



Micropolítica de las pulsiones¹

Nathan Widder²

Recibido: 14 de noviembre de 2016 / Aceptado: 30 de marzo de 2017

Resumen. Este artículo pretende elaborar un concepto de las pulsiones capaz de apuntalar adecuadamente una ontología y una micropolítica del yo [*self*]. A través de aproximaciones a Nietzsche, Lacan, Foucault y Deleuze en particular, defiende la idea de que las pulsiones dan cuenta del sentido, más que de la verdad, del yo y del mundo con que se encuentra. La tesis de las pulsiones abre un dominio de diferencia que es impersonal y no-subjetivo, y, en cuanto tal, ha recibido críticas que la acusan de eliminar tanto el sujeto cuanto el espacio de lo político. Contra esta perspectiva, el presente artículo sostiene que este dominio es la sede de una micropolítica que sirve como garante de la posibilidad de una transformación política mediante su impacto en el dominio de la subjetividad política.

Palabras clave: micropolítica; pulsiones; Deleuze; Foucault; Lacan; Nietzsche; subjetividad.

[en] The Micropolitics of the Drives

Abstract. This article aims to elaborate a concept of the drives that can suitably underpin an ontology and micropolitics of the self. Proceeding by way of engagements with Nietzsche, Lacan, Foucault and Deleuze in particular, it argues that the idea of the drives should be seen to offer an account of the sense, rather than the truth, of the self and the world it encounters. The thesis of the drives opens up a domain of difference that is impersonal and nonsubjective, and as such has drawn criticisms that it does away with both the subject and the space of the political. Against this, the article maintains that this domain is the site of a micropolitics that serves as the guarantor of the possibility of political transformation by the way it impacts on the domain of political subjectivity.

Keywords: micropolitics; drives; Deleuze; Foucault; Lacan; Nietzsche; subjectivity.

Sumario. 1. Las pulsiones y el Ego; 2. Las pulsiones y el sentido; 3. Las pulsiones y el deseo; 4. La micropolítica de las pulsiones.

Cómo citar: Widder, N. (2017) “Micropolítica de las pulsiones”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 50, 21-38.

¹ Artículo originalmente publicado en inglés en *Theory & Event* (The Johns Hopkins University Press), vol. 19, n. 3, julio 2016. Traducido por Emma Ingala Gómez y Gavin Rae en el marco del Proyecto de investigación financiado por el MINECO y dirigido por José Luis Pardo Torío “Naturaleza Humana y Comunidad III: ¿Actualidad del humanismo e inactualidad del hombre?”, FFI2013-46815-P (2014-2017).

² Royal Holloway, University of London
n.e.widder@rhul.ac.uk

Este artículo pretende elaborar un concepto de las pulsiones capaz de apuntalar adecuadamente una ontología y una micropolítica del yo [*self*]. A través de aproximaciones a Nietzsche, Lacan, Foucault y Deleuze fundamentalmente, defiende la idea de que las pulsiones dan cuenta del sentido, más que de la verdad, del yo y del mundo con que se encuentra. La ontología que se deriva del concepto de las pulsiones facilita la teorización de un dominio de diferencias impersonales y no-subjetivas. El carácter de este dominio ha suscitado con frecuencia críticas que lo acusan de eliminar tanto el sujeto cuanto el espacio de lo político; no obstante, yo sostengo que, de hecho, este dominio sirve como garante de la posibilidad de una transformación política en virtud del modo en que impacta en las formas de subjetividad política que emergen de y son disueltas por él.

Procedente del alemán *Trieb*, y traducido de diversas maneras como “pulsión”, “instinto” e “impulso”³, el concepto de las pulsiones es teorizado de modo extenso, a través de líneas coincidentes pero ciertamente no idénticas, por Nietzsche y Freud, y es desarrollado con posterioridad en los escritos más recientes de Jacques Lacan, Slavoj Žižek y Gilles Deleuze, entre otros. Dentro del canon tradicional del pensamiento político occidental, también aparece de manera significativa en la introducción a la *Filosofía del derecho* de Hegel, donde Hegel afirma que la voluntad natural, que comprende una multiplicidad de impulsos (*Trieb*) en conflicto, es solo implícitamente libre hasta que el sistema del deber ético media y organiza los impulsos para crear una “segunda naturaleza” racional que eleva la voluntad a una libertad infinita y actual⁴. A pesar de su presencia constante en algunas teorías contemporáneas, quizás aún parezca extraño invocar y dar protagonismo a un concepto que no solo alcanzó su apogeo hace más de un siglo, sino que también comparece hoy como manifiestamente no científico⁵. Cualquier tentativa sería de usar las pulsiones parece ya desacreditada por la admisión, por parte de Freud, de que son «entidades míticas, grandiosas en su indefinición»⁶, así como por el modo en que culminan en el pensamiento de Nietzsche con la aparentemente fantasiosa afirmación de la voluntad de poder. No obstante, tal como pretendo mostrar, en calidad de tesis ontológica –o quizás mejor *ontopolítica*– capaz de contribuir al más

³ Los traductores de Freud han traducido con regularidad *Trieb* como “instinto”, mientras que los traductores de Nietzsche usan “instinto”, “pulsión” y a veces “impulso”. Lacan argumenta convincentemente que en el caso de Freud, la traducción es inadecuada porque sugiere, llevando a equívoco, que se trata de una compulsión con un propósito e, incluso, de una compulsión moral (véase Lacan, J.: *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, trans. A. Sheridan, ed. J. A. Miller, New York, W. W. Norton, 1981, p. 49 [trad. esp. Lacan, J.: *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, trad. J. L. delmont-Mauri y J. Sucre, ed. J. A. Miller, Barcelona, Paidós, 1987]; y Lacan, J.: *Écrits: The First Complete Edition in English*, trans. B. Fink, New York, W. W. Norton, 2006, p. 722 [trad. esp. Lacan, J.: *Escritos*, trad. T. Segovia, Madrid, Siglo XXI, 1971]). De acuerdo con este razonamiento, yo también me referiré a las pulsiones en lugar de a los instintos.

