. 26.

en mans d'una elit escollida sinó de la col·lectivitat en el seu conjunt, en la mesura que es tracta de crear una visió favorable al voltant de la causa per la qual es lluita, així com d'aconseguir les màximes adhesions entre la població.

En tot cas –amb això abordem el segon element que vam anunciar més amunt–, la màquina de guerra no es pot definir com un complex necessàriament revolucionari, almenys si tenim en compte la capacitat d'absorció que conserva el poder i que, de forma definitiva, no arriba a desaparèixer en cap moment. En primer lloc i com ja hem dit, l'apropiació de la màquina de guerra per part d'un aparell d'Estat provoca que els fluxos alliberats o els moviments de lluita autònoms s'acaben establint com a exèrcits regulars o forces de l'ordre, però també com a dispositius enfrontats amb la població mateixa en el moment que cauen en el forat negre de la violència indiscriminada. Amb tot, el major problema sorgeix quan la màquina de guerra entra en relació amb el nou ordre global, aquell que fa servir els aparells estatals com a models d'aplicació de la seua axiomatica en un territori determinat. Aleshores la guerra no sols se circumscriu a l'espai que administren els Estats sinó que esdevé igualment global. De fet, i com apunten els autors, el capitalisme en la seua fase avançada fa temps que opera dins un context bèl·lic que ben bé es podria comparar amb les dues deflagracions que han tingut lloc al llarg del curt segle vint. Per bé que ara no es tracta d'una guerra formalment declarada en el cor mateix del poder polític i financer sinó d'una pluralitat de focus bèl·lics disseminats pel planeta i concentrats, preferiblement, en els països de la perifèria. A la qual cosa hi caldria afegir, a hores d'ara, la guerra de baixa intensitat que s'aplica per part dels poders econòmics i financers, fins i tot en els països del nord o del centre, amb la connivència de les oligarquies i del poder polític de cada país, amb la finalitat d'imposar sobre la població unes polítiques dures d'austeritat –o d'*austericidi*, com de forma encertada s'ha apuntat des dels moviments socials–, basades en la retallada dels drets socials i dels serveis públics. Una mena de “tercera guerra mundial”, com diuen els autors, que ja s'ha instal·lat com un element més a tenir en compte en el context actual i que, si bé es dona de forma més dissimulada que en els casos anteriors, no abandona mai l'escena, provocant uns nivells de destrucció i de precarització de la vida en absolut menyspreables.⁹⁹⁴ Les regles de la guerra moderna, a les quals hem fet al·lusió, s'esquerden igualment en aquest cas. Ja no es tracta de dues o més nacions que dirimeixen les seues diferències en el camp de batalla, emparades a més a més per una

⁹⁹⁴ *MP*, p. 583.

declaració explícita i per unes normes reconegudes a nivell internacional –cosa que també existeix en el cas dels conflictes que es lliuren entre grups guerrillers, com apunta Lawrence–,⁹⁹⁵ sinó d’una xarxa complexa de relacions que hom imposa sobre la realitat seguint els interessos geopolítics dels centres de poder, que es troben ara tan disseminats pel món com els conflictes que hi susciten. Si es vol veure d’aquesta manera, ens trobem amb una mala representació del model rizomàtic, el que dona com a resultat, pel costat pràctic, una imatge sinistra de la màquina de guerra, que ja no sols es troba en mans dels Estats sinó més enllà del control efectiu d’aquests. El que ocorre és que, com apunten els autors, aquestes malformacions són consubstancials al sistema polític, social i econòmic actual. Per aquest costat es pot apel·lar una vegada més a l’esquema interpretatiu que el marxisme va proposar per casos com aquests, sobretot pel que fa a la necessitat que sotja el capitalisme d’evitar la baixada tendencial de la taxa de guanys. Amb la diferència que ara és possible la realització d’aitals dinàmiques en virtut d’un model basat en els designis del biopoder i, per tant, en la possibilitat d’una subsumció real del camp social per part del capital. En resum, la guerra com la resta d’aspectes que el poder pren entre les seues mans es fa servir, en el context que estem descrivint, com una eina de control, a través de la qual disciplinar i, a més a més, dirigir i endegar la vida del conjunt de la població:

els factors que fan de la guerra d’Estat una guerra total estan estretament lligats al capitalisme –afirmen els autors–: es tracta de la inversió del capital constant en material, indústria i economia de guerra, i de la inversió del capital variable en població física i moral (que alhora fa i pateix la guerra). En efecte, la guerra total no és sols una guerra d’anihilament, sinó que sorgeix quan l’anihilament pren com a ‘centre’ ja no sols l’exèrcit enemic, ni l’Estat enemic, sinó la població al complet i la seua economia.⁹⁹⁶

Tot i amb tot, Deleuze i Guattari no es refereixen només a la possibilitat de fer extensibles els conflictes bèl·lics arreu del món. La màquina de guerra és capaç de generar uns riscos encara majors en el moment que, escapant del control estatal, acaba esdevenint el motor mateix del sistema polític, social i econòmic en el nou ordre global. Així es pot veure en aquells casos en què la mutació de la màquina de guerra la porta a adoptar els abillaments dels grans complexos empresarials de caire transnacional. Com ja hem assenyalat en més d’una ocasió, si hi ha quelcom que caracteritza al sistema

⁹⁹⁵ Lawrence (2008), p. 15-16.

⁹⁹⁶ *Ibidem*, p. 524.

capitalista, i que el fa un dels sistemes més perillós i sobretot més difícils de combatre, és la seua capacitat d'adaptació a les particularitats del medi en el qual imprimeix el seu segell. De fet, no es tracta tant d'una adaptació com de la possibilitat efectiva de crear aquests medis en els quals el poder es troba còmode per portar a terme les seues accions. Per aquesta part, res millor que un esquema basat en la mobilitat dels fluxos i en la mutació constant dels dinamismes que es produeixen en l'interior del camp social, des de la perspectiva d'un ordre que tracta d'aplicar aquests principis en un espai cada vegada més gran. El capitalisme fa al·lusió aleshores a un relativisme lax en el camp dels principis morals, al temps que aprofita la falta d'una definició inamovible, essencialista, com ja hem dit, sobre les distintes realitats que es perfilen en el camp social. Així doncs, i per bé que el poder es caracteritza per generar espais estriats, com ja hem dit, no té major inconvenient a l'hora d'aprofitar i àdhuc de promoure l'aparició d'espais llisos, una vegada que aquests han demostrat la seua efectivitat. D'aquesta manera es completa el moviment d'absorció a partir del qual basa el capitalisme la seua relació amb els contrapoders que han sorgit els darrers anys, de forma tan viral com l'ordre que els tractava d'apressar. En definitiva, el capitalisme esdevé un sistema cada vegada més integrat i, sobretot, amb un major potencial d'integració:

és cert que aquest nou nomadisme –reconeixen els autors– acompanya a una màquina de guerra mundial l'organització de la qual desborda els aparells d'Estat, i passa per complexos energètics, militars-industrials, multinacionals. Això per recordar que l'espai llis i la forma d'exterioritat no tenen una vocació revolucionària irresistible, sinó al contrari canvien singularment de sentit seguint les interaccions en les quals estan presos i les condicions concretes del seu exercici o del seu establiment.⁹⁹⁷

El que sembla clar és la necessitat de realitzar un diagnòstic com el que acabem de veure, si del que es tracta és d'avançar envers el plantejament d'alternatives reals, tant en el pla virtual com de forma actual i amb capacitat per actuar sobre el nostre present més immediat. Això, i no una justificació de l'ordre mundial sorgit de la crisi dels Estats nacionals –com vam veure que semblava suggerir Pardo–, és el que constitueix l'objecte dels autors quan enuncien –i denuncien– alguns dels trets de la màquina de guerra. És a dir, del que es tracta és d'alertar davant la possibilitat que el poder faça seua la màquina de guerra; una possibilitat que Deleuze i Guattari no sols jutgen espúria sinó altament

⁹⁹⁷ *Ibíd.*, p. 481.

peril·losa. Però, sobretot, es tracta de mantenir viva la possibilitat de crear línies de fuga i d'articular-les al voltant d'un pla que ja no coincideix amb l'axiomàtica del sistema capitalista ni amb una estructura de caire estatal. Deleuze i Guattari posen en relació, per aquest costat, dues de les principals dinàmiques que ja hem vist. Per una part, la incapacitat del poder a l'hora de contenir la totalitat dels fluxos que es troba menat a alliberar, en un context com el que exigeix el capitalisme mundial integrat. Per una altra, la capacitat de les subjectivitats emergents de recollir aquests fluxos i d'operar a partir d'ells, coordinant la seua composició al voltant de formacions de major calibre i, apel·lant al seu caràcter minoritari, minant i soscavant des de l'interior les condicions materials i simbòliques en les quals es basa l'estabilitat del sistema. Com apunten els autors, "les condicions mateixes de la màquina de guerra d'Estat o de Món, és a dir, el capital constant (recursos i material) i el capital variable humà, no deixen de recrear possibilitats de respostes inesperades, d'iniciatives imprevistes que determinen màquines mutants, minoritàries, populars, revolucionàries".⁹⁹⁸

Ara bé, com es poden connectar els moviments heterogenis que realitzen les distintes subjectivitats emergents –moviments per mitjà dels quals caldria no sols subvertir les dinàmiques que imposa el poder sinó, una passa més enllà, restablir la potència creativa de les línies de fuga que han estat alliberades? Una de les respostes possibles es troba en les funcions que assignen Deleuze i Guattari a la creació institucional. Fent al·lusió amb

⁹⁹⁸ *Ibidem*, p. 526. Seguint en la mateixa línia que acabem de veure, s'expressa Guattari en una entrevista que va fer a São Paulo l'any 1982, sobre la possibilitat que les minories emergents s'articularen fins donar lloc a una subjectivitat col·lectiva revolucionària, que ja no coincideix amb l'organització fèrria, la centralització i les limitacions pròpies del proletariat, però tampoc amb un cert espontaneïsmes que va acompanyar, per exemple en el cas d'Itàlia, als moviments autònoms. Una subjectivitat capaç de posar en qüestió el mode de producció dominant i d'oferir alternatives a tots els nivells: "És això el que em condueix successivament a Palestina, a Polònia, a Mèxic, a Brasil, a Japó –diu Guattari, en referència al treball de camp que va realitzar sobre els diferents moviments socials i sobre les formes de qüestionar el sistema capitalista al llarg del món–. Existeix un poble desterritorialitzat que travessa tots aquests sistemes de reterritorialització capitalística? Ara, no és certament ni el proletariat, ni el mite de l'autonomia, els que respondran a això. Però sí, crec que existeix un poble múltiple, un poble de mutants, un poble de potencialitats que apareix, desapareix, s'encarna en els fets socials, en els fets literaris, en els fets musicals. És corrent que se m'acuse d'ésser exageradament, innocentment, estúpidament optimista, de no veure la misèria dels pobles. La puc veure, però... no sé, potser sóc una mica delirant, però pense que estem en un període de productivitat, de proliferació, de creació, de revolucions absolutament fabuloses des del punt de vista d'aquesta emergència d'un poble. És això la revolució molecular: no és una consigna, un programa, és quelcom que sent, que visc, en trobades, en les institucions, en els afectes, i també a través d'algunes reflexions". Per puntualitzar tot seguit, sobre la utilització del terme 'poble', que el procés de formació de la subjectivitat a què es refereix, no apel·la a la possibilitat de crear un conjunt més o menys homogeni i compacte, com en el cas de la nació o fins i tot de la classe, sinó a la possibilitat de singularització que empenyen les minories amb les seues accions coordinades en el camp social: "Jo no tinc poble. Pense que les masses humanes seran i hauran d'ésser radicalment desterritorialitzades per deixar, justament, d'ésser masses i engendrar rizomes inusitats de processos de singularització". *Mpolis*, 449-451.

això, com és obvi, no a l'àmbit institucional existent, una de les principals funcions del qual és la de respondre als processos de normalització a què adés fèiem esment; així com tampoc al resultat que se sol donar després dels processos d'elecció basats en el model representatiu, a través dels quals es dissol el desig i la creativitat de la població en un ventall d'interessos polítics i econòmics delimitats per avançat. Ens referim a aquells dispositius que, renunciant de forma activa a constituir una peça adjacent de l'aparell d'Estat, es creen en el camp social amb l'objectiu d'eixamplar els vincles basats en la simpatia, a partir de regles facultatives i constituïdes de forma immanent, abans que per limitar les violències de forma negativa, per mitjà de lleis de caràcter transcendent o quasi transcendent; dispositius que es funden en la possibilitat no ja de conservar les dinàmiques establertes sinó, al contrari, de captar i articular la novetat; construïts no sols des de la base sinó amb la voluntat inequívoca de no abandonar aquesta horitzontalitat, a l'hora de coordinar la relació entre el polític i el social i refusant, així, qualsevol tipus d'abstracció que es pogués donar per aquest costat. En definitiva, una nova institucionalitat a través de la qual connectar el pla virtual d'immanència i de composició amb els agençaments concrets per mitjà dels quals es tracta d'efectuar una bona part dels moviments que recorren aquest pla. En efecte, aquests són els dos nivells que es troben superposats en la formació del camp social des de la perspectiva deleuzo-guattariana, i que una nova forma d'entendre les institucions, com la que al nostre parer proposen els autors a través de ginys conceptuals i pràctics com el de la màquina de guerra, han de contribuir a integrar, per tal d'assolir una immanència real i consistent ensems. En aquest sentit, es donarà lloc a una configuració o a una altra de les relacions que es produeixen en el camp social depenent de com es treballa sobre el pla d'immanència al nivell del virtual –proposant formes de pensar altrament, en la mesura que aquest pla implica elements incorporals que la producció conceptual, així com també les expressions artístiques, poden aprehendre–, però també sobre els agençaments concrets –a partir principalment, en aquest cas, de les accions que porten a terme els moviments socials–. De fet, és en aquest punt de trobada, d'intersecció i eventualment d'encaix que el plantejament de Deleuze i Guattari resulta –malgrat la seua escassa atenció a propostes de tipus concret, com dèiem a l'inici– de gran utilitat.

Per altra part, val la pena atendre un últim aspecte relacionat amb les qüestions que hem volgut plantejar al començament d'aquest apartat, en concret pel que fa a la forma com

es relacionen el poder constituït i els diferents contrapoders que dinamitzen el camp social. Que en el cas dels moviments de ruptura i de creació d'alternatives no podem apel·lar a la constitució d'un poder que obvie l'exterioritat de les forces que l'han constituït, sembla haver quedat clar. Amb tot, creiem que encara es pot anar una passa més enllà. Val a dir, és necessari des del punt de vista que estem seguint, la definició d'un seguit de contrapoders com a única alternativa al poder establert o, en tot cas, per fer efectiva la possibilitat de construir formes de poder alternatives a les que ja existeixen? Tractem de respondre a la qüestió des de la perspectiva de les nostres necessitats actuals i sense oblidar les indicacions que Deleuze i Guattari ofereixen per aquest costat. Si en el cas del poder establert es tracta de construir una interioritat que ho abaste tot, fins al punt de fer desaparèixer el defora i, així, la possibilitat de plantejar formes de relacionar-se que no passen per un mode de producció i per uns valors, en definitiva, per una axiomàtica determinada, del que es tracta en aquest cas és, en canvi, de constituir un defora absolut. De la mateixa forma que Deleuze defensa pel costat teòric un pensament oposat a les formes de la interioritat –identificant aital interioritat, principalment, amb el resultat d'un procés de tipus dialèctic–, pel costat pràctic o polític la constitució del camp social, i els moviments que s'hi produeixen, s'han de donar des del punt de vista de l'exterioritat de les forces i dels cossos que entren en relació. Amb això recuperem la distinció que hem vist entre el global relatiu –relatiu a un ordenament interior– i l'absolut local, en el qual, si hi ha d'haver un ordre definit, aquest es constituirà des de la base del camp social, és a dir, des del singular i amb l'objectiu d'assolir un nexa d'articulació l'efectivitat del qual ja no depenga de l'existència de cap model transcendent. Per tant, si només hi ha un defora que es constitueix com un absolut local, s'extingeix tot d'una la necessitat d'establir una relació de tipus dialèctic entre el poder constituït i uns contrapoders que es caracteritzen per la seua potència disruptiva, capaç de destituir l'ordre existent, així com també per la seua capacitat de constituir un nou ordre. De fet, en lloc de continuar parlant en termes de poder i de contrapoder, el que implica que mantenim l'herència de la dialèctica, en la mesura que acceptem la negativitat i la contraposició com a eines estratègiques a l'hora de configurar els termes del combat, caldria parlar de la potència que poden desenvolupar totes aquelles singularitats que escapen dels límits sancionats pel poder establert. Així mateix, portant al límit l'argument que estem desenvolupant, això es resoldria amb la desaparició –o almenys amb la seua disminució al mínim– del desnivell que existeix entre el camp de la política formalment establerta, on pretesament es troba l'expressió

de la voluntat general, i els desigs i les necessitats de la massa social. Desaparició que vindria acompanyada, una vegada que hem estat capaços de posar en comunicació tots dos costats, de la pèrdua d'importància i, al cap i a la fi, de la inutilitat de mantenir un model basat en la representació d'aquests desigs i d'aquestes necessitats. Si el que s'exerceix ja no són tant les formes d'un poder formalment constituït, en la definició del qual es troba com a condició necessària l'abstracció i la separació que estableix amb les forces que han contribuït a la seua constitució, com les potencialitats d'aquestes forces expressades de manera directa, definides per les seues relacions i sense sortir del camp en què es donen aquestes relacions, aleshores desapareix la necessitat de mantenir els mecanismes de la representació. Des del ben entès que aquests mecanismes estan adreçats a expressar la voluntat general d'una massa social que, en aquest cas, ja no ha d'ésser re-presentada per tal com no ha deixat d'estar present.

10.2. Minories de tota mena i condició: ajunteu-vos!

Deleuze i Guattari completen el seu diagnòstic sobre el present amb una afirmació que recull i resumeix l'orientació i la finalitat del nostre treball. Segons que ens diuen els autors, per tal de contextualitzar la seua anàlisi alhora que ofereixen les línies sobre les quals caldrà continuar incidint, “el nostre temps esdevé el temps de les minories”.⁹⁹⁹ Deixant clar, una vegada més, que una observació com aquesta no es fa considerant les minories des del punt de vista quantitatiu sinó conceptual i qualitatiu. En cas contrari, no estariem apostant sinó per una cartografia simplista del camp social, bo i acceptant la impossibilitat de plantejar una alternativa viable a un poder global com el que s'implanta al voltant del model neoliberal i condemnant, així, els moviments de

⁹⁹⁹ *MP*, p. 586. Coincidim així amb l'apreciació de Guillaume Sibertin-Blanc, per a qui “la qüestió de les minories toca el cor del pensament polític de Deleuze [i Guattari], és a dir, el lloc on la categoria mateixa del ‘polític’ hi esdevé des de tots els angles problemàtica: des del punt de vista que aquesta categoria adopta en la seua obra [de Deleuze, i Guattari] en moviment, des del punt de vista de les implicacions polítiques efectives que aquest obra contindria (sota formes d'instruments teòrics de desencriptat de les relacions de forces socials, de localització en aquestes relacions, de prescripcions d'intervenció o de simples indicadors tàctics)”. Així mateix, reconeixem la doble línia de treball que, segons Sibertin-Blanc, desenvolupen Deleuze i Guattari a través de la categoria del minoritari. Per una part, el diagnòstic sobre la situació actual, a diferents nivells d'espessor i complexitat; per una altra, la proposta d'esdevenir que neixen en l'àmbit del virtual però que s'han de posar en relació amb les dinàmiques concretes que solquen el camp social, amb la voluntat de donar una nova orientació, des de la base, a aquestes dinàmiques. Com apunta Sibertin-Blanc, al voltant de la qüestió d'allò minoritari es perfila així “la manera com s'entén ‘llegir políticament’ Deleuze, forçat sovint a oscil·lar en un equilibri inestable entre els dos primers punts de vista, que no són potser mai del tot dissociables però que no se superposen sense tensió –diem: entre una hermenèutica *del polític*, i una pràctica teòrica *amb efectes polítics*”. G. Sibertin-Blanc, “Deleuze et les minorités: quelle ‘politique’?”, a *Deleuze politique*, Cités 40, 2009, p. 39.

resistència i de creació d'alternatives a la mera marginalitat. Mentre que el que proposen els autors és que les minories arriben a constituir una subjectivitat amb capacitat per generar una potència col·lectiva i de canvi global, cosa per la qual han de desbordar els límits que el sistema imposa mitjançant les diferents vies d'absorció i control al seu abast: "l'axiomàtica només gestiona conjunts numerables, fins i tot infinits –afirmen els autors–, mentre que les minories constitueixen aquests conjunts 'borrosos' no numerables, no axiomatitzables, en suma, aquestes 'masses', aquestes multiplicitats de fuga o de flux".¹⁰⁰⁰ Així doncs, un dels principals objectius de les minories passa per evitar la integració dins l'espai que circumscriu el poder, que té com a objectiu normalitzar tot allò que en un principi és susceptible d'esdevenir políticament i socialment problemàtic, mantenint la possibilitat de generar contrapoders i línies de fuga fins i tot en l'interior dels espais delimitats per l'axiomàtica capitalista o pels diferents aparells estatals. Altrament dit, cal establir les condicions que permeten crear i fins i tot habitar el fora, des de l'articulació d'espais autònoms i construïts des de la base. En aquest sentit, tenint en compte una proposta com aquesta que ja no és programàtica sinó més aviat diagramàtica o rizomàtica, i per tant desvinculada de les estructures dins les quals s'han desenvolupat els diversos poders al llarg de la història, com apunten els autors, "poc importa que les minories siguin incapaces de constituir Estats viables des del punt de vista de l'axiomàtica i del mercat, per tal com promouen a llarg termini composicions que no passen més per l'economia capitalista que per la forma Estat".¹⁰⁰¹

Dit això, on es troba aleshores la potència revolucionària de les minories, així com la possibilitat que aquestes tenen de plantejar una alternativa real a l'ordre capitalista mundial? Precisament perquè el camp d'operacions de les minories no es pot trobar sinó en l'interior del sistema mateix, en virtut d'una axiomàtica que xucla i articula tots els moviments que es produeixen en el camp social, és a dir, a causa de la desviació de l'eix que abans es donava entre el capital i una força de treball que encara podia plantejar formes d'exterioritat al poder, envers un eix que, amb els seus diversos feixos, es disposa ara entre el capital i la vida en la seua totalitat, precisament per aquests factors i encara que en un principi pugui resultar paradoxal, les minories tenen la capacitat de reeixir en els seus objectius, malgrat la desproporció de les forces que es troben relacionades i a

¹⁰⁰⁰ *MP*, p. 587.

¹⁰⁰¹ *Ibidem*.

pesar que la seua lluita ja no pot optar per una organització externa a la del poder establert. Analitzem amb detall aquesta situació.

En primer lloc, la coordinació de les minories ja no es basa en la formació d'un subjecte definit pel principi d'identitat, com és el cas del proletariat al qual apel·la el marxisme ortodox com a força veritablement revolucionària, sinó per un munt de connexions diverses que cal agençar des de la seua heterogeneïtat. Per aquesta raó, la conformació d'un conjunt en principi minoritari es proposa com la creació d'una força d'abast concret i universal ensembla, per tal com estableix aliances entre els diferents moviments –de dones, de migrants, de joves i estudiants, a més dels nous corrents lligats a l'ecologisme i fins i tot les reivindicacions de caire nacional, sempre que aquestes es donen en termes de ruptura amb el sistema establert– que en l'actualitat no sols qüestionen la vigència i la viabilitat del sistema capitalista sinó que, a més, es desenvolupen com un catalitzador d'alternatives capaç d'operar des de la transversalitat. En aquest context, un seguit de línies tallen en diagonal –sense fer-la desaparèixer– la línia recta que explicava el conflicte entre els propietaris dels mitjans de producció i la força de treball explotada. Aquestes línies posen l'accent en el fet de canviar el mode de producció imperant, tractant de cercar noves vies de valorització, però entenent al mateix temps que aquest canvi no serà efectiu mentre no es desfacen les vies de reproducció a través de les quals el sistema ha aconseguit ser acceptat i consolidar-se entre la població. Per a tal efecte, cal abandonar els marges que el sistema reserva i fins i tot institueix com el refugi d'aquests moviments de caràcter minoritari, per guanyar, a canvi, un espai de centralitat en el camp social. En aquest sentit, el fet d'abandonar la posició de negativitat que una relació dialèctica reservava per a la lluita contra el capital, deixant per als moviments antagonistes una posició de resistència, merament defensiva i adreçada a la creació de discs de contenció, no pot suposar sinó un avantatge des de la perspectiva que estem seguint. Com indiquen els autors, posant de bell nou en comunicació la tradició de la lluita i l'herència del moviment obrer amb els moviments i les subjectivitats emergents,

la potència de minoria, de particularitat, troba la seua figura o la seua consciència universal en el proletariat. Però, en tant que la classe obrera es defineix per un estatut adquirit, o fins i tot per un Estat teòricament conquerit, aquesta figura o aquesta

consciència apareix només com a ‘capital’, part del capital (capital variable), i no surt del *pla del capital*. Com a molt, el pla esdevé burocràtic.¹⁰⁰²

Si hom pren en consideració aquestes exigències, assumeix alhora que la creació de noves condicions per a la vida es troba en el fet de lluitar des de la perspectiva de tots aquells moviments que durant els darrers anys han plantejat, teòricament i pràctica, un desafiament radical a l’ordre productiu i al sistema de valors instaurats pel model neoliberal. Així cal entendre la crida a constituir un moviment revolucionari comptant amb l’esdevenir dona o l’esdevenir no-blanc, tal i com proposen els autors: “dona, ho hem d’esdevenir tots, siguem masculins o femenins. No-blanc, ho hem d’esdevenir tots, siguem blancs, grocs o negres”. El que adés era considerat minoritari, no pel seu nombre reduït sinó per l’acceptació tàcita o imposada d’un patró de mesura transcendent, passa a constituir ara una nova majoria tan bon punt canvia de dalt a baix, fins a esdevenir immanent, l’eix de gravitació del camp social, transitant de la identitat a la multiplicitat. De fet, és així com Deleuze i Guattari defineixen la “fórmula de les multiplicitats”, a partir de la “minoría com a figura universal, com a esdevenir de tot el món”.¹⁰⁰³ El que ocorre és que un esquema com aquest, que parteix de la multiplicitat i en el qual les diferències no es troben atenuades sinó, al contrari, potenciades, ja no es presta a la representació abstracta i formal sinó a l’expressió directa i material –a la presència, com hem dit en l’apartat anterior– de totes i cadascuna de les singularitats. Tot i així, la proposta deleuzo-guattariana no exclou la necessitat de lluitar al nivell dels axiomes, com diuen els autors, portant a terme l’acció política per les vies tradicionals que disposen els partits o els sindicats. Entre altres coses perquè aquesta és una de les maneres que esdevenen adequades per abordar de forma urgent les necessitats més pregonas dels col·lectius desfavorits dins el sistema; sobretot en cicles de crisi o de reestructuració sistèmica en els quals el capitalisme abandona una gran part de les polítiques d’integració i de cobertura social que adés caracteritzaven l’Estat del benestar. De fet, en aquests moviments de reestructuració es troba una de les patologies fonamentals del sistema, com hem vist des de l’inici del nostre recorregut. A la necessitat de continuar creixent l’acompanya indefectiblement l’imperatiu de reconstituir un ordre que garanteix l’estabilitat del conjunt, i que no passa sinó per la integració continuada dels nous col·lectius emergents o, per dir-ho en la terminologia que fan servir Deleuze i Guattari, per l’adjunció de nous axiomes capaços de representar

¹⁰⁰² *Ibidem*, p. 589.

¹⁰⁰³ *Ibidem*, p. 588.

la veu dels que abans es trobaven marginats. D'aquesta forma, el poder aconsegueix completar una jugada complexa però exemplar quant a les seues capacitats d'adaptació a les noves condicions en què es troba, ja que, al mateix temps que aquells que abans es trobaven marginats es veuen reconeguts dins l'axiomàtica, es perfilen com a nova força de treball disposada per a la producció i la reproducció del sistema. Amb tot, com ja hem dit, aquesta lluita pot ser útil des del punt de vista de les minories si aconsegueix anar més enllà dels límits imposats per l'axiomàtica –“sempre hi ha un signe per mostrar que aquestes lluites són l'indici d'un combat coexistent”, apunten els autors.¹⁰⁰⁴ Això es produeix quan els moviments no es preocupen tant pel reconeixement que prové d'una instància externa i, doncs, per la seua representació en l'àmbit institucional existent, com per la possibilitat de crear les seues pròpies vies i els mecanismes a través dels quals relacionar-se de forma autònoma en el camp social. El que implica que cal abandonar la dinàmica de delegació i, en aquest sentit, l'abstracció que posa, en un costat, l'esfera de la representació en el camp polític i, en l'altre, les dinàmiques pròpies del camp social:

la potència de les minories no es mesura –afirmen els autors– per la seua capacitat d'entrar i d'imposar-se en el sistema majoritari, ni tan sols de capgirar el criteri necessàriament tautològic de la majoria, sinó de fer valdre una força dels conjunts no numerables, per petits que siguen, contra la força dels conjunts numerables, fins i tot infinits, fins i tot capgirats o canviats, fins i tot si impliquen nous axiomes o, més encara, una nova axiomàtica.¹⁰⁰⁵

En suma, cal crear un camp d'immanència on les lluites i les demandes de les minories es troben des de l'horitzontalitat, conformant un moviment general que ja no tracte de representar el desig o les produccions de la massa o del conjunt de la població de forma indirecta, sinó que es base en la possibilitat de fer present la potència d'enunciació i d'acte d'aquesta nova majoria emergent que constitueix l'esdevenir minoritari de tot el món. Amb això reprenem l'exigència deleuzo-guattariana de treballar des d'un plantejament de caire constructivista o diagramàtic. Aquest plantejament es desenvolupa en dos temps simultàniament. En primer lloc, cal fer el diagnòstic que ens permet trobar el punt feble del sistema capitalista. Els autors fan al·lusió aleshores a les “proposicions indecidibles” que acompanyen a la formació de qualsevol conjunt de tipus axiomàtic, i

¹⁰⁰⁴ *Ibidem.*

¹⁰⁰⁵ *Ibidem.*

que no apareixen com una simple contingència sinó com el resultat inesperat però necessari en l'establiment d'aquests conjunts que es volen omniabastadors: "l'indecidible és per excel·lència el germen i el lloc de les decisions revolucionàries", afirmen els autors. Així mateix, les conjuncions de fluxos que es proposaven des del punt de vista de l'axiomàtica, cal reemplaçar-les per les connexions de tipus revolucionari que es plantegen des de la perspectiva de les subjectivitats menors i no assimilades: "no hi ha lluita que no es faci a través de totes aquestes proposicions indecidibles, i que no construesca *connexions revolucionàries* contra les *conjuncions de l'axiomàtica*".¹⁰⁰⁶ Si bé els fluxos són els mateixos, així com la necessitat que uns es relacionen amb els altres per afaïonar esferes des de les quals pensar i viure la realitat, canvien la forma de plantejar la seua relació i la base material, simbòlica, productiva i valorativa des de la qual es donen els vincles. Val a dir, si les conjugacions estaven concebudes per afavorir les desterritorialitzacions relatives, bo i acceptant els centres de poder establerts i les reconduccions posteriors a l'ordre, les connexions preveuen la possibilitat, per part dels fluxos alliberats, de creuar els lindars o els límits absoluts. Com ja hem vist en el cas de la màquina de guerra, al moviment predeterminat i limitat del sedentari es pot respondre amb la velocitat absoluta i d'efectes inesperats del nòmada. Sense oblidar que les connexions s'han de fer des de la prudència i, per tant, des del convenciment que la consistència dels conjunts borrosos depèn precisament del fet que hom no accepte la falsa disjuntiva a la qual s'oposa el pensament deleuzo-guattarià de bon començament, aquella que ens mena a elegir entre la transcendència o el caos: "la qüestió no és en absolut l'anarquia o l'organització, ni tan sols el centralisme i la descentralització –diuen els autors–, sinó la d'un càlcul o concepció dels problemes que concerneixen als conjunts no numerables, contra una axiomàtica dels conjunts numerables".¹⁰⁰⁷ Per aquesta raó no hem dubtat a l'hora de relacionar la proposta dels autors amb una forma renovada d'entendre l'acció política des de la creació d'institucions del tot diferents de les que ja existeixen; donant lloc a nous dispositius capaços de posar en connexió els fluxos que travessen el camp social, en moltes ocasions indeterminats a causa de la seua adscripció circumstancial i no essencialista, amb l'objectiu de portar-los envers una orientació revolucionària. En efecte, aquesta pot ser una de les formes més adequades de conduir la potència destituent dels fluxos que genera la maquinària social, al temps que s'eviten els efectes

¹⁰⁰⁶ *Ibidem*, p. 591.

¹⁰⁰⁷ *Ibidem*, p. 588.

destructius d'una violència improductiva i suïcida. Així mateix, també es perfila com una forma escaient de plantejar un (contra-)poder constituent des del qual articular i donar consistència a les línies de fuga i, en definitiva, als diferents moviments que es volen aliens a tot tipus de poder establert i a tota mena de model predeterminat; des del ben entès que és gràcies a aquests moviments que el camp social es modula, es tiba i es renova sense descans. Així doncs, quina és –per reprendre la pregunta que ens hem plantejat al començament– la proposta que fan els autors des de la perspectiva de les minories i de les accions que aquestes poden portar a terme des de l'interior del sistema, si bé obligant aquest a assumir un defora que creix en les seues entranyes i que pot acabar per fer petar les seues costures? Com deixen clar Deleuze i Guattari, “la qüestió de les minories és la de tombar el capitalisme, redefinir el socialisme, constituir una màquina de guerra capaç de replicar a la màquina de guerra mundial, amb altres mitjans”.¹⁰⁰⁸

Aquest constitueix, com ja hem dit, el darrer diagnòstic i, per tant, el legat i alhora l'esperonament que ens deixen els autors pel costat del pensament i l'acció en clau política, oferint-nos alguns dels instruments necessaris per intervenir en el plantejament de noves formes d'entendre i d'articular la vida en comú. Recordem, per aquesta part, que en el darrer llibre que escriuen Deleuze i Guattari a quatre mans –*Qu'est-ce que la philosophie?*–, no es fa sinó insistir en la necessitat de crear un nou pla d'immanència o una nova terra per a les subjectivitats rebels, aquelles que s'expressen com a teixit popular en lluita i, al cap i a la fi, com a minories articulades al voltant d'uns objectius mínims però compartits. Segons aquest plantejament, cal reivindicar i portar al màxim de la seua potència expressiva totes aquestes manifestacions subjectives minoritàries que fins al moment havien estat considerades subalternes i, com a tal, bandejades de les anàlisis dedicades a la configuració del camp social des d'una perspectiva antagonista. Aquest és el cas del marxisme que hem anomenat tradicional o ortodox, que al llarg de la seua trajectòria no ha dubtat a qualificar una part important d'aquests moviments com a material políticament negligible, en la mesura que se'ls defineix com a lumpenproletariat o que no se'ls considera com a agent directament productiu. En tot cas, és possible trobar una proposta d'articulació col·lectiva de les minories, en sentit inclusiu i amb un major nivell de desenvolupament –i també amb un grau més elevat de concreció del que hem vist fins al moment–, des de la perspectiva d'un nou comunisme

¹⁰⁰⁸ *Ibidem*, p. 590.

entès com a expressió radical de les capacitats creatives de les subjectivitats emergents, així com de les seues formes de valorització i d'apropiació col·lectiva de la producció, materialment i semiòtica. En el cas que ens ocupa, cal atendre un dels texts que escriu Guattari uns anys després d'haver publicat amb Deleuze *Mille plateaux*, en aquest cas en companyia de Toni Negri. Ens referim a *Les nouveaux espaces de liberté*, un petit manifest que va sorgir a partir de l'intercanvi epistolar que van mantenir els autors durant el primer període que Negri va passar en presó.¹⁰⁰⁹ D'aquesta manera, els autors

¹⁰⁰⁹ Negri va participar activament en la creació d'alguns dels grups que van tenir un paper més important en la renovació de la política italiana –i europea en general– a partir dels anys seixanta. Aquest és el cas de *Potere Operaio* i, posteriorment, d'*Autonomia Organizzata*. Com veurem amb detall més endavant, el seu treball teòric i pràctic s'inscriu així en una línia de ruptura, amb els aparells estatals i amb el sistema capitalista en termes generals. Com a resultat d'aquesta activitat militant intensa –que Negri no ha abandonat encara, a hores d'ara–, l'any 1979 va ser arrestat sota l'acusació de ser un dels instigadors i un dels autors intel·lectuals del segrest i posterior assassinat, per part de les *Brigate Rosse* –grup d'acció directa que havia sorgit a Itàlia en la dècada dels setanta–, d'Aldo Moro. Moro havia estat elegit cap del Consell i era un dels noms més representatius de la Democràcia Cristiana, amb la qual el PCI havia signat el conegut “compromís històric”, amb la finalitat, pretesament, de mantenir l'estabilitat política en el país. En aquest context, Negri és acusat de ser el màxim responsable d'una organització única que tindria en l'*Autonomia* el seu braç polític i en les *Brigate* el seu braç armat. El procés, que no va tenir en compte els múltiples matisos dels grups que operaven en aquell moment a Itàlia, així com les diferències estratègiques que existien entre alguns dels caps visibles de les *Brigate* i alguns dels membres més rellevants de l'*Autonomia* –aquest era el cas de Negri–, va estar ple d'irregularitats i va rebre una gran contestació a nivell internacional. Una part important de les respostes que van arribar de fora d'Itàlia van estar coordinades pel CINEL (*Centre d'initiatives pour des nouveaux espaces de liberté*), la creació del qual havia estat impulsada per Guattari després de la dissolució del CERFI, tractant de constituir així un nou grup d'anàlisi, recerca i intervenció de caràcter militant. En aquest sentit, el CINEL va desenvolupar la seua activitat no sols a nivell intern sinó també organitzant mobilitzacions, declaracions i crides –en les quals hi van participar altres noms destacats de la intel·lectualitat francesa com ara Althusser o Deleuze mateix–, en favor dels drets dels activistes lligats als moviments autònoms i de l'esquerra radical que aleshores existien en diferents països d'Europa –principalment Alemanya i Itàlia, però també en altres indrets com ara Euskadi– que, els darrers anys, estaven essent objecte d'una forta persecució i d'una repressió creixent. Pel que fa a Negri, abans que tingués lloc la seua detenció, ja s'havia exiliat durant alguns mesos a París, amb motiu de les persecucions que s'estaven produint en el si dels grups autònoms italians a partir de l'any 1977. Durant aquest període va entaular una relació molt estreta amb Guattari –allotjant-se en l'apartament d'aquest–, va assistir als cursos de Deleuze sobre Spinoza a Vincennes –com afirma Negri al respecte, “escollir Gilles Deleuze era una mena de neteja del que estava predeterminat en el meu cervell... Em vaig fer spinozista seguint aquestes classes”–, a més d'impartir el seminari sobre els *Grundrisse* de Marx a l'*École Normale Supérieure*, en aquest cas a instància d'Althusser –posteriorment, aquests cursos es van publicar sota el títol de *Marx au-delà de Marx*–. Després de la seua detenció i de passar quatre anys en presó, durant els quals es va produir l'intercanvi epistolar amb Guattari que acabaria donant lloc a *Les nouveaux espaces de liberté* –el títol del qual mostra el paral·lelisme que existeix amb el grup creat per Guattari uns anys abans–, i en els quals aprofitaria per llegir, entre altres coses, *Mille plateaux* –“És un llibre important. Potser el més important que haja llegit els vint darrers anys”, afirma–, Negri es presenta a les eleccions amb el Partit Radical Italià. Això li permet sortir de la presó beneficiant-se de la immunitat parlamentària. Tanmateix, una bona part de la classe política italiana –incloent molts dels membres del PCI– demanen i finalment aconsegueixen retirar la immunitat a Negri. Negri torna llavors a exiliar-se a París, en aquesta ocasió de la mà de Guattari. Durant aquesta estada –en què Negri circulava amb la falsa identitat d'Antoine Guattari–, els dos autors van acabar d'enllestir el text que havien començat uns anys abans, durant el tancament d'un d'ells. Per veure amb major detall la trajectòria intel·lectual i militant de Negri, així com les circumstàncies que van envoltar la persecució i el posterior procés als quals es va veure sotmès, es pot consultar l’“Itinerari de Toni Negri” elaborat per Michael Hardt –estret col·laborador de Negri i coautor dels darrers llibres–, que ha estat publicat, com una mena d'epíleg o de nota explicativa, acompanyant la traducció al castellà del recull de cartes de Negri *Arte e multitud. Sette lettere del dicembre 1988* (en castellà, *Arte y multitud. Ocho cartas*). Negri

saludaven i feien la seua contribució al revifament dels moviments socials. Un ressorgiment que, si bé de forma tímida i encara temptejant, es començava a detectar en aquell moment, després d'haver passat per un dels períodes més durs que s'havien viscut durant els darrers temps: el que Guattari va anomenar els “*anys d'hivern*”, en al·lusió a la dècada dels anys vuitanta, que va seguir a la “*primavera del 68*” i en la qual es va escampar el paradigma neoliberal arreu del món, amb les forces polítiques conservadores guanyant espai de forma ascendent i el gegant soviètic amb unes constants vitals cada vegada més baixes, corcat per la seua història recent; un període de reacció, en definitiva, que va transcórrer sense que es constatés cap entrebanc d'importància, i menys encara cap alternativa de pes, que valgueren per posar en qüestió el domini del sistema capitalista a nivell global.¹⁰¹⁰

(2000), p. 81-89. També es pot consultar el text crític, breu però ben documentat, que Néstor Kohan dedica a Negri i a l'obra *Empire*, escrita, aquesta última, juntament amb Hardt: Kohan (2002), p. 15-50. Sobre la relació de Negri amb Guattari –i amb Deleuze i Althusser–, cf. Dosse (2007), p. 352-358. Així mateix, sobre les qüestions que acabem de comentar, cal assenyalar els dos texts que escriu Deleuze defensant la no implicació de Negri en l'assassinat d'Aldo Moro: “Lettre ouverte aux juges de Negri” i “Ce livre est littéralement une preuve d'innocence”, tots dos recollits posteriorment a *DRF*, p.155-161.

