

Massimo Cacciari

**P o d e r ,
t e o r í a
y d e s e o**

1. PODER, TEORÍA Y DESEO

La centralidad del problema de lo político es evidente en las últimas obras de Foucault y Deleuze. Deleuze caracteriza el giro que se opera con *Vigilar y castigar*¹ propiamente como el surgimiento de una nueva concepción del poder, de una nueva política² Foucault dice:

Hay que dejar de describir siempre los efectos del poder en términos negativos: "excluye", "reprime", "rechaza", "censura", "abstrae", "disimula", "oculta". En efecto, el poder produce; produce realidad; produce ámbitos de objetos y rituales de verdad. El individuo y el conocimiento que de él se puede obtener provienen de esta producción³

El poder *produce*; es pues, técnica (tikto). ¿En esto consiste su nueva concepción? Que el poder sea técnica, es decir, una forma característica de la producción en cuanto distinta del hacer propio de la *poiesis*, es algo que está en el origen del pensamiento occidental. La producción del poder pertenece al dominio de la técnica en cuanto escisión del hacer poiético. Que el poder produzca es, pues, una banalidad absoluta; la crítica a las descripciones "negativas" del poder es una crítica de la psicología del poder (como a menudo ocurre también en Nietzsche, por ejemplo a propósito del cristianismo). ¿Cómo produce el poder? Ésta es la verdadera pregunta, la auténtica *Fragwürdige*.

La producción del poder, las formas en que éste ejerce, no derivan de un Logos, de una Ley fundamental y claramente "localizada". Las disposiciones del poder no pueden ser leídas en base a juicios a priori de la razón práctica. Estas no revelan ninguna trama trascendental. El poder es sólo

1 M. Foucault, *Vigilar y castigar*, ed. Siglo XXI, México, 1976.

2 . Deleuze, "No un escritor, un nuevo cartógrafo", *Critique*, n. 343, 1975.

3 M. Foucault, op. cit.

ejercicio del poder: multiplicidad de disposiciones, organismos, maniobras, funciones, tácticas, "ingenios"; multiplicidad que ya no es correlato de lo Uno; campo de fuerza que no expresa cogitos unificantes. Esto comporta el abandono de los "cinco postulados fundamentales" que para Deleuze rigen "la filosofía política" tradicional: el de la "propiedad" del poder (el poder sería "atributo" de una clase que lo habría conquistado, y no el efecto de innumerables puntos de desafío, conflictos, luchas, inversiones; resultante, en suma de las di-versas posiciones estratégicas que las diversas clases asumen y que son asumidas en el seno de una misma clase); el de la "localización" (el poder estaría "localizado" en un aparato institucional claramente definible mientras, en lugar de ello, el Estado mismo sería una "multiplicidad de mecanismos y puntos de irradiación"); el de la "subordinación" (el poder institucional subordinado a la "estructura económica"); el del "modo de acción" (el poder como "negativo"; represión, ocultamiento, etcétera) el de la "legalidad" (el poder como complejo de Leyes, cuando la ley es siempre una composición de ilegalidades que ella diferencia formalizándolas; la ley no es nada más que "el resultado de una guerra ganada").⁴

Pero ¿qué blanco golpea este discurso? A la Norma kelseniana; una filosofía política y una filosofía del Estado de derivación más neokantiana que dialéctica. Bien mirado, es-te discurso representa literalmente una *re-forma* nietscheana. Creo que lo demuestra sobre todo la crítica al postulado de la legalidad; que es profundamente trágico-sofística, cartografía trágico-herodotea del poder. Sería imperdonable el desconocer hasta qué punto esta crítica es saludable en la confrontación con las innumerables nostalgias de *Grundnormen* [normas fundamentales], de los Estados de la *Aufhebung*, de las Leyes reconocidas por cada uno como sustancia de la propia razón natural. Pero hay otro tanto de culpa en hacer valer esta crítica "contra la concepción marxista del poder y de sus relaciones con el Estado" .⁵ ¿De qué marxismo se habla? ¿Por qué la crítica de Deleuze es tan débil que no se muestra capaz de "desmontar" esta vieja máquina del marxismo? ¿Dónde está en Marx esta "dominación formal" del Estado? Y ¿cómo se puede confundir, en Lenin, el momento del partido dirigente y centralizado, con el del poder estatal?⁶ Es posible que el marxismo se reduzca para Deleuze al neokantismo austro-marxista. Incluso la dialéctica que Deleuze

4 G. Deleuze, op. cit.

5 Ibid., p. 35.

6 Remito al lector a mi ensayo "Sul problema dell'organizzazione, Germania 1917-21", incluido en *Pensiero negativo e razionalizzazione*, Venecia, 1977, pp. 120-40. También un autor mucho más próximo de lo que pueda estarlo yo, me parece, a ciertos aspectos del pensamiento de Foucault y Deleuze, subraya los aspectos críticos de la concepción leninista del Estado: cf. A. Negri, *La fabbrica della strategia, 33 lezioni su Lenin*, Padua, 1977.

confronta, en realidad es una parodia de la dialéctica hegeliana, por cuanto inmediatamente suprime de ella el aspecto negativo.⁷

¿Acaso no es enteramente deducible de Freud la "multiplicidad de dialectos" del poder? ¿No es caricaturesca la reducción de Freud a la fotografía del álbum familiar?⁸ Pero este discurso no nos lleva demasiado lejos. Pone en evidencia el *absoluto sectarismo* de la crítica de Deleuze. También nuestra aproximación a Marx es ciertamente sectaria (como a Nietzsche y a Freud) : estamos en busca de "anteojos" y "aparejos". Pero la diferencia es sustancial: de parte de Deleuze (y Foucault) está la pretensión declarada de haber aprehendido al Marx *verdadero*, al Freud *auténtico*. La crítica pone como punto de partida un juicio de verdad. La visión sectaria se sublima, finalmente, en el tribunal del juicio. La nomadología⁹ es, en verdad, el Logos del nómada. Aquí el "descarrilamiento" no ocurre fuera del Logos, sino en el Logos; y es por esto que la contradicción mina en su raíz el pensamiento de Foucault y Deleuze.

Pero este acercamiento crítico corre el riesgo de parecer filológico. No lleva lejos, como ya he dicho, porque no da ninguna respuesta al problema que aparece en *Vigilar y castigar*: ¿cómo produce el poder?.

Se dice que el poder es técnica, o mejor, complejo de técnicas no concentradas en lugares fijos delegados por la armonización a priori de los diversos intereses, de los múltiples sujetos. Pero ¿en qué consiste esta técnica o este conjunto de técnicas en cuanto tal? ¿Cuál es su diferencia específica respecto de cualquier otra técnica? ¿Se trata de la schopenhaueriana "voluntad de vivir" de toda técnica? ¿El poder es diseminación anárquica Y, entonces, ¿por qué seguimos hablando de poder? ¿O bien se trata de una multiplicidad *funcional* de técnicas (y seguramente es así como lo entienden Foucault y Deleuze)?, en cuyo caso, ¿no será necesario definir tales funciones, la forma de su campo de fuerzas? Todas estas preguntas no son consideradas en absoluto en Deleuze y Foucault. Ellos parecen contentarse con la respuesta "ingenua" al problema del poder: el poder produce de manera inmanente en los campos disciplinarios singulares, discretos, en que se ejerce.

7 Cf. D. Borso, *Hegel politico dell'esperienza*, Milán, 1976.

8 Las mistificaciones de Deleuze y su "escuela" en lo relativo a Freud constituyen el eje central de la crítica desarrollada por F. Bella en varios escritos. Una síntesis de la misma se encuentra en su "Introduzione" al reading-Feltrinelli, *La Critica freudiana*, Milán, 1977.

9 G. Deleuze y F. Guattari, *Rizoma*

Se podría inquirir: ¿y Weber? ¿y Keynes? ¿Acaso el Parlamento, la *Parlamentarisierung* weberiana, es producto de un "pacto social", reconocimiento de un interés fundamental común *Gemeinschaft*? [Comunidad]. Al contrario, la *Parlamentarisierung* es el espacio en donde las diferencias, pueden aparecer, las diversas voluntades de potencia afirmarse. ¿Y la política económica keynesiana es aún Teoría General, expresión de la lógica del sistema, al punto de juzgar a priori sobre los comportamientos individuales? Keynes vale más bien como demostración de la actual ineffectividad de las Teorías Generales: diferencias insuperables corren no sólo entre las distintas opciones del comportamiento económico (que son *intraducibles* la una en la otra), sino entre el espacio económico que ellas *eventualmente describen* y el "largo plazo" del sistema. El análisis es siempre microfísico. Deleuze y Foucault reducen a la metafísica de la Unidad toda la historia de la *zieilisation* occidental, en una reducción *inmensa* de la crítica nietzschiana y heideggeriana. Aquel que ya no reza en las iglesias de la metafísica de lo Uno, tampoco se arrodilla ante la eticidad del Estado y el Sistema. ¿Cómo con-fundir la existencia de feligreses atrasados con la vigencia de la religión que ellos practican? El "irracionalismo" de Deleuze y Foucault no consiste, pues, en su destrucción de la Metafísica de lo Uno y de la Dialéctica a ella conexas, Uno-Múltiple, sino en el hecho de que unen metafísica y dialéctica como elementos imprescindibles del Logos occidental. Allí hay una metafísica de la Diferencia,¹⁰ como también un logos del nómada. Deleuze y Foucault parecen tener la pretensión de ser representantes del "pensamiento" de más allá del año del Ser y de la Metafísica: de la "fulguración" del pensamiento. Es una presunción indecente de la que Heidegger siempre se cuidó bien.

Dicha pretensión no tiene ningún fundamento, sobre todo en lo que concierne al problema del poder. El poder ¿es ejercicio, disciplina, "fábrica de estrategias?", ¿y qué pensaban que fuese? Entonces, discutamos sobre la organización, el partido político, las diversas técnicas de los diversos partidos; discutamos sobre la *diferencia* "racionalmente" irrecuperable entre decisiones de ahorro y decisiones de inversión, entre "microfísica" y largo plazo. Hablemos, en suma, de la política en lo político. Hablemos de las diversas autonomías que lo componen. No mitificamos la autonomía; no usamos el término como sinónimo de autosuficiencia. La "autonomía" no contiene nada de particularmente elevado o sublime. Indica el complejo de reglas de transformación que permiten jugar un juego; indica *los límites* de una técnica. El problema consiste en ver cómo funciona hoy lo político en sus límites, con qué instrumentos, con qué multiplicidad de dialectos. Ni la utopía regresiva de la reducción a lo

10 Cf. G. Vattimo "Nietzsche e la differenza", en *Nuova Corrente*, n. 68-69/1975.1976, y mi discusión de este importante ensayo en la "Introduzione" a E. Fink, *La filosofia di Nietzsche*, Venecia, 1976.

Uno, ni la inmediata dispersión anárquica de las funciones de poder, hablan de la política en lo político sino que reafirman el poder como Poder, Sistema, Estado: la primera lo hace de una manera inmediata, la segunda re-consagrando su figura en cuanto asume *absolutamente* la "autonomía" de sus propios dialectos.

