



Imagem gerada por IA (*Midjourney*) a partir dos termos: a community of anarchists with hakim bey as a leader, very diverse and cheerful anarchy vibe libertarian mood community

«...ET MOI, UN ANARCHISTE DE GAUCHE» MICHEL FOUCAULT: PSICOPOLÍTICA & ANARQUÍA

Martín Chicolino  [0000-0003-2462-1568](https://orcid.org/0000-0003-2462-1568)

Universidad Nacional de La Matanza (UNLaM)

Universidad del Salvador (USAL)

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

Resumen

El presente trabajo propone considerar a la producción filosófico-política de Michel Foucault como *directamente inscrita* dentro del campo de las resistencias y las luchas sociales (psico-sexo políticas) de carácter *ácrata*. Procederemos en cuatro tiempos. Comenzaremos retomando la crítica de Foucault contra el deseo de *identificación* en tanto que dispositivo libidinal de captura política (fatal herencia hegeliana). Luego estudiaremos cómo Foucault (en su conexión activa con Deleuze, Guattari y algunos movimientos de sublevación) concebía la teoría-práctica revolucionaria como una construcción colectiva y desde abajo de «*machines critiques*», capaces de cuestionar permanentemente toda posición de representación, dirigismo, reformismo, tecnocracia y vanguardismo (*machines* con las cuales poder sublevarse). A continuación, abordaremos la concepción foucaultiana del devenir-revolucionario (*conversion à la révolution*) y del devenir-sin-rostro (*perdre son identité*) en tanto que producción de subjetivación sin-sujeto. Finalmente, abordaremos el problema concomitante de la creación colectiva de una nueva gubernamentalidad auto-emancipatoria directa, autónoma, colectiva y monoritaria (*gouvernementalité socialiste autonome*). Así, producir colectivamente la revolución permanente implicará, simultáneamente, un arte de vivir colectivamente (*art de vivre*) + un arte de sí mismo sobre sí mismo (*art de soi-même*).

Palabras clave

Psicopolítica; identidad; Estado; gubernamentalidad ácrata; subjetivación revolucionaria.

«...ET MOI, UN ANARCHISTE DE GAUCHE» MICHEL FOUCAULT: PSYCHOPOLITICS & ANARCHY

Abstract

The present work proposes to consider the philosophical-political production of Michel Foucault as *directly inscribed* within the field of resistance and social struggles (psycho-sex politics) of an acratik nature. We will proceed in four times. We will begin by taking up Foucault's critique of the desire for identification as a libidinal device of political capture (fatal Hegelian inheritance). Then we will study how Foucault (in his active connection with Deleuze, Guattari, and some uprising movements) conceived the revolutionary theory-practice as a collective construction from below of «*machines critiques*», capable of permanently questioning any position of representation, dirigisme, reformism, technocracy and avant-garde (machines with which to be able to revolt). Next, we will address the Foucaultian conception of becoming-revolutionary (*conversion à la révolution*) and becoming-without-a-face (*perdre son identité*) as production of subjectivation without-subject. Finally, we will address the concomitant problem of the collective creation of a new direct, autonomous, collective and monoritarian self-emancipatory governmentality (*gouvernementalité socialiste autonome*). Thus, collectively producing the permanent revolution will imply, simultaneously, an art of living collectively (*art de vivre*) + an art of oneself on oneself (*art de soi-même*).

Keywords

Psychopolitics; identity; State; anarchist governmentality; revolutionary subjectivation.

Submetido em: 16/05/2023
Aceito em: 06/07/2023

Como citar: CHICOLINO, Martín.
«...Et moi, un anarchiste de gauche»
Michel Foucault: psicopolítica &
anarquía. *(des)troços: revista de
pensamento radical*, Belo
Horizonte, v. 4, n. 1, p. e46208,
jan./jun. 2023.



Este trabalho está licenciado sob
uma licença [Creative Commons
Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

1. Introducción al problema: ¿Qué (y quién) es usted?

En una entrevista de 1984 con Paul Rabinow titulada *Polemique, politique, et problématisations* Foucault pronuncia estas palabras respecto de sí mismo y de su propio recorrido, relativas al encasillamiento sistemático del que había sido objeto:

Creo haber sido localizado una tras otra (y a veces simultáneamente) en la mayoría de las "casillas" del tablero político: anarquista, izquierdista, marxista (ruidoso u oculto), nihilista, anti-marxista (explícito o escondido), tecnócrata al servicio del gaullismo, neoliberal.¹

Comenzamos con ellas porque consideramos que nos resultan operativas como punto de partida para nuestra hipótesis de trabajo. En efecto, dentro del campo de la filosofía y de las llamadas ciencias sociales vemos irrumpir una y otra vez los siguientes interrogantes, reproducidos por izquierda y derecha: ¿Era Foucault un intelectual marxista y socialista? ¿Era un progresista? ¿Era un social-demócrata? ¿Era un liberal? ¿Era un libertario? ¿Era un anarco-capitalista? Se trata de preguntas que intentan extraer una determinada *veridicción*. "Vamos, dinos qué (y quién) eres en realidad".

Ahora bien, intentando producir una línea problemática divergente, en el presente trabajo partiremos, por el contrario, de la siguiente sospecha; a saber: ¿no se podría decir que este tipo de interrogaciones identitarias (demandas de veridicción) constituyen más bien una trampa, un aparato semiótico (y libidinal) de captura, un sistema de juicio trascendente, y un tipo de discurso teórico que *forma parte* de los enunciados de poder (habida cuenta de la distinción foucaultiana entre el nivel de los discursos de poder y el nivel de los enunciados de poder, entre el nivel de los estratos y de las estrategias)?

En otras palabras, plantearémos la pregunta psico-política acerca de si la actividad de intervención teórico-práctica de Michel Foucault puede inscribirse dentro del campo revolucionario del *acratismo*; y, en caso afirmativo, si ello se debe a la explicitación de una posición *identificante* específica (de tipo ideológico-partidaria), o si por el contrario se debe a un modo *diferencial* de ejercer las potencias del pensamiento, de la acción, y del deseo (en un sentido auto-emancipatorio radical); habida cuenta de que, como decía Gilles Deleuze, «pensar y desear *son la misma cosa*», dado que «el deseo es pensamiento, es posición de deseo *en el pensamiento*», y que por lo tanto «el deseo es constitutivo de su propio campo de inmanencia, es constitutivo de las multiplicidades *que lo pueblan*».²

En orden a elucidar esta relación inmanente entre la obra de Michel Foucault y el espíritu de revuelta ácrata colectiva, nos propondremos sondear, entonces, en qué consiste ese movimiento (teórico y práctico) de devenir-ácrata o de *devenir-revolucionario permanente*, que —uniendo a Foucault con Deleuze y Guattari, y con múltiples movimientos sociales minoritarios de liberación— implica no un 'ideologismo' ni un 'dogmatismo' (una imagen del pensamiento), sino más bien un «*art de vivre*» (arte de vivir) y un «*art de soi-même*» (arte de sí mismo sobre sí mismo), que pone en juego tanto un *modus vivendi et agendi* (modo de vivir y de actuar) como un *êthos*, es decir, que activa una manera práctico-política de proceder y de construir un campo de inmanencia, de construir máquinas de lucha y agenciamientos colectivos (independientes con respecto

¹ FOUCAULT, *Dits et Écrits IV*, p. 593.

² DELEUZE, *Derrames I*, p. 183; 187.

a toda posición 'partidocrática', vanguardista, dirigista y centralista) que habrán de poblarlo. Hacerse un cuerpo sin órganos colectivo *an-orgánico pero consistente*, caosmótico, vivo, activo, sobre-abundante, comunalista, auto-emancipatorio y liberatorio (reinado de la alegría o anarquía coronada). En este contexto, es menester recordar el conocido rechazo por parte de Foucault a plantear los problemas *políticos y sexuales* más fundamentales desde la perspectiva de una crítica 'ideológica', desde la perspectiva de una crítica dirigida únicamente contra los 'aparatos ideológicos' (y contra el "engaño", el "señuelo" o el "sueño" en el que nos sumergirían las ideologías de las clases dominantes), y en términos de 'hipótesis represiva', etc.³

El orden de cuatro tiempos que le daremos a la exposición de nuestro problema será, tal y como lo mencionábamos en nuestro 'abstract', el siguiente: comenzaremos por la crítica foucaultiana contra el deseo de identificación, reconocimiento y representación, en orden a construir *machines critiques* de eficacia teórico-práctica. Luego abordaremos la concepción foucaultiana del devenir-revolucionario (*conversion à la révolution*) y del devenir-sin-rostro (*perdre son identité*), o devenir-ácrata, huérfano, revolucionario; es decir, el problema de la producción de nuevas subjetivaciones. Finalmente, avanzaremos hacia el problema de inventar colectivamente una gubernamentalidad auto-emancipatoria (ácrata), tocante a nuevas formas de la sociabilidad por inventar.

2. Construir *machines critiques* de acción revolucionaria

La revolución es la potencia social de la 'diferencia', la paradoja de una sociedad, la cólera propia de la 'Idea social' [La révolution est la puissance sociale de la 'différence', le paradoxe d'une société, la colère propre de l'Idée sociale] (Deleuze, año 1968).⁴

Corría el año 1967 cuando Paolo Caruso entrevistó en Italia a Michel Foucault: la entrevista llevó por título *Qui êtes-vous, professeur Foucault?* (¿Qué es usted, profesor Foucault?). En dicha entrevista nos topamos ya con esa actitud típica de Foucault —actitud o *êthos* que mantendrá toda su vida— que consiste en eludir, conjurar y fugarse a todo intento de auto-definición, clasificación, encasillamiento, en suma, de auto-identificación. Pero no se trata jamás de un capricho, de una pose, o de un esteticismo; antes bien, para Foucault se trata de un principio de carácter teórico-práctico y psico-sexo político que

³ Resuena aquí la crítica de Foucault no sólo al marxismo dogmático de los partidos de izquierda franceses y soviéticos, sino además al llamado freudo-marxismo de Reich y Marcuse, a quienes tilda de «*para-marxistes*» (Cf. FOUCAULT, *Dits et Écrits II*, p. 757), y también al de los llamados «*hyper-marxistes*» (Cf. *Dits et Écrits IV*, p. 69-70; 80). Asimismo, en su diálogo junto con Deleuze decía: «El análisis tradicional de los aparatos de Estado no agotan sin duda el campo del ejercicio y del funcionamiento del poder. La gran incógnita actualmente es: "¿Quién ejerce el poder?" y "¿Dónde lo ejerce?". Actualmente se sabe prácticamente *quién* explota, a *dónde* va el provecho, *entre qué* manos pasa y *dónde* se invierte, mientras que el poder... Se sabe bien que no son los gobernantes los que detentan el poder [*On sait bien que ce ne sont pas les gouvernants qui détiennent le pouvoir*]. Pero la noción de "clase dirigente" no es ni muy clara ni está muy elaborada. "Dominar", "dirigir", "gobernar", "grupo en el poder", "aparato de Estado", etc., existen toda una gama de nociones que exigen ser analizadas» (FOUCAULT, *Dits et Écrits II*, p. 312-313).

⁴ DELEUZE, *Différence et Répétition*, p. 269.

motoriza a la vez tanto una 'práctica de sí' como una manera de producir la relación con el espacio social y con los otros: porque afirmar la *identidad* (y afirmarse en la identidad) siempre se convierte en la piedra de toque que posibilita la *posición de una totalidad* (y afirmarse *dentro* de la totalidad, en pertenencia con ella, y por relación a una *mayoría* o *minoría*); condición y posición subjetiva que habilita la posición y la construcción de un discurso objetivante, universalizante, totalizador, y, consecuentemente, de prácticas totalizantes (de operaciones de hegemonía); juego preferido por las diversas variantes de la dialéctica, que, como decía Bergson, «adormece la atención [*endort l'attention*] y entrega, en sueño, la ilusión de avanzar».⁵

Partir de la *identidad* — incluso de la identidad del yo — permite construir el discurso de la totalidad y de la totalización, operatoria que vuelve imposible la irrupción de la *diferencia*, impotenciándola y patologizándola; hablamos de esa diferencia que siempre es diferencia situacional pero en tanto que proveniente del afuera (irrupción acontecimental), y que siempre *surge* y *pasa* en la brecha, 'en medio de' (*entre*) dos o más series,⁶ y que con su potencia creadora funcionalista-maquinista (constructivista) barre toda forma de teleología y finalismo.

Por eso, para Foucault el discurso de la identidad y de la totalidad (cuya relación es siempre la de una co-dependencia y una co-determinación recíprocas) inauguran la siguiente ecuación: humanismo = tecnocracia = teleologismo = control social:

La idea de 'fin' tiene su origen en la posibilidad de control [*C'est la possibilité de contrôle qui fait naître l'idée de fin*]. Pero en realidad la humanidad no tiene ningún fin, funciona, controla su propio funcionamiento y hace aparecer a cada instante justificaciones de ese control. Hay que resignarse a admitir que no son más que justificaciones. El humanismo es una de ellas. [...] Los tecnócratas, por su parte, son humanistas, la tecnocracia es una forma de humanismo [*la technocratie est une forme d'humanisme*].⁷

No identificarse implica no dejarse capturar (gobernar) por las trampas del humanismo, la tecnocracia, y por las formas más sofisticadas, civilizadas y refinadas de control (ya sean contractuales, organicistas, finalistas, estructuralistas, significantes, etc.). Foucault lanza un conjuro teórico-práctico (y psico-político) contra Hegel y contra toda forma de idealismo, dialecticismo, y humanismo (contra toda una manera de ejercer las potencias del pensamiento y de la acción replegada sobre la necesidad de producir 'totalidades orgánicas'). En dicha entrevista con Paolo Caruso, Foucault sigue diciendo:

Antes de Hegel la filosofía no esgrimía necesariamente esa pretensión de totalidad [*prétention à la totalité*]. [...] Creo por consiguiente que la idea de una filosofía que abarque la totalidad es relativamente reciente. [Y] en el fondo, ¿qué significa *hacer filosofía* en nuestros días? No construir un discurso sobre la totalidad, un discurso en el cual vuelva a estar contenida la totalidad del mundo, sino más bien ejercer en realidad cierta actividad, cierta forma de actividad. [...] Si la filosofía es menos un discurso que un tipo de actividad [*un type d'activité*] interna de un dominio objetivo, ya

⁵ BERGSON, *La pensée et le mouvant*, p. 72.

⁶ FOUCAULT, *Dits et Écrits III*, p. 581: «Un acontecimiento [*événement*] no es un segmento de tiempo, es, en el fondo, el punto de intersección entre [*point d'intersection entre*] dos duraciones, dos velocidades, dos evoluciones, dos líneas de la historia».

⁷ FOUCAULT, *Dits et Écrits I*, p. 617-619.

no se le puede exigir una perspectiva totalizante [*on ne peut plus requérir d'elle une perspective totalisante*].⁸

Según Foucault, su primera "sacudida" (*secousse*)⁹ contra su propio hegelianismo incipiente le vino de la mano de Nietzsche y de dos músicos seriales y dodecafónicos franceses: Boulez y Barraqué. Sacudida anti-identidad y anti-identificación que mantendrá toda su vida (se trata de sustraerse y fugarse a toda 'política de la identidad').¹⁰ En los años posteriores a la entrevista con Paolo Caruso —en 1969 y luego en 1976 y 1978— Foucault retomará su crítica contra la forma dialéctica del pensamiento y la acción, no como un *ad hominem* contra Hegel sino contra una *manera de hacer* filosofía y, por tanto, contra una *manera de intervenir* políticamente en la red ya existente de relaciones de poder (red de alianzas); conviene citar *in extenso* algunos pasajes:

En el momento del desarrollo de la sociedad industrial, la burguesía deberá hacer creer que la sociedad no es el resultado de un 'contrato' sino de una *ligazón orgánica* [*mais d' une liaison organique*].¹¹

En Occidente siempre se ha rechazado pensar la *intensidad* [*l'intensité*]. [...] Pensar la intensidad (sus diferencias libres y sus repeticiones) no es una pobre revolución en filosofía: es recusar lo 'negativo' (que es un modo de reducir lo diferente a nada [*réduire le différent à rien*], a cero, al vacío, a la nada [*au néant*]). Es pues rechazar a la vez las filosofías de la *identidad* y las de la *contradicción* [*les philosophies de l'identité et celles de la contradiction*], las metafísicas y las dialécticas, Aristóteles con Hegel. [...] Es rechazar de una vez a los filósofos de la evidencia y de la conciencia, Husserl no menos que Descartes. Es recusar finalmente la gran figura de lo Mismo [*Même*] que, de Platón a Heidegger, no ha dejado de anillar [*boucler*] en su círculo a la metafísica occidental. [...] Es hacerse libre para pensar y amar [*penser et aimer*] diferencias insumisas y repeticiones sin origen que sacuden nuestro viejo volcán apagado [*différences insoumises et répétitions sans origine qui secouent notre vieux volcan éteint*], [...] esas diferencias que somos, esas diferencias que hacemos [*ces différences que nous sommes, ces différences que nous faisons*].¹²

En el fondo, la dialéctica *codifica* [*codifie*] la lucha, la guerra y los enfrentamientos en una lógica o una presunta lógica de la contradicción; los retoma en el proceso doble de *totalización* y puesta al día de una racionalidad que es a la vez final pero fundamental, y de todas maneras irreversible. [...] La dialéctica asegura la constitución, a través de la historia, de un *sujeto* universal, una *verdad* reconciliada, un *Derecho* en que todas las particularidades tendrán por fin su lugar ordenado. Me parece que la dialéctica hegeliana y todas las que la siguieron deben comprenderse como *la colonización y la pacificación autoritaria* (por la filosofía y el Derecho)

⁸ FOUCAULT, *Dits et Écrits I*, p. 611-612.

⁹ FOUCAULT, *Dits et Écrits I*, p. 613.

¹⁰ En 1981 Foucault todavía decía: «Uno se pierde en su vida (en lo que escribe, en la película que hace) precisamente cuanto quiere interrogarse sobre la naturaleza de la 'identidad' de algo. Y ahí la "pifia", porque se mete con las clasificaciones. El problema es justamente crear algo que pasa entre las ideas, y procurar que sea *imposible* darle un 'nombre', por lo cual hay que intentar en cada instante darle una coloración, una forma y una intensidad que no diga jamás lo que es [*qui ne dit jamais ce qu'elle est*]» (cf. *Dits et Écrits IV*, p. 256).

¹¹ FOUCAULT, *La sexualité. Cours donné à l'université de Clermont-Ferrand (1964), suivi de Le Discours sur la sexualité. Cours donné à l'université de Vincennes (1969)*, p. 120.

¹² FOUCAULT, *Dits et Écrits I*, p. 770. Se trata de la reseña que Foucault publica en *Le Nouvelle Observateur* (en 1969) sobre el libro que Deleuze acababa de publicar (*Diferencia y Repetición*). En ese momento Foucault se encontraba dictando en Vincennes su curso titulado *El discurso de la sexualidad*.

[doivent être comprises comme la colonisation et la pacification autoritaire, par la philosophie et le Droit]. [...] La burguesía, el Tercer Estado, se convierte, por lo tanto, en el pueblo, en el Estado. Tiene la potencia de lo universal [*La bourgeoisie, le Tiers État, devient donc le peuple, devient donc l'État. Il a la puissance de l'universel*]. [Allí,] la relación fundamental es el Estado. Y podrán ver cómo dentro de análisis como éstos se va esbozando algo que es, a mi entender, inmediatamente asimilable, inmediatamente transferible a un discurso filosófico de tipo dialéctico.¹³

Queda claro que ese hegelianismo que se nos proponía en la Universidad [*l'hégélianisme qui nous était proposé a l'université*], con su modelo de inteligibilidad 'continua', no era capaz de responder a nuestras necesidades; y mucho menos la fenomenología y el existencialismo, que mantenían firme la primacía del 'sujeto' y su valor fundamental, sin rupturas radicales.¹⁴

Se trata de una posición política que Foucault comparte, también, con Gilles Deleuze: conjurar simultáneamente tanto la identidad (en tanto que constitutiva y fundante del sujeto y de la subjetivación) como la totalidad (en tanto que totalidad orgánica constitutiva de lo social y la sociabilidad), puesto que ambas habilitan y conducen — a los individuos y a los grupos — a *relaciones* y a *prácticas* políticas de 'representación' (jerarquía y dirigismo), y, consecuentemente, a toda una dinámica psico-sexo política y socio-política de *suplantamiento* y de juegos de *reconocimiento* mutuo (irremediablemente patriarcales),¹⁵ según una dialéctica movida por toda clase de "antagonismos" y "contradicciones" (diversas formas de guerra y enfrentamientos, de choques de fuerzas) que acaban por distribuir binómicamente amos y esclavos, superiores e inferiores, dirigentes y dirigidos, representantes y representados, gobernantes y gobernados, activos y pasivos. Pero ocurre que estas categorías políticas binómicas han sido calcadas o extraídas a partir del llamado "dimorfismo reproductivo" varón/mujer (primera división y violencia disimétrica y jerárquica de falo-poder);¹⁶ en

¹³ FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, p. 54; p. 196.