¹⁰¹⁰ L'any 1986 es va publicar un recull dels articles que Guattari havia escrit des de finals de la dècada dels setanta fins a mitjan dels anys vuitanta, sota el títol *Les années d'hiver (1980-1985)*. Des de les primeres pàgines del text, l'autor es reconeix com un “d'aquells que van viure els anys seixanta com una primavera que s'anunciava interminable”, raó per la qual no s'acostuma “sense dificultats al llarg hivern dels anys vuitanta”. *AH*, p. 7. A més de la implantació del model neoliberal i de la recuperació de la dreta en el terreny polític, Guattari deixa constància en aquests texts d'alguns qüestionaments crítics que posen de manifest l'actualitat de les seues anàlisis. Així es pot veure en el comentari que dedica a la utilització que es fa de les “crisis”, tant pel seu costat teòric com en l'àmbit pràctic. Segons que apunta l'autor, la crisi és presentada per molts economistes i pels polítics que segueixen les tesis d'aquells com una mena de catàstrofe natural –com una “plaga bíblica” o com una “evidència apodíctica”–, a la qual s'han d'enfrontar necessàriament les poblacions i davant les quals poc o no res es pot fer des del punt de vista de la gestió política. Amb això, apunta Guattari, la crisi esdevé no sols un mitjà de reestructuració sistèmica des de la perspectiva d'un capitalisme cada vegada més desbocat sinó també, com ja hem suggerit en més d'una ocasió, una de les armes de control més efectives que es poden aplicar de forma individual i col·lectiva; en mots de Guattari, un instrument de “governança” i de “normalització”. Així mateix, Guattari fa al·lusió al caràcter esquifit dels sistemes polítics parlamentaris basats en la representació, on el vot cada cert temps sembla ser l'única via de participació que es deixa a la massa social per intervenir en els assumptes que li pertocquen directament. Davant això, en la línia que ja hem apuntat quan ens referíem a l'esdevenir democràtic que proposen Deleuze i Guattari, com una recuperació, una radicalització i, al cap i a la fi, com una efectuació material i concreta del model democràtic, més enllà dels mecanismes que tracten de legitimar el poder de les elits per mitjà del vot de la majoria, Guattari es decanta per definir la democràcia com una “passió processual” envers la qual cal avançar. En el cas de Guattari, això es tradueix en una impugnació del sistema de partits tancats i de l'elaboració de programes que pretenen representar els desigs de segments poblacionals amplis, plurals i heterogenis, que sobrepassen per molt els blocs més o menys homogenis que es conformaven adés al voltant dels interessos d'una classe determinada. Sobre aquests aspectes, es pot consultar la ressenya que va escriure M. Antonioli amb motiu de la reedició, l'any 2009, del llibre de Guattari, titulada “Actualité de Félix Guattari”; es pot trobar en l'enllaç <http://www.laviedesidees.fr/Actualite-de-Guattari.html>. Així mateix, sobre el context històric, polític i social dels anys vuitanta i la percepció de derrota que es va instal·lar entre els intel·lectuals i els moviments socials que qüestionaven el model dominant, es pronuncia Negri en el text que va escriure a finals de l'any 1989 per a l'edició americana de *Les nouveaux espaces de liberté*, recuperat posteriorment per a la reedició francesa del llibre: “Cal recordar –diu Negri– com d'ombrívol va ser aquest període. A Itàlia, els anys que hom qualificava com de plom semblaven no

Doncs bé, és en aquest context en principi advers que Guattari i Negri, donant una importància que podria semblar exagerada a l'encara exigua recuperació dels moviments socials, així com a l'emergència de les noves subjectivitats col·lectives amb capacitat per generar alternatives, seguint una línia política renovada i uns paràmetres organitzatius que ben poc tenien a veure amb els que havien mantingut els partits i els sindicats de l'esquerra tradicional, es proposen treballar per "la continuïtat del programa polític comunista, contra la repressió i malgrat els seus efectes". En tot cas, per tal d'enllestir un projecte que es vol inclusiu i d'ampli espectre com el que enuncien, els autors no sols atenen els nous dinamismes que s'estan produint en el camp social sinó que tracten de recollir també aquells aspectes positius que havien deixat els darrers cicles de lluites, tenint en compte "el record dels nostres combats", segons que ens diuen, insistint en la necessitat de mantenir "una fidelitat ètica i política per l'opció revolucionària".¹⁰¹¹

arribar mai a la seua fi, i amb ells el clima social i polític, també de plom. A França, els socialdemòcrates havien abandonat el programa de profunda renovació social que havia motivat el seu accés al poder, per portar a terme les sinistres tasques de reestructuració que els havia confiat el capital. En el si de l'Aliança Atlàntica, Reagan i Thatcher estaven en el punt més alt de les seues epopeies reaccionàries. I a l'URSS (ara podem percebre-ho), els que anaven a revelar-se com els darrers –però no menys ferotges– mantenidors del stalinisme exercien encara els vestigis del seu poder. Res no semblava fer trontollar aquesta terrible immobilitat [...]. Vivíem una època de contrarevolució permanent. Els nous moviments que anaven a emergir en la segona meitat dels anys 1980 –rics d'aspiracions diverses pel que fa a la mobilitat i l'autoorganització, l'antiracisme i l'immaterial...– estaven encara en gestació, invisibles en el nostre horitzó. A la inversa, hom assistia a la persistència afeblida, patètica, desesperada, d'aquells que havien sobreviscut als anys 1970". *NEL*, p. 199-200.

¹⁰¹¹ *Ibidem*, p. 199. Sobre el caràcter general del text de Guattari i Negri, que, com veurem tot seguit, no renuncia al repte d'articular tots aquells moviments que actuen al marge de les institucions establertes i que no accepten moltes de les limitacions que implica la política parlamentària, sense ni tan sols menysprear les expressions que podríem dir de caràcter més *plebeu* o fins i tot esvalotador que hi tenien lloc en aquells anys, si bé tractant d'evitar –més enllà de la repressió– la violència que en ocasions s'havia convertit en un fi en si mateix en el cas d'alguns d'aquests grups, s'expressa Guattari en una de les cartes que va enviar a Suely Rolnik l'any 1983. Per analitzar la resposta que es podia donar als desordres i als pillatges que s'estaven produint en algunes de les ciutats més importants de Brasil, per part de grups coneguts com a "Trenca-trenca" –molts dels quals no sols s'apropriaven de productes de primera necessitat, sinó que es feien amb tota mena d'objectes que es pogueren trobar en els comerços, posant així en qüestió la propietat privada al nivell del més immediat–, Guattari diu el següent: "A propòsit de les 'hordes salvatges' de què parles en la teua darrera carta, tinc la intuïció que aquest tipus de fenomen anuncia a llarg termini la reconstitució d'un nou tipus de moviment 'autònom-comunista-anarquista' –res d'això en particular, tot això al mateix temps. Toni Negri i jo estem escrivint una espècie de manifest a aquest respecte". *Mpolis*, p. 91. El que acabem de dir sobre els moviments més o menys espontanis, l'acció dels quals es dona en molts casos de manera descontrolada i al marge d'una enunciació política clara, es pot posar en relació amb els aldarulls que van tenir lloc l'any 2005 a les *banlieues* franceses i, posteriorment, amb els que es van produir a Tottenham l'estiu del 2011, en tots dos casos en resposta a l'assassinat, per part de la policia, d'un ciutadà negre. El *Comité Invisible* –amb el llibre *L'insurrection qui vient*– i Alèssi dell'Umbria –amb el llibre *Racaille?*–, en el primer cas, i els propis Hardt i Negri en el segon –en el seu pamflet *Declaration*, que repassarem breument més tard–, s'han negat a considerar aquests moviments com la causa i l'efecte d'un simple esclat de violència que es produís entre els estrats més baixos de la societat. D'aquesta manera, hom atribueix una dimensió política a aquestes accions en principi espontànies, ni que només siga com a expressió d'una ràbia que pot esdevenir productiva en la

En aquest sentit de renovació del camp de l'anàlisi i la pràctica política s'ha d'entendre la delimitació que realitza Negri entre el socialisme i el comunisme, fent recompte de les diferents tendències que han conviscut, de forma sens dubte conflictiva, en l'interior del marxisme i del moviment obrer. Una delimitació amb la qual posar de relleu la vigència del projecte comunista que defensen els autors, al mateix temps que es reconeix la derrota històrica i la feblesa dels paràmetres conceptuals dins els quals es va desenvolupar el socialisme durant el segle vint: “sentim com es diu que el comunisme ha mort –apunta Negri–. Pel nostre costat, tenim aquesta afirmació per inexacta: és el socialisme el que està moribund”.¹⁰¹²

Fent al·lusió a alguns passatges fonamentals de la història del moviment obrer, començant amb l'exposició teòrica que elaboren Marx i Engels i que serveix com a base per a la mobilització en clau revolucionària, i seguint amb la conformació del partit, amb una estructura dual, que proposa Lenin, com a forma de materialitzar i de portar a la pràctica l'esquema de la dialèctica marxista, Negri es refereix a la disputa que té lloc entre aquest últim i Rosa Luxemburg. En el cas de Lenin hi ha una desconfiança inicial envers les capacitats organitzatives de la massa, cosa per la qual, com ja hem vist, cal donar el poder a una avantguarda reduïda amb atribucions representatives. Les conseqüències pràctiques de les prerrogatives leninistes una vegada que s'ha consolidat la victòria del procés revolucionari, apunten a l'establiment de la dictadura del proletariat, com a pas indefugible per dissoldre les relacions capitalistes i per passar, així, de la gestió estatal i centralitzada de la propietat a una gestió veritablement autònoma; altrament dit, per passar del socialisme al comunisme. En el cas de Luxemburg, la instauració d'unes noves relacions socials s'ha de fer obviant des de l'inici aquesta abstracció que es planteja entre les masses i les elits revolucionàries. De forma que el comunisme es defineix, en aquest cas, com la “democràcia de les masses en lluita”.¹⁰¹³ Això suposa que cal deixar al marge les fases de transició, presidides per un govern fort que represente a la classe obrera. També els mecanismes de mediació implicats en aquest constructe, que, en el cas de la revolució bolxevic, van servir per liquidar el paper dels soviets com a òrgans de decisió col·lectiva. En aquest sentit, la

mesura que connecte amb la resposta col·lectiva dels diferents moviments que es van articular a partir de l'any 2011.

¹⁰¹² *NEL*, p. 207. Negri fa aquestes indicacions en un text posterior a la publicació de l'opuscle que comentarem tot seguit. Confegit per a l'edició americana del llibre, el text s'acabarà afegint com un apèndix a l'original francès. Amb tot, l'anàlisi que podem veure en aquest text connecta perfectament amb la línia argumental que Guattari i Negri havien elaborat, tots dos junts, uns pocs anys abans.

¹⁰¹³ *Ibidem*, p. 211.

nova societat que s'aspira a construir ha de començar a batejar i s'ha de començar a experimentar en l'interior mateix del procés per mitjà del qual es tracta d'arribar a la constitució d'un nou ordre, sense postergar la seua consecució i sense fer-la dependre de l'establiment d'unes condicions materials objectives per a les quals resulta necessari, com acabem de veure, el pas pel socialisme i la utilització dels aparells estatals. De fet, en la mesura que l'Estat ha servit històricament per perpetuar les relacions de domini així com el manteniment de les jerarquies classistes, és aquest instrument el que està d'entrada invalidat quan del que es tracta és de construir unes noves relacions per al camp social. A aquesta querella que es produeix en l'interior del marxisme, hi afegeix Negri la que va tenir lloc després de la mort de Lenin, entre els defensors de la "revolució permanent" i els que propugnaven el "socialisme en un sol país".¹⁰¹⁴ Aquests dos posicionaments es relacionen de manera paradigmàtica amb la disputa que va sorgir entre Trotsky i Stalin i amb la forma com se'n va saldar, amb l'eliminació del primer com a referent de la revolució i la imposició d'un poder de més en més centralitzat i d'una elit burocràtica cada vegada més privilegiada, tant en l'interior del partit com en el govern en general, per part del segon.

A través d'aquests dos exemples històrics, Negri fa al·lusió a un seguit de qüestions que sobrevolen la seua anàlisi. El socialisme perd l'aposta pel costat conceptual perquè, ja en la seua exposició teòrica, es presenta com una etapa de transició des del punt de vista de les exigències revolucionàries, i no com l'eina adequada per a la constitució d'una nova societat sense classes on la gestió estatal desapareix en favor de l'autoorganització obrera i on l'exercici de la política ja no es fa per delegació, en la mesura que els canvis en els processos productius i en les relacions socials permet que l'acció política directa emplegue totes les esferes de la vida individual i col·lectiva. Les possibilitats de constituir un nou ordre amb aquestes característiques que acabem de citar és el que constitueix, de fet, el nucli del comunisme, si més no a nivell conceptual. A més a més, aquesta funció transitòria del socialisme ni tan sols se sosté en la pràctica, com es pot veure a través de l'exemple històric que ofereix la conformació del bloc soviètic, on la repressió més cruenta sobre la població no va estar acompanyada de la desaparició de les diferències de classe. En definitiva, el comunisme no s'ha d'entendre com allò que arriba després d'un suposat encadenament progressiu de fases intermèdies, amb el pas pel socialisme com a condició necessària per a l'esfondrament del mode de producció

¹⁰¹⁴ *Ibidem*, p. 212.

capitalista, sinó com “el programa essencial i mínim” en funció del qual orientar la lluita per l’alliberament de la majoria social.¹⁰¹⁵ Més encara, el comunisme és el que persisteix, com a pol de resistència i de creació d’alternatives, quan l’explotació del capitalisme i del socialisme es fan gairebé omnipresents. Pensem, per aquest costat, en les xarxes cooperatives i en la comunicació entre iguals que resulten fonamentals per a la realització de gairebé qualsevol tipus d’activitat, fins i tot quan ens trobem dins el context d’unes relacions jeràrquiques i estratificades. Per això es pot afirmar amb Negri que, en última instància, és el comunisme el que permet subvertir des de l’interior aquells sistemes que, com el capitalisme i el socialisme, estan basats en la dominació de la major part de la població: “el comunisme ja està viu en les societats capitalistes i/o socialistes actuals –diu Negri–, sota la forma d’un ordre secret dedicat a la cooperació en la producció”.¹⁰¹⁶

Per altra part, Negri recorda el que ja havien apuntat Deleuze i Guattari en referència al darrer període del socialisme real. En aquest moment, L’URSS ja no pot restar al marge d’un mercat que funciona cada vegada més dins els paràmetres del capitalisme global, de forma que el socialisme passa a representar una forma de gestionar el mode de producció capitalista però amb la introducció d’alguns elements propis, com ara la centralització estatal i la planificació de l’economia. En tot cas, el socialisme real ja no suposava una alternativa real al nou ordre global en la mesura que, al llarg de la seua trajectòria, no havia permès superar els esculls del capitalisme, com es pot veure en el fet que l’explotació de la força de treball no desaparegués ni a Rússia ni en els països satèl·lits fins i tot en aquells casos en què els mitjans de producció no es trobaven en mans privades sinó sota la tutela de l’Estat; però també en la centralització creixent del poder, el que comporta, com ja hem dit, l’acceptació del model representatiu. Com indica Negri, apel·lant a la radicalitat de la proposta marxista que el socialisme soviètic va contribuir a dissoldre, “el comunisme ha nascut directament de l’antagonisme de classes, del refús tant del treball com de l’organització del treball, tant fa que siga en la seua forma burgesa o socialista”; tot precisant els termes de la seua crítica en el sentit d’afirmar que “el socialisme no és cap altra cosa que una forma de gestió capitalista de

¹⁰¹⁵ *Ibidem*, p. 215.

¹⁰¹⁶ *Ibidem*, p. 216.

l'economia i del poder, mentre que el comunisme és una democràcia política i econòmica absoluta, una aspiració radical a la llibertat".¹⁰¹⁷

Per aquests motius, en el cas del comunisme i a diferència del que ocorre amb el socialisme, podem apel·lar a la seua reactivació i àdhuc a la seua renovació, sense perdre de vista les nostres necessitats actuals. I no sols perquè encara no haja estat objecte d'una aplicació pràctica concreta –si més no prolongada en el temps–, sense oblidar que es trobava en el cor mateix de les propostes que van perdre les successives disputes en l'interior del marxisme i del moviment obrer, com acabem de mostrar. La raó principal que justifica aquesta crida a construir una proposta política fundada en el comunisme es troba, nogensmenys, en la necessitat d'articular les relacions socials des d'una perspectiva del tot distinta a la del socialisme real i, com és obvi, a la del mode de producció capitalista. De fet, com acabem de veure, és per aquest costat que els autors troben l'única possibilitat d'instaurar un sistema vertaderament democràtic. Així mateix –en el que constitueix un avançament de les tesis que veurem desenvolupades per Negri més endavant–, si bé l'objectiu principal d'aquest sistema ha de ser el de donar el poder a la classe obrera, la proposta apunta a la constitució d'una nova majoria social revolucionària que ja no es defineix dins dels límits del treballador industrial sinó, de forma més àmplia, al voltant dels estudiants, els intel·lectuals, els treballadors que operen amb les noves tecnologies i, en definitiva, de tots aquells i aquelles que esmercen els seus esforços en una activitat cada vegada més abstracta i immaterial. Com apunta Negri, aquesta subjectivitat capaç de materialitzar la democràcia comunista que reivindica juntament amb Guattari, es troba en el “productor social”, com aquell que treballa sobre la base de xarxes cooperatives, en la constitució de les quals el treball intel·lectual i les noves tecnologies resulten fonamentals, i en mans del qual es troba, per tant, la generació de riquesa en termes col·lectius. Aquesta forma d'entendre l'activitat productiva esdevé central, a l'hora de definir la democràcia en un sentit ampliat, és a dir, no sols com l'establiment d'un seguit de llibertats a nivell formal i individual sinó, en termes estrictament materials i pensant en clau col·lectiva, com la superació de les relacions de dominació i d'explotació que, tot i que de diferent manera, persisteixen tant en el capitalisme com en el socialisme: “tota forma de govern democràtic ha d'ésser també una forma d'alliberament de l'esclavatge del treball”,

¹⁰¹⁷ *Ibidem*, p. 214-215.

afirma Negri; el que es tradueix en “un encoratjament per a l’emergència d’una nova organització, lliure, de coordinació en la producció”.¹⁰¹⁸

Així doncs, la definició que Guattari i Negri ofereixen del comunisme –ara ja de manera conjunta–, gira al voltant de tres línies d’anàlisi i de treball principals. En primer lloc, la necessitat d’alliberar l’activitat productiva de les restriccions i de l’explotació que imposen les formes d’organitzar el treball instaurades pel capitalisme i pel socialisme. Això implica que cal trobar noves vies de valorització de l’activitat, a través de les quals posar en relació el treball amb la vida com dues realitats íntimament relacionades, però no de forma transcendent i sota els paràmetres d’una vida fagocitada pel treball sinó, al contrari, apel·lant a la possibilitat d’alliberar el temps de la vida a través del treball i a l’inrevés. En segon terme, el comunisme ha de respondre a la necessitat de crear les condicions adients, materials i semiòtiques, per a l’emergència de les noves subjectivitats productives, aquelles que tenen la capacitat de portar a terme la proposta que acabem d’enunciar. Això, com ja hem suggerit, resulta més fàcil en l’actualitat, a causa de la centralitat que han guanyat els moviments minoritaris així com les seues demandes, basades en el refús a les formes d’organització tradicionals del treball; però també gràcies a l’eclosió de les noves tecnologies que, orientades de manera adequada, han de permetre encetar un procés d’articulació col·lectiva dels mitjans de producció per part del nou proletariat. Per últim, el procés revolucionari s’ha de basar sobre la possibilitat de conjugar, en el comunisme, la singularitat i l’autonomia de les subjectivitats emergents amb les necessitats de la col·lectivitat. Entre altres coses perquè la col·lectivitat s’entén ara de forma immanent i, per tant, com la coordinació autònoma de les singularitats que estan implicades en la relació.

Seguint aquestes vies de caire revolucionari, el comunisme apareix com l’alternativa al que els autors anomenen –avançant per aquest costat un dels conceptes que serà central en la producció negriana posterior– l’“*imperium*” de la dominació establerta per l’economia de mercat, que ha estat capaç de condicionar tots els aspectes de la vida quotidiana al temps que absorbia, més enllà de la seua zona d’influència inicial, les formes organitzatives i de producció del socialisme real. El comunisme apareix així com una màquina de combat capaç d’alçar trinxeres en tots els fronts i fins i tot de construir nous espais alliberats, raó per la qual els autors el defineixen com “*el conjunt*”

¹⁰¹⁸ *Ibidem*, p. 218.

de les pràctiques socials de transformació de les consciències i de les realitats a nivell polític i social, històric i quotidià, col·lectiu i individual, conscient i inconscient".¹⁰¹⁹

Pel que fa al context en el qual incardinen els autors la seua anàlisi, aquesta finestra de possibilitat que s'obre per al comunisme deu molt, a parer de Guattari i Negri, als esdeveniments que es van produir en diferents parts del món l'any 1968. En aquest moment es fa palesa la crisi del pacte social que havia operat des dels anys trenta, amb la instauració d'un Estat basat en el benestar i capaç de cobrir les necessitats bàsiques de capes importants de la població. Des del moment que aquest pacte comença a trontollar, a causa entre altres coses de l'oposició que plantegen les minories al manteniment de les relacions de producció capitalistes i, a l'altra part del teló d'acer, de les condicions no menys feixugues del socialisme real, la política en general, i els mecanismes de representació en particular, es converteixen en una forma de "cobrir" l'absència congènita de legitimitat de les elits, que havien tornat a prendre entre les seues mans el poder".¹⁰²⁰

De fet, és aquest buit de legitimitat el que cal tornar a omplir com a primer pas per articular de forma adequada les relacions socials. Des d'una perspectiva revolucionària com la que estem observant, això reclama noves solucions polítiques que ja no passen ni per les formes conegudes de cohesió, basades en un pacte de mínims entre classes, ni pel manteniment de les estructures productives que responen i alimenten aquest pacte i, en fi, tampoc pels perfils subjectius que genera aquesta forma de plantejar les relacions en el camp social. Per altra part, aquest context marcat per l'esfondrament de les estructures de poder existents, posa de manifest la incapacitat de les opcions

¹⁰¹⁹ *Ibídem*, p. 14. La cursiva és dels autors. En un text anterior al que estem comentant, Guattari ofereix una caracterització semblant de l'àmbit en el qual ha d'actuar el comunisme, atenent el camp de la producció material i simbòlica ensems, de les relacions de producció en l'entorn laboral però també del desig, entenent per això, com ja hem vist, tot el conjunt de dispositius que participen en la constitució de la realitat en sentit ampli: "La qüestió del comunisme –afirma Guattari– ja no es pot plantejar únicament en termes d'abolició de la propietat privada sinó també en termes d'apropiació del conjunt dels mitjans de producció i de semiotització per nous tipus d'agençaments col·lectius d'enunciació, de vida, de creació, de lluita". Amb això es fa referència no sols a la necessitat de saludar l'emergència d'una nova subjectivitat revolucionària –l'agençament al qual es refereix Guattari–, sinó també a la distinció entre el camp del molar i el del molecular que ja hem vist. En aquest sentit, tota opció revolucionària passa per inserir el primer, de caràcter restringit, en el segon, que abasta tots els aspectes de la vida més enllà de l'organització que imposa el poder sobre la realitat més immediata: "Els aspectes 'visibles' de la gran crisi actual –continua Guattari– són indissociables dels seus aspectes inconscients. La revolució social a venir serà també molecular o no serà. Serà permanent, comprometrà les lluites més quotidianes, implicarà una anàlisi constant de les formacions del desig que cauen sota la dominació de les formacions de poder còmplices del sistema actual, o serà necessàriament recuperada per l'Estat i les seues burocràcies". *RM*, p. 362.

¹⁰²⁰ *NEL*, p. 33.

transformadores a l'hora d'analitzar la nova situació i d'oferir eines per a una nova composició dels vincles socials. Una incapacitat que contrasta amb la rapidesa amb la qual es van adaptar al nou context les opcions més conservadores i fins i tot reaccionàries, que no van tenir major inconvenient a l'hora de trobar nexes d'unió entre les estructures de govern tradicionals, com ara l'aparell estatal, i el nou ordre global basat en el comandament total dels mercats. De fet, és aquest contrast el que motiva la llarga travessia a la qual hem vist que es refereix Guattari, en parlar dels anys d'hivern que van seguir a la crisi immediatament posterior als esdeveniments del 68. En tot cas, el fracàs d'aquests esdeveniments s'entén si es mira des de la perspectiva dels seus efectes immediats; però no si es veu des de la perspectiva de la seua potència revolucionària, almenys si fem l'anàlisi atenent el camp de virtualitats a què donen lloc aquests esdeveniments amb el seu sorgiment –un camp intrínsecament inescapable, com vam veure, ja que es tracta d'onades d'energia que es poden transformar però en cap cas desaparèixer.

Per això resulta més necessari que mai la proposta d'una alternativa que, recollint l'herència de les lluites que es van donar a partir del 68, siga capaç de fer front a l'escenari de crisi generalitzada que segueix a la fallida del pacte social vinculat a l'Estat del benestar, així com al decaïment precipitat del bloc soviètic. Sobretot per no deixar que siga l'economia de mercat, amb la instauració del model neoliberal, la que es faça càrrec de la situació. En aquest sentit, les opcions polítiques que tracten de donar una resposta des de la creació d'alternatives, han d'acceptar els canvis que han esdevingut en els processos de producció els darrers anys; detectar a temps l'emergència de les noves subjectivitats revolucionàries, sense establir per això divisions que debiliten les lluites en l'interior de la classe obrera –cal tenir en compte que una de les estratègies de conservació del poder consisteix, en aquest moment, en el fet de crear una classe de treballadors assegurats, separant-los així de les aspiracions de la massa que resta en situació de desprotecció–; i, per últim, cercar noves vies d'exercir la política que ja no passen per la representació, tenint en compte que és precisament aquest model de participació restringida el que ha estat posat en qüestió des de finals dels anys setanta per part dels moviments antagonistes. A partir d'aquests elements, parlen els autors de la possibilitat d'instituir una “*nova política*”, que es defineix com “l'exigència d'una requalificació de les lluites de base per a la conquesta contínua d'espais de llibertat, de democràcia i de creativitat”; i que sorgeix, com acabem d'apuntar, de la capacitat

“d’aprehendre les transformacions socials contemporànies –incloent-hi les contradiccions que les caracteritzen– a partir de les activitats productives, dels desigs i de les necessitats reals que les presideixen”.¹⁰²¹

Per trobar una sortida a aquesta situació de bloqueig, en bona mida provocada per la ceguesa i, en ocasions, pels interessos dels partits i dels sindicats tradicionals, els autors apel·len a la necessitat de crear “màquines de lluita” com les que ja hem descrit en el capítol anterior.¹⁰²² Aquests dispositius polítics es construeixen al voltant dels desigs i les necessitats d’aquells que no han estat cooptats pel poder i que poden desenvolupar, per tant, la seua potència revolucionària. Altrament dit, aquestes màquines de lluita han de constituir el principal altaveu dels moviments minoritaris i el principal instrument per a la coordinació de les seues lluites. Això és el que els autors defineixen, més enllà de les formes d’organització dins les quals s’han mogut els partits i els sindicats, com un “mètode molecular d’agregació”. Retrobem així les línies de força que ja havia descrit Guattari al voltant de la revolució molecular, amb la qual no sols es tractava de posar en relació les lluites que es produeixen dins l’àmbit institucional amb aquelles que es desenvolupen al marge dels canals establerts per les estructures estatals, sinó també de trobar un nexa d’unió entre el més positiu de l’herència revolucionària del moviment obrer i les expressions antagonistes dels darrers cicles de lluites: “*reunificar els components tradicionals de la lluita de classes contra l’explotació amb els nous moviments d’alliberament i de projectualitat comunista ha esdevingut la tasca principal*”, com afirmen els autors.¹⁰²³ Per altra part, les lluites que giren al voltant d’aquests dispositius han d’estar compromeses amb l’assoliment de la pau. Amb això es desenvolupa una potència revolucionària sense precedents, en la mesura que la màxima capacitat d’acció del poder es troba, a hores d’ara, en la destrucció de totes aquelles formes de vida que no entren dins els seus paràmetres de producció i d’extracció de benefici. En tot cas, amb aquesta crida a la pau no es tracta de respectar l’establiment d’un ordre que només beneficia al poder, amb el manteniment de les seues mesures d’excepció sobre la major part de la població, sinó, com apunten els autors, d’ordir “*una trama sobre la qual es poden teixir les lluites col·lectives d’alliberament*”.¹⁰²⁴ En la mateix línia, cal establir les condicions necessàries per abandonar els límits del que els

¹⁰²¹ *Ibidem*, p. 39.

¹⁰²² *Ibidem*, p. 111-120.

¹⁰²³ *Ibidem*, p. 126. La cursiva és dels autors.

¹⁰²⁴ *Ibidem*, p. 101. La cursiva és dels autors.

autors anomenen “la pitjor patronal reaccionària”, en referència al “sistema monetari internacional”.¹⁰²⁵ Cosa per la qual, com ja hem dit, cal posar en marxa noves vies de valorització col·lectiva de la producció que ja no depenguen dels mecanismes de mesura que aplica el capitalisme, basats en l’acumulació de riquesa en unes poques mans i, consegüentment, en el manteniment de les desigualtats com a element estructural de les relacions en el camp social.

Tot plegat, el plantejament polític dels autors es funda sobre la possibilitat no sols de “pensar” sinó, també i alhora, de “viure, experimentar i combatre altrament”.¹⁰²⁶ Això es tradueix en un seguit de “tasques” i de “propostes diagramàtiques”, per mitjà de les quals es tracta de contribuir a la creació dels nous mapes que faran servir els moviments socials antagonistes a l’hora d’orientar-se i de fer efectives les seues lluites.

Amb les dues tasques que enuncien inicialment els autors es tracta, primer, de fer palesa la nova composició de la classe proletària, posant al descobert les seues potencialitats productives i materialitzant-les amb l’establiment d’una renda igualitària per tothom, que faça desaparèixer de l’horitzó l’amenaça de la misèria; i, en segon terme, d’organitzar un moviment ampli de defensa dels drets de les noves subjectivitats productives, per mitjà del qual combatre la lògica de l’explotació i, en sentit positiu, crear unes noves condicions laborals, basades en la gestió col·lectiva dels recursos i no, com hem dit, en l’acumulació per part d’una elit privilegiada. Aquestes dues tasques desemboquen en la primera proposta diagramàtica, segons la qual cal reconfigurar les relacions a nivell global amb l’objectiu d’abandonar l’axiomàtica del capitalisme mundial integrat, en favor d’un nou ordre de relacions on es troben implicades les lluites i les aspiracions dels països històricament privilegiats amb les necessitats de les zones històricament subjugades. La tercera tasca que es planteja el comunisme, apunta a la necessitat de combatre l’Estat i els seus aparells adjacents, en la mesura que han constituït l’instrument per mitjà del qual s’han aplicat les relacions de dominació i d’explotació del capitalisme –i del socialisme. En paral·lel, la segona proposició diagramàtica tracta de donar una resposta en positiu al desmantellament de les estructures que havien servit per cohesionar les relacions en el camp social, amb la creació d’un nou camp institucional no dependent de l’Estat. En definitiva, es tracta de donar lloc a una reterritorialització alternativa dels vincles polítics, socials, econòmics i

¹⁰²⁵ *Ibidem*, p. 98.

¹⁰²⁶ *Ibidem*, p. 135.

afectius. Per la seua part, la quarta tasca apunta a la lluita per la pau a la qual ja ens hem referit, com a base sobre la qual construir el moviment antagonista en el nou escenari mundial. En aquest mateix sentit, la tercera proposta diagramàtica alerta sobre la necessitat de posar la pau en el centre del nou ordre de relacions a nivell global, superant la lògica de la dominació al voltant de la qual s'imposen en l'actualitat uns vincles determinats entre el nord i el sud –o entre el centre i les perifèries–. Per últim, la cinquena i última tasca del moviment comunista, es refereix al problema de l'organització. Els moviments antagonistes han de ser capaços de superar l'estratègia defensiva i de resistència que han seguit en les seues lluites durant els darrers anys, la qual cosa els portava a assumir, ni que fos de manera implícita, la posició de centralitat del poder. Amb això es tracta d'obrir fronts de combat descentralitzats i de crear espais autònoms, on compartir la vida en totes les seues dimensions.¹⁰²⁷ D'aquesta forma, “amb lucidesa i sense cap messianisme”, com apunten els autors, és possible encara, i malgrat totes les dificultats, entreveure “la reconstrucció d'un moviment revolucionari i d'alliberament, més eficaç, més intel·ligent, més humà, més somrient del que mai no ho ha estat”.¹⁰²⁸

¹⁰²⁷ *Ibidem*, p. 131-145.

¹⁰²⁸ *Ibidem*, p. 145.

CONCLUSIONS

A través del nostre recorregut, hem volgut plantejar la necessitat d'atendre els diferents moviments minoritaris que des del pla del virtual, si bé apuntant a la realitat més immediata en la seua forma actual, exhibeixen la seua potència en tots els àmbits.¹⁰²⁹ Per entendre de manera adequada un plantejament com aquest, cal veure

¹⁰²⁹ Aquests moviments minoritaris coincideixen amb el que D. Lapoujade ha definit, en un llibre recent, com a "moviments aberrants". Es tracta de les línies de fuga que no sols tenen la capacitat d'escapar de l'axiomàtica del sistema, dels sistemes establerts en tots els àmbits, sinó que, a més, produeixen les condicions materials de constitució de qualsevol sistema o conjunt complex; és a dir, els moviments minoritaris o aberrants, les línies de fuga, expressen tot el seguit de dinamismes amb capacitat productiva –el que Deleuze i Guattari tracten en un principi com a expressions del desig, o com a resultat de la producció de fluxos per part de la màquina desitjant– que el poder, en l'àmbit teòric i en el pràctic –no oblidem que Deleuze es refereix en més d'una ocasió a la forma estatal del pensament, o a les forces de l'ordre en el camp noològic–, tracta de reconduir posteriorment en benefici propi. Amb tot, les línies de fuga o els moviments minoritaris o aberrants es caracteritzen per la seua prioritat ontològica i política, el que implica que cal renunciar a la negativitat i a l'estratègia basada en la contraposició que es proposa des d'un esquema dialèctic clàssic quan del que es tracta és de posar en qüestió les condicions de possibilitat de qualsevol sistema establert. En suma, Lapoujade tracta així de captar el que per a ell constitueix el nucli del pensament deleuzià (i deleuzo-guattarià), apuntant a tot el ventall teòric –no sols pel que fa al camp de l'ontologia, sinó també en relació a la lingüística o a la psicoanàlisi–, artístic, polític, sobre el qual treballa l'obra dels autors. De la mateixa forma que hem fet nosaltres amb l'elecció de les minories o de l'esdevenir minoritari com a fil conductor de la nostra anàlisi. Per aquesta part, si hem optat per referir-nos als moviments minoritaris i no als moviments aberrants, com fa Lapoujade, és sobretot per un motiu: tot i que no hem renunciat a mostrar la major part dels aspectes presents en el pensament deleuzià i deleuzo-guattarià, apuntant també a la seua vessant teòrica, hem posat el focus d'atenció sobre tot allò que té a veure amb la política. I ens sembla que la millor manera d'expressar aquesta prioritat es tot fent al·lusió a la qüestió de les minories, de l'esdevenir minoritari i dels efectes de les seues accions en el camp social. En tot cas, com ja vam dir a l'inici, considerem que allò polític travessa l'obra de Deleuze i Guattari de pam a pam i, per tant, no trobem una diferència substancial, més enllà del nivell d'atenció que prestem a cada aspecte en particular, com acabem de dir, entre el plantejament de Lapoujade i aquell des del qual hem proposat el nostre treball. De fet, a la noció de moviments aberrants Lapoujade afegeix la necessitat d'una nova lògica que explique i acompanye aquests moviments en la seua trajectòria, més enllà de les exigències d'una racionalitat entesa, com ja hem dit, en tant que expressió privilegiada de tots aquests poders a través dels quals, pretesament, es transmet una imatge de normalitat en el si del pensament i en el camp social; tots aquells poders que han aconseguit, en definitiva, una naturalització de la seua imatge fins arribar a la constitució i a l'establiment d'uns règims d'enunciació i de visibilitat determinats –per dir-ho a la manera foucaultiana. En la mateixa línia, per la nostra part hem insistit que el repte que plantegen Deleuze i Guattari es troba, precisament, en el fet de crear els dispositius necessaris per articular, des de la immanència i reivindicant la seua autonomia –amb això fem esment a la nova lògica que apunta Lapoujade–, les diferències i les singularitats, conformant una base sòlida i estable per al pensament (altre) i per a la vida (altra), una vegada s'ensorren les estructures que els sostenien en la

aquests moviments des d'un punt de vista conceptual o qualitatiu, i no ja de forma quantitativa. Entre altres coses perquè resulta evident que les diferents singularitats que conformen aquests segments de població –les dones, els joves i els estudiants, els nous treballadors i treballadores, els aturats i els no assistits, les persones migrants i, en última instància, tots aquells col·lectius que posen en qüestió el model heteropatriarcal– no constitueixen una minoria des del punt de vista numèric; de manera que la seua definició s'ha fet en funció d'un patró de mesura que els exclou de la pretesa normalitat al voltant de la qual s'articulen les relacions en el camp social. Un patró de mesura en la caracterització del qual no han participat els col·lectius mateixos que es troben afectats i que apareix, per tant, de forma predeterminada, com si es tractés d'un paquet tancat on es recullen totes aquelles mesures que cal acceptar sense remissió i on s'estableixen uns límits més enllà dels quals no es pot anar.

Davant això, hi ha l'opció d'acceptar els mecanismes de cooptació i de recuperació que proposa el poder amb l'objectiu d'atenuar o de dominar la potència de les diferències, en ocasions apel·lant a una repressió directa, en altres –quan l'exercici del poder es mostra amb un major grau d'evolució–, a través de programes públics que tracten de donar una cobertura social i institucional al gruix de la població. Això, però, suposa una acceptació implícita del patró de mesura existent, no sols en el sentit de definir unes identitats tancades sinó, en termes generals, a l'hora de plantejar la configuració del camp social. També podem, però, apel·lar a la possibilitat d'articular aquestes diferències que expressen els moviments minoritaris de forma immanent, reivindicant la seua singularitat i eliminant, en aquest sentit, qualsevol model transcendent des del qual subsumir el particular en el general. Amb això, al contrari que en el cas anterior, el que es posa a la base del camp social ja no és el patró de mesura que aposta per unes identitats prèviament definides, sinó que són les diferències mateixes, enteses des de la seua singularitat, les que actuen com a eix al voltant del qual generar un seguit de vincles.

Una vegada que, seguint la proposta deleuzo-guattariana, optem per aquesta segona possibilitat, el repte es troba en el fet que aquests moviments no es perden en el no-res,

seua forma actual. Com apunta Lapoujade, “Quins drets reivindicuen aquests moviments aberrants? En favor de quines noves existències ofereixen el seu testimoni? [...] Per què passar aleshores pels nòmades, [...] els indis, els treballadors itinerants [...]? No hi ha una lluita contra la mort, [...] aquella per la qual el capitalisme ens fa passar i ens transforma en morts vivents, en zombis sense futur? És en aquest sentit que Deleuze i Guattari descriuen l'estranya ‘pau mundial’ en la qual vivim i contra la qual no deixen de lluitar, molecularment, minoritàriament, alguns moviments aberrants?”. Lapoujade (2014), p. 23.

quedant reduïts a una expressió socialment marginal i evitant, així mateix, una deriva violenta, suscitada per la falta d'expectatives i de vies d'accés a una participació efectiva, material i directa d'aquests grups en els espais de decisió política. Així mateix, es tracta de respondre a l'interrogant suscitats per la crisi del model representatiu en l'àmbit d'allò polític. És a dir, cal cercar les eines per reconfigurar aquest àmbit, tractant d'omplir el buit que resta tan bon punt les vies tradicionals, aquelles que havien servit per mantenir l'estabilitat i l'ordre i fins i tot per generar un cert benestar, es mostren insuficients i per moments superades, tant per les exigències d'un poder de més en més voraç, com per les demandes dels moviments socials i de les noves subjectivitats rebels. Això no obstant, no hem volgut deixar de recordar que l'aposta estratègica de Deleuze i Guattari no passa per l'abandonament de l'àmbit institucional –el que els autors anomenen el nivell dels axiomes, o l'espai d'allò molar–, sinó per fer un ús intel·ligent i instrumental de l'acció política en aquest sentit, en el que constitueix l'indici d'un seguit d'accions més ampli, plantejat de forma autònoma pels moviments de caràcter molecular.

Amb tot, cal no oblidar que la crisi de l'Estat del benestar que històricament havia servit per ajornar un esclat revolucionari protagonitzat per les classes treballadores puixants –sense obviar que ha donat lloc a un cicle llarg de creixement, sobretot pel costat econòmic–, no sols ha estat provocada per l'acció dels moviments socials, sinó que deriva de la necessitat del capitalisme de posar al dia els seus instruments d'extracció de beneficis. El nou poder global porta a terme, així, una actualització dels seus mètodes d'extorsió, que ara s'apliquen a la producció entesa en termes socials. Dit de la manera més directa possible, la crisi no és tant un daltabaix i un imprevist des del punt de vista del sistema; és, més aviat, l'operació que el sistema mateix posa en marxa per quadrar el balanç de beneficis, davant un escenari en el qual els mitjans de producció són cada vegada més abstractes i la seua acumulació en unes poques mans es fa cada vegada més difícil de mantenir i de justificar. En resum, si el capitalisme esdevé un sistema més complex i més ampli, també les seues formes d'explotació es compliquen i s'amplien. De fet, més que d'una explotació pròpiament dita, en el sentit de l'alienació directa d'una part de l'activitat i del producte final de la força de treball, ara caldria parlar en termes de precarització, si tenim en compte que els mètodes d'apropiació per part del sistema són cada vegada més abstractes i que la línia que posava en relació conflictiva el capital amb el treball s'ha difuminat en un seguit de feixos de relacions múltiples, a

través dels quals el poder capitalista es dirigeix a la vida en la seua totalitat. Amb aquest viratge ens endinsem en un nou escenari, pel que fa als dispositius a través dels quals el poder tracta d'atreure a les subjectivitats emergents dins els límits de la seua axiomàtica. En efecte, la necessitat gairebé il·limitada del sistema capitalista de reduir les despeses i d'augmentar els guanys, en aquest cas a nivell global, requereix una disminució dràstica dels serveis públics que els Estats prestaven a la població.

El capitalisme torna a realitzar, així, el moviment que Deleuze i Guattari posaven com una de les característiques gairebé essencials d'aquest mode de producció: el d'eixamplar els seus límits per conjurar els problemes que van sortint al seu pas. Amb això, però, com ja vam veure, no s'aconsegueix sinó reproduir els mateixos problemes que es tractava d'evitar però a una escala augmentada. En aquest sentit, si pels volts dels anys trenta es tractava d'aplicar una política intervencionista adreçada a les classes mitjanes emergents, amb la qual mitigar les desigualtats i fins i tot oferir la possibilitat de pujar esgraons en l'escala social –al temps que es desactivava o almenys s'ajornava un esclat revolucionari com el que havien protagonitzat les classes populars en el cas de la Revolució bolxevic a Rússia–, el que el sistema afavoreix ara és la possibilitat de reeixir de manera individual, a través de figures dèbils i de curt recorregut com la de l'emprenedor. El resultat és un augment de les necessitats en el camp social, acompanyat del descontent i de la indignació d'una part cada vegada més important de la població que veu com les seues capacitats productives –i en molts casos també la seua formació– no transcorren en paral·lel a les oportunitats laborals i al nivell de vida que el sistema ofereix. Com hem vist que assenyalen Deleuze i Guattari, els moviments de recomposició que es produeixen en l'interior de l'axiomàtica capitalista poden servir per solucionar els problemes existents a curt termini; a la llarga, però, aquests mecanismes de recomposició acaben provocant majors inconvenients si cal, per la incapacitat d'evitar que una part dels fluxos que han estat alliberats resten fora dels límits marcats. Això suposa un problema veritablement important des de la perspectiva d'un sistema com el capitalista. Recordem, per aquest costat, el que vam dir quan ens referíem al procés de socialització del desig. El sistema capitalista es defineix pels processos de descodificació i de desterritorialització que porta a terme sobre les formes de vida i els modes de producció anteriors. Tot i així, aquests processos no es donen de forma absoluta sinó relativa, de forma que el sistema necessita reconduir tots els fluxos alliberats cap al nucli del conjunt axiomàtic, per assolir així, de bell nou, un escenari

d'estabilitat. Això és el que comparteix el capitalisme, des de la perspectiva deleuzo-guattariana, amb els sistemes polítics, socials i econòmics precedents: la necessitat de mantenir sota control els moviments que es produeixen en la base del camp social. En aquest sentit, si bé es tracta d'establir unes pautes de funcionament basades en la flexibilitat i el dinamisme, com a condició necessària de possibilitat d'un sistema que basa la seua efectivitat en la mobilitat dels fluxos materials i semiòtics, el poder establert no es pot permetre soltar les regnes quan es tracta de donar continuïtat a un ordre basat en l'acumulació; cosa per la qual, resulta imprescindible mantenir la jerarquització i l'asimetria com a fil conductor de les relacions socials i productives. En resum, Deleuze i Guattari mostren clarament com el mode de producció capitalista neix de l'alliberament –o més aviat de la liberalització, com ja vam apuntar– dels fluxos que recorren el camp social, ara ja a nivell global; però, encara més, per la possibilitat de conjuguar aquests fluxos al voltant dels principis que estableixen els mercats en l'actualitat, en funció d'un moviment final de reterritorialització i de recomposició dels límits del sistema.