⁴ Hegel, G. W. F.: *Philosophy of Right*, trans. T. M. Knox, Oxford, Oxford University Press, 1967, §§11-21 [trad. esp. Hegel, G. W. F.: *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho y Lecciones de Filosofía de la Historia*, trad. M. C. Paredes y J. M. Quintana Cabanas, Madrid, Gredos, 2010]. Véase también Widder, N.: “State Philosophy and the War Machine”, en C. Lundy y D. Voss (eds.), *At the Edges of Thought: Deleuze and Post Kantian Philosophy*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2015, pp. 190-211.

⁵ Para el trasfondo histórico y filosófico de las conceptualizaciones de las pulsiones en Nietzsche y Freud, véase Assoun, P. L.: *Freud and Nietzsche*, trans. R. K. Collier, London, Continuum Press, 2002, pp. 53-69 [trad. esp. Assoun, P. L.: *Freud y Nietzsche*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1984]; y Parkes, G.: *Composing the Soul: Reaches of Nietzsche's Psychology*, Chicago, University of Chicago Press, 1994, capítulo 7.

⁶ Freud, S.: *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, trans. J. Strachey, New York, W. W. Norton, 1965, p. 95 [trad. esp. Freud, S.: *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras (1932-1936)*, trad. J. L. Etcheverry, en *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1979, vol. 22].

amplio “giro ontológico” de la teoría política reciente, el concepto de las pulsiones y la noción de sujeto que entraña puede ayudar a explicitar la importancia política de la *micropolítica*, de las prácticas éticas del yo que están necesariamente implicadas en la vida política⁷.

William Connolly se refiere a la micropolítica deleuzeana «como una colectivización cultural y una politización de las artes del yo [...] [que] aplica tácticas a múltiples capas del ser intersubjetivo»⁸. A este respecto, sostiene que, aunque la micropolítica y las (foucaultianas) artes del yo están entrelazadas, «también están en una relación de torsión mutua»⁹, en la medida en que las artes del yo son más personales que colectivas y, por tanto, requieren una «colectivización y politización cultural». Yo pongo en cuestión esta separación, pues Foucault consistentemente trata las prácticas del yo como un asunto colectivo más que individual, defendiendo que se basan en reglas, significados representacionales y verdades que son una construcción social y que refieren a relaciones de micropoder y a regímenes de poder/saber. Además, como se verá, Foucault muestra que los momentos en que estas

⁷ El “giro ontológico” es el nombre que Stephen K. White (*Sustaining Affirmation: The Strengths of Weak Ontology in Political Theory*, Princeton, Princeton University Press, 2000) ha dado a corrientes recientes de la teoría política anglo-americana de inspiración continental que cuestionan los enfoques del pensamiento político liberal dominante y analítico. Este último evita realizar teorizaciones complejas acerca de la naturaleza del ser humano sobre la base de que éstas invocarían concepciones polémicas y en último término metafísicas de la persona y de la naturaleza de la vida buena. En consecuencia, a menudo reduce el sujeto político a un elector racional, y la política misma a un conjunto de instituciones que median en los intereses de estos electores. Contra esto, argumenta White, los partidarios del giro ontológico reclaman que la teoría política se implique en exploraciones complejas del lenguaje, la mortalidad, la posibilidad de una novedad radical o el cambio, y de las relaciones con los otros en la constitución del yo y la vida política. White sostiene, además, que la ontología de estas teorías recientes es en particular una ontología “débil”, en la medida en que aún recela del tipo de afirmaciones de una verdad absoluta que caracterizan a las especulaciones ontológicas y metafísicas “fuertes” del pasado. Cualquier ontología propuesta hoy, arguye White, debe reconocer la naturaleza indispensable pero problemática de toda especulación ontológica.

William Connolly, a quien White considera el artífice más explícito del enfoque de la ontología débil, expresa este reconocimiento rechazando la idea, por considerarla «a la vez demasiado restrictiva y demasiado total» (Connolly, W. E.: *The Ethos of Pluralization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995, p. 1), de que la ontología apuntala la teoría política. En lugar de ello, Connolly sostiene que todas las interpretaciones políticas, incluidas las de los enfoques analíticos que pretenden evitar tales compromisos, son «ontopolíticas», es decir, invocan «presunciones fundamentales» que «fijan posibilidades, distribuyen elementos explicativos, generan parámetros dentro de los cuales se elabora una ética, y centran (o descentran) evaluaciones de identidad, legitimidad y responsabilidad» (Ibid., p. 2). Estas afirmaciones fundamentales, continúa Connolly, siempre son discutibles, por cuanto «ninguna perspectiva tiene a su disposición una estrategia consensual, pastoral o trascendental capaz de reducir a los competidores en este dominio a un pequeño conjunto de alternativas amistosas» (Ibid., p. 16). Así, para cada postura ontopolítica, está abierta la posibilidad de reconocer su contingencia y discutibilidad, sugiriendo a su vez un modo de «mover la imaginación pluralista hacia dominios que hasta ahora se nos han escapado» (Ibid.), y permitiendo así que coexistan imaginarios ontopolíticos rivales. A pesar de que ha captado cómo un gran número de teóricos contemporáneos buscan desarrollar la especulación ontológica, hay un conjunto de aspectos discutibles en la tesis de White acerca de la ontología débil. El enfoque ontológico de Deleuze, por ejemplo, no parece encajar en la caracterización “débil” de una ontología que problematiza sus propias pretensiones de certeza, sino que más bien parece afirmarse como una ontología “fuerte”, si bien se trata de una ontología que, en tanto ontología de la incertidumbre y la indeterminación, apuntala el tipo de formulaciones políticas y éticas que caracterizan lo que White identifica como enfoques “débiles”. Sin embargo, en la medida en que esta discutibilidad reconocida, como veremos, acompaña al concepto de las pulsiones, puede considerarse una tesis ontológica débil o una tesis ontopolítica discutible, incluso si en un sentido más general la ontología que se desarrolla a partir de este concepto no encaja en la distinción fuerte/débil.

⁸ Connolly, W. E.: *Neropolitics: Thinking, Culture, Speed*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2002, p. 108.

⁹ Ibid.

reglas, significados y verdades devienen problemáticos requieren necesariamente una respuesta colectiva y política. De este modo, las artes del yo son siempre ya políticas y micropolíticas. Con esto en mente, quisiera exponer los términos de lo micropolítico de manera ligeramente distinta a la de Connolly, afirmando que se trata de un dominio constitutivo de relaciones de poder y deseo cuyos mecanismos y dinámicas forman a la vez que socavan los conceptos y categorías que definen la mayor parte de la vida macropolítica, tales como el sujeto, la identidad, la verdad, la representación, etc., pero que, por esta razón, es también un dominio donde los análisis basados en la identidad, la verdad, la representación y el sujeto son inadecuados e inaplicables. El propósito de este artículo, por tanto, es mostrar cómo una ontología que se haga cargo de las pulsiones puede delinear este dominio micropolítico y ofrecer un retrato del yo que mantenga una relación compleja e incierta con las categorías de verdad, significado representacional y sujeto, sin no obstante perder su determinación o la conexión constitutiva entre lo individual y lo colectivo. Al proceder de este modo, espero también mostrar cómo esta ontología y la micropolítica que entraña se diferencian de un grupo de teorías políticas estrechamente emparentadas que, inspirándose en el psicoanálisis lacaniano, tematizan el concepto de las pulsiones proponiendo a menudo una micropolítica que es fundamentalmente una micropolítica del sujeto, pues sostienen que el sujeto es la única forma determinada que el yo puede asumir tanto en el nivel macropolítico como en el nivel micropolítico¹⁰.

Frente a la afirmación de Freud de que las pulsiones son mitos, Lacan destaca un texto previo en el que Freud se refiere a ellas como «convenciones»¹¹. En este sentido, las pulsiones son convenciones que se usan para dar cuenta del comportamiento que no cabe explicar por medio de la evidencia observable, ni tampoco por medio de ningún objetivo o interés consciente o inconsciente que pueda atribuirse plausiblemente al sujeto reflexivo, pues se trataría de un comportamiento que más bien sugiere la existencia de fuerzas de compulsión ocultas e internas. Este cambio quizás restituya a las pulsiones, al menos temporalmente, algo de dignidad e incluso una apariencia de cientificidad, puesto que su introducción queda justificada por los límites del estudio empírico. Sin embargo, en la medida en que propone un recurso a las pulsiones como causas ocultas –lo que, de hecho, no es la tesis de Lacan, y el propio Freud es como mínimo cauto en este punto–, este movimiento parecería solo invitar a la acusación de falacia del homúnculo, sin resolver por otra parte el carácter problemático de las pulsiones. ¿Qué tipo de explicación podrían, entonces, proporcionar las pulsiones? A riesgo de parecer esquivar el problema creando otro mito o introduciendo un conjunto de problemas completamente nuevo, sostengo que las pulsiones, en tanto concepto ontológico, no proporcionan una explicación causal de los hechos del yo o su mundo, sino que dan cuenta del *sentido* del yo y de los acontecimientos en los que está implicado. Se trata de una especulación filosófica, no científica –si se me permite aquí, para mi propósito, tratar a la ciencia

¹⁰ Sobre la distinción entre estos dos grupos de teorías políticas, véase Tonder, L., Thomassen, L. (eds.): *Radical Democracy: Politics Between Abundance and Lack*, Manchester, Manchester University Press, 2005.

¹¹ Lacan, *Four Fundamental Concepts*, pp. 162-163, en referencia a Freud, S.: “Instincts and their Vicissitudes”, en *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. y trad. J. Strachey, London, Hogarth Press and Institute for Psycho-Analysis, 1957, vol. 14, pp. 109-140 y 117 [trad. esp. Freud, S.: “Pulsiones y destinos de pulsión”, trad. J. L. Etcheverry, en *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. Trabajos sobre metapsicología y otras obras (1914-1916)*, en *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1979, vol. 14].

como la búsqueda de modelos causales o explicativos—, formulada con respecto a relaciones que parecen discernibles de los fenómenos observables pero que no son demostrables, y que puede ayudar a desarrollar los conceptos básicos de una ciencia de dichos fenómenos, pero que, por esa misma razón, no es en sí misma científica. Así es como, de hecho, Freud plantea el asunto¹².

Esta idea de sentido, cuyo uso aquí es principalmente deudor de Deleuze, precisa elaboración. Con suerte, se irá aclarando a medida que el artículo avance. Lo que sigue, no obstante, puede afirmarse desde el comienzo. En primer lugar, el sentido es una noción ontológica —tal como Deleuze sostiene, la filosofía ha de ser una *ontología del sentido*¹³— que comprende tanto lo físico (esto es, el sentido del olfato o del tacto) cuanto lo ideal (es decir, el sentido de una palabra o de un concepto), y, por tanto, refiere al mismo tiempo a una teoría de la sensación y a una teoría del significado, incluso si el sentido no es meramente físico ni meramente conceptual. Freud plantea la pulsión de manera similar cuando la define como «el representante psíquico de una fuente de estímulos intrasomática en continuo fluir [...], [en el] deslinde de lo anímico respecto de lo corporal»¹⁴. Para huir del peligro, por ejemplo, las pulsiones combinan escalofríos, palpitaciones y un sentimiento de vacío en la boca del estómago con angustia mental y miedo, y al mismo tiempo son irreducibles a cualquiera de estas cosas. En segundo lugar, el sentido contiene la noción de dirección, que es explícita en el francés *sens* y en el alemán *Sinn*, y que también puede encontrarse en ejemplos en inglés [y en castellano] tales como “el sentido de la historia”, que puede referirse a la dirección que sigue la historia. El impulso de las pulsiones, a este respecto, establece al mismo tiempo el sentido (tanto físico como significativo) y la dirección del devenir del organismo. Por último, la expresión del sentido, incluso cuando concierne a objetos o estados de cosas reales, es distinta e independiente de los hechos de estos referentes. Términos como “estrella matutina” y “estrella vespertina”, o “Sócrates” y “el tábano de Atenas”, pueden referirse al mismo objeto por medio de sentidos completamente diferentes; a la inversa, proposiciones contradictorias como “el árbol es verde” y “el árbol no es verde” pueden expresar el mismo sentido —tal como sostiene Deleuze, ambas expresan el acontecimiento “verdeando” o “deviniendo verde”, y están por tanto asociadas a la forma infinitiva del verbo “verdear”, cuyo sentido es el mismo en su conjugación afirmativa y negativa¹⁵—. La relación entre sentido y verdad es, por consiguiente, sutil y, de nuevo, muy distinta de cualquier consideración explicativa o causal de las cosas. El sentido siempre es plural y perspectivo y, en cuanto tal, asunto de un arte filosófico de la interpretación¹⁶ más que de un análisis científico.

¹² Freud, “Instincts and their Vicissitudes”, pp. 117-118.

¹³ «La filosofía debe ser ontología, no puede ser ninguna otra cosa; pero no hay ontología de la esencia, solo hay ontología del sentido». Deleuze, G.: *Desert Islands and Other Texts, 1953–1974*, ed. D. Lapoujade, trad. Michael Taormina, New York, Semiotext(e), 2004, p. 15 [trad. esp. Deleuze, G.: *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas 1953-1974*, trad. J. L. Pardo, ed. D. Lapoujade, Valencia, Pre-Textos, 2005].

¹⁴ Freud, S.: “Three Essays on Sexuality,” en *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. y trad. James Strachey, London, Hogarth Press and Institute for Psycho-Analysis, 1953, vol. 7, pp. 123–245 y 168 [trad. esp. Freud, S.: *Tres ensayos de teoría sexual*, trad. J. L. Etcheverry, en *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1979, vol. 7].

¹⁵ Véase Deleuze, G.: *The Logic of Sense*, trad. M. Lester y C. Stivale, New York, Columbia University Press, 1990, pp. 12-22 [trad. esp. Deleuze, G.: *Lógica del sentido*, trad. M. Morey, Barcelona, Paidós, 1989].

¹⁶ Deleuze, G.: *Nietzsche and Philosophy*, trad. H. Tomlison, London, Athlone Press, 1983, p. 4 [trad. esp. Deleuze, G.: *Nietzsche y la filosofía*, trad. C. Artal, Barcelona, Anagrama, 1986].

Si las pulsiones explican de algún modo por qué somos lo que somos, no es por medio de una determinación de la verdad que excluye toda otra posibilidad como no-verdadera o falsa, sino confiriendo sentido, en todos sus diversos aspectos, a estados de cosas incluso cuando la verdad de tales estados es ambigua¹⁷.

En términos deleuzeanos, las pulsiones son pre-personales e impersonales, y constituyen un dominio no-subjetivo. Este dominio, tal como indicábamos antes, está en el foco de varios ataques críticos que consideran que la filosofía de Deleuze elimina tanto el sujeto cuanto el espacio de lo político. A partir de una mala lectura de los conceptos deleuzeanos de inmanencia y univocidad, estos ataques sostienen, por un lado, que este campo impersonal y no-subjetivo reduce el yo a una multiplicidad de fuerzas ciegas inconmensurables que lo vuelven incapaz de unificarse como sujeto, y, por otro lado, que la naturaleza de este campo omniabarcante e inmanente niega las rupturas, fisuras o negaciones que constituyen el lugar del sujeto y la posibilidad del cambio. De este modo, según estas críticas, el resultado es que el devenir, a pesar de que Deleuze lo afirme, queda reducido a simulacro de un ser completo y enteramente positivo, y el sujeto queda reducido a una marioneta o autómatas sin vida¹⁸. Estas interpretaciones del pensamiento de Deleuze van a menudo acompañadas por la defensa de una ontología y una política de estilo lacaniano que conciben el sujeto de deseo como falta, como la propia fisura o agujero en el de otro modo completamente cerrado mundo de inmanencia, como aquello que garantiza la apertura de este mundo y, por tanto, la posibilidad de la diferencia. Pero esta alternativa y las

¹⁷ A menudo se interpreta que la filosofía de Deleuze proporciona una ontología “realista” y “materialista”, así como una ontología capaz de apuntalar las teorías científicas de los sistemas dinámicos. Aunque estas interpretaciones tienen mucho que ofrecer, no me parece que funcionen a la hora de incorporar el tema del sentido, pues, si bien este tema concierne de manera semejante a un campo constitutivo de diferencias impersonales que excede y engendra a la vez un campo actual de diferencias parcialmente propenso a principios de identidad y representación, figura la relación entre las determinaciones de este campo y las determinaciones de la verdad de manera muy diferente a lo que ocurre en las interpretaciones orientadas a la ciencia. Puesto que son parte de una ontología del sentido tal como la desarrolla Deleuze, las pulsiones son concebidas de modo más apropiado como convenciones, y esto concuerda con la tesis de la ontología débil, cosa que las interpretaciones de Deleuze orientadas a la ciencia rechazarían casi con toda certeza.

Cabría argumentar que el tema del sentido pertenece solo a los primeros escritos de Deleuze y que se disipa después de la *Lógica del sentido*. Sin embargo, yo sostendría que su influencia se sigue notando en los textos posteriores. Con respecto a las ideas de micropolítica y subjetividad discutidas más adelante en este texto, esta influencia puede verse en el modo en que Deleuze y Guattari aíslan los estratos de significación y subjetivación para subrayar la particularmente íntima conexión entre ellos, con independencia de consideraciones corpóreas, en varias de las mesetas de *Mil mesetas* (“Sobre algunos regímenes de signos” y “Año cero: rostridad” en particular).

¹⁸ Los tres ejemplos más célebres de este tipo de lectura incorrecta son Badiou, A.: *Deleuze: The Clamor of Being*, trad. L. Burchill, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000 [trad. esp. Badiou, A.: *Deleuze. El clamor del ser*, trad. D. Scavino, Buenos Aires, Manantial, 1997]; Hallward, P.: *Out of this World: Deleuze and the Philosophy of Creation*, London, Verso, 2006; y Žižek, S.: *Organs without Bodies: On Deleuze and Consequences*, London, Routledge, 2004 [trad. esp. Žižek, S.: *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, trad. A. Gimeno Cuspinera, Valencia, Pre-Textos, 2006]. La afirmación de que la multiplicidad y el devenir deleuzeanos son simulacros del Ser y, por tanto, carecen de un estatuto real pertenece a Badiou, quien la vincula con la doctrina de la univocidad de Deleuze (Badiou, A.: *Clamor of Being*, pp. 24-26). La idea del sujeto como marioneta es de Žižek, quien la invoca en relación con la respuesta de Kant a Spinoza (Žižek, S.: *Organs without Bodies*, pp. 41-45), y la relaciona con el spinozismo de Deleuze, argumentando que Deleuze y Spinoza comparten la reducción del sujeto a la sustancia (Ibid., pp. 34 y 68). Hay un gran número de respuestas críticas a estas lecturas, pero véase en particular, en respuesta a Žižek y a Badiou respectivamente, Smith, D. W.: “The Inverse Side of the Structure: Žižek on Deleuze on Lacan”, *Criticism*, 46.4, 2004, pp. 635-650, y Widder, N.: “The Rights of Simulacra: Deleuze and the Univocity of Being”, *Continental Philosophy Review*, 34.4, 2001, pp. 437-453.

maniobras disuasorias empleadas para sostenerla malinterpretan el asunto político central, a saber: que este campo pre-personal o impersonal es fundamentalmente *micropolítico* y, como tal, es un lugar de transformación, si bien uno en el que el cambio no se entiende en términos de rupturas o fisuras de algo que de otro modo sería cerrado y, por tanto, que no gira en torno a la constitución del lugar de un sujeto. Estas mismas críticas a menudo desestiman lo micropolítico por considerarlo un dominio de creación de sí meramente personal o estética. Frente a esto, como espero dejar claro, lo micropolítico constituye un punto de partida para concebir y encarnar transformaciones que hacen posible una afirmación del pluralismo, y a este respecto su carácter no-subjetivo es crucial para el modo en que impacta en el dominio de la subjetividad política.

1. Las pulsiones y el Ego

Mientras escribo artículos como éste, con frecuencia muerdo el extremo de un bolígrafo. Con seguridad no soy el único que lo hace. Esta actividad señala la fuerza de pulsiones orales que constantemente nos compelen y que, al mismo tiempo, hacen presión contra otras pulsiones tales como la pulsión de no estar quieto, la pulsión de concentrarse, la pulsión de deambular, la pulsión de emocionarse, la pulsión de tener relaciones sexuales, etc. Muerdo, y la compulsión que está detrás de ello no tiene nada que ver con una necesidad como el hambre o la sed, ni con un deseo bien por la cosa que de hecho estoy mordiendo, bien por algún objeto perdido del que la cosa mordida sería un sustituto. De hecho, esta pulsión me compele incluso cuando ya no es placentera, cuando mi mandíbula duele y está fatigada. De este modo, la acción de las pulsiones no puede explicarse a través del deseo; más bien, es el deseo, como afirma Lacan, el que es actuado en la pulsión¹⁹. Toda pulsión busca únicamente la descarga, el alivio sobre un objeto u otro, aunque, también, cada una compete con un sinnúmero de otras pulsiones cuyas descargas pueden ser o no compatibles con ella. Su fuerza siempre está presente, y es decididamente amoral: tal como Nietzsche sostiene, «En sí mismo, [un instinto] [...] no tiene el más mínimo carácter o entidad moral, ni siquiera una determinada sensación concomitante de placer o displacer; sólo los adquiere, como su segunda naturaleza, cuando entra en relación con instintos ya bautizados en el bien y el mal, o cuando es observado como atributo de seres que ya han sido caracterizados y valorados moralmente por el pueblo»²⁰. Las pulsiones, por tanto, reciben su significado del sentido moral dominante de la sociedad en la que se expresan. En un cierto tipo de sociedad, por ejemplo, las pulsiones agresivas pueden considerarse nobles. Pero esto solo significa que, en lo que Deleuze y Guattari llaman el nivel “molar” o nivel de la “máquina social”, que emerge a partir de las investiduras de pulsiones “moleculares” que exhiben determinadas propiedades estables cuando se consideran *en masse*²¹, ciertas pulsiones particulares han alcanzado a dominar de

¹⁹ Lacan, J.: *Four Fundamental Concepts*, p. 243.

²⁰ Nietzsche, F.: *Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality*, trad. R. J. Hollingdale, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, §38 [trad. esp. Nietzsche, F.: *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*, trad. G. Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000].

²¹ Deleuze y Guattari toman prestada la distinción entre lo molecular y lo molar de la química, donde un mol – también conocido como el número de Avogadro, o aproximadamente 6.022×10^{23} – es el número de átomos o moléculas de una sustancia necesarios para que su masa total en gramos equivalga a su número atómico: así,

tal modo que imponen sentido a todas las demás. En último término, pues, el sentido de cada pulsión se da solo a través de su relación con el complejo que forma con el resto.

Si logro terminar este artículo a pesar de los impulsos divergentes que hay en mí, es porque alguna pulsión o conjunto de pulsiones ha sido capaz de dominar y compeler al resto de mí para mantener este rumbo. Esto no significa que las pulsiones conflictivas hayan sido por ello reprimidas, excluidas de algún modo del yo o enterradas. A veces se ha puesto a un lado su compulsión para minimizar su interferencia. En el caso de mis pulsiones orales, he encontrado algo en lo que descargarlas (el bolígrafo, pero podría fácilmente ser otra cosa) sin que esto me impida concentrarme y teclear. En otros casos, la fuerza de una pulsión puede ser reapropiada por la tarea que nos ocupa, como puede suceder con las pulsiones agresivas de un atleta competitivo (si bien, esperemos, de un modo controlado). En todavía otros casos, puede ser simplemente una cuestión de suerte que pulsiones potencialmente perturbadoras estén decayendo cuando la tarea debe llevarse a cabo. Las costumbres y significados sociales que, como ya se ha mencionado, son ellos mismos productos de las pulsiones, también desempeñan aquí una función. Un sentido de la responsabilidad socialmente arraigado, por ejemplo, puede ayudar a la tarea de escribir un artículo que he prometido enviar para un volumen colectivo editado por un amigo, como puede también ayudar el sentido del honor por haber sido invitado en primer lugar. Por otra parte, el deseo de avanzar en la carrera profesional o la presión del “publica o perece” quizás estén también implicados. Sin embargo, estos factores más amplios solo son efectivos si las pulsiones dominantes en mí pueden vincularse con ellos, estableciendo así una correspondencia y resonancia entre impulsos constitutivos a-significantes y fuerzas sociales establecidas capaces de otorgar una dirección y un significado representacional a estos impulsos.

Lo que indudablemente no es el caso en los términos establecidos por esta explicación es que un ego, “yo” o sujeto separado de las pulsiones toma el control de éstas y las empuja a ponerse a su servicio. La relación entre las pulsiones y el ego puede recalcarse de manera útil a través del trabajo temprano de Sartre *La trascendencia del ego*. Siguiendo la premisa fundamental de la fenomenología en virtud de la cual la conciencia es siempre conciencia de un objeto, Sartre sostiene que el ego es externo a la intencionalidad de la conciencia (su orientación o dirección hacia objetos mundanos) y a las síntesis constitutivas de las conciencias pasadas y presentes que dan unidad a la experiencia. De hecho, si bien puede ser necesario que el “Yo” acompañe a todas nuestras representaciones, esto solo garantiza su estatuto como un objeto de segundo orden que aparece cuando la conciencia reflexiona sobre su actividad y se divide así en un yo que reflexiona y un yo sobre el que reflexiona. De este modo, por ejemplo, un yo irreflexivo puede estar absorto en el acto de leer,

un mol de carbono, cuyo número atómico es 12, será 12 gramos, y un mol de oxígeno, cuyo número atómico es 16, será 16 gramos, etc. Dentro de sus aplicaciones en la química del siglo XIX, el mol se usaba para establecer constantes que emergen de grandes agregados estadísticos. Un ejemplo es la ley de los gases ideales, según la cual volúmenes iguales de diferentes gases puestos bajo las mismas condiciones de temperatura y presión contendrán el mismo número de moléculas. Para Deleuze y Guattari, lo molar es el dominio en que fuerzas constitutivas o moleculares se configuran «*bajo las leyes de los grandes números*» (Deleuze, G. y Guattari, F.: *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, trad. R. Hurley, M. Seem y H. R. Lane, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983, p. 287 [trad. esp. Deleuze, G. y Guattari, F.: *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. F. Monge, Barcelona, Paidós, 1985]).

consciente del libro y de su actividad sin ningún “yo” presente; pero tan pronto como la conciencia se divide para reflexionar sobre lo que está haciendo, se halla a sí misma declarando “yo estoy leyendo”²². De este modo, el ego es un objeto trascendente, que se sitúa fuera de la conciencia y de su actividad como el ego de un otro²³.

Esto no hace del ego algo sin importancia, sino que significa que su función entraña más representación y coordinación que acción y decisión. Esto es especialmente claro en casos que suponen acción concertada.

La acción concertada es, ante todo, [...] un trascendente. Esto es evidente para acciones como “tocar el piano”, “conducir un automóvil”, “escribir”, porque estas acciones son “tomadas” en el mundo de las cosas. Pero las acciones puramente psíquicas como dudar, razonar, meditar, hacer una hipótesis, deben ser concebidas también como trascendencias. Lo que podría engañarnos aquí es que la acción no es solamente la unidad noemática de una corriente de conciencias: es también una realización concreta. Pero es preciso no olvidar que la acción necesita tiempo para cumplirse. Tiene articulaciones, momentos. A esos momentos corresponden las conciencias concretas activas, y la reflexión que se dirige sobre las conciencias aprehende la acción total en una intuición que la entrega como la unidad trascendente de las conciencias activas²⁴.

Muchas actividades no podrían realizarse sin un “yo”, no porque requieran a alguien que escoja separado de y a la vez unificando las conciencias, sino porque entrañan una relación-con-el-yo que opera proyectando un punto de referencia. Si nos apartamos de la categoría ontológica de sujeto y miramos a la persona concreta que, a través de su actividad habrá de, dependiendo de la teoría, expresar su condición de sujeto o constituirse como sujeto, podemos plantear la relación entre ellos como sigue. Una persona que pasa meses o incluso años aprendiendo a bailar, por ejemplo, cambia a lo largo del proceso, en la medida en que la postura, el juego de pies, el ritmo y la técnica se van moldeando intelectual y físicamente. Sin el postulado de un “yo” que perdura a través de este proceso, y dado que nadie sigue siendo el mismo física (el cuerpo cambia continuamente) ni “espiritualmente” (capas de experiencia pasada se acumulan para siempre en la memoria; uno se comporta de manera distinta ante los cambios del futuro; uno tiene relaciones cambiantes con gente diferente), no puede decirse que el del final sea el mismo individuo que comenzó el proyecto. No obstante, dado que toda actividad de aprendizaje requiere una relación consigo mismo, una actividad que supone prácticas repetitivas y reflexión sobre éstas, la persona que está aprendiendo a bailar habrá de captar el proceso como “aquello que yo estoy haciendo”, incluso aunque este “yo” no logre nada porque no actúa como agente y, de hecho, solo persiste como una imagen o proyección.

Sartre es claro a este respecto. Si bien reconoce la realidad del ego –considera que es un objeto dudoso pero no hipotético, y sostiene que «yo no me digo “tal vez yo tengo un Ego” como puedo decirme “tal vez odio a Pedro”»²⁵–, también se refiere a él usando explícitamente el lenguaje de la simulación. Con respecto a su actividad,

²² Sartre, J. P.: *The Transcendence of the Ego: An Existentialist Theory of Consciousness*, trad. F. Williams y R. Kirkpatrick, New York, Noonday Press, 1957, pp. 46-47 [trad. esp. Sartre, J. P.: *La trascendencia del ego: esbozo de descripción fenomenológica*, trad. M. García Baró, Madrid, Síntesis, 2003].

²³ *Ibid.*, p. 31.

²⁴ *Ibid.*, pp. 68-69.

²⁵ *Ibid.*, p. 76.

sostiene que «no se trata aquí más que de una apariencia [*appareance*]]»²⁶, pues solo la conciencia tiene auténtica espontaneidad; y cuando aborda su función esencial, le otorga un papel práctico de disfraz, afirmando que «todo sucede pues como si la conciencia constituyese al Ego como una falsa representación de sí misma»²⁷. Formulaciones semejantes pueden encontrarse también en Nietzsche y Deleuze. Nietzsche se refiere al ego, sujeto o “yo” como «solo una ficción»²⁸, una «ilusión provocada por la perspectiva»²⁹, un marcador que ayuda en la «coordinación y devenir consciente de las “impresiones”»³⁰, y algo «añadido e inventado y proyectado tras lo que hay»³¹. Emerge cuando secuencias regulares de pensamiento y acción promueven la creencia errónea de que una voluntad unificada las gobierna y hace del pensamiento causa de la acción³², cuando lo que en realidad sucede es que el intelecto se alinea con y deviene un instrumento de ciertas pulsiones contra otras³³. Para Nietzsche, el sujeto es por tanto una interpretación falsa de la acción, aunque no obstante «para su actividad podría ser útil e importante interpretarse falsamente»³⁴. Deleuze y Guattari sostienen que el complejo molecular de pulsiones heterogéneas que trabajan juntas y en oposición –lo que ellos denominan “máquina deseante”– funciona sobre la base de conexiones entre pulsiones, pero se explica (en términos del sentido y la dirección de la máquina como un todo) por su lucha y disyunción, de modo que el complejo “funciona” solo si se estropea continuamente. El sujeto o “yo” emerge de este complejo, afirman, a través de una consumación o reconciliación del conflicto que propulsa al ensamblaje [*assemblage*] al completo en una dirección determinada. Así, “yo” soy movido a escribir el artículo; no es una cuestión de elección para mí, pero cuando esté terminado declararé: “eso es lo que hice” o “eso es lo que quería”³⁵.

El “yo” no es alguien que escoge ni a nivel consciente ni a nivel inconsciente, sino más bien una dramatización o actualización de la interacción entre impulsos intensivos. En palabras de Nietzsche, expresa «un patrón de dominación que *significa* una unidad pero que no *es* una unidad»³⁶. Esto no es una negación de la subjetividad, del actuar, sentir y pensar que sin duda existe y a través del cual la subjetividad se introduce en el mundo. Más bien, se trata simplemente de que estas características estándar del sujeto reflexivo no tienen su origen en un ser de ese tipo, sino en condiciones pre-individuales o no-subjetivas, y el sujeto mismo es una apariencia que efectivamente está ahí pero que no desempeña ninguna función. En estos términos, no es el sujeto el que garantiza la apertura de lo que de otro modo sería una estructura cerrada de pulsiones impersonales. Al contrario, la estructura es

²⁶ Ibid., p. 79.

²⁷ Ibid., p. 101.

²⁸ Nietzsche, F.: *The Will to Power*, trad. W. Kaufman y R. J. Hollingdale, New York, Vintage Books, 1968, §370 [trad. esp. Nietzsche, F.: *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, vol. IV, trad. J. L. Vermal y J. B. Llinares, ed. D. Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, 2008].

²⁹ Ibid., §518.

³⁰ Ibid., §504.

³¹ Ibid., §481.

³² Nietzsche, F.: *Beyond Good and Evil: Prelude to the Philosophy of the Future*, trad. W. Kaufman, New York, Vintage Books, 1989, §19 [trad. esp. Nietzsche, F.: *Más allá del bien y del mal: prelude de una filosofía del futuro*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1990].

³³ Nietzsche, F.: *Daybreak*, §109.

³⁴ Nietzsche, F.: *Will to Power*, §492.

³⁵ Deleuze G. y Guattari, F.: *Anti-Oedipus*, pp. 1-22.

³⁶ Nietzsche, F.: *Will to Power*, §561.

abierta y es lo que hace posible la aparición de la subjetividad. Después de todo, algo aprendió a bailar, incluso si no era un “yo” tomado como sujeto, sino la interacción dinámica y conflictual de un complejo de pulsiones que se propulsó en esta dirección y que retroactivamente se dio a sí mismo un falso sentido de ser alguien que elige.

2. Las pulsiones y el sentido

La explicación de las pulsiones que acabamos de ofrecer refleja una tesis más general, que Deleuze extrae de Nietzsche, acerca de la naturaleza de la fuerza. La fuerza también es una convención empleada para dar cuenta de fenómenos observables que no pueden explicarse a partir de la evidencia observable, y funciona no como causa sino como aquello que da cuenta del sentido de estos fenómenos. Tal como Deleuze afirma en su trabajo seminal sobre Nietzsche: «jamás encontraremos el sentido de algo (fenómeno humano, biológico o incluso físico) si no sabemos cuál es la fuerza que se apropia de la cosa, que la explota, que se apodera de ella o se expresa en ella»³⁷. Los conceptos de cosa u objeto, ya sea físico (el átomo) o psicológico (el ego), no pueden dar cuenta de sus relaciones necesarias con otros, y solo se vuelven coherentes cuando se los sustituye por el concepto de fuerza³⁸. Dado que una fuerza sin poder, sin eficacia e incapaz de influir en otros no sería en absoluto una fuerza, la esencia de la fuerza, como la de la pulsión, se halla necesariamente en sus relaciones dinámicas con otras fuerzas. Deleuze sostiene que esta dinámica entraña que las fuerzas se constituyen a través de las diferencias cuantitativas pero no numéricas entre ellas, y estas diferencias cuantitativas determinan las distintas cualidades de las fuerzas en relación, cuya descarga de unas contra otras establece a su vez el sentido de su lucha como un todo. Este sentido, de nuevo, es diferente de los hechos de la situación. Hay muchas cosas implicadas aquí, pero un ejemplo tomado de una lucha de distinto tipo quizás sea esclarecedor³⁹.

En 1974, el presentador de la televisión británica Michael Parkinson entrevistó a Muhammad Ali después de que éste fuera nombrado “Personalidad del año en los deportes” tras la victoria sobre George Foreman que le permitió recuperar su título⁴⁰. Ali expresó dudas acerca de si merecía el reconocimiento –¡y casi parece sincero!–, pues todo lo que hizo fue «salir y golpear a un hombre que no tenía habilidades, que no tenía clase... el hombre pelea como una mujer, es salvaje, sin clase, sin ciencia, y feo, y simplemente no sé por qué piensan que soy tan grande ahora porque vencí a George Foreman»⁴¹. Parkinson dijo que no se podía faltar así al respecto a Foreman, pues éste había vencido previamente a Joe Frazier y a Ken Norton, quienes previamente vencieron a Ali, y más teniendo en cuenta que Foreman no solo venció, sino que los machacó y destruyó. Ali respondió: «No, no lo hizo. Simplemente les golpeó con un puñetazo del que no se recuperaron», y cuando las risas de la audiencia se apagaron, explicó que «ésta es la razón por la que el público

³⁷ Deleuze, G.: *Nietzsche and Philosophy*, p. 3.

³⁸ *Ibid.*, pp. 6-8.

³⁹ Para una explicación más convencional a través de lecturas detalladas de los textos de Nietzsche y Deleuze, véase Widder, N.: *Political Theory after Deleuze*, London, Continuum Press, 2012, pp. 63-70.

⁴⁰ “Michael Parkinson met Muhammad Ali”, *Parkinson* (BBC1, 7 de diciembre de 1974). El intercambio tiene lugar durante los primeros minutos de la entrevista.

⁴¹ *Ídem.*

es tan tonto e ignorante a este respecto. Sonny Liston noqueó a Floyd Patterson dos veces en un round. Después, yo peleé contra Floyd Patterson dos veces, y nunca lo noqueé. ¡Pero he noqueado a Sonny Liston! *Es el estilo*»⁴². Y ésta es la cuestión que cualquier seguidor del boxeo o de los deportes conoce muy bien: lo que hace a una pelea son los estilos en contraste, y estos estilos dependen de las cualidades que cada boxeador trae a la competición.

Frazier siempre lucha hacia delante. No parece saber cómo retirarse y no parece en realidad tener las habilidades físicas o el temperamento personal para ello. «Fue golpeado», dice Ali,

y no tiene suficiente sentido común como para decir: “me han golpeado, más me vale retroceder”. Él no retrocede. Él es noqueado. No tiene suficiente sentido como para decir: “hay millones de dólares en juego, mi título de peso pesado, estoy un poco atontado”. Es más fácil ser noqueado de nuevo, necesitas unos 20 segundos para calmarte. Ellos no pueden pensar tanto. Así que de inmediato, se levanta, y en lugar de retirarse, