

## La problemática de lo ético-político en *Mille plateaux*

LUIS OMAR DÍAZ

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Resumen: El presente artículo da cuenta de la ética asociada a la noción de territorio elaborada por Deleuze y Guattari en *Mille plateaux*, cuyas notas filosóficas son spinozistas y nietzscheanas. Veremos que este proyecto es suficientemente consistente y cohesionado, de acuerdo a sus lineamientos inmanentes y materialistas. Sin embargo, esta ética encuentra su límite, no tanto en su constitución interna como en su identificación tácita con la política. Nuestros autores entienden que lo existencial está traspasado por efectos políticos, luego, todo acto ético sería de suyo político, y será tanto más pleno –más ético y más político– cuanto menos tenga que ver con la política estatal tradicional. Esto implica reducir la política a lo *político*, lo cual creemos que es un error, pues lo que vale muy bien para la existencia singular-colectiva, no puede valer ni competir en sí mismo como sustituto de la política institucional colectiva.

Palabras clave: Deleuze, ética, Guattari, micro-política, política

Abstract: The present contribution aims to clarify the ethics involved in the notion of territory, coined by Deleuze and Guattari in *Mille plateaux*, whose philosophical notes are taken from Spinoza's and Nietzsche's works. We will see that this project is sufficiently consistent and united, according to its immanent and materialistic lines. However, this ethics finds its limits, not in its internal constitution but in its tacit identification with politics. Our authors conceive the existential field as crossed by political effects, therefore, all ethical acts would be, by their accounts, a political act too. And these acts will be the more perfect –more ethical and more political– the less they deal with traditional state policy. This involves reducing policy to *the political*, which we believe is a mistake; because, what applies to the singular-collective existence cannot count nor compete as a substitute of the collective institutional policy.

Keywords: Deleuze, ethics, Guattari, micropolitics, politics

El presente trabajo quiere dar cuenta de la noción de ética asociada a lo político, elaborada por Deleuze y Guattari en *Mille plateaux* (1981), cuyas notas esenciales son de corte spinozistas y nietzscheanas: reivindicación del cuerpo, a-moralidad y alegría. Veremos que este proyecto práctico es suficientemente consistente y coherente, de acuerdo a sus lineamientos immanentes y materialistas. Sin embargo, esta ética encontraría un obstáculo no tanto en su constitución interna como en su identificación tácita con lo político. Nuestros autores entienden que lo existencial está traspasado por efectos políticos, luego, todo acto ético (en sentido deleuziano) sería de suyo político, y será tanto más pleno cuanto menos tenga que ver con la política tradicional. Esto implica cierto abandono práctico, mas no teórico, del ámbito de la política en favor de lo ético-político, lo cual creemos es una problemática aún abierta e insoslayable en la filosofía de Deleuze; pues, si nos posicionamos fuera de la obra deleuziana y observamos desde nuestra realidad sudamericana, lo que vale muy bien para la existencia singular micro colectiva, no puede valer, per se, como sustituto de la creación de colectivos cuya resistencia/lucha contra el capitalismo tardío sea consistente y de tales características que sí hagan frente a lo que representa la política “democrática”. Nuestra propuesta es explicitar y asumir el aspecto más activo de la resistencia/fuga elaborada por Deleuze y Guattari: la creación de espacio-tiempos existenciales tiene como condición necesaria la lucha y confrontación *de hecho* contra la democracia al alero del capital, es decir, sólo podremos fugarnos y crearnos a la vez que resistimos, a la vez que luchamos. Con esto, nos apropiamos del gesto propio de la filosofía de Deleuze *–pars destruens, pars construens–*, adaptando y trabajando los conceptos de dicha ética-política desde y por nuestra realidad latinoamericana.

En ese sentido, analizaremos lo esencial del apartado II de *Spinoza. Filosofía práctica*, ya que ahí Deleuze explícita la separación y distinción que hay entre la ética y la moral. Luego, analizaremos y expondremos los elementos principales que configuran las dinámicas de territorialidad en *Mil mesetas*, así como algunos aspectos de la teoría de las líneas y la experimentación existencial. Por último, problematizaremos la “práctica” deleuziana-guattariana, evidenciando que su negativa a ser parte de una política concreta, más específicamente, la renuncia a un enfrentamiento directo contra dicha política de corte capitalista, tendría como consecuencia una reducción tácita de la política a lo político (lo político en el sentido de Chantal Mouffe). Esto haría de la ética de Deleuze

y Guattari una “política” aplicada, soslayándose el encuentro con problemas serios del tardo capitalismo, como son la acumulación creciente de capital en desmedro de los países periféricos al imperio, el desfalco a gran escala, etc.

## § 1. El pensamiento del cuerpo, lo bueno y lo malo, y la alegría

El capítulo II de *Spinoza. Filosofía práctica* (1981) fue publicado junto con la primera edición de este libro en 1970 –entre la obra de transición de Deleuze y la obra a dúo elaborada junto a Guattari<sup>385</sup>. Esto permite plantear la hipótesis de que la distinción entre moral y ética, realizada en dicho capítulo, al publicarse sin ningún cambio de contenido antes y después de *Mille plateaux*, es una fuente axial para comprender el hilo ético-político con que se tejen las proposiciones prácticas presentes en *Mil mesetas*<sup>386</sup>.

En *SFP* se explica la distinción entre moral y ética según tres directrices principales: i) la desvalorización de la conciencia en favor del pensamiento del cuerpo; ii) del Bien y el Mal, en favor de lo bueno y lo malo para nosotros; y iii) de todas las pasiones tristes, en favor de la alegría<sup>387</sup>. El primer argumento se reduce a lo siguiente: Spinoza quiere demostrar que el cuerpo y sus potencialidades materiales superan el conocimiento que se tiene de él; a la vez, que el pensamiento supera la conciencia que esta tiene de aquél, con lo cual se reivindica el potencial del cuerpo (*Corpus*) y lo “inconsciente” del espíritu

385 Cf. Deleuze, Gilles, “Sobre la diferencia entre la ética y una moral”, en: *Spinoza. Filosofía práctica* (*Spinoza: Philosophie pratique*, 1970/1981), Barcelona: Fabula/Tusquets, 2009, pp. 27-40; en adelante, *SFP*.

386 Spinoza es, tal vez, la fuente principal de la ética-política de Deleuze-Guattari. Esto se refrenda al tener en cuenta que Deleuze, entre 1980 y 1981, lleva a cabo su curso sobre Spinoza en la Universidad de Vincennes. ¿Cómo tomar esta “vuelta” a Spinoza, después de doce años sin tratarlo en detalle? ¿Será una profundización del spinozismo que riega todo el trabajo con Guattari? ¿O, en contra, será una corrección de los cauces que abrió dicho spinozismo, cuyas consecuencias últimas eran demasiado extremas para la ética de Deleuze-Guattari? Nombremos sólo dos consecuencias imprevistas: 1) el anarquismo político, en el peor de los casos, en su sentido más pueril de “caos por el caos”; 2) cierto post-anarquismo, el cual, sin dejar de lado la sobriedad existencial que Deleuze retoma de Spinoza, propugna una experimentación de los cuerpos –individuales y sociales– pero no sólo en lo micro-político, sino también en lo macro-político, donde la violencia como arma de lucha aparece veladamente (cf. May, Todd, “Post-estructuralismo y anarquismo”, en: *Ekintza Zuzena*, No. 20 (1996)). No es éste tiempo ni lugar para indagar estas vetas, pero señalarlas nos otorga una imagen suficientemente global del alcance e importancia del sistema spinoziano en la ética de Deleuze-Guattari.

387 Cf. *SFP*, pp. 28-27.

(*Mens*), anulándose así la supremacía de la consciencia sobre lo corporal y estableciéndose un “paralelismo” entre ambas series. En lo tocante a la consciencia, su propio estatuto de ser un “efecto de superficie” de lo inconsciente le otorgaría a ella su carácter secundario respecto del pensamiento<sup>388</sup>, y su estatuto correlativo al cuerpo la haría estar constituida por sus propias acciones y pasiones, correlativas a las pasiones y acciones del cuerpo<sup>389</sup>.

Por su parte, la desvalorización de los valores trascendentes implica: i) comprender *objetivamente* que la realidad se rige por las leyes de la naturaleza, respecto a las cuales no cabe hablar de Bien y Mal, sino de lo bueno –lo que conviene a una naturaleza dada– y de lo malo –lo que no conviene a dicha naturaleza. La realidad es sólo una multiplicidad de series de causa-efecto inmanentes. Spinoza cita el ejemplo de Adán y Eva, quienes ignoran que Dios les niega comer del fruto prohibido por causas naturales y no por una prohibición “moral”, pues el fruto causará que las partes de sus cuerpos entren en nuevas relaciones que no corresponden a su esencia humana, descomponiendo así

388 Este razonamiento tiene al menos cuatro pilares: el desconocimiento del cuerpo, la teoría del paralelismo, la ilusión de la consciencia y el carácter secundario de esta. Spinoza dirá que nadie ha determinado lo que puede y no puede un cuerpo en virtud de las solas leyes de su naturaleza, por las cuales aquel realiza cosas que sorprenden hasta a su propia alma (cf. Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, III, 2, escolio, traducción de Vidal Peña, Madrid: Editora Nacional, 1984, p. 186). Esto marca una independencia del *Corpus* respecto de *Mens*, lo que se fundamenta en la refutación de la regla de la relación inversa□ de Descartes (cf. Descartes, René, *Las pasiones del alma*, I, a.1-2). Como bien dice Deleuze, esta regla establece que cuando un mismo acontecer hace actuar al alma, hace que el cuerpo padezca; y, a la inversa, si ese acontecer hace actuar al cuerpo, hará que el alma padezca. Esto se rompe con “la teoría del paralelismo” (noción leibniziana por lo demás), la cual establece que toda acción o pasión en el alma es también acción o pasión, respectivamente, en el cuerpo, dado que extensión y pensamiento son expresiones de un mismo origen, a saber, de *Deus sive Natura sive Substantia* (cf. Spinoza, Baruch., *op. cit.*, II, 7; III, 2, dem. y escolio, I2, I3; pp. 110-111, 185-190, 197-199; cf. SFP, pp. 28-29). Así, a la vez que se reivindica lo desconocido del cuerpo frente al conocimiento, se está también reivindicando lo desconocido del pensamiento, lo inconsciente, frente a la supuesta preeminencia de la consciencia; pues, mientras más se indaguen las potencias desconocidas del cuerpo, más se profundizará el pensamiento o la consciencia de lo inconsciente.

389 Cf. SFP, p. 29. La “consciencia de lo inconsciente” se opondría a la “conciencia de la consciencia” (i.e. al saber de lo inmediatamente presente), dado que la primera implica conocer las causas de los cuerpos e ideas que nos afectan, en tanto que la segunda implica sólo conocer los efectos, ignorando sus causas. A esto último Spinoza lo llama el primer género de conocimiento, de experiencia vaga o por signos, a la sazón, el modo más bajo de conocer y vivir (cf. Spinoza, Baruch, *op. cit.*, II, 40, escolio 2; pp. 157-158). Deleuze ve que una vida tal está regida por los signos, pues el signo es lo único que da unidad y coherencia a ese primer género del conocer “(...) que es de hecho género de ignorancia (...), que es nuestra triste situación en tanto no conocemos (...)” (Deleuze, Gilles, “El mundo de los signos”, en: *En medio de Spinoza*, Buenos Aires: Cactus, 2011, p. 266).

sus cuerpos<sup>390</sup>. ii) Esto significa, *subjetivamente*, que lo *bueno* será eso que logra propagar encuentros que convengan a la naturaleza del ser humano, que potencien los cuerpos que así se componen; y lo *mal*, lo que disminuye los encuentros potenciadores con otros cuerpos. Composición y descomposición no se oponen, sino que son dos aspectos del mismo movimiento, pues cada vez que asimilo un trozo de pan, descompongo las relaciones esenciales de este para componer y potenciar las mías; y, al contrario, cada vez que una bacteria nos ataca, ella se está componiendo mientras algo de nuestro cuerpo se descompone. Sólo *sub specie aeternitatis* habría pura composición, un puro movimiento productivo de Vida, y esto es lo que Spinoza quiere que capturemos al pensar las leyes de la *natura* y así lograr la *intuición intelectual*. De ese modo, la ética deviene una tipología cualitativa de los modos inmanentes de existencia, contraria a la moral que refiere siempre la existencia a valores trascendentes binariamente establecidos. Tenemos, así, una distinción entre la ética como conocimiento inmanente y la moral como ilusión, juicio e imaginación trascendente<sup>391</sup>.

Lo dicho se refuerza con la desvalorización de la *tristitia* en favor de la *laetitia*, lo que implica la denuncia de tres tipologías existenciales: el hombre triste (el esclavo), el hombre que se sirve de la tristeza (el tirano) y el hombre que se entristece –ya por indignación, ya por burla– de la condición humana (el sacerdote)<sup>392</sup>. Si la tristeza es una pasión que mezcla el deseo infinito (la esencia misma del hombre, según Spinoza) con la confusión anímica (la superstición, pues imagina causas más que conocerlas), Deleuze y Spinoza tendrían razón en catalogarla como un medio para ejercer y mantener el poder político y supersticioso sobre y contra los hombres<sup>393</sup>. Aquí se engarzan los dos

390 La ilusión de los valores va unida al primer tipo de conocimiento, a la conciencia de lo inmediato que sólo capta los efectos. Por eso Deleuze dirá que “para moralizar basta con no comprender. Resulta claro que, en el momento en que no la comprendemos, una ley se nos muestra bajo la especie moral de una obligación. Si no comprendemos la regla de tres, la aplicaremos acatándola como un deber” (*SFP*, p. 34).

391 Cf. *SFP*, p. 35; cf. Spinoza, Baruch, *op. cit.*, I, apéndice; pp. 95-104.

392 Cf. *SFP*, p. 36. Cf. Spinoza, Baruch, *op. cit.*, III, prefacio; pp. 181-182. Acá se ve la impronta nietzscheana de las primeras épocas de Deleuze, donde este ponía énfasis en una jerarquía y una aristocracia diferencial, de lo mejor (i.e. lo *bueno*, tal como lo hemos enunciado). Sin embargo, Nietzsche se ve “asimilado” por las proposiciones inmanentes de Spinoza, más democráticas y basadas en la inclusión. Ahora bien, aunar lo “aristocrático” con lo “democrático”, aún en lo meramente teórico, resulta bastante problemático.

393 Cf. *SFP*, p. 36; cf. Spinoza, Baruch, *op. cit.*, II, def. I; IV, cap. 10, 13; pp. 244, 341-342.

argumentos anteriores, pues sólo cuando tomamos consciencia de que nuestro conocimiento de las leyes de la naturaleza es siempre insuficiente, podemos acceder a un nivel mayor de conocimiento; dado este paso, comprenderemos que no hay Bien ni Mal universal, sólo lo bueno y lo malo para mí, lo cual, proyectado a todo ser humano, deviene lo bueno y lo malo para nosotros, es decir, relaciones que nos componen y que nos descomponen respectivamente. Pero, ¿cuál sería el criterio para diferenciar cada tipo de relación? La alegría, pero no la alegría pasiva extrínseca y azarosa, sino la alegría activa, que deriva directamente de conocer las leyes de la naturaleza a tal nivel que cada vez más tendamos a conocer la realidad *sub especie aeternitatis*<sup>394</sup>, lo cual aumenta nuestra potencia de generar composiciones más plenas y abarcadoras. Esto, a su vez, nos da más conocimiento y así *ad infinitum*.

Por esto, la ética spinoziana implica necesariamente la alegría (cuyo paralelo especulativo es la afirmación del pensamiento de las potencias del cuerpo), pues sólo la alegría subsistiría en la acción práctica, en tanto que “la pasión triste siempre es propia de la impotencia”, con todo lo que esta implica. De ese modo, las notas de la práctica spinoziana, de las que se apropian Deleuze y Guattari, son: la afirmación del pensamiento del cuerpo (y de lo inconsciente) contra la consciencia de lo inmediato, la immanentización de los valores existenciales –por y en el conocimiento de las leyes naturales– frente a los valores trascendentes y la reivindicación de la alegría frente a las pasiones tristes.

## § 2. Dinámicas de territorialidad y teoría de las líneas en *Mil mesetas*

Deleuze-Guattari indican, en la meseta “Del ritornelo”, el traslape de tres pasajes como dinámicas de territorialidad y su conexión con la existencia íntima de la morada, la ley consuetudinaria y el *ethos* singular de un colectivo dado. Estas últimas serían la motivación del ser humano, en contraste con ciertos animales, en tanto caminos para el vivir bien; el modo para alcanzar buenas composiciones se logrará mediante la desterritorialización de nuestros territorios –pasando por los cuerpos, el pensamiento y los afectos potenciadores– para

así devenir otro, con el fin de producir una cierta “sociedad de camaradería” donde lo diferente sea aceptado y afirmado (y no asimilado) en tanto diferente. Para Deleuze y Guattari las buenas composiciones tendrían su máxima expresión en la vida colectiva que escapa a lo gubernamental, esto es, en los devenires revolucionarios o minoritarios. Como veremos, esta nota será el talón de Aquiles de la ética-política de los pensadores galos, por las razones que veremos más adelante.

¿Cómo se constituyen tales dinámicas territoriales? Deleuze y Guattari lo explican mediante su “teoría de las líneas”, que permite captar los trayectos y la naturaleza de los movimientos que conforman nuestras territorialidades<sup>395</sup>. Habría tres líneas que trazan-demarcan todo territorio: líneas de segmentariedad dura o molares, líneas de segmentariedad blanda o moleculares y líneas de fuga o de desterritorialización. Las primeras responden a los grandes estratos sociales, económicos y políticos de una época histórica determinada; por su parte, las líneas moleculares son aquellas que logran resquebrajar, en cierta medida, a las líneas molares. Por último, las líneas de fuga son aquellas fuerzas que emergen por y en los intersticios que las líneas moleculares producen en las líneas molares; es un flujo que permite la desterritorialización y puede romper con porciones o estratos completos<sup>396</sup>.

Para constatar cómo se articula lo recién dicho con lo visto en el § I, repasemos los peligros de las líneas de fuga, pues, *sub specie aeternitatis*, sólo habría esta línea, ya que las líneas molares y moleculares surgirían cuando el devenir se ha saboteado a sí mismo o cuando puja por emerger, respectivamente<sup>397</sup>. Con todo, por ejemplo, si nos encontramos en el pasaje del segundo al tercer momento del ritornelo, e intentamos componer nuestros territorios con otros, las líneas de fuga implican los peligros más grandes, porque pueden producir la locura (muerte psicológica), el fascismo (muerte socio-política) y/o el fallecimiento (muerte psico-física). La primera ocurre cuando trazamos una línea de fuga absoluta, pero sin un otro con quien conexionar. Es una apertura tal que el espíritu se diluye en la pura corporalidad del devenir (por

395 Cf. Deleuze, Gilles y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia: Pre-Textos, 2004, pp. 204-211, 214-230.

396 Cf. *ibid.*, pp. 214-230.

397 Cf. *ibid.*, pp. 221-222.

ejemplo, el suicidio de un artista romántico como von Kleist). La segunda se da cuando un territorio se conecta con todo lo que puede, con el sólo fin de satisfacer un deseo de pura abolición, de destrucción<sup>398</sup>. La tercera acontece cuando, en el proceso de experimentación de apertura de nuestro territorio, en específico de nuestro cuerpo, la desterritorialización se nos escapa de las manos, como en las sobredosis. Por estos peligros, inherentes a la ética de la experimentación y conexión territorial, nuestros autores apelan a una prudencia aristotélico-spinozista, precisamente al dar cuenta del CsO. Esta prudencia en las conexiones trata siempre de “calcular” con sobriedad cuál es el límite de la potencia de mi cuerpo (el pensar del cuerpo); después, cuáles son las composiciones que me convienen en relación a mi naturaleza (lo bueno y lo malo para mí); y luego, entrever si la desterritorialización que pretendo realizar es realmente un acto, si implica una alegría activa –o al menos tiende hacia ella– para mí y para los otros (alegría, en el sentido técnico spinoziano, como criterio ético). En pocas palabras, lo que importa en una apertura territorial es que esta otorgue las condiciones para una reterritorialización donde lo propio y lo otro aumenten 1) su potencial psico-físico, 2) su potencial de crear desterritorializaciones cada vez más consistentes y 3) sus pasiones alegres para sacar desde ellas actos en pleno sentido.

### § 3. La ética-política de *Mil mesetas* como una reducción de la política a lo político

Por último, debemos enunciar lo más controversial de esta propuesta ética, lo que radica justamente en la (falta de) política. En *Mil mesetas*, a partir de la distinción de los tipos de líneas que nos conforman, se distingue la macropolítica de la micro-política<sup>399</sup>. Lo que parecía una conceptualización que daba

398 La controversial tesis que Deleuze y Guattari esgrimen, a partir de Paul Virilio, respecto de la diferencia entre totalitarismo y fascismo es la siguiente: “En el fascismo, el Estado es mucho más suicida que totalitario. En el fascismo hay un nihilismo realizado. Pues, a diferencia del Estado totalitario que se esfuerza en obstruir todas las posibles líneas de fuga, el fascismo se construye en una línea de fuga intensa, que él mismo transforma en línea de destrucción y de abolición puras” (*ibid.*, p. 233; cf. Virilio, P., *La inseguridad del territorio*, Buenos Aires: La Marca, 1999, capítulo I).

399 “Así pues, vemos que la línea de segmentos (macropolítica) está inmersa y se prolonga en un flujo de cuantos (micropolítica) que no cesa de modificar, de agitar los segmentos” (Deleuze, Gilles y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p. 222).

las coordenadas para calibrar nuestro actuar ético-colectivo, se presenta ahora como un plano político en sí mismo: “Devenir-minoritario es un asunto político y recurre a todo un trabajo de potencia, a una micropolítica activa. Justo lo contrario de la macropolítica, e incluso de la Historia, donde más bien se trata de saber cómo se va a conquistar o a obtener una mayoría”<sup>400</sup>. Por lo tanto, no es que cada tipo de línea tenga una expresión análoga en ambos ámbitos, ni que estos sean absolutamente opuestos, sino que se trata de un sólo y mismo campo práctico (lo político) con diferentes gradaciones (macro o micro) dependiendo del tipo de línea predominante. Así, un devenir micropolítico siempre tendría un efecto desestabilizador sobre lo macro, sobre la política estatal, denostada por nuestros autores, puesto que “la política actúa por macrodecisiones y opciones binarias [...]. La decisión política está inmersa necesariamente [determinada] en un mundo de microdeterminaciones, de atracciones y de deseos”<sup>401</sup>. Así, lo ético deviene político, y la política tradicional, nefasta. Pero el asunto es que, justamente de ese modo, los problemas duros de la sociedad (genocidio, desfalco a gran escala, fallos jurídicos, abuso laboral, destrucción medio-ambiental, etc.) quedan sin tratar de manera específica, pues son problemas macro, mundiales; luego, la ética-política de Deleuze-Guattari parece moverse “entre” las problemáticas de fondo de nuestra sociedad pero soslayándolas por un prurito excesivamente anti-estatal.

Chantal Mouffe, entre otros, hace una distinción fundamental entre política (entendida como la política partidista, institucional y tradicional) y lo político (todos los segmentos que constituyen una sociedad, sobre los que la política se funda y aleja, o “supera”). En términos deleuzianos, estaríamos hablando de macro-política y micro-política, respectivamente<sup>402</sup>. Aunque sobre esta distinción hay diversas interpretaciones, estimamos que la definición de

400 *Ibid.*, p. 292.

401 *Ibid.*, p. 225.

402 Como establece Volpi, los esbozos de esta distinción entre uno y otro campo ya los podemos encontrar en Aristóteles (cf. *Ética a Nicómaco*, I, 2-4, 1094a18-1095b13), a partir de la tripartición de los diversos modos de *phrónesis* en el obrar individual (*éthica*), familiar (*oîkos*) y estatal (*pólis*), como se da en *Ética a Nicómaco*, VI, 8. Si nos fijamos en dicha sección, sin embargo, se trataría más de una bipartición entre ética y política, pues la tripartición viene por importancia posterior de lo puramente económico, comenzando por Boecio y afianzándose en la escolástica medieval. Para una visión más detallada de esto, ver Volpi, F. “Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo”, en: *Anuario Filosófico*, XXXII, No. 1 (1999), pp. 320-321, notas 11 y 12.

Mouffe es la más consistente en tanto clarificadora, pues entiende lo político como “[...] la dimensión de antagonismo [...] constitutiva de las sociedades humanas, mientras que entiendo a la política como el conjunto de prácticas e instituciones a través de las cuales se crea un determinado orden, organizando la coexistencia humana en el contexto de la conflictividad derivada de lo político”<sup>403</sup>.

Reconocer el antagonismo de lo político es asumir la naturaleza conflictiva de la política, ya que demarca las distinciones necesarias entre las partes para constituir el pluralismo. Pero lo anterior sólo prospera cuando los conflictos decantan en un vínculo común entre las partes, donde cada “bando” sea reconocido como tal, sin ser asimilado en una igualdad abstracta y sin ser encasillado como un enemigo “intratable”<sup>404</sup>. Es decir, cuando se supera el antagonismo en “agonismo”. Luego, si aceptamos que lo político, en este sentido, constituye lo propio de nuestra vida en común, el antagonismo deviene *conditio sine qua non* para hacer políticas realmente democráticas, pero si y sólo si esa lucha se supera en un agonismo que haga colectividad<sup>405</sup>.

La breve referencia a dicha distinción nos sirve para detectar la fuerza y la falencia de la ética-política de Deleuze-Guattari. Este salto de lo ético a lo político y a la política nos permite entrever lo siguiente: todo el andamiaje ontológico y ético de la propuesta spinozista (corporalidad, inmanencia, alegría y experimentación) se ve auto-saturado cuando los pensadores franceses hacen de su ética su política, es decir, lo político; pues, siguiendo la argumentación

403 Mouffe, Chantal, *En torno a lo político*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 16.

404 Como señala Carlos Ruiz Schneider (cf. “Sobre ‘En torno a lo político’ de Chantal Mouffe”, en: *Revista de Sociología*, No. 22 (2008), p. 157), Mouffe se apoya (para alejarse) en el realismo político de Carl Schmitt para así criticar las propuestas de Rawls y Habermas, por considerarlas marcos hostiles a la política como acción colectiva, en tanto se reducen a la moral o a una conceptualización económica de la libre competencia mercantil, respectivamente.

405 “La dimensión antagonica está siempre presente, es una confrontación real, pero que se desarrolla bajo condiciones reguladas por un conjunto de procedimientos democráticos aceptados por los adversarios” (Mouffe, Chantal, *op. cit.*, p. 28). Esta propuesta tiene por base el reconocimiento de que el orden social es el resultado de relaciones de poder y no un orden natural que expresa una objetividad atemporal, ajena a las prácticas contingentes que lo producen. Así, cada sociedad tiene un orden hegemónico que puede y debe ser criticado por prácticas antagonicas o anti-hegemónicas; estas, a su vez, desean ejercer hegemonía. En este sentido, la noción de hegemonía deviene clave para comprender la posibilidad de un pluralismo agonístico (cf. Ruiz Schneider, Carlos, *op. cit.*, p. 158).

de Mouffe (y forzando, aunque no demasiado, su texto), la ética de Deleuze-Guattari responde muy bien a lo político (el campo de los encuentros antagónicos o disyuntivos, que deben encontrarse para hacer posibilidad de colectividad en un “agonismo” o síntesis disyuntiva), pero falla cuando hacen de esto su política. Subsumen así la política en lo político, en sentido mouffesiano. Este es un movimiento tácito en el sistema de Deleuze-Guattari, pues distinguen muy bien uno y otro campo –como lo hace la referencia a lo micro y lo macro político–, pero en última instancia siempre abogan por lo micro-político y no llevan su análisis a una política dura no totalitaria ni fascista (i.e. al ámbito del derecho, la ley y lo judicial), donde esa ética de corte spinozista pudiera florecer. ¿Qué significa esto? Significaría que nuestros autores piensan tácitamente la política como una ética a gran escala, lo cual, por lo dicho más arriba, decanta en una reducción de la política a lo político.

Consideramos que en lo analizado radica cierta esterilidad del sistema en general de Deleuze-Guattari. Pues, como dice el mismo Aristóteles, en la política se tiene que deliberar en sentido práctico y máximamente, ya que “el decreto [*pséphisma*] es lo práctico en extremo (...). Sin embargo, quizá no es posible el bien de uno mismo sin administración doméstica y sin régimen político [*politeías*]”<sup>406</sup>. Esto no deja de ser evidente en el mundo actual, y es precisamente lo que Deleuze y Guattari no han podido o querido analizar directamente.

En conclusión, la ética de Deleuze-Guattari se presenta como una opción consistente y cohesionada para conducirnos en el mundo, en tanto está fuertemente enraizada en el ser concreto y experiencial del ser humano, siendo esto último el factor de salida y de regreso de la especulación filosófica. Así, dicha propuesta pragmática –basada en la conformación de territorios concretos y en permanente devenir, según los lineamientos spinozistas de valoración del cuerpo, buenas composiciones y la alegría activa– puede darnos nuevas pistas para contrarrestar la vorágine salvaje de una sociedad cada vez menos dispuesta a pensar, y menos a hacerlo en vistas al bienestar general. Ahora bien, más allá de la subsunción de la política a lo político, la debilidad de la ética-política de Deleuze-Guattari radica en que su crítica a la política macro es

406 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 8, 1141b26-27, 1142a10-11 (edición bilingüe y traducción de M. Araujo y J. Marías, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1994, p. 95).

tan recalcitrante que olvidan que la confrontación con el aparato democrático actual es, por ahora, la mínima herramienta de cambio efectivo; territorio escabroso donde la disposición ética *debería* dar sus frutos más beneficiosos.