Per altra part, com ja vam veure amb la lectura que Deleuze porta a terme del pensament foucaultia, si la vida ha esdevingut l'objectiu prioritari del poder, és en nom de la vida mateixa que cal plantejar les alternatives a l'ordre polític, social i econòmic existent. Val a dir, el fet que la vida aparega a hores d'ara sota la forma d'una gran empresa –com de manera ajustada hem vist que indica Deleuze en el seu text sobre les societats de control–, expressa que tant els mitjans de producció com les relacions que se'n deriven han esdevingut, igualment, de caràcter col·lectiu. Altrament dit, que la producció és social per defecte i que la riquesa que es produeix podria revertir en la massa social, millorant substancialment les seues condicions de vida. Per aquest costat, no sols cal donar lloc als instruments necessaris per capgirar les condicions del que tradicionalment s'ha considerat la base productiva de la societat; també s'han de crear unes noves condicions d'enunciació i de visibilitat, un nou discurs i una nova perspectiva des de la qual entendre i construir la realitat. Això suposa posar entre parèntesi, com ja vam veure, la distinció entre la infraestructura econòmica i la superestructura ideològica amb la qual ha operat el marxisme tradicionalment. En primer lloc, perquè les fronteres entre la producció i la reproducció s'han difuminat. De tal forma que el poder ja no es limita a posar en marxa un seguit de mecanismes d'explotació i de coerció directa, sinó que es defineix com un biopoder que penetra per

capil·laritat en tots els aspectes de la vida individual i col·lectiva, privada i pública. També perquè, depenent de la forma com es plantegen l'enunciació i la producció semiòtica, es donaran unes relacions determinades, és a dir, unes composicions entre cossos que seran les que, en última instància, determinaran la forma que adopta el camp social.

Per aquest costat, el que hem volgut defensar no és tant el sorgiment d'una *nova política* com la necessitat d'una *política intempestiva*, de caire indubtablement revolucionari en el sentit que es proposa articular des de la base i de manera sòlida, sobre un pla d'immanència i de consistència, la suma de les forces creatives i la producció d'alternatives que es donen a distints nivells, seguint la línia traçada pels cicles de lluites que han protagonitzat, els darrers anys, les diferents subjectivitats emergents. Donant lloc així a un esdevenir continu de tipus material i semiòtic, de manera que tant les formes de pensament com les condicions de vida, es recomponen constantment a partir de les interaccions que es produeixen en el camp social. De fet, en el dinamisme constant i en el qüestionament continu de les noves formes de poder que sedimenten en el camp social, com a resultat de les relacions de forces que es produeixen de forma ininterrompuda, es troba el nucli d'aquesta política intempestiva que reivindicuem. Sempre portant a judici el passat i tractant de travessar els límits a través dels quals aquest passat es manifesta en el present; a favor –com repeteixen els autors citant a Nietzsche– d'un temps a venir. Això no vol dir que calga menysprear el llegat de les lluites que s'han impulsat històricament des d'una perspectiva revolucionària, principalment per part del moviment obrer. Aquestes lluites, com hem assenyalat, van posar al descobert les contradiccions i el caràcter patològic del sistema capitalista, al temps que servien per reclamar i, en ocasions, per conquistar unes condicions de vida dignes per a les classes populars. En definitiva, davant el poder que a hores d'ara representa el model neoliberal, com a forma de govern d'abast gairebé planetari, hem reivindicat la potència de les singularitats en lluita i la seua capacitat de donar lloc a una multiplicitat que, des del seu caràcter minoritari, acaba constituint l'expressió de les necessitats i dels desigs de la majoria social.

Això, però, suposa l'abandonament dels instruments que fins al moment havien ofert els partits i els sindicats tradicionals; optant per formes de mobilització i de coordinació que, en lloc d'apostar per la centralització i l'establiment de jerarquies rígides, apunten a la possibilitat de comunicar les diferents lluites de manera transversal, des de

l'heterogeneïtat i la pluralitat. D'aquesta forma es tracta d'evitar la separació que es dona en el si dels aparells orgànics, entre la massa i els que s'erigeixen com els seus representants, denunciant també, per aquest costat, l'abstracció que es produeix entre l'àmbit de l'acció política i la majoria que compon el camp social. En tot cas, a més de fer una lectura crítica, imprescindible per elaborar un diagnòstic ajustat de la situació, hem tractat d'oferir algunes alternatives, indicant les vies a través de les quals propiciar un acostament entre tots dos costats: el de la política formal i el de la base social, fins arribar a un acoblament màxim en el qual l'existència d'una de les parts ja no tinga sentit si no és en funció de la vitalitat de l'altra.

Igualment, hem renunciat a la perspectiva que situa les lluites en un espai exterior al que ocupa el poder establert. Si hem assolit una convicció ferma al llarg del nostre trajecte, aquesta es troba en la necessitat de reconèixer la capacitat del poder, en aquest cas del sistema capitalista senil o en fase avançada, per fagocitar la vida en la seua totalitat. El sistema aconsegueix colonitzar, d'aquesta manera, cada replec del cos, individualment i també col·lectiva. De fet, com ja hem tingut ocasió d'observar, el poder ha esmerçat la major part dels seus esforços a constituir l'espai de la subjectivitat. Aquesta ha estat, en efecte, la condició de supervivència del poder durant les darreres dècades. Així que cal tenir en compte aquest aspecte a l'hora de plantejar una alternativa que es vulga viable a mitjà i a llarg termini. Amb tot, creiem que aquesta constatació no ens ha de portar al pessimisme i menys encara a un immobilisme prematur sinó, al contrari, a reconèixer totes les potencialitats que els moviments de base i les noves subjectivitats acumulen en l'actualitat.

Per començar, no hem d'oblidar que allò que ha propiciat les mutacions del poder ha estat la necessitat d'adaptació a un context sempre canviant; i que són les lluites i la creativitat dels moviments socials les que donen lloc als diferents processos de canvis i de transformacions. Per altra part, i precisament a causa de la inferioritat d'inici que tenen els moviments de ruptura, resulta positiu que el combat ja no es done en els termes d'un enfrontament dialèctic clàssic. Davant l'asimetria de les forces, res millor que actuar des de l'interior del sistema mateix, amb l'objectiu de minar les seues condicions de possibilitat. Per això, de la mà de Deleuze i Guattari, hem reivindicat que el més important ja no està tant en el fet d'atacar els palaus d'hivern –que es troben dispersos arreu, com a seus mòbils i difuses d'un poder fluctuant–, com en el fet que els grups minoritaris siguen capaços de crear els seus propis espais autònoms, on viure i

actuar. Això no vol dir que aquests espais s'hagen de constituir de forma aïllada. Al contrari, s'han d'estendre i multiplicar de forma viral seguint, en el seu creixement i en la seua trajectòria, els principis rizomàtics que plantegen Deleuze i Guattari. De fet – sens dubte obligat pel nou context en el qual ens trobem –, és el poder mateix el que ha assumit la utilització d'aquests principis, de forma que no apareix com una realitat estàtica i que es puga prendre entre les mans de forma definitiva sinó com una mena de fluid essencialment desterritorialitzat. En tot cas, si apel·lem a aquests principis és des d'un punt de vista estratègic, en la mesura que ens sembla que poden portar els moviments socials a ocupar una posició més avantatjosa a l'hora d'assolir els objectius que s'han plantejat.

En aquest sentit, si bé la falta d'una direcció centralitzada pot suposar un entrebanc quan del que es tracta és d'aconseguir una eficàcia immediata en les accions que es porten a terme, també ofereix un seguit d'avantatges. De primeres, augmenta el respecte a la pluralitat i a l'heterogeneïtat dels diferents grups que es troben implicats en la construcció d'alternatives. Aquesta transversalitat ens sembla beneficiosa en la mesura que, a diferència de les condicions de pertinença més rígides que es proposen des d'una perspectiva tradicional de classe, permet l'acumulació de forces necessàries per contenir els atacs d'un poder que, com ja hem dit, ha assolit a hores d'ara unes dimensions desproporcionades. Per altra part, la ductilitat que ofereix al moviment l'absència d'un poder centralitzat, combinat amb la construcció d'un sistema de participació oberta i directa, acaba augmentant la consistència interna del grup, al temps que exigeix un elevat grau d'implicació per part de cadascun dels elements que es troben implicats. Amb això s'aconsegueix contrarestar, a més, l'eficàcia d'una de les principals armes del poder, a saber: la identificació dels elements rebels, com a primer pas per seleccionar i classificar aquests elements i per decidir, posteriorment, el lloc que ocuparan en l'interior del sistema. En aquest sentit, el fet d'esdevenir clandestí és una de les primeres condicions que els moviments socials han de valorar a l'hora de plantejar les seues lluites. No en el sentit de perdre visibilitat, sinó per fugir dels mecanismes d'atribució d'unes identitats prefixades. De fet, si en el funcionament intern dels grups hom aconsegueix un elevat grau d'implicació, és perquè la construcció de les identitats és igualment dinàmica i oberta a la participació. Fins al punt que ja no cal parlar d'identitats que cal subsumir dins un conjunt general sinó de l'articulació de les diferents singularitats que, amb la seua interacció, donen lloc a una multiplicitat.

Per altra part, en la mesura que són els elements que conformen el col·lectiu els que estableixen els principis a través dels quals es reconeixen en la seua pluralitat, la cohesió interna no es ressent sinó que es potencia. Si desapareixen l'abstracció i la transcendència a l'hora de plantejar les relacions en el camp social, val a dir, si entre aquells que prenen les decisions polítiques i aquells que ara les reben de manera passiva, deixa d'haver un tall substancial, l'acceptació general i la implicació amb les mesures que es prenguen augmentaran de forma directa. Això no obstant, l'encaix que es produeix entre aquestes dues parts no ha de suposar un esgotament del caràcter conflictiu que defineix el camp social. A través d'una proposta que en el pla teòric es reivindica com un monisme pluralista, en el qual és la substància la que gira al voltant dels modes –per dir-ho a la manera spinoziana–, o la repetició la que es construeix a partir de la diferència i no a la inversa –en al·lusió a la imatge de l'etern retorn nietzscheà–, Deleuze i Guattari no aposten per aconseguir una estabilitat definitiva en el camp social, el que implicaria laminar les diferències internes apel·lant a vies de consens, sinó, al contrari, reivindicar la seua potència disruptiva en l'interior del col·lectiu. De fet, es tracta d'explorar la possibilitat d'assolir una estabilitat per al col·lectiu sense que per això calga renunciar a l'existència de la singularitat i l'autonomia així com al seu caràcter intrínsecament conflictiu. La validesa d'aquest raonament, que en un primer moment pot semblar problemàtic i fins i tot paradoxal, la justifiquen Deleuze i Guattari a través del seu aparell conceptual. Quan es posa la identitat a la base, el col·lectiu corre el risc d'esdevenir un tot escleròtic, incapaç de captar els canvis que es produeixen en el camp social. Si, en canvi, es posa la multiplicitat com a eix vertebrador, poden augmentar les dificultats per assolir una estabilitat immediata, com hem començat reconeixent, però l'operació acaba revertint en un augment de les opcions de pervivència del col·lectiu a llarg termini, en la mesura que creix la seua plasticitat i, al cap i a la fi, les possibilitats de captar, conviure i àdhuc gaudir amb la novetat.

En aquest sentit, amb la intenció de conjugar la novetat que de continu irromp en el camp social amb un nivell mínim d'estabilitat, Deleuze i Guattari proposen la construcció d'un pla d'immanència o de consistència. De fet, la proposta dels autors no s'oposa menys a la transcendència que al caos, sempre que aquest últim es propose de manera destructiva i improductiva, no com una força que rellança el conjunt sinó com un forat negre on s'escolen els diferents elements. En tot cas, del que es tracta és de no

acceptar aquesta falsa disjuntiva que deixa com a úniques opcions l'organització basada en la transcendència o el caos destructor. Així s'entén que la multiplicitat no s'oposa al monisme –que, com acabem de dir, es pot construir des del punt de vista del pluralisme–, sinó a una imatge de la realitat escindida i binària, en funció d'un plantejament dicotòmic a la base del qual es troba la necessitat de reconèixer una unitat preexistent o que, en tot cas, apareix com a resultat d'un procés de tipus dialèctic. Per això, tenint en compte la importància d'aquest aspecte en l'obra dels autors, ens hem preocupat per rastrejar i assenyalar les diferents maneres a través de les quals proposen Deleuze i Guattari la construcció del pla d'immanència o de consistència. De la substància spinozista i l'etern retorn nietzscheà, com hem dit fa un moment, a les anarquies coronades i les distribucions nòmades. De la màquina desitjant al cos sense òrgans. Dels agençaments, com a dispositius d'aplicació concreta en el camp social, al pla rizomàtic. De les lluites disperses a la màquina de guerra. Passant per altres plantejaments similars com el del caosmos o el de l'absolut local. Aquest últim per tal com s'oposa al predomini d'un global relatiu com el que proposa el capitalisme mundial integrat, amb el manteniment i la subordinació simultània dels Estats nacionals. Però sobretot per posar en qüestió la perspectiva segons la qual l'articulació de pluralitats complexes, només es pot donar al voltant de conjunts de caràcter general on subsumir les particularitats. Al contrari, el que hem volgut reivindicar és que la col·lectivitat sols es pot constituir des de la perspectiva de l'autonomia i la singularitat, en la mesura que és això el que permet que es desenvolupen les seues dinàmiques internes.

Aquesta és la línia de força que tracen Deleuze i Guattari tot al llarg de la seua obra; línia la trajectòria de la qual hem seguit fins arribar a la proposta d'una nova política de caire comunista que emprèn Guattari, en aquesta ocasió juntament amb Negri. Tal i com hem vist, també en aquest cas, la proposta dels autors no té cap sentit si el model que plantegen no és capaç d'articular l'apropiació col·lectiva dels mitjans de producció, necessària per evitar l'acumulació de riquesa en unes poques mans, amb uns nivells elevats de singularitat i d'autonomia. Aquesta proposta incideix en la línia que ja havien encetat Deleuze i Guattari tractant de cercar mecanismes de mobilització distints dels que ofereixen els partits i els sindicats tradicionals, així com també els dispositius a través dels quals articular les relacions en el camp social de forma autònoma, al marge dels aparells estatals. En definitiva, tot allò que en el nostre cas hem analitzat fent al·lusió a les relacions que es produeixen entre el poder i els contrapoders, insistint, a

partir de les indicacions de Deleuze al respecte, en la necessitat de crear una nova forma d'entendre les institucions. Des d'aquesta perspectiva, com ja hem vist, no es tracta de limitar les violències que, segons les teories clàssiques del contracte social, definirien de manera intrínseca el camp social. Seguint el fil que Deleuze extreu de Hume, del que es tracta és d'eixamplar les simpaties, en principi limitades als vincles més pròxims, a la totalitat de les relacions que componen la col·lectivitat. Aleshores, però, la llei i els pactes socials als quals s'hi arriba ja no es prenen com un seguit de principis transcendents, orientats a limitar de forma negativa les accions en el camp social, sinó com un seguit de normes facultatives i de caràcter immanent, en la mesura que el seu funcionament sempre va unit als dinamismes i als canvis que es produeixen en el camp social mateix. Aquest és el *nomos* particular que, segons Deleuze i Guattari, opera en el cas dels espais llisos, construïts en horitzontal i de forma reticular, oberts i sense predeterminació possible pel que fa als seus trajectes interiors, pròxims al caràcter nòmada per tal com, sense necessitat que els seues elements es desplacen d'un lloc a un altre, generen un seguit de moviments en intensitat. Una legalitat i un espai que es basen en l'autonomia de les singularitats que els creen i els habiten, i la constitució dels quals, com ja vam veure, és la principal finalitat de la màquina de guerra.

En aquest punt, cal recordar que el que plantegen Deleuze i Guattari no és –com vam veure que suggereixen alguns analistes– una impugnació de la democràcia sinó, més aviat, una forma concreta d'entendre i aplicar aquest model. De fet, en el nostre cas observem la proposta deleuzo-guattariana des de la voluntat de portar al màxim de les seues possibilitats el model democràtic. Això es tradueix en dues qüestions que hem analitzat. L'objectiu dels sistemes democràtics que operen en l'actualitat és el de conformar una majoria política de forma abstracta. De la mateixa forma que la definició del que consisteix un vertader ésser humà en la Grècia clàssica, a partir de la figura d'Ulisses –home i no dona, grec i no bàrbar, adult i no infant, ociós i no treballador–, representa al conjunt de la població de forma indirecta; si bé, de forma concreta i material, acaba essent l'expressió de *Ningú*. Així mateix, la democràcia formal basada en el model representatiu, treballa a partir d'un patró de mesura que diu respondre a la voluntat de tothom, però que en última instància no fa sinó diluir els desigs i les necessitats concretes de la massa social. Si es vol dir de forma més directa encara, la democràcia ha esdevingut un instrument en mans de les elits polítiques i econòmiques; un instrument a través del qual, apel·lant al vot de la majoria, aquestes elits tracten de

justificar el seu poder. En aquest sentit, els autors no proposen una solució de caire aristocràtic o autoritari. Del que es tracta és d'aprofundir en un esdevenir democràtic capaç d'expressar i de materialitzar, com ja hem dit, els desigs de tot el món. Això suposa que la democràcia i, en general, l'acció política, s'han d'exercir des de la base, cercant mecanismes que permeten una participació real, directa i continuada del gruix de la població.

Igualment, Deleuze i Guattari posen en dubte que el millor instrument per construir un model com aquest siga el del consens. Com ja hem dit, no es tracta d'arribar al punt en el qual acaben coincidint les opinions de totes les parts implicades, en funció d'un objectiu que aparentment transcendeix les necessitats concretes de les singularitats que conformen el col·lectiu. Sinó que cal promoure el dissens –o la passió processual, com apunta Guattari–, com la millor forma de captar les diferències. En tot cas, cal arribar al punt en què el dissens deixi de ser incompatible amb l'estabilitat i la consistència del col·lectiu. En aquest sentit, el posicionament de Deleuze i Guattari no s'oposa al pluralisme, com hem vist que diuen alguns dels analistes l'opinió dels quals hem tingut en compte. De fet, els autors no fan sinó reivindicar l'existència de l'heterogeneïtat des de l'heterogeneïtat mateixa, o de les diferències des de la diferència mateixa, sense recórrer en cap moment al principi d'identitat. Al que s'oposen Deleuze i Guattari és al fals pluralisme en el qual es basen, segons que denuncien, els sistemes democràtics en l'actualitat, consistent a defensar diferents opcions dins un conjunt prèviament determinat i en funció d'unes regles de joc en la definició de les quals les diferents parts implicades no han tingut la possibilitat de participar. Comptat i debatut, no deixem de perseguir un mateix objectiu de fons, que no és altre que qüestionar la mediació, la delegació i la participació indirecta; altrament dit, el model basat en la representació, com a única via d'intervenció en el terreny polític i a l'hora d'articular les relacions en el camp social.

Així doncs, si fem recompte del que hem vist, l'acció dels moviments minoritaris es pot contextualitzar seguint la seqüència següent. Des de l'establiment d'un Estat del benestar o *welfare state*, amb el qual es tracta d'eixamplar els drets socials i d'avançar envers l'assoliment de major quotes d'igualtat formal i fins i tot material, mitjançant polítiques de tipus intervencionista. Al mateix temps, però, amb això es pretén –i en bona mida s'aconsegueix– incloure a segments cada vegada més amplis de la població dins l'axiomàtica del sistema. Passant per un Estat del malestar i del deute, el que

alguns autors han anomenat el *debtfare state*, en el qual la crisi esdevé no sols la possibilitat de reestructuració sistèmica del capitalisme sinó també una de les eines de control més efectives sobre el conjunt de la població.¹⁰³⁰ En aquest cas la inclusió dels elements que resten fora dels límits del sistema, formant grups cada vegada més extensos i més heterogenis, tant en la seua composició interna com en les aliances que estableixen amb l'exterior, ja no depèn de l'acció de l'Estat. Aquest ha perdut el seu paper regulador i amb això la possibilitat d'intervenir per reduir les desigualtats en el camp social, dedicat com es troba a garantir el bon funcionament de les polítiques neoliberals. Aleshores apareixen aquelles figures a través de les quals es tracta de fer front a l'emergència i a l'articulació de noves subjectivitats no assimilades en el camp social, les quals podrien representar un focus de subversió, d'inestabilitat i, en darrer terme, de creació d'alternatives. Dos bons exemples d'aquestes figures normalitzades que promou i de les quals es nodreix el sistema, els trobem en el treballador autònom i, com ja hem dit, en l'emprenedor. D'aquesta manera, alhora que es tracta de minimitzar l'impacte de les xifres de l'atur, el sistema pretén aïllar i eventualment recuperar un cabdal d'energia que, de manifestar-se amb tota la seua potència i de forma autònoma, podria desembocar en la mobilització col·lectiva dels nous segments socials que han crescut com a efecte de la crisi, això és, tota aquesta bossa poblacional que conforma el *precariat* –o, com també s'ha apuntat des dels moviments socials, el *pobretariat*–.¹⁰³¹ Per últim, cercant una sortida en positiu a aquesta espiral en la qual el sistema tracta de sumir als moviments minoritaris, trobem la possibilitat de crear un aparell institucional basat en la gestió col·lectiva dels béns d'ús comú, com a eix vertebrador de les relacions en el camp social. Això es pot entendre, seguint la seqüència que estem mostrant, com la creació d'una aliança dels comuns o *commonfare* que defuig, per a la seua constitució, la creació de nous aparells vinculats a l'Estat.¹⁰³²

¹⁰³⁰ Sobre el nou sistema basat en el deute, el que els autors defineixen com a *debtfare* en contraposició al *welfare* que havia operat des dels anys trenta del segle passat, incidint en la creació de la figura subjectiva de l'endeutat, que apareix com a resultat d'aquest gir en les polítiques econòmiques i socials que han emprès la major part dels Estats –i les principals característiques de la qual analitzarem més endavant–, cf. Hardt i Negri (2012), p. 17-21.

¹⁰³¹ Sobre la figura del precariat com a nou grup pertanyent als estrats més desfavorits de la classe obrera o, segons les lectures més fortes, com a nova classe social amb característiques que la distingeixen del proletariat clàssic, cf. Standing (2013) i (2014), sengles treballs en els quals es defineix aquest nou actor productiu així com els drets que les cartes constitucionals i la resta de codis legals haurien d'incloure per assegurar els drets bàsics i per garantir uns nivells de cobertura social a aquest nou col·lectiu sorgit a partir de la crisi del 2008.

¹⁰³² El terme *commonfare* ha estat encunyat per Emmanuel Rodríguez i Raúl Sánchez Cedillo, en referència a la possibilitat de configurar un context de relacions postcapitalistes i postneoliberals, al

Per aquesta part, tot i que en un principi puga resultar paradoxal, els nous dispositius institucionals que reclama la gestió del comú es poden crear a partir de les condicions que el mode de producció capitalista s'ha vist obligat a incorporar, per mantenir els seus índexs de beneficis. Com vam veure que apuntaven Guattari i Negri, el treball no sols ha esdevingut de més en més intel·lectual i abstracte. En la mesura que la producció ha travessat en molts casos els murs de la fàbrica, per facilitar l'extracció d'una plusvàlua que ja només es pot entendre sota la forma d'un procés de captació de fluxos mòbils i en un context global –a això es referien Deleuze i Guattari quan parlaven de la plusvàlua en termes maquínics, com vam veure–, s'han generalitzat la cooperació i la creació de xarxes productives. D'aquesta forma augmenten, al mateix temps, les possibilitats d'estendre o de socialitzar les demandes de les noves subjectivitats productives i, en aquest sentit, les reivindicacions dels moviments minoritaris. No oblidem que amb això estem seguint les indicacions que ofereixen Deleuze i Guattari al respecte. La sortida més intel·ligent des del punt de vista estratègic, és anar més lluny encara en el procés de desterritorialització que el sistema mateix ha propiciat a tots els nivells. En tot cas, si el sistema conjuga tots els fluxos que prèviament s'ha vist en l'obligació de descodificar i de desterritorialitzar, com ja vam dir, del que es tracta ara és de trobar formes de connexió alternatives, per donar una orientació revolucionària a les proposicions indecidibles que, inevitablement, acompanyen a la constitució de qualsevol conjunt axiomàtic. També per afavorir un procés de reterritorialització immanent, que gire al voltant d'aquesta nova forma d'entendre les institucions de la qual parlem, i que siga capaç de constituir una alternativa viable a la territorialització que es proposa des de l'axiomàtica capitalista, en aquest cas en funció d'un model de tipus transcendent –amb el Capital com a instància significant i com a generador ontològic de primer ordre–, basada en la limitació de l'autonomia i la singularitat, en la predeterminació dels moviments que es realitzen en el camp social i en la precarització creixent dels nivells de vida d'una part cada vegada més important de la població.

marge tant de la iniciativa privada i de la dominació dels mercats com de la tutela estatal; tot reivindicant, així, una utilització dels recursos i una orientació dels processos productius basades en la gestió autònoma dels béns comuns. Al mateix temps, amb això es tracta de prendre partit davant la fallida de l'Estat del benestar: el que cal no és fer un simple dic de contenció per recuperar i apropiat-se l'espai d'allò públic amenaçat pels poders financers sinó, una passa més enllà, aprofitar aquest moment de crisi per construir nous espais de relacions, al marge de l'aparell estatal, i noves formes de gestió col·lectiva de la riquesa. Cf. E. Rodríguez i R. Sánchez Cedillo, "Entre el capitalismo cognitivo y el *Commonfare*", a Moulier-Boutang, Corsani, Lazzarato *et al.* (2004), p. 13-28.

En aquest context que acabem de descriure, els moviments minoritaris es troben amb els reptes que hem enunciat de bon començament. Com articular la vida en comú, des de l'autonomia i l'horitzontalitat? Com fer efectiu el poder polític de la majoria social, al marge dels principis del model representatiu i, no ho oblidem, evitant alhora els efectes que es podrien derivar d'un caos improductiu? Al llarg del nostre treball, hem mostrat les respostes que n'ofereixen Deleuze i Guattari. Per concretar una mica més tot el que hem vist, al temps que tracem una línia de continuïtat per al nostre treball i, així, per a tots aquells aspectes que hem anat plantejant des de la perspectiva dels moviments minoritaris, completem el nostre recorregut amb algunes de les indicacions que Toni Negri i Michael Hardt han donat, en els seus darrers llibres, sobre les qüestions que tot just hem enunciat. En tot cas, aquest últim tram de la nostra anàlisi es justifica no sols pels motius que acabem d'adduir sinó també en la mesura que, com reconeixen Hardt i Negri, l'aparell conceptual deleuzo-guattarià ha exercit una influència decisiva en la seua obra.¹⁰³³

¹⁰³³ No coincidim, per tant, amb Pardo quan qualifica el “neocomunisme” de Toni Negri (i de Michael Hardt, tot i que oblidava citar-lo) com un “monstre espectacular”, derivat de l'aparell conceptual deleuzo-guattarià i pretesament legitimat, pel seu autor, a través de la visió materialista que va extreure Deleuze del pensament de Spinoza –visió que influeix de manera potent, com ja hem vist, en l'anàlisi que posteriorment realitzarà Negri sobre l'obra i el pensament spinozians–. Pardo (2011), p. 92. Ben al contrari, ens sembla que en els llibres de Hardt i Negri es pot trobar un bon exemple de com seguir les indicacions que va oferir Deleuze sobre la manera de llegir, no ja la seua obra, sinó qualsevol text de filosofia o fins i tot de caràcter literari o artístic. Ens referim a la lectura amorosa o en intensitat de què vam parlar al començament del nostre text. En aquest sentit, no es tracta tant de portar a terme una lectura crítica sinó de la necessitat d'emprendre un treball de creació capaç de fer proliferar les línies de força i, per tant, d'eixamplar les expectatives inicials del text que es pren com a referència. De forma molt similar al funcionament que vam descriure en el cas de la màquina desitjant, també ara es tracta de produir un seguit de fluxos, en aquest cas sota la forma d'eines conceptuals, adreçats a intervenir directament en el camp social, tant pel que fa a les seues condicions d'enunciació com d'efectuació. Això suposa que els fluxos o, en el seu cas, els conceptes, tallaran o s'empalmaran amb altres fluxos i amb altres conceptes produïts per altres maquinàries o dispositius amb els quals es troben. I això és el que ens sembla que fan Hardt i Negri quan utilitzen l'aparell conceptual deleuzo-guattarià, amb l'objectiu d'analitzar i de penetrar en la situació actual que, no ho oblidem, ha estat creada per un sistema, el capitalisme en fase avançada, i en funció d'un model, el que imposa el neoliberalisme, el funcionament dels quals Deleuze i Guattari van preveure i van començar a explicar a finals del segle passat. En qualsevol cas, ens sembla molt més interessant i productiu aquest exercici que porten a terme Hardt i Negri, fent ressonar els conceptes deleuzo-guattarians, i ampliant així el seu recorregut, per bé que amb això es tracte de justificar un posicionament teòric i pràctic que no ha de ser necessàriament el de Deleuze i Guattari, que no les esmenes que altres autors, com ara Mengue o Pardo mateix, han fet darrerament a l'obra de Deleuze i Guattari, precisament per la falta de coincidència amb les seues conviccions polítiques. Com van apuntar Deleuze i Guattari en més d'una ocasió, la crítica es presenta com una activitat estèril des del punt de vista d'un qüestionament profund d'allò que es tracta de posar en qüestió. L'explicació que ofereixen els autors és que la crítica es basa en la parella real/possible i, per tant, en la cesura que existeix, una vegada que hom assumeix els principis del model representatiu, entre la imatge de fet, material i concreta, de la realitat, i la imatge de dret, abstracta i ideal, sobre la qual es basen els termes de la crítica. Siga com siga, en cap cas la crítica pot reemplaçar el vertader –i per a Deleuze i Guattari gairebé únic– treball que té sentit emprendre en el camp de la producció conceptual i filosòfica. Treball amb el qual no es tracta de discutir el que va dir un autor, sinó d'enriquir el diàleg entaulat entre les diferents parts implicades. Això

suposa que cap de les parts renuncia a la seua visió, de manera que no es cancel·len les diferències sinó, al contrari, es rellancen sobre un camp d'immanència fundat en la variació contínua. Així es defineix una relació en esdevenir, en virtut de la qual cadascun dels termes surt transformat sense que això implique una renúncia a la seua singularitat. I així arribem a l'articulació del dissens que reivindiquen els autors, com la possibilitat de construir una democràcia real i efectiva. Exactament el contrari del que s'aconsegueix per mitjà del consens, a parer de Deleuze i Guattari, en la mesura que aquest clausura el diàleg optant per una identitat final entre les diferents opinions expressades –identitat, si no preexistent, sí almenys assolida després d'un procés de discussió plantejat en termes dialèctics. En aquest sentit, mentre autors com Mengue o Pardo deploren el posicionament de Deleuze i Guattari al voltant de qüestions com la que acabem d'exposar, alertant del perill que suposaria seguir al peu de la lletra recomanacions com aquesta referida al dissens, i tenint en compte que aitals recomanacions no els serveix per justificar el seu posicionament en l'àmbit polític –l'intent de trobar una versió més moderada de la política deleuzo-guattariana per part de Pardo, acostant els autors a una perspectiva socialdemòcrata, ens sembla que evidencia això que estem dient–, Hardt i Negri prenen aquests suggeriments i els desenvolupen amb la finalitat de posar en marxa la seua anàlisi, donar major amplitud al seu treball al temps que amplifiquen l'abast del treball que en el seu moment van realitzar Deleuze i Guattari. Al cap i a la fi, Hardt i Negri es limiten a fer servir allò que els sembla més útil de l'obra de Deleuze i Guattari –atenent la imatge de la caixa d'eines que Deleuze, Guattari i Foucault van exposar i que tampoc no acaba de convèncer a Pardo, precisament perquè pot donar lloc a monstres conceptuals com el “neocomunisme” de Negri; cf. Pardo (2011), p. 12, 14–, sense entrar a valorar, com sí que fan Mengue i Pardo, si la lectura de la resta d'intèrprets és l'adequada o no. Entre altres coses perquè amb això estariem reproduint un context de crítiques semblant al que va haver de patir Deleuze a compte dels seus comentaris sobre altres autors. Aquesta és una pràctica que Pardo mateix va denunciar en el primer dels seus llibres sobre el pensament deleuzià, apuntant a la feina que porta a terme la “policia noològica” per protegir la imatge del “vertader Hume o del vertader Kant”, amb la finalitat última de preservar les “imatges dominants del pensament”. Cf. Pardo (2002), p. 14. Dit això, estem convençuts que el treball d'exegesi no ha de consistir, a hores d'ara, en el fet de rehabilitar en les seues funcions a aquestes forces de l'ordre del pensament a què fa al·lusió Pardo; menys encara si és per determinar, com en aquest cas, quina és la imatge del “vertader Deleuze”.

CONCLUSIONS

À travers notre cheminement, nous avons voulu soulever la nécessité de tenir compte des différents mouvements minoritaires qui, depuis le plan du virtuel, et même si en visant la réalité la plus immédiate dans sa forme actuelle, exhibent leur puissance dans tous les domaines.¹⁰³⁴ Pour comprendre de manière adéquate une approche comme

¹⁰³⁴ Ces mouvements minoritaires coïncident avec ce que D. Lapoujade a défini, dans un livre récent, comme « mouvements aberrants ». Il s'agit des lignes de fuite qui non seulement ont la capacité d'échapper à l'axiomatique du système, des systèmes établis dans tous les domaines, mais qui, en plus, constituent la condition matérielle de constitution de tout système ou ensemble complexe; c'est-à-dire, les mouvements minoritaires ou aberrants, les lignes de fuite expriment toute la série de dynamismes à capacité productive –ce que Deleuze et Guattari traitent à l'origine comme expressions du désir, ou comme résultat de la production de flux de la part de la machine désirante–, que le pouvoir, dans le domaine théorique et dans le pratique –n'oublions pas que Deleuze se réfère à plus d'une reprise à la forme étatique de la pensée, ou aux forces de l'ordre dans le champ noologique–, tente de reconduire postérieurement à son propre bénéfique. Cependant, les lignes de fuite ou les mouvements minoritaires ou aberrants se caractérisent par leur priorité ontologique et politique, ce qui implique qu'il faut renoncer à la négativité et à la stratégie basée sur l'opposition proposée depuis un schéma dialectique classique, quand ce dont il s'agit, c'est de remettre en question les conditions de possibilité de tout système établi. En somme, Lapoujade tente ainsi de capter ce qui, pour lui, constitue le noyau de la pensée deleuzienne (et deleuzo-guattarienne), en visant tout l'éventail théorique –non seulement en ce qui concerne le champ de l'ontologie, mais aussi en relation à la linguistique ou à la psychanalyse–, artistique, politique, sur lequel travaille l'œuvre des auteurs. De la même façon que nous l'avons fait avec le choix des minorités ou du devenir minoritaire en tant que fil conducteur de notre analyse. Par là, si nous avons choisi de nous référer aux mouvements minoritaires et non aux mouvements aberrants, comme le fait Lapoujade, c'est surtout pour une raison: bien que nous n'ayons pas renoncé à montrer la plupart des aspects présents dans la pensée deleuzienne et deleuzo-guattarienne, en signalant aussi le versant théorique, nous avons concentré l'attention sur tout ce qui a à voir avec la politique. Et il nous semble que la meilleure manière d'exprimer cette priorité, c'est tout en faisant allusion à la question des minorités, du devenir minoritaire et des effets de leurs actions dans le champ social. En tout cas, comme nous l'avons dit au début, nous considérons que le politique traverse l'œuvre de Deleuze et Guattari de bout à bout et, par conséquent, nous ne trouvons pas de différence substantielle, au-delà du niveau d'attention que nous prêtons à chaque aspect en particulier, ainsi que nous venons de le dire, entre l'approche de Lapoujade et celle depuis laquelle nous avons proposé notre travail. De fait, à la notion de mouvements aberrants, Lapoujade ajoute la nécessité d'une nouvelle logique qui explique et accompagne ces mouvements dans leur trajectoire, au-delà des exigences d'une rationalité comprise, comme nous l'avons déjà dit, en tant qu'expression privilégiée de tous ces pouvoirs à travers lesquels est prétendument transmise une image de normalité au sein de la pensée et dans le champ social; tous ces pouvoirs qui sont parvenus, en définitive, à une naturalisation de leur image jusqu'à arriver à la constitution et à l'établissement de régimes d'énonciation et de visibilité déterminés –pour reprendre les termes foucauldien. Dans la même lignée, de notre côté, nous avons insisté sur le fait que le défi posé par Deleuze et Guattari se trouve, précisément, dans le fait de créer les dispositifs nécessaires pour articuler, depuis l'immanence et en revendiquant leur autonomie – de cette façon nous faisons mention à la nouvelle logique que signale Lapoujade –, les différences et les singularités, formant une base solide et stable pour la pensée (autre) et pour la vie (autre), une fois que

celle-ci, il convient de voir ces mouvements depuis un point de vue conceptuel ou qualitatif, et non plus de façon quantitative. Entre autres choses parce qu'il s'avère évident que les différentes singularités qui composent ces segments de la population – les femmes, les jeunes et les étudiants, les nouveaux travailleurs, les chômeurs et les non assistés, les personnes migrantes et, en dernière instance, tous ces collectifs qui remettent en question le modèle hétéropatriarcal – ne constituent pas une minorité du point de vue numérique; de sorte que leur définition s'est faite en fonction d'un étalon de mesure qui les exclut de la soi-disant normalité autour de laquelle s'articulent les relations dans le champ social. Un étalon de mesure à la caractérisation duquel ces mêmes collectifs concernés n'ont pas participé et qui apparaît, par conséquent, de façon prédéterminée, comme s'il s'agissait d'un paquet fermé où sont recueillies toutes ces mesures qu'il faut accepter sans rémission, et où sont établies des limites au-delà desquelles il est impossible d'aller.

Face à cela, il y a l'option d'accepter les mécanismes de cooptation et de récupération que le pouvoir propose dans le but d'atténuer ou de dominer la puissance des différences, quelquefois en appelant à une répression directe, d'autres fois – lorsque l'exercice du pouvoir apparaît avec un degré d'évolution majeur –, à travers de programmes publics qui tentent de donner une couverture sociale et institutionnelle au gros de la population. Toutefois, cela suppose une acceptation implicite de l'étalon de mesure existant, non seulement dans le sens de la définition des identités fermées mais aussi, en termes généraux, au moment de considérer la configuration du champ social. Or, nous pouvons aussi en appeler à la possibilité d'articuler ces différences qu'expriment les mouvements minoritaires de façon immanente, en revendiquant leur singularité et en éliminant, en ce sens, tout modèle transcendant depuis lequel subsumer le particulier sous le général. De cette façon, contrairement au cas précédent, ce qui est posé à la base du champ social, ce n'est plus l'étalon de mesure qui parie pour des identités préalablement définies, mais ce sont les différences mêmes, comprises depuis leur singularité, qui agissent en tant qu'axe autour duquel générer une série de liens.

s'écroulent les structures qui les soutenaient dans leur forme actuelle. Comme le signale Lapoujade, « Quels droits ces mouvements aberrants revendiquent-ils ? En faveur de quelles nouvelles existences témoignent-ils ? [...] Pourquoi en passer alors par les nomades, [...] les Indiens, les travailleurs itinérants [...] ? N'y a-t-il pas une lutte contre la mort, [...] celle par laquelle le capitalisme nous fait passer et qui nous transforme en morts vivants, en zombies sans avenir ? C'est en ce sens que Deleuze et Guattari décrivent l'étrange 'paix mondiale' dans laquelle nous vivons et contre laquelle ne cessent de lutter, moléculairement, minoritairement, certains mouvements aberrants ». Lapoujade (2014), p. 23.

Une fois que, suivant la proposition deleuzo-guattarienne, nous optons pour cette seconde possibilité, le défi réside dans le fait que ces mouvements ne se perdent pas dans le néant, se retrouvant réduits à une expression socialement marginale et évitant, ainsi même, une dérive violente, suscitée par le manque d'expectatives et de voies d'accès à une participation effective, matérielle et directe de ces groupes dans les espaces de décision politique. De même, il s'agit de répondre à la question suscitée par la crise du modèle représentatif dans le domaine du politique. C'est-à-dire, il convient de rechercher les outils pour reconfigurer ce domaine, en essayant de remplir le vide laissé aussitôt que les voies traditionnelles, celles qui avaient servi à maintenir la stabilité et l'ordre, et même à générer un certain bien-être, s'avèrent être insuffisantes et par moments dépassées, aussi bien par les exigences d'un pouvoir de plus en plus vorace que par les demandes des mouvements sociaux et des nouvelles subjectivités rebelles. Pour autant, nous n'avons pas voulu cesser de rappeler que le pari stratégique de Deleuze et Guattari ne passe pas par l'abandon du domaine institutionnel – que les auteurs appellent le niveau des axiomes, ou l'espace du molaire –, mais par le fait de faire un usage intelligent et instrumental de l'action politique en ce sens, dans lequel est constitué l'indice d'une série d'actions plus large, proposé de façon autonome par les mouvements de caractère moléculaire.

Cependant, il ne faut pas oublier que la crise de l'État-providence qui, historiquement, avait servi à ajourner un éclat révolutionnaire avec pour protagonistes les classes travailleuses puissantes – sans nier qu'il a donné lieu à un long cycle de croissance, surtout du côté économique –, non seulement a été provoquée par l'action des mouvements sociaux, mais dérive de la nécessité du capitalisme de mettre à jour ses instruments d'obtention de bénéfices. Le nouveau pouvoir global mène ainsi à bien une mise à jour de ses méthodes d'extorsion, qui maintenant s'appliquent à la production comprise en termes sociaux. Dit de la manière la plus directe possible, la crise n'est pas tant un tremblement et un imprévu du point de vue du système; c'est, plutôt, l'opération que le système met en place pour équilibrer le bilan de bénéfices, face à une scène où les moyens de production sont chaque fois plus abstraits et leur accumulation dans quelques mains devient chaque fois plus difficile à maintenir et à justifier. En résumé, si le capitalisme devient un système plus complexe et plus large, ses formes d'exploitation se compliquent et s'élargissent aussi. De fait, plus que d'une exploitation proprement dite, dans le sens de l'aliénation directe d'une partie de l'activité et du produit final de la

force de travail, il faudrait maintenant parler en termes de précarisation, si nous prenons en compte le fait que les méthodes d'appropriation de la part du système sont chaque fois plus abstraites et que la ligne qui mettait en relation conflictive le capital avec le travail s'est estompée en une série de faisceaux de relations multiples, à travers lesquels le pouvoir capitaliste s'adresse à la vie dans sa totalité. Avec ce virage, nous entrons sur une scène nouvelle, quant aux dispositifs à travers lesquels le pouvoir tente d'attirer les subjectivités émergentes à l'intérieur des limites de son axiomatique. En effet, la nécessité presque illimitée du système capitaliste de réduire les dépenses et d'augmenter les gains, dans ce cas à niveau global, requiert une diminution drastique des services publics que les États offraient à la population.

Le capitalisme réalise ainsi à nouveau le mouvement que Deleuze et Guattari présentaient comme l'une des caractéristiques presque essentielles de ce mode de production : celle d'élargir ses limites pour conjurer les problèmes qui surgissent à son passage. De cette façon, cependant, ainsi que nous l'avons vu, on ne parvient qu'à reproduire les mêmes problèmes qu'il s'agissait d'éviter, mais à une plus grande échelle. En ce sens, si autour des années trente, il s'agissait d'appliquer une politique interventionniste adressée aux classes moyennes émergentes, avec laquelle mitiger les inégalités et même offrir la possibilité de monter des échelons dans l'échelle sociale – au même temps qu'était désactivé ou, du moins, ajourné un éclat révolutionnaire comme celui qu'avait dirigé les classes populaires dans le cas de la Révolution bolchévique en Russie –, ce que le système offre maintenant, c'est la possibilité de réussir de manière individuelle, à travers des figures faibles et à la trajectoire courte comme celle de l'entrepreneur. Le résultat est une augmentation des nécessités dans le champ social, accompagnée du mécontentement et de l'indignation d'une partie chaque fois plus importante de la population qui voit comment ses capacités productives – et dans de nombreux cas, sa formation aussi – ne se déroulent pas parallèlement aux opportunités de travail et au niveau de vie que le système offre. Comme nous avons vu que le signalent Deleuze et Guattari, les mouvements de recomposition se produisant à l'intérieur de l'axiomatique capitaliste peuvent servir à résoudre les problèmes existants à court terme; cependant, à la longue, ces mécanismes de recomposition finissent par provoquer des inconvénients majeurs s'il en est, en raison de l'incapacité d'éviter qu'une partie des flux ayant été libérés se retrouvent hors des limites tracées. Cela suppose un problème vraiment important, depuis la perspective d'un système tel que le

capitaliste. Nous rappelons, sur ce point, ce que nous avons dit lorsque nous nous référons au processus de socialisation du désir. Le système capitaliste se définit par les processus de décodification et de déterritorialisation qu'il mène à bien sur les formes de vie et les modes de production antérieurs. Pourtant, ces processus ne sont pas présentés pas de façon absolue mais relative, de sorte que le système a besoin de reconduire tous les flux libérés vers le noyau de l'ensemble axiomatique, pour atteindre ainsi, de nouveau, une scène de stabilité. C'est cela que partage le capitalisme, depuis la perspective deleuzo-guattarienne, avec les systèmes politiques, sociaux et économiques précédents : le besoin de maintenir sous contrôle les mouvements qui se produisent à la base du champ social. En ce sens, même s'il s'agit d'établir des règles de fonctionnement basées sur la flexibilité et le dynamisme, en tant que condition nécessaire de possibilité d'un système basant son effectivité sur la mobilité des flux matériels et sémiotiques, le pouvoir établi ne peut pas se permettre de lâcher la bride lorsqu'il s'agit de donner une continuité à un ordre basé sur l'accumulation ; chose pour laquelle il s'avère indispensable de maintenir la hiérarchisation et l'assymétrie en tant que fil conducteur des relations sociales et productives. En résumé, Deleuze et Guattari montrent clairement comment le mode de production capitaliste naît de la libération – ou plutôt de la libéralisation, ainsi que nous l'avons déjà signalé – des flux qui parcourent le champ social, maintenant à niveau global; mais, plus encore, en raison de la possibilité de conjuguer ces flux autour des principes que les marchés établissent actuellement, en fonction d'un mouvement final de reterritorialisation et de recomposition des limites du système.

D'autre part, comme nous avons pu le voir précédemment avec la lecture que Deleuze mène à bien de la pensée foucauldienne, si la vie est devenue l'objectif prioritaire du pouvoir, c'est au nom de la vie même qu'il convient d'envisager les alternatives à l'ordre politique, social et économique existant. Il faut le dire, le fait que la vie apparaisse dans l'actualité sous forme d'une grande entreprise – comme nous avons vu que l'indique Deleuze avec justesse dans son texte sur les sociétés de contrôle –, exprime qu'aussi bien les moyens de production que les relations qui en dérivent sont devenus, également, de caractère collectif. Autrement dit, que la production est sociale par défaut et que la richesse qui est produite pourrait rejaillir sur la masse sociale, en améliorant substantiellement ses conditions de vie. Sur ce point, non seulement il convient de donner lieu aux instruments nécessaires pour bouleverser les conditions de

ce qui, traditionnellement, a été considéré comme la base productive de la société; mais aussi, doivent être créés de nouvelles conditions d'énonciation et de visibilité, un nouveau discours et une nouvelle perspective depuis laquelle comprendre et construire la réalité. Cela suppose de mettre entre parenthèses, ainsi que nous avons pu le voir précédemment, la distinction entre l'infrastructure économique et la superstructure idéologique avec laquelle le marxisme a traditionnellement opéré. En premier lieu, parce que les frontières entre la production et la reproduction se sont estompées. De telle manière que le pouvoir ne se limite plus à mettre en place une série de mécanismes d'exploitation et de coercition directe, mais qu'il se définit comme un biopouvoir pénétrant par capillarité dans tous les aspects de la vie individuelle et collective, privée et publique. Aussi parce que, en fonction de la façon dont sont envisagées l'énonciation et la production sémiotique, se produiront des relations déterminées, c'est-à-dire, des compositions entre corps qui seront celles qui, en dernière instance, détermineront la forme qu'adopte le champ social.

Par là, ce que nous avons voulu de défendre, ce n'est pas tant le surgissement d'une *nouvelle politique* que le besoin d'une *politique intempestive*, de caractère indubitablement révolutionnaire dans le sens où l'on propose d'articuler depuis la base et de manière solide, sur un plan d'immanence et de consistance, la somme des forces créatives et la production d'alternatives qui surgissent à plusieurs niveaux, en suivant la ligne tracée par les cycles de luttes dont les protagonistes, ces dernières années, ont été les différentes subjectivités émergentes. En donnant ainsi lieu à un avenir continu de type matériel et sémiotique, de sorte que non seulement les façons de penser mais aussi les conditions de vie sont constamment recomposées à partir des interactions qui ont lieu dans le champ social. De fait, dans le dynamisme constant et dans la remise en question continue des nouvelles formes de pouvoir qui sédimentent dans le champ social, en tant que résultat des relations de forces qui ont lieu de façon ininterrompue, se trouve le noyau de cette politique intempestive que nous revendiquons. Toujours en faisant le procès au passé et en essayant de traverser les limites à travers lesquelles ce passé se manifeste dans le présent; en faveur – ainsi que le répètent les auteurs en citant Nietzsche – d'un temps à venir. Cela ne signifie pas qu'il faille mépriser le legs des luttes qui ont été impulsées historiquement depuis une perspective révolutionnaire, principalement de la part du mouvement ouvrier. Ces luttes, comme nous l'avons signalé, ont mis à découvert les contradictions et le caractère pathologique du système

capitaliste, en même temps qu'elles servaient à réclamer et, parfois, à conquérir des conditions de vie dignes pour les classes populaires. En définitive, face au pouvoir que représente actuellement le modèle néolibéral, en tant que forme de gouvernement à portée presque planétaire, nous avons revendiqué la puissance des singularités en lutte et leur capacité à donner lieu à une multiplicité qui, depuis leur caractère minoritaire, finit par constituer l'expression des nécessités et des désirs de la majorité sociale.

Or, cela suppose l'abandon des instruments qu'avaient jusque-là offerts les partis et les syndicats traditionnels; en optant pour des formes de mobilisation et de coordination qui, au lieu de miser sur la centralisation et l'établissement de hiérarchies rigides, visent la possibilité de communiquer les différentes luttes de manière transversale, depuis l'hétérogénéité et la pluralité. De cette manière, il s'agit d'éviter la séparation présente au sein des appareils organiques, entre la masse et ceux qui s'érigent comme leurs représentants, en dénonçant aussi, de ce côté, l'abstraction qui se produit entre le domaine de l'action politique et la majorité qui compose le champ social. En tout cas, en plus de faire une lecture critique, essentielle pour élaborer un diagnostic adéquat de la situation, nous avons tenté d'offrir quelques alternatives, en indiquant les voies à travers lesquelles favoriser un rapprochement entre les deux côtés: celui de la politique formelle et celui de la base sociale, jusqu'à arriver à un accouplement maximal dans lequel l'existence d'une des parties n'ait de sens si ce n'est en fonction de la vitalité de l'autre.

De même, nous avons renoncé à la perspective qui situe les luttes dans un espace extérieur à celui que le pouvoir occupe. Si nous sommes arrivés à une ferme conviction au cours de notre trajet, c'est bien celle du besoin de reconnaître la capacité du pouvoir, dans ce cas du système capitaliste sénile ou à un stade avancé, pour phagocyter la vie dans sa totalité. Le système parvient à coloniser, de cette manière, chaque recoin du corps, individuellement et aussi collectivement. De fait, ainsi que nous avons eu la possibilité de l'observer, le pouvoir a consacré la plupart de ses efforts à constituer l'espace de la subjectivité. En effet, celle-ci a été la condition de survie du pouvoir pendant les dernières décennies. Il convient donc de prendre en compte cet aspect au moment de considérer une alternative qui se veuille viable à moyen et long terme. Cependant, nous croyons que cette constatation ne doit pas nous conduire au pessimisme et encore moins à un immobilisme prématuré, mais au contraire, à

reconnaître toutes les potentialités que les mouvements de base et les nouvelles subjectivités accumulent dans l'actualité.

Pour commencer, nous ne devons pas oublier que ce qui a favorisé les mutations du pouvoir a été le besoin d'adaptation à un contexte toujours changeant; et que ce sont les luttes et la créativité des mouvements sociaux qui donnent lieu aux différents processus de changements et de transformations. D'autre part, et précisément du fait de l'infériorité de départ que les mouvements de rupture ont, il s'avère positif que le combat ne se présente plus dans les termes d'un affrontement dialectique classique. Face à l'assymétrie des forces, il n'y a rien de mieux qu'agir depuis l'intérieur du système même, dans le but de miner ses conditions de possibilité. C'est pourquoi, de la main de Deleuze et Guattari, nous avons revendiqué que le plus important n'est plus tant dans le fait d'attaquer les Palais d'Hiver – qui se retrouvent tout éparpillés, comme des sièges mobiles et diffus d'un pouvoir fluctuant –, mais par le fait que les groupes minoritaires demeurent capables de créer leurs propres espaces autonomes, où vivre et agir. Cela ne signifie pas que ces espaces doivent se constituer de façon isolée. Au contraire, ils doivent s'étendre et se multiplier de façon virale en suivant, dans leur croissance et dans leur trajectoire, les principes rhizomatiques posés par Deleuze et Guattari. De fait – sans doute obligé par le nouveau contexte dans lequel nous nous trouvons –, c'est le pouvoir lui-même qui a assumé l'utilisation de ces principes, de sorte qu'il n'apparaisse pas comme une réalité statique et qu'il puisse être pris entre les mains de façon définitive, mais comme une sorte de fluide essentiellement déterritorialisé. En tout cas, si nous en appelons à ces principes, c'est depuis un point de vue stratégique, dans la mesure où il nous semble qu'ils peuvent mener les mouvements sociaux à occuper une position plus avantageuse, pour atteindre les objectifs qu'ils se sont fixés.

En ce sens, même si l'absence d'une direction centralisée peut supposer un obstacle lorsque ce dont il s'agit, c'est de parvenir à une efficacité immédiate dans les actions qui sont menées à bien, cela offre aussi une série d'avantages. D'abord, cela augmente le respect à la pluralité et à l'hétérogénéité des différents groupes qui se retrouvent impliqués dans la construction d'alternatives. Cette transversalité nous semble avantageuse dans la mesure où, à la différence des conditions d'appartenance les plus rigides qui sont proposées depuis une perspective traditionnelle de classe, permet l'accumulation de forces nécessaires pour contenir les attaques d'un pouvoir qui,

comme nous l'avons dit précédemment, a atteint actuellement des dimensions disproportionnées. D'autre part, la ductilité que l'absence d'un pouvoir centralisé offre au mouvement, en combinaison avec la construction d'un système de participation ouverte et directe, finit par augmenter la consistance interne du groupe, tout en exigeant un haut degré d'implication de chacun des éléments impliqués. De cette façon, on parvient à compenser, de plus, l'efficacité d'une des principales armes du pouvoir, à savoir : l'identification des éléments rebelles, en tant que premier pas pour sélectionner et classer ces éléments et pour décider, ultérieurement, le lieu qu'ils occuperont à l'intérieur du système. En ce sens, le fait de devenir clandestin est l'une des premières conditions que les mouvements sociaux doivent mettre en valeur pour se proposer leurs luttes. Non pas dans le sens de perdre de la visibilité, mais pour fuir des mécanismes d'attribution d'identités pré-fixées. De fait, si dans le fonctionnement interne des groupes on parvient à un haut degré d'implication, c'est parce que la construction des identités est aussi dynamique et ouverte à la participation. À tel point qu'il ne convient plus de parler d'identités qu'il faut subsumer à l'intérieur d'un ensemble général, mais de l'articulation des différentes singularités qui, avec leur interaction, donnent lieu à une multiplicité.

D'autre part, dans la mesure où ce sont ces éléments formant le collectif qui établissent les principes à travers lesquels ils sont reconnus dans leur pluralité, la cohésion interne est non pas ressentie mais favorisée. Si disparaissent l'abstraction et la transcendance lorsque l'on envisage les relations dans le champ social, c'est-à-dire, si entre ceux qui prennent les décisions politiques et ceux qui maintenant les reçoivent de façon passive, il n'y a plus de césure substantielle, l'acceptation générale et l'implication envers les mesures qui sont prises augmenteront de façon directe. Malgré cela, l'emboîtement qui se produit entre ces deux parties ne doit pas supposer un épuisement du caractère conflictif qui définit le champ social. À travers une proposition qui est revendiquée sur le plan théorique comme un monisme pluraliste, dans lequel c'est la substance qui tourne autour des modes – pour le dire à la manière spinozienne –, ou la répétition qui est construite à partir de la différence et non à l'inverse – en allusion à l'image de l'éternel retour nietzschéen –, Deleuze et Guattari ne misent pas pour parvenir à une stabilité définitive dans le champ social, ce qui impliquerait de laminer les différences internes en ayant recours à des voies de consensus, mais, au contraire, pour revendiquer leur puissance disruptive à l'intérieur du collectif. De fait, il s'agit d'explorer la

possibilité d'atteindre une stabilité pour le collectif sans qu'il faille pour cela renoncer à l'existence de la singularité et de l'autonomie ainsi qu'à son caractère intrinsèquement conflictif. La validité de ce raisonnement, qui dans un premier temps peut sembler problématique, voire paradoxal, est justifiée par Deleuze et Guattari à travers leur appareil conceptuel. Quand à la base se trouve l'identité, le collectif court le risque de devenir un tout sclérosé, incapable de capter les changements se produisant dans le champ social. Si, en revanche, la multiplicité est présentée en tant qu'axe structurant, les difficultés pour atteindre une stabilité immédiate peuvent augmenter, ainsi que nous avons commencé par le reconnaître, mais l'opération finit par impliquer une augmentation des options de survie du collectif à long terme, dans la mesure où grandit sa plasticité et, en fin de compte, les possibilités de capter la nouveauté, vivre avec et voire même en jouir.

En ce sens, dans l'intention de conjuguer la nouveauté qui fait continuellement irruption dans le champ social avec un niveau minimal de stabilité, Deleuze et Guattari proposent la construction d'un plan d'immanence ou de consistance. De fait, la proposition des auteurs ne s'oppose pas moins à la transcendance qu'au chaos, à condition que ce dernier soit proposé de manière destructive et improductive, non comme une force qui relance l'ensemble, mais comme un trou noir où se glissent les différents éléments. En tout cas, ce dont il s'agit, c'est de ne pas accepter cette fausse alternative qui laisse comme seules options l'organisation basée sur la transcendance ou le chaos destructeur. On comprend donc ainsi que la multiplicité ne s'oppose pas au monisme – qui, comme nous venons de le dire, peut être construit depuis le pluralisme –, mais à une image de la réalité scindée et binaire, en fonction d'une approche dichotomique à la base de laquelle se trouve la nécessité de reconnaître une unité pré-existante ou qui, en tout cas, apparaît en tant que résultat d'un processus de type dialectique. C'est pourquoi, prenant en compte l'importance de cet aspect dans l'oeuvre des auteurs, nous nous sommes souciés d'identifier et de signaler les différentes manières à travers lesquelles Deleuze et Guattari proposent la construction du plan d'immanence ou de consistance. De la substance spinoziste et de l'éternel retour nietzschéen, comme nous l'avons dit peu avant, aux anarchies couronnées et distributions nomades. De la machine désirante au corps sans organes. Des agencements, en tant que dispositifs d'application concrète dans le champ social, au plan rhizomatique. Des luttes éparses à la machine de guerre. En passant par d'autres approches similaires comme celui du chaosmos ou celui de

l'absolu local. Ce dernier en ce qu'il s'oppose à la prédominance d'un global relatif comme ce que propose le capitalisme mondial intégré, avec le maintien et la subordination simultanée des États nationaux. Mais surtout en ce qu'il remet en question la perspective selon laquelle l'articulation de pluralités complexes, ne peut se faire qu'autour d'ensembles de caractère général où subsumer les particularités. Au contraire, ce que nous avons voulu revendiquer, c'est que la collectivité ne peut être constituée que depuis la perspective de l'autonomie et de la singularité, dans la mesure où c'est ce qui permet que ses dynamiques internes se développent.

Telle est la ligne de force que Deleuze et Guattari tracent tout au long de leur œuvre ; ligne dont nous avons suivi la trajectoire jusqu'à arriver à la proposition d'une nouvelle politique de caractère communiste que Guattari entreprend, à cette occasion, avec Negri. Tel que nous avons pu le voir, dans ce cas également, la proposition des auteurs n'a aucun sens si le modèle qu'ils présentent n'est pas capable d'articuler l'appropriation collective des moyens de production, nécessaire pour éviter l'accumulation de richesses dans quelques mains, avec des niveaux élevés de singularité et d'autonomie. Cette proposition répercute sur la ligne que Deleuze et Guattari avaient déjà initiée en tentant de rechercher des mécanismes de mobilisation distincts de ceux que les partis et syndicats traditionnels offrent, ainsi que les dispositifs à travers lesquels articuler les relations dans le champ social de façon autonome, en marge des appareils étatiques. En définitive, tout ce que, dans notre cas, nous avons analysé en faisant allusion aux relations s'établissant entre le pouvoir et les contrepouvoirs, en insistant, à partir des indications de Deleuze sur ce point, sur la nécessité de créer une nouvelle façon de comprendre les institutions. Depuis cette perspective, comme nous l'avons déjà vu, il ne s'agit pas de limiter les violences qui, d'après les théories classiques du contrat social, définiraient de manière intrinsèque le champ social. En suivant le fil que Deleuze extrait de Hume, ce dont il s'agit, c'est d'élargir les sympathies, en principe limitées aux liens les plus proches, à la totalité des relations qui composent la collectivité. Mais alors, la loi et les pactes sociaux auxquels on parvient, ne sont plus pris comme une série de principes transcendants, destinés à limiter de façon négative les actions dans le champ social, mais comme une série de normes facultatives et de caractère immanent, dans la mesure où leur fonctionnement est toujours uni aux dynamismes et aux changements qui se produisent dans le champ social même. C'est là le *nomos* particulier qui, d'après Deleuze et Guattari, opère dans le cas des espaces lisses, construits en horizontal et de

façon réticulaire, ouverts et sans prédétermination possible en ce qui concerne leurs trajets intérieurs, proches du caractère nomade en ce qu'ils génèrent, sans besoin que leurs éléments se déplacent d'un lieu à un autre, une série de mouvements en intensité. Une légalité et un espace qui sont basés sur l'autonomie des singularités qui les créent et les habitent, et dont la construction, comme nous l'avons déjà vu, est la principale finalité de la machine de guerre.

À ce point, il convient de rappeler que ce que Deleuze et Guattari offrent, ce n'est pas – comme nous avons vu que certains analystes le suggèrent – une contestation de la démocratie mais, plutôt, une façon concrète de comprendre et d'appliquer ce modèle. De fait, dans notre cas, nous observons la proposition deleuzo-guattarienne depuis la volonté de mener le modèle démocratique au maximum de ses possibilités. Cela se traduit en deux questions que nous avons analysées. L'objectif des systèmes démocratiques qui opèrent dans l'actualité est celui de composer une majorité politique de façon abstraite. De la même manière que la définition de ce en quoi consiste un véritable être humain dans la Grèce classique, à partir de la figure d'Ulysse – homme et non femme, grec et non barbare, adulte et non enfant, oisif et non travailleur –, représente l'ensemble de la population de façon indirecte; même si, de façon concrète et matérielle, finit par être la définition de *Personne*. Ainsi, la démocratie formelle basée sur le modèle représentatif travaille à partir d'un étalon de mesure qui dit répondre à la volonté de tout le monde, mais qui en dernière instance ne fait que diluer les désirs et les nécessités concrets de la masse sociale. Pour le dire d'une façon encore plus directe, la démocratie est devenue un instrument aux mains des élites politiques et économiques; un instrument à travers lequel, en appelant au vote de la majorité, ces élites tentent de justifier leur pouvoir. En ce sens, les auteurs ne proposent pas de solution de caractère aristocratique ou autoritaire. Ce dont il s'agit, c'est d'approfondir dans un devenir démocratique capable d'exprimer et de matérialiser, comme nous l'avons dit, les désirs de tout le monde. Cela suppose que la démocratie et, en général, l'action politique, doivent être exercées depuis la base, en cherchant des mécanismes permettant une participation réelle, directe et continue du gros de la population.

De même, Deleuze et Guattari mettent en doute le fait que le meilleur instrument pour construire un modèle comme celui-ci soit celui du consensus. Comme nous l'avons dit précédemment, il ne s'agit pas d'arriver au point où finissent par coïncider les opinions de toutes les parties impliquées, en fonction d'un objectif qui, apparemment, transcende

les besoins concrets des singularités qui configurent le collectif, mais de promouvoir le dissentiment – ou la passion processuelle, comme l’indique Guattari –, comme la meilleure façon de capter les différences. En tout cas, il faut arriver au point où le dissentiment cesse d’être incomptible avec la stabilité et la consistance du collectif. En ce sens, le positionnement de Deleuze et Guattari ne s’oppose pas au pluralisme, comme nous avons pu voir certains analystes que nous avons pris en compte le dire. De fait, les auteurs ne font que revendiquer l’existence de l’hétérogénéité depuis l’hétérogénéité même, ou des différences depuis la différence même, sans avoir recours à aucun moment au principe d’identité. Ce à quoi Deleuze et Guattari s’opposent, c’est au faux pluralisme sur lequel se basent, d’après ce qu’ils dénoncent, les systèmes démocratiques dans l’actualité, consistant à défendre différentes options dans un ensemble préalablement déterminé et en fonction de règles de jeu à la définition desquelles les différentes parties impliquées n’ont pas eu la possibilité de participer. En résumé, nous ne cessons de poursuivre un même objectif de fond, qui n’est autre que celui de remettre en question la médiation, la délégation et la participation indirecte; autrement dit, le modèle basé sur la représentation, en tant que voie unique d’intervention sur le terrain politique et lors de l’articulation des relations dans le champ social.

Ainsi donc, si nous faisons le bilan de ce que nous avons vu, l’action des mouvements minoritaires peut être contextualisée en suivant la séquence suivante. Depuis l’établissement d’un État-providence ou *welfare state* avec lequel il s’agit d’élargir les droits sociaux et d’avancer vers l’obtention de majeurs quotas d’égalité formelle, et même matérielle, au moyen de politiques de type interventionniste. En même temps, cependant, on prétend de cette façon – et dans une bonne mesure, on y parvient – inclure des segments chaque fois plus larges de la population dans l’axiomatique du système. En passant par un État du mal-être et de la dette, que certains auteurs ont appelé le *debtfare state*, dans lequel la crise devient non seulement la possibilité de restructuration systémique du capitalisme mais aussi un des outils de contrôle les plus effectifs sur l’ensemble de la population.¹⁰³⁵ Dans ce cas, l’inclusion des éléments qui restent hors des limites du système, formant des groupes chaque fois plus étendus et plus hétérogènes, aussi bien dans leur composition interne que dans les alliances qu’ils

¹⁰³⁵ Sur le nouveau système basé sur la dette, celui que les auteurs définissent comme *debtfare* en opposition au *welfare* qui opérait depuis les années trente du siècle dernier, en mettant l’accent sur la création de la figure subjective de l’endetté, qui surgit comme résultat de ce virage dans les politiques économiques et sociales qu’ont entrepris la plupart des États –et dont nous analyserons plus tard les principales caractéristiques–, cf. Hardt et Negri (2012), p. 17-21.

établissent avec l'extérieur, ne dépendent plus de l'action de l'État. Celui-ci a perdu son rôle régulateur et de cette façon, la possibilité d'intervenir pour réduire les inégalités dans le champ social, consacré comme il l'est à garantir le bon fonctionnement des politiques néolibérales. Alors, apparaissent ces figures à travers lesquelles il s'agit de faire face à l'émergence et à l'articulation de nouvelles subjectivités non assimilées dans le champ social, et qui pourraient représenter un point central de subversion, d'instabilité et en dernier lieu, de création d'alternatives. Deux bons exemples de ces figures normalisées que promeut et dont se nourrit le système, nous les trouvons dans le travailleur indépendant et, comme nous l'avons dit antérieurement, dans l'entrepreneur. De cette manière, alors qu'il s'agit de minimiser l'impact des chiffres du chômage, le système prétend isoler et, éventuellement récupérer un débit d'énergie qui, s'il se manifeste avec toute sa puissance et de façon autonome, pourrait déboucher sur la mobilisation collective des nouveaux segments sociaux qui ont grandi comme effet de la crise, c'est-à-dire, toute cette partie de la population qui compose le *précariat* – ou, tel que cela a aussi été signalé depuis les mouvements sociaux, le *pauvretariat* –.¹⁰³⁶ Enfin, en cherchant une sortie en positif à cette spirale dans laquelle le système tente de noyer les mouvements minoritaires, nous trouvons la possibilité de créer un appareil institutionnel basé sur la gestion collective des biens d'usage commun, en tant qu'axe structurant des relations dans le champ social. Cela peut se comprendre, en suivant la séquence que nous sommes en train d'exposer, comme la création d'une alliance des communs ou *commonfare* qui fuit, en raison de leur constitution, la création de nouveaux appareils liés à l'État.¹⁰³⁷

De ce côté, bien que de prime abord cela puisse s'avérer paradoxal, les nouveaux dispositifs institutionnels que réclame la gestion du commun peuvent être créés à partir

¹⁰³⁶ Sur la figure du précaire comme nouveau groupe appartenant aux couches les plus démunies de la classe ouvrière ou, d'après les lectures les plus fortes, comme nouvelle classe sociale aux caractéristiques qui la distinguent du prolétariat classique, cf. Standing (2011) et (2014), les deux travaux où est défini ce nouvel acteur productif ainsi que les droits que les chartes constitutionnelles et le reste de codes légaux devraient inclure pour assurer les droits basiques et pour garantir des niveaux de couverture sociale à ce nouveau collectif surgi à partir de la crise de 2008.

¹⁰³⁷ Le terme *commonfare* a été forgé par Emmanuel Rodríguez et Raúl Sánchez Cedillo, en référence à la possibilité de configurer un contexte de relations postcapitalistes et postnéolibérales, en marge aussi bien de l'initiative privée et de la domination des marchés que de la tutelle de l'État; tout en revendiquant, ainsi, une utilisation des ressources et une orientation des processus productifs basés sur la gestion autonome des biens communs. En même temps, de cette façon, il s'agit de prendre parti face à la faillite de l'État-providence : ce qu'il faut, ce n'est pas faire un simple mur de contention pour récupérer et s'approprier l'espace du public menacé par les pouvoirs financiers mais, un pas plus loin, profiter de ce moment de crise pour construire de nouveaux espaces de relations, en marge de l'appareil étatique, et de nouvelles formes de gestion collective de la richesse. Cf. E. Rodríguez et R. Sánchez, « Entre el capitalismo cognitivo y el *Commonfare* », a Moulier-Boutang, Corsani, Lazzarato *et al.* (2004), p. 13-28.

des conditions que le mode de production capitaliste s'est vu obligé à incorporer, afin de maintenir ses indices de bénéfices. Comme nous l'avons vu que le signalaient Guattari et Negri, le travail n'est pas seulement devenu de plus en plus intellectuel et abstrait. Dans la mesure où la production a traversé dans plusieurs cas, les murs de l'usine, pour faciliter l'extraction d'une plus-value qui ne peut plus être comprise sous la forme d'un processus de captation de flux mobiles et dans un contexte global – ce à quoi se réfèrent Deleuze et Guattari lorsqu'ils parlaient de la plus-value en termes machiniques, comme nous avons pu le voir – se sont généralisées la coopération et la création de réseaux productifs. De cette manière augmentent, en même temps, les possibilités d'étendre ou de socialiser les demandes des nouvelles subjectivités productives et, en ce sens, les revendications des mouvements minoritaires. Nous n'oublions pas que de cette façon, nous sommes en train de suivre les indications qu'offrent Deleuze et Guattari sur ce point. La sortie la plus intelligente du point de vue stratégique, c'est d'aller encore plus loin dans le processus de déterritorialisation que le système a lui-même favorisé à tous les niveaux. En tout cas, si le système conjugue tous les flux qu'il s'est préalablement vu dans l'obligation de décodifier et de déterritorialiser, ce dont il s'agit maintenant, c'est de trouver des formes de connexion alternatives, afin de donner une orientation révolutionnaire aux propositions indécidables qui accompagnent inévitablement la constitution de tout ensemble axiomatique. Également afin de favoriser un processus de reterritorialisation immanent, qui tourne autour de cette nouvelle façon de comprendre les institutions dont nous parlons, et qui soit capable de constituer une alternative viable à la territorialisation proposée depuis l'axiomatique capitaliste, dans ce cas en fonction d'un modèle de type transcendant – avec le Capital en tant qu'instance signifiante et en tant que générateur ontologique de premier ordre –, basée sur la limitation de l'autonomie et la singularité, sur la prédétermination des mouvements qui se réalisent dans le champ social et sur la précarisation croissante des niveaux de vie d'une partie chaque fois plus importante de la population.

Dans ce contexte que nous venons de décrire, les mouvements minoritaires se retrouvent avec les défis que nous avons énoncés au tout début. Comment articuler la vie en commun, depuis l'autonomie et l'horizontalité? Comment rendre effectif le pouvoir politique de la majorité sociale, en marge des principes du modèle représentatif et, ne l'oublions pas, en évitant à la fois les effets pouvant dériver d'un chaos

improductif? Au cours de notre travail, nous avons montré les réponses qu'offrent Deleuze et Guattari. Pour concrétiser un petit peu plus tout ce que nous avons vu, tout en traçant une ligne de continuité pour notre travail et, ainsi, pour tous ces aspects que nous avons soulevés depuis la perspective des mouvements minoritaires, nous complétons notre parcours avec quelques-unes des indications que Toni Negri et Michel Hardt ont données, dans leurs derniers livres, sur les questions que nous avons tout juste énoncées. En tout cas, cette dernière partie de notre analyse se justifie non seulement par les motifs que nous venons d'évoquer mais aussi dans la mesure où, comme le reconnaissent Hardt et Negri, l'appareil conceptuel deleuzo-guattarien a exercé une influence décisive sur leur oeuvre.¹⁰³⁸

¹⁰³⁸ Nous ne coïncidons donc pas avec Pardo lorsqu'il qualifie le « néocommunisme » de Toni Negri (et de Michael Hardt, bien qu'il oublie de le citer) comme un « monstre spectaculaire », dérivé de l'appareil conceptuel deleuzo-guattarien et soi-disant légitimé, par son auteur, à travers la vision matérialiste que Deleuze a extraite de la pensée de Spinoza – vision qui influe de manière puissante, comme nous avons pu le voir, sur l'analyse que Negri réalisera postérieurement sur l'œuvre et la pensée spinoziennes –. Pardo (2011), p. 92. Bien au contraire, il nous semble que dans les livres de Hardt et Negri, on peut trouver un bon exemple de comment suivre les indications offertes par Deleuze sur la manière de lire, non plus son œuvre, mais tout texte de philosophie ou même de caractère littéraire ou artistique. Nous faisons référence à la lecture amoureuse ou en intensité dont nous avons parlé au début de notre travail. En ce sens, il ne s'agit pas tant de mener à bien une lecture critique mais du besoin d'entreprendre un travail de création capable de faire proliférer les lignes de force et, par conséquent, d'élargir les attentes initiales du texte qui est pris comme référence. De façon très similaire au fonctionnement que nous avons décrit dans le cas de la machine désirante, maintenant aussi il s'agit de produire une série de flux, dans ce cas sous forme d'outils conceptuels, destinés à intervenir directement dans le champ social, en ce qui concerne aussi bien ses conditions d'énonciation que celles d'effectuation. Cela suppose que les flux ou, dans leur cas, les concepts, recouperont ou rejoindront d'autres flux et d'autres concepts produits par d'autres machineries ou dispositifs avec lesquels ils se retrouvent. Voilà ce que, d'après nous, font Hardt et Negri quand ils utilisent l'appareil conceptuel deleuzo-guattarien, dans le but d'analyser et de pénétrer dans la situation actuelle qui, ne l'oublions pas, a été créée par un système, le capitalisme à un stade avancé, et en fonction d'un modèle, celui qu'impose le néolibéralisme, dont Deleuze et Guattari ont prévu et ont commencé à expliquer le fonctionnement à la fin du siècle dernier. De toute façon, nous trouvons beaucoup plus intéressant et productif cet exercice que Hardt et Negri mènent à bien, en faisant résonner les concepts deleuzo-guattariens, et en élargissant ainsi leur parcours, bien que, de cette façon, il s'agisse de justifier un positionnement théorique et pratique qui ne doit pas être nécessairement celui de Deleuze et Guattari, que les amendements que d'autres auteurs, tels que Mengue ou Pardo lui-même, ont faits dernièrement à l'œuvre de Deleuze et Guattari, précisément en raison de l'absence de coïncidence avec leurs convictions politiques. Comme l'ont signalé Deleuze et Guattari à plus d'une reprise, la critique se présente comme une activité stérile du point de vue d'un profond questionnement de ce dont il s'agit de remettre en question. L'explication que les auteurs offrent est que la critique se base sur la paire réel/possible et, par conséquent, sur la césure qui existe, une fois que l'on assume les principes du modèle représentatif, entre l'image de fait, matérielle et concrète, de la réalité, et l'image de droit, abstraite et idéale, sur laquelle se basent les termes de la critique. Quoiqu'il en soit, en aucun cas la critique ne peut remplacer le vrai – et pour Deleuze et Guattari, presque unique – travail qu'il est sensé d'entreprendre dans le champ de la production conceptuelle et philosophique. Travail avec lequel il ne s'agit pas de débattre ce qu'un auteur a dit, mais d'enrichir le dialogue engagé entre les différentes parties impliquées. Cela suppose qu'aucune des parties ne renonce à sa vision, de sorte que les différences se sont pas annulées mais, au contraire, sont relancées sur un champ d'immanence fondé sur la variation continue. Ainsi est définie une relation en devenir, en vertu de laquelle chacun des termes en ressort transformé sans que cela implique un renoncement à sa singularité. Et ainsi nous arrivons à l'articulation des dissentiments que les auteurs revendiquent, en tant que possibilité de construire une démocratie réelle et

effective. Exactement le contraire de ce que l'on obtient au moyen du consensus, d'après Deleuze et Guattari, dans la mesure où celle-ci clôt le dialogue en optant pour une identité finale entre les différentes opinions exprimées – identité, si ce n'est préexistante, du moins atteinte après un processus de discussion posé en termes dialectiques. En ce sens, tandis que des auteurs comme Mengue ou Pardo déplorent le positionnement de Deleuze et Guattari autour de questions telle que celle que nous venons d'exposer, en alertant du danger que supposerait de suivre à la lettre des recommandations comme celle concernant le dissentiment, et en prenant en compte que de telles recommandations ne leur servent pas pour justifier leur positionnement dans le domaine politique – la tentative de trouver une version plus modérée de la politique deleuzo-guattarienne de la part de Pardo, en rapprochant les auteurs d'une perspective social-démocrate, nous semble mettre en évidence ce que nous disions –, Hardt et Negri prennent ces suggestions et les développent dans le but de mettre en marche leur analyse, donner une plus grande ampleur à leur travail tout en amplifiant la portée du travail que Deleuze et Guattari ont réalisé à ce moment-là. En fin de compte, Hardt et Negri se limitent à utiliser ce qui leur semble le plus utile de l'œuvre de Deleuze et Guattari – en tenant compte de l'image de la caisse d'outils que Deleuze, Guattari et Foucault ont exposée et qui ne convainc pas entièrement Pardo, précisément parce qu'elle peut donner lieu à des monstres conceptuels comme le « néocommunisme » de Negri; cf. Pardo (2011), p. 12, 14 –, sans même évaluer, comme l'ont fait Mengue et Pardo, si la lecture des autres interprètes est l'adéquate ou non. Entre autres choses parce que de cette façon, nous serions en train de reproduire un contexte de critiques semblable à celui que Deleuze a dû subir en raison de ses commentaires sur d'autres auteurs. Il s'agit là d'une pratique que Pardo lui-même a dénoncée dans le premier de ses livres sur la pensée deleuzienne, en soulignant le travail que mène la « police noologique » pour protéger l'image du « véritable Hume ou du véritable Kant », dans le but ultime de préserver les « images dominantes de la pensée ». Cf. Pardo (2002), p. 14. Cela dit, nous sommes convaincus que le travail d'exégèse ne doit pas consister dans l'actualité à réhabiliter dans leurs fonctions ces forces de l'ordre de la pensée, ce à quoi fait allusion Pardo; et encore moins si c'est pour déterminer, comme dans ce cas, quelle est l'image du « véritable Deleuze ».

Apèndix. Una invitació per continuar: sobre l'èxode de les minories vers la seua singularització en una multitud constituent

Només cal posar l'esguard en la trilogia formada per les últimes grans obres de Michael Hardt i Toni Negri, *Empire*, *Multitude* i *Commonwealth* –al conjunt de les quals hi caldria afegir el “pamflet”, tal i com el defineixen els autors mateixos, titulat *Declaration*–, per observar la presència aclaparadora d'un bon nombre de nocions i de línies de recerca extretes directament de l'aparell conceptual a què van donar lloc Deleuze i Guattari i també altres autors com ara Foucault o Althusser.¹⁰³⁹ L'atenció que Hardt i Negri posen sobre aquest territori conceptual s'entén fàcilment si tenim en compte la capacitat que van mostrar els autors que acabem de citar a l'hora de fer un diagnòstic del nostre present més immediat, partint dels indicis que ja en el seu moment començaven a fer acte de presència en el camp social. Amb tot, cal fer una breu referència a alguns aspectes biogràfics, des del punt de vista intel·lectual i polític, que ens ajuden a explicar de forma més acurada la relació que s'estableix entre Negri, en aquest cas, i alguns dels noms més importants de la intel·lectualitat francesa de la segona meitat del segle vint.

La trajectòria política de Negri comença en la dècada dels seixanta al voltant dels *Quaderni Rossi*, una publicació per mitjà de la qual es pretenia actualitzar el marxisme a Itàlia, més enllà dels postulats teòrics i orgànics que representava el Partit Comunista Italià. L'anàlisi teòrica i els posicionaments polítics i estratègics dels autors que es van aplegar al voltant dels *Quaderni*, s'acabaran materialitzant en el que es va anomenar l'*operaismo* –traduït normalment com a “obrerisme” fora d'Itàlia–. Amb això es feia

¹⁰³⁹ Tot i que Hardt i Negri no es refereixen explícitament a Althusser quan parlen de les fonts de què s'han servit per delimitar la seua anàlisi –com sí que fan en el cas de Deleuze, Guattari i Foucault–, la influència de les tesis althusserianes és evident en la configuració del materialisme i, en definitiva, de l'horitzó estratègic, desvinculats de l'esquema dialèctic, que plantegen els autors. De fet, aquesta filiació es pot rastrejar en un text que dedica Negri a repassar la trajectòria intel·lectual i política d'Althusser, amb l'objectiu d'entendre, però també de reivindicar la vigència dels darrers texts sobre el materialisme aleatori o de l'encontre que ja hem comentat en la primera part del nostre treball. Cf. Negri (1993b), “Pour Althusser. Notes sur l'évolution de la pensée du dernier Althusser”, a Althusser, Berger, Karsenti, Negri, Thevenin, Vincent (1993), p. 73-96.

al·lusió a dues qüestions principals. En primer lloc, recollint i desenvolupant una de les reivindicacions que va aconseguir concitar un suport més important entre àmplies capes de treballadors i també entre els moviments antagonistes italians que operaven al marge de l'esquerra parlamentària, Negri i la resta d'autors implicats en la redacció dels *Quaderni* tenien, com un dels seus principals cavalls de batalla, el refús al treball. No es tractava en tot cas de rebutjar l'activitat creativa de la classe obrera sinó de posar en qüestió i, en última instància, de desbordar els límits que el sistema capitalista imposa per als processos productius i l'organització del treball. En paral·lel a aquesta reivindicació, es proposava posar l'èmfasi en l'autonomia de la classe obrera, respecte del capital però també en relació amb les estructures representatives lligades a la lògica estatal, com ara els partits i els sindicats tradicionals. D'aquesta manera es començava a esquerdar la relació dialèctica clàssica dins la qual s'havien establert tradicionalment els vincles entre la força de treball i els propietaris dels mitjans de producció, amb els primers resistint i reaccionant davant les condicions que imposaven, de bell antuvi, els segons. Al mateix temps, es posava en dubte la utilitat de les dinàmiques representatives a l'hora de materialitzar les aspiracions del proletariat. Per altra part, seguint una línia que ja no abandonarà al llarg de la seua trajectòria, conjugant l'anàlisi militant amb la participació directa en el camp de l'activisme, durant aquest període Negri pren part de manera activa en les accions del col·lectiu *Potere Operaio*. Seguint l'estela dels moviments que havien sorgit al voltant de l'any 68 en diferents indrets, i també per aquest costat mostrant una línia distinta de la que seguia l'esquerra parlamentària amb el PCI al capdavant, el grup plantejava la necessitat de fer confluïr el moviment estudiantil radical, molt actiu en aquell moment, amb els grups de treballadors que trobaven més útil portar a terme les seues accions fora de les vies habituals de negociació i mediació disposades per l'Estat.

Aquesta crítica a l'aparell d'Estat i als seus mecanismes de representació es mantindrà intacta durant la dècada dels setanta. Si bé, en aquest cas, després que els *Quaderni* es deixen de publicar, el treball de Negri farà un gir que el portarà a plantejar la seua anàlisi sobre la composició de la classe obrera més enllà de l'entorn de les fàbriques i dels processos de producció de caire estrictament industrial. D'aquesta manera, la definició de la classe obrera deixarà de girar al voltant de la figura de l'obrer fabril masculí, per incloure dins l'àmbit del proletariat a tots aquells, i també a totes aquelles, l'activitat dels quals es trobés d'una manera o d'una altra sota el domini i, per tant,

patint l'exploració del sistema capitalista. És llavors que Negri comença a parlar de l'*obrer social*, com el successor de l'obrer especialitzat de principis de segle i de l'obrer massa que les cadenes de muntatge havien posat en circulació a partir dels anys trenta. La conseqüència més immediata que se segueix d'aquest procés, per mitjà del qual es tractava de posar al dia el bastiment conceptual i pràctic del marxisme, com ja hem dit, es troba en l'augment de les figures subjectives que poden prendre part en els processos revolucionaris. En efecte, l'objectiu no era el d'abandonar sinó, al contrari, el d'eixamplar l'espai i el marge d'acció de les lluites del proletariat. Per altra part, això implicava deixar de banda algunes de les dualitats que tradicionalment havia aplicat el marxisme en la seua anàlisi dels processos productius i dels cicles revolucionaris. Distincions com ara la que es feia entre el treball productiu i el treball improductiu o reproductiu –considerat principalment de tipus femení–; així com entre els obrers industrials que fruïen d'unes garanties socials concretes, els treballadors assalariats en altres sectors, els treballadors esporàdics i els aturats. Al cap i a la fi, era en funció d'aquestes distincions que el marxisme havia construït la imatge del subjecte que pretesament responia a les condicions materials objectives per portar endavant l'acció revolucionària, i que Negri, amb la seua anàlisi, cercava de modificar. Així mateix, en aquest període i després de la dissolució de *Potere Operaio*, Negri començarà a actuar dins el moviment que es va donar a conèixer com l'*Autonomia Organizzata*, el qual s'articulava al voltant d'una munió de grups repartits en distintes zones d'Itàlia. De manera conseqüent amb el que acabem de veure, sense abandonar el menyspreu pel model basat en la delegació i en la representació indirecta, aquest moviment es coordinava al marge de les estructures centralitzades i de les avantguardes que havia instituït la tradició marxista per a la formació dels partits comunistes i dels sindicats de masses.