¹⁴ FOUCAULT, *Dits et Écrits IV*, p. 49. En el mismo sentido, cf. DELEUZE, *Logique du Sens*, p. 152: «El Idealismo es la enfermedad congénita de la filosofía platónica, y (con su sucesión de ascensiones y caídas) la forma maniaco-depresiva de la filosofía misma»; cf. DELEUZE; GUATTARI., *Mille Plateaux*, p.465: «Hay un hegelianismo de derecha (que continúa vivo en la filosofía política oficial), y que une el destino del pensamiento al destino del Estado». Por último, recordemos esta afirmación de Engels en una carta a K. Schmidt: «Nuestra concepción de la historia es, sobre todo, una *guía* para el estudio y no una palanca para levantar construcciones a la manera del hegelianismo» (MARX; ENGELS, *Obras Escogidas. Tomo 2*, p. 519).

¹⁵ En la misma época que Foucault y Deleuze (1970), Carla Lonzi y las *Rivolta Femminile* decían que la dialéctica hegeliana realiza el diagrama de poder patriarcal: «la relación hegeliana amo/esclavo es una relación interna del mundo humano *masculino*» (LONZI, *Escupamos sobre Hegel y otros escritos de librería femenina*, p. 25-26).

¹⁶ FOUCAULT, *Herculine Barbin, llamada Alexina B.*, p. 12-17: «Las teorías biológicas sobre la 'sexualidad', las *concepciones jurídicas* sobre el 'individuo', las formas de *control administrativo* en los Estados modernos han conducido paulatinamente a rechazar la idea de una mezcla de los dos órganos sexuales en un solo cuerpo [*a refuser l'idée d'un mélange des deux sexes en un seul corps*], y a restringir en consecuencia la *libre elección* de los sujetos dudosos. En adelante, a cada uno *un* órgano sexual, y *uno* solo [*un sexe, et un seul*]. A cada uno su "identidad sexual" primera, profunda, determinada y determinante; los elementos "del otro sexo" que puedan aparecer tienen que ser accidentales, superficiales o, incluso, simplemente ilusorios. [...] Desde el punto de vista del Derecho, esto implica evidentemente la desaparición de la libre voluntad de elegir: ya no corresponde al individuo decidir de qué sexo quiere ser [*quel sexe il veut être*], jurídica o socialmente; al contrario, es el experto quien determina el sexo que ha escogido la naturaleza, y al cual, por consiguiente, la sociedad *debe exigirle* que se atenga. [...] Sin embargo, la idea de que, al fin y al cabo, se debe tener *un* sexo 'verdadero' [*un vrai sexe*] está lejos de haber

efecto, a quien —la masculinidad dominante y el sistema patriarcal al que sirven y reproducen— primero le roban sus devenires es a las mujeres, y a todo aquello socialmente catalogado como 'femenino' y/o no-varón/masculino/viril.¹⁷ Por lo tanto, se trata de conjurar todo reconocimiento dentro de lo Mismo, es decir, dentro del diagrama de relaciones de poder (mega-red de alianzas andromórficas y falocráticas) ya existente:

Lo que quieren las 'voluntades' en Hegel es hacer 'reconocer' su potencia, 'representar' su potencia [*faire reconnaître leur puissance, représenter leur puissance*]. [...] Una concepción semejante es la *del esclavo*: es la 'imagen' que el hombre del resentimiento se hace *del poder*. Es el esclavo quien sólo concibe la potencia [*la puissance*] como objeto de *reconocimiento*, materia de una *representación*, baza de una *competición*, y por consiguiente, quien lo hace depender, al final de un combate, de una simple atribución de valores establecidos. Si la relación amo/esclavo adopta fácilmente la forma *dialéctica* (hasta el punto de haberse convertido en un arquetipo o en una figura escolar para cualquier joven hegeliano), es porque el retrato del 'amo' que nos presenta Hegel es, desde el inicio, un retrato *hecho por el esclavo*, un retrato que *representa* al esclavo [*un portrait qui représente l'esclave*], al menos como se ve a sí mismo (como máximo, un esclavo "arribista"). Bajo la imagen hegeliana del señor, es siempre el esclavo quien se manifiesta. [...] La potencia 'representada' no es más que *apariciencia* [*La puissance représentée n'est qu'apparence*]. De este modo los filósofos prometen a la voluntad una 'limitación' (limitación racional o contractual) que será la única capaz de hacerla tolerable y resolver la 'contradicción'.¹⁸

La idea de que es necesaria una 'mediación' [*médiation*] pertenece a la *concepción jurídica* del mundo [*conception juridique du monde*] como ha sido elaborada por Hobbes, Rousseau o Hegel. Esta concepción implica: (1) que las fuerzas tienen un origen individual y privado; (2) que deben socializarse para engendrar las relaciones adecuadas que les corresponden; (3) que se da, por tanto, la *mediación* de un Poder [*médiation d'un Pouvoir*] (*Potestas*); (4) que el horizonte es inseparable de una crisis, de una guerra o de un antagonismo del cual el Poder se presenta como "la solución", pero como una "solución antagonista".¹⁹

La dialéctica hegeliana consiste en la reflexión sobre la diferencia, pero ella invierte la imagen [*mais elle en renverse l'image*]. Sustituye la afirmación de la 'diferencia' como tal por la negación de lo que difiere [*elle substitue la négation de ce qui diffère*]; la afirmación de sí mismo, por la negación del otro [*la négation de l'autre*]; la afirmación de la afirmación, por la famosa negación de la negación [*la fameuse négation de la négation*].²⁰

desaparecido por completo. [...] Se mantiene, aunque sea difusamente, la creencia de que entre el 'sexo' y la 'verdad' existen relaciones complejas, oscuras y esenciales (no sólo en la psiquiatría, el psicoanálisis o la psicología, sino también entre la gente de la calle). [...] En el lugar de cruce de estas dos ideas (que no puede haber confusión en torno al sexo, y que nuestro sexo encierra lo que hay de más verdadero en nosotros mismos), el psicoanálisis ha enraizado su vigor cultural. [...] Cuando Alexina redacta sus memorias no se encuentra lejos del suicidio: ella sigue sintiéndose *sin un sexo determinado* [*sans sexe certain*]. Cf. asimismo *La voluntad de saber*, p. 40) y *El misterioso hermafrodita*, p. 47-49). En *Los Anormales* Foucault recuerda que lxs hermafroditas eran acusadxs de pacto satánico, torturadxs (obligadxs a confesar su supuesta culpabilidad) y enviadxs a la hoguera.

¹⁷ DELEUZE; GUATTARI, *Mille Plateaux*, p. 278: «A quien primero le roban el cuerpo es a la joven: "no pongas esa postura", "ya no eres una niña", "no seas marimacho", etc. A quien primero le roban su devenir para imponerle una 'historia' o una pre-historia, es a la joven. [...] La joven es la primera víctima, pero también debe servir de ejemplo y de trampa».

¹⁸ DELEUZE, *Nietzsche et la Philosophie*, p. 11; p. 94.

¹⁹ DELEUZE, *Deux Régimes de Fous*, p. 175.

²⁰ DELEUZE, *Nietzsche et la Philosophie*, p. 224.

Se trata entonces no de una mera actitud metódica, epistemológica o "teórica", sino de un *modus vivendi* y de un *modus agendi*, de todo un *êthos* filosófico-político que consiste en no identificarse ni dejarse significar, en no hacerse reconocer, representar ni interpretar, en no dejarse totalizar ni en lo político ni en lo psico-sexual (y toda psico-sexualidad es política, a la vez que toda política muerde y se incardina necesariamente en lo psico-sexual y deseante). A propósito de esto, Foucault decía en el año 1982:

Pero si la 'identidad' deviene el mayor problema de la existencia sexual, si las gentes piensan que deben "desvelar" [*dévoiler*] su "identidad propia" (y que esta identidad debe llegar a ser la ley, el principio, el código de su existencia), si la cuestión que perpetuamente plantean es: "¿Esto es acorde con *mi* identidad?", entonces pienso que retornarán a una especie de ética muy próxima a la de la virilidad heterosexual tradicional [*a une sorte d'éthique tres proche de la virilité hétérosexuelle traditionnelle*]. Si debemos tomar una posición respecto de la cuestión de la 'identidad', debe ser en tanto que somos seres únicos [*nous sommes des êtres uniques*]. Pero las relaciones que debemos mantener con nosotros mismos no son relaciones de identidad; más bien, han de ser relaciones de *diferenciación*, de *creación*, de *innovación* [*rappports de différenciation, de création, d'innovation*]. Es muy fastidioso ser siempre el mismo.²¹

Ahora bien, bajo la condición de que "no identificarse" no implique entonces no comprometerse, o aspirar a una posición des-ideologizada, neutral, imparcial, pura, a salvo de las "contradicciones", sino todo lo contrario: a condición de que *psico-politizar* implique hacernos *otro* tipo de preguntas, fabricarnos *otro* tipo de problemas, maquinando *otra* analítica del poder, para que en adelante ya no haya que pasar por la dinámica (irremediablemente patriarcal) de las guerras, los antagonismos y las contradicciones, siempre pasibles de ser divididas jerárquicamente en "primarias y secundarias" (enredando los conflictos en sub-tramas o atolladeros interminables), y siempre llevadas a cabo en pos de la búsqueda de *reconocimiento* (dentro del diagrama de poder existente) dentro del juego ficticio y ya trucado de antemano de las mayorías y las minorías.²² Se trata de fabricar otra cosa en su lugar, que respire, que esté viva, que ya no sea ni el producto de un culto a la muerte y al heroísmo, ni el producto de una concepción polémica, bélica y viril (andromórfica y falológica) de las relaciones, de las sociabilidades, de los afectos, los cuidados, las crianzas, las imágenes, etc.; se trata de fabricar otra cosa que esté atravesada por un deseo de *auto-emancipación* permanente. Suscitar y hacer proliferar por todos lados y de manera colectiva (sustrayéndose a las prácticas representativas y de reconocimiento) máquinas críticas, máquinas de guerra y de lucha (agenciamientos colectivos liberatorios) con las cuales intervenir en la realidad con vistas a transformarla revolucionariamente.

Un ejemplo de ello es el GIP (Grupo de Intervención sobre las Prisiones), que ha producido colectivamente tanto sus expresiones públicas activas y positivas (vía publicaciones, manifiestos) como sus activaciones y articulaciones internacionalistas (por ejemplo, con los *Black Panthers*, o a propósito del asesinato de George Jackson a manos de la policía y los guardia-cárceles, o a propósito de los presos y sus familias en

²¹ FOUCAULT, *Dits et Écrits IV*, p. 739.

²² Contra la imagen de la *guerra* (y la represión) como analítica explicativa de la Historia, cf. FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, p. 16-17; p. 41.

Francia);²³ otros ejemplos son la clínica La Borde, la cooperativa auto-gestionada del CERFI (Centro de Estudios, Investigaciones y Formación Institucionales), el GIA (Grupo de Información sobre los Asilos), el GISTI (Grupo de Información y Sostén de los Trabajadores Inmigrantes), el GIS (Grupo de Información de Salud).

Contra el proyecto hegemónico e identitario de re-territorializar y re-codificar (axiomatizar) las potencias colectivas bajo *totalidades orgánicas* (bajo el modo estatal de organización social), se tratará en cambio de suscitar y producir *vitalidades no-orgánicas*, otros cuerpos colectivos que sean *an-orgánicos* pero consistentes. Fugarse, pero *produciendo* al mismo tiempo la fuga en los demás. Huir, pero mientras se huye *hacer huir* al sistema por un cabo, por un borde (por sus márgenes); es como desentramar una red de relaciones tirando de uno de sus hilos, ese que nos arrastra (y a través del cual deshacemos la trama); es como hacer que reviente un caño por la emisión súbita de unos flujos de potencia que nos transportan (y que lo hacen estallar desde dentro).²⁴ Desorganizar el orden de organización actualmente existente (porque es una estafa invivible) para crear algo nuevo: para crear ya mismo, *aquí y ahora*, aquella organización social (sociedad) igualitaria y emancipatoria en la que deseamos vivir (sin relegarla a un supuesto futuro de la revolución). Esa tarea colectiva, directa y co-organizada es, como nos dice Foucault, la de «producir algo que aún no existe y que no podemos saber ni cómo ni qué será» (*nous avons à produire quelque chose qui n'existe pas encore et dont nous ne pouvons savoir ce qu'il sera*).²⁵

Es en este sentido que Deleuze y Foucault (en su entrevista conjunta de 1972 sobre *Les intellectuels et le pouvoir*) apuntan contra la noción de 'reforma', planteando que «la noción de reforma es tan estúpida como hipócrita» (*la notion de réforme est si bête et hypocrite*), y postulaban la necesidad avanzar más lejos en nuestras teorías y en nuestras prácticas políticas, produciendo «una acción revolucionaria que, desde el fondo de su carácter parcial, esté determinada a *poner en entredicho la totalidad del poder y de su jerarquía*».²⁶ Lo parcial, lo local, lo minoritario han de maquinarse esa potencia revolucionaria (no reformista) *diferencial* capaz de hacer temblar la *totalidad* (poderes y

²³ Cf. GIP, *Intolérable III: Le assassinat de George Jackson*, p. 41-61. Cf. asimismo, ERIBON, *Michel Foucault*, p. 232, y HEINER, "Foucault and the Black Panthers". Cf. asimismo, JACKSON, *Soledad Brother. Cartas de prisión* (publicado en 1971 con un prólogo de Jean Genet, integrante del GIP). Deleuze y Guattari retoman el gesto de George Jackson en *L'Anti-Œdipe* (p. 329-330) como ejemplo de la línea de fuga.

²⁴ FOUCAULT, *Dits et Écrits IV*, p. 93: «Aquellos que están insertos e implicados en ciertas relaciones de poder pueden (*en sus acciones, en su resistencia y en su rebelión*), escapar a esas relaciones, transformarlas, en fin, dejar de ser obedientes [*leur échapper, les transformer, bref, ne plus être soumis*]». Cf. DELEUZE; PARNET, *Dialogues*, p. 47: «Fugar [*Fuir*] no significa, ni muchísimo menos, renunciar a la acción: no hay nada más activo que una fuga [*rien de plus actif qu'une fuite*]. Fugar es *hacer fugar* [*faire fuir*], no necesariamente a los demás, sino hacer que algo fugue, hacer fugar un sistema [*faire fuir un système*] como se agujerea un caño. [...] Fugar es trazar una línea [*tracer une ligne*], líneas, toda una cartografía. No se descubren mundos más que a través de una larga fuga quebrada [*une longue fuite brisée*]». Cf. asimismo: DELEUZE; GUATTARI, *L'Anti-Œdipe*, p. 239: «La gente honesta me dice que no hay que fugarse [*ne faut pas fuir*], que no está bien, que es ineficaz, que hay que trabajar para lograr "reformas". Mas el revolucionario sabe que la fuga es revolucionaria, pero bajo la condición de arrancar el mantel, o de hacer fugar un cabo del sistema; pasar el muro [*la fuite est révolutionnaire, à condition d'entraîner la nappe ou de faire fuir un bout du système; passer le mur*]».

²⁵ FOUCAULT, *Dits et Écrits IV*, p. 74.

²⁶ FOUCAULT, *Dits et Écrits II*, p. 309.

jerarquías), pero sin perder en el proceso su carácter parcial, local, minoritario (sin devenir ellas mismas, en su lugar, una nueva totalidad).

Precisamente, ambos consideran que son no únicamente los grandes movimientos de masas, los grandes grupos o conjuntos estadísticos y mayoritarios, sino también los conjuntos, grupos y movimientos *minoritarios* (que no son lo mismo que las "minorías"), con sus luchas ácratas parciales, inmediatas,²⁷ autónomas y locales (pero abiertas a la transversalización y al internacionalismo), quienes emplazan hoy *nuevos modos* de luchas «contra las formas de poder, de imposición y de control que se ejercen sobre ellos»; es el caso, por ejemplo, de «las mujeres, los prisioneros, los enfermos en los hospitales, los homosexuales» (lista que nunca es cerrada sino completamente extensible). Y además, afirmaban que estas luchas devienen revolucionarias «a condición de ser radicales: sin compromisos ni reformismos [*sans compromis ni réformisme*], sin tentativas para modelar el mismo poder, consiguiendo como máximo un "cambio de titular"». Ni reformismo, ni progresismo, ni humanismo, ni tecnoburocratismo, ni partidocratismo, sino la «*action révolutionnaire*».²⁸ Es por eso que

si se tratase simplemente de cambiar "la conciencia" de la gente, bastaría con publicar periódicos, revistas y libros, o atraer a algún productor de radio o televisión. Lo que queremos es cambiar la 'institución'. [...] *El humanismo* consiste en querer cambiar el sistema ideológico sin tocar la institución. *El reformismo* consiste en cambiar la institución sin tocar el sistema ideológico. *La acción revolucionaria* se define, por el contrario, como una conmoción simultánea de la conciencia y de la institución: ataca a las relaciones de poder allí mismo donde son el instrumento, la armazón, la armadura.²⁹

Y, simultáneamente, es también por eso que

no debe sorprendernos que resurjan todo tipo de cuestiones minoritarias, lingüísticas, étnicas, regionales, sexistas, juveniles, no sólo a título de arcaísmo, sino bajo formas revolucionarias *actuales* que ponen en cuestión, de forma enteramente *inmanente*, la economía global de la máquina y los agenciamientos de Estados nacionales [*l'économie globale de la machine et les agencements d'Etats nationaux*].³⁰

En esta misma senda —refiriéndose al movimiento feminista contemporáneo—, Félix Guattari decía en 1977 que «han aparecido estructuras de organización femeninas más independientes, que *no reproducen los tipos de jerarquía* (las chicas dicen que, a diferencia de los chicos, ellas no sienten la necesidad de organizarse de la misma manera; así, pues, han desarrollado *una nueva forma de organización*)».³¹ Ahora bien, en el año 1969 Deleuze nos decía —surcando la misma línea que la crítica de Foucault contra el

²⁷ FOUCAULT, *Dits et Écrits IV*, p. 226: «Son luchas 'inmediatas' por dos razones. En estas luchas, la gente critica instancias de poder que son las más cercanas para ella [*les plus proches d'eux*], y que ejercen su acción sobre los individuos. No van detrás del "enemigo principal", sino del enemigo inmediato [*l'ennemi immédiat*]. No esperan encontrar una solución a sus problemas en una fecha futura (es decir, en una promesa de liberación, de revolución, en el fin de la lucha de clases). Por relación a una vara teórica de explicación o a un 'orden' revolucionario que polariza al historiador, se trata más bien de luchas *anarquistas* [*ce sont des luttes anarchiques*]».

²⁸ FOUCAULT, *Dits et Écrits II*, p. 315.

²⁹ FOUCAULT, *Dits et Écrits I*, p. 231.

³⁰ DELEUZE; PARNET, *Dialogues*, p. 176.

³¹ GUATTARI, *La Revolución Molecular*, p. 319.

humanismo y la tecnocracia— que el reformista y el tecnócrata son aliados, cómplices y amigos naturales del déspota y del tirano; pues todos extraen, a su manera, sendos beneficios y privilegios de poder y dominio al conservar y reproducir el orden diagramático de relaciones (de poder) ya existentes y dominantes:

Hay pues dos errores, que en realidad son el mismo: el del reformismo (o la tecnocracia), que pretende promover o imponer ajustes parciales [*aménagements partiels*] de las relaciones sociales según el ritmo de las adquisiciones técnicas. Y el del totalitarismo, que pretende constituir una totalización de lo significativo y lo conocido sobre el ritmo de la totalidad social existente en tal momento; por esto el tecnócrata es el amigo natural del dictador [*le technocrate est l'ami naturel du dictateur*] (computadoras y dictadura). Pero el revolucionario vive en la brecha [*l'écart*] que separa el progreso técnico de la totalidad social, inscribiendo allí su sueño de revolución permanente [*y inscrivant son rêve de révolution permanente*]. Y este sueño es (por sí mismo) acción, realidad, *amenaza efectiva sobre todo orden establecido*, y hace posible [*rend possible*] aquello en lo que sueña. [...] Es propagando el resentimiento como el tirano se hace con aliados [*alliés*], es decir, con esclavos y sirvientes [*des esclaves et des servants*]; únicamente el revolucionario se ha liberado del 'resentimiento' (por medio del cual siempre se participa y se obtienen beneficios de un orden opresor).³²

Por su parte, Guattari (que militó junto con Foucault en el CERFI, dentro del 'Grupo Genealogía') nos decía en *Líneas de fuga* (1979) que hay dos prácticas políticas y organizativas que hay que poner en cuestión ya mismo: «Son el reformismo institucional *sin* horizonte revolucionario y los movimientos revolucionarios *sin* praxis inmediata de la vida cotidiana, aquellos que deben ser interpelados de manera conjunta». ¿Por qué este doble combate? Porque

cada vez aparece con mayor claridad que, sin lograr *desbloquear la sociedad desencadenando sus fuerzas vivas*, el principal efecto de las reformas timoratas que proponen consiste en irritar a las capas más conservadoras de la pequeña burguesía. Este tipo de reacción constituye por otra parte, estiman ellos, la mejor justificación de su política: se sienten "modernos" contra una derecha y una izquierda que conducen una parte no despreciable del electorado.³³

Los unos y los otros (el reformista y el tecnócrata, el déspota y el tirano), con sus formas, modos y maneras de ejercer el poder y de hacer su *realpolitik* y sus *new deals* no hacen sino obturar la irrupción del *Acontecimiento* y de la línea del *Afuera*: bloquean la irrupción de las fuerzas colectivas vivas, de las líneas de fuga y de las máquinas de guerra contestatarias, de los grupos-sujetos o agenciamientos colectivos de deseo, en fin, del devenir-revolucionario y amazona de todo el mundo.³⁴

³² DELEUZE, *Logique du Sense*, p. 64; p. 179. Cf. asimismo DELEUZE; GUATTARI, *L'Anti-Œdipe*, p. 436-437: «El paranoico maquina 'masas' y no cesa de formar grandes conjuntos, de inventar aparatos pesados para el encuadramiento y la represión de las máquinas deseantes. Ciertamente, no le es difícil pasar por "razonable", al invocar fines e intereses colectivos, reformas por hacer (a veces, incluso, revoluciones por realizar). [...] Desde el punto de vista de la catexis libidinal, vemos claramente que *hay pocas diferencias entre un reformista, un fascista* (e incluso, a veces, ciertos revolucionarios), que no se distinguen más que de modo pre-consciente, pero cuyas catexis inconscientes son del mismo tipo, incluso cuando no desposan el mismo cuerpo».

³³ GUATTARI, *Líneas de fuga. Por otro mundo de posibles*, p. 85; p. 121.

³⁴ FOUCAULT, *Sublevarse. Entrevista inédita con Farès Sassine*, p. 66: «La revolución es un acontecimiento». Cf. DELEUZE; PARNET, *Dialogues*, p. 176: «¿Por qué no pensar que un nuevo tipo de revolución está deviniendo posible [*un nouveau type de révolution est en train de devenir*».

En cambio, todo proceso de auto-emancipación *directa y colectiva* supone que — en el mismo proceso— se revolucionen *también* los propios sujetos revolucionarios: el acontecimiento revolucionario (anarquía coronada) implica la creación *colectiva y colaborativa* de nuevas formas o modos de *producción de subjetivación* humana y de *producción deseante*, adyacentes a la necesaria creación de un nuevo modo de producción y de nuevas relaciones de producción descoloniales, despatriarcales, anti-capitalistas, anti-edípicas, anti-fallos, anti-fiolos. Ya en 1964 Foucault hacía notar que «el patriarcado y la monogamia» definen sincrónicamente a nuestra cultura y a nuestras formaciones sociales, análogamente a como las teorías biológicas sobre la sexualidad, las concepciones jurídicas sobre el individuo, y las formas de control administrativo de los Estados modernos nos normalizan dentro del «sexo rey», la diferencia sexual y la heteronorma; y unos años después (en 1969) enumeraba «las tres grandes instituciones 'formadoras' [*formatrices*] establecidas por la burguesía: la escuela primaria, el cuartel, el burdel» (*école primaire, la caserne, le bordel*); lo que pone en evidencia que según su propia analítica psico-sexo política ácrata «los prostíbulos funcionan como generadores de sexualidad: son heterotopías sexuales» (*fonctionnent comme des alternateurs de sexualité: ce sont des hétérotopies sexuelles*).³⁵ También en *El Anti-Edipo* (1972) Guattari y Deleuze denunciaban el carácter no sólo capitalista sino patriarcal y colonial del complejo de Edipo y sus derivaciones.³⁶

Aquí se introduce el verdadero problema psico-político: producir nuevas formas de sociabilidad emancipatoria y nuevas subjetivaciones es parte de un mismo proceso de creación e imaginación política. Producir colectivamente una nueva «*gouvernementalité socialiste autonome*» y a la vez una nueva «*subjectivité révolutionnaire*»; problema sobre el que volveremos hacia el final de nuestro trabajo. Pero, ante todo, esta producción de novedad implica un montaje proliferante —horizontal y anti-jerárquico pero confederado de modo transversal y sin un centro *único* de mando y dirección— de todo tipo de «*machines de guerre*» múltiples: máquinas que no son teóricas sin ser a la vez prácticas, políticas, y organizativas.

possible], y que todo tipo de máquinas mutantes, vivientes, hacen guerras, se conjugan y trazan un 'plano de consistencia' que mina el 'plano de organización' del Mundo y de los Estados? [...] La cuestión del "futuro" de la revolución es una mala cuestión, pues en tanto que uno se la plantea hay muchas personas que no devienen revolucionarios. Está hecha precisamente para eso: *para impedir* la cuestión del devenir-revolucionario de las personas, en todos los niveles, en cualquier lugar [*empêcher la question du devenir révolutionnaire des gens, à tout niveau, à chaque endroit*]».

³⁵ FOUCAULT, *La sexualité, suivi de Le Discours sur la sexualité*, p. 188-189. Para Foucault, el tráfico de mujeres (y especialmente la prostitución) es el «*ilegalisme*» que más fundamentalmente sostiene al actual sistema de poderes falocrático-patriarcales (junto con el narcotráfico y el tráfico de armas). A propósito de ello, cf. además: FOUCAULT, *Dits et Écrits II*, p. 730 ; *Dits et Écrits III*, p. 392-393 ; *Dits et Écrits IV*, p. 196; p. 325-326 ; *Surveiller et punir*, p. 284-285 ; *Le pouvoir psychiatrique*, p. 111-112. Asimismo, en : FOUCAULT; FARGE, *Le désordre des familles. 'Lettres de cachet' des Archives de la Bastille au XVIII^e siècle*, p. 6; 21; 133-134; p. 293. En 1975 Foucault decía: «Recuerde el pánico de las instituciones del cuerpo social (médicos, hombres políticos) ante la idea de la unión libre o el aborto» (cf. *Dits et Écrits II*, p. 755).

³⁶ DELEUZE; GUATTARI, *L'Anti-Œdipe*, p. 200-201; 206: «Edipo siempre es la colonización realizada por otros medios, es la colonia interior y vemos que, incluso entre nosotros, europeos, es nuestra formación colonial íntima. [...] Edipo no es tan sólo un proceso "ideológico", sino el resultado de una destrucción del medio ambiente, del hábitat, etc. [...] Todos admiten, al menos entre nosotros, en *nuestra sociedad patriarcal y capitalista* [*dans notre société patriarcale et capitaliste*], que Edipo es algo cierto».

Ahora bien, de las máquinas de guerra (o de lucha) ácratas por imaginar y por construir hay que decir al menos dos cosas: (1) que estas máquinas de guerra ni son una propiedad ni constituyen un principio fundante (no tienen *arkhé*), es decir, *no pre-existen* de antemano, sino que son agenciamientos colectivos auto-emancipatorios o revolucionarios anti-sistémicos que hay que construir junto-con (y no "para" o "ante") los demás, introduciéndolas en todas nuestras prácticas, relaciones, actividades y disciplinas humanas; y (2) que las máquinas de guerra no tienen a la guerra por objeto, objetivo o finalidad (no tienen *télos*), sino que «su objetivo ya no es ni la guerra de exterminio ni la paz del terror generalizado, sino el movimiento revolucionario» (*le mouvement révolutionnaire*), es decir, «el trazado de una línea de fuga creadora [...] dirigida contra el Estado, y contra la axiomática mundial expresada por los Estados» (*le tracé d'une ligne de fuite créatrice [...] dirigé contre l'Etat, et contre l'axiomatique mondiale exprimée par les Etats*).³⁷ Por eso, «en todos los sitios donde se pretenda hacernos renunciar a la lucha [*renoncer au combat*], es un vacío de la voluntad [*néant de volonté*] lo que nos están proponiendo, una divinización del sueño, un culto de la muerte [*un culte de la mort*]». ³⁸ Vacío de la voluntad, divinización del sueño, culto de la muerte: las teorías y discursos que nos hablan sobre la necesidad de reforzar el contrato social (o contrato de ciudadanía responsable), de celebrar nuevos *new deals*, y sobre el deber de salvaguardar a la sociedad estatal bajo el abrigo de una totalidad orgánica superadora.

Estas máquinas de guerra o de lucha (*combat*) revolucionarias ácratas, multicentradas y auto-gobernadas, no implican, entonces, ni una voluntad de vacío (*volonté de néant*), ni una voluntad de destrucción (*volonté de destruction*), del tipo "Patria o Muerte", ni tampoco de divinizaciones, fetichizaciones, idolatrías, burocratismos, y de todo tipo de reconstitución de pequeñas familias, de pequeños Estados, de pequeños jefes y de pequeños gulags (posiciones de trascendencia y de anti-producción en el seno mismo de la inmanencia de los procesos de producción).³⁹ Aquí *combat* se toma en su sentido positivo (no reactivo) y productor de novedad: implica producir y maquinar «esa poderosa vitalidad no-orgánica que completa la fuerza con la fuerza, y que *enriquece* aquello de lo que engancha» (*Le combat est cette puissante vitalité non-organique qui complète la force avec la force, et enrichit ce dont elle s'empare*).⁴⁰

Foucault nos hablaba en los mismos términos, pues para él este tipo de máquina de guerra se convierte en auto-emancipatoria cuando deviene una «máquina crítica» (*machine critique*), o sea, cuando «pone en cuestión ciertas relaciones de poder, y tiene (o al menos debería tener) una función liberadora» (*une fonction libératrice*).⁴¹ En efecto, «la teoría no expresa, no "traduce", no "aplica" una práctica: *es una práctica*», pero es una práctica de «lucha contra el poder [*lutte contre le pouvoir*]: lucha para hacerlo aparecer y atacarlo allí donde es más invisible y más insidioso [*lutte pour le faire apparaître et*

³⁷ DELEUZE; GUATTARI, *Mille Plateaux*, p.526; p. 590.

³⁸ DELEUZE, *Critique et Clinique*, p. 166.

³⁹ Operación típica de la dialéctica: «En Hegel, se trataba de una reconciliación: la dialéctica estaba dispuesta a reconciliarse con la *religión*, con la *Iglesia*, con el *Estado*, con todas las fuerzas que alimentaban la suya. Sabemos lo que significan las famosas transformaciones hegelianas: no olvidan conservar piadosamente. La trascendencia permanece como trascendencia en el seno de lo inmanente» (*la transcendance reste transcendante au sein de l'immanent*) (DELEUZE, *Nietzsche et la Philosophie*, p. 185).

⁴⁰ DELEUZE, *Critique et Clinique*, p. 167.

⁴¹ FOUCAULT, *Dits et Écrits II*, p. 644.

l'entamer là où il est le plus invisible et le plus insidieux].⁴² Forzarlo a aparecer, hacerlo visible y audible bajo el rostro y la voz de *Lo Intolerable*, tal y como manifestaban desde el GIP.⁴³ Denunciar las fuerzas intolerables de mixtificación, inmanentes a discursos, prácticas e instituciones (a modos de pensar y de hacer, a saberes y a poderes, a tipos de relación y a modos de afección).⁴⁴

Pero —y he aquí un componente fundamental de su metabolismo inmanente de funcionamiento— estas máquinas críticas y sus prácticas de lucha no hablan jamás «en nombre de» (*au nom de*)⁴⁵ los otros, sino *al-lado-de* y *junto-con* los otros, en una relación de inmanencia y de *co-organización* con aquellos que luchan y resisten (conjurando la posición de dirigismo, control, gobierno de los otros, representatividad, palanqueo, rosqueo, aparateo, corporativismo, y toda posición de trascendencia); pero también son máquinas *problemáticas* (y no *teoremáticas*) que están abiertas a su propia problematización e interrogación interna (no agitan fórmulas y respuestas ya hechas, prefabricadas). Respecto de sus propias prácticas de activación e intervención política, Foucault decía en 1978 (en sus entrevistas con Ducio Trombadori y con Pasquale Pasquino) y en 1981 (en su entrevista con Christian Panier y Pierre Watte) lo siguiente:

Yo me guardo mucho de hacer la Ley [*Je me garde bien de faire la loi*]. Trato más bien de *plantear problemas*, agitarlos, mostrarlos en una complejidad tal que consiga hacer callar a los 'profetas' y los 'legisladores' (todos los que hablan "por" los demás y "sobre" los demás [*tous ceux qui parlent pour les autres et en avant des autres*]). [...] Lo que yo querría facilitar es todo un trabajo social *dentro del cuerpo mismo de la sociedad y sobre ella misma*. Querría participar en persona en ese trabajo sin delegar responsabilidades [*sans déléguer de responsabilités*] a ningún "especialista" (y a mí mismo menos que a nadie).

[...] Mi papel es verdaderamente el de plantear 'problemas', con efectividad: plantearlos con el mayor rigor posible, con la mayor complejidad y dificultad, a fin de que una solución no surja de improviso de la cabeza de algún intelectual reformador [*intellectuel réformateur*] y ni siquiera de la cabeza del buró político de un Partido [*dans la tete du bureau politique d'un Parti*]. [...] Hay que acabar de una vez con los portavoces [*En finir avec les porteparole*].⁴⁶

Me niego a tomar una posición profética que consista en decir a la gente: "Esto es lo que tienen que hacer", e incluso, "Esto está bien, aquello no". Les digo: "Así es como, *grosso modo*, me parece que suceden las cosas" (pero las describo de tal manera que queden trazadas las vías de ataque *posibles* [*les voies d'attaque possibles*]). Con ello, sin embargo, no fuerzo ni obligo a nadie a atacar. [...] Querría producir 'efectos de verdad' [*effets de vérité*] que sean tales que puedan utilizarse para una batalla *possible*

⁴² FOUCAULT, *Dits et Écrits II*, p. 308.

⁴³ El primer informe del GIP comienza con la siguiente frase: «*Sont intolérables: les tribunaux, les flics, les hôpitaux, les asiles, l'école, le service militaire, la presse, la télé, l'État, et d'abord les prisons*» (Son intolerables: los tribunales, la yuta, los hospitales, los asilos, la escuela, el servicio militar, la prensa, la tele, el Estado, y ante todo, las cárceles) (GIP, *Intolerable I: Enquete dans 20 Prisons*, p. 1). La entrevista con Geneviève Armleder se titula precisamente «*Je perçois l'intolérable*» (Percibo lo intolerable) (cf. FOUCAULT, *Dits et Écrits II*, p. 203-205).

⁴⁴ DELEUZE, *Nietzsche et la Philosophie*, p. 121: «*La philosophie comme 'critique' nous dit le plus positif d'elle-même: entreprise de démythification*» (La filosofía, en tanto que 'crítica' nos dice lo más positivo de sí misma: es una empresa de desmitificación).

⁴⁵ FOUCAULT, *Dits et Écrits II*, p. 308.

⁴⁶ FOUCAULT, *Dits et Écrits IV*, p. 86-87. Cf. asimismo, FOUCAULT, *Obrar mal, decir la verdad*, p. 251: «No me considero en modo alguno ni escritor, ni profeta. [...] No tengo la mínima intención de establecer la ley».

[*pour une bataille possible*], conducida por quienes lo deseen, en formas por inventar y organizaciones por definir [*conduite par ceux qui le désirent, dans des formes à inventer et des organisations à définir*]. [...] La acción política pertenece a un tipo de intervención totalmente diferente de esas intervenciones escritas y librescas: es un problema de grupos, de compromiso personal y físico. [...] Uno no es radical por haber pronunciado algunas fórmulas: no, el radicalismo es físico, el radicalismo concierne a la existencia [*la radicalité concerne l'existence*].⁴⁷

La intervención del intelectual como quien da "lecciones" u "opiniones" con respecto a decisiones políticas es un papel al que confieso no adherir; no me sienta. Si uno dijera: "Soy un intelectual y voto por el señor Fulano, y en consecuencia, es preciso que ustedes también voten por él" [*Je suis un intellectuel, je vote pour M. Machin, donc, il faut que vous votiez pour M. Machin*], daría muestras de una actitud que es a mi juicio bastante sorprendente, una especie de jactancia del intelectual [*présomption de l'intellectuel*].⁴⁸

He aquí una verdadera divisa para toda psico-sexo política ácrata que aspire (aquí & ahora, ya mismo, en nuestro presente) a devenir auto-emancipatoria, abolicionista y radical: «*En finir avec les porteparole*». Hay que acabar de una buena vez con los portavoces, con los representantes, con los magistrados, los punteros, rosqueros, aparateadores, lobbistas, dirigentes, jetones, estadistas, profesionales, expertos (y toda esa mirada de papeles, roles y funciones *andromórficas* y *falométricas* de autoridad, admiración y majestad vertical, disimétrica y jerárquica). El patriarcado no es otra cosa que la *mega-red diagramática de relaciones de alianzas de falo-poder*, es decir, el imperio milenario del Falo y de los (de sus) *porteparole*, cuya metamorfosis actual es *bifronte*: porque su rostrificación es a la vez —pero sólo desde hace pocos siglos— estatal y capitalista (operan juntos por *double bind*, con su propio *mythos* y su propio *lógos*: con su magia y su ciencia, con su lazo y su contrato). No es el mundo de la «anarquía coronada» (*anarchie couronnée*) sino el imperio del «Falo Coronado».

Pero, además, en estas tres ocasiones que recién citábamos Foucault nos dice también que son aquellos que experimentan, aquellos que hacen, que actúan y activan, que trabajan, que producen y reproducen quienes *únicamente* están llamados a producir y a rectificar, *por sí mismos*, su propia teoría y elucidación, tanto como sus propias prácticas teóricas y políticas:

las masas no tienen necesidad de los intelectuales para "saber": saben claramente, perfectamente, mucho mejor [*elles savent parfaitement, clairement, beaucoup mieux*] que los intelectuales, y lo afirman extremadamente bien.⁴⁹

La táctica consiste en pasar a la acción directa en todos los niveles. En *Il faut défendre la Société* (1976) Foucault bregaba por «la insurrección de los saberes sometidos» (*l'insurrection des savoirs assujettis*), que son precisamente «los saberes de abajo» (*savoirs d'en dessous*), o «el saber de la gente» (*savoir des gens*); es decir, esos saberes que implican una «producción teórica autónoma, no-centralizada» (*production théorique autonome, non-centralisée*), y que por lo tanto «no necesitan del visado de un régimen común para establecer su validez» —régimen de identidad, de reconocimiento y de representación dentro de una totalidad (que se asigna la atribución del valor)—, pero

⁴⁷ FOUCAULT, *Dits et Écrits III*, p. 634.

⁴⁸ FOUCAULT, *Dits et Écrits IV*, p. 747.

⁴⁹ FOUCAULT, *Dits et Écrits II*, p. 308.

que, sin embargo, son saberes que conjuran y se desmarcan de todo sentido común (*savoirs sans sens commun*)⁵⁰ y de toda redundancia dominante; pues el saber de la gente no es el saber del sentido común (ni el de la llamada razón popular común).⁵¹ Acto seguido, Foucault situaba a su propia posición de genealogista en sintonía con los postulados deleuzeanos referidos a los saberes y a las ciencias «menores» (que posteriormente, junto con Guattari, adquirirán el nombre de *nomadología*, por oposición a las «ciencias mayores» o «ciencias de Estado»):⁵²

La genealogía sería, entonces (con respecto al proyecto de una inscripción de los saberes en la jerarquía de poder propia de la ciencia), una especie de empresa para romper el sometimiento [*pour désassujettir*] de los saberes históricos y liberarlos, es decir, hacerlos capaces de oposición y lucha contra la coerción de un discurso teórico unitario, formal y científico [*capables d'opposition et de lutte contre la coercition d'un discours théorique unitaire, formel et scientifique*]. La reactivación de los saberes locales —“menores”, diría acaso Deleuze— contra la jerarquización científica del conocimiento y sus efectos de poder intrínsecos [*contre la hiérarchisation scientifique de la connaissance et ses effets de pouvoir intrinsèques*].⁵³

Por eso quienes integraban esa máquina de guerra/lucha llamada *GIP* no hacían otra cosa que devenir «intercesores» (y nunca esclarecedores ni portavoces ni representantes ni legisladores),⁵⁴ porque su trabajo no era otro que pedir y solicitar a los propios implicados las informaciones necesarias, y luego contribuir a difundirlas inmediatamente junto con ellos: «Estas informaciones no las encontramos en los Informes Oficiales; las pedimos a quienes, por cualquier razón, tienen una *experiencia en la prisión*, o una *relación con ella*».⁵⁵ El objetivo concreto era «que los presos pudiesen hablar por sí mismos» (*instaurer les conditions où les prisonniers pourraient eux-mêmes parler*).⁵⁶

Entre diciembre de 1971 y enero de 1972 se sucedieron en las cárceles de Toul, Nancy y Lille una treintena de revueltas. Deleuze interviene con un texto en el que describe cómo el trabajo (y el modo de trabajo) del *GIP* viene a insertarse como una cuña ácrata en medio de esa coyuntura (resistencia y lucha), pues basta únicamente con eso para desacreditar las inquisiciones y extorsiones propias de los funcionarios del poder de Estado, junto con los fantasmas paranoides que éstos echan a correr por el cuerpo social: *GIP* no es ni un simple «grupo subversivo» (como decía el Ministro Pleven), ni tampoco

⁵⁰ FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, p. 13-14.

⁵¹ Contra «*la raison populaire commune*», cf. DELEUZE, *Différence et Répétition*, p. 178; p. 217. Y contra el Teatro y el Cine como órganos de expresión puestos “al servicio de” la razón popular común (órganos de los poderes dominantes), cf. DELEUZE, Gilles, *Un manifeste de moins*.

⁵² Para una referencia al «saber de Estado» (*savoir d'État*), cf. FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, p. 155.

⁵³ FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, p. 16.

⁵⁴ Sobre los intercesores (que son como los ‘precursores sombríos’ de *Diferencia y repetición*), cf. DELEUZE, *Pourparlers*, p. 165-184.

⁵⁵ FOUCAULT, *Dits et Écrits II*, p. 175. Recordemos que en el *GIP* participaban y colaboraban, además de los presos, ex-presos, y sus familias, Jean-Marie Domenach, Michel Foucault, Hélène Cixous, Pierre Vidal-Naquet, Danielle Rancière, Daniel Defert, Jacques Donzelot, Paul Eluard, Claude Mauriac, Jean Genet.

⁵⁶ FOUCAULT, *Dits et Écrits II*, p. 307. Cf. FOUCAULT, *Dits et Écrits I*, p. 204-205: «*Nous voudrions littéralement donner la parole aux détenus. Notre propos n'est pas de faire oeuvre de sociologue ni de réformiste*» (Queríamos posibilitar literalmente la palabra a los detenidos. Nuestra intención no es hacer una tarea de sociólogo o de reformista); pero también afirma: «*Il y a des choses bouleversantes*» (Hay cosas estremecedoras).

es un grupo «de intelectuales soñadores» (como decía Schmelck, el funcionario más alto del Tribunal de Casación) —dos imágenes contradictorias (*double bind* psico-político y libidinal) que fueron echadas a rodar por el saber-poder estatal (ora son subversivos peligrosos, ora son idealistas inofensivos)—, sino que el GIP es un grupo que «se propone organizar la ayuda exterior activa [*d'organiser l'aide extérieure agissante*], que ante todo debe estar dirigida *por ex-detenedos y sus familias* [*par les anciens détenus et les familles de détenus*], pero que debe reunir [*rassembler*] cada vez más a trabajadores y demócratas». ⁵⁷ Estratégicamente siempre es necesaria la apertura y la transversalización hacia el exterior, la producción de redes y emparrados entre grupos activistas, incluso a nivel internacionalista (lo que ciertamente los coloca ante la posibilidad siempre abierta de que ello los conduzca a toparse con su propia finitud, lo que sólo será vivido como condición de posibilidad para nuevas articulaciones sucesivas); en orden incluso a poder contrarrestar (en varios frentes simultáneos de ayuda mutua) las capturas, las re-codificaciones, las axiomatizaciones y también las extorsiones por parte de los poderes instituidos. Lo mismo ocurría con el CERFI (Centro de Estudios, Investigaciones y Formación Institucionales) y con la revista *Recherches* (su órgano teórico de expresión), que, en tanto que agenciamientos colectivos y auto-gestivos de intervención social e institucional (máquinas críticas), se proponían crear nuevas formas de organización y de gestión *directa* de los problemas colectivos, y de un abordaje en común. Y sabemos que también Foucault participó del proyecto, según lo recuerda la socióloga feminista Liane Mozère (que además participó activamente en las experiencias de la clínica La Borde y del CERFI/Recherches). ⁵⁸ A propósito de ello, y en el mismo sentido, Félix Guattari decía que «no basta con "dar la palabra" a los sujetos afectados (lo que a veces resulta ser un gesto formal e incluso un poco jesuítico)», sino que además «es necesario *crear las condiciones* que posibiliten un ejercicio absoluto, si no paroxístico, de la enunciación». ⁵⁹ Crear las condiciones de posibilidad, hacer que lo que tiene una existencia virtual y real adquiera una existencia *actual*, aquí y ahora, ya mismo, como producto de la acción directa.

Estas palabras de Guattari responden a una coyuntura específica, que también implicaba a Foucault: la revista *Recherches* (vía CERFI) había publicado en marzo de 1973 un número dedicado a la lucha y la militancia de «los y las homosexuales», titulado *Tres millones de perversos, gran enciclopedia de la homosexualidad*; en su realización participaron Foucault, Guy Hocquengem, Fanny y Gilles Deleuze, Félix Guattari, Anne Querrien, Catherine Bernheim, Catherine Deudon, Marie-France, entre muchxs otrxs. Pero la tirada fue inmediatamente prohibida y secuestrada por las autoridades, el domicilio de Guattari fue allanado por la Policía (en su ausencia), y el propio Guattari fue encausado y llevado a comparecer frente a la Justicia como "director responsable" de la revista, acusado de "ultraje a las buenas costumbres". ⁶⁰ Supina absurdidad, puesto que en este tipo de grupos se trataba precisamente *de conjurar* toda posición de liderazgo, dirigismo, jefería, vanguardia; pero la táctica del poder (de la Ley y el Orden) siempre

⁵⁷ DELEUZE, *L'île Déserte*, p. 286.

⁵⁸ Cf. MOZÈRE, "Foucault et le CERFI: instantané et actualité". Liane recuerda que dentro del CERFI se formó el «Groupe généalogie», integrado por Michel Foucault, François Fourquet, Lion Murard, Françoise Paul-Lévy, Anne Querrien y Marie-Thérèse Vernet Stragiotti, entre otrxs.

⁵⁹ GUATTARI, *La Revolución Molecular*, p. 342; p. 348; p. 351-352.

⁶⁰ El episodio se describe en "Tres millones de perversos al estrado", en: *Revolución Molecular*, p. 342-352.

consiste en pre-suponer, buscar y encontrar en los grupos a individuos responsables, "cabecillas", jefes, capos, dirigentes y representantes, incluso allí donde no los hay (en ese caso, los fabrican *para poder* capturarlos en tanto que tales). A propósito de este procedimiento faló-fascistoide del Estado (el secuestro de la puesta en el espacio común de los saberes y los haceres de los "tres millones de perversos"), vale recordar aquello que Foucault nos recordaba en *Les Anormaux* (1976), en torno a cómo, al menos desde la Revolución Francesa, se procedió a construir la figura del 'anarquista' como «monstruo jurídico» y «enemigo político», y cómo más tarde, ya en el siglo XIX (después de La Comuna de París, de la mano de Esquirol, Lombroso, etc.), se procedió a patologizar y psiquiatrizarse la anarquía; análogamente a cómo el Estado y la Iglesia habían cazado, torturado y asesinado a las brujas desde mucho antes:

Luego de la tercera gran ola de reivindicaciones que sacudió a Europa entre 1848 y 1870-1871 —es decir, la oleada de reivindicaciones republicanas, democráticas, nacionalistas y a veces socialistas—, creo que el *discriminante* que se trató de utilizar y poner en acción fue la 'Psiquiatría', y, de una manera general, la Psicología. [...] Si se puede probar que los movimientos actuales son obra de personas que pertenecen a una clase biológica, anatómica, psicológica y psiquiátricamente *desviada* [*déviante*], tendremos entonces el principio de discriminación [*le principe de discrimination*]. Y la ciencia biológica, anatómica, psicológica y psiquiátrica permitirán reconocer inmediatamente, en un movimiento político, cuál se puede *convalidar* efectivamente y cuál hay que *descalificar*. [...] En Francia, después de 1871 y hasta fines de siglo, la 'Psiquiatría' se utilizará de la misma manera, según ese modelo del principio de discriminación política [y] como "defensa social" [para] la psiquiatrización de la anarquía [*la psychiatrisation de l'anarchie*]. [...] Es lo que Lombroso decía en sus aplicaciones de la antropología. Decía: la antropología parece darnos los medios de diferenciar la verdadera revolución (siempre fecunda y útil) del motín, la rebelión (que son siempre estériles). Casi todos los grandes revolucionarios —proseguía—, a saber, Paoli, Mazzini, Garibaldi, Gambetta, Charlotte Corday y Karl Marx, eran santos y genios, y, por otra parte, tenían una fisonomía maravillosamente armoniosa. En cambio, al contemplar las fotografías de 41 anarquistas de París, advierte que el 31% de ellos tienen estigmas físicos graves.⁶¹

En la conversación junto con Foucault, Deleuze dice: «No existe ya la representación, no hay más que acción: acción de teoría, acción de práctica, en relaciones de conexión o de redes» (*dans des rapports de relais ou de réseaux*); y concluye: «la representación nos provoca risas» (*on se moquait de la représentation*).⁶² Cinco años después (1977), Foucault y Guattari prosiguen con la misma apuesta revolucionaria ácrata en pos de nuevos modos de acción y de organización directos y autónomos (*machines de guerre*), que sean capaces de conjurar toda forma de gubernamentalidad representativa y dirigista, necesariamente basada en relaciones de fuerza o poder en términos de negatividad y guerra (antagonismos y contradicciones), y por lo tanto, en términos de verticalidad, jerarquía, disimetría, y posiciones de autoridad:

⁶¹ FOUCAULT, *Les Anormaux*, p. 106; p. 142-143; p. 225. Para un análisis de la caza de brujas y posesas, cf. *Les Anormaux*, p. 139-160; *Les déviations religieuses et le savoir medical (Dits et Écrits I, p. 624-635)*; *Médécins, juges et sorcières au XVII^e siècle (Dits et Écrits I, p. 753-766)*; *L'extension sociale de la norme (Dits et Écrits III, p. 74-79)*; *Sorcellerie et folie (Dits et Écrits III, p. 89-92)*; y *Conversation sans complexes avec le philosophe qui analyse les "structures du pouvoir" (Dits et Écrits III, p. 669-978)*.

⁶² FOUCAULT, *Dits et Écrits II*, p. 308-309.

Conviene desconfiar de toda una temática de la 'representación' [*il faut se méfier de toute une thématique de la représentation*] que obstaculiza los análisis del poder, que consistió durante largo tiempo en preguntarse cómo las voluntades *individuales* podían estar representadas en la voluntad *general*. Y actualmente es la afirmación (repetida constantemente) de que el padre, el marido, el patrón, el adulto, el profesor, "representa" un poder de Estado, el cual, a su vez, "representa" los intereses de una 'clase'. Esto no explica ni la complejidad de los mecanismos, ni su especificidad, ni los apoyos, complementariedades [*complémentarités*], y a veces bloqueos, que esta diversidad implica. En general, creo que el poder no se construye [*ne se construit*] a partir de 'voluntades' (individuales o colectivas), ni tampoco se deriva [*ne dérive*] de 'intereses'. Es este dominio complejo el que hay que estudiar. Esto no quiere decir que el poder es "independiente", y que se podría descifrar sin tener en cuenta el proceso *económico* y las *relaciones de producción*. [...] Las relaciones de poder pueden penetrar materialmente en el espesor mismo de los cuerpos sin tener incluso que ser sustituidos por la 'representación' de los sujetos [*sans avoir à être relayés par la représentation des sujets*].⁶³

Si actualmente el pueblo existe sólo como una masa amorfa, modelada por las representaciones represivas del poder, ello se debe en gran medida a que los movimientos revolucionarios y los movimientos de izquierdas no solamente no han hecho nada para cambiar su situación, sino que además *reproducen en su interior* sistemas burocráticos y represivos muy similares a los del poder. Ellos pretenden hablar "en nombre del pueblo", pero sin tomar ninguna medida que favorezca la cristalización necesaria para gestionar *de manera directa* los problemas cotidianos del deseo.⁶⁴

Hay entonces una gran bajeza, una gran indignidad en hablar y en actuar *por* los otros, *en nombre de o en el lugar de* los otros («*l'indignité de parler pour les autres*»),⁶⁵ indignidad y oprobio que resultan inmanentes a toda relación de representación, dado que *conduce* a la erección necesaria de investimentos y posiciones de autoridad, verticalidad y jerarquía (y por tanto, privilegios),⁶⁶ y además *reduce* toda analítica del poder a meros problemas de "reconocimiento" o "represión" (entre voluntades supuestas como libres), y a perpetuos conflictos de negatividad en términos de "contradicciones" dialécticas entre intereses (dos temáticas jurídico-contractuales andromórficas y falocráticas).⁶⁷ Es en este punto que en 1991 Guattari y Deleuze invocaban a Artaud:

⁶³ FOUCAULT, *Dits et Écrits III*, p. 231-232.

⁶⁴ GUATTARI, *La Revolución Molecular*, p. 243.

⁶⁵ FOUCAULT, *Dits et Écrits II*, p. 309.

⁶⁶ Cf. DELEUZE; GUATTARI, *L'Anti-Œdipe*, p. 436-437: «Escuchad a un Ministro, un General, un gerente de empresa, un técnico... Escuchad el gran rumor paranoico bajo el discurso de la 'razón' que habla por los otros, en nombre de los sin voz» (*Ecoutez la grande rumeur paranoïaque sous le discours de la raison qui parle pour les autres, au nom des muets*).

⁶⁷ Cf. DELEUZE, *Lettres et Autres Textes*, p. 172: «Comúnmente el 'contrato' tiene una función que depende estrechamente de las sociedades patriarcales [*le contrat a une fonction qui dépend étroitement des sociétés patriarcales*]: está hecho para expresar e incluso *justificar* lo que hay de no material, de espiritual o de instituido *en las relaciones* de autoridad y de asociación [*dans les relations d'autorité et d'association*] tales como se establecen (incluida la relación entre padre e hijo). [...] Cuando la mujer entra en un contrato, es "viniendo" hacia los varones [*en "venant" chez les hommes*], *reconociendo su dependencia* en el seno de la sociedad patriarcal [*en reconnaissant sa dépendance au sein de la société patriarcale*]». El texto es de 1961. Un año después (en *Nietzsche et la Philosophie*), Deleuze agrega: «Mientras la mujer ama al varón (mientras es "madre", "hermana", "esposa" del varón), es únicamente la 'imagen'

Artaud decía: "escribir para los analfabetos, hablar para los afásicos, pensar para los acéfalos". ¿Pero qué significa *para* [pour]? No es "dirigido a..." [a l'intention de], ni siquiera "en lugar de" [a la place de]. Es: "ante" [devant]. Se trata de una cuestión de *devenir*.⁶⁸

Escribir, hacer literatura, hacer teatro, hacer cine, hacer filosofía, en fin, producir prácticas (dado un trabajo cualquiera) de cara a la intervención y a la activación política concreta, pero siempre deviniendo aquello que se quiere llegar a ser *junto con (ante) los demás*, al ras y al lado de aquellos con quienes se activa, se crea, se organiza, se resiste, se lucha, se vive (fin de todos los directores y de todos los autores y actores);⁶⁹ nunca el devenir-revolucionario o el devenir-Amazona tendrá algo que ver con hablar, actuar, pensar o desear "en representación de" algo o de alguien, ni "en representación de" una causa, grupo, identidad, idea social, plan, modelo, etc.

Foucault tiene una fórmula psico-sexo política para esto: «Aún no se ha guillotinado al Rey»; ni en lo político,⁷⁰ ni mucho menos en lo sexual-deseante (pues en este último caso aún estamos atrapados dentro del régimen andromórfico, falocrático y hetero-normado del «sexo rey»);⁷¹

Neo-arcaísmos: nuestras sociedades patriarcales (estatales y capitalistas) se intitulan a sí mismas como republicanas y democráticas (pues en ellas rige el llamado 'estado de derecho'); se revisten de inclusivas, fraternales, igualitarias y justas (sociedades de hermanos, amigos, compañeros y camaradas co-sujetados mutuamente por la ley y los contratos sociales y sexuales consentidos). Pero en cuanto a su *diagrama* o a su *mega-red* de alianzas de relaciones de poder, las llamadas 'democracias' (más allá de sus diversas actualizaciones) no hacen más que desplegar un mismo y viejo *filum* monarquizante y totalizante; y este diagrama también ha sido heredado por de manera acrítica por el socialismo histórico, el marxismo-leninismo, el trostkismo, el maoísmo, el izquierdismo, e incluso por algunas formas del autonomismo.⁷²

En efecto, la representación es un *modo de relación* (social y deseante) entrampador. Deleuze y Guattari dicen que es una trampa que *produce* aquello que caza: «como dice Marx, siempre la captura contribuye a crear lo que captura [*contribue à créer*

femenina del varón [*l'image féminine de l'homme*]; ahí, la potencia femenina permanece encadenada en la mujer [*la puissance féminine reste enchaînée dans la femme*])» (DELEUZE, *Nietzsche et la Philosophie*, p. 214).

⁶⁸ DELEUZE; GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie?*, p. 105.

⁶⁹ No debemos olvidar que los conceptos de *autor* y *actor* han pasado del Teatro al Estado desde sus comienzos: Hobbes lo ha dicho directamente al llamar "actor" al representante (soberano o Leviatán) y "autor" a los súbditos, jugando con las etimologías de *prósopon* y *personae* (de donde hace derivar al ciudadano en tanto que *persona civil*). Y es en este sentido que Deleuze — estudiando cómo Carmelo Bene mutila los conceptos de representación, actor, autor, director, etcéteras— considera como partes de una misma empresa revolucionaria la abolición del poder del Teatro (del Teatro como formación de poder) y la abolición del poder de Estado (del Estado como modelo de realización).

⁷⁰ FOUCAULT, *Histoire de la Sexualité I. La volonté de savoir*, p. 117: «*Dans la pensée et l'analyse politique, on n'a toujours pas coupé la tête du Roi*» (En el pensamiento y en el análisis político, aún no se ha guillotinado al rey).

⁷¹ FOUCAULT, *Dits et Écrits III*, p. 256-269. La entrevista se titula: *Non au sexe Roi*.

⁷² Ello puede verse en la discusión entre Benny Lévy (en ese entonces militante maoísta) y Foucault en torno a la justicia y al tribunal "popular" (*Sur la justice populaire. Debat avec les maos*, de 1972), así como en la entrevista con J.-P. Barou y M. Perrot, titulada *L'oeil du pouvoir* (de 1977).

ce qu'elle capture]». ⁷³ La práctica política de la representación *indirecta*, basada en la posición de autoridad, jerarquía y privilegios, es decir, basada en relaciones (económicas, sociales, sexuales, libidinales, raciales, etarias, capacitistas, cuerdistas, esteticistas, etc.) que aseguran, apuntalan y reproducen la *separación* y la *división* entre dominantes y dominados, directores y ejecutores, gobernantes y gobernados, cúpula y base, arriba y abajo, activos y pasivos, etc., debe ser fuertemente puesta en cuestión, *aquí & ahora*, ya mismo, en todos lados.