Éste es el punto: la inmediata diseminación, que no sabe interrogarse sobre los *límites* de las funciones *analizadas*, es *figura dialéctica*. Por ello, en realidad, no se habla de organismos, técnicas, estrategias, sino de Sistema, Poder, Estado, es decir del Gran Otro por analizar y disolver. Desconoce totalmente cuanto de 61 ha sido ya analizado y disuelto en y por la misma historia del Logos. Antes bien, si a la pregunta cómo produce el poder, respondo simplemente analizando la multiplicidad de sus dialectos, repito y contemplo la historia del Logos como historia de las diferencias que en él se producen, como metafísica de la Diferencia. El poder produce aún como Poder, su "análisis" no aparece en absoluto capaz de disolver su fundamento metafísico. No se produce la transformación del poder en el problema de lo político y de la diferencia específica entre sus juegos y los otros, de su autonomía-límite respecto de las otras "autonomías".¹¹ Mas *allá* de toda multiplicidad, en el *fondo* de todo análisis, reaparece, en el pensamiento de Deleuze y Foucault, el Poder en su dimensión absoluta, "originaria": lenguaje que tiene a todo sujeto bajo un continuo examen, un continuo carcelario. La multiplicidad no más correlacionada con lo Uno, de cuyo fin se ha hablado aquí, lleva, pues, una existencia espectral: articula, sí, el Poder, pero no sabe ni puede reducirlo a lo político, no sabe ni puede "jugar con él", "reírse de él". Constituye más bien el complejo de sus órganos. A partir de los órganos, el Centro ya no es visible. Sin embargo, ellos reprimen como poderes, todavía encarnan el poder. De aquí la imposibilidad de "jugar" con él, de hablar políticamente de él. No son el Poder, pero funcionan como Poder. Poder ya no justificado por el Centro, por la Ley; pero que todavía produce como Poder. Esto condena lo múltiple a la impotencia, a una "autonomía" desesperada. Es Kafka. Pero con una diferencia *abismal* respecto a Deleuze.¹² Kafka describe exactamente esta aporía como aporía desesperante. Deleuze la idealiza como pensamiento nuevo, la remueve completamente en cuanto tal, la apologiza como solución y respuesta.

La frustrada radicalidad de la crítica del poder, la frustra-da crítica de las formas contemporáneas de

11 Una primera tentativa de resolver estos problemas que aquí sólo se plantean en el plano de lo político, se encuentra en mi intervención en el Convenio sobre la "transición" organizado por la revista *Il piccolo Hans*, el 7.8 de mayo en Milán.

12 G. Deleuze y F. Guattari, *Kafka, por una literatura menor*, ed. Era, México, 1978.

lo político, conducen al mito del Panóptico. Un vigilante en la Torre y "tan-tos pequeños teatros como celdas, en las que cada actor está solo, perfectamente individualizado y constantemente visible".¹³ El vigilante ve sin ser visto. El panóptico "es una máquina para disociar la pareja ver-ser visto".¹⁴ El Poder condena a cada sujeto, encerrado en su propia disciplina, a la visibilidad pura. La visibilidad-pura del sujeto es la condición del conocimiento del vigilante. El perfecto saber de los habitantes de la torre constituye su mismo poder. Saber-Poder determinan un círculo que *se cierra perfectamente*. *Tampoco* la máquina del Panóptico se presenta como una institución separada: ésta es comprendida "como un modelo generalizable de funcionamiento",¹⁵ que regula la proliferación de los mecanismos disciplinarios. Esta máquina es- por consiguiente "mecanismo", modelo infinitamente generalizable, principio panóptico. Ahí está el principio del Poder que atraviesa el complejo íntegro de las disciplinas, que las *ve* y viéndolas dispone de ellas. Deleuze dice: "no es un modelo que pueda aplicarse":¹⁶ el -panoptismo es función pura, máquina abstracta. Sí, pero el principio de tal máquina se puede encontrar en toda materia, en la transformación de toda materia. Nada tiene que ver con una idea trascendente, pero muchísimo con una forma trascendental (que es una forma funcional). De modelos y principios trascendentales habla el mismo Foucault. Un viejo "maquinismo" romántico-positivista domina su concepción de la organización disciplinaria y la reduce a una forma, a una función. ¿Cómo se daña esta máquina? ¿Sólo por intervenciones externas: *deus ex machina*? ¿o por la propia composición intrínseca, por su autonomía límite? Más todavía: ¿cómo puede mantenerse, si no es en términos *tolocodo* metafísicos, la concepción de un puro Ver "disimétrico" respecto a una pura visibilidad? ¿No se trata aquí aún de la *episteme* clásica: el sujeto que desde su Centro ve, mide, ordena? ¿El sujeto que cree "poseer" a los objetos-prisioneros no contempla sino pálidas siluetas de ellos en las celdas de la periferia? Al- contrario, no solamente el ver transforma al sujeto de la visión, sino que la visión no podrá nunca restituir perfectamente el objeto prisionero: los llamados a la epistemología contemporánea que abundan en Deleuze y Foucault permanecen absolutamente literarios. El panoptismo es una máquina racionalista, una utopía del "universo de la precisión", que la *Rationalisierung* ha eliminado hace demasiado tiempo como para que todavía valga la pena hablar de ella. En ligarse a aquel universo, en estar aún ineluctablemente confinados a él, en esto consiste el verdadero "irracionalismo" de Deleuze y Foucault.

13 M. Foucault, op. cit., p. 218.

14 Loc. cit.

15 Ibid. "El panoptismo es el principio general de una nueva 'anatomía política', cuyo sujeto y fin no están en relación de soberanía sino en relaciones de disciplina."

16 G. Deleuze, "No un escritor, un nuevo cartógrafo", cit.

La segmentación disciplinaria es aparente. La concepción fundamental consiste en la inmanencia del Poder, que tiene *por objeto* el detalle, el "mínimo detalle".¹⁷ El poder que aparece en un estado de segmentariedad difusa, dispone de una estrategia *profunda*. Ahí está un profundo poder. Y el parangón con el ejército no podía ser más iluminador: la unidad de base no es el soldado móvil, sino que una geometría, una maquinaria perfectamente reconstruible, determina el movimiento de aquella unidad. El lenguaje del poder y de sus juegos es asimilado sin más a aquel del ejército, al de lo Militar. ¿No es ésta una traducibilidad dialéctica? ¿No es una sustancia interdisciplinaria de las disciplinas?

Poco importa el que Deleuze se afane en afirmar, con infinitas series tautológicas, que es "del todo útil buscar lo no dicho de un discurso [...] no hay ningún significante, ningún significado por descubrir [...] los enunciados dicen todo lo que pueden decir y no esconden nada, son perfectamente cínicos y transparentes".¹⁸ La infinita repetición de una cosa no es su explicación, En el fondo de las diversas disciplinas opera la máquina del poder, su *estrategia*. En la concepción de la máquina que se propone aquí no hay espacio para el atascarse de la máquina, para la caducidad de su funcionamiento. Sólo un dios puede salvarnos.¹⁹ O una Teoría, que es lo mismo: ver a dios, poseerlo. Aquí no es posible "jugar con" la máquina. Y toda disciplina es traducible al funcionamiento abstracto del mecanismo del Poder.

Si de lo carcelario no se habla en modo político, si no se practica el complejo de las diferencias. de los saltos, de las rupturas que componen la máquina del Poder en cuanto *mera organización política*, distinta o más allá de Leviatanes o Panópticos; si el Poder sigue siendo *deus absconditus* de las diversas disciplinas —y no se comprende la reaccionaria utopía de escindir el "complejo" ver-ser visto — entonces la única posibilidad de "resolver" lo Carcelario consiste en *inventar* nuevos lenguajes, absolutamente *autónomos*.

Esto es cuanto sucede en Deleuze, y esto manifiesta evidentemente que la multiplicidad de las disciplinas permanece en 61 (y en Foucault) como señal de una metafísica del Poder.

17 Ibid.

18 Ibid.

19 M. Heidegger, entrevista concedida a *Der Spiegel*. Pero con la diferencia abismal de que este Dios no existe. Es la misma diferencia que existe entre- un pensamiento del naufragio y un pensamiento que naufraga.

¿Cómo produce el Poder? Obra mediante totalizaciones.²⁰ Quiere reducir todo, precisamente, al modelo del Panóptico; es por naturaleza, "interdisciplinario". Por el contrario, la Teoría "no se totaliza, se multiplica y multiplica". *Por naturaleza*, pues, la Teoría está contra el poder. Teoría y práctica, dice Foucault, "local y regional". Por consiguiente, ¿no teoría sino efectos políticos? Absolutamente no. No sólo por-que hemos llegado a saber que hay una "naturaleza" de la Teoría (como la hay del Poder: y ¿cómo puede haber una genealogía allí donde se reconoce una naturaleza?) sino por-que dicha Teoría devela y ataca al Poder "donde éste es más invisible e insidioso".²¹ Se trata, pues, propiamente de Teoría, entendida como desvelamiento del *deus absconditus*. Dicha Teoría no tiene nada del operar político porque no practica los juegos del Poder, y por tanto no podrá jamás transformarlos, y por eso está obligada a volver a reconsagrarlos como Poder. Contra el Poder no puede entonces servirse sino de lo Otro, de la abstracta autonomía. Este Otro opera como pura Teoría, libre de cualquier "accidente" ideológico: versión extrema de la utopía del lenguaje natural, perfectamente *verdadero*.

"¿Quién habla y quién actúa? —se pregunta Deleuze. Es siempre una multiplicidad [.]."²² Entonces, la Teoría no puede valer como Teoría de un Sujeto que habla a nombre de otros, a quienes representa "orgánicamente", etcétera. Pero, en este caso, ¿quién afirma que "las masas saben perfectamente, claramente [...] y que lo dicen *muy bien*?" ¿Quién dice "perfectamente", "claramente", "muy bien?" En base a las condiciones generales del discurso de Deleuze y Foucault sólo sería posible establecer una fenomenología inmediata de estas luchas. Pero esta fenomenología tiene como punto de partida una concreción, una "realidad"²³ totalmente falsas, puesto que carece de cualquier función organizativa, incluso ideológica, de cualquier "perturbación". El Poder es una máquina perfecta; como perfecta es también la máquina de la práctica teórica: *máquina deseante*. Fetichismo de la máquina, fetichismo de la Teoría, como alternativa absoluta, y del Pueblo como Sujeto de tal práctica (¿Deleuze y Foucault hablan aún del Pueblo!, y no puede ser de manera diversa, dado que se habla del Poder).

Pero, ¿acaso la máquina deseante no es la resolución de todo fetichismo? La máquina revolucionaria aparece como la liberación del deseo de las fuerzas de la represión. Ella da voz a la des-razonabilidad del deseo, del cual hace pasar su flujo a través de la costra tiránica y castradora del significante. No importa el objeto de dicho deseo, su consumo no es jamás suficiente. Cualquier fijeza parece aferrada en el vértigo de esta esquizofrenia revolucionaria.²⁴

20 G. Deleuze y M. Foucault, "Los intelectuales y el poder", tr. cast. *El Viejo Topo*, n. 6.

21 Ibid. ¡Es Foucault quien habla! Recuérdese el dios "phtoneron te kai tarachodes" de Herodoto.

22 Ibid.

23 G. Deleuze, "No un escritor, un nuevo cartógrafo": "si las luchas actuales ya no pasan por el marxismo, es porque el poder con el Estado se opone a las luchas populares reales contra los mecanismos de poder".

24 Hemos resumido aquí los rasgos fundamentales del diálogo entre Deleuze y Guattari en *Capitalismo y*

Es cierto, el trazado irremediabilmente fetichista de esta concepción no es inmediatamente localizable en su ser contemplación de un objeto. Su fetichismo consiste, mucho más sustancialmente, en la "originalidad" del propio deseo. Lo "natural" no son los objetos del deseo, sino el deseo mismo. Este aparece como fuerza eruptiva que los mecanismos disciplinarios reprimen hasta cuando resultan agujereados por la Teoría. La Teoría da espacio a la práctica eruptivo-natural del Deseo; y su flujo, obviamente, abraza todo objeto, toda construcción, reconoce el carácter metafísico de una jerarquía de las necesidades (de las naturales a las artificiales), pero su crítica es totalmente ciega en las confrontaciones consigo misma: se concibe como Naturaleza. El Deseo habla en nombre de la Naturaleza, exactamente en los términos en que la ideología de la Ascesis habla de necesidades naturales. El Deseo se opone a las fuerzas de la opresión, de la "normalización", exactamente como la Ascesis se opone a la artificialidad de las necesidades. Artificio es la opresión del deseo; artificio es la construcción económica de las necesidades. El Deseo es fetichismo en la confrontación consigo mismo, como la Ascesis lo es en su confrontación con la "naturaleza" de la necesidad.

Del mismo modo que la máquina del poder, tampoco la máquina del deseo parece desmontable *políticamente*. Como en el caso del Poder, este desmontaje, este análisis, habría debido concluir en la

efectiva contradictoriedad del Deseo. No hay "naturaleza" del Deseo, un flujo originario que es-pera ser liberado, tomar la palabra. El Deseo está ineluctablemente unido a situaciones organizativas, a complejos de-terminados de necesidades, a posibilidades concretas de satisfacción. No se da un Lenguaje originario y puro del Deseo; así como no se da un lenguaje perfectamente autónomo del Poder. Pero, una vez más, la pretendida autonomía del Deseo (la indecente pretensión de autonomía del Deseo), re-conduce a aquélla del poder y la re-consagra. Jervis y Rella han demostrado que el loco, lejos de ser la figura de este insuprimible naturalista deleuziano, reintegra de lleno, precisamente, la imagen que la sociedad burguesa también tiene del loco, la imagen que ella ha *construido* del loco. Los resultados de esta construcción no son de ningún modo criticados o discutidos sino simplemente asumidos con signo in-verso.²⁵ Los diversos lenguajes del Poder no son hablados, no son jugados y, por esto, se declara a priori la propia impotencia para transformarlos-innovarlos-revolucionarlos: se sanciona su Autonomía abstracta en el preciso momento en que se retira en lo Otro de la propia *Wille zur Ohmacht*²⁶ [voluntad de impotencia].

2. RIZOMA Y METAFÍSICA DEL JUEGO

Existe lenguaje *auténtico*: el del Deseo. El es *naciente*, anterior a cualquier orden, pulsión no programada, discontinua. Se trata de una Multiplicidad; pero de una Multiplicidad *pura*. Esta Multiplicidad es lo auténtico. Al contrario de la Multiplicidad freudiana de los dialectos, ninguno de los cuales es "inventado" como lo Auténtico, todos encarnados en la historia de las organizaciones, de las tradiciones, de las ideologías que marcan cada uno de los juegos. Ningún Lenguaje es desencarnable de sus reglas, así como ninguna regla es desencarnable de la palabra que la arriesga, la ensaya, la experimenta. La crítica deleuziana al análisis freudiano es mucho más la crítica del padre que la crítica contra el padre. Esta crítica es muy similar a la krausiana:²⁷ el análisis sería ideología y artificio, no conoce lo Auténtico, lo Natural; re-prime lo auténtico subordinándolo a una "concepción dictatorial del

25 F. Rella, "Nel nome di Freud. Il mito dell'altre"; G. Jervis, "Il mito dell'antipsichiatre", ambos en *Quaderni Piacentini*, n. 60/61, 1976.

26 ¿Queremos por ello "condenar" la mala inmediatez en nombre de la Buena Unidad? ¿Queremos violentar a cada sujeto en la Buena Forma de la organización política? ¿Nos aterroriza la desestructuración? Exactamente lo contrario: queremos hablar *políticamente* el poder, porque lo que nos horroriza son las formas de desestructuración que en realidad no hace sino confirmar y reconsagrar su dimensión totalizadora. Nos horroriza (y aterroriza) el discurso sobre el loco que al tiempo que parece rechazar la imagen que el poder se hace del loco, no hace sino encerrar al loco en su dominio.

27 La crítica de Deleuze-Guattari al psicoanálisis tiene muchos elementos (escondidos) krausianos. Cf. T. Szasz, *Karl Kraus and the soul-doctors*, Londres, 1976.

inconsciente",²⁸ constriñe al inconsciente en "estructuras arborescentes". Naturalmente, los custodios de lo, Auténtico *saben* que el inconsciente produce sin órganos, absolutamente "libre". Ellos son Teoría.

Estamos ante la última obra, ante *Rizoma*. Se advierte netamente cómo ésta intenta cortar los nudos que paralizaban la máquina del *Antiedipo*. *Rizoma* es un discurso sobre el método, la apología del método que el *Antiedipo* seguía aún fragmentariamente y en negativo.

Concluimos nuestra crítica justamente con *Rizoma* porque este texto puede aparecer como respuesta a sus elementos fundamentales: ¿Permanece "al fondo" el Modelo de la Multiplicidad? ¿Queda el Poder? ¿El Deseo es naturaleza? *Rizoma* corta estos nudos: "que dulzura, también, no responde jamás"²⁹ Este texto se proclama más allá de tales preguntas, puesto que con él se inicia un "pensamiento nuevo". Esto es *Rizoma*: un pensamiento liberado absolutamente del libro-raíz, del libro-significador, de la lógica binaria y de las relaciones biunívocas. "En el Rizoma no existen puntos y posiciones similares a los que se encuentran en una estructura, un árbol, una raíz. No hay allí más que líneas".³⁰ Pura Multiplicidad que denuncia "la Pseudo-Multiplicidad arborescente", "principio de rotura asignificante" que asume diagramaciones impensadas e imprevisibles con velocidad variable. "Anillos Abiertos". La insistencia con la cual Deleuze y Guattari quieren dar la "imagen" del Rizoma muestra cómo aquí se intenta responder a la denuncia del Principio de Multiplicidad como nuevo modelo. En efecto: "ahí están modos de arborescencia en los Rizomas, impulsos rizomáticos de inmanencia y canalización propias de los Rizomas. Ahí están deformaciones anárquicas en el sistema trascendente de los árboles, raíces aéreas y troncos subterráneos. Lo que cuenta es que el, Árbol-Raíz y el Rizoma Canal no se contraponen como dos modelos [...]".³¹ Y todavía en una página muy bella: "un anillo semiótico es como un tubo conglomerante [...] no existe una lengua en sí, ni universalidad del lenguaje, sino un concurso de dialectos, vernáculos, jergas, lenguas especiales [...] no hay lengua madre [...] ella se mueve por estelas y flujos subterráneos, a lo largo de los valles fluviales o de las líneas ferroviarias, se traslada como mancha de aceite"³² Pero estas afirmaciones resaltan aún con mayor evidencia las aporías de la concepción deleuziana del Poder y del Deseo. ¿Aporías? ¿Contradicciones? He aquí que pedimos "coherencia" y "seriedad". Nosotros preguntamos a los que nadan si entienden por

28G. Deleuze y F. Guattari, *Rizoma*, cit., p. 49.

29 Ibid., p. 21.

30 Ibid., p. 30.

31 Ibid., p. 54.

32 Ibid., pp. 28-29.

ello nadar o ahogarse. No revelamos contradicciones en los movimientos de aquellos que se mantienen a flote (admitido que quieran mantenerse a flote) sino una contradicción entre el querer estar a flote y el irse al fondo. Hay contradicción si la "máquina" que se presenta *no funciona y*, sin embargo, la queremos hacer funcionar. Ahí están algunas reglas a seguir para nadar, entre las cuales precisamente consta aquella de no atarse pesos en los pies. Creo que Deleuze se los ha atado en los pies y en la garganta. Y esto, muy "burguesamente", aparece como *contradictorio*.

Si no hay lengua-madre sino concurso de dialectos, hablas vernáculas, jergas, el Rizoma no puede presentar ningún estatuto autónomo. Más que "horrorizar"³³ el punto simple-mente *no existe*. No hay "modelo" rizomático exactamente como no hay "modelo" arbóreo. Todo Lenguaje se desarrolla *complicando*, en sí, árbol y rizoma: cada uno de sus eventos es un "caso" del entrelazamiento, irreductible a ecuaciones perfectamente determinables, de árbol y rizoma. El "fluir" del Lenguaje no es en absoluto una bella imagen de "libertad casual": este fluir es resultante de una infinita cadena de variables: tradiciones, represiones, ideologías, organismos, objetivos, necesidades *y también* deseos. La corriente encuentra asideros, se quiebra sobre diques, *construcciones*, que regulan su curso. No hay fluir sin reglas. No hay fluir "puro", originario. La estructura rizomática fluye junto a la arbórea; y aquella arbórea, en cuanto hablada, en cuanto transformada puesto que hablada y transformada en base a una multiplicidad no formalizable de estrategias, no será nunca ingenua unidad lineal del saber.

No hay duda alguna, Deleuze y Guattari tratan más bien el rizoma como metáfora del libre fluir, auténtico, originario, puro, del Deseo. El Rizoma es libre proliferación de líneas, líneas de fuga o de "desterritorialización". El Rizoma puede romperse y reformarse en puntos cualesquiera, sin hacer aparecer la noción de unidad, sin determinar una toma del poder, por parte de la "gramática". "Un rizoma no está sujeto a la jurisdicción de ningún modelo estructural o generativo"³⁴ Pero, entonces, ¿no se trata de un "modelo" absoluta-mente distinto del arborescente? ¿No estamos de nuevo en la metafísica de la Diferencia? Estamos en el anti-árbol, como estábamos en el anti-edipo: y la vuelta al revés deja el mundo como era, solamente vuelto al revés.

El Rizoma es metáfora del Deseo. El análisis rompe rizomas, los arborifica; y entonces "no sucede nada más al deseo".³⁵ Estar cansados de los árboles significa dejar que el deseo aflore. Es el deseo

33 Ibid., p. 30.

34 Ibid., p. 38.

35 Ibid., p. 43.

auténtico, que emerge y fluye como rizoma. El rizoma es constantemente tratado como lo Otro del árbol (Amsterdam, ciudad en efecto, radicada...) y es-o es evidente contradicción no sólo con el gesto epistemológico del cual habíamos partido (la no contraposición de árbol y rizoma) sino con los mismos ejemplos de estructura rizomática que Deleuze cita en otras páginas. Él nos habla de rizomas animales, de esquemas de evolución. Ciertamente, cada vez menos, éstos son tratados en base a modelos arborescentes, en base a genealogías. Pero esto acontece porque está del todo subdeterminado el sistema de ecuaciones que representa este mundo. Este no tiene nada que ver con la libre productividad de la naturaleza, con una absoluta falta de unidad y estructura. Aquí debemos tratar con el *conjunto* de árbol y rizoma, con los distintos *casos* de entrelazamiento. Por otro lado, el que Deleuze y Guattari adviertan que deben dar esta fundamentación en efecto naturalista a su discurso, evidentemente dirigido a la apología del Deseo, confirma, si todavía ello fuese necesario, el carácter natural-originario-auténtico de su misma concepción del Deseo. ¿Qué hay de más dialéctico, en el sentido schellinghiano antes que en el hegeliano, que esta traducibilidad entre los lenguajes naturales y animales y aquellos del Deseo en lucha contra el Poder?

No hay Rizoma libre como no hay Poder absoluto. La Metafísica del Poder lleva consigo inevitablemente una Metafísica de la Fuerza o Teoría que se le opone, una Metafísica del Deseo. Pero este Deseo como lo Otro respecto del árbol del Poder, es absolutamente libre. Es un cuerpo sin órganos: fluye libremente, sin encontrar los obstáculos que los órganos precisamente ven, advierten y recuerdan. El cuerpo sin órganos es metáfora de un mal antiguo: el de la metafísica de la Libertad. La Libertad es la condición a priori del fluir, del sustraerse al carcelario de las funciones y de las disciplinas. No por cierto la libertad de la razón práctica, sino la de la línea, pura expresión de "toda la fuerza del deseo": creatividad rizomórfica, productividad-genialidad natural. De ver-dad positivismo romántico.

Si ésta es la naturaleza del Deseo —y el rizoma es de ver-dad el modo de expresión opuesto a la estructura, a la "buena forma" del árbol— ¿cómo puede el libro que se libera en esta escritura "nómada y rizomática"³⁶ valer como un "estuche de instrumentos"³⁷ ? ¡No fue Foucault el que por primera vez habló de "estuche de instrumentos" sino Keynes! La política económica es para Keynes nuevamente necesaria contra las pretensiones sintéticas, contra las Teorías Generales neoclásicas; política económica no como una nueva "conciliación" entre el funcionamiento concreto del mercado y los ordenamientos —

36 Ibid., p. 60.

37 Ibid.; p. 63.

objetivos del Estado—, sino como conjunto práctico de estrategias anticoyunturales, instrumentos definidos con claridad en base a sus funciones. Es del todo claro, ahora, lo que Keynes entendía por "estuche de instrumentos" (si bien aquí nos encontramos frente a una masa enorme de aporías epistemológicas, a las cuales hoy no podemos referirnos) pero no es desde ningún punto de vista claro lo que entienden Foucault y Deleuze. ¿Cómo puede ser "un instrumento" —solamente un instrumento— el libro que re-presenta modelos de escritura rizomática? El rizoma es el anti-árbol, la anti-genealogía. Su micropolítica no tiene nada que ver con el "breve periodo" keynesiano porque ésta es lo otro del Poder, del Estado. Su función consiste en el expulsar al hombre del dominio de la Forma. Estos no son "instrumentos", sino, justamente Teorías, la Teoría. Ésta que nace en los nómadas y en su escritura, ha inventado "la máquina de guerra contra el aparato de Estado". Ésta es "*completamente diversa*" del aparato de Estado. Extraña pretensión para un "instrumento" (asimismo, absurda e "indecente" la pretensión estatal de "radicar" al hombre): ser máquina de guerra contra el Estado y, extrañísima la pretensión, en este punto, de Deleuze al afirmar que en su escritura no se contraponen como modelo árbol-raíz y rizoma-canal.³⁸

Esta no contraposición sería ciertamente necesaria para no caer en metafísicas de la diferencia, pero ésta no es de hecho pensada con todo su "riesgo" por Deleuze. Cuando "hace imágenes" de lo múltiple, sustraído al tutelaje de lo Uno, él afirma: las multiplicidades son rizomáticas. Pero ¿por qué? Las multiplicidades no son sino juegos *relativamente* autónomos, en el sentido de que cada uno de ellos está limitado por propias Leyes, las cuales solamente siendo habladas, devienen, se transforman, pueden reducirse o expandirse. Las multiplicidades son autónomas en este sentido bien definido, y jamás puro rizoma. ¿Por fuera del modelo rizomórfico existen sólo seudomultiplicidades? Esto significa restaurar una forma de lo múltiple, y hacer de ella una Metafísica en contraposición a la Metafísica del Uno. Autonomía vale, en Deleuze, únicamente como libre originario movimiento del rizoma, esto es como expresión rizomorfa del Deseo, del nómada Deseo que es capaz de desenraizar al hombre. Autonomía es Libertad, es *Juego*. En Deleuze, solamente el Deseo parece saber jugar. El Poder, el Estado no juegan, construyen sujetos, legisladores, filósofos, reyes. El Juego, en cambio, es nómada, aparece por su misma naturaleza como rizomórfico. Se trata de una inseparable confusión entre alegría-risa y Juego. Puede ser que la lucha revolucionaria deba ser, a pesar de todo, "alegría";³⁹ esto no significa de ninguna manera que su juego sea naturalmente diverso del Juego del Sistema de Poder existente. El Poder juega, toda práctica disciplinaria es Juego. Sus Leyes son "autónomas" en el

38 Ibid.. cursiva nuestra.

39 G. Deleuze, "No un escritor, un nuevo cartógrafo", cit., p. 29.

sentido que ya lo hemos expresado; por tanto, convenciones. Éstas valen hasta cuando funcionan y funcionan por-que son jugadas, o mejor, hasta cuando el jugarlas no termina por transformar su misma estructura. El Juego es convencional, y la convención posee una propia, relativa *inexorabilidad*⁴⁰ ¿El castillo kafkiano es un puro rizoma? Ésta es la Ley destituida de toda justificación trascendental, *desenraizada, pero que permanece coma convención inexorable*. Por esto es tragedia, algo muy distinto que el dichoso desenraizamiento o el "bello rizoma" (Amsterdam... Ve-necia: toda la mala literatura, escrita sobre el agua).

La ausencia de análisis en la relación entre Juego y Convención —transformabilidad rizomórfica del juego e inexorabilidad de sus convenciones— conduce inevitablemente a una imagen metafísica del Juego, reducido a la forma *absoluta* que asume la práctica del Deseo. En esta metafísica aparecen con claridad préstamos *nietzschianos* filtrados, tal vez, a través de la lectura que ha hecho Fink.⁴¹ Es el eterno retorno nietzschiano que se lee en términos heracliteos. Existiría un fundamento ontológico del Juego, y este consiste en el hecho de que la *naturaleza juega* (he aquí de dónde pro-vienen los ejemplos deleuzianos sobre los movimientos rizomórficos de los esquemas de evolución) . Es cierto, la naturaleza juega. Pero esto no constituye ningún fundamento ontológico para los diversos Juegos que se juegan y que *nosotros* jugamos conjuntamente. Si no existe traducibilidad dialéctica entre ellos, todavía menos ésta será localizable entre sus inexorables convenciones, por una parte, y las de la evolución natural por otra. Nuestros juegos no son "localizables" ontológicamente. Asimismo, "miseramente" los natura-les son "humanizables".

Esta Metafísica del Juego como expresión de la pura práctica del Deseo fundado ontoteológicamente sobre la rizomorficidad de su misma naturaleza, este Juego asumido como Autónomo, absolutamente libre de la Convención y, justa-mente, en cuanto expresión de la auténtica, originaria "creatividad" de la naturaleza (cuyas combinaciones rizomórficas dominarían el inconsciente) encuentra sus *raíces* (volens, nolens) en el ámbito dadá-surrealista del *Avant-garde*. En particular, la versión deleuziana del análisis es completa-mente surrealista : el inconsciente como producción de combinaciones rizomórficas; *absoluto* frente a todo juego *convencional*. Éste, para Deleuze, constituye la liberación del Deseo frente al Padre-Freud. Para nosotros, éste constituye la absolutización del Deseo y de sus Juegos y, por lo tanto, lo máximo de "radicalidad". Los distintos rizomas del Deseo terminan

40 Cf. mi estudio *Krisis, Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Milán, 1976

41 Cf. mi *Introduzione* a E. Fink, op. cit.

localizándose, en un modo suyo propio de ser, naturalmente, originariamente "libres" y "revolucionarios". Me parece que tanto Nietzsche como las experiencias del *Avant-garde* son aquí declinados, según los modelos de una meta-física de la "liberación". El trágico conjunto de juego y convención, de ya-hablado y transformación, de rizoma y árbol, si queremos, de necesario desenraizamiento y *silencio*, que ninguna naturalidad del inconsciente puede pretender cubrir: todo esto es sublimado por una imagen del *Avant-garde* que es absolutamente tradicional, en todo y por todo mal antiguo. Que aquí deviene en su repetición, mala literatura, como de-muestran las páginas de Deleuze y Guattari. Sobre el Oriente-rizoma y sobre el mito de la frontera americana: "el West rizomático, con sus indios sin ascendencia, su límite siempre fugitivo, sus fronteras móviles y cambiantes".⁴² Mala literatura, como aquella futurista-maquinista que concluye rizoma: "¡La velocidad transforma el punto en línea! Sed rápidos, incluso estando quietos".

Este *producir del inconsciente* (el rizoma es producción del inconsciente) absolutamente libre de artificios, convenciones, ideologías; es idealización delnexo inconsciente-rizoma-deseo, que idealiza en negativo el Gran Árbol del Poder, su *Ratio*, hace imposible esa serena-trágica visión de Nietzsche-Zarathustra frente a la "gran ciudad". Esta "gran unidad" es también un Juego, una convención. Puede ser jugada y hablada, lo es de hecho. Está inmersa en el fuego de nuestras palabras, de nuestros juegos. Esta visión es trágica, ya que sabemos de la relativa inexorabilidad de la "gran ciudad": no podemos huir de ella. Huir de ella significa re-consagrarla. Debemos, para transformarla-quemarla, aprender a hablarla-jugarla. Tenemos por lo tanto espacios definidos, universos en los cuales estamos inexorablemente involucrados. Pero es también serena esta visión, ya que este espacio donde estamos, justamente porque podemos aprender a medirlo, deviene, se transforma, se revoluciona. Y por lo tanto la pretensión de síntesis, de logos que la gran ciudad nos presenta es absurda, indecente. Es necesario reírse de ella. Se requiere armar esa "sagrada risa de Zarathustra" con todos los instrumentos, los aparejos, los lenguajes que *cada vez* se necesitan. Esta "racionalidad", que nos aligera y nos hace expeditos, es verdaderamente "parricida"⁴³y no sólo está ausente en Deleuze, sino que es aquello que la "escuela" —su tardío vanguardismo— sublima e impide; la "escuela" es retardataria por excelencia.

42 G. Deleuze y F. Guattari, *Rizoma*, cit.

43 Deseo concluir con esta cita del único italiano que hasta ahora ha comprendido a Nietzsche: "1, ¿ Se han preguntado alguna vez por qué en Italia no ha existido, en toda su historia —desde Roma hasta hoy— una sola verdadera revolución? [...] Los italianos no son parricidas; son fraticidas [...] Los italianos quieren darse al padre y recibir de él, en cambio, el permiso para matar a sus hermanos". U. Saba, *Scorciatoie e raccontini*, Milán, 1963, p. 20.

[Tomado de *Nariz del diablo*, n. 4-5, Quito, 1981. Traducción de Julio Echeverría.]