És en aquest moment de finals de la dècada dels setanta, dins un context de violència creixent tant per part dels grups armats que havien sorgit a Itàlia i en altres llocs d'Europa, com per part de les forces de l'Estat, que Negri serà acusat d'haver participat en l'assassinat d'Aldo Moro, reivindicat per les *Brigate Rosse*. Per aquest motiu, Negri serà arrestat juntament amb altres companys de *Potere Operaio* i de l'*Autonomia*. Després de passar quatre anys tancat a la càrcer de Rebibbia en règim especial, sense proves concloents que avalaren l'acusació sota la qual s'havia procedit a la seua detenció, Negri surt de presó beneficiant-se de la immunitat parlamentària que havia

aconseguit després de ser elegit diputat en les llistes del Partit Radical. Poc temps després, però, el Parlament votarà a favor –com ja hem indicat anteriorment– de negar-li els privilegis de la immunitat. Negri decideix aleshores marxar a París, aprofitant el cercle d'amistats que havia fet en la ciutat durant els anys anteriors. D'aquesta manera, a causa del seu exili –que es va acabar perllongant catorze anys–, Negri enfortirà els lligams que havia establert amb Deleuze i especialment amb Guattari, aprofitant per incorporar a la seua anàlisi una bona part de l'aparell conceptual d'aquests autors i, com ja hem dit, d'altres noms pròxims a aquesta línia de pensament. Aquest treball de composició conceptual, que es podia preveure fructífer per la multitud de coincidències, línies de continuïtat i bifurcacions que es detecten tant per un costat com per l'altre, va començar a donar els seus resultats visibles cap a mitjan anys noranta, amb la publicació del primer llibre que Hardt i Negri escriuen plegats: *Labor of Dyonisus. A critique of the State Form*. Per bé que s'acabarà de materialitzar, de forma explícita, durant la primera dècada del nou segle, amb l'aparició de la trilogia els títols de la qual ja hem esmentat. Negri troba en el treball d'aquests autors tot un ventall d'eines que, en sintonia amb la feina d'actualització del marxisme que havia encetat dues dècades abans, li valien per comprendre i per donar una articulació teòrica i fins i tot pràctica als moviments que començaven a emergir en el camp social, principalment al voltant dels col·lectius alterglobalització. Igualment, això dotava al repertori negrià de nous instruments per descriure els trets principals de l'ordre mundial emergent, caracteritzat alhora pel seu abast global i per la seua extrema atomització i versatilitat internes. Al mateix temps, tot plegat servirà per desenvolupar algunes de les nocions centrals del pensament dels autors amb els quals Negri va compartir una part del seu exili, amb l'aplicació de les indicacions que en el cas d'aquests autors no havien pogut travessar l'àmbit teòric però que, de bell nou articulades, podien assolir una major ressonància i tenir uns efectes més concrets sobre els nous cicles de lluites. Amb això ens referim al període de mobilitzacions que es va inaugurar amb les protestes en contra de les cimeres dels organismes polítics i financers de caire internacional, com ja hem dit; a les quals van seguir, pocs anys després, les manifestacions que van tenir lloc a nivell mundial en contra de la guerra d'Iraq.¹⁰⁴⁰ Cal veure, per altra part, que la incidència d'aquestes

¹⁰⁴⁰ A diferència de Pardo, altres analistes han assenyalat la pertinença d'aquesta relació en els termes que estem apuntant, a saber: com una forma de reprendre i donar continuïtat a l'herència conceptual deleuzo-guattariana. Cf. F. J. Martínez (2008), p. 160-164, on es parla de la relació directa que existeix entre les aportacions en el terreny de la filosofia política que va fer Guattari, tot al llarg de la seua trajectòria en solitari i, en especial, durant el darrer període de la seua obra –amb propostes que ja hem vist com la del

lluïtes i, en conseqüència, dels autors que amb la seua anàlisi havien contribuït a confegir el full de ruta dels diferents col·lectius implicats, no s'ha esgotat sinó que continua encara viva en els nostres dies, com deixen constància Hardt i Negri en el “pamflet” al qual hem fet al·lusió a l'inici. Després d'haver adaptat algunes de les seues dinàmiques internes, una bona part dels grups que van participar en el Moviment de Resistència Global al capitalisme –conegut com a moviment alterglobalització–, i en les protestes en contra de la guerra, es faran de nou presents, sumant més efectius a la causa amb l'ocupació de les places i dels carrers que va tenir lloc durant l'any 2011. Per això, com vam dir al començament del nostre treball, la influència d'algunes de les nocions que van posar en circulació autors com Deleuze, Guattari i Foucault no ha deixat de créixer els darrers anys, en un moment caracteritzat per l'augment de la conflictivitat i de les dificultats per a una bona part de la població però també per una proliferació extraordinària de les alternatives a tots els nivells; un moment, al cap i a la fi, que té molt més a veure amb el context en el qual aquests autors van començar a desenvolupar la seua obra que no amb els períodes posteriors, presidits per la suposada bonança neoliberal.

capitalisme mundial integrat o l'ecosofia–, però també entre l'aparell conceptual deleuzo-guattarià en el seu conjunt, i el plantejament que Hardt i Negri exposen des del primer títol de la seua trilogia. Així mateix, es pot consultar J. L. Rodríguez García (2006), p. 270-299, en aquest cas pel que fa al treball de concreció que Hardt i Negri emprenen a partir de les anàlisis de Deleuze i Guattari, des de la perspectiva que ofereix el diagnòstic d'un nou ordre global que ja no sols es basa en les relacions d'explotació directes que es produeixen en l'entorn laboral sinó en la producció de subjectivitat com a nova eina de control; un nou règim en funció del qual les relacions de forces i els mecanismes de captació del poder, però també les resistències i les vies a través de les quals donar lloc a alternatives consistents, es veuen profundament transformades. Per la seua part, M. Antonioli ha cridat igualment l'atenció sobre la relació que existeix entre les tesis desenvolupades per Deleuze i Guattari i el que proposen Hardt i Negri. En aquest cas, pel que fa a l'anàlisi de la globalització neoliberal i a les diferents formes de fer-hi front. Així, si en el cas dels primers l'esdevenir menor no s'ha de donar com una reterritorialització o com una reivindicació de caire regional o fins i tot regionalista, els segons alerten –com veurem més endavant– del perill que hi ha en el fet d'identificar les resistències al nou ordre global, no amb propostes de llarg abast, tot i que construïdes sota uns principis radicalment diferents dels que imposa el capitalisme a nivell mundial, sinó amb projectes que confonen l'autonomia amb l'aïllament i que acaben generant així un discurs de tipus excloent. Cf Antonioli (2003), p. 70.

1. L'establiment de l'Imperi i l'emergència de la multitud: de l'exasperació del capitalisme global a la revolució del comú

1.1. L'establiment de l'Imperi

La motivació de fons i les condicions de l'encontre amb el pensament deleuzo-guattarià –i en general amb aquelles qüestions que Deleuze i Guattari van analitzar en el diàleg gairebé ininterromput que van mantenir amb l'obra foucaultiana, com ja hem tingut ocasió d'observar–, es poden trobar enunciades des de principis dels anys noranta en el llibre que Hardt dedica a analitzar la primera part de l'obra i del pensament deleuzians: *Gilles Deleuze: an apprenticeship in philosophy*. L'anàlisi de Hardt es deté especialment en la influència que l'ontologia bergsoniana –sobretot pel que fa a la distinció entre el virtual i l'actual–, el pensament de Nietzsche en general i l'ètica spinoziana en sentit ampli, tenen no sols en aquest moment primerenc de l'obra de Deleuze sinó tot al llarg de la seua trajectòria posterior. De fet, un dels objectius principals de Hardt és extreure un seguit de línies útils per a la intervenció directa en el terreny polític des de la nostra perspectiva actual, basant-se en la composició que acaba fent Deleuze a partir de la lectura d'aquests autors. Així ho exposa explícitament al final del seu estudi, quan enuncia el que constitueix el nucli del seu projecte –compartit amb Negri–: construir una “pràctica política democràtica”, cosa per la qual es necessita, segons que apunta l'autor, “enfortir el pas de la multiplicitat a la multitud”. Sense sortir del context conceptual deleuzià, Hardt fa referència així a la possibilitat que els diferents cossos singulars, la composició dels qual es produeix en primer lloc com una virtualitat que cal actualitzar, es relacionen i acaben materialitzant els seus afectes en el camp social, a través dels encontres que es produeixen en distints àmbits com ara el de “les xarxes de cooperació del treball”. D'aquesta manera, com apunta Hardt, es pot donar lloc a “combinacions subjectives” de caire “afirmatiu i alegre”.¹⁰⁴¹ Com veurem tot seguit, en aquestes indicacions estan resumides la major part de les línies de força que seguiran uns anys després Hardt mateix i Negri, a l'hora de bastir el seu monumental treball a quatre mans.

En efecte, Hardt i Negri no dubten a reconèixer el deute que tenen amb el diagnòstic deleuzo-guattarià i foucaultià. Sobretot, com ja hem dit, pel fet d'haver detectat les dinàmiques internes que segueix el sistema capitalista al llarg de la seua evolució, amb

¹⁰⁴¹ Hardt (1995), p. 228.

la transició que es produeix –intrínsecament inacabada– des d’una societat fundada en la imposició de mètodes disciplinaris vers una societat basada en formes de control difuses i omniabastadores. Això els porta a fixar-se en el qüestionament que aquests autors realitzen de l’esquema tradicional de la dialèctica, a l’hora de plantejar la relació que es dóna entre el poder establert i els moviments antagonistes, cosa amb la qual hom atribueix a aquests últims la iniciativa en les lluites i un nivell d’autonomia que coincideix amb les tesis exposades per Negri durant la dècada dels setanta. Des d’aquesta perspectiva, el nucli de l’anàlisi no es troba tant en el fet d’observar la resistència d’aquests moviments, que, plantejada en aquests termes de contenció, només es podria veure com una reacció al poder, sinó en la seua capacitat de donar lloc a esdeveniments inesperats, la novetat dels quals cal traduir després de manera concreta en el camp social. Així mateix, la imatge d’un poder que penetra de forma intensiva en cada racó del camp social, fins condicionar de dalt a baix la producció de les figures subjectives que s’hi relacionen, així com les formes de vida que aquestes figures hi desenvolupen, posa en crisi la teoria del valor que tradicionalment havia proposat el marxisme per captar les relacions d’explotació que pateix el proletariat. Tanmateix, en les condicions actuals les tesis que giren al voltant de la teoria del valor semblen haver perdut un xic de la seua vigència, almenys en els termes en què estan enunciades originalment, en la mesura que es construeixen al voltant del vincle que uneix directament, en el seu antagonisme, a la força de treball amb els propietaris dels mitjans de producció, tractant de quantificar de manera concreta els índexs de l’explotació que pateix la classe treballadora. Com veurem més endavant, ni el vincle d’unió és ja tan directe entre totes dues parts ni l’explotació es pot mesurar, a hores d’ara, de manera tan concreta com quan es trobava circumscrita al context productiu en el qual Marx i Engels proposen, inicialment, la teoria del valor.

Això no obstant, Hardt i Negri també deixen constància de les principals limitacions que detecten en l’anàlisi de Deleuze, Guattari i Foucault. En primer lloc, i malgrat que, com ja hem vist, aquests autors posen de manifest el trànsit que caracteritza la lògica interna del capitalisme, no relacionen –o almenys no ho fan de manera suficientment clara– la seua anàlisi amb les relacions de producció al voltant de les quals es donen aquests canvis. En aquest sentit, la mancança que troben Hardt i Negri en el treball d’aquests autors, consisteix en el fet de no haver situat explícitament, des d’un punt de vista netament materialista, la relació que existeix entre les transformacions del sistema

i el sorgiment de noves subjectivitats productives, la definició de les quals ja no coincideix, com ja hem apuntat, amb la de l'obrer especialitzat ni amb la de l'obrer massa. Per altra part, en el treball de Deleuze, Guattari i Foucault, Hardt i Negri troben en falta una anàlisi detallada sobre l'eclosió dels nous mitjans de producció i de la seua capacitat per capgirar per complet les formes de treball. Així mateix, detecten un buit a l'hora de definir les noves relacions de producció que, més que fer desaparèixer, introdueixen tot un seguit de nous antagonismes en el camp social. Per últim, segons que apunten Hardt i Negri, l'anàlisi de Deleuze, Guattari i Foucault mostra una confiança excessiva en la capacitat dels esdeveniments en estat pur i, doncs, en l'emergència de la novetat com a palanca dels canvis.¹⁰⁴² En aquest sentit, si bé la força de les minories i de les subjectivitats emergents resulta essencial, en la mesura que constitueix la principal font de subministrament de l'energia necessària per provocar una ruptura, i àdhuc per indicar tot un seguit de línies de bifurcació respecte de l'ordre establert, aquesta energia ha de ser canalitzada de tal manera que els diferents fluxos que produeix la màquina del desig o, per dir-ho en termes més precisos, que els moviments que realitzen les subjectivitats rebels a un nivell virtual, s'articulen al voltant d'un dispositiu concret, amb capacitat per destituir l'ordre existent i per constituir un nou

¹⁰⁴² Hardt i Negri (2000), p. 48-49. Negri ja s'havia pronunciat en uns termes similars en un text de l'any 1992, sobre la transformació i al mateix temps la vigència de la lluita de classes en el context del capitalisme contemporani; text que es va publicar com a aportació a la segona part d'un volum col·lectiu titulat *Open Marxism*. Per acabar la seua exposició, Negri reconeix la influència de les tesis dels autors que van treballar al voltant de l'autonomia de la classe obrera, en concret en el context dels moviments italians d'actualització del marxisme, entre els quals destaquen els noms de Mario Tronti, Romano Alquati, Paolo Virno o Christian Marazzi –a *Empire* es reiterarà el deute amb aquests autors, també des d'un punt de vista matisat o crític–; també d'autors com ara Boyer, Lipietz, Coriat o Aglietta que, en aquest cas en l'àmbit de la sociologia, van recollir aquestes tesis per aplicar-les al camp del treball i per analitzar les transformacions dels processos productius; finalment, reconeix la influència del que anomena el “pensament francès post-sartrià”, en referència explícita a Foucault, Deleuze i Guattari. Entre les aportacions d'aquests autors, Negri destaca aquells aspectes que posteriorment tornaran a aparèixer en la seua obra amb Hardt, principalment la crítica de la dialèctica, el qüestionament de la llei del valor i l'exposició del capitalisme com un poder que s'exerceix sobre la totalitat de la vida. Això no obstant, entre les limitacions es troben, diu Negri, el fet que aquestes autors “plantegen la crítica al poder com una línia de fuga, com l'esplendor de l'esdeveniment i de la multitud”, negant-se així a “identificar un poder constitutiu que seria l'òrgan de la minoria subversiva”. Cf. Guattari & Negri (1999), p. 116-117. Posteriorment, Negri donarà un major desenvolupament a aquest posicionament, ja al costat de Hardt, atribuint un major pes específic i aprofitant de manera positiva la noció de línia de fuga exposada per Deleuze i Guattari –que en el cas de Hardt i Negri, com tindrem ocasió d'observar, es traduirà com l'“èxode” o la “deserció” que emprèn la multitud, tractant d'escapar del poder volgutament omnímode del capitalisme–. Sobre aquestes qüestions, posant el focus d'atenció en aquest cas en la lectura que efectuen Hardt i Negri al voltant d'una part de l'aparell conceptual foucaultian, en concret la que tracta sobre la biopolítica, es pot consultar el text que vaig escriure juntament amb Josep Artés Gil, “La continuación del diagnóstico foucaultiano sobre el poder por otros medios. Antonio Negri: poder constituyente y (neo-)comunismo como formas de resistencia y materialización de alternativas”, que vam presentar en el marc del *II Congreso La actualidad de Michel Foucault*, celebrat a Zaragoza els dies 7, 8 i 9 de maig de l'any 2014.

escenari. Sobre aquest punt, ens sembla que cal assenyalar un parell d'aspectes importants. Que almenys en el cas de Deleuze i Guattari està present la necessitat de construir aquestes maquinàries de tipus col·lectiu, per mitjà de les quals concretar la producció dels moviments autònoms i per traduir –sense que això supose una traïció a la seua orientació inicial– aquest cabdal d'energia en un agençament concret, des del qual configurar un nou pla d'immanència en el camp social, sembla clar després de tot el que hem vist. Que el nivell de concreció que ofereixen els autors per aquest costat no és el que es requereix per emprendre la tasca ingent de coordinar tots aquests moviments, definits per l'heterogeneïtat i la fluïdesa dels seus vincles, sobretot quan es tracta de determinar un ventall d'alternatives viables, sembla, igualment, fora de dubtes.

Amb tot, si creiem que la proposta negri-hardtiana apunta en la direcció adequada, és bo i atenent el plantejament que Deleuze mateix ofereix des de l'inici de la seua obra –com mostra Hardt en el seu estudi–, sobre la possibilitat de coordinar les diferències o, dit d'una altra manera, de materialitzar els moviments que es produeixen al nivell del virtual sense que per això calga recórrer ni a l'establiment d'un model transcendent ni al reconeixement del principi d'identitat. Com ja hem vist, Deleuze estableix de bon començament una distinció clara entre el moviment d'efectuació, segons el qual les diferències s'han d'explicar més enllà d'elles mateixes, apel·lant als principis de la representació que ja coneixem, i el moviment de contraefectuació, que es produeix quan les diferències no s'han d'explicar i, per tant, representar de forma mediata, sinó que tenen la capacitat d'expressar-se directament i de manera autònoma. Doncs bé, és en aquesta mateixa línia que considerem que es troba –i aquest és un dels punts que exposarem en les pàgines que segueixen– el que proposen Hardt i Negri. Del que es tracta és de constituir un espai en el qual les subjectivitats emergents es puguen relacionar de manera consistent, amb garanties de continuïtat i sense renunciar a la seua singularitat ni a les seues aspiracions de participació directa en la configuració del camp social. En suma, cal crear dispositius per tal que els desigs i les necessitats que expressen aquestes subjectivitats no hagen de ser representats per mitjà d'instruments que, com en el cas de l'aparell estatal, no es basen, en última instància, sinó en el fet de mantenir les distàncies que hi ha entre l'acció política i la societat, amb l'objectiu que la massa social no arribe a tenir en les seues mans l'exercici efectiu del poder. En aquest sentit, si cal donar una traducció política concreta als desigs expressats per les subjectivitats emergents –des del ben entès que aquestes subjectivitats constitueixen una

majoria social àmplia—, això no es pot fer per abstracció sinó, al contrari, escurçant al màxim la distància que els models basats en la democràcia formal conserven entre els representats i aquells que s'erigeixen com els seus representants. De fet, del que es tracta és d'eliminar categories tals com les dels *representats* i els *representants*, en les quals es basa la democràcia formal. Recollint el testimoni de Deleuze i Guattari per aquest costat, també en el cas de Hardt i Negri el nou instrumental polític s'ha de cercar més enllà del camp limitat de la representació. De manera que, com tindrem ocasió d'observar tot seguit, qualsevol dispositiu que opte a articular un conjunt ampli de singularitats sobre el camp social i, com ja hem dit, a acollir de forma consistent i duradora les seues relacions, s'ha de constituir com un aparell d'amplificació de la veu i de les accions d'aquestes singularitats; en cap cas, però, com un canal de transmissió indirecta i basat en la delegació.

Amb tots aquests elements de fons, Hardt i Negri comencen per descriure la instauració, pels volts dels anys setanta del segle passat, d'un nou ordre global. Aquest nou ordre no està basat en l'abandonament sinó, ben al contrari, en l'exasperació de les principals dinàmiques que han caracteritzat al sistema capitalista al llarg de la seua evolució. En tot cas, la constatació de l'establiment d'aquest poder amb un abast planetari, no implica una coincidència sense matisos amb l'anàlisi que, també des d'una perspectiva crítica, s'acostuma a fer sobre la globalització del model neoliberal. Per a Hardt i Negri, la globalització no apunta a la creació d'un poder centralitzat que tindria la seua única seu als Estats Units d'Amèrica, estenent-se per la resta del món amb uns efectes homogeneïtzadors; el que no vol dir, en tot cas, que els autors deixen de reconèixer la importància de l'administració nord-americana a l'hora de configurar les relacions exteriors en el nou context mundial.¹⁰⁴³ Per altra part, si bé aquest nou ordre es pot considerar com una realitat fins a cert punt irreversible, en la mesura que marca un punt de no retorn respecte de l'antiga sobirania basada en la centralitat dels Estats nacionals, no sols es pot donar una resposta defensiva a les seues dinàmiques, sinó que hi ha la possibilitat de proposar un conjunt d'alternatives. Ara bé, si això resulta encara possible no és considerant la globalització com una realitat negativa en termes absoluts, i a la qual es pot fer front des de l'exterior.¹⁰⁴⁴ Seguint la línia que hem vist que marcaven Deleuze i Guattari amb la seua anàlisi sobre la lògica interna de l'axiomàtica capitalista

¹⁰⁴³ Hardt i Negri (2000), p. 14.

¹⁰⁴⁴ *Ibidem*, p. 66.

i de les formes de plantejar el combat en el present, també per a Hardt i Negri cal aprofitar les inèrcies de desterritorialització i descodificació que, impulsades pel sistema mateix, poden arribar a constituir un punt de ruptura amb l'ordre establert.¹⁰⁴⁵

En tot cas, això no significa que Hardt i Negri accepten de manera aquiescent les condicions actuals, i menys encara que realitzen –com en ocasions se'ls ha acusat– una exaltació joiosa de la globalització neoliberal.¹⁰⁴⁶ Si bé resulta innegable que els autors veuen en l'emergència d'aquest nou ordre una oportunitat per deixar enrere el context polític i els modes de configurar les relacions en el camp social que s'havien forjat durant la modernitat. Amb tot el que això implica en termes d'acceptació de la política representativa, construïda al voltant de les institucions dependents dels Estats i sempre amb l'objectiu de mantenir l'hegemonia del sistema capitalista a nivell mundial. Així mateix, els autors consideren que l'arribada del nou context ofereix la possibilitat de deixar de banda aquestes mateixes dinàmiques representatives però vistes i aplicades, en aquest cas, des de la perspectiva que proposen els partits de l'esquerra i els sindicats tradicionals, a l'hora de plantejar les mobilitzacions i l'organització de la força de treball.

Tot i així –i en aquest punt haurien de parar esment els analistes crítics amb les tesis de Hardt i Negri–, el fet de constatar que la configuració del nou ordre mundial implica l'abandonament de les condicions que imposava la modernitat en el terreny polític, no suposa, necessàriament ni directa, una acceptació dels postulats de la postmodernitat, sobretot pel que fa al refús que existeix en aquest àmbit envers els grans relats d'alliberament col·lectiu en clau revolucionària. Hardt i Negri no renuncien a la possibilitat de construir aquests relats –en la seua obra es troba un dels millors exemples

¹⁰⁴⁵ *Ibidem*, p. 228. Els autors es refereixen explícitament a l'anàlisi deleuzo-guattariana sobre les noves formes d'exercir el poder i a les formes de resistència adequades a aquestes formes, tal i com estan exposades ja des de *L'Anti-Edipe*.

¹⁰⁴⁶ N. Kohan es troba entre els autors que ha criticat l'obra de Hardt i Negri –en aquest cas, l'autor es refereix al text d'*Empire* en concret–, denunciant el “to elogiós amb la globalització” que s'hi pot trobar i apuntant a aquest aspecte com allò que explica que l'aparició del primer llibre de la trilogia haja “captivat als grans mitjans de premsa occidentals, incloent els conservadors i els de dreta”; per concloure, a partir d'aquest element que Kohan considera com una constatació innegable, que “la vitalitat de la crítica que caracteritzà al jove Negri culmina, en la maduresa, convertint-se en el seu contrari: l'apologia”. Kohan (2002), p. 56-57. Així mateix, Kohan ofereix a l'inici de la seua anàlisi un breu repàs d'algunes de les crítiques més punyents –i també d'alguns dels elogis més encesos– que va suscitar la publicació del llibre de Hardt i Negri. Pel que fa a l'aspecte que estem tractant, hi destaca el comentari dels economistes François Chesnais i Charles-André Udry, que situen a Hardt i Negri en la part més moderada i temperada, reformista al cap i a la fi, del que anomenen el moviment antiglobalització: “Dins els moviment antiglobalització –apunten–, la proposta política d'*Empire* dona suport a aquells corrents de les ONG que aposten per una globalització ‘més humana’ i als que cerquen un lloc dins el sistema mundial en nom d'una autorepresentació de la ‘societat civil’”. *Ibidem*, p. 10.

per aquesta part– i, de fet, de la mateixa forma que els moviments que s’oposen al triomf de la globalització neoliberal no es defineixen com a moviments *antiglobalització* –aquesta és la nomenclatura que fan servir els mitjans de comunicació de masses–, sinó com a moviments *alterglobalització*, en la mesura que persegueixen l’assoliment de la justícia social a nivell global, en aquest cas els autors no situen la seua anàlisi simplement més enllà dels principis de la modernitat. Tracten, això sí, de seguir una línia alternativa que ha quedat soterrada pel discurs i les pràctiques dominants –com de forma clara mostra Deleuze en els seus primers llibres, així com també Althusser, en relació al materialisme, en els seus darrers escrits–, però que travessa la modernitat de pam a pam, tibant al màxim les seues condicions de possibilitat i portant-la més lluny amb l’objectiu de subvertir-la des de l’interior.

Així, tot i que les noves formes de sobirania que es perfilen a nivell mundial puguen ser titllades de postmodernes, com es pot veure en la necessitat que exhibeixen d’eliminar per complet els límits establerts durant la modernitat –amb l’eliminació de les fronteres per als fluxos comercials i de moltes de les funcions assignades adés a l’Estat nacional, en matèria de drets socials, per posar alguns dels exemples més destacats–, tant el diagnòstic de la situació que realitzen Hardt i Negri, com la seua forma de plantejar els termes en els quals s’ha de combatre el nou poder, es pot considerar des de la perspectiva d’una “*altermodernitat*”.¹⁰⁴⁷ En aquest sentit, no es tracta simplement d’esborrar l’herència moderna sinó de treballar amb ella per extreure la càrrega subversiva que és capaç de desplegar, tractant d’aprofitar-la en funció dels objectius que es proposen en l’actualitat. Així, cal cercar en el passat recent la possibilitat d’apel·lar a un seguit de forces que, si bé s’havien mantingut fins ara en la penombra, poden donar lloc amb la seua actualització a nous discursos i a noves pràctiques, des dels quals configurar un ordre renovat de relacions. Com apunten els autors, dins la tradició moderna es poden reconèixer dues línies que es relacionen de manera conflictiva i de les quals es poden derivar conseqüències molt diferents. Seguint com acabem de dir les indicacions de Deleuze al respecte, els autors distingeixen una primera línia, dominant, en la qual es funda l’establiment de la sobirania moderna. Aquesta línia està basada en la creació d’un seguit de dualismes a nivell conceptual i, doncs, en una imatge de la realitat binària i escindida que, en última instància, respon al reconeixement d’un model

¹⁰⁴⁷ Per veure una anàlisi detallada dels trets característics de les línies que s’oposen o, en tot cas, qüestionen la vigència de la modernitat, el que els autors anomenen la postmodernitat, l’hipermodernitat i, finalment –la forma per la qual opten–, l’altermodernitat, cf. Hardt i Negri (2009), p. 115-129.

transcendent. També es pot parlar, però, d'una altra línia alternativa o menor, les virtualitats de la qual encara estan, com diem, per explotar. Aquesta línia s'estén de Duns Escot a Spinoza, segons que apunten els autors, i es basa en la reivindicació de la immanència així com en el reconeixement de la singularitat i les diferències. Hardt i Negri prenen aquesta línia com a punt de partença, per justificar la seua proposta a nivell conceptual i per donar una traducció material i concreta, és a dir, una articulació política, a la multiplicitat en el camp social.¹⁰⁴⁸

Així mateix, també a nivell pràctic els autors es refereixen a un seguit de lluites que es van donar durant el període modern, l'herència de les quals encara es pot reivindicar en l'actualitat. La instauració del nou ordre, així com les mobilitzacions en curs, no es poden entendre sense fer al·lusió al legat que van deixar les lluites comunistes de principis del segle vint –sobretot aquelles que van desembocar en la Revolució bolxevic–, les lluites en contra del feixisme i el nazisme dels anys trenta i quaranta, i els processos d'alliberament respecte de les potències colonials. En aquest sentit, i per bé que en la major part dels casos el resultat d'aquestes lluites no va acabar sent el que s'esperava, sobretot si es mira des d'un angle netament revolucionari, Hardt i Negri reivindiquen el seu impacte en el present. Com ja vam veure en el cas de Deleuze i Guattari, cal distingir l'esdevenir revolucionari, les virtualitats del qual no estan mai del tot esgotades, del fet revolucionari en termes estrictament històrics. En aquest sentit, cadascun d'aquests moviments va donar lloc amb les seues accions a mutacions subjectives i a transformacions profundes en les relacions de producció, davant les quals el poder s'ha vist obligat a reaccionar eixamplant els límits de les seues polítiques. Així doncs, és sobre aquest substrat de conflictes no resolts –sinó, al contrari, eixamplats–, que es donen les condicions per a l'emergència dels nous moviments i de les noves subjectivitats que es resisteixen a ser absorbits pel sistema. O, per dir-ho en els termes en els quals s'expressen Hardt i Negri, ha estat el caràcter internacionalista de la classe obrera i de les seues lluites el que ha menat al poder a emprendre les darreres reformes de caire sistèmic, amb l'establiment d'un ordre global que no té una altra sortida que continuar exacerbant els seus mètodes de dominació i control; el que suposa alhora, com ja hem vist al llarg del nostre treball, un augment del conjunt de problemes que el poder es veu en l'obligació d'afrontar.¹⁰⁴⁹

¹⁰⁴⁸ Hardt i Negri (2000), p. 157-160.

¹⁰⁴⁹ *Ibidem*, p. 71-72.

En tot cas, per caracteritzar la nova forma de sobirania global, que anuncien com a hereva i, al mateix temps, com aquella que a la fi ha estat capaç de superar alguns dels límits dins els quals es desenvolupaven les formes de govern anteriors, Hardt i Negri no dubten a fer servir l'instrumental deleuzo-guattarià. Per començar, el poder no s'expressa en el nou ordre mundial com una realitat estàtica, però tampoc com un tot homogeni pel que fa a la seua composició interior. De la mateixa forma que, com ja hem avançat, la seua acció no es basa en la supressió completa de les diferències entre aquelles zones sobre les quals estén les seues xarxes sinó, seguint la dinàmica que estableixen Deleuze i Guattari, com un procés "descentrat" i amb efectes "desterritorialitzadors".¹⁰⁵⁰ Per tant, tan aviat homogeneïtza tot el plexe de relacions polítiques, socials i econòmiques que es donen a nivell mundial, com suscita la seua transformació en base a uns interessos sempre canvians.¹⁰⁵¹ La lògica imperialista, pròpia del període modern i centrada en el predomini i en la centralitat d'una nació o d'un conjunt de nacions, que tenen com a objectiu explotar sense límits els recursos de la resta de zones subordinades del món, es veu llavors desplaçada per una nova lògica, en la qual el poder es manifesta de forma reticular. Això no suposa, però, la fi de la subordinació sinó, més aviat, la seua generalització arreu del món. El que ocorre és que els mecanismes de dominació estant ara repartits entre totes les nacions, la població de les quals és ara susceptible d'ésser explotada de la mateixa forma en què adés ho era la població de les nacions subjugades. Hi continua havent, en tot cas, "diferències de grau" –que no de natura–, com apunten Hardt i Negri, respecte dels mètodes emprats i pel que fa a la profunditat de la dominació, de manera que no desapareix per complet la línia que separa els països del centre dels de la perifèria. Tot i així, tant el centre com la perifèria esdevenen nocions borroses i amb una finalitat de caràcter orientatiu, en la mesura que les fronteres es desplacen de forma contínua fent que una de les nacions que abans es trobava entre el grup dels dominants passe a ocupar, en el nou escenari de les relacions globals, una posició subordinada. Aquest és un aspecte de l'anàlisi dels autors que ens sembla que s'ha fet palès durant els darrers anys, amb les condicions de crèdit que els països dominants de la Unió Europea, amb Alemanya al capdavant, han imposat als territoris del sud del continent, seguint les línies traçades pels organismes financers transnacionals. D'aquesta manera, posant l'accent en l'eliminació gradual de les estructures de caràcter rígid, Hardt i Negri reivindiquen la natura mòbil de les relacions

¹⁰⁵⁰ *Ibidem*, p. 14.

¹⁰⁵¹ *Ibidem*, p. 15.

de forces que, com ja hem vist, devem en bona mida al pensament foucaultia. El poder ja no es troba localitzat de manera focal en el nou context en el qual ens trobem, com ja hem dit en referència als Estats Units, ni es pot transmetre passant el ceptre de mà en mà, seguint una línia de successió directa. Així mateix, la funció que el nou poder assigna als Estats coincideix, en les seues línies principals, amb el que ja vam veure. Ja no es tracta de regular les relacions i els intercanvis, intervenint de manera directa per corregir aquelles situacions en les quals es detecten casos de desequilibri flagrant, sinó d'assegurar l'aplicació de les mesures polítiques, socials i econòmiques que imposa el nou ordre, de caràcter global, a l'escala més reduïda de cada territori determinat.¹⁰⁵²

Per altra part, seguint amb la descripció del nou context en el qual ens trobem, Hardt i Negri alerten sobre el nou estatut que assoleix la guerra en l'actualitat. Si la política moderna es va fundar sobre la necessitat d'evitar els conflictes armats, sens dubte com a resultat de segles d'història caracteritzats per l'existència de guerres, coronats per les dues deflagracions mundials, ara, en canvi, la guerra esdevé una realitat global i, com ja vam dir, una eina de control sobre la població, a nivell intern i per al manteniment de les relacions exteriors. Com apunten els autors, amb l'amenaça constant de la guerra es tracta tant de contenir l'embat dels "bàrbars", però també els alçaments dels "rebels".¹⁰⁵³ La guerra adquireix així una funció policial en l'interior de les fronteres de cada Estat, alhora que assumeix tasques d'arbitri internacional amb l'objectiu de contrapesar uns equilibris sempre canvians. En definitiva, la guerra assoleix en l'actualitat una categoria "ontològica", com apunten els autors, en la mesura que es fa servir per configurar la realitat d'una manera determinada.¹⁰⁵⁴ Sense oblidar que la seua forma ja no és tant la de l'enfrontament directe entre les nacions implicades sinó, com anunciaven Deleuze i Guattari, la d'un seguit de conflictes de caràcter local que acaben formant una xarxa a nivell global. De fet, la guerra ha de servir en l'actualitat per alimentar el discurs i les ficcions a través de les quals la nova forma de sobirania

¹⁰⁵² No entrarem a descriure en detall aquest aspecte de l'anàlisi de Hardt i Negri, que ja hem tingut ocasió d'observar, al llarg del nostre treball, de forma extensa. Només deixem constància del paral·lelisme que existeix entre el plantejament dels autors i el diagnòstic que realitzen Deleuze i Guattari per aquest costat, en la línia de no veure en l'Estat una realitat completament desfasada des del punt de vista de les relacions polítiques, socials i econòmiques sinó, al contrari, un element crucial a l'hora de realitzar les polítiques que s'imposen en l'actualitat a nivell mundial. El canvi fonamental es troba, en tot cas, en el fet que l'Estat ha deixat de ser tant l'instrument central des de la perspectiva de la política interna, en clau nacional, per esdevenir una arma en mans del nou poder global. Cf. Hardt i Negri (2004), p. 194-198.

¹⁰⁵³ Hardt i Negri (2000), p. 30.

¹⁰⁵⁴ Hardt i Negri (2004), p. 40.

mundial tracta de mantenir i àdhuc d'augmentar el seu poder, justificant la violència que s'exerceix des del sistema sobre tots aquells elements que escapen de la seua òrbita. Per aquesta part, cal crear de manera expressa, o en tot cas donar una dimensió exagerada, a l'amenaça dels enemics interiors –el que hom anomena moviments antisistema–, de la mateixa forma que s'amplifiquen al màxim les amenaces que provenen de l'exterior. Les nacions dominants apelen aleshores a l'existència de figures amenaçadores com la de Saddam Husein, Osama Bin Laden o Muamar al Gadafi, així com de grups de països –el que es va anomenar l'eix del mal– que, pretesament, tenen no sols la voluntat sinó també les armes per acabar amb el progrés i amb els assoliments de la civilització occidental d'un sol cop.¹⁰⁵⁵ Com indiquen Hardt i Negri, un dels símptomes inequívocs del viratge que s'ha produït des de la modernitat vers un escenari postmodern, es troba precisament en aquesta reivindicació explícita de les “guerres justes”, en el que es pot veure com una reminiscència de la Roma imperial que es va perllongar durant molts segles després, fins que l'ordre sorgit després de la Segona Guerra Mundial va foragitar sense ambigüitats aquesta forma de donar una justificació als conflictes.¹⁰⁵⁶ En efecte, la guerra es veu des d'aquesta perspectiva com una operació de caràcter salvífic que està, per tant, moralment legitimada. En tot cas, amb aquest context de fons es pot entendre d'una manera més ajustada la noció de màquina de guerra o de lluita que hem vist en els capítols anteriors. En la seua versió negativa, coincideix amb aquesta figura de la guerra absoluta o ontològica que descriuen Hardt i Negri. En aquest sentit, la capacitat que té el poder de produir noves dimensions de la realitat no s'explica de forma positiva i creativa sinó, al contrari, com el revers de la seua capacitat de provocar una destrucció absoluta, en aquells casos en què el manteniment de l'ordre així ho requereix. De manera que la guerra, o més aviat les lluites que emprenen les màquines creades pels moviments autònoms, no s'han de basar en el fet de respondre amb més agressivitat i major càrrega mortífera als embats de l'enemic sinó, al contrari, en la necessitat de fer la guerra a la guerra absoluta que representa el poder; amb l'objectiu, precisament, de combatre les seues accions de caràcter destructiu i indiscriminat sobre la població. Per això els moviments rebels han de ser capaços de crear espais on les relacions es donen, tant en l'interior com amb l'exterior, deixant al marge l'equilibri pervers que imposa l'amenaça constant de la destrucció de les condicions de vida, en funció d'una guerra

¹⁰⁵⁵ *Ibidem*, p. 54-55.

¹⁰⁵⁶ Hardt i Negri (2000), p. 30-32.

que des de la perspectiva del nou ordre global es defineix, com ja hem dit, en termes ontològics.

A més dels elements que acabem de mostrar, el poder no es limita en l'actualitat, com ja vam dir, a ocupar la totalitat del planeta de forma extensiva. Al mateix temps, necessita estar present en tots aquells aspectes que influeixen en la configuració de la vida, individualment i col·lectiva. En aquest sentit, com apunten Hardt i Negri, les relacions de forces ja no es donen només entre diferents subjectes, ni circumscrites a les relacions de producció dins l'entorn laboral per part de subjectes amb posicions i interessos clarament desiguals, sinó en la producció directa de la subjectivitat.¹⁰⁵⁷ En concret, el poder ha de ser capaç de produir uns perfils subjectius que siguin susceptibles d'acceptar i de propagar, com ja hem vist al llarg del nostre treball, les formes de dominació que proposa el nou govern a nivell global. En definitiva, la forma d'entendre el nou ordre a què fan al·lusió Hardt i Negri, coincideix amb la descripció que ofereix Guattari inicialment –i que s'acabarà incorporant a l'anàlisi de *Mille plateaux*–, al voltant del capitalisme mundial integrat. En aquest cas, però, a més d'absorbir la totalitat del globus a nivell territorial, el poder tracta de situar-se més enllà dels límits temporals dins els quals s'ha gestat. Com apunten els autors, la nova sobirania global es proposa com la fase final de la història en la mesura que diu haver aconseguit clausurar els antagonismes entre les distintes classes socials, així com l'existència de les classes mateixes. Al mateix temps, el poder ja no s'accontenta amb governar sobre la població per mitjà de mecanismes externs i de tipus clarament transcendent. En la mesura que necessita penetrar en el més profund del camp social, com ja hem dit, necessita crear els espais de la vida i els subjectes de forma immanent.¹⁰⁵⁸ Així doncs, també en el cas de Hardt i Negri l'exercici del poder es caracteritza per l'objectiu d'acabar amb qualsevol tipus d'exterioritat. La vida en la seua totalitat ja només es pot entendre sota els paràmetres del nou govern global, entre altres coses perquè és en funció d'aquesta forma de governar que s'han creat els dispositius, múltiples i mòbils, des dels quals portar a terme la seua gestió de forma efectiva. En definitiva, el poder es manifesta en els nostres dies com una forma de biopoder, per tal com els seus aparells de producció i de reproducció ja no estan localitzats en uns àmbits concrets sinó que es dispersen al llarg del que Hardt i Negri anomenen el “*bios social*”.¹⁰⁵⁹ Amb això, els autors no sols

¹⁰⁵⁷ Hardt i Negri (2000), p. 53 i Hardt i Negri (2004), p. 12.

¹⁰⁵⁸ Hardt i Negri (2000), p. 16-17.

¹⁰⁵⁹ *Ibidem*, p. 45.

estan seguint les indicacions de Deleuze, Guattari i Foucault al respecte, sinó que tenen en compte les indicacions del marxisme pel que fa a l'exasperació de les condicions de dominació i d'explotació que el capitalisme acabaria donant lloc amb la seua evolució. En efecte, el nou context es caracteritza per la possibilitat de fer efectiva una subsumció real –i ja no merament formal o parcial– de les formes de vida i de tot el conjunt de les relacions socials, que ara cauen dins la lògica productiva i reproductiva que marca el capital.¹⁰⁶⁰

Aquesta forma d'entendre la sobirania en l'actualitat, és el que Hardt i Negri exposen al voltant de la noció d'"Imperi". D'aquesta manera s'apunta a l'existència d'una forma de sobirania que, com estem dient, ja no es troba concentrada al voltant dels Estats sinó que s'exerceix a nivell global, que és única i plural ensems, definida per la mobilitat dels seus fluxos interns i per la desterritorialització constant, disseminada en una multitud de focus locals però interconnectats sobre un mateix pla d'immanència.¹⁰⁶¹ Una nova lògica de tipus imperial que, nogensmenys, va més enllà del context modern, caracteritzat, com ja hem dit, per un comandament de tipus imperialista. En suma, de la rigidesa de les estructures anteriors de dominació, passem a la flexibilitat de les formes actuals; la qual cosa, en tot cas, no es tradueix en un alleugeriment del domini que s'exerceix sobre la població sinó, al contrari, en el seu aprofundiment i en la seua generalització arreu del món. En definitiva, tots aquells aspectes que van analitzar Deleuze, Guattari i Foucault al voltant dels dispositius que el capitalisme porta al límit de les seues possibilitats, i que Hardt i Negri reprenen i desenvolupen per explicar els mecanismes per mitjà dels quals s'exerceix el poder en l'actualitat.