3. Devenir-ácrata, huérfano, revolucionario, sin rostro

El problema revolucionario, hoy, consiste en hallar una 'unidad' de luchas puntuales sin recaer en la organización despótica o burocrática del Partido, o del aparato de Estado [sans retomber dans l'organisation despotique et bureaucratique du Parti ou de l'appareil d'Etat]. Una máquina de guerra que ya no reharía un aparato de Estado [une machine de guerre qui ne referait pas un appareil d'Etat] (Gilles Deleuze, año 1972).⁷⁴

Las máquinas de guerra y sus líneas de fuga ponen en juego *agencements collectifs* creadores: abren nuevos campos de posibles, engendran nuevos mundos ("donde quepan muchos mundos"), nuevas geografías y calendarios, nuevos regímenes de relaciones y de prácticas; son productoras de novedad (diferencia radical), son la potencia colectiva creadora de una nueva tierra y de un nuevo pueblo (sociedad auto-emancipatoria). Son huérfanas, justo como el deseo (inconsciente).⁷⁵

Es en este sentido que Deleuze dice, por un lado, que la «facultad de sociabilidad» tendría como «objeto trascendente» a la revolución y la anarquía,⁷⁶ y por el otro, que «el problema *actual* de la revolución (de una revolución sin burocracia), sería el de las *nuevas relaciones sociales* en las que intervienen las singularidades y las minorías activas, en el espacio nómada sin propiedad ni cercados [*dans l'espace nomade sans propriété ni enclos*]», puesto que «hay una diferencia abismal entre repartir un espacio fijo entre

⁷³ DELEUZE; GUATTARI, *Mille Plateaux*, p. 559.

⁷⁴ DELEUZE, *L'Île Déserte*, p. 362.

⁷⁵ DELEUZE; GUATTARI, *L'Anti-Œdipe*, p. 71-72; p. 371; p. 455: «El inconsciente del esquizo-análisis ignora las personas, los conjuntos y las leyes; las imágenes, las estructuras y los símbolos. Es huérfano, al igual que anarquista y ateo [*Il est orphelin, comme il est anarchiste et athée*]. [...] El inconsciente ignora la castración, del mismo modo como ignora a Edipo, los padres, los dioses, la ley, la carencia. Los Movimientos de Liberación de las Mujeres tienen razón cuando dicen: "No estamos castradas, váyanse a la mierda" [*Nous ne sommes pas castrées, on vous emmerde*]. [...] Si invocamos al deseo como instancia *revolucionaria* es porque creemos que la sociedad capitalista puede soportar muchas manifestaciones de interés [*d'intérêt*], pero ninguna manifestación de deseo [*de désir*], pues ésta bastaría para *hacer estallar* sus estructuras básicas».

⁷⁶ DELEUZE, *Différence et Répétition*, p. 187; p. 269; p. 356: «La sociabilité, dont l'objet transcendant serait l'anarchie [...] L'objet transcendant de la faculté de sociabilité, c'est la révolution. [...] Les anarchies couronnées se substituent aux hiérarchies de la représentation; les distributions nomades, aux distributions sédentaires de la représentation».

'individuos' sedentarios mediante límites [*bornes*] o cercados [*enclos*], y repartir 'singularidades' en un espacio abierto sin cercados ni propiedades [*dans un espace ouvert sans enclos ni propriété*].⁷⁷

Abolición de todas las fronteras, muros, vallados, cercados, propiedad privada de los bienes y medios sociales de producción (y reproducción), distribución y consumo, y por tanto, abolición de la forma-Estado de organización social, dado que el Estado no sólo pone en juego dispositivos y estrategias de sujeción y gobierno que se hallan en un estado de modulación permanente,⁷⁸ sino que además el Estado es un modelo de realización para la axiomática patriarcal-capitalista (falo-poder);⁷⁹ incluido ese neo-arcaísmo llamado 'Estado orgánico' o 'Estado Pluralista'.

Pero también abolición de toda producción colectiva de subjetivación humana anclada y recentrada en la 'identidad personal', en el personalismo individuante, en el yo/sujeto, en la persona civil, en la subjetivación estatal(izada) y civil(izada), en hacerse un Nombre y un porvenir (*avenir*); puesto que el sujeto que ya somos (y que constantemente quieren hacer de nosotros) «es un producto ya atrapado de antemano».⁸⁰ Somos un producto producido por una tecnología de poder específica; producto que debemos romper, desarmar, desarreglar, desorganizar, quebrar, rasquetear:

El poder disciplinario (y ésta es sin duda su propiedad fundamental) *fabrica cuerpos sujetados* [*fabrique des corps assujettis*], fija con toda exactitud la función-sujeto al cuerpo. Fabrica y distribuye los cuerpos sujetados: sólo es individualizante en el sentido de que *el 'individuo' no es otra cosa que el cuerpo sujeto* [*l'individu n'est pas autre chose que le corps assujetti*].

[...] No se puede decir que el individuo pre-existe a la función-sujeto, a la proyección de una 'psique', a la instancia normalizadora. [...] El individuo *es el resultado* [*l'individu est le résultat*] de algo que le es anterior: el mecanismo, y todos los procedimientos que *fijan* el poder político al cuerpo. Debido a que el cuerpo fue *subjetivado* (esto es, que la función-sujeto se fijó en él), a que fue *psicologizado*, a que fue *normalizado*,

⁷⁷ DELEUZE, *L'île Déserte*, p. 198; p. 201.

⁷⁸ FOUCAULT, *Naissance de la Biopolitique*, p. 6-7; p. 79: «El Estado no tiene esencia [*l'État n'a pas d'essence*]; no es un 'universal', no es en sí mismo una fuente autónoma de poder. El Estado no es otra cosa que el efecto, el perfil, el recorte móvil de una *perpetua estatización* o de perpetuas estatizaciones [*de perpétuelles étatisations*], de transacciones incesantes que modifican, desplazan, trastornan, hacen deslizar *de manera insidiosa* las fuentes de financiamiento, las modalidades de inversión, los centros de decisión, las formas y tipos de control, las relaciones entre poderes locales, autoridad central, etc. Como muy bien sabemos, el Estado no tiene entrañas [*l'État n'a pas d'entrailles*], y no simplemente en el sentido de que no tenga 'sentimientos' (ni buenos ni malos), sino que no tiene entrañas, no tiene interior: no es nada más que el efecto móvil [*l'effet mobile*] de un régimen de gubernamentalidades múltiples [...]. El Estado es a la vez lo que existe y lo que aún no-existe en grado suficiente. Y la 'razón de Estado' es justamente una práctica o, mejor, la racionalización de una práctica [*une rationalisation d'une pratique*] que va a situarse entre un Estado presentado como 'dato', y un Estado presentado como algo por construir y levantar». La crítica permanente de Foucault contra la forma-Estado también puede rastrearse en su debate con Benny Lévy de 1972 (*Dits et Écrits II*, p. 361), y en sus entrevistas con Quel Corps? de 1975 (*Dits et Écrits II*, p. 756), con Lucette Finas de 1977 (*Dits et Écrits III*, p. 234), y con Dreyfus y Rabinow de 1982 (*Dits et Écrits IV*, p. 229-232; p. 240-241). Foucault experimentó en las revueltas estudiantiles de Túnez la misma impugnación al Estado y a sus instituciones y funciones anexas (cf. *Dits et Écrits IV*, p. 82).

⁷⁹ DELEUZE; GUATTARI, *Mille Plateaux*, p. 570: «*Ce qu'on appelle l'Etat-nation, sous les formes les plus diverses, c'est précisément l'Etat comme modèle de réalisation [...] L'Etat devient modèle de réalisation pour l'axiomatique capitaliste*».

⁸⁰ DELEUZE, *La Subjetivación. Curso sobre Foucault*, p. 252.

resultó posible la aparición del 'individuo'. [...] Hay que ver la constitución concreta del individuo a partir de determinada tecnología del poder, que es la disciplina.⁸¹

El esquizo-análisis, en tanto que análisis militante y dispositivo anti-jerárquico y anti-edípico (anti-falo y anti-fiolo) para abordar los problemas relativos a la salud mental desde un punto de vista psico-sexo político emancipatorio y liberador, se traza una tarea análoga:

Destruir, destruir: la tarea del esquizo-análisis pasa por la destrucción; toda una limpieza [*nettoyage*], todo un raspado del inconsciente [*curetage de l'inconscient*]. Destruir a *Edipo*, a la ilusión del Yo, al fanteche del *super-yo*, a la *culpabilidad*, la *ley*, la *castración*... Pero no se trata de piadosas destrucciones, tal como las efectúa el psicoanálisis bajo la benevolente 'neutralidad' del analista (pues éstas son destrucciones "a la Hegel": *maneras de conservar*) [*destructions à la Hegel: des manières de conserver*].⁸²

Deshacer la yoeidad y la rostridad existentes, deshacer el sexo humano (capturado en el dispositivo de la sexualidad biunivocizada, dimorfizada, edipizada, genitalizada, falicizada), puesto que se trata de artefactos producidos por las redes de alianzas de saber-poder (falo-poder).⁸³ *Potencia de anarquizar*, es decir, de poner en cuestión todo *arkhé* y todo *krátos*, todo principio de potestad o poder en tanto que autoridad representada; incluidos aquellos poderes y micro-poderes que nosotros mismos ejercemos contra los demás (estando autorizados por nuestros roles, papeles, trabajos y funciones familiares, sociales, institucionales, profesionales, etc.). En efecto, dado que las relaciones de poder se han incardinado en los cuerpos (*ont investi les corps*),⁸⁴ y que por lo tanto penetran en nuestros cuerpos (*passent à l'interieur des corps*)⁸⁵ y en sus intensidades, en nuestros gestos, comportamientos, sexualidades, placeres, afectos, deseos (catexis inconscientes), se trata de luchar contra los falo-poderes en el terreno mismo de nuestra mismísima subjetivación, y es en ese sentido que se trata de «romper la relación consigo mismo, perder su identidad» (*briser le rapport avec lui-même, perdre son identité*).⁸⁶

Dado que los poderes no se contentan con capturarnos y entramparnos al nivel de la conciencia y la ideología (nivel de las necesidades, las voluntades y de los investimentos de interés) sino que, en rigor, *nos capturan primero en el orden del deseo y de la libido*

⁸¹ FOUCAULT, *Le pouvoir psychiatrique*, p. 57; p. 59. Cf. asimismo, p. 58: «Advertirán que sería absolutamente falso en un plano histórico (y por lo tanto político) reivindicar los "derechos originarios" del individuo contra algo como el sujeto, la norma, o la psicología. En realidad, el individuo es, desde el comienzo (y por obra de esos mecanismos), sujeto 'normal', sujeto psicológicamente normal [*sujet psychologiquement normal*]. Y, en consecuencia, la des-subjetivación, la des-nominalización, la des-psicologización, implican necesariamente la destrucción del 'individuo' como tal [*la destruction de l'individu comme tel*].»

⁸² DELEUZE; GUATTARI, *L'Anti-Œdipe*, p. 371.

⁸³ Foucault y Thierry Voeltzel lanzan sus críticas contra la falocracia que se reproduce tanto en los médicos (ambos tienen la experiencia de haber trabajado dentro de instituciones hospitalarias), como en el campo obrero, como así también entre homosexuales (FOUCAULT; VOELTZEL, *Veinte años y después*, p. 41; p. 70; 91).

⁸⁴ FOUCAULT, *Dits et Écrits II*, p. 759.

⁸⁵ FOUCAULT, *Dits et Écrits III*, p. 228-236.

⁸⁶ FOUCAULT, *Dits et Écrits IV*, p. 50.

sexual (nivel de los investimentos inconscientes)⁸⁷ — y los publicistas lo saben mejor que nadie —, se trata de imaginar y producir formas de «individuación *sin* sujeto»,⁸⁸ lo cual implica producir nuevas formas de subjetivación despatriarcales (anti-estatalistas y anti-capitalistas) que escapen y se fuguen (como veíamos al principio con la crítica al hegelianismo) tanto del deseo de identidad (personológica) como del deseo de totalidad orgánica (colectiva); pues si procedemos por desmistificación, comprendemos que desde la perspectiva de las relaciones de poder fácticas, el llamado 'ciudadano' (sujeto universal de derechos universales) no es más que un miembro *imaginario* de un poder soberano igualmente *imaginario*,⁸⁹ y por tanto, un producto ya atrapado de antemano para fabricar su propia anti-producción y la de los demás:

Quizás el objetivo más importante de nuestros días es descubrir lo que somos, pero para rechazarlo [*de refuser*]. Tenemos que imaginar y construir [*imaginer et construire*] lo que podría liberarnos de esta especie de política de "doble ligadura" [*double contrainte*] que es la individualización y la totalización simultánea de las estructuras de poder [*l'individualisation et totalisation simultanées des structures du pouvoir moderne*]. El problema político, ético, social, filosófico de nuestros días no es tratar de liberar al "individuo" de las instituciones del Estado, sino de liberar a ambos [individuo e instituciones] respecto del Estado y del tipo de individualización que se vincula con el Estado [*libérer nous de l'État et du type d'individualisation qui s'y rattache*]. Tenemos que promover nuevas formas de 'subjetividad'.⁹⁰

En su curso *Naissance de la Biopolitique*, Foucault estudia hasta qué punto el *homo juridicus* (el ser humano en tanto que persona civil, o sujeto jurídico, o ciudadano *contractualizado* del Estado) y el *homo oeconomicus* (el ser humano en tanto que sujeto económico o capital humano *valorizado* en el Mercado) no se excluyen ni relevan sino que se co-determinan y complementan. Nuestra forma de subjetivación actual es: yo-estatal + yo-empresarial. En efecto, como «el *mercado* y el *contrato* funcionan exactamente uno como el revés del otro», ocurre que «voluntad jurídica e interés se mezclan y entrelazan,

⁸⁷ Aquí se insertan dos de las críticas de Foucault y Deleuze contra los marxismos clásicos. En primer lugar, su desprecio en torno a la relación poder/cuerpos: «*Et, s'il y a des choses très intéressantes sur le corps chez Marx, le marxisme (en tant que réalité historique) l'a terriblement occulté au profit de la conscience et de l'idéologie*» (cf. *Dits et Écrits II*, p. 757). En segundo lugar, su reducción de la economía libidinal/deseante (inconsciente) a la economía de las necesidades e intereses (conscientes): «*Le marxisme a déterminé le problème en termes d'intérêt (le pouvoir est détenu par une classe dominante définie par ses intérêts). [...] C'est peut-être que, en termes d'investissements, aussi bien économiques qu'inconscients, l'intérêt n'est pas le dernier mot*» (cf. *Dits et Écrits II*, p. 314).

⁸⁸ DELEUZE, *La Subjetivación*, p. 260. Cf. *asimismo*, p. 252: «No alcanza con decir que hay varios modos de subjetivación, [porque] "sujeto" es una palabra que no tiene importancia. Por eso, cuando se dice que Foucault regresa al final hacia el sujeto, no es así en lo absoluto. Lo que le interesa es la palabra 'subjetivación', pero incluso habría que decir, en última instancia, que 'subjetivación' es necesariamente producción de 'sujetos'. La producción de sujetos es *solo* un caso de subjetivación».

⁸⁹ MARX; BAUER, *Die Judenfrage*, p. 191. El original alemán dice: «*ist das imaginäre Glied einer eingebildeten Souveränität*» (es el miembro imaginario de una soberanía imaginaria).

⁹⁰ FOUCAULT, *Dits et Écrits IV*, p. 232. A propósito de la Revolución Francesa, Foucault decía que el modelo de sociedad y el modelo de sujeto (ciudadano) que los filósofos, juristas y legisladores (varones) promovieron conducía a «mantener a las mujeres en un estado de *inferioridad* (a pesar de las campañas feministas de Claire Lacombe y Olympe de Gouges)» (*Maintenir les femmes en état d'infériorité (malgré les campagnes féministes de Rose Lacombe et d'Olympe de Gouges)*) (cf., *La sexualité, suivi de Le Discours sur la sexualité*, p. 143).

se engendran uno a otro» (*volonté juridique et intérêt se mêlent et s'entrelacent, s'engendrant l'un l'autre*), razón por la cual

el 'sujeto de derecho' no ocupa el lugar del 'sujeto de interés'; éste último *permanece, subsiste y prosigue* mientras hay estructura jurídica, mientras hay contrato: mientras existe la Ley, el sujeto de interés sigue existiendo (desborda de manera permanente al sujeto de derecho, lo rodea, es su condición *perpetua* de funcionamiento [*il en est la condition de fonctionnement en permanence*]).⁹¹

Doble *ratio*, pero una y la misma. La *razón de Estado* y la *razón de Mercado* (o la razón del capital) se hallan en una relación de complementariedad subsidiaria y solidaria (*complémentarités*), pero es la primera la que hace real y posible a la segunda (es su modelo de realización). Pero ambas son *ratios* irremediamente patriarcales. Y esta doble forma de sujeción inmanente al falo-poder no podría capturar nuestros devenires bajo el esquema del *homo juridicus* (sujeto sujetado al Estado) y del *homo oeconomicus* (sujeto sujetado al Mercado) sin hacer de nosotros, a la vez, una bestia y animal confesional (*bête d'aveu*),⁹² tanto en la iglesia como en el diván, en el cine y la TV, en el periodismo, en el arte, en las redes sociales, y bajo todas las capturas algorítmicas posibles.

A su vez, en su curso sobre *Du gouvernement des vivants* (1979-1980) Foucault nos decía que hay que desmarcarse completamente de lo que él consideraba una doble manera tosca o grosera de concebir la 'anarquía'; tosquedad doble que consiste en afirmar, por un lado, que para el anarquismo el poder es 'malo' por esencia, y por el otro, que todo proyecto anarquizante de sociedad aspiraría a una sociedad donde se suprima toda relación de poder:

Si definimos a la 'anarquía' de una manera muy grosera [*tres grossiere*] —si la definimos, primero, como la tesis de que el poder es malo por esencia, y segundo, si la definimos como el proyecto de una sociedad donde se suprima, se anule, toda relación de poder—, verán sin duda que lo que les propongo y de lo que hablo es claramente diferente de eso. En primer lugar, no se trata de tener como punto de mira, al cabo de un proyecto, una sociedad sin relaciones de poder. Se trata, al contrario, de poner el no-poder y la no-aceptabilidad del poder, no al término de la empresa, sino al comienzo del trabajo, bajo la forma de una puesta en cuestión de *todos* los modos conforme a los cuales se acepta efectivamente el poder. En segundo lugar, no se trata de decir que todo poder es "malo" [*mauvais*], sino de partir de la cuestión de que no hay poder alguno, sea cual fuere, que sea aceptable de pleno derecho y absoluta y definitivamente inevitable. [...] La posición que adopto no excluye en modo alguno la anarquía, y, después de todo, lo reitero, ¿por qué sería tan condenable la anarquía? [*et apres tout, pourquoi, encore une fois, l'anarchie serait-elle si condamnable?*]. Se trata de una actitud teórico-práctica concerniente a la no-necesariedad de todo poder [*une attitude théorique-pratique concernant la non-nécessité de tout pouvoir*]. [...] Lo que les propongo sería más bien una especie de anarco-arqueología [*une sorte d'anarchéologie*].⁹³

Pero aquí anarquía (acratismo) no implica jamás individualismo, espontaneísmo, desorden, des-organización (o anti-organización), anti-unificación de los trabajadores, anti-sindicalismo (sálvese quien pueda, *le vent souffle où il veut*); no implica ni un rechazo

⁹¹ FOUCAULT, *Naissance de la Biopolitique*, p. 277-279.

⁹² FOUCAULT, *Histoire de la Sexualité I*, p. 80.

⁹³ FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, p. 76-77.

abstracto y romántico "al poder", ni la fantasía de que podría haber sociedades "sin poder" (sin relaciones de poder); precisamente porque la relación de poder que ya conocemos y ya experimentamos cotidianamente — a saber, la relación de poder en términos de sujeción, servidumbre, dominación, normalización, disciplinamiento, dirigismo, representación y gobierno de los otros — no expresa la totalidad de las relaciones de poder actuales o posibles: únicamente expresa *un* tipo o modo de relación de poder/fuerza (el modo andromórfico, falocrático y patriarcal), entre muchos otros.

Sin dudas, es bajo este mismo *sentido* y *valor* del 'acratismo' que, desde la década del 60', y según nos lo testimonia Didier Eribon, Foucault se sentía a sí mismo como un «anarquista de izquierda» (*un anarchiste de gauche*), frente a Jules Villemain.⁹⁴

Pero se trata entonces de la 'anarquía' como actitud o posición teórico-práctica y vital (como un movimiento, una duración y un devenir, antes que un 'estado' o una 'identidad' reconocible y fijada), es decir, se trata de la anarquía en tanto que *êthos*, *modus vivendi* y *agendi*, en tanto que diferencia vital, modo de vivir y modo de conducirse, y por tanto de maquinar o componer un determinado campo *colectivo* de fuerzas — que se despliegan en el orden del pensamiento y del deseo (y que son siempre inmediatamente *sociales*) — persiguiendo siempre la línea de fuga auto-emancipatoria permanente. La posición ácrata del pensamiento, de la acción y del deseo (catexis inconscientes de la libido sexual y de campo social) no se encontrará ni se reducirá jamás a una bandera, a unos colores, a *un* grupo u organización, a un *motus* identitario reconocible, totalizable y catalogable, a un Partido, una simbología, un sistema de signos, un dogma, unos clichés, fetiches, ídolos, rostros, cuadros altos, héroes, etcéteras; ni siquiera se trata de una 'identidad' política ya fijada que habría que *asumir*, ni de unos gestos por reproducir, ni de un determinado lenguaje expresivo ante el cual replegarse, ni de un código o clave de interpretación (significante)⁹⁵ dentro de los cuales reducir todos los fenómenos sociales, políticos, económicos, sexuales, etc.

El acratismo pone en juego *maneras* o *modos* (ni esencia ni sustancia ni atributo, sino modalidad) de estar posicionados y de intervenir *en* y *frente* a la realidad actual y cotidiana en la que se vive (pero junto con, al lado de, aquellos con quienes se interviene); un modo de elucidar, resistir y enfrentarse a los poderes (a las relaciones, las prácticas, y las instituciones de poder); un modo de investir el campo social en el que uno vive, ama, activa, produce, trabaja, se enferma, muere; una modalidad del devenir-revolucionario — potestad de todo el mundo en cualquier lugar y por relación a cualquier cosa — que se constituye como una línea de fuga *bajo la condición* de provocar y contagiar simultáneamente y por el mismo movimiento no una vacuola personal y privada de identificación y reconocimiento dentro de la Ley & el Orden (lo que se llama "hacerse un porvenir"), sino de provocar y contagiar una fuga generalizada en los demás, fuga respecto de todas las trampas y capturas (y aparatos de captura) del orden, junto con *el quiebre de todos los códigos, los axiomas y las territorialidades artificiales del poder*: provocar y contagiar el deseo de auto-emancipación permanente, el devenir-revolucionario (devenir-Amazona) de los productores sociales *por los productores sociales mismos* no

⁹⁴ ERIBON, Michel Foucault, p. 219: «Foucault conclut souvent leurs échanges par cette remarque: "Au fond, tu es un anarchiste de droite, et moi un anarchiste de gauche"».

⁹⁵ DELEUZE; GUATTARI, *L'Anti-Œdipe*, p. 244-245: «Jamás agua alguna lavarás al 'significante' de su origen imperial. [...] Nunca se impedirá que el significante introduzca su trascendencia [*de réintroduire sa transcendance*] y declare en favor de un déspota desaparecido [*et de témoigner pour un despote disparu*] (que todavía funciona en el imperialismo moderno)».

sólo en el orden de lo *exterior* (revolucionar las condiciones de existencia, trabajo, producción, reproducción, distribución y consumo), sino también en el orden de la *subjetivación* (revolucionar a los revolucionarios). El acratismo activa un devenir cualquiera entre cualquiera (devenir-ácrata como devenir-imperceptible). Es necesario emplazar un doble combate interior y exterior, habida cuenta de que el fascismo está también dentro de nosotros, incardinado en el deseo y en las catexis inconscientes del campo social:

El fascismo se halla dentro de todos nosotros, acosa nuestros espíritus y nuestras conductas cotidianas, nos hace amar el poder, desear aquello mismo que nos domina y explota [*qui nous fait aimer le pouvoir, désirer cette chose même qui nous domine et nous exploite*]. [...] ¿Cómo se hace para no devenir fascista [*ne pas devenir fasciste*] incluso cuando (y especialmente cuando) uno cree ser un militante revolucionario? ¿Cómo liberar [*débarrasser*] del fascismo a nuestro discurso y a nuestros actos, a nuestro corazón y nuestros placeres? ¿Cómo expulsar [*débusquer*] el fascismo incrustado en nuestro comportamiento?⁹⁶

«Las organizaciones de izquierda no son las últimas en segregar sus micro-fascismos [*Les organisations de gauche ne sont pas les dernières à sécréter leurs micro-fascismes*]. Es demasiado fácil ser anti-fascista a nivel molar, sin ver el fascista que uno mismo encarna, que uno sostiene y nutre, que uno incuba en sí mismo [*qu'on chérit soi-même*] con sus moléculas, tanto personales como colectivas [*avec des molécules, personnelles et collectives*].⁹⁷

Tampoco el acratismo está a salvo de engendrar terrores psico-sexo políticos, de incubar moléculas micro-fascistas. Jamás dar por sentado y justificado a ningún poder, a ninguna formación o manifestación de poder, a ninguna relación de poder, a ningún modo de *organizar* y de *ejercer* las relaciones de poder. No se trata del anhelo utópico de abolir el poder — cosa imposible, pues el poder no es ni 'cosa' ni 'esencia' sino ejercicio, relación, efectuación (no existe más que *en acto*)⁹⁸ —, sino del deseo de volver *imposibles* siempre, sistemáticamente, y allí por donde uno pasa y por donde uno permanece (allí donde uno es y deviene), todas las prácticas y las relaciones de poder (las relaciones humanas) en términos de dominación, sujeción, normalización, patologización, integración, disciplinamiento, control, vigilancia, en términos de mando y obediencia, de dirigentes y dirigidos, de directores y ejecutores, de profesionales y no-profesionales, activos y pasivos, superiores e inferiores, arriba y abajo, etcéteras. El fin de todas las jerarquías, disimetrías, verticalidades (productos del falo-poder). Foucault crea un nombre para dicha actitud teórico-práctica ácrata: *inservidumbre voluntaria* e *indocilidad reflexiva*. Proceso de des-sujeción o de individuación sin sujeto:

Si la gubernamentalización es este movimiento por el cual se trataba, en la realidad misma de una práctica social, de sujetar a los individuos [*d'assujettir les individus*] (a través de unos mecanismos de poder que invocan una 'verdad'), pues bien, yo diría que la *crítica* es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la *verdad* (acerca de sus efectos de poder) y al *poder* (acerca de sus discursos de verdad). La crítica será el arte de la in-servidumbre voluntaria [*l'art de l'inservitude volontaire*], de la in-docilidad reflexiva [*de l'indocilité réfléchie*]. La crítica

⁹⁶ FOUCAULT, *Dits et Écrits III*, p. 134-135.

⁹⁷ DELEUZE ; GUATTARI, *Mille Plateaux*, p. 262.

⁹⁸ FOUCAULT, *Obrar mal, decir la verdad*, p. 255; p. 258.

tendrá esencialmente como función la *des-sujeción* [*La critique aurait essentiellement pour fonction le désassujettissement*].⁹⁹

Mucho se ha dicho y escrito acerca de la oposición o antagonismo (no sólo teórico sino también práctico e histórico) entre el marxismo y el anarquismo, o entre el socialismo y el acratismo; todo tipo de enfrentamientos, polémicas, rupturas, inquisiciones, espionajes, paranoias, guerras y traiciones se han motivado y llevado a cabo en nombre de dicha división, empezando por la propia disputa Marx vs. Bakunin, promovida por los propios implicados (disputa *an peu fade* que los varones suelen tornar "personal"). Ahora bien, el acratismo que maquinan Foucault, Deleuze y Guattari, es decir, el acratismo como inservidumbre, indocilidad y deseo de des-sujeción permanentes, como reivindicación de esas «diferencias que somos» y de esas «diferencias que hacemos» (*ces différences que nous sommes, ces différences que nous faisons*),¹⁰⁰ no excluye en lo absoluto un uso alternativo de las herramientas ya fabricadas por Marx,¹⁰¹ puesto que,

después de todo, ¿qué significarían, qué podrían ser la idea y el proyecto revolucionarios sin ese desciframiento de las *disimetrías*, los *desequilibrios*, las *injusticias* y las *violencias* que funcionan a pesar del orden de las Leyes, bajo el orden de las Leyes, *a través de y gracias al* orden de las Leyes [*qui fonctionnent malgré l'ordre des lois, sous l'ordre des lois, à travers et grâce à l'ordre des lois*]? ¿Qué serían la idea, la práctica y el proyecto revolucionarios sin la voluntad de sacar a la luz una guerra real, que se desarrolló y sigue desarrollándose, pero que el orden silencioso del poder tiene por función e interés, precisamente, sofocar y enmascarar? [...] ¿Qué significarían el proyecto y el discurso revolucionarios sin la mira de cierta inversión [*retournement*] de la relación de las fuerzas y el desplazamiento [*déplacement*] definitivo en el ejercicio del poder?¹⁰²

⁹⁹ FOUCAULT, "Qu'est-ce que la critique? [Critique et Aufklärung]", p. 39.

¹⁰⁰ Didier Eribon toma estas palabras de 1969 como puntales para emplazar su crítica radical contra el psicoanálisis freudo-laciano; cf. ERIBON, *Una moral de lo minoritario*, p. 217-298. Cf. asimismo, ERIBON, *Escapar del psicoanálisis*.

¹⁰¹ FOUCAULT, *Dits et Écrits II*, p. 752-753: «Me sucede con frecuencia citar frases, conceptos, textos de Marx, pero sin sentirme obligado [*obligé*] a adjuntar la pequeña pieza identificadora que consiste en hacer una cita de Marx, en poner cuidadosamente la referencia 'a pie de página' y acompañar la cita de una reflexión elogiosa. Mediaciones gracias a las cuales uno será considerado como alguien "que conoce a Marx", que reverencia [*révère*] a Marx, y se verá honrado por las revistas llamadas "marxistas". Yo cito a Marx sin decirlo, sin ponerlo entre comillas, y como no son capaces de reconocer los textos de Marx, paso por ser alguien que no cita a Marx. [...] Es imposible hacer historia actualmente sin utilizar una serie interminable de conceptos ligados directa o indirectamente al pensamiento de Marx y sin situarse en un horizonte que ha sido descrito y definido por Marx. [...] Y es en el interior de este horizonte general definido y codificado por Marx que comienza la discusión con aquellos que van a declararse "marxistas", porque juegan esta especie de 'regla de juego' que no es la del marxismo, sino de la "comunistología" [*communistologie*], es decir, definida por los partidos comunistas que señalan la manera cómo "se debe" utilizar a Marx para ser, por ellos, declarado "marxista"». Incluso en torno a la politización de la religión Foucault dice (en su entrevista de 1978 con Baquir Parham en Irán) que «Marx tenía razón [pero] solo en el contexto en el que vivió. Sus afirmaciones deben ser entendidas solamente para el periodo histórico en el que vivió, no como una afirmación general» (FOUCAULT, "Diálogo entre Michel Foucault y Baquir Parham", p. 115-116).

¹⁰² FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, p. 69-70.

A condición, claro está, de que procedamos a tomar la caja de herramientas (*boîte à outils*)¹⁰³ marxeana como una más — y sujeta ella misma a una crítica despatriarcal radical — entre muchas otras cajas posibles e igualmente operativas, actuales o por inventar, con las cuales pertrecharse y en función de las cuales *fabricar nuevas* armas y herramientas de resistencia y de lucha que sean eficaces, pero siempre con la finalidad de intervenir en el mundo contemporáneo en el que se vive, de revolucionar completa y permanentemente (y siempre en sentido auto-emancipatorio directo y colectivo) la *actual* economía de las relaciones de poder patriarcales estatales y capitalistas

4. Inventar colectivamente una gubernamentalidad auto-emancipatoria (ácrata)

Sólo propondré en todo esto un único imperativo, pero éste será categórico e incondicional: "No hacer nunca política" [Ne faire jamais de politique] (Foucault, año 1977).¹⁰⁴

Tal y como hemos intentado problematizarlo a lo largo de nuestro trabajo, la pregunta por la identidad y la identificación políticas no puede más que re-territorializarnos dentro del juego de la totalidad y la totalización, conduciéndonos a políticas (y a clínicas) de reconocimiento e integración (disciplinamiento normalizante) siempre pasibles de ser aplicadas «*omnes et singulatim*» (según el régimen de lo mayoritario); lo que, en rigor, no implica sino una piadosa y hegeliana manera de conservar el orden de relaciones de falo-fiolo poder ya existentes y dominantes. En otras palabras, la pregunta por la identidad y la identificación políticas no puede más que re-territorializarnos (axiomatizarnos y algoritmizarnos) dentro de Lo Mismo: forzándonos a *tener-que* elegir una "opción" dentro del esquema de las supuestas "alternativas" binómicas y excluyentes de representación (los partidos, los símbolos, los significantes y las rostridades de poder), y, por lo tanto, haciéndonos *reconocer* el tablero de juego de la partidocracia y del parlamentarismo patriarcal, con su modo de organización (el Estado-nación) y su modo de producción (el capitalismo).

Ahora bien, es precisamente en este sentido que en 1977 Foucault planteaba categóricamente el imperativo ácrata de *Ne faire jamais de politique*: «No hacer jamás política...»; pero no hacerlo según el *sentido* (y el *valor*) dados a la 'política' dentro del sistema de la partidocracia actual. En efecto, si por 'politizar' entendemos el acto de «re-conducir a las posturas y a las organizaciones *ya existentes...*», entonces politizar «no merece la pena»;¹⁰⁵ lo que no significaba ni apelar a una renuncia a la acción (renuncia a la resistencia y a la lucha), ni a un llamamiento a la despolitización, ni a una cerrazón

¹⁰³ Foucault define el concepto de 'caja de herramientas' en la entrevista *Pouvoirs et stratégies de 1977 (Dits et Écrits III, p. 427)*; pero ya en 1973 había aparecido durante el diálogo entre Foucault y Deleuze, donde éste decía: «Una teoría es exactamente como una caja de herramientas. Ninguna relación con el significante [*Une théorie c'est exactement comme une boîte à outils. Rien à voir avec le signifiant*]» (*Dits et Écrits II, p. 309*).

¹⁰⁴ FOUCAULT, *Sécurité, Territoire, Population*, p. 6: «*Je ne proposerai donc en tout ceci qu'un seul impératif, mais celui-là sera catégorique et inconditionnel: "Ne faire jamais de politique"*».

¹⁰⁵ FOUCAULT, *Dits et Écrits III*, p. 234.

dentro del individualismo, el irracionalismo, el espontaneísmo, o la apoliticidad, ni mucho menos significaba una invitación a ese oxímoron (hoy reactivado dentro de la política partidocrática y parlamentaria) llamado 'anarco-capitalismo' (anacp y derivados), sino todo lo contrario: "hacer política" implica, para Foucault, suscitar un deseo *activo y positivo* que apela a la potencia de la imaginación, la fabulación, y la creación *colectiva y directa* (ácrata) — llevada a cabo por aquellxs mismxs que se comprometen, que luchan y resisten — de nuevos esquemas de politización y nuevas formas de organización («*d'imaginer et de faire exister de nouveaux schémas de politisation*»);¹⁰⁶ pues es allí donde la creación de una nueva *sociabilidad* y de una nueva *subjetivación* están puestas en juego simultáneamente. Huir, fugar, pero *provocando la fuga creadora generalizada* de todxs lxs demás:

Hay mil cosas que pueden hacer, inventar y forjar aquellos que, habiendo comprendido las relaciones de poder en las que están implicados, han decidido *resistir o escapar* a ellas.¹⁰⁷

Por el contrario, es únicamente dentro del juego político de la partidocracia y del parlamentarismo —del proceso de estatismo continuo (*perpétuelles étatisations*) como modelo de realización para la axiomática del capitalismo— donde pueden plantearse, y donde encuentran su *sentido* (y su *valor*), las preguntas del tipo: ¿Era Foucault un marxista, o más bien era un liberal, o más bien era un progresista reformista, o...? Pero el acratismo, en tanto que posición política auto-emancipatoria radical, en tanto que torsión violenta del pensamiento y de la politización, y en tanto que deseo y devenir, siempre ha de estar abierto al Afuera y a las potencias colectivas de lo intempestivo, a esa poderosa vitalidad no-orgánica social que sólo completa la fuerza con la fuerza; razón por la cual el problema de la identidad y del reconocimiento se tornan falsos problemas, junto con el falso problema de la representación y la representatividad (y de las "traiciones" y los "engaños" de los líderes y gobernantes por relación al pueblo).

La consecuencia directa de ello es la necesaria puesta en cuestión absoluta del discurso de la 'ciencia' *en tanto que discurso de poder* (las ciencias oficiales como mixtos de saber-poder) y del papel o función del 'científico' *en tanto que personificación de relaciones de poder* determinadas; conjurar las capturas de los saberes de abajo, de los saberes de la gente, de las diferencias insumisas e indóciles que somos y devenimos bajo la trampa de las ciencias del Estado y del Mercado (de la *Staats-wissenschaft* a la *Sexual-wissenschaft*), pues estas ciencias y sus verdades científicamente probadas y testeadas no pueden plantearnos y ofrecernos más que falsos problemas, problemas bajos, síntomas de un alma esclava y de una manera baja y vil *de valorar* y *de vivir*. La pretensión de 'cientificidad' siempre fue concomitante de la pretensión de gobernar, representar, dirigir, disciplinar, vigilar, controlar, castigar, normalizar, integrar, re-codificar, axiomatizar; siempre el sabio y el legislador fueron amigos naturales del déspota y tirano:

¹⁰⁶ FOUCAULT, *Dits et Écrits III*, p. 234: «El problema no es exactamente definir una 'postura' política (lo que nos reenvía a una elección dentro de una clasificación ya hecha), sino imaginar y hacer que existan *nuevos* esquemas de politización [*d'imaginer et de faire exister de nouveaux schémas de politisation*]. Si 'politizar' significa conducir a posturas y a organizaciones ya hechas, entonces no merece la pena».

¹⁰⁷ FOUCAULT, *Dits et Écrits IV*, p. 93.

Georges Dumézil, en unos análisis decisivos de la mitología indo-europea, ha mostrado que la soberanía política o dominación tenía *dos cabezas*: la del rey-mago [*roi-magicien*], la del sacerdote-jurista [*prêtre-juriste*]. Rex y flamen, raja y Braman, Rómulo y Numa, Varuna y Mitra: el déspota y el legislador (el capturador y el organizador) [*le despote et le législateur (le lieur et l'organisateur)*]. Y sin duda esos dos polos se oponen término a término, como lo oscuro y lo claro, lo violento y lo tranquilo, lo rápido y lo grave, lo terrible y lo regulado, el "lazo" y el "pacto" [*le lien et le pacte*], etc. Pero su oposición tan sólo es relativa: *funcionan emparejados*, en alternancia [*ils fonctionnent en couple, en alternance*], como si expresaran una división de lo Uno, o como si compusieran una unidad soberana [*comme s'ils exprimaient une division de l'Un ou composaient eux-mêmes une unité souveraine*].¹⁰⁸

Sin embargo, y como veíamos en el apartado segundo, los saberes de abajo o saberes sometidos son también saberes del tipo «anti-ciencias» (*anti-sciences*), que implican todo lo contrario a la reivindicación paternalista de la ignorancia, la candidez, o el no-saber (*non-savoir*); son *anti-sciences* porque aspiran a ejercer el pensamiento «contra los efectos de poder propios de un discurso considerado como 'científico'»,¹⁰⁹ ya sea en nombre de la salud mental, en nombre del arte, de la política, la economía, la sexualidad, el orden social, etcéteras:

A esta cuestión: "¿Es o no una ciencia?", las genealogías (o los genealogistas) responderían: "Pues bien, lo que se les reprocha, precisamente, es hacer del marxismo, o del psicoanálisis (o de tal o cual cosa), una Ciencia. Y si tenemos que hacerle una objeción al marxismo, es que efectivamente podría serlo". [...] ¿No hay que plantearse la cuestión, interrogarse sobre la ambición de poder que acarrea consigo la pretensión de ser una ciencia [*l'ambition de pouvoir qu'emporte avec soi la prétention à être une science*]? ¿Qué tipos de saber quieren ustedes descalificar desde el momento en que se dicen una ciencia? ¿Qué sujeto hablante, qué sujeto que discurre, qué sujeto de experiencia y saber quieren aminorar desde el momento en que dicen: "Yo, que emito ese discurso, emito un discurso científico y soy un sabio"? ¿Qué *vanguardia* teórico-política, en consecuencia, quieren entronizar, para separarla de todas las formas masivas, circulantes y discontinuas de saber?¹¹⁰

El trabajo de creación llevado a cabo por las máquinas críticas, por la contra-filosofía («*contre-philosophie*»),¹¹¹ por las anti-ciencias, por las ciencias menores o los saberes de abajo (*nomadología*), no motoriza disputas teóricas o polémicas académicas (entre científicos e investigadores), sino politizaciones operativas con vistas a problematizar y a producir nuevas relaciones, organizaciones y prácticas teóricas, sociales, y sexo-políticas; pero siempre escapando a la *realpolitik*¹¹² y a la *moral-politik*¹¹³ en curso (al orden de saber-poder funcional al patriarcado estatal-capitalista). La actitud y el gesto político de "politizar sin identificarse" (politizar sin partidocratizar), de romper

¹⁰⁸ DELEUZE; GUATTARI, *Mille Plateaux*, p. 434-435.