De fet, com ja hem dit, Hardt i Negri no dubten que l'emergència de l'Imperi s'ha de situar en el moment intersticial en què comencem a passar dels mètodes disciplinaris a una lògica basada en el control, com a forma de gestionar les poblacions en el seu conjunt.¹⁰⁶² Les formes modernes de govern es relacionen així amb l'extensió de la disciplina, amb l'objectiu d'assolir l'estabilitat i l'equilibri entre els diferents elements implicats en la política interior i exterior i en el si dels processos productius, reservant per a la forma imperial postmoderna els nous mecanismes de control, basats en la mobilitat i la dispersió tant dels subjectes com dels mitjans i de les relacions de

¹⁰⁶⁰ *Ibidem*, p. 46.

¹⁰⁶¹ *Ibidem*, p. 14.

¹⁰⁶² *Ibidem*, p. 17.

producció. Això no vol dir, però, que els autors estableixen una separació neta entre la societat disciplinària i la societat de control, i ni tan sols entre aquestes dues i les formes de govern que es mantenen gràcies a l'existència d'un poder transcendent, tal i com apareix representat en la figura del sobirà que exerceix el seu domini de forma vertical i directa. Si el poder es defineix actualment pel seu caràcter essencialment "híbrid",¹⁰⁶³ com apunten Hardt i Negri, és precisament per la seua capacitat de conjugar els distints mecanismes de dominació amb la creació d'una lògica de control eficaç i versàtil, a través de la qual adaptar-se al nou context polític, social i econòmic.

En efecte, aquesta nova lògica és la que representa l'Imperi, en la mesura que apareix com el resultat de l'acumulació i del perfeccionament de totes les formes de dominació anteriors. Si amb el règim disciplinari es comença a fer immanent el domini transcendent de les formes de sobirania, conformant l'individu en la seua corporalitat, al temps que genera un seguit d'institucions a través de les quals gestionar i enquadrar aquests cossos, amb el control s'aconsegueix donar un pas més enllà, en el sentit que la subjectivitat es conforma per complet dins els límits que estableix el poder. Aleshores ja ni tan sols cal delimitar els moviments del subjecte ni dirigir les seues accions, per tal com és el subjecte mateix el que desenvolupa la seua vida en funció d'uns principis, els del poder, que ja no considera externs sinó com a part constitutiva del seu ésser i, al capdavall, de la seua vida. Les restes de transcendència que encara persisteixen durant el període disciplinari, amb la utilització d'uns aparells institucionals el funcionament i les estructures dels quals escapen de les mans del subjecte, es difuminen així amb la irrupció de les noves formes de control, amb les quals es tracta que el subjecte accepte totes aquelles limitacions per al compliment de les quals s'havien creat els aparells institucionals.¹⁰⁶⁴ Com apunta Deleuze en el "Post-scriptum sur les sociétés de contrôle" –en el que sens dubte constitueix una font principal d'anàlisi per a Hardt i Negri–, el punt àlgid de la crisi de les institucions no sols està relacionat amb la corrupció d'aquells que les gestionen, sinó que es dona en moments com el que acabem de descriure –que els autors situen en el nostre present i en el futur més immediat–, en els quals moltes de les funcions per a les quals havien estat creades, comencen a resultar de més en més prescindibles.

¹⁰⁶³ *Ibidem*, p. 14.

¹⁰⁶⁴ *Ibidem*, p. 43-48.

En aquest sentit, l'evolució del poder coincideix amb el joc entre l'exterior i l'interior que hem plantejat. En el període disciplinari encara existeix la possibilitat de sortir, és a dir, de viure més enllà dels espais delimitats pel sistema de dominació, mentre que en el nou període la vida passa a constituir un espai de tipus interior en la mesura que coincideix amb el poder que l'ha creat. Per posar un exemple concret, l'obrer es despenia de les ordres directes del patró quan sortia de la fàbrica, a més que podia plantejar la seua resistència des de la perspectiva de dues forces exteriors per mitjà de l'organització i la mobilització sindical. Ara, en canvi, l'espai de la fàbrica és substituït progressivament per l'onada expansiva de l'empresa que, com apunta Deleuze, en virtut del seu caràcter eteri, té majors facilitats per influir en el conjunt de les relacions socials. Així mateix, amb això es persegueix acabar amb un dels elements principals que permetia la mobilització obrera, com és el fet de compartir uns mateixos espais i d'establir unes relacions directes en funció de les necessitats i dels objectius compartits dels treballadors i les treballadores. Des del punt de vista del nou ordre, resulta més econòmic que la força de treball desenvolupe la feina que li ha estat assignada pel seu compte i buscant els seus propis espais; cosa que es justifica, a més a més, apel·lant a l'autonomia del treballador i fins i tot a la necessitat de conciliar la vida personal amb la professional. En tot cas, si aquest aspecte resulta d'una importància crucial és perquè cal eliminar d'arrel, com acabem d'apuntar, qualsevol possibilitat de la força de treball d'emprendre accions de manera col·lectiva.

Així doncs, la instauració de l'Imperi no es pot entendre sense tenir en compte la transformació dels processos productius i de les formes d'organització del treball que es dona en l'interior del mode de producció capitalista. Com apunten Hardt i Negri, el treball industrial ha començat a abandonar l'epicentre dels processos productius en l'actualitat, per deixar el seu lloc a un treball de tipus més immaterial i abstracte.¹⁰⁶⁵ Es tracta d'un procés gradual l'evolució del qual, així com les seues conseqüències, els autors tracten de captar des de l'inici. No vol dir, en tot cas, que el treball industrial haja perdut de colp la seua importància en l'àmbit productiu. El que es tracta de posar en valor és la irrupció de noves formes d'entendre els processos productius, així com el fet que aquests canvis vagen acompanyats per l'emergència de noves subjectivitats que a poc a poc s'erigeixen com l'actor central, des del punt de vista de la creació de riquesa en termes socials.

¹⁰⁶⁵ *Ibidem*, p. 14.

Observem amb una mica de detall com caracteritzen Hardt i Negri aquest treball immaterial al qual es refereixen, i que constitueix, sens dubte, un dels elements centrals del seu diagnòstic sobre la situació actual. Tot seguit, ens fixarem en la importància que té aquesta forma d'entendre el treball per a l'establiment dels nous mecanismes d'extracció de la plusvàlua; sense oblidar la incidència d'aquests canvis en l'articulació dels nous cicles de lluites.

Hardt i Negri posen la transformació dels processos productius al mateix nivell que els canvis que han anunciat que es donen amb el pas de la modernitat a la postmodernitat. Si amb la modernització de la producció el trànsit es va fer des del sector primari al sector secundari, amb el transvasament de força de treball que provenia de l'agricultura i la mineria i que es va desplaçar cap a les fàbriques, en aquest cas és el sector terciari o de serveis el que guanya efectius en detriment del sector industrial. Aquest sector terciari o de serveis està conformat per un ventall d'activitats molt ampli i heteròclit que abasta des de la salut i l'educació fins el transport, l'entreteniment o la publicitat, passant per les finances. En tot cas, el més important es troba en la funció que acompleixen el coneixement, la informació, la generació d'afectes, la comunicació i, en última instància, la necessitat de crear xarxes de tipus cooperatiu, a l'hora de caracteritzar la major part d'activitats que es porten a terme dins aquest àmbit productiu.

Per la resta, aquest canvi en les dinàmiques laborals es dona a partir dels anys setanta en l'àmbit occidental, com es pot veure representat en la pèrdua gradual d'importància del model fordista en favor del que s'ha conegut com a model *toyotista*. Llavors la producció deixa d'operar dins uns paràmetres fixos i estables, al mateix temps que es comença a prestar una atenció particularitzada als fluxos variables de la demanda. Això implica l'abandonament progressiu de la cadena de muntatge i de la força de treball no especialitzada que aquest procés exigia; una força de treball que havia d'acceptar les distintes funcions que hom li assignava en la cadena, depenent de les necessitats concretes de cada moment, però que acostumava a fruit d'una certa estabilitat en allò tocant a les seues condicions laborals. Ara, però, en la mesura que és la demanda la que condiona directament el que es produeix i en quina quantitat, el que cal fer és analitzar les tendències dominants dels hàbits de consum i adaptar els temps de treball. Així que desapareix la necessitat de generar unes reserves fixes de producte, de la mateixa forma que ja no té sentit comptar amb un exèrcit permanent de treballadors concentrats en un mateix espai i amb un sou estable. D'aquesta manera, els cicles productius i la forma de

treballar s'adeqüen a les noves característiques del mercat i, en definitiva, al nou context polític i social, establint una major mobilitat amb la creació de canals de comunicació directa entre les distintes parts implicades. Aquests canals constitueixen un dels elements centrals a l'hora de definir el treball immaterial. Amb tot, Hardt i Negri adverteixen que aquesta és una forma descarnada i simplista d'entendre l'element de la comunicació. Més enllà de la informatització dels processos productius, com allò que ha permès la mobilitat i l'eixamplament dels canals de comunicació entre les distintes parts, que ara es relacionen de forma més aviat reticular, el treball immaterial no seria possible sense la generació i la circulació d'afectes. Això implica un element que el camp de la informàtica no té la capacitat –almenys pel moment– de satisfer: la interacció i el contacte directes, de tipus corporal, entre els elements que participen en els processos productius. En aquest punt tenen molta importància les anàlisis que s'han fet des de la perspectiva del feminisme, com indiquen els autors, per la seua manera de posar l'èmfasi en la cura dels altres i en la creació d'espais col·lectius basats en la reciprocitat i en l'intercanvi de tipus afectiu. De manera que el treball immaterial es defineix per haver esquarterat les estructures fixes dels models productius anteriors, en gran part gràcies a les possibilitats que s'obren amb l'eclosió de les noves tecnologies; però també per la seua capacitat de generar xarxes socials i, en definitiva, de propiciar l'experimentació de noves formes de vida col·lectiva. En aquest sentit, el coneixement i la informació estableixen les condicions de possibilitat del treball immaterial, al temps que constitueixen el seu producte final, però la seua acció seria inútil si no fos per la posada en funcionament de xarxes de tipus col·laboratiu i cooperatiu.¹⁰⁶⁶

Per altra part, en la mesura que en la seua realització estan involucrats els cossos i les ments de la força laboral, cal justificar la caracterització que acabem de veure del treball immaterial. Com ja hem suggerit, no és tant el procés com el producte resultant, el que justifica aquesta definició. De fet, Hardt i Negri admeten l'ambigüitat d'una expressió com aquesta –“treball *immaterial*”–, i proposen la noció de “treball *biopolític*” com a complementària. Amb això es fa referència al fet que l'activitat laboral ja no sols està orientada a la creació de béns materials i de mercaderies per al consum sinó, de manera molt més àmplia, a l'establiment de les condicions que fan possibles les relacions socials i la vida en la seua totalitat. Per la mateixa raó, tot i que el treball immaterial

¹⁰⁶⁶ Pel que fa a tot el conjunt d'elements que acabem de veure, relatius als processos productius i a les formes de treball característiques del període imperial del capitalisme, cf. Hardt i Negri (2000), p. 308-319.

continua ocupant una posició minoritària pel costat quantitatiu, cosa a la qual hi cal afegir que la seua presència es troba encara concentrada en les regions dominants del planeta, és des del punt de vista qualitatiu que es pot considerar, cada vegada més, com una activitat de caràcter hegemònic. De la mateixa forma que passava amb el treball fabril en el moment del seu sorgiment, això es deu a la millor adaptació del treball immaterial o biopolític als cicles productius i a les necessitats actuals, però encara més a les possibilitats que ofereix de generar riquesa en termes socials.¹⁰⁶⁷ Siga com siga –i en això cal posar una especial atenció, si no es vol veure en l’anàlisi dels autors una simple acceptació de les dinàmiques productives dominants–, per tal que arribe a constituir una realitat positiva el treball immaterial ha d’entrar –d’igual manera que el treball que es desenvolupa en el sector industrial, per altra part– dins uns circuits de valorització autònoms, capaços de funcionar al marge dels paràmetres de mesura que imposa el capital. Mentre es mantinga dins aquests límits, al voltant dels quals es fa fort el poder imperial, ni la seua realització resultarà més agradable per a la força laboral, ni la seua presència aconseguirà disminuir, directament i de forma intrínseca, les desigualtats en el camp social.¹⁰⁶⁸

1.2. L’emergència de la multitud

Així doncs, és la pròpia evolució del poder, juntament a la capacitat creativa de les subjectivitats emergents, la que comporta que aquestes singularitats en principi disperses es puguen arribar a constituir com un dispositiu de mobilització col·lectiva, articulat al voltant dels nous processos productius i de les noves formes d’organitzar el treball. Aquesta subjectivitat és el que Hardt i Negri –a partir de Spinoza i, doncs, com ja hem dit, estirant del fil d’aquesta modernitat subversiva de què parlàvem–, defineixen com la *multitud*. Per altra part, ha de quedar clar des de l’inici que és aquesta multitud la palanca que suscita l’aparició de l’Imperi, obligant al sistema a efectuar la transició des de formes modernes d’exercir el poder cap a formes postmodernes, amb l’establiment de les xarxes de dominació basades en el control. Així mateix, com veurem tot seguit, es tracta d’una nova subjectivitat col·lectiva les virtualitats revolucionàries de la qual no coincideixen amb les línies estratègiques del proletariat industrial, plantejades al voltant

¹⁰⁶⁷ Hardt i Negri (2004), p. 137-138.

¹⁰⁶⁸ *Ibidem*, p. 140.

d'una resistència externa al poder, per tal com la multitud es veu en l'obligació d'operar –de la mateixa forma que hem vist que ocorria amb les minories en el cas de Deleuze i Guattari– dins el marc en el qual s'estableix l'Imperi.

A diferència del *poble*, que es defineix com un concepte unitari basat en el principi d'identitat, la multitud és plural i manté en el seu si les diferències de les singularitats que la conformen. En aquest sentit, la creació del teixit intern de la multitud és del tot incompatible amb un moviment de tipus dialèctic, consistent a reduir la multiplicitat inicial a una unitat ulterior. Per aquesta part, en la mesura que renuncia a la identitat i a la unitat, podria semblar que la multitud coincideix amb la *massa*. Tanmateix, mentre que aquesta última es manifesta com un tot indiferenciat, com un conglomerat indistint i uniforme en última instància, la multitud, en virtut de la seua heterogeneïtat interna, manté les diferències dels elements que la conformen. No dóna lloc, per tant, a un tot caòtic com en el cas de la massa, sinó a un moviment multicolor. Per altra part, si la massa és susceptible de rebre manipulacions externes i d'actuar en funció d'aquests estímuls que, en moltes ocasions, es revelen contraris als seus desigs, la conformació de la multitud apunta a l'emergència d'una subjectivitat completament autònoma, a l'hora de portar a terme les seues accions en el camp social. Per últim, la multitud no coincideix tampoc amb la imatge interna i amb els processos de configuració de la *classe obrera*, entesa en la seua accepció tradicional. Com ja hem avançat, la multitud apel·la a un concepte obert i inclusiu, capaç de captar i d'articular totes aquelles subjectivitats distintes de l'obrer fabril, principalment masculí, que gaudeix d'unes garanties en l'àmbit laboral.¹⁰⁶⁹ Per tant, l'emergència de la multitud no està vinculada amb l'hegemonia de la producció industrial sinó amb les transformacions que han socialitzat les formes de treball, fins posar-les, com ja hem dit, al nivell d'una producció de tipus biopolític. D'aquesta manera, es fa referència a la relació que existeix en l'actualitat entre els processos productius i el caràcter ontològic implícit en les capacitats creatives de la nova subjectivitat activa. Val a dir, la multitud és capaç, a través de la seua activitat, de transformar el seu entorn més immediat, però també de donar lloc a noves formes de vida a partir dels vincles que estableix en el camp social. De fet, com veurem tot seguit, la veritable capacitat de produir vincles afectius i, en aquest sentit, de plantejar nous modes de vida, es troba en mans de la multitud i no tant del poder imperial.

¹⁰⁶⁹ *Ibidem*, p. 16-18.

Per altra part, des de la perspectiva de la multitud, es pot afirmar que totes les formes de treball són susceptibles de generar riquesa, per tal com els processos productius es donen ara dins l'àmbit del que els autors anomenen el *comú*. Una de les definicions més directes de la multitud apunta precisament en aquesta direcció, en el sentit que es pot considerar com una subjectivitat col·lectiva, de tipus social i que actua, per tant, a partir del comú.¹⁰⁷⁰ Així doncs, dins el terreny del comú Hardt i Negri integren, no sols els béns i els recursos materials que es troben en l'àmbit natural, sinó també tots aquells elements que, com els llenguatges i els codis compartits, els coneixements, els afectes i la capacitat cooperativa són, al mateix temps, la causa i l'efecte de l'activitat productiva, de caràcter biopolític, de la multitud.¹⁰⁷¹ En definitiva, les noves formes de treball immaterial i biopolític que guanyen terreny a poc a poc, relacionades amb l'àmbit del comú, coincideixen amb la configuració de la multitud com a subjectivitat productiva, al temps que expliquen les seues possibilitats de constituir un ordre de relacions radicalment distint d'aquells que han existit històricament. Per aquest costat, Hardt i Negri no es limiten a circumscriure conceptualment i empírica l'àmbit del comú, sinó que tracten d'analitzar de quina forma es pot articular políticament el camp social partint d'aquest àmbit. Com apunten els autors, l'alternativa aparentment exclusiva que es dona entre el privat i el públic coincideix amb una altra alternativa, plantejada de forma no menys excloent, entre el capitalisme i el socialisme. Això no obstant, tant en el cas del capitalisme com en el del socialisme, s'acaben donant formacions mixtes que mantenen aquests règims de propietat –el del privat i el del públic–, excloent en canvi el model productiu i de relacions basat en el comú. De forma que el comú apareix com una línia que travessa en diagonal i desafía les formes polítiques i de propietat que han existit al llarg de la història, obrint així la possibilitat d'instituir un ordre de relacions distint basat, en aquest cas, en el comunisme.¹⁰⁷² Recordem en aquest sentit el que apuntava Negri en el text que escriu amb Guattari, sobre el fet que és el socialisme – però no el comunisme– el que està conceptualment desactivat i igualment anorreat des del punt de vista històric.

En aquest punt es troba el nucli del projecte polític dels autors, en el fet de crear un nou espai de relacions basat en la institució del comú, on la multitud es pugui expressar de forma directa a través de la seua activitat autònoma. Com apunten els autors, es tracta

¹⁰⁷⁰ *Ibidem*, p. 128.

¹⁰⁷¹ Hardt i Negri (2009), p. 10.

¹⁰⁷² *Ibidem*.

així d'atacar la sobirania transcendent, de desestabilitzar el poder transcendental fundat en la propietat privada i estatal i d'afirmar, finalment, la potència de la multitud i de la vida plantejada en termes completament immanents.¹⁰⁷³ En tot cas, una afirmació radical de la immanència com aquesta, no implica que calga confiar necessàriament en les capacitats immediates i espontànies de les noves subjectivitats productives. Per això, com recorden Hardt i Negri, el pla d'immanència que formen la producció comuna i el treball immaterial s'ha d'articular políticament, amb l'objectiu que siga veritablement consistent i que les relacions que es donen en el seu si no s'esvaequen de forma precipitada.¹⁰⁷⁴

Per altra part, si en el nou context els processos productius i la reproducció de les formes de vida encaixen dins el concepte ampli de la producció social o de la producció biopolítica, tant en la seua manifestació negativa, lligada al control de les forces de l'Imperi, com en la seua forma positiva o alliberada, això és, vinculada a l'activitat autònoma de les noves subjectivitats emergents, la multitud desborda igualment la definició menys restringida que es pot oferir de la classe obrera. En aquest cas no sols es té en compte l'activitat de l'obrer industrial, sinó també la que es produeix dins l'àmbit del treball assalariat en termes generals. Nogensmenys, en aquest cas es continuen deixant al marge un seguit d'elements productius que, en canvi, sí que acull el moviment multitudinari, com ara la força de treball domèstic no remunerada, la d'aquells i aquelles que no perceben un salari estable o la d'aquells i aquelles que viuen en situació d'exclusió i pobresa. Això influeix en la constitució de la nova subjectivitat col·lectiva que proposen Hardt i Negri, en la mesura que tots els elements subjectius als quals acabem de fer referència no es troben exclosos de l'acció política en clau revolucionària, aquella que té per objectiu subvertir des de la base les condicions del mode de producció imperant, com sí que ocorria, dins la tradició marxista, amb tots aquells i sobretot totes aquelles que portaven a terme una activitat de caràcter reproductiu, i encara més en el cas del lumpenproletariat.

Per altra part, al mateix temps que es reivindica la participació dels i de les que tradicionalment havien quedat exclosos en l'interior dels països dominants, els pobres del sud global han de deixar de ser considerats com a mer exèrcit de reserva industrial. En primer lloc perquè, a causa de l'ampli abast que es persegueix amb el concepte de

¹⁰⁷³ *Ibidem*, p. 67.

¹⁰⁷⁴ *Ibidem*.

multitud, també aquests poden formar part de la nova subjectivitat que es crea al voltant de la multitud i tenen la possibilitat d'establir aliances i línies de comunicació a nivell global. Però també perquè les línies divisòries en les quals es basava la definició de la força de treball, han començat a esborrar-se en l'actualitat. En el nou context imperial, sota les condicions que imposa el capitalisme en fase avançada, el treball estable i garantit decau de manera vertiginosa fent que capes cada vegada més extenses de la població, i no sols en els països històricament desfavorits i explotats, entren en el que els autors anomenen la “zona grisa”.¹⁰⁷⁵ En aquest espai de caràcter indeterminat, la major part dels individus es veuen impel·lits a establir les seues condicions de vida al voltant del factor de la precarietat, obligats a compaginar períodes de treball remunerat amb llargues fases d'atur; i, en ocasions, com en el cas de les anomenades pràctiques que es porten a terme en moltes empreses a hores d'ara, fins i tot a treballar sense rebre cap tipus de remuneració a canvi.

En definitiva, només una nova concepció veritablement eixamplada del proletariat, entès com a obrer social o com a “intel·ligència col·lectiva”, pot coincidir, en la seua definició i pel que fa a la forma de plantejar les seues accions, amb la multitud. Com es pot veure, els autors reprenen així l'expressió que exposa Marx als *Grundrisse*, en referència al *General Intellect* que comença a actuar com a nova subjectivitat productiva, en el moment que s'imposen unes condicions de treball de més en més lligades a l'eclosió de les màquines.¹⁰⁷⁶ Aleshores, però, com ja vam apuntar quan ens referíem a l'actualització de l'anàlisi marxista que emprèn Negri des dels anys seixanta, les files del proletariat les componen totes aquelles i tots aquells que, en el nou context biopolític al qual ens estem referint, sostenen les forces del govern imperial amb la seua activitat productiva, al mateix temps que pateixen el control, l'explotació i la dominació inherents a aquest nou ordre de relacions.¹⁰⁷⁷

En tot cas, no és només l'eclosió de les noves tecnologies, amb una incidència especial de la informàtica i la robòtica –com es pot constatar de forma paradigmàtica en el pas que es produeix del fordisme a la toyotització–, el que influeix en la crisi que afecta a la forma d'entendre els processos productius i l'organització del treball que havia acompanyat l'establiment de l'Estat del benestar, vinculada al taylorisme. El principal

¹⁰⁷⁵ Hardt i Negri (2004), p. 162.

¹⁰⁷⁶ Hardt i Negri (2000), p. 49.

¹⁰⁷⁷ *Ibidem*, p. 279.

motor del canvi es troba en el major impacte que assoleixen les subjectivitats emergents en el moment que aconsegueixen coordinar les seues accions de forma conjunta. Sobretot quan els nous modes de vida que plantegen aquestes subjectivitats a través de la seua activitat, es volen desvinculats del treball assalariat i de l'explotació inscrita en el moll de l'ós del sistema capitalista, per més que els seus efectes es troben atenuats – en aquells casos en què això es produeix – per polítiques de caràcter socialdemòcrata i per una orientació keynesiana de l'economia. Per aquest costat, Hardt i Negri no deixen passar l'ocasió de plantejar el caràcter aparentment paradoxal, no tant d'aquestes reivindicacions i de les raons de fons que les van motivar, com dels efectes amb els quals s'han acabat resolent en el camp social. Cal reconèixer que el trànsit del fordisme al postfordisme, i per extensió del capitalisme industrial basat en els processos d'acumulació, al capitalisme postindustrial, basat en el pes de les finances i en el caràcter més flexible dels intercanvis i dels fluxos monetaris, es manifesta en primer lloc com una realitat negativa per als interessos de la nova força de treball. En aquest sentit, els treballs de llarga durada i situats en el lloc de residència dels empleats, amb una remuneració suficient i adequada al seu nivell de vida són, cada vegada més, reemplaçats per feines precàries i mal remunerades, com acabem de dir, de caràcter temporal i que exigeixen la mobilitat continuada de les treballadores i els treballadors.¹⁰⁷⁸

Sense negar l'evidència de la comparació que acabem de mostrar, cal fer un parell d'apunts al respecte. En primer lloc, aquests efectes apareixen com a resultat de l'orientació que el sistema capitalista ha estat capaç de donar als nous cicles productius i a les noves formes de treball. Cal reconèixer per aquest costat l'habilitat del poder a l'hora de fer seues aquelles demandes que en un primer moment havien sorgit de les subjectivitats antagonistes. En tot cas, no es tracta d'un mal irreversible i inevitable. Així mateix, cal posar en context les mobilitzacions que porten a terme aquestes subjectivitats antagonistes des de finals dels anys seixanta, per entendre el signe de les seues reivindicacions i l'objectiu cap al qual apuntaven, abans de l'adulteració que hi introdueix el poder. Com ja hem suggerit, aquestes reivindicacions tenen molt a veure amb la relació que es pot establir entre les formes modernes d'exercir el poder i la imposició d'un model disciplinari per al conjunt de la població. Hardt i Negri fan extensible la utilització dels mètodes disciplinaris a tota la fase d'acumulació del

¹⁰⁷⁸ Hardt i Negri (2004), p. 140.

capitalisme, de manera que enquadren igualment la creació i l'establiment de l'Estat del benestar en aquest interval, caracteritzat per una certa estabilitat però també per l'exercici d'unes quotes de dominació molt altes sobre el conjunt de la població. Com ja hem dit en més d'una ocasió –seguint des de l'inici una orientació que devem a les primeres anàlisis de Negri al voltant de la qüestió–, cal desemascarar les funcions de l'Estat del benestar i els objectius de les polítiques del *New deal*. Adreçades a superar la crisi del 29 i a assegurar un nivell de renda suficient per a una part important de la població, així com un equilibri social considerable, aquestes polítiques de caire intervencionista no deixen de respondre, des de la seua gestació, a la necessitat de desactivar la força del moviment obrer i, per tant, a sancionar la centralitat del sistema capitalista com l'únic mode de producció capaç de crear una més gran i més duradora prosperitat per a la majoria social.¹⁰⁷⁹ Això sense comptar que l'assoliment d'aquest nivell de benestar es troba concentrat en els països dominants, i precisament a força de mantenir a tota una part en absolut negligible del globus sota condicions d'explotació i de misèria extremes. Per altra part, la visió totalitzant del model neoliberal que ha presidit la política els darrers anys, es pot veure com un altre dels efectes secundaris de la gestió amable del capitalisme a la qual s'ha prestat la socialdemocràcia, deixant constància de la falta d'alternatives reals més enllà de l'economia de mercat. En tot cas, el fracàs d'aquest tipus de polítiques es pot constatar amb la irrupció de crisis constants que afecten directament a les capes més vulnerables de la població, entre les quals es troben els grups considerats minoritaris, com ja hem vist: les dones, els joves i estudiants, les treballadores i els treballadors precaris i les persones migrants. Això s'explica per la necessitat del sistema de desfer-se de la major part de les mesures socials i de la cobertura que l'Estat prestava a través de la xarxa de serveis públics. En suma, es pot ben bé afirmar que les polítiques d'austeritat són un efecte directe i no una conseqüència contingent de les polítiques moderades que en moltes ocasions ha portat a terme, com acabem de dir, la socialdemocràcia, contribuint així al manteniment i, a llarg

¹⁰⁷⁹ Com apunta Kohan, Negri va ser un dels primers que va obrir la finestra de la sospita envers els objectius reals que es perseguien amb la instauració de l'Estat del benestar, amb l'article que va dedicar l'any 1967 a analitzar les polítiques intervencionistes d'arrel keynesiana, titulat "John M. Keynes i la teoria capitalista de l'Estat del 29". Com indica Negri en l'article –segons que comenta Kohan–, amb les seues mesures de contenció i de distribució parcial de la riquesa, Keynes tractava posar en valor les relacions de forces i els nous equilibris que havien sorgit com a resultat de la Revolució Russa. Així, quan parla de la necessitat d'atendre la "demanda efectiva", com a condició per mantenir la vigència de les polítiques econòmiques que proposa el capitalisme, al que es refereix és a l'imperatiu de detectar i saber reconduir les reivindicacions que es produeixen en el camp social, protagonitzades, principalment, pel moviment obrer en ascens. Kohan (2002), p. 119.

termini, a la consolidació de la gestió capitalista de l'economia i de les relacions de producció arreu del món.

En qualsevol cas, el caràcter limitat i fins i tot opressiu de les polítiques desenvolupades al voltant de l'Estat del benestar, el van captar de manera peremptòria els moviments minoritaris i no assimilats que des de finals dels anys seixanta, principalment pel costat del feminisme i de les lluites estudiantils, van començar a qüestionar les estructures del sistema des d'una perspectiva radical.¹⁰⁸⁰ Tant en el cas de les dones com de l'estudiantat, l'activitat productiva es concentra majoritàriament al voltant de les capacitats intel·lectuals i afectives, molt més en relació amb aquells aspectes que havien estat posats en l'esfera de la reproducció que amb les feines directament relacionades amb la producció d'una riquesa de tipus material directament quantificable. Per aquest costat, les reivindicacions d'aquests moviments giraven al voltant de la creació de nous modes de vida –això és el que Hardt i Negri, seguint l'estela dels darrers escrits de Guattari, anomenen la “lluita ecològica” dels moviments socials–,¹⁰⁸¹ el que implicava l'establiment de noves formes de produir la riquesa i de plantejar les relacions de producció. Aquests canvis es consideraven incompatibles amb el compliment d'una jornada laboral fixa i amb els límits estrets que el règim disciplinari havia tractat d'imposar en l'entorn fabril. En aquest sentit, la crítica que efectuen aquests moviments, apunta en la direcció de destacar que els serveis que ofereix l'Estat del benestar tenen, com a contrapartida, l'acceptació d'unes formes d'organitzar la producció i el treball que coincideixen amb els mètodes disciplinaris i que tenen com a objectiu principal, no tant estendre la cobertura i els serveis, com promoure els mètodes d'explotació i d'extracció de la plusvàlua propis del capitalisme. Això coincideix amb l'anàlisi foucaultiana, quan apunta que els dispositius institucionals vinculats a l'Estat del benestar tenen en els processos de normalització una de les seues funcions primordials. Recollint l'expressió que fan servir Hardt i Negri, per resumir el que estem dient, es tractava de convertir la societat en una immensa fàbrica, gestionada sota els mateixos principis de racionalització de la producció i d'augment dels beneficis que aplicaven els patrons sobre l'activitat de la força de treball. De fet, els beneficis dels quals gaudeix la població, amb l'Estat com a principal benefactor, segueixen la mateixa tendència que el

¹⁰⁸⁰ Sobre la influència que van tenir els moviments autònoms dels anys seixanta i setanta, a l'hora de plantejar les noves formes de vida i de treball que, posteriorment, serien cooptades pel poder, cf. Hardt i Negri (2000), p. 296-299.

¹⁰⁸¹ *Ibidem*, p. 292.

taylorisme i el fordisme havien establert per fer efectiva la reproducció de les condicions d'exploració de la força de treball. És a dir, tot aquell que vulga tenir dret a una cobertura social suficient ha d'acceptar les regles del joc i, de manera més precisa encara, posar en valor la seua capacitat productiva.

Aquests moviments socials als quals es refereixen Hardt i Negri, sorgits principalment a Europa i als Estats Units, i que porten a terme un qüestionament radical de les condicions de treball i de les formes de vida presents, constitueixen així l'antecedent directe i un dels millors exemples per entendre la composició i els objectius de la multitud en l'actualitat. Per altra part, per tenir una imatge més completa encara de l'herència que la multitud recull i transforma en funció de les seues necessitats, cal posar també l'esguard sobre els grups insurgents que van operar, principalment en Amèrica Llatina, durant les darreres dècades del segle vint. Com indiquen els autors, com a efecte del punt d'inflexió que constitueix a tots els nivells l'any 1968, una part important dels moviments insurgents comencen a adoptar els mateixos principis en els quals es basaven les noves dinàmiques productives. L'establiment de xarxes basades en la comunicació, la informació i la cooperació passen a ser els eixos al voltant dels quals es coordinen aquests moviments, tant a nivell intern com en les relacions que mantenen amb l'exterior. Això suposa un aprofundiment en la tendència policèntrica dins la qual estaven enquadrats els grups anteriors, de tendència guevarista. Aquests grups estaven formats per una pluralitat de focus independents, però havien d'acabar convergint i dissolent-se en un tot, quan de l'estructura guerrillera es passava a la conformació d'un exèrcit regular. En el cas dels grups que irrompen després de l'any 68, en canvi, el principi d'articulació interna es basa en el manteniment i en la reivindicació constants de la pluralitat. Ja no té sentit apel·lar, per tant, a la instauració final d'un comandament centralitzat i unificat. D'aquesta manera, de l'eixam policèntric format per un seguit de centres locals, plurals i connectats entre sí, però encara dependents d'una estructura subjacent el pes de la qual s'havia d'acabar imposant –el que implica el manteniment d'una lògica dialèctica interna–, es passa a una forma clarament reticular o rizomàtica, composta en aquest cas per una multiplicitat de nodes descentrats i irreductibles a la unitat. En aquest sentit, els moviments de nou encuny als quals ens estem referint aposten per la creació d'una màquina de lluita basada en la multiplicitat.

Igualment, en el mateix sentit que canvia la seua estructura interna, canvien els objectius que persegueixen aquests grups. Ja no es tracta tant de resistir i d'atacar a

l'enemic com de produir noves expressions subjectives i noves formes de vida apropiades a aquestes expressions. Al capdavant, es tracta de crear un espai lliu així com d'afavorir el sorgiment de les subjectivitats que l'habiten, com apuntaven Deleuze i Guattari en relació a la màquina de guerra. D'aquesta manera, els grups insurgents assagen a nivell intern la composició de les relacions socials a un nivell més ampli, amb la creació de zones autònomes. En tot cas, la finalitat no és crear una estructura de govern dual amb l'establiment d'un nou poder aïllat i en conflicte amb el vell, sinó d'escapar de l'ordre de relacions que imposa el mode de producció capitalista. Per a tal efecte, aquests grups no apelen al poble com si aquest es tractés d'un subjecte de mobilització separat del grup mateix, de la mateixa forma que renuncien a considerar el poder com una realitat estàtica. En aquest sentit, l'objectiu de les lluites ja no és (sols) la presa de les institucions existents sinó la creació, de forma immanent, com un efecte directe de les accions del grup o els grups implicats, d'una nova forma d'entendre i de viure l'àmbit institucional. Això suposa, com veurem amb detall més tard, un eixamplament dels límits dins els quals se circumscriu aquest àmbit, comparable a la que hem vist que es produeix en l'interior del proletariat.

Com a exemple d'aquests grups i de la renovació que empenyen, en la mesura que proposen formes d'organització definitivament separades de l'estructura representativa, escindida i, en última instància, elitista que proposava l'esquema leninista, els autors es refereixen a col·lectius de caire revolucionari encara en actiu com l'EZLN. I no sols per la seua implicació a l'hora de trobar noves vies per a l'autoorganització, sinó també perquè han estat capaços de crear zones políticament autònomes que contribueixen a una millora de les condicions de vida, en aquest cas de les comunitats indígenes del sud-est mexicà. També, però, anant més enllà de l'espai que ocupen els grups insurreccionals llatinoamericans, Hardt i Negri es refereixen al moviment alterglobalització i, com ja vam avançar, a les seues derivacions posteriors, incardinades en el moviment contrari a la guerra d'Iraq, així com al 15M, en la mesura que aquests moviments han estat capaços de portar a terme línies d'actuació comuna, coordinada i eficaç a partir de demandes en principi particulars i protagonitzades per col·lectius en molts casos molt distants els uns dels altres. Siga com siga, tant en el cas de l'EZLN com en el dels moviments posteriors, hi ha un seguit de línies compartides. Per aquesta part, trobem l'abandonament de les estructures representatives i el refús de l'abstracció que aquestes estructures introdueixen, pel que fa a la relació entre el nucli més dur del

grup i la mobilització que es produeix en l'exterior. Això no obstant, tots aquests grups comparteixen també, a parer dels autors, la limitació de no haver estat capaços de crear una organització o una plataforma social alternativa capaç de posar en entredit el govern de l'Imperi a nivell global.¹⁰⁸²

En tot cas, hi ha un aspecte que no cal passar per alt en tot el que estem dient. Ens referim al caràcter positiu, creatiu i autònom dels moviments socials, dels grups insurgents i, en definitiva, de les subjectivitats no assimilades pel sistema que constitueixen l'antecedent immediat i, en l'actualitat, el teixit intern de la multitud. I la manera com això contrasta amb el caràcter negatiu i destructiu, dependent al cap i a la fi, de la maquinària que posa en marxa el poder imperial. De la mateixa forma que va ser la mobilització de la classe obrera la que va obligar el sistema a assumir una càrrega assistencial que ha acabat per esdevenir feixuga i insostenible des del punt de vista dels seus interessos, a pesar dels esforços per reconduir-la dins els paràmetres de l'extracció de beneficis i del control de la massa, han estat les reivindicacions i les creacions col·lectives dels moviments socials les que han acabat forçant una transformació dels processos productius, amb el consegüent intent –fins a cert punt reeixit– d'absorció per part del poder. El que es fa palès amb això és que la capacitat productiva del poder és principalment reactiva, i que no es pot parlar, per tant, de creativitat en termes substantius. El poder necessita eixamplar els seus límits per conjurar l'amenaça dels mateixos fluxos que necessita per viure, com ja van subratllar Deleuze i Guattari, de manera que l'estratègia del poder és constitutivament problemàtica si tenim en compte que el seu manteniment depèn de l'existència d'un exterior que produeix de manera autònoma i, al mateix temps, de la seua interiorització.

D'aquesta manera, Hardt i Negri deixen constància de les contradiccions del sistema, però també de les possibles alternatives que hi subsisteixen, atenent la dependència que l'Imperi té de la multitud com a subjectivitat productiva susceptible, alhora, d'esdevenir una potència revolucionària en termes globals. La potència de la multitud és en aquest sentit el revers del poder de l'Imperi, d'igual manera que –desenvolupant l'anàlisi foucaultiana per aquesta part, tot connectant-la amb la distinció que extreuen Deleuze i Negri del pensament spinozià entre potència i poder–, la producció *biopolítica* de les

¹⁰⁸² Sobre l'anàlisi de les noves formes d'organització interna que proposen els grups insurgents llatinoamericans des de finals dels anys seixanta, i pel que fa a l'adopció d'una part important d'aquestes dinàmiques per part dels moviments socials en l'àmbit occidental els darrers anys del segle vint, cf. Hardt i Negri (2004), p. 105-116.

noves subjectivitats constitueix el revers de la captació i al límit de la destrucció de les condicions de vida en les quals es basa el *biopoder* del govern imperial.¹⁰⁸³ A través d'aquesta distinció, els autors deixen la porta oberta a un escenari menys angoixant que el que semblava dibuixar el poder omnímode del capitalisme en la seua fase avançada. Si posem l'accent en l'excedent de creativitat de l'obrer social o de la intel·ligència col·lectiva, es pot veure com la funció del poder es limita a orientar unes formes de treball i uns processos productius basats en l'experiència d'uns llenguatges compartits, d'uns codis, d'uns afectes i d'unes línies de cooperació comunes. En aquest sentit si, com ja hem vist, el poder necessita passar de la disciplina al control, amb l'objectiu de cobrir tot el conjunt de relacions que es donen en el camp social, és perquè les capacitats productives de la multitud apunten, precisament, a la creació de les condicions necessàries per a la reproducció de la vida en la seua totalitat.

Per altra part, en aquest context canvien els mecanismes de deducció de la plusvàlua, amb l'actualització que això implica dels marges dins els quals resultava útil la teoria del valor.¹⁰⁸⁴ Si la producció de la intel·ligència col·lectiva s'ha socialitzat esdevenint comuna, l'explotació s'ha d'aplicar igualment sobre aquestes formes de produir que giren al voltant del comú. Els autors posen com a exemple dels nous mecanismes de deducció de la plusvàlua, a dos nivells en principi diferents però que caminen en paral·lel, la privatització dels resultats de les investigacions que porta a terme la comunitat científica, mitjançant el sistema de patents, així com l'apropiació i la comercialització que es porta a terme, per part d'empreses transnacionals, dels sabers tradicionals que es transmeten de generació en generació entre les comunitats indígenes.¹⁰⁸⁵ La multitud dona lloc amb les seues accions a un bios social, basat en la producció i en la gestió autònoma dels recursos comuns; mentre que el poder tracta, per la seua part, de fer seus aquests recursos per beneficiar-se després dels resultats dels processos productius en curs. El nucli de l'explotació ja no es troba així, de forma majoritària, en les relacions particulars que es donen directament entre la força de treball i els propietaris dels mitjans de producció –recordem que aquests mitjans estan cada vegada més en mans del nou proletariat–, sinó, a un nivell molt més ampli i difícil d'identificar, en l'espoli del comú que produeix la intel·ligència col·lectiva de la

¹⁰⁸³ Hardt i Negri (2009), p. 74.

¹⁰⁸⁴ Sobre la recomposició de la teoria del valor atenent les relacions de producció actuals, cf. Hardt i Negri (2004), p. 178-182.

¹⁰⁸⁵ *Ibidem*, p. 181 i 326.

multitud. Per això té sentit parlar de les elits extractives, quan es tracta de posar una cara més o menys reconeixible a aquest monstre en principi anònim que constitueix el poder global en l'actualitat, en referència a la nova classe dels patrons, cada vegada més reduïda en nombre, que en l'actualitat dedueix els seus beneficis del treball comú de la majoria social. En aquest sentit, tornant a la distinció entre el biopoder i la biopolítica, mentre que el primer domina i controla la vida per tal com aconsegueix extreure un valor addicional de la producció comuna i, per tant, una plusvàlua que ara ja és de tipus global, la biopolítica s'expressa en canvi com la potència creativa de la multitud, capaç de produir de forma autònoma, cooperativa i afectiva en la mesura que realitza la seua activitat en l'àmbit del comú. De fet, és així com la multitud reproduceix les condicions ontològiques sobre les quals descansa la vida. En aquest sentit, la vida apareix en l'anàlisi de Hardt i Negri íntimament relacionada amb els processos de producció. Així, si es mira des del punt de vista de la biopolítica, la vida es manifesta com l'exterioritat que resulta de les relacions productives i dels vincles que s'estableixen entre els diferents elements que conformen la multitud; si es mira, en canvi, des del punt de vista del biopoder, la vida es manifesta en la seua interioritat més absoluta, immersa dins les relacions de domini, de caràcter negatiu i destructiu, que imposa el mode de producció capitalista.

Així mateix, és en virtut d'aquesta distinció entre biopolítica i biopoder que es pot entendre la producció de subjectivitat en termes positius i no tan sols com a resultat de les exigències del poder imperial. A això es refereixen Hardt i Negri quan parlen de "l'esdeveniment *queer*" de la subjectivitat.¹⁰⁸⁶ La producció autònoma de valor, així com la configuració de la realitat en el seu conjunt a partir de l'activitat productiva de la multitud, ofereixen la possibilitat de generar noves formes de subjectivitat al marge dels sabers i de les pràctiques dominants. Noves formes de subjectivitat que es generen i s'articulen, doncs, al voltant del comú. En tot cas, la relació es planteja en termes de reciprocitat. La producció biopolítica de la multitud obre els espais del comú. Al mateix temps, és en aquests espais que emergeixen les noves singularitats a través de les quals s'expressa la multitud. A això es refereixen els autors quan parlen de la relació "simbiòtica" o en "espiral" que s'estableix entre els processos de subjectivació i la producció del comú, quan hom els observa des d'una perspectiva biopolítica.¹⁰⁸⁷

¹⁰⁸⁶ Hardt i Negri (2009), p. 77.

¹⁰⁸⁷ Hardt i Negri (2004), p. 224.

El conjunt de tots aquests elements que estem posant en valor constitueix el que els autors anomenen la “raó biopolítica”.¹⁰⁸⁸ Amb això es tracta de donar una nova orientació a les formes de pensar, amb l’objectiu d’instituir un seguit de noves pràctiques que es despleguen en l’espai del comú; o, com apunten els autors, d’emprendre una “recerca estratègica” que s’entenga alhora com una “forma de militància”.¹⁰⁸⁹ Al cap i a la fi, no es tracta sinó de crear un agençament d’enunciació i d’efectuació col·lectives, en el qual el pensament afirma la vida i la vida, al seu torn, posa en marxa noves formes de pensar, dins una relació completament immanent i, com ja hem dit, simbiòtica o en espiral. Aquesta nova lògica biopolítica es desenvolupa, com apunten els autors, al voltant de tres eixos relacionats amb el comú. En primer lloc, la racionalitat ha d’estar al servei de la vida i, en aquest sentit, constituir un mecanisme útil per a la multitud. En segona instància, la tècnica i els avenços tecnològics s’han de posar al servei de les necessitats ecològiques. Recordem que els autors parlen de l’ecologia no sols en relació a la defensa dels recursos naturals, sinó també com la capacitat de la multitud de crear nous modes de vida. En aquest sentit, la reproducció del món de la vida i, doncs, del medi físic en el qual es donen les relacions, exigeix orientar les noves tecnologies envers la satisfacció de les necessitats del comú. Aquestes necessitats s’han de poder conjugar, en tot cas, amb la preservació de la diversitat i dels recursos naturals, al temps que s’enforteixen els vincles entre tots els éssers que habiten el medi, tant els humans com els no humans. Per últim, com a conseqüència i resum de l’anterior, la raó biopolítica estatueix que els processos d’acumulació de la riquesa només poden existir al servei del comú, de manera que els modes de valorització del treball només es podran fer efectius, igualment, des de la perspectiva d’una apropiació social dels béns compartits.

Fet i fet, si el temps de la producció i el de la reproducció, així com el temps del treball i el de la vida, es relacionen de manera cada vegada més íntima i gairebé indistingible, en la mesura que la producció és social i la vida en comú és intrínsecament productiva de noves formes de vida i de subjectivitat, els mecanismes d’explotació no desapareixen sinó que es veuen en l’obligació d’augmentar la seua aposta, per procedir de forma global i mantenint les expectatives de benefici dels poders econòmics en l’actualitat.¹⁰⁹⁰ No obstant això, el poder apareix al mateix temps com una realitat cada vegada més

¹⁰⁸⁸ Hardt i Negri (2009), p. 139.

¹⁰⁸⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁹⁰ Hardt i Negri (2004), p. 179.

parasitària i prescindible o, com diuen els autors amb una expressió molt il·lustrativa per aquest costat, com una “conquilla buida” on es tracta d’allotjar la producció biopolítica de la multitud.¹⁰⁹¹ Adés, els patrons oferien als treballadors els mitjans de producció dels quals mancaven, així com l’espai i les directrius necessàries per fer efectiu el seu treball que, ja en aquest moment, s’expressava en termes necessàriament cooperatius; en l’actualitat, amb l’avanç de les noves tecnologies i la posició cada vegada més hegemònica que ocupa el treball de tipus cognitiu, però sobretot gràcies al moviment d’apropiació d’aquests instruments per part de la multitud, és perfectament possible procedir a la socialització dels mitjans de producció –uns mitjans que, en molts casos, coincideixen amb el cervell o l’intel·lecte de les treballadores i els treballadors–. Sobre aquesta base es poden crear xarxes autònomes de treball, per al manteniment de les quals ja no es necessita cap tipus de mediació externa. Així, si Deleuze i Guattari reivindicaven la necessitat d’una nova terra per al poble a venir, la multitud constitueix una subjectivitat que ja es troba activa en el present i amb possibilitats reals de crear, a través de la seua activitat, nous espais desproveïts de les condicions de dominació i d’explotació que tracta d’imposar el poder imperial. De fet, és això el que obliga al poder a imposar un ordre polític concret, que s’expressa a través de la globalització del model neoliberal i que està basat en la jerarquització i la pervivència d’una segmentació més o menys rígida del camp social. D’aquesta manera, les forces de l’Imperi tracten de justificar els termes d’una dominació que ja ni tan sols s’explica, si més no de forma necessària i directa, a partir de les relacions de producció inscrites en l’entorn laboral.¹⁰⁹²

1.3. Deserció i èxode: vers l’esdevenir revolucionari del comú

És en aquest context que acabem de mostrar, on la multitud ha de desenvolupar les seues pròpies formes de resistència. Si en el cas del proletariat industrial es tractava de la confrontació directa amb la patronal i de sabotejar les condicions materials que feien possible la seua explotació, ara Hardt i Negri parlen de l’“èxode” o de la “deserció” com els mecanismes més adequats per resistir a la dominació imperial.¹⁰⁹³ Seguint les

¹⁰⁹¹ Hardt i Negri (2000), p. 381.

¹⁰⁹² Hardt i Negri (2009), p. 153-156.

¹⁰⁹³ Fent palesa la seua voluntat de no restar en la part de la crítica i de mostrar, per tant, alternatives al poder establert –voluntat compartida amb Deleuze i Guattari, com hem pogut veure al llarg del nostre

indicacions de Deleuze i Guattari sobre la prioritat ontològica i política dels fluxos del desig o de les línies de fuga, el que pertoca a les noves subjectivitats productives ja no és enfrontar-se a un poder que ha aconseguit colonitzar cada racó del camp social, sinó d'escapar dels límits sempre creixents del poder de l'Imperi. Aquest, però, no és un objectiu fàcil d'assolir i ni tan sols de plantejar a nivell estratègic, com reconeixen Hardt i Negri. En primer lloc, perquè en el context actual resulta més difícil que mai situar el lloc concret on es troba l'enemic i detectar els instruments a través dels quals es fa efectiva la seua dominació, en la mesura que aquests instruments es troben de més en més integrats en les dinàmiques subjectives que componen el camp social.¹⁰⁹⁴ De fet, la primera proposta d'èxode ateny als processos a través dels quals es crea una imatge determinada de la subjectivitat. Si, com ja hem vist, el combat es dona en l'actualitat en el terreny del subjecte, amb l'"èxode antropològic", com l'anomenen els autors, es tracta de fer front, de manera creativa, als processos de subjectivació que es posen en marxa per part del poder. En aquest sentit, la subjectivitat s'ha de configurar de forma diferent començant pel nivell de la seua corporalitat. Seguint l'anàlisi foucaultiana hem pogut veure de quina forma crea el poder, des del punt de vista del cos, un subjecte apte per admetre l'explotació i la dominació. De manera que la primera mesura de l'èxode antropològic seria la d'afavorir la creació col·lectiva de cossos rebels i autònoms, que escapen dels dispositius de normalització en la mesura que es mostren incapaços d'acceptar una identitat fixada, al temps que creen els seus propis vincles.

Per altra part, cal relacionar aquests processos d'èxode amb aquells àmbits que permeten descentrar la imatge dominant de l'ésser humà. Més enllà de les concepcions antropocèntriques i logocèntriques en les quals se sustenta aquesta imatge heretada de la modernitat, en la vessant que es va acabar imposant, cal difuminar les fronteres que separen l'ésser humà dels animals per un costat i de les màquines per l'altre. En el primer cas, per reinserir el subjecte dins l'àmbit natural i per establir relacions més directes i en esdevenir amb la resta d'espècies no humanes. En el segon —en la línia dels darrers texts de Guattari—, per aprofitar les possibilitats que ofereixen les noves tecnologies, en aquest cas a l'hora de crear universos semiòtics diferents dels existents i

treball—, Hardt i Negri exposen les nocions d'èxode o deserció en diferents punts dels llibres que estem comentant. Al respecte, vegeu Hardt i Negri (2000), p. 234; (2004), p. 388, on els autors fan referència a la frase de Jackson que Deleuze i Guattari citen de forma insistent, sobre la necessitat d'agafar una arma al mateix temps que s'emprèn la fugida, apel·lant per la seua part a "un ús democràtic de la força i la violència", com quelcom "diferent" de la guerra absoluta en la qual basa l'Imperi una part important de la seua estabilitat; i (2009), p. 165 i 247.

¹⁰⁹⁴ Hardt i Negri (2000), p. 233.

d'obrir, així, nous camps de virtualitat subjectiva. Amb l'objectiu d'arribar a un compost de noves forces –com deia Deleuze en la seua lectura del pensament foucaultà–, capaç de sostreure's de les formes de poder i dels sabers dominants. Per això, com vam veure que apuntava Foucault comentant l'article de Kant sobre la Il·lustració, l'ontologia del present no apunta tant a la necessitat d'atrevir-se a saber dins els límits que imposa el subjecte transcendent; sinó que, de forma més directa, invita a franquejar aquests límits i, per tant, a atrevir-se a deixar enrere la imatge del subjecte que ens tanca dins uns sabers i unes pràctiques determinades.¹⁰⁹⁵

Per altra part, assumint aquest “no lloc” que tracta d'imposar el poder imperial, mitjançant la creació d'un interior llis i compacte que s'allargassa cada vegada més en l'espai, de forma extensiva però també intensiva, la principal finalitat de l'èxode de la multitud es troba en el fet de crear un “nou lloc” on relacionar-se al marge de l'equilibri de forces existent.¹⁰⁹⁶ De fet, és així com cal entendre la “virtualitat” de la multitud, en relació a la capacitat de crear aquest nou lloc subvertint des de l'interior les condicions de possibilitat de l'Imperi.¹⁰⁹⁷ En aquest sentit, l'espai creat per la multitud ha de permetre actuar de forma cooperativa i afectiva, mitjançant l'eliminació de qualsevol tipus d'unitat o de règim de mesura extern a l'activitat productiva mateixa. Les vies de valorització que operen en l'interior de l'Imperi, de caràcter transcendent en la mesura que tracten de fer relativa la producció de les subjectivitats emergents a l'ordre establert pel capital, s'han de reemplaçar, així, per les vies d'autovalorització de l'activitat creativa de la multitud. No en va, és per aquesta part que es manifesta el “*poder constituent*” de la multitud, a través de les seues accions comunes, del seu treball i dels seus afectes compartits.¹⁰⁹⁸ En definitiva, en la constitució d'aquest nou ordre de relacions s'expressa la trama ontològica a què dona lloc la multitud com a resultat de la seua producció biopolítica. Una trama que apareix com l'espai del “nomadisme” i el “mestissatge” de les singularitats que conformen la nova subjectivitat col·lectiva i, doncs, no com una totalització, comparable a la que porta a terme el poder imperial, sinó com un “universal concret”.¹⁰⁹⁹ En efecte, a diferència de l'ordre global que imposa l'Imperi, superposat per damunt de la trama de la multitud, com ja hem dit, amb l'objectiu d'ocupar-la i parasitar-la, l'universal concret coincideix amb els processos

¹⁰⁹⁵ *Ibidem*, p. 237-240.

¹⁰⁹⁶ *Ibidem*, p. 211-212.

¹⁰⁹⁷ *Ibidem*, p. 379.

¹⁰⁹⁸ *Ibidem*, p. 380.

¹⁰⁹⁹ *Ibidem*, p. 383.

d'emergència de les noves subjectivitats, amb l'activitat productiva que aquestes porten a terme en els seus espais i, per últim, amb els resultats d'aquesta producció de caràcter biopolític, tal i com s'expressen en sentit constituent. L'anàlisi de Hardt i Negri torna a coincidir en aquest punt amb la distinció que efectuen Deleuze i Guattari, entre l'absolut local, com l'espai que resulta de l'acció productiva de la màquina de guerra, per una part, i el global relatiu per l'altra, que es forma com a resultat de les relacions que es donen dins la lògica del capitalisme mundial integrat.

Per altra part, si les característiques de l'èxode es poden explicar a partir de la línia de fuga deleuzo-guattariana, no és sols en el sentit que la fugida s'haja d'entendre necessàriament com una forma d'implicació i de compromís amb les lluites en curs, en aquest cas pel que fa a la producció biopolítica de la multitud davant l'espoli del biopoder imperial. És també en el sentit que apunta a la possibilitat de realitzar un moviment en el lloc o en intensitat. Aquest és, de fet, el tipus de dinamisme que reconeixien Deleuze i Guattari com a propi dels nòmades. Amb això es tracta de donar lloc a noves relacions productives i a noves formes de vida en comú que, a diferència de les que imposa l'ordre imperial, permeten a les singularitats productives moure's lliurement, però també restar en el lloc si així ho elegeixen.¹¹⁰⁰ Com es pot veure, aquest aspecte comprès en la noció d'èxode ha guanyat una importància notable en l'actualitat, amb l'augment dels fluxos migratoris dins l'àrea mateixa dels països dominants –i, com és obvi, entre els països històricament subjugats, o que es troben sumits en guerres propiciades en molts casos per potències externes–, com a resultat de la reestructuració sistèmica del mode de producció capitalista.

En tot cas, en la mesura que la noció d'èxode penetra directament en el plantejament de les noves relacions de forces, apunta a l'escenari en el qual es podem parlar encara de la lluita de classes. Si a diferència de l'obrer fabril, com ja hem vist, en el cas de la multitud no es pot apel·lar a un espai exterior des d'on proposar el combat, ja que tant els processos productius com l'extracció de la plusvàlua es produeixen en un context de tipus biopolític i, per tant, dins la interioritat que estableix el poder, no hauria d'haver massa inconvenient a l'hora d'acceptar que l'èxode és la forma més adequada de sostreure's al poder imperial. Ara bé, aquesta afirmació se sosté, alhora que justifica, una premissa que travessa de part a part l'argumentació dels autors. Com ja hem

¹¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 420.

apuntat, la producció biopolítica és anterior a l'establiment del biopoder, de manera que en lloc d'enfrontar-se directament amb aquest, de forma reactiva, el que cal és crear les condicions necessàries, de forma positiva, per evitar els seus mecanismes d'apropiació de la vida. Això suscita una distinció terminològica i conceptual que interpel·la de forma directa a la pràctica dels moviments socials, entre l'“emancipació” per un costat i l'“alliberament” per l'altre.¹¹⁰¹ Aquest últim expressa el procés de desvinculació material i afectiva respecte del capital que es tracta de posar sobre la taula amb la noció d'èxode, de forma més ajustada que no en el cas de l'emancipació. Cal tenir en compte que ja no es tracta tant de respondre a una relació per mitjà de la qual s'aliena una part del producte de la força de treball. Com ja hem dit, la relació no s'entén ara des de la perspectiva del subjecte que produeix mercaderies o objectes per al consum, sinó de la producció de subjectivitat en si mateixa. Així, mentre que l'emancipació està lligada a l'existència d'una força considerada primària, la del poder, que cal vèncer per mitjà d'una resistència que aleshores serà, sempre i necessàriament, de caràcter negatiu, en parlar de l'alliberament es fa al·lusió en canvi a la creació positiva de la multitud, és a dir, a la producció biopolítica que sempre és primera respecte de les forces que tracten d'apressar-la; i, en definitiva, al potencial que té aquesta producció multitudinària, en la mesura que és capaç de foragitar les relacions d'explotació al mateix temps que genera noves formes de vida. A més a més, l'emancipació es manifesta en termes essencialistes, com la forma de recuperar una identitat que li ha estat arrabassada al subjecte que pateix l'explotació per part del poder. Per aquest motiu, les lluites per l'emancipació es fan normalment en nom d'un subjecte ja format (o prefigurats), i que es vol homogeni en la seua definició com ara el poble, la nació o la classe. Mentre que en el cas de l'alliberament el combat respon a les possibilitats d'esdevenir quelcom diferent del que s'és en l'actualitat, seguint un procés dins el qual no hi ha possibilitat de clausura. En el primer dels casos, els termes amb els quals es produeix la imatge del subjecte estan donats per avançat i es reivindiquen en el seu immobilisme; no així en el cas de l'alliberament, en el qual la producció de subjectivitat apel·la a un procés dinàmic, basat en la creació autònoma de les singularitats implicades i sempre a punt de tornar a començar.

Així mateix, cal veure com influeix la noció d'èxode a l'hora de plantejar les estratègies de resistència dels moviments rebels, deixant al marge la negativitat que implica una

¹¹⁰¹ Hardt i Negri (2009), p. 333.

contraposició de tipus dialèctic. Com apunten els autors, l'enfocament de la seua anàlisi és “no dialèctic” i “absolutament immanent”.¹¹⁰² Això es tradueix en un doble moviment de deconstrucció i crítica, pel que fa a les formes subjectives i a les relacions de producció existents. Amb això es tracta d'incidir en un dels aspectes que ja hem apuntat: que la creació de la multitud constitueix l'excedent ontològic i polític sobre el qual s'apliquen, amb posterioritat, els processos d'extracció de la plusvàlua i els mecanismes de control del poder establert. En tot cas, segons el full de ruta que tracen els autors, cal obrir en paral·lel un procés constructiu i ètic –en sentit spinozià–, per tal d'articular les formes subjectives no assimilades pel sistema, així com les seues capacitats productives, al voltant d'un projecte polític sòlid, capaç de plantejar un poder constituent al marge de les relacions de forces que imposa l'Imperi. Amb aquest motiu de fons, s'entén que els atacs al poder imperial han d'implicar, per si mateixos, la creació de noves condicions de vida per a la multitud. Com vam veure que anunciaven Deleuze i Guattari, en el context actual resistir i crear es relacionen de manera gairebé inextricable.

Per altra part, és la pròpia natura del poder la que explica la seua feblesa a l'hora de gestionar el sorgiment de les alternatives i dels conflictes que planteja la multitud. El creixement de l'Imperi es fonamenta en uns processos productius basats en la cooperació i en l'extensió dels afectes. Així, a pesar que el poder siga capaç de fer seus aquests processos en primera instància, orientant-los en el seu propi benefici, no es deixa de moure en un terreny que li resulta del tot aliè. Com apunten els autors, les forces de l'Imperi es troben així en l'obligació de controlar, però sense destruir en cap cas, els fluxos d'energia que genera la multitud.¹¹⁰³ Així que les condicions de funcionament del poder estan íntimament unides a un augment constant de la conflictivitat, quan no, directament, al seu ensorrament total. En tot cas, amb això s'esvaeix la imatge segons la qual el nou ordre global havia estat capaç de posar fi als antagonismes en el camp social, materialitzant la clausura tantes voltes anunciada de l'esdevenir històric.¹¹⁰⁴ De fet, la multitud apareix com el primer exemple de subjectivitat col·lectiva que té en les seues mans, sense ni tan sols haver de recórrer a la tutela d'instància externes com ara el partit o el sindicat, les eines per portar endavant un procés revolucionari en termes globals. Cal recordar per aquest costat que

¹¹⁰² Hardt i Negri (2000), p. 68-69.

¹¹⁰³ *Ibidem*, p. 366.

¹¹⁰⁴ Hardt i Negri (2009), p. 130.

L'autovalorització de l'activitat productiva de la multitud ha deixat de ser una mera virtualitat, des del moment que els mitjans de producció es comencen a disseminar i en la mesura que el poder es veu obligat a donar quotes cada vegada majors d'autonomia a la força laboral. Per la resta, amb això es fan innecessaris els períodes de transició que proposava el marxisme, ja que és el sistema mateix el que fa créixer en el seu interior els requisits –fent servir la terminologia marxista– que es requereixen per a la constitució d'una societat basada en la gestió autònoma del comú. Així mateix, des d'aquesta perspectiva, esdevé igualment prescindible la concentració dels mitjans de producció en mans de l'Estat, com a via per a la seua col·lectivització i com a mesura adreçada a eliminar la dominació classista, mitjançant procediments que en l'actualitat semblen del tot inconcebibles com la dictadura del proletariat. De fet, els nous mitjans de producció ja es troben en molts casos entre les mans de la multitud, com hem vist, de forma que el que resta ara és materialitzar i enfortir les condicions d'aquesta apropiació, per mitjà d'una acció de tipus col·lectiu, polític i, en última instància, de creació institucional. En definitiva, els circuits basats en la comunicació i la cooperació que ja estan operatius –per exigències del poder, entre altres coses–, permeten que la nova força de treball assumeixi de forma immediata les responsabilitats de govern.¹¹⁰⁵

Així doncs, el que es necessita és una articulació de la multitud en sentit polític.¹¹⁰⁶ En efecte, de la mateixa forma que les noves tecnologies no són suficients per definir el treball immaterial, mentre no es posen en marxa les xarxes afectives i cooperatives que estableixen les seues condicions de possibilitat, la multitud no podrà materialitzar totes les seues virtualitats mentre es mantinga sota els preceptes productius i subjectius que imposa l'Imperi. En aquest sentit, les noves subjectivitats productives han de començar a fer un ús autònom dels mitjans que ja tenen al seu abast; cosa per la qual no és necessari un procés d'apropriació estrictament parlant sinó, com ja hem vist,

¹¹⁰⁵ Hardt i Negri (2000), p. 371.

¹¹⁰⁶ Cf. Hardt i Negri (2000), on els autors apel·len a la creació d'una mena de sindicat social adequat a les necessitats i la composició de la força de treball, igualment social, en l'actualitat, com una forma d'abordar la necessitat de resistir i sobretot de crear alternatives en l'interior mateix de l'Imperi. En definitiva, Hardt i Negri proposen que el “contraimperi” que, de forma directa constitueix la multitud amb la seua activitat, es plantege com una “nova visió del món” i com una “nova manera de viure en el món”; (2009), p. 66, on els autors deixen de costat, com ja vam dir, les suposades possibilitats espontànies de la multitud a l'hora de canviar les relacions de producció, reivindicant, en canvi, la necessitat d’“organitzar políticament” el “pla social d'immanència” per tal que els canvis es facen efectius de forma sòlida; i p. 177, on Hardt i Negri recorden que el “kairós” en què hom pot situar l'emergència de l'esdeveniment multitudinari dins l'ordre imperial, “ha de ser aferrat per un subjecte polític”. Aquesta darrera demanda coincideix, com es pot veure, amb una de les limitacions que els autors diuen trobar –i sobre la qual Negri ja havia cridat l'atenció en alguns dels seus textos dels anys noranta– en la proposta de Deleuze, Guattari i Foucault.

desvincular-se materialment i afectiva del poder establert. Per a tal efecte, Hardt i Negri plantegen d'inici dues línies d'acció concretes, acompanyades de dues demandes polítiques que la multitud ha d'assumir com a pròpies. En primer lloc cal ser capaços de detectar les iniciatives imperials, amb l'objectiu de desbaratar-les i impeding, així mateix, el posterior restabliment de l'ordre. En segona instància, no s'han de respectar els límits i les segmentarietats que, de forma completament espúria, com ja hem vist, tracta d'imposar el poder imperial sobre les relacions de producció.¹¹⁰⁷ Per altra part, al marge de les línies d'actuació concretes i immediates, la multitud ha de reivindicar el dret a una ciutadania global. Això es tradueix en el dret general de la multitud a controlar els seus propis moviments; a recuperar el control sobre l'espai que l'Imperi ha estat capaç d'arrabassar i, com ja hem dit en capítols anteriors, a traçar una nova cartografia que, en lloc de respondre a les fronteres i als límits imposats pel poder, es cree de forma immanent, a partir dels moviments que realitzen les singularitats articulades dins la multitud global.¹¹⁰⁸ Pel que fa a la segona demanda, en aquest cas es tracta de la institució d'un salari social, posant els mitjans necessaris per garantir la cobertura d'una renda bàsica.¹¹⁰⁹ Això hauria de valdre per reconèixer les capacitats creatives de la multitud, així com la seua capacitat de generar riquesa en termes socials. Al mateix temps, amb això s'obriria una bretxa per on atacar els modes de valorització propis del sistema capitalista. En tot cas, aquesta proposta aparta l'anàlisi dels autors d'una confiança ingènua o d'una idealització excessiva al voltant de les possibilitats de les noves tecnologies. Si bé l'eclosió de les màquines d'última generació i la seua aplicació als processos productius és un aspecte important i que cal tenir en compte, en el context en el qual ens movem, el més important es troba, com ja hem dit, en la reapropiació de la riquesa basada en la producció del comú. De fet, les mesures que proposen els autors apunten en aquesta direcció, en el sentit de canviar els circuits de producció i de circulació a nivell global, per tal que la riquesa que es genera de forma comuna no s'acabe concentrant en unes poques mans. Atendre, doncs, la producció biopolítica basada en el comú, al temps que es garanteix l'accés de les singularitats, aquelles que conformen la multitud, als fruits d'aquests processos productius que sens dubte els hi pertanyen.

¹¹⁰⁷ Hardt i Negri (2000), p. 419.

¹¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 420.

¹¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 422.

Pel que fa a les vies a través de les quals s'han de fer efectives aquestes demandes, i en general la constitució política d'un nou ordre de relacions a tots els nivells, Hardt i Negri les aborden –en paral·lel a la lectura que hem ofert sobre la màquina de guerra– al voltant d'una nova manera d'entendre i de construir l'àmbit institucional. De fet, és en aquest punt on es fa palès el fil conductor que segueixen els autors, i que coincideix amb el que nosaltres hem volgut desenvolupar al llarg dels nostre treball: l'abandonament de la lògica representativa i l'adopció en paral·lel d'una nova lògica, basada en la producció del comú. No es tracta, per tant, de recuperar o de reformar parcialment les formes de govern que en major o en menor mesura s'han basat en el model representatiu al llarg de la modernitat, tant pel costat de les democràcies formals de l'àmbit occidental com pel costat del socialisme real, amb el seu intent fallit d'acostar el govern a la multitud a través dels soviets. Es tracta d'entendre que l'exercici efectiu de la democràcia passa precisament per superar les limitacions i les línies de força del model fundat en la representació. Com apunten els autors, en un sistema com aquest, basat en l'expressió indirecta de la veu i de la voluntat de la majoria social, en el qual el poble suplantia i ocupa el lloc de la multitud, la nació el del poble i, finalment, l'Estat el de la nació, augmenta el nivell d'abstracció cada vegada que passem d'una baula a una altra de la cadena; però també augmenten, en proporció directa, les possibilitats d'exercir un control més efectiu per part del poder.¹¹¹⁰

Des del punt de vista de les alternatives, els autors reivindiquen la possibilitat sempre present d'instituir la “democràcia de la multitud”, com a espai de decisió fonamentalment adaptat a la producció biopolítica del comú. Prenent l'exemple del moviment *open source* en l'àmbit del software lliure, es tractaria així de propiciar la creació d'una “societat de codi obert”.¹¹¹¹ Amb això es fa referència a un tipus de societat el codi font de la qual, entenent per això tot el seguit de normes i d'acords col·lectius que l'articulen internament, s'haja bastit de forma comuna i, en conseqüència, estiga revelat a tothom, afavorint amb això la possibilitat d'introduir canvis i de fer esmenes a tots els nivells. En tot cas, la constitució en la pràctica d'una societat com aquesta, es justifica atenent la composició i la forma d'actuar de la multitud. Igual que Deleuze i Guattari reemplacen la relació que es dona entre l'individual i el general, per un nou tipus de relació que sorgeix al voltant del singular i

¹¹¹⁰ *Ibidem*, p. 152.

¹¹¹¹ Hardt i Negri (2004), p. 386.

la multiplicitat, Hardt i Negri substitueixen la relació entre la “identitat” i la “diferència” per la que es dona entre la “singularitat” i la “comunalitat”.¹¹¹² Si la primera parella de termes la jutgen contradictòria, conceptualment parlant i pel que fa als seus efectes pràctics, en el segon cas els termes no s’expressen de forma sintètica ni disjunta, sinó del tot complementària, com a resultat de traçar una línia en transversal que es resol amb una disjunció inclusiva o una síntesi disjuntiva. Aquesta és la línia que, com ja hem vist, situen Hardt i Negri en el comú, en la mesura que és capaç de travessar en diagonal la relació en principi tancada entre el públic i el privat. En tot cas, com acabem de dir, és la composició interna de la multitud la que permet pensar i actuar en aquests termes. En aquest sentit, la potència de les singularitats que actuen en el seu si no ha de disminuir sinó que, al contrari, s’ha d’amplificar, assolint un major abast i un marge de maniobra més ampli, al mateix temps que s’estableixen les vies de comunicació i de col·laboració amb la resta de grups i de lluites implicades que, com és obvi, també han d’actuar en funció de la seua singularitat.

Així doncs, recollint i portant més lluny la intuïció deleuziana que ja vam mostrar per aquest costat, Hardt i Negri entenen l’àmbit institucional no sols en la seua accepció negativa i sancionada pel poder establert, en referència al conjunt de lleis per mitjà de les quals es tracta de limitar les accions de les singularitats, sense oblidar tota la colla d’equipaments i de centres adreçats a les tasques de normalització. També l’entenen de forma positiva, com allò que resulta de la creativitat i de les lluites de la multitud.¹¹¹³ Això atribueix a les institucions un caràcter marcadament dinàmic i flexible en la seua forma de procedir. Per altra part, amb la posada en marxa d’una nova forma d’entendre les institucions que gire al voltant del comú es tracta, com ja hem dit, de donar consistència i de fer duradores les relacions de la multitud. Sense que per això calga apel·lar ni a la lògica de la dominació, dins la qual es mouen els aparells estatals, ni als processos d’identificació que, per part del poder –i a través en molts casos dels mateixos aparells estatals–, es promouen seguint els principis del model representatiu. En definitiva, la nova manera d’entendre l’àmbit institucional es planteja des de la possibilitat d’articular una multiplicitat de singularitats autònomes i recíprocament connectades en un pla d’immanència; cosa per la qual, ja no és necessària la subsumpció d’individualitats en un conjunt de caràcter general.

¹¹¹² *Ibidem*, p. 255.

¹¹¹³ Hardt i Negri (2009), p. 359.

En aquest sentit, els vincles que es produeixen entre les singularitats al voltant del comú no tenen res a veure amb la relació dialèctica entre l'U i el múltiple, sinó que es defineixen des del punt de vista de la multiplicitat entesa en termes substantius.¹¹¹⁴ Des d'aquesta perspectiva, la multiplicitat és equiparable a l'articulació immanent de les singularitats a través de les quals s'expressa. No és necessari, per tant, fer cap al·lusió al principi d'identitat, necessàriament transcendent en la mesura que apunta, com a principal mitjà d'expressió del model representatiu, a un conjunt distint del que forma la multitud immanent; en definitiva, a una abstracció com ara el poble, la nació o l'Estat, en la mesura que aquestes instàncies expressen l'existència d'una dimensió de la realitat separada de l'espai immanent que constitueixen les singularitats en la seua composició afectiva. D'aquesta manera, la conformació de conjunts que, com en el cas de l'Imperi, acaben convergint vers una unitat –transcendent, subjacent, o totes dues coses alhora–, en virtut del principi d'identitat, que exigeix que les diferències siguin eliminades o almenys atenuades per tal que la imatge resultant es pugui representar de manera formal, abstracta i buida, contrasta amb la presència material, concreta i plena de les singularitats que, a través de la multiplicitat (en termes conceptuals), i de la multitud (en termes obertament polítics), s'expressen implicades les unes en les altres i de manera directa. La representació apunta així al reconeixement i a l'acceptació d'una realitat estàtica.¹¹¹⁵ Per això, malgrat la mobilitat dels fluxos que exigeix en un principi, la instauració de l'Imperi es presenta com la clausura del curs de la història. Mentre que l'acció de la multitud apunta en canvi a un esdevenir constant, que desborda tots els límits d'aquest model des del punt de vista conceptual i polític i que resulta, en aquest sentit, impossible de representar. Com recorden Hardt i Negri per aquest costat, Hobbes, com un dels màxims referents en la construcció de les estructures de poder modernes, apel·la al poble com un tot, la veu i la voluntat del qual es poden representar de manera unitària, mentre que en la multitud no veu sinó un magma caòtic que dificulta l'acció política, almenys en els termes de formalitat i abstracció als quals acabem de fer esment.¹¹¹⁶

Comptat i debatut, la representació acaba funcionant com una eina de disciplina i de control de la població; atès que l'individu és reconegut com a subjecte de drets, però a canvi del compromís de respectar i mantenir un ordre que, no ho oblidem, està fixat per

¹¹¹⁴ *Ibíd.*, p. 193 i 340.

¹¹¹⁵ *Ibíd.*, p. 348.

¹¹¹⁶ Hardt i Negri (2004), p. 122; i (2009), p. 66.

avançat. Altrament dit, només aquells subjectes que accepten una identitat fixada i que passen a ocupar una de les caselles que el sistema reserva per fer efectiu el model basat en la representació, mereixen que la seua veu siga interpretada dins la simfonia que componen el poble, la nació o la voluntat general, tal i com s'expressa aquesta a través dels aparells estatals. Davant aquest context de caràcter més aviat monòton, apareix la polifonia que constitueix la multitud. Aleshores, però, és el comú el que s'erigeix com a únic eix de coordinació possible, en funció d'unes pràctiques cooperatives, d'uns llenguatges, d'uns codis i uns afectes que, com ja hem dit, constitueixen alhora la condició material de possibilitat i el resultat de la producció biopolítica de la multitud. En aquest cas, les relacions que es donen en el camp social ja no responen al principi d'identitat, sinó que es confegeixen al voltant dels encontres que tenen lloc entre les singularitats autònomes. Apel·lant de bell nou a la lectura que porta a terme Deleuze del pensament spinozià –i que Negri rescata per a la confecció de la seua anàlisi sobre l'autor de l'*Ètica*–, les singularitats experimenten la solidesa dels seus vincles a partir dels seus encontres i, en última instància, componen els seus cossos sobre un pla d'immanència, en el que s'entén com un acte amorós en el sentit que és essencialment positiu i que es basa en la creació i la circulació constant d'afectes.¹¹¹⁷

Pels motius que acabem d'adduir, Hardt i Negri troben en el 15M –i en la resta de moviments que van sacsejar el món durant l'any 2011, tot i que posen un especial èmfasi en el cas del 15M– un dels millors exemples que han donat els darrers cicles de lluites per explicar la forma d'actuar del poder en els nostres dies, però també pel que fa a la possibilitat de subvertir les imposicions del sistema actual, amb l'objectiu de crear alternatives que, plantejades des de l'interior, resulten viables.¹¹¹⁸ En primer lloc, la irrupció d'aquests moviments ha contribuït a posar al descobert, de forma concreta, els

¹¹¹⁷ *Ibíd.*, p. 193.

¹¹¹⁸ Com ja vam apuntar, aquests aspectes els analitzen Hardt i Negri en un text breu titulat *Declaration*. Publicat inicialment en Internet i posteriorment en forma de petit opuscle, ben bé es pot considerar com un complement a la gran trilogia que els autors havien gestat amb anterioritat. En les pàgines que segueixen, fem recompte d'algunes de les idees que apareixen en el text i que contribueixen a precisar encara més una bona part de les qüestions que hem estat veient fins ací. Cf. Hardt i Negri (2012). Pel que fa a aquest text, en relació al diagnòstic que realitzen Hardt i Negri al voltant de les figures subjectives que han crescut com a efecte de la crisi sistèmica del model neoliberal, però, sobretot, en referència a les noves subjectivitats rebels i no assimilades, l'emergència de les quals s'ha donat en paral·lel amb els darrers moviments de creació d'alternatives en el camp social, així com a la possibilitat que aquests moviments es concreten en un poder constituent de nou encuny, se'm permetrà remetre a l'article que vaig escriure juntament amb Josep Artés Gil, "Sobre la *Declaración* de Hardt i Negri: nuevas subjetividades emergentes para la propuesta y puesta en marcha de un proceso constituyente. Un análisis del último ciclo de luchas en el contexto de la crisis actual", que vam presentar al I Congreso Internacional de la Red Española de Filosofía, celebrat a València els dies 3, 4 i 5 de setembre de l'any 2014. Es pot consultar a Campillo, Manzanero (2015), volumen VI, p. 155-168.

mecanismes de subjectivació de què s'ha dotat el capitalisme durant la seua darrera etapa. Hardt i Negri fan referència a quatre figures subjectives que han crescut animades per l'últim període de crisi o de reestructuració sistèmica, alimentant-la i permetent alhora, si més no al principi, la seua acceptació resignada. Aquestes figures, que es defineixen per la seua manca de singularitat, d'autonomia i de potència creativa, enquadrades en el sistema de valors i en el mode de producció capitalista i que responen, per tant, a les exigències del model neoliberal, són les de l'*endeutat*, el *mediatitzat*, el *segurititzat* i el *representat*.

En tot cas, partim del convenciment que aquests perfils subjectius són un subproducte del sistema que apareix com a resultat del seu afany per eixamplar la seua influència. En cap cas, però, s'han de prendre de forma essencialista i com una realitat immutable, sinó com la conseqüència d'uns processos les dinàmiques dels quals es poden canviar a partir d'un diagnòstic acurat al respecte, atacant les seues bases i, al cap i a la fi, posant en qüestió i desfermant les seues condicions de possibilitat. Això és, precisament, el que els autors consideren que han aconseguit les mobilitzacions que van començar l'any 2011.

En aquest sentit, davant el deute negatiu que imposa el poder com a principal vincle d'unió i, al límit, com a darrera expressió d'un pacte del tot estrafet i desfigurats, pel que fa a l'objectiu d'assolir un equilibri estable i de cohesionar les relacions polítiques, socials i econòmiques, les manifestacions en les places van mostrar la possibilitat d'establir un ventall de vincles o de deutes però, en aquest cas, plantejats en positiu. Això és possible, com ja hem vist, des de la perspectiva de la circulació d'afectes i de l'augment de la potència de les singularitats que un procés de posada en comú, com el que van encetar aquestes mobilitzacions, facilita. Per aquesta part, el fet d'haver portat el moviment al cor mateix del poder financer en l'àmbit occidental –com es pot veure en l'exemple que ofereix *Occupy Wall Street*–, suposa una impugnació i una esmena a la totalitat, pel que fa a les mesures d'austericidi imposades els darrers anys, al temps que posa l'accent sobre la necessitat de crear estructures econòmiques estables i que s'alcen sobre les bases d'uns principis completament aliens als del sistema capitalista, el fracàs del qual ha caigut de forma virulenta sobre el gruix de la població a nivell mundial. Per altra part, en relació a la construcció de nous vincles en positiu, al mateix temps que es posen en valor la importància de les xarxes socials i dels nous instruments virtuals per donar un major ressò a les mobilitzacions i per articular les accions

immediatament i en temps real, les ocupacions de les places fan palesa, de bell nou, la necessitat de compartir espais i experiències físicament i de manera directa. Amb això es recupera el poder de mobilització col·lectiva que va experimentar la força de treball en les fàbriques, i que va resultar fonamental, com ja hem vist, en la composició i en les conquestes del moviment obrer durant el segle dinou i principis del vint. Tot i que ara les relacions es donen escapant dels espais delimitats pel poder, la permanència en els quals és, precisament, el que possibilita l'exploració i el manteniment d'un ordre basat en la dominació.

Pel que fa a la figura del mediatitzat, en la formació de la qual hi intervé de forma primordial la producció d'uns règims d'enunciació i de visibilitat per part del poder, fent servir tots els mitjans analògics i digitals al seu abast, les noves singularitats en lluita tenen ara la possibilitat de respondre als paquets de consignes que emanen del poder i fins i tot de construir les seues narratives pròpies, a través dels mitjans alternatius o de contrainformació que es fan cada vegada més forts gràcies a la popularització de les noves tecnologies. Amb tot, de forma semblant al que hem dit en el cas anterior, el més important passa per la possibilitat de constituir una nova racionalitat i un nou sentit comú a partir dels encontres i de les veritats construïdes de forma col·lectiva. Cosa per la qual cal, en primer lloc, usar els nous mitjans fora dels circuits tradicionals de distribució de la informació, desobeint les directrius establertes pel poder i posant les condicions per tal que els missatges es difonguen de forma massiva i evitant els mecanismes de cooptació que el sistema posa en marxa per desactivar la potència dels fluxos que es generen en aquest àmbit. Així, es pot trobar un bon exemple per aquest costat en el gran nombre de missatges –com ara el que defineix la nova subjectivitat col·lectiva com el “99%”– que van quedar estampats en les pancartes durant els mesos de les ocupacions, que es van fer virals a través de les xarxes socials i els portals alternatius i que han passat a formar part, posteriorment, de l'arsenal comunicatiu i de l'imaginari col·lectiu dels nous moviments socials.¹¹¹⁹ En aquests missatges es troba una bona mostra de la creativitat i del caràcter positiu de la multitud,

¹¹¹⁹ En una conferència titulada “Lemas y consignas del movimiento 15M”, que va tenir lloc en el Centre de Cultura Contemporània de Barcelona l'any 2011, Raúl Minchinela destaca la importància del llenguatge prestat del camp de la informàtica en la confecció de les pancartes que es podien veure en les places durant els mesos que va durar l'ocupació. Això suposa una novetat discursiva d'aquests cicles de lluites, palesa en lemes com ara “Democràcia 2.0”, “Error 404: Democràcia no trobada” o “Instal·lant democràcia: 99%”. Aquest caràcter del discurs enllaça amb el reconeixement de les potencialitats que ofereixen les xarxes socials i les noves tecnologies en general, sempre que s'utilitzen de forma horitzontal, com a font d'interconnexió i de transparència. Es pot consultar el vídeo íntegre de la conferència en l'enllaç següent: <https://vimeo.com/27147951>

davant la voluntat negativa del poder de donar lloc a un discurs únic. En efecte, en la mesura que el discurs oficial està enfocat a la generació de consensos, amb això es tracta, més enllà de la pretesa pluralitat amb la qual es presenta, d'acabar amb la conflictivitat com a força del canvi en el camp social, establint unes línies roges més enllà de les quals no és concebible pensar ni actuar; precisament, com acabem de dir, a causa de l'establiment d'un règim d'enunciació i de visibilitat determinat que acaba per contaminar de part a part el camp de la informació i de la comunicació en general, com allò que determina l'assoliment d'una posició de consens construït des de dalt, en funció dels interessos de les elits financeres i polítiques.

Així mateix, el poder ha tractat d'inocular la por a l'altre o al desconegut com a principal nexa d'unió en el camp social, amb la finalitat d'alertar sobre l'amenaça que espera a tot aquell que gosi travessar els límits del seu espai interior. D'aquesta manera, en lloc de percebre en l'altre o en els altres la singularitat i la diferència sense les quals resulta impossible imaginar la constitució del camp del comú; és a dir, en lloc de trobar en els altres el principal element de dinamització política i de producció compartida de la subjectivitat –l'altre vist com un món de virtualitats a realitzar, en sentit deleuzo-guattarià–, el poder ens el representa com l'alteritat desconeguda i abstracta i, alhora, com aquell element capaç de generar en l'imaginari social una amenaça concreta, la influència de la qual només es pot combatre, a més a més, apel·lant als pressupòsits sistèmics dominants. Amb això es persegueix evitar que es done una resposta col·lectiva a les problemàtiques i a les mancances que afecten a capes cada vegada més àmplies de la població, en el que podria constituir la guspira d'un moviment multitudinari, heterogeni quant a les seues premisses de partida però articulat en les seues demandes bàsiques. Un moviment, al cap i a la fi, com el que s'està gestant els darrers anys. Per la seua part, els moviments rebels han respost creant noves relacions i una nova exterioritat que gira al voltant del comú, per compartir necessitats i desigs i, en definitiva, per obrir un espai des del qual observar amb una certa distància les exigències del poder. Així s'ha fet palès en missatges que qüestionen l'ordre establert, com ara el crit segons el qual “ja no tenim por”; però també en altres lemes que desafien aquest ordre de forma oberta, des de la força que ofereix la proximitat de totes aquestes altres singularitats que constitueixen la multitud, com ara el que afirma que “la por està canviant de bàndol”.

Finalment, davant les limitacions de la “democràcia relativa” que ofereixen els sistemes parlamentaris en l’actualitat, amb el pas que es produeix des de la voluntat de tothom, material i concreta, a la voluntat general, formal i abstracta, la coordinació des de la base i en sentit horitzontal, tal i com es va donar durant els mesos que van durar les ocupacions de la places, amb la creació de comissions i dels serveis necessaris per atendre i satisfer les necessitats del col·lectiu de forma cooperativa i autogestionària, van mostrar que l’articulació col·lectiva de caràcter assembleari es pot estendre a capes cada vegada més àmplies del camp social. De fet, els desigs creixents de participació que expressen segments cada vegada més importants de la societat, així com també els mètodes de votació interactiva que alguns partits i agrupacions polítiques han començat a utilitzar en els seus processos interns, apunten a la necessitat d’explorar noves vies d’inserció en l’exercici de la política i de no restar en l’acceptació resignada d’un sistema que en última instància està concebut per barrar, com no hem deixat d’apuntar, la intervenció efectiva d’aquells i aquelles les necessitats de les quals diu atendre. Per aquest costat, com apunten els autors, les mobilitzacions que es produeixen l’any 2011 marquen un punt d’inflexió perquè plantegen, més enllà de la declaració de rebel·lia inicialment expressada a través de la joia col·lectiva i en el fulgor dels esdeveniments, la necessitat d’obrir un procés constituent a partir del qual instituir un nou ordre de relacions. Això implica una obertura completa dels canals de participació a nivell polític, com acabem de dir, la recomposició dels vincles socials i de suport mutu que el sistema capitalista ha tractat d’afeblir els darrers anys, així com la posada en funcionament de noves vies de valorització de l’activitat productiva que reneguen de l’acumulació en unes poques mans i aposten, en canvi, per la creació de riquesa en termes socials.

No en va, aquestes són les tres línies que, segons els autors, compartien els diferents moviments que van sorgir al llarg del 2011, i que els connectava a pesar de les diferències motivades pels contextos diversos en els quals es desenvolupaven les seues lluites i per la particularitat dels objectius que es perseguïen en cada cas. Com apunten Hardt i Negri, la lluita contra els dictadors que va tenir lloc en alguns dels països àrabs on es van produir revoltes o processos insurreccionals –amb resultats desiguals–, es posava així en relació amb la tirania dels mercats i les finances que opera en l’àmbit occidental i que es considera, igualment, la causant de la falta de llibertats efectives, de justícia social i, en suma, d’un sistema democràtic substantiu. En segon terme, cap

d'aquests grups s'havia fundat sobre l'acceptació del model representatiu com a principi rector a l'hora de desenvolupar les seues demandes, el que influïa en el fet que no existiren líders en les revoltes i que la coordinació interna de les ocupacions es donés de forma reticular i completament descentralitzada. Per últim, el fil conductor que reconeixen els autors en tots els casos, es trobava en la reivindicació del comú com eix al voltant del qual s'havien de desenvolupar les noves formes de fer política, al marge de la iniciativa privada i del règim de propietat propi del sistema capitalista però refusant, així mateix, la tutela estatal.

En definitiva, com apunten els autors, en la figura del representat desemboquen i es concentren tots els elements que participen en la resta de perfils subjectius creats pel poder. Al mateix temps, però, és en la descomposició d'aquesta figura, i de la resta d'expressions subjectives adjacents, que comença a entreveure's la imatge de la subversió en curs. Sobretot perquè l'ensorrament d'aquestes figures coincideix amb l'entrada en escena d'un seguit de singularitats que qüestionen els mecanismes d'assimilació i de normalització que proposa el sistema i, al capdavall, perquè connecta amb l'emergència d'una subjectivitat col·lectiva cada vegada més capacitada i compromesa en el sentit de prendre el control dels instruments que fan possible l'exercici de la democràcia, per realitzar-la de forma directa i veritablement efectiva.

BIBLIOGRAFIA

OBRES DE DELEUZE

- *Empirisme et subjectivité*, Paris, PUF, 1953.
- *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962.
- *La philosophie critique de Kant*, Paris, PUF, 1963.
- *Proust et les signes*, Paris, PUF, 1964 [citem l'edició ampliada: 1970].
- *Nietzsche*, Paris, PUF, 1965.
- *Le bergsonisme*, Paris, PUF, 1966.
- *Présentation de Sacher-Masoch*, Paris, PUF, 1967.
- *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968.
- *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, PUF, 1968.
- *Logique du sens*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969.
- *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, PUF, 1970 [citem l'edició ampliada, a Les Éditions de Minuit: 1981].
- *Francis Bacon. Logique de la sensation*, Paris, La Différence, 1981.
- *Cinéma 1. L'image-mouvement*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1983.
- *Cinéma 2. L'image-temps*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1985.
- *Foucault*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1986 [citem, en aquest cas, la traducció al català del llibre: *Foucault*, Barcelona, Edicions 62, 1987].
- *Le pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1988.
- *Péricles et Verdi*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1990.
- *Pourparlers*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1990.
- *Critique et clinique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1993.
- *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2002.
- *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2003.
- *Lettres et autres textes*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2015.

OBRES DE GUATTARI

- *Psychanalyse et transversalité*, Paris, La Découverte, 2003 [any de la primera edició: 1972].
- *La révolution moléculaire*, Paris, Les Prairies Ordinaires, 2012 [any de la primera edició: 1977; l'edició que citem ha estat revisada i ampliada amb nous texts].
- *L'inconscient machinique. Essais de schizo-analyse*, Paris, Éditions Recherches, 1979.
- *Les années d'hiver 1980-1985*, Paris, Les Prairies Ordinaires, 2009 [any de la primera edició: 1985].
- *Cartographies schizoanalytiques*, Paris, Galilée, 1989.
- *Les trois écologies*, Paris, Galilée, 1989.
- *Chaosmose*, Paris, Galilée, 1992.
- *La philosophie est essentielle à l'existence humaine. Entretien avec Antoine Spire*, Paris, Éditions de L'Aube, 2002.
- *Écrits pour l'Anti-Œdipe*, Paris, Éditions Lignes/Imec, 2004.
- *Soixante-cinq rêves de Franz Kafka*, Paris, Éditions Ligne, 2007.
- *Lignes de fuite. Pour un autre monde de possibles*, Paris, Éditions de l'Aube, 2011.
- *De Leros à La Borde*, Paris, Éditions Ligne/Imec, 2012.
- *Qu'est-ce que l'écologie?*, Paris, Éditions Lignes, 2014.

OBRES DE DELEUZE I GUATTARI

- *L'Anti-Œdipe*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972.
- *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1975.
- *Mille Plateaux*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980.
- *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1991.

OBRES ESCRITES EN COL·LABORACIÓ ENTRE DELEUZE I ALTRES AUTORS

DELEUZE, G., PARNET, C., *Dialogues*, Paris, 1977, Flammarion [citem l'edició de l'any 1996, que ha estat ampliada amb el text de Deleuze "L'actuel et le virtuel"]].

BENE, C., DELEUZE, G., *Superpositions (Richard III suivi de Un manifeste de moins)*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979.

OBRES ESCRITES EN COL·LABORACIÓ ENTRE GUATTARI I ALTRES AUTORS

GUATTARI, F., NEGRI, A., *Les nouveaux espaces de liberté*, Paris, Éditions Lignes, 2010 [any de la primera edició: 1985; l'edició que citem ha estat ampliada amb altres texts dels autors, posteriors a l'aparició del llibre].

GUATTARI, F., ROLNIK, S., *Micropolitiques*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2007.

ARTICLES DE DELEUZE I GUATTARI

[Fem referència, en aquest cas, als articles que hem citat i que no es troben recollits en els llibres publicats de Deleuze i Guattari]

DELEUZE, G. (1978), "Philosophie et minorité", a *Critique*, 34:369, p. 154-155.

GUATTARI, F. (1981), "Le Capitalisme Mondial Intégré et révolution moléculaire". Es pot trobar, entre d'altres, en l'enllaç http://www.revue-chimeres.fr/drupal_chimeres/files/cmi.pdf

— (1992), "Pour une refondation des pratiques sociales". Es pot trobar en l'enllaç http://palimpsestes.fr/ecologie/textes_ecolo/Pour_une_refondation_des_pratiques_sociales.pdf

RECURSOS AUDIOVISUALS I ENLLAÇOS EN LA XARXA

L'abécédaire de Gilles Deleuze, Paris, Éditions Montparnasse, 2004.

La voix de Gilles Deleuze en ligne: <<http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/>>

Les cours de Gilles Deleuze: <<http://www.webdeleuze.com/php/index.html>>

Articles de Guattari, Revue Chimères: <<http://www.revue-chimeres.fr/guattari/artde/divers.html#haut>>

Projet de film de Guattari, Centre Pompidou, janvier 2015: <<https://vimeo.com/131442466>>

OBRES SOBRE DELEUZE I GUATTARI

ALLIEZ, É. (1993), *La signature du monde ou qu'est-ce que la philosophie de Deleuze et Guattari*, Paris, Les Éditions du Cerf.

— (dir.) (1998), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond.

ANTONIOLI, M. (1999), *Deleuze et l'histoire de la philosophie*, Paris, Kimé.

— (2003), *Géophilosophie de Deleuze et Guattari*, Paris, L'Harmattan.

ANTONIOLI, M., ASTIER, F., FRESSARD, O. (dir.) (2009), *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Une rencontre dans l'après Mai 68*, Paris, L'Harmattan.

ANTONIOLI, M., CHARDEL, P.-A., REGNAULD, H. (dir.) (2009), *Gilles Deleuze, Félix Guattari et le politique*, Paris, Éditions du Sandre.

ARAGÜÉS, J.M. (coord.) (1997), *Gilles Deleuze. Un pensamiento nómada*, Zaragoza, Mira.

— (1998), *Deleuze (1925-1995)*, Madrid, Ediciones del orto.

BADIOU, A. (1997), *Deleuze. La clameur de l'être*, Paris, Hachette.

BEAULIEU, A. (coord.) (2005), *Gilles Deleuze, héritage philosophique*, Paris, PUF.

- BERARDI BIFO, F. (2013), *Félix. Narración del encuentro con el pensamiento de Guattari, cartografía visionaria del tiempo que viene*, Buenos Aires, Cactus.
- BERGEN, V. (2001), *L'ontologie de Gilles Deleuze*, Paris, L'Harmattan.
- BOGUE, R. (1989), *Deleuze and Guattari*, London/New York, Routledge.
- BOUANICHE, A. (2007), *Gilles Deleuze, une introduction*, Paris, La Découverte.
- BUCHANAN, I. (ed.) (1999), *A Deleuzian century?*, London, Duke University Press.
- BUYDENS, M. (2005), *Sahara, l'esthétique de Gilles Deleuze*, Paris, Vrin.
- COLOMBAT, A. (1990), *Deleuze et la littérature*, New York/Paris, Peter Lang.
- DESCOMBES, V. (1979), *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- DOSSE, F. (2007), *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, Paris, La Découverte.
- FERNÁNDEZ AGIZ, D., SIERRA, Á. (eds.) (2009), *Aproximaciones a la filosofía francesa del siglo XX. Deleuze, Foucault, Derrida, Beauvoir*, Barcelona, Laertes.
- FERNÁNDEZ NAVEIRO, J.C. (1997), *El pensamiento de la diferencia en Gilles Deleuze*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela [Tesi en microfita].
- FRANCO, GARRIDO, L. (2011), *Gilles Deleuze: sentido y acontecimiento*, Madrid, Antígona.
- GABRIEL, F., VALLEJO, M. (coords.) (2011), *El estructuralismo en sus márgenes. Ensayos sobre críticos y disidentes, Althusser, Deleuze, Foucault, Lacan y Ricoeur*, Buenos Aires, Ediciones del Signo.
- GALVÁN, G. (2007), *Gilles Deleuze: ontología, pensamiento y lenguaje. Un logos problemático*, Granada, Ediciones de la Universidad de Granada.
- GARCÍA, R. (1999), *La anarquía coronada. La filosofía de Gilles Deleuze*, Buenos Aires, Ediciones Colihue.

- GARO, I. (2011), *Foucault, Deleuze, Althusser et Marx*, Paris, Demopolis.
- GELAS, B., MICOLET, H. (dir.) (2007), *Deleuze et les écrivains. Littérature et philosophie*, Nantes, Éditions Cecile Defaut.
- GOODCHILD, P. (1996), *Deleuze and Guattari. An introduction to the politics of Desire*, London, SAGE publications.
- GODDARD, J.-C. (2008), *Violence et subjectivité. Derrida, Deleuze, Maldiney*, Paris, Vrin.
- GUALANDI, A. (1998), *Deleuze*, Paris, Les Belles Lettres.
- HARDT, M. (1995), *An apprenticeship in philosophy*, Minneapolis/London, University of Minnesota Press.
- LAPORTE, Y. (2005), *Deleuze, l'épreuve du temps*, Paris, L'Harmattan.
- LAPOUJADE, D. (2014), *Deleuze, les mouvements aberrants*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- LARRAURI, M. (2000), *El desig segons Gilles Deleuze*, València, Tàndem.
- LE GARREC, M. (2010), *Apprendre à philosopher avec Deleuze*, Paris, Ellipses.
- LECLERCQ, S. (dir.) (2005), *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze 1*, Mons/Paris, Sils Maria/Vrin.
- (2006), *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze 2*, Mons/Paris, Sils Maria/Vrin.
- MARRATI, P. (2003), *Gilles Deleuze. Cinéma et philosophie*, Paris, PUF.
- MARTIN, J.-C. (2005), *La philosophie de Gilles Deleuze*, Paris, Payot.
- (2012), *Deleuze*, Paris, L'Éclat.
- MARTÍNEZ, F.J. (1987), *Ontología y diferencia: la filosofía de Gilles Deleuze*, Madrid, Editorial Orígenes.
- (2008), *Hacia una era post-mediática. Ontología, política y ecología en la obra de Félix Guattari*, Barcelona, Montesinos.

- MENGUE, P. (1994), *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, Paris, Kimé.
- (2003), *Deleuze et la question de la démocratie*, Paris, L'Harmattan.
- MENGUE, P., CAVAILLEZ, A. (2012), *Comprendre Deleuze. Essai graphique*, Paris, Max Milo.
- MONTEBELLO, P. (2008), *Deleuze: la passion de la pensée*, Paris, Vrin.
- NAVARRO, A. (2001), *Introducción al pensamiento estético de Gilles Deleuze*, Valencia, Tirant Lo Blanch.
- PARDO, J.L. (2002), *Deleuze: violentar el pensamiento*, Madrid, Ediciones Pedagógicas.
- (2011), *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*, Valencia, Pre-textos.
- (2014), *A propósito de Deleuze*, Valencia, Pre-textos.
- PATTON, P. (2000), *Deleuze and the political*, London, Routledge.
- RAJCHMAN, J. (2000), *The Deleuze connections*, Massachussets, Massachussets Institute of Technology.
- ROSANVALLON, J., PRETESEILLE, B. (2009), *Deleuze & Guattari à vitesse infinie 1*, Bruxelles/Paris, Ollendorf & Deseins.
- (2010), *Deleuze & Guattari à vitesse infinie 2*, Bruxelles/Paris, Ollendorf & Deseins.
- SASSO, R., VILLANI, A. (dir.) (2003), *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, Nice, Les Cahiers de Noesis.
- SAUVAGNARGUES, A. (2004), *Deleuze. De l'animal à l'art*, a ZOURABICHVILI, SAUVAGNARGUES, MARRATI, *La philosophie de Deleuze*, Paris, PUF.
- (2006), *Deleuze et l'art*, Paris, PUF.
- (2009), *L'empirisme transcendantal*, Paris, PUF.
- SCHÉRER, R. (1998), *Regards sur Deleuze*, Paris, Kimé.

SIBERTIN-BLANC, G. (2010), *Deleuze et l'Anti-Œdipe. La production du désir*, Paris, PUF.

VERSTRAETEN, P., STENGERS, I. (dir.) (1998), *Deleuze*, Paris, Vrin.

VILLANI, A. (1999), *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, Paris, Belin.

ŽIŽEK, S. (2006), *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Valencia, Pre-textos.

ZOURABICHVILI, F. (1994), *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF.

— (2003), *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses.

NÚMEROS DE REVISTES DEDICATS A DELEUZE I GUATTARI

L'Arc, 49, Paris, 1972 (citem la reedició ampliada de l'any 1980).

Magazine littéraire, 257, Paris, 1988.

Lendemains, 53, Hitzeroth Verlag, Marburg, 1989.

Archipiélago, 17, Barcelona, 1994.

Philosophie, 47, Minuit, Paris, 1995.

La Quinzaine littéraire, 681, Paris, 1996.

Futur Antérieur, 43, Paris, 1998 [*Dossier Badiou-Deleuze*].

Multitudes, L'effet-Guattari, 34, Paris, 2008.

Cités, Deleuze politique, 40, Paris, 2009.

Chimères, Écosophie, 76, Paris, 2012.

Chimères, Chaosmose 1, 77, Paris, 2012.

Chimères, Chaosmose 2, 79, Paris, 2013.

ARTICLES I CAPÍTOLS DE LLIBRES SOBRE DELEUZE I GUATTARI CONSULTATS I CITATS

ANTONELLI, M. (2011), “Proximidades y distancias. Presencia del estructuralismo en la obra de Gilles Deleuze”, a GABRIEL, VALLEJO (coords.) (2011), p. 79-135.

ANTONIOLI, M. (2005), “La machination politique de Deleuze et Guattari”, a BEAULIEU (coord.) (2005), p. 73-95.

— (2005b), “Félix Guattari”, a LECLERCQ (dir.) (2005), p. 67-77.

— (2007), “Déterritorialiser le langage: agencement collectif d'énonciation et créolisation des langues”, a GELAS et MICOLET (dir.) (2007), p. 269-279.

— (2009), “Micropolitique et transversalité”, a ANTONIOLI, ASTIER, FRESSARD, (dir.) (2009), p. 85-103.

— (2009b), “Actualité de Guattari”. Es pot trobar en l'enllaç <http://www.laviedesidees.fr/Actualite-de-Guattari.html>

ARAGÜÉS, J.M. (1997), “Problemas deleuzianos de la subjetividad”, a ARAGÜÉS (1997), p. 9-22.

BADIOU, A. (2009), “Existe-t-il quelque chose comme une politique deleuzienne?”, a *Cités, Deleuze politique*, 40, 2009, p. 15-20.

BERGEN, V. (2009), “La politique comme posture de tout agencement”, a ANTONIOLI, CHARDEL, REGNAULD (dir.) (2009), p. 105-115.

DOSSE, F. (2009), “Les engagements politiques de Gilles Deleuze”, a *Cités, Deleuze politique*, 40, 2009, p. 21-37.

LE BLANC, G. (2009), “Mai 68 en philosophie. Vers la vie alternative”, a *Cités, Deleuze politique*, 40, 2009, p. 115.

MARTÍNEZ, F.J. (1997), “El pliegue como categoría ontológica en el pensamiento de G. Deleuze”, a ARAGÜÉS (1997), p. 23-32.

MARTÍNEZ I MARTÍNEZ, M.À. (2011a), “Cartografiar la crisis: hundimientos y emergencias en un contexto de emancipación. Disciplina, control y devenir: una introducción de la mano de Foucault, Deleuze y Guattari”, a SIERRA, Á., ROMERO, Y. (Eds.) (2011), *Actas del V Congreso Internacional de la Sociedad Académica de*

Filosofía. Razón, crisis y utopía, Universidad de La Laguna/Sociedad Académica de Filosofía, Santa Cruz de Tenerife, p. 547-553.

- (2011b), “El texto en clave rizomática: leer y escribir a partir de Deleuze y Guattari”, a DOMÉNECH, C., MARTOS, P., OCHOA, P. (Eds.) (2011), *Filosofías subterráneas. Topografías. XLVIII Congreso de filosofía joven*, Sevilla, IFS-CCHS/CSIC, p. 171-174.
- (2011c), “La filosofía como cartografía: estética y política”, a BARRIENTOS, J., MÉNDEZ, J. (Eds.) (2011), *Filosofía y espacios sociales*, Madrid, Visión Libros, p. 109-119.
- (2012a), “Gilles Deleuze: la història de la filosofia o l’art del retrat”, a CASABAN, E., SERRA, X. (Eds.) (2012), *II Congrès Català de Filosofia. Joan Fuster, in memoriam*, Catarroja/Barcelona, Publicacions de la Universitat de València/Editorial Afers, p. 359-365.
- (2012b), “Elogio del discurso filosófico o una propuesta de *amor libre* ejemplificada en la lectura deleuziana de la historia de la filosofía”, a SÁNCHEZ DURÁ, N., SANFÉLIX VIDARTE, V. (Eds.) (2012), *Elogio de la filosofía. Ensayos en honor de Mercedes Torrevejano*, Valencia, Pre-textos, p. 175-192.
- (2012c), “Gilles Deleuze i la història de la filosofia: una relació complexa explicada en termes formals”, a *Quaderns de filosofia i ciència*, 42, València, 2012, p. 41-50.
- (2012d), “Una llambregada al concepte deleuzo-guattarià d’agençament, a la llum dels dispositius foucaultians”, a *Actes del XIX Congrés Valencià de Filosofia*, València/Castelló, Universitat de València/Universitat Jaume I de Castelló.
- (2012e), “La presencia del cuerpo en la obra de Francis Bacon. Un análisis de la mano de Gilles Deleuze y Milan Kundera”, a BENEDICTO, R., LORENZO, R. (Eds.) (2012), *Mente y cuerpo. Para una ontología del ser humano, Thémata. Revista de filosofía*, 46, Sevilla, Segundo semestre julio-diciembre 2012, p. 683-691.
- (2013), “Deleuze pinta a Foucault, con Nietzsche al fondo”, comunicació presentada al *I Congreso La Actualidad de Michel Foucault*, celebrat a Zaragoza els dies 7, 8 i 10 de maig de l’any 2013.

- (2014), “Félix Guattari: l’ecosofia com a nova proposta d’anàlisi i pràctica. Sobre processos de subjectivació, capitalisme mundial integrat i revolucions moleculars”, ponència presentada al *XX Congrés Valencià de Filosofia*, celebrat a Benimodo els dies 10, 11 i 12 d’abril de 2014 [pròxima publicació en les Actes del Congrés].

MARTÍNEZ I MARTÍNEZ, M.À., ARTÉS GIL, J. (2014a), “La continuación del diagnóstico foucaultiano sobre el poder por otros medios. Antonio Negri: poder constituyente y (neo-)comunismo como formas de resistencia y materialización de alternativas”, comunicació presentada al *II Congreso La Actualidad de Michel Foucault*, celebrat a Zaragoza els dies 7, 8 i 9 de maig de l’any 2014.

- (2015), “Sobre la *Declaración* de Hardt y Negri: nuevas subjetividades emergentes para la propuesta y puesta en marcha de un proceso constituyente. Un análisis del último ciclo de luchas en el contexto de la crisis actual”, a CAMPILLO, A., MANZANERO, D. (Eds.) (2015), *Los retos de la filosofía en el siglo XXI. Actas del I Congreso internacional de la Red Española de Filosofía (REF)*, Valencia, Red Española de Filosofía y Publicacions de la Universitat de València, Volumen VI, p. 155-168.

MARTON, S. (2010), “Deleuze, leitor de Nietzsche”, a MARTON (2010), *Nietzsche, seus leitores e suas leituras*, Barcarolla, São Paulo, p. 37-47.

MENGUE, P. (2009), “Le peuple qui manque et le trou de la démocratie”, a ANTONIOLI, CHARDEL, REGNAULD (dir.) (2009), p. 19-35.

MOREY, M. (1988), “Del pensar como forma de patología superior”, introducció a DELEUZE, G. (1988), *Diferencia y repetición*, Júcar, Gijón, p. 15-28.

- (1994), “El sueño traiciona la noche”, a *Archipiélago*, 17, p. 29-38.
- (1997), “Conjeturas sobre el delirio (fragmento)”, a ARAGÜÉS (1997), p. 33-58.
- (2005), “Del pasar de las cosas que pasan y su sentido”, introducció a DELEUZE (2005), *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona, p. 13-23.
- (2010), “Prólogo a la edición española”, a DELEUZE (2010), *Foucault*, p. 11-21.

PARDO, J.L. (1996), “Las tres alas. Aproximación al pensamiento de Gilles Deleuze”, *Revista de Occidente*, 178, p. 103-117 [publicat recentment a PARDO (2014), p. 185-198].

— (1997), “De cuatro fórmulas poéticas que podrían resumir la filosofía deleuziana”, a ARAGÜÉS, p. 59-72 [publicat recentment a PARDO (2014), p. 199-213].

— (2007) “Inversión y fuga. Apuntes para un retrato filosófico de Deleuze”, a DELEUZE, G. (2007), *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, Pre-textos, Valencia, p. 13-28.

— (coord.) (2007b), “Los filósofos de la diferencia: el postmodernismo”, a GARRIDO, VALDÉS, ARENAS (2007), p. 483-502.

— (2011), “Del ser en cuanto devenir”, a FRANCO GARRIDO (2011), p. 9-28.

PATTON, P. (2009), “Deleuze et la démocratie”, a ANTONIOLI, CHARDEL, REGNAULD (dir.) (2009), p. 37-52.

QUERRIEN, A. (2004), “Schizoanalyse, capitalisme et liberté. La longue marche désaffiliés”. Es pot trobar en l'enllaç <<http://www.multitudes.net/Schizoanalyse-capitalisme-et/>>

— (2009), “Philosophie pratique pour désaffiliés. Différence deleuzienne et agencements guatariens”, a ANTONIOLI, CHARDEL, REGNAULD (dir.) (2009), p. 147-162.

SAUVAGNARGUES, A. (2004b), “De la littérature mineure à la variation continue”, a GELAS, MICOLET (2004), p. 281-292.

SIBERTIN-BLANC, G. (2009), “Deleuze et les minorités: quelle ‘politique’?”, a *Cités, Deleuze politique*, 40, 2009, p. 39-57.

THIROUIN, M.-O. (2004), “Deleuze et Kafka: l’invention de la littérature mineure”, a GELAS, MICOLET (2004), p. 293-310.

VILLANI, T. (2009), “Gilles Deleuze et les sociétés de contrôle”, a ANTONIOLI, CHARDEL, REGNAULD (dir.) (2009), p. 53-66.

VUARNET, J.-N. (1972), “Metamorphoses de Sophie”, a *L’Arc*, 49, p. 31-38.

ZARKA, Y.CH. (2009), “Deleuze et la philosophie”, a *Cités, Deleuze politique*, 40, 2009, p. 3-6.

ALTRES ARTICLES CONSULTATS I CITATS

CLASTRES, P. (1975), “Entretien”, a *L’Anti-mythes*, 9, 1975. Es pot trobar en l’enllaç <<http://lavoiedujaguar.net/Pierre-Clastres-entretien-avec-L>>

D’IORIO, P. (2000), “Nietzsche et l’éternel retour. Genèse et interprétation”, a *Nietzsche. Cahiers de l’Herne*, Paris, l’Herne, p. 361-389.

DERRIDA, J. (2005), “Tendré que errar solo”, a DERRIDA (2005), *Cada vez única, el fin del mundo*, Valencia, p. 203-206.

FOUCAULT, M. (1975), “Entretien avec Roger-Pol Droit”. Es pot trobar en l’enllaç <<http://www.lepoint.fr/actualites-chroniques/2004-07-01/les-confessions-de-michel-foucault/989/0/116571>>

MARCOS, SUBCOMANDANTE INSURGENTE (1994), “El Viejo Antonio: ‘En la montaña nace la fuerza, pero no se ve hasta que llega abajo’”. Es pot trobar en l’enllaç <<http://palabra.ezln.org.mx/>>

— (2014), “Entre la luz y la sombra”, a COMITÉ CLANDESTINO REVOLUCIONARIO INDÍGENA. COMANDANCIA GENERAL DEL EZLN, *Rebobinar & Entre la luz y la sombra*, Oaxaca, El Rebozo, p. 43-71. Es pot trobar en l’enllaç <<http://enlace Zapatista.ezln.org.mx/2014/05/25/entre-la-luz-y-la-sombra/>>

MINCHINELA, R. (2011), “Lemas y consignas del movimiento 15M”. El vídeo de la conferència es pot trobar en l’enllaç <<https://vimeo.com/27147951>>

NAVARRO, V. (2014), “Lo que no se dice sobre el crecimiento de las desigualdades sociales”. Es pot trobar en l’enllaç <<http://www.vnavarro.org/?p=10477&lang=CA>>

NEGRI, A. (1993a), “La republique constituante”, a *Futur Antérieur*, 15, 1993/1. Es pot trobar en l’enllaç <<http://www.multitudes.net/La-republique-constituante/>>

- (1993b), “Pour Althusser. Notes sur l’évolution de la pensée du dernier Althusser”, a ALTHUSSER, BERGER, KARSENTI, NEGRI, THEVENIN, VINCENT (1993), p. 73-96.
- (1999), “Interpretación de la situación de clase hoy: aspectos metodológicos”, a GUATTARI, NEGRI (1999), p. 83-117.

PAULINO, J., GONZÁLBEZ, R. (2010), “Las discontinuidades de la biopolítica foucaultiana al hilo de la propuesta de Antonio Negri”, a *Aparte rey. Revista de filosofía*, 72, 2010. Es pot trobar en l’enllaç <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/paulino72.pdf>

RODRÍGUEZ LÓPEZ, E., SÁNCHEZ CEDILLO, R. (2004), “Entre el capitalismo cognitivo y el *Commonfare*”, a MOULIER-BOUTANG, CORSANI, LAZZARATO *et al.* (2004), p. 13-28.

WILLIAMS, A., SRNICEK, N. (2013), “#ACCELERATE MANIFESTO for an Acceleracionist Politics”. Publicat en l’enllaç <http://criticallegalthinking.com/2013/05/14/accelerate-manifesto-for-an-accelerationist-politics/>

WU MING 4 (2008), “Junto a los ríos de Babilonia. Apuntes sobre la teoría de la guerrilla de T.E. Lawrence”, a LAWRENCE (2008), p. 41-63.

- “Esta revolución no tiene rostro”. De lliure descàrrega a <http://acuarelalibros.blogspot.com.es/2011/02/descarga-esta-revolucion-no-tiene.html>

ALTRES OBRES CONSULTADES I UTILITZADES

ALTHUSSER, L. (1965), *Pour Marx*, Paris, Éditions François Maspero.

- (1994), *Écrits philosophiques et politiques*. Tome 1, Paris, Stock/Imec.

ALTHUSSER, L., BALIBAR, É., ESTABLET, R., MACHEREY, P., RANCIÈRE, J. (1965), *Lire Le Capital*, Paris, Éditions François Maspero.

ALTHUSSER, L., BERGER, D., KARSENTI, B., NEGRI, T., THEVENIN, N-E., VINCENT, J-M. (1993), *Sur Althusser passages*, Paris, L'Harmattan.

ARRIBAS, S., CANO, G., UGARTE, J. (coords.) (2010), *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo*, Madrid, CSIC/Catarata.

ARTAUD, A. (1974), *Œuvres complètes. XIII : Van Gogh, le suicidé de la société ; Pour en finir avec le jugement de dieu (suivi de) Le Théâtre de la cruauté ; Lettres à propos de « Pour en finir avec le jugement de dieu »*, Paris, Gallimard.

BAKHTINE, M.M. (1977), *Le marxisme et la philosophie du langage: essai d'application de la méthode sociologique en linguistique*, Paris, Les Éditions de Minuit.

BALESTRINI, N., MORONI, P. (2006), *La horda de oro 1968-1977. La gran ola revolucionaria y creativa, política y existencial*, Madrid, Traficantes de Sueños.

BERGSON, H. (1953), *Matière et mémoire: essai sur la relation du corps à l'esprit*, Paris, PUF.

— (1957), *Mémoire et vie*, Textes choisis par Gilles Deleuze, Paris, PUF.

— (1976), *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF.

— (2013), *L'évolution créatrice*, Paris, PUF.

BERKMAN, G. (2011), *L'effet Bartleby. Philosophes lecteurs*, Paris, Hermann.

BERMÚDEZ, J.A. (2003), *Foucault: un il·lustrat radical?*, València, Publicacions de la Universitat de València.

CASTRO, E. (2011), *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*, Buenos Aires, Siglo XXI.

CERTEAU, M. (1994), *La prise de la parole et autres écrits politiques*, Paris, Le Seuil.

CLASTRES, P. (1974), *La société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Les éditions de Minuit.

COMITÉ INVISIBLE (2007), *L'insurrection qui vient*, Paris, La Fabrique éditions.

— (2014), *À nos amis*, Paris, La Fabrique éditions.

D'AGOSTINI, F. (2000), *Analíticos y continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años*, Madrid, Cátedra.

DESCARTES, R. (1996), *Discurs del mètode*, Barcelona, Edicions 62.

— (1996), *Lettre-préface des Principes de la philosophie*, Paris, Flammarion.

ERIBON, D. (2004), *Michel Foucault*, Barcelona, Anagrama.

FOUCAULT, M. (1969), *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard.

— (1975), *Surveiller et punir: naissance de la prison*, Paris, Gallimard.

— (1976), *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard.

— (1994a), *Dits et écrits 1*, Paris, Gallimard.

— (1994b), *Dits et écrits 2*, Paris, Gallimard.

— (1994c), *Dits et écrits 3*, Paris, Gallimard.

— (1994d), *Dits et écrits 4*, Paris, Gallimard.

— (1997), *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France (1976)*, Paris, EHESS/Gallimard/Le Seuil.

— (2003), *Foucault vist per Foucault. La filosofia com a activitat il·lustrada*, Alzira, Bromera.

— (2004), *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, EHESS/Gallimard/Le Seuil

— (2004b), *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, Paris, EHESS/Gallimard/Le Seuil.

GALCERAN, M. (2009), *Deseo (y) libertad. Una investigación sobre los presupuestos de la acción colectiva*, Madrid, Traficantes de Sueños.

GARCÉS, M. (2013), *Un mundo común*, Barcelona, Edicions Bellaterra.

GARRIDO, M., VALDÉS, L.M., ARENAS, L. (2007), *El legado filosófico y científico del siglo XX*, Madrid, Cátedra.

GRAEBER, D. (2014), *Somos el 99%. Una historia, una crisis, un movimiento*, Madrid, Capitán Swing.

GUATTARI, F., NEGRI, A. (1999), *Las verdades nómadas & General Intellect, poder constituyente, comunismo*, Madrid, Akal [Las verdades nómadas és el títol que es va

donar a la traducció al castellà de *Les nouveaux espaces de liberté*; així mateix –i aquesta és la raó per la qual fem referència a aquest volum–, en el llibre es recull un conjunt d'articles publicats per Negri, en diferents mitjans, durant els primers anys de la dècada dels noranta].

HARDT, M., NEGRI, A. (2000), *Imperio*, Barcelona, Paidós.

— (2003), *El trabajo de Dionisos*, Madrid, Akal.

— (2004), *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*, Barcelona, Random House Mondadori.

— (2009), *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, Madrid, Akal.

— (2012), *Declaración*, Madrid, Akal.

HEGEL, G.W.F. (1985), *Fenomenologia de l'esperit*, Barcelona, Laia.

HOBBS, T. (1990), *Leviatan o la matèria, forma i poder d'una república eclesiàstica i civil*, València, Publicacions de la Universitat de València.

HOBBSAWM, E. (1995), *Historia del siglo XX*, Barcelona, Crítica.

— (2011), *Cómo cambiar el mundo*, Barcelona, Crítica.

HOLLOWAY, J. (2002), *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, Barcelona, El Viejo Topo.

— (2011), *Agrietar el capitalismo: el hacer contra el trabajo*, Barcelona, El Viejo Topo.

HUME, D. (1982), *Investigació sobre l'enteniment humà*, Barcelona, Laia.

KLOSSOWSKI, P. (2004), *Nietzsche y el círculo vicioso*, Madrid, Arena Libros.

KOHAN, N. (2002), *Toni Negri y los desafíos de Imperio*, Madrid, Campo de ideas.

LA BOÉTIE, É. (2001), *La servitud voluntària* (seguit de) *Carta sobre la mort de La Boétie, "L'amistat"*, de MONTAIGNE, M., Barcelona, Quaderns Crema.

LAPLANCHE, J., PONTALIS, J.B. (1990), *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF.

LARRAURI, M. (1999), *Anarqueologia. Teoría de la verdad en Michel Foucault*, Valencia, Ediciones Episteme.

LAVAL, C., DARDOT, P. (2013), *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, Barcelona, Gedisa.

— (2015), *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, Barcelona, Gedisa.

LAWRENCE, T.E. (2008), *Guerrilla*, Madrid, Acuarela & Antonio Machado.

LAZZARATO, M. (2004), *Les révolutions du capitalisme*, Paris, Les Empêcheurs du penser en rond.

— (2011), *La fabrique de l'homme endetté. Essai sur la condition néolibéral*, Paris, Éditions Amsterdam.

— (2014), *Gouverner par la dette*, Paris, Les Prairies Ordinaires.

LAZZARATO, M., NEGRI, A. (2001), *Trabajo inmaterial. Formas de vida y producción de subjetividad*, Rio de Janeiro, DP&A Editora.

LENIN, V.I. (1917), *Les tesis d'abril*. La traducció catalana que hem citat es pot trobar, en l'apartat corresponent a l'any original de publicació del text (entre parèntesi), en l'enllaç <<http://www.marxists.org/catala/lenin/1917/04/0407a.htm>>

— (1918), *L'Estat i la revolució*, La traducció catalana que hem citat es pot trobar, en l'apartat corresponent a l'any original de publicació del text (entre parèntesi), en l'enllaç <<https://www.marxists.org/catala/lenin/1918>>

LOCKE, J. (1983), *Assaig sobre el govern civil precedit de la Carta sobre la tolerància*, Barcelona, Laia.

MARX, K. (1859), *Contribució a la crítica de l'economia política*. La traducció catalana que hem citat es pot trobar, en l'apartat corresponent a l'any original de publicació del text (entre parèntesi), en l'enllaç <http://www.marxists.org/catala/marx/1859/crit_pol_econ/me13_007.html>

— (1970), *La guerra civil a França el 1871*, Barcelona, Edicions 62.

MARX, K., ENGELS, F. (1989a), *El capital*. Volum 1, Barcelona, Edicions 62.

- (1989b), *El capital*. Volum 4, Barcelona, Edicions 62 [el tercer llibre de la versió original de l'obra, es troba dividit en dues parts en la traducció catalana].
- (1998), *Manifest del Partit Comunista*, Sueca, Ajuntament de Sueca/Publicacions de la Universitat de València [A hores d'ara, hom disposa d'una nova edició de la versió catalana del text, feta –a l'igual que la que nosaltres citem– a partir de la traducció de Jordi Moners i Sinyol, sota la supervisió de Manuel Sacristán: (2015), *El Manifest Comunista*, Barcelona, Tigre de Paper].

MAUBERT, F. (2012), *El olor a sangre humana no se me quita de los ojos. Conversaciones con Francis Bacon*, Barcelona, Acantilado.

MENGUE, P. (2004), *La Philosophie au piège de l'histoire*, Paris, La Différence.

MORENO PESTAÑA, J.L. (2011), *Foucault y la política*, Madrid, Tierradenadie Ediciones.

MORUNO, J. (2015), *La fábrica del emprendedor. Trabajo y política en la empresa-mundo*, Madrid, Akal.

MOULIER-BOUTANG, Y. (2010), *L'Abeille et l'economiste*, Paris, Carnets Nord.

MOULIER-BOUTANG, Y., CORSANI, A., LAZZARATO, M. *et al.* (2004), *Capitalismo cognitivo. Propiedad intelectual y creación colectiva*, Madrid, Traficantes de Sueños.

NEGRI, A. (2000), *Arte y multitud. Ocho cartas*, Madrid, Trotta.

- (2001), *Marx más allá de Marx. Cuaderno de trabajo sobre los Grundrisse*, Madrid, Akal.
- (2004), *Los libros de la autonomía obrera. Antagonismo, organización, comunismo: hipótesis para la nueva política del sujeto hiperproletario global*, Madrid, Akal.
- (2004b), *La fábrica de la estrategia: 33 lecciones sobre Lenin*, Madrid, Akal.
- (2006), *Fábricas del sujeto / Ontología de la subversión. Antagonismo, subsunción real, poder constituyente, multitud, comunismo*, Madrid, Akal.
- (2015), *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la Modernidad*, Madrid, Traficantes de Sueños.

NIETZSCHE, F. (1974), *Œuvres philosophiques complètes : Le cas Wagner, Crépuscule des idoles, L'Antéchrist, Ecce Homo, Nietzsche contre Wagner*, Paris, Gallimard.

— (1983), *Així parlà Zaratustra*, Barcelona, Edicions 62.

— (1984), *La gaia ciència*, Barcelona, Laia.

— (2009), *Crepuscle dels ídols*, València, Diálogo/Tilde.

— (2009), *La genealogia de la moral*, Barcelona, Edicions 62.

— (2011), *Obras completas. Volumen I. Escritos de juventud*, Madrid, Tecnos.

PARDO, J.L. (2006), *La metafísica. Preguntas sin respuesta y problemas sin solución*, Valencia, Pre-textos.

PELBART, P.P. (2009), *Filosofía de la deserción. Nihilismo, locura y comunidad*, Buenos Aires, Tinta Limón.

PLATÓ (1989-1992), *La república*, Barcelona, Fundació Bernat Metge.

REICH, W. (2014), *Psicología de masas del fascismo*, Bilbao, Ddt banaketak.

RODRÍGUEZ GARCÍA, J.L. (2006), *Crítica de la razón postmoderna*, Madrid/Zaragoza, Biblioteca Nueva/Prensas Universitarias de Zaragoza.

RODRÍGUEZ LÓPEZ, E. (2013), *Hipótesis democracia. Quince tesis para la revolución anunciada*, Madrid, Traficantes de Sueños.

ROUSSEAU, J.-J. (1993), *Del contracte social o Principis del dret polític*, Barcelona, Edicions 62.

SÁNCHEZ MECA, D. (2010), *Historia de la filosofía moderna y contemporánea*, Madrid, Dykinson.

SARTRE, J.-P. (1948), *Qu'est-ce que la littérature*, Paris, Gallimard.

— (1960), *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard.

— (1966), *La transcendance de l'ego: esquisse d'une description phénoménologique*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.

— (2006), *Defensa dels intel·lectuals*, València, Publicacions de la Universitat de València.

SCHÉRER, R. (2009), *Utopies nomades*, Paris, Les presses du réel.

SYLVESTER, D. (2009), *La brutalidad de los hechos. Entrevistas con Francis Bacon*, Barcelona, Ediciones Polígrafa.

SPINOZA, B. (2013), *Ètica*, Barcelona, Marbot.

— (2014), *Tratado teológico político* [edición bilingüe latín-castellano], Pamplona, Laetoli.

STANDING, G. (2013), *El precariado. Una nueva clase social*, Barcelona, Pasado & Presente.

— (2014), *Precariado. Una carta de derechos*, Madrid, Capitán Swing.

TARDE, G. (2011), *Creencias, deseos, sociedades*, Buenos Aires, Cactus.

VERCAUTEREN, D. (2011), *Micropolitiques des groupes. Pour une écologie des pratiques collectives*, Paris, Les Prairies Ordinaires.

VIDARTE, P. (2006), *¿Qué es leer? La invención del texto en filosofía*, Valencia, Tirant Lo Blanch.

VIRNO, P. (2003), *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, Madrid, Traficantes de Sueños.