¹⁰⁹ FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, p. 14-15.

¹¹⁰ FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, p. 15-16.

¹¹¹ DELEUZE, *L'Île Déserte*, p. 361.

¹¹² Recordemos estas palabras de Marx en una carta (del 23 de febrero de 1865) a Ludwig Kugelmann: «Yo no soy un *realpolitiker*» (MARX; ENGELS, *Obras Escogidas*. Tomo 2, p. 488).

¹¹³ FOUCAULT; VOELTZEL, *Veinte años y después*, p. 85. La «moralo-política» es el equivalente a lo que Foucault llama «la sobrecarga moral y jurídica» (*le surcharge moral et juridique*) (*Dits et Écrits III*, p. 540). Análogamente, constituye aquello que Deleuze la llama «imagen dogmática y moral del pensamiento» (*image dogmatique et moralisante de la pensée*) (*Différence et Répétition*, p. 185; p. 195).

la relación consigo mismo, de producir nuevas subjetivaciones sin-sujeto, están *directamente* relacionados con la crítica a los dogmatismos y cientificismos (así como a los especismos y cuerdismos), incluso los de tipo marxistizante:

Se puede decir que lo que sucedió después de mayo del 68 (y verosíblemente lo que lo ha preparado) era profundamente "anti-marxista": ¿Cómo los movimientos revolucionarios europeos van a ser capaces de liberarse del "efecto-Marx" [*effet-Marx*], de las instituciones propias del marxismo de los siglos XIX y XX? Tal era la orientación de este movimiento. En esta puesta en cuestión de la identidad marxismo = proceso revolucionario, *identidad* que constituía una especie de *dogma*.¹¹⁴

Hemos intentado mostrar que, desde una perspectiva psico-politizadora ácrata, el problema de la operatividad política de la filosofía de Foucault ya no pasaba por conseguir identificar y por hacer encajar a Foucault (o a Deleuze, a Guattari, o a quien sea) dentro de la grilla conceptual y relacional del sistema partidocrático e ideológico vigente. Y aún más: es desde el momento en que se pretende encajar y entrapar a filosofías como la de Foucault dentro de una ideología de partido — sea por derecha o por izquierda —, es desde el momento en que se intenta incluso reducirlo a una identidad psico-sexo política molarizante, que se vuelve necesario ponerse a buscar (y a encontrar) "cortes" y "etapas" en su producción vital, en su militancia, en sus activaciones. Falso problema de los cortes biográficos del tipo: "Hasta tal año Foucault fue izquierdista revolucionario e incluso anarquista, pero después de tal otro año Foucault realizó un viraje y se volvió liberal (o bien se volvió neo-operaísta, neo-marxista, defensor del Estado)"; o viceversa, para el caso de Deleuze: "En los 70's era revolucionario centrado en el anti-estatalismo, pero luego se reconvirtió al estatalismo, al neo-idealismo, y al keynesianismo" (u operaciones de identificación similares a las que encontramos en Badiou/Georges Peyrol, Zizek, Cacciari, etcéteras).

¿No se trata de tentativas «*un peu fade*» para capturar las líneas de fuga revolucionarias, re-territorializándolas dentro de la Ley & el Orden ya existentes (capturas integradoras y normalizadoras)? El deseo del orden es recapturar dentro de su sistema de la Ley & el Orden a todos aquellos devenires que vienen a fugarnos respecto de la Ley & el Orden (tienden a adjuntarlos como axiomas memorables, como rostridades del poder). En efecto, todavía en su curso de 1982 (*L'herméneutique du sujet*) Foucault había dicho que «algún día habrá que hacer la historia de lo que podríamos llamar la subjetividad revolucionaria» (*la subjectivité révolutionnaire*)¹¹⁵ en tanto que práctica de sí (*pratique de soi*), y por tanto, en tanto que arte mismo de vivir —*l'art même de vivre* (*la tekhnê tou biou*)—; habida cuenta de que el 'arte de vivir' y el 'arte de sí mismo' son idénticos (*art de vivre et art de soi-même sont identiques*). Pero todo ello sin perder jamás de vista que «la práctica de sí se integra, se mezcla, se entrelaza con toda una red de relaciones sociales diversas».¹¹⁶

Ahora bien, ¿cuál fue la función histórica de los intitulados "Partidos Revolucionarios" clásicos, sobre todo de los calcados según el llamado «corte leninista»¹¹⁷ (lo que no deja mejor parado al corte-reformista/liberal)? Hacer oídos sordos al hecho de

¹¹⁴ FOUCAULT, *Dits et Écrits II*, p. 756.

¹¹⁵ FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, p. 200.

¹¹⁶ FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, p. 197.

¹¹⁷ Sobre el 'corte leninista' cf. GUATTARI, *Psicoanálisis y transversalidad*, p. 212-237.

que «lo personal es político» (como decía Carol Hanisch en 1969);¹¹⁸ es decir, reducir los problemas de la *subjectivité révolutionnaire* a la 'conciencia' y la 'ideología' (y a los engaños y las contradicciones en el nivel de las voluntades, las necesidades y los intereses), reducirlos a la política de la 'represión' y la 'manipulación' (hipótesis represiva), que conducen a la micro-política del acatamiento y la obediencia respecto de la línea vertical del partido, respecto de la indiscutible autoridad de los "cuadros altos", los jefes, los conductores, los líderes, las vanguardias, los burós, los comités jerárquicos, los presidentes, los funcionarios, que también resultan ser los sabios, los pensadores, los legisladores del "¿Qué hacer?", los redactores del programa justo y los videntes de la línea justa (mezcla de servidumbre maquinica y sujeción social). Olvidar que lo personal siempre es político (y que no todo 'lo político' se reduce siempre a 'lo personal') implica convertirnos a la renuncia de la revolución:

Habría que ver cómo la noción de 'conversión' fue convalidada poco a poco —y luego absorbida, lavada y por fin anulada— por la existencia de un Partido revolucionario. Y cómo hemos pasado de la pertenencia a la revolución según el esquema de la conversión a la pertenencia a la revolución por la adhesión a un Partido. Como bien saben, ahora, en *nuestra* experiencia cotidiana —quizá un poco sosa [*un peu fade*], y me refiero *nuestros* contemporáneos inmediatos— ya sólo nos convertimos a la renuncia a la revolución [*au renoncement à la révolution*]; los grandes conversos de nuestros días son quienes ya no creen en la revolución [*ne croient plus à la révolution*].¹¹⁹

Por nuestra parte, consideramos que los intentos de arrancarle a la filosofía y al análisis psico-sexo político de Foucault su 'verdad' ideológica e idiosincrática implican procedimientos requisitorios que Foucault mismo consideraría a la vez como policiales y confesionales. Pues así como los poderes nos convocan *en lo sexual* —"Vamos, anda, cuéntanos cuál es tu sexo verdadero, háblanos acerca de tu sexualidad y del uso que haces de los placeres, cuéntanos qué y quién eres en lo sexual, y te diremos..."—, así también nos convocan *en lo político*: "Vamos, anda, cuéntanos cuál es tu partido verdadero, háblanos acerca de tu verdadera ideología y tu bandera, cuéntanos con qué gobierno simpatizas y a qué doctrina suscribes, dinos a quién votas, y te diremos...". Justo como el comisario que interroga a Irene (el personaje de Ingrid Bergman inspirado en Simone Weil) en el film de Rossellini *Europa '51*: «¿Usted es una comunista?».

El poder viene de arriba, sí; *pero también viene desde abajo y desde los costados*; y esto último (que el falo-poder o el micro-fascismo también se ejerce por y entre plebeyos, amigos, hermanos, camaradas, proletarios, etc.) muy pocas veces se convierte en objeto de problematización, de interrogación, de psico-politización por parte de los propios implicados:

Hay relaciones de poder entre un varón y una mujer, entre el que sabe y el que no sabe, entre los padres y los hijos, en la familia. En la sociedad hay *millares y millares de relaciones de poder* y, por consiguiente, de relaciones de fuerzas, y por tanto de pequeños enfrentamientos, *micro-luchas*, por llamarlas de algún modo. Si bien es cierto que esas pequeñas relaciones de poder son muchas veces regidas, inducidas *desde arriba* (por los grandes poderes del Estado o las grandes dominaciones de clase), hay que decir además que, en sentido inverso, una dominación de clase o una estructura de Estado *sólo pueden funcionar bien si en la base ya existen esas*

¹¹⁸ HANISCH, "The Personal is Political", p. 76-78.

¹¹⁹ FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, p. 200-201.

pequeñas relaciones de poder. [...] Un día utilicé esta fórmula: "El poder viene desde abajo". La expliqué de inmediato pero, por supuesto, como siempre ocurre en estos casos, aparece alguien que recorta la explicación. [...] Si la cuestión del poder se plantea, en efecto, *en términos de relaciones* de poder, y se admite que hay relaciones de "gubernamentalidad" entre los individuos o en una muchedumbre (una red muy compleja de ellas), entonces las grandes formas de poder en el sentido estricto de la palabra (el poder político, poder ideológico, etc.) están necesariamente en ese tipo de relaciones, es decir, las relaciones de gobierno, *de conducción*, que pueden establecerse entre los hombres. [...] En general, la "democracia" (si se la toma como forma política) sólo puede existir de hecho si, en el nivel de los individuos, las familias (lo cotidiano, si se quiere), las relaciones gubernamentales, se produce *cierto tipo* de relaciones de poder.¹²⁰

Los poderes necesitan extraer (extorsionar) de los productores sociales, de nuestros cuerpos, órganos, nervios, músculos, psiquis, capacidades (potencias creativas), no sólo una plusvalía *económica* (que recae sobre los valores *de uso* fabricados con trabajo humano en términos de valor de uso/valor de cambio) sino también una plusvalía *libidinal* (que recae sobre los valores *de deseo*);¹²¹ y en orden a conseguirlo, resulta socialmente necesario producir *en cada quien* una determinada veridicción e identificación psico-sexo política (un *sexaje*);¹²² y no podrían extraer (o extorsionar) lo primero sin lo segundo, por la sencilla razón de que la violencia y la desigualdad psico-sexual es primera (es condición de posibilidad) por relación a las violencias y desigualdades económicas y políticas.

Con relación a esta micro-política inquisitorial y policial de persecución y encuadramiento (que da cuentas de que el poder *también* viene desde abajo y desde los costados), Foucault narra en 1975 y en 1976 sus propias experiencias:

Quando regresé de Túnez (durante el invierno de 1968-1969) en la Universidad de Vincennes era difícil decir lo que fuera sin que alguien te preguntara: "¿Desde dónde estás hablando?". Esta pregunta me provocaba siempre un gran desasosiego [*un grand abattement*]: en el fondo, me parecía una interrogación *policial* [*une question policière*]. Bajo la apariencia de una cuestión "teórica y política", se me planteaba de hecho una cuestión de 'identidad' [*une question d'identité*]. "En realidad..., ¿quién eres?", "Dinos si eres marxista o no, si eres idealista o materialista, profesor o militante", "Muestra tu carnet de identidad, di en nombre de qué vas a poder circular de tal manera que se sepa dónde estás". [...] La pregunta "¿De dónde viene? ¿Acaso es usted marxista?", me parece en definitiva una cuestión de 'identidad', y por lo tanto,

¹²⁰ FOUCAULT, *El poder, una bestia magnífica*, p. 77; 164. Para la idea de que «*Le pouvoir vient d'en bas*», cf. *La volonté de savoir*, p. 12.

¹²¹ GUATTARI, *Plan sobre el planeta*, p. 90; p. 103: «Cada mercado económico "manifiesto" se despliega de forma paralela sobre distintos campos "latentes" de valores maquínicos, de *valores de deseo*, de valores estéticos, etc., que cabría calificar como 'valores de contenido'. De tal modo que la *valorización económica* consciente y "plana" se ve duplicada por unos modos de valorización "profundos" y relativamente *inconscientes*, comparados con los sistemas de valorización intercambistas explícitos. [...] El conjunto de los valores de deseo es reordenado en una economía basada en una dependencia sistemática de los valores de uso respecto a los valores de cambio, hasta el punto de despojar de todo sentido a esta oposición categorial». Por el contrario, las máquinas críticas de las anti-ciencias (el esquizo-análisis incluido) «rechazarán la compartimentación entre valores de cambio, valores de uso y valores de deseo, ya que esta compartimentación constituye uno de los pilares principales de las formaciones de poder encerradas en sí mismas y jerarquizadas, en las que se asientan el capitalismo y la segregación social» (p. 56).

¹²² Tomo el concepto de 'sexaje' de: GUILLAUMIN, "*Práctica del poder e idea de Naturaleza*", p. 46; p. 44.

una cuestión policial [*une question d'identité, donc une question policière*]. [...] En todo caso, saber si el trabajo que hago es aprovechable no dependerá de que se me haya preguntado por mi 'identidad'.¹²³

Ahora bien, esta captura o re-codificación en lo 'personal' y en lo 'identitario' (siempre desde la perspectiva de lo mayoritario y de la política del reconocimiento a él acorde), esta demanda de *veridicción* política y psico-sexual, no tiene otro fin el fin pastoral de reconducir a las líneas de fuga contestatarias (a las anti-ciencias de abajo y a los devenires-minoritarios) a una *axiomatización partidocrática* de tipo centralista, jerárquica, vertical, disimétrica (Falo Coronado) ya demasiado conocida:

Para poder luchar contra un Estado (que no es solamente un gobierno), es necesario que el movimiento revolucionario se procure el 'equivalente' en términos de fuerzas político-militares, en consecuencia, que se constituya como 'Partido', modelado (en el interior) como un aparato de Estado, con los mismos mecanismos de *disciplina*, las mismas *jerarquías*, la misma *organización* de poderes.¹²⁴

En el fondo, podría decirse que en las sociedades contemporáneas, las nuestras, aún existen *dos tipos* de Partidos políticos: los que no son otra cosa que escalones hacia el ejercicio del poder o el acceso a funciones y responsabilidades [*échelons vers l'exercice du pouvoir ou l'accès à des fonctions et à des responsabilités*]; y después "un" partido político, que hace mucho dejó de ser clandestino pero que sigue teniendo el aura de un viejo proyecto que a todas luces abandonó, pero al cual su destino y su nombre continúan ligados, y que es, después de todo, el proyecto de alumbrar un nuevo orden social y suscitar un 'hombre nuevo'. [Pero hoy] funciona interiormente como si se tratara de otro pastorado, otra gubernamentalidad, con sus *jefes*, sus reglas, su moral, sus principios de *obediencia* [*comme une sorte d'autre pastorat, une autre gouvernamentalité avec ses chefs, ses règles, sa morale, ses principes d'obéissance*].¹²⁵

Es evidentemente en este mismo sentido que, según nos recuerda Didier Eribon, Foucault se rehúsa sistemáticamente (y a lo largo de *toda* su vida) a ejercer las potencias del pensamiento, de la acción y del deseo *al servicio de* de la Ley & el Orden (y su Sistema del Derecho y la legalidad); por el contrario, su filosofía y su activación concreta siempre buscó sustraerse (y conjurar en la práctica) a toda función-partido y a toda identificación sexo-política. Conviene citarlo aquí *in extenso*:

Foucault había pensado a finales del verano de 1983, como réplica a las declaraciones relativas a su silencio, aunque eligiendo por sí mismo las modalidades y el momento de su respuesta, en publicar un pequeño opúsculo (en forma de un libro de entrevistas que yo habría realizado con él), en el que deseaba analizar las razones profundas de los fracasos sucesivos de los gobiernos de izquierda en Francia. Lo que les faltaba a los socialistas era precisamente "el arte de gobernar" [*l'art de gouverner*], pensaba Foucault, y quería demostrarlo remontando el curso de la historia.

[...] Había pensado incluso el título de la obra: *La cabeza de los socialistas* [*La Tête des socialistes*] ("Tal vez parezca un poco vulgar, ¿no?", me preguntó, "veremos si lo dejamos o si encontramos otro mejor"). Porque en verdad pretendía llevar a cabo la exploración de las estructuras mentales de "los hombres de partido" [*des hommes de parti*]. Tanto más en la medida en que estaba exasperado, desde un punto de vista más

¹²³ DROIT, *Michel Foucault, entretiens*, p. 58-59.

¹²⁴ FOUCAULT, *Dits et Écrits II*, p. 757.

¹²⁵ FOUCAULT, *Sécurité, Territoire, Population*, p. 202-203.

general, por todos los análisis sumarios que habían surgido aquí y allá, en los años anteriores, sobre el fenómeno totalitario. Decía: "La noción de totalitarismo no es un concepto pertinente. Con un instrumento tan grosero, no es posible comprender nada. Lo que hay que estudiar son los Partidos, la *función-partido*" [*Ce qu'il faut étudier, ce sont les partis, la fonction-parti*]. En efecto, los Partidos le parecían que eran una de las invenciones más nefastas [*les plus nefastes*] del siglo XIX, y en todo caso una de las instituciones más peligrosas [*les plus dangereuses*] de la vida política.¹²⁶

Como se ve, Foucault continuaba merodeando todavía en 1983 (esta vez junto con Didier Eribon) en torno a un problema que ya había introducido en su curso *Naissance de la Biopolitique* en el Collège de France (1979); a saber, que el socialismo carece no de una 'teoría' o de una 'ciencia' de Estado (*une théorie de l'État*), sino de un "arte de gobernar", vale decir, que todavía no ha producido históricamente «una racionalidad gubernamental» (*une rationalité gouvernementale*) plasmada bajo la forma de «una medida razonable y calculable de la extensión de las modalidades y los objetivos de la acción gubernamental».¹²⁷

Sin dudas que el socialismo ha producido una racionalidad *histórica*, tanto como una racionalidad *económica* y una racionalidad *administrativa* —y los llamados 'socialismos históricos' constituyen claros ejemplos—; pero no ha producido una racionalidad gubernamental *propriadamente socialista*: «no hay gubernamentalidad socialista *autónoma*; no hay racionalidad gubernamental del socialismo» (*il n'y a pas de gouvernementalité socialiste autonome; il n'y a pas de rationalité gouvernementale du socialisme*).¹²⁸

Es evidente que esta crítica no es historicista ni académica (ni orientada al pasado ni a un supuesto futuro post-revolucionario "por venir"), sino que tiene como finalidad elucidar el momento *presente*, hacer una crítica de la sociedad actual en la que se vive y en orden a intervenir en ella con las armas de la crítica y de la acción sublevante; esa acción multi-lateral, rizomática y emparrada que siempre parte de un «*JE N'OBÉIS PLUS*» (No obedezco más). O como dicen los, las y loas zapatistas: "¡YA BASTA!":

Las sublevaciones pertenecen a la Historia, y a la vez, se le escapan [*ils lui échappent*]. Es el movimiento mediante el cual un solo individuo, un grupo, una minoría o un pueblo entero dice: "No obedezco más" [*Je n'obéis plus*], y arroja a la cara de un poder [*et jette à la face d'un pouvoir*] que estima injusto el riesgo de su vida (tal movimiento me parece *irreductible*). [...] Ese movimiento en el que la vida ya no se canjea más [*ce moment où la vie ne s'échange plus*], en el que los poderes no pueden ya nada y en el que, ante las horcas y las ametralladoras, los seres humanos se sublevan [*les hommes se soulèvent*].

[...] Hay sublevación, es un hecho; y mediante ella es como la subjetividad (no la de los "grandes hombres", sino la de cualquiera [*pas celle des grands hommes, mais celle de n'importe qui*]) se introduce en la historia y le da su sople.¹²⁹

Ahora bien, carecer de una gubernamentalidad teórico-práctica propia y autónoma significa que la tradición socialista ha sido — en la práctica teórica y en la práctica política — incapaz de darse a sí misma (*autós*) y de modo directo un *nómos* que sea propio e

¹²⁶ ERIBON, *Michel Foucault*, p. 473-474.

¹²⁷ FOUCAULT, *Naissance de la Biopolitique*, p. 93.

¹²⁸ FOUCAULT, *Naissance de la Biopolitique*, p. 93.

¹²⁹ FOUCAULT, *Dits et Écrits III*, p. 791-793.

independiente; *nómos* propio que fuese capaz de escapar tanto los procesos ya demasiado conocidos de individualización e identificación como a los de totalización (al estilo occidental del «*omnes et singulatim*»). Significa que ha sido incapaz de abrirse a ese Afuera que son los saberes minoritarios, menores y de abajo (múltiples y heterogéneos), a «ese Afuera de la historia que es la sublevación».¹³⁰ Lo que no implica, sin embargo, romantizar y fetichizar lo 'popular' o lo 'plebeyo' *por lo popular mismo* (procedimiento típico de toda social-democracia, progresismo, populismo, neo-estatalismo, y de todo aquello que Guattari llamaba «progresismo-fascista» o «neo-arcaísmo»¹³¹).

Mi proyecto [es] multiplicar por todas partes, o bien en todos los lugares donde sea posible, las ocasiones de sublevarse con respecto a lo dado, y de sublevarse no forzosamente ni siempre bajo la forma de la sublevación iraní, con quince millones de personas en la calle, etc. *Uno se puede sublevar contra un tipo de relación familiar, contra una relación sexual, uno puede sublevarse contra una forma de pedagogía, uno puede sublevarse contra un tipo de información.*¹³²

De hecho, los socialismos históricos — más amantes de la forma-Estado que de la forma-Comuna —, los partidos obreros, y las vanguardias de izquierda siempre han estado demasiado preocupados por el discurso identitario y representativo, tanto como por el hecho *mayoritario* (como, a su modo, también lo están el progresismo, el keynesianismo, la social-democracia, etc.), por calcarse una 'ciencia de Estado' y una gubernamentalidad acorde con el llamado 'Estado Proletario' (según un *modelo* de Estado cuya forma se ha heredado del siglo XVII/XVIII), que les permitiese gestionar, canalizar y tutelar jerárquica y verticalmente (vía un comando central de tipo pastoral-panóptico) toda emergencia demasiado rebelde de unas líneas de fuga sublevantes proveniente desde las bases (todo eso que llaman "conflictos" y "contradicciones" necesarias). El llamado 'socialismo científico', con el ariete de su materialismo dialéctico, ha reproducido la vieja pretensión y el deseo andromórfico de cientificidad (de convertirse en ciencia mayor o real), ha funcionado como el artefacto *psico-sexo político* para apuntalar el poder falocrático y burocrático de dicho Estado. Socialismo científico + Estado Proletario = saber-poder patriarcal vanguardista, centralista, burocrático, jerárquico, autoritario, bajalínea, aplastador de todos los saberes y poderes de abajo (falológico). Es en este sentido que Foucault nos dice que, en el fondo, el socialismo siempre se montó sobre gubernamentalidades ajenas: el Estado liberal, el Estado de Policía, el Estado hiper-administrativo.¹³³ Su gubernamentalidad no es autónoma sino heterónoma.

Se procede así incluso (y sistemáticamente) en el terreno del arte y de la creación artística; las gubernamentalidades y las ideologías actuales no saben nada de un arte, un teatro, una música, un cine (imágenes-sonidos) *menor* y *ácrata*:

Toda la cuestión gira en torno al hecho mayoritario, puesto que el "teatro para todos", el "teatro popular" [*le théâtre pour tous, le théâtre populaire*], es un poco como la 'Democracia': *apela a un hecho mayoritario [il fait appel à un fait majoritaire]*. Pero ese hecho supone un estado de poder o de dominación, no lo inverso [*Il suppose lui-même un état de pouvoir ou de domination, et non l'inverse*]. [...] La 'mayoría'

¹³⁰ FOUCAULT, *Sublevarse*, p. 87.

¹³¹ En su entrevista con Toni Negri (de 1990), Guattari denuncia al «*progressisme-fasciste ou, à la rigueur, néo-archaïsme*» (GUATTARI, *¿Qué es la Ecosofía?*, p. 226).

¹³² FOUCAULT, *Sublevarse*, p. 84.

¹³³ FOUCAULT, *Naissance de la Biopolitique*, p. 93.

[majorité] no designa una cantidad más grande, sino ante todo ese *patrón* [cet étalon] respecto del cual las otras cantidades, cualesquiera sean, serán llamadas "más pequeñas". Por ejemplo, las mujeres y los niños, los negros y los indios, etc., serán 'minoritarios' [minoritaires] en relación al patrón constituido por el Hombre blanco, cristiano cualquier-macho-adulto-habitante de las ciudades-americano o europeo de hoy [l'Homme blanc chrétien quelconque-mâleadulte-habitant des villes-américain ou européen d'aujourd'hui].¹³⁴

Dos procesos paralelos se conectan; a saber: que en el pensamiento y en la acción políticas (incluida la política psico-sexual), aún no se ha guillotinado al Rey (*on n'a toujours pas coupé la tête du Roi*), ni por derecha ni por izquierda; y justo por eso, aún no se ha producido una gubernamentalidad socialista autónoma (*il n'y a pas de rationalité gouvernementale du socialisme*), es decir, de carácter ácrata y anti-jerárquico, movido por una política no capturada en los falsos problemas de la identidad, el reconocimiento, y la representación (anti-Edipo y anti-Falo).

Claro que ante la pregunta de: «¿Cuál podría ser, en verdad, la gubernamentalidad adecuada al socialismo?», sólo resta para Foucault una respuesta de carácter ácrata y anti-dirigista: «Hay que inventarla» colectivamente (*il faut l'inventer*),¹³⁵ en otras palabras: que «el análisis y la crítica políticas están en gran medida por inventar» (*l'analyse et la critique politiques sont pour une bonne part à inventer*).¹³⁶

5. Consideraciones finales

En el presente trabajo creemos haber planteado de una manera suficiente, y apelando tanto a los textos fuentes originales de Foucault, Deleuze y Guattari como a una *psico-sexo politización* igualmente original de los mismos, que resulta posible encontrar y maquinar *en y con* ellos un llamamiento a la creación (por parte de lxs propixs implicadxs) de una nueva sociabilidad, de una nueva subjetivación y de nuevos regímenes de deseo (libido creadora de realidad) ácratas; llamamiento a una *conversion à la révolution* y a *perdre son identité* (subjetivación revolucionaria sin-sujeto), junto con la necesidad de construir una *gouvernementalité socialiste autonome* (gubernamentalidad revolucionaria ácrata) abierta a su propio devenir y a las fuerzas del afuera, abierta a su propia finitud y exenta de toda clase de falologismos, falocentrismos, falocratismos, fiolismos, edipismos, familiarismos, binomizaciones (pseudo-alternativas), y, en fin, capaz de conjurar y abolir todas las capturas patriarcales (estatales y capitalistas) demasiado conocidas. Así, de la mano de aquéllos, hemos encontrado que la necesidad histórica (y psico-política) de producir colectivamente la revolución permanente de lxs productorxs sociales por lxs productorxs sociales mismxs (auto-emancipación) ha de poner en juego, entonces, todo un arte de vivir colectivamente (*art de vivre*) y un arte de sí mismo sobre sí mismo (*art de soi-même*).

Este componente anárquico contiene tanto virtual como actualmente la potencia capaz de suscitar y de producir en nosotros —contra lo que el sentido común (por derecha y por izquierda) no cesa de afirmar— una brecha: ese pasaje al acto que conduce no al espontaneísmo de unos individuos atomizados y dispersados en mutua competencia por

¹³⁴ DELEUZE, *Un manifeste de moins*, p. 10.

¹³⁵ FOUCAULT, *Naissance de la Biopolitique*, p. 95.

¹³⁶ FOUCAULT, *Dits et Écrits III*, p. 233.

la supervivencia y por el reconocimiento, sino el corte radical, la divergencia diferencial, la brecha inmediata, la fuga directa que provoca y suscita más fugas: el pasaje a la *organización*, a la *acción*, a la *elucidación* y a la *ayuda mutua* revolucionaria y auto-emancipatoria, y por lo tanto, de carácter directa, colectiva, rizomática, transversal, confederada, comunalista, desde abajo. Crear un nuevo pueblo y una nueva tierra, una nueva producción subjetivación y una nueva potencia de sociabilidad.

Pero si nuestros procesos individuales o colectivos de *caosmosis* (en la crítica, en la clínica, en el cine, en la organización política, etcéteras) no activan una radicalidad ácrata, una línea de fuga *quebrada o amazónica* por relación a lo actualmente existente (por relación a la mega-red de relaciones de falo-poder), entonces se coloca en la línea del devenir una simple reproducción de lo mismo dentro de lo mismo: pues «*the master's tools will never dismantle the master's house*».¹³⁷ Y es en este mismo sentido que, en Brasil, Foucault dijo “*Je serais beaucoup plus anarchiste*”, cuando se ponía sobre la mesa la cuestión del poder:

Alguien dijo aquí que los revolucionarios procuran “tomar el poder” [à *prendre le pouvoir*]. Con respecto a esto *yo sería mucho más anarquista* [*Je serais beaucoup plus anarchiste*]. [...] Para los revolucionarios auténticos “apoderarse del poder” [*s'emparer du pouvoir*] significa arrancar un tesoro [*s'emparer d'un trésor*] que se encuentra en las manos de una clase para entregarlo a otra que, en este caso, es el proletariado. Creo que así se concibe la revolución y la “toma de poder” [*la révolution et la prise du pouvoir*]. Pero observemos entonces a la Unión Soviética, un régimen en que las relaciones de poder (en el seno de la familia, la sexualidad, las fábricas, las escuelas) son las mismas que se conocen en Occidente. El problema es saber si podemos, *en el régimen actual*, transformar a niveles microscópicos [*transformer à des niveaux microscopiques*] las relaciones de poder de tal manera que, cuando se produzca una revolución político-económica no encontremos después *las mismas relaciones de poder que ya existen hoy* [*les mêmes relations de pouvoir que nous trouvons maintenant*].¹³⁸

Puesta en marcha de un devenir-ácrata o devenir-Amazona de todo el mundo (devenir virtualmente capaz de constituir nuevos pueblos *sans Etat*)¹³⁹ que no implica, como hemos podido ver, la utopía negativa de una sociedad sin relaciones de poder, como tampoco la utopía autoritaria o de trascendencia (*utopie autoritaire ou de transcendance*) de un Estado orgánico futuro, o de un Estado Pluralista o Proletario que se encargue de gestionar y gobernar hiper-estatalmente (sea en el nombre de Keynes, Marx, etcéteras) la multiplicidad y los márgenes, en un proceso de modulación e integración (captura) perpetuas; *New Deal* que conduce a un nuevo *New Deal* que a su vez conduce... Al contrario, el proceso colectivo directo de crear nuevos mundos (donde quepan muchos mundos) implica una movilización acráticamente organizada de fuerzas y potencias diferenciales capaces de fabular, imaginar y crear *nuevas* formas de organización de las relaciones de poder (*nuevas* relaciones, prácticas, instituciones) auto-emancipatorias y liberatorias, y por tanto, necesariamente despatriarcales y descoloniales, anti-edípicas y anti-fálicas. Sustraerse a la *política axiomática* del Estado, en tanto que modelo de

¹³⁷ LORDE, *Sister Outsider. Essays and Speeches*, p. 110-113.

¹³⁸ FOUCAULT, *Dits et Écrits II*, p. 642-643.

¹³⁹ DELEUZE; GUATTARI, *Mille Plateaux*, p. 439: «Las Amazonas, pueblo-mujer *sin Estado*» (*des Amazones, peuple-femme sans Etat*).

realización del patriarcado capitalista: ya sea que dicha axiomática haga tender al Estado hacia su máximo (adjunción de axiomas) o hacia su mínimo (sustracción de axiomas).

Sin tomarlas como si se trataran de calcos o de modelos para armar, la revolución zapatista y la revolución kurda —despatriarcales y descoloniales en su raíz— pueden servirnos como casos vivos de ese movimiento de revolución permanente auto-emancipatoria horizontal, anti-jerárquica, autónoma, independiente, directa y colectiva: la forma-Comuna an-orgánica pero consistente (los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas, el confederalismo democrático y el municipalismo libertario) *contra* la forma-Estado,¹⁴⁰ propia de «los planificadores y los proxenetas del sistema actual».¹⁴¹

¹⁴⁰ He abordado y desarrollado esta politización en: Chicolino, *1871-2021: de París a Chiapas y Kurdistán. La «Comuna» como utopía revolucionaria de inmanencia actual*, p. 1-13; p. 34-42.

¹⁴¹ GUATTARI, *La Revolución Molecular*, p. 434.

Referências

- BERGSON, Henri. *La pensée et le mouvant. Essais et conférences*. Paris: PUF, 2020.
- CHICOLINO, Martín. 1871-2021: de París a Chiapas y Kurdistan. La «Comuna» como utopía revolucionaria de inmanencia actual. *Revista Cuadernos Filosóficos. Segunda Época*, n. 17, set. 2020.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Dialogues*. Paris: Flammarion, 1996.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *L'Anti-Œdipe*. Paris: Les Édit. de Minuit, 1992.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mille Plateaux*. Paris: Les Édit. de Minuit, 1980.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Les Édit. de Minuit, 2005.
- DELEUZE, Gilles. *Critique et Clinique*. Paris: Les Édit. de Minuit, 1993.
- DELEUZE, Gilles. *Derrames I. Entre capitalismo y esquizofrenia*. Trad. Pablo Ires, Buenos Aires: Cactus, 2005.
- DELEUZE, Gilles. *Deux Régimes de Fous*. Paris: Les Édit. de Minuit, 2003.
- DELEUZE, Gilles. *Différence et Répétition*. Paris: PUF, 1993.
- DELEUZE, Gilles. *L'île Déserte*. Paris: Les Édit. de Minuit, 2002.
- DELEUZE, Gilles. *La Subjetivación. Curso sobre Foucault. Tomo III*. Trad. Pablo Ires. Cactus: Buenos Aires, 2020.
- DELEUZE, Gilles. *Lettres et Autres Textes*. Paris: Les Édit. de Minuit, 2015.
- DELEUZE, Gilles. *Logique du Sense*. Paris: Les Édit. de Minuit, 1969.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la Philosophie*. Paris: PUF, 1983.
- DELEUZE, Gilles. *Pourparlers*. Paris: Les Ed. de Minuit, 1990.
- DELEUZE, Gilles. Un manifesto de moins. *Arnaud maiset / carnets*, 16 jan. 2019. Disponível em: <https://www.arnaudmaisetti.net/spip/anthologie-personnelle-pages/article/gilles-deleuze-un-manifeste-de-moins-sur-carmelo-bene>. Acesso em: 6 jul. 2023.
- DROIT, Roger-Pol. *Michel Foucault, entretiens*. Paris: Odil Jacob, 2004.
- ERIBON Didier. *Escapar de psicoanálisis*. Trad. Geoffroy Huard de la Marre. Barcelona: Edicions Bellatierra, 2008.
- ERIBON, Didier. *Michel Foucault*. Paris: Flammarion/Champs, 2011.
- ERIBON, Didier. *Una moral de lo minoritario*. Trad. Jaime Zulaika. Barcelona: Anagrama, 2004.
- FOUCAULT, Michel; FARGE, Arlette. *Le désordre des familles. 'Lettres de cachet' des Archives de la Bastille au XVIII^e siècle*. Paris: Gallimard, 2014.

FOUCAULT, Michel; VOELTZEL, Thierry. *Veinte años y después*. Trad. Alfred Sánchez Santiago. Buenos Aires: Ed. La Cebra, 2019.

FOUCAULT, Michel. Diálogo entre Michel Foucault y Baquir Parham. *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*. n. 6, jun. 2019.

FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits I*. Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits II*. Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits III*. Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants*. Gallimard, Paris, 2012.

FOUCAULT, Michel. *El poder, una bestia magnífica*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Siglo XXI, 2012.

FOUCAULT, Michel. *Herculine Barbin, llamada Alexina B.* (1978), Madrid: Talasa, 2007.

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la Sexualité I. La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la société*. Paris: Gallimard, 1997.

FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*. Paris: Gallimard, 2001.

FOUCAULT, Michel. *La sexualité. Cours donné à l'université de Clermont-Ferrand (1964), suivi de Le Discours sur la sexualité. Cours donné à l'université de Vincennes (1969)*, Paris: Gallimard/Seuil, 2018.

FOUCAULT, Michel. *Le pouvoir psychiatrique*. Paris: Gallimard, 2003.

FOUCAULT, Michel. *Les Anormaux*. Paris: Gallimard, 1999.

FOUCAULT, Michel. *Naissance de la Biopolitique*. Paris: Gallimard, 2004.

FOUCAULT, Michel. *Obrar mal, decir la verdad. La función de la 'confesión' en la justicia*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Siglo XXI, 2014.

FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce que la critique? [Critique et Aufklärung]. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, n. 2, t. LXXXIV, abril/jun. 1990.

FOUCAULT, Michel. *Sécurité, Territoire, Population*. Paris: Gallimard, 2004.

FOUCAULT, Michel. *Sublevarse. Entrevista inédita con Farès Sassine*. Trad. Soledad Nívoli. Chile: Catálogo Libros, 2017.

GRUPE D'INFORMATION SUR LES PRISONS. *Intolérable I: enquête dans 20 Prisons*. Paris: Editions Champ Libre, 1971.

GRUPE D'INFORMATION SUR LES PRISONS. *Intolérable III: le assassinat de Jeorge Jackson*. Paris: Gallimard, 1971.

GUATTARI, Félix. *¿Qué es la Ecosofía?*. Trad. Pablo Ires. Buenos Aires: Cactus, 2015.

GUATTARI, Félix. *La Revolución Molecular*. Trad. Guillermo de Eugenio Pérez. Madrid: Errata Naturae, 2017.

GUATTARI, Félix. *Líneas de fuga*. por otro mundo de posibles. Trad. Pablo Ires. Buenos Aires: Cactus, 2013.

GUATTARI, Félix. *Plan sobre el planeta. Capitalismo Mundial Integrado y revoluciones moleculares*, Madrid: Traficantes de Sueños, 2004.

GUATTARI, Félix. *Psicoanálisis y transversalidad*. Trad. Fernando H. Azcurra. Buenos Aires: Siglo XXI, 1976.

GUILLAUMIN, Colette. Práctica del poder e idea de Naturaleza (1978). In: FALQUET, Jules. *El Patriarcado al desnudo*. tres feministas materialistas, Bs. As.: Brecha Lésbica, 2005.

HANISCH, Carol. The Personal is Political. In: KOEDT, Anne; FIRESTONE, Shulamith (Eds.). *Notes from the Second Year: women's liberation*. New York: Radical Feminism, 1970.

HEINER, Brady. Foucault and the Black Panthers. *City*, v. 11, n. 3, 2007.

JACKSON, George. *Soledad Brother. Cartas de prisión. Con introducción de Jean Genet*. Trad. J. Freyre. Caracas: Monte Ávila/Barral, 1971.

LONZI, Carla. *Escupamos sobre Hegel y otros escritos de liberación femenina*. Trad. Julio Villarroel. Buenos Aires: La Pléyade, 1975.

LORDE, Audre. *Sister Outsider. Essays and Speeches*. Berkeley: Crossing Press, 2007.

MARX, Karl; BAUER, Bruno, *Die Judenfrage*. In: MARX; ROUGE, *Deutsch-Französische Jahrbücher*, Paris: Worms et Cie., 1844.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras Escogidas. Tomo 2.* ^s/trad. Moscú: Ed. Lenguas Extranjeras, 1950.

MOZÈRE, Liane. Foucault et le CERFI: instantanés et actualité. *Le Portique. Revue de philosophie et de sciences humaines*, n. 13-14, 2004. Disponível em: <https://journals.openedition.org/leportique/642>. Acesso em: 6 jul. 2023.

SOBRE EL AUTOR

Martín Chicolino

Trabaja como docente e investigador en la Universidad Nacional de La Matanza (UNLaM) y en la Universidad del Salvador (USAL). Artista sonoro-visual (integrante de [Colectiva Moi Non Plus](#)). Doctorando en *Filosofía Social y Política* (beca CONICET). Su producción filosófica más reciente es: (a) *A 50 años de El Anti-Edipo. ¿El siglo será deleuziano o guattariano? Nolo hoc saeculum nemini* (Director del 'dossier', en: Nuevo Pensamiento. Revista de Filosofía, Número 20, pp. 01/51, Argentina). (b) *Sexo-política y Ecosofía en Félix Guattari. La producción de subjetivación y de deseo masculino como problema de ecología mental y social* (en: Revista Reflexiones Marginales, Nro. 73, pp. 01/43, México). (c) *La construcción filosófico-política de la Masculinidad y la Feminidad. O de cómo organizamos la producción de relaciones sociales y sexuales. Subjetivación, sexualidad, y falo-poder* (en: Protrepis. Revista de Filosofía, Nro. 21, pp. 147-199, México). (d) *La política sexual de Kant, Fichte & Hegel (y otros). Matrimonio, Concubinato, Adulterio, Violación y Prostitución en la filosofía jurídico-contractual moderna* (en: Nuevo Pensamiento. Revista de Filosofía, Nro. 18, pp. 85-236, Arg.). E-mail: martinchicolino@gmail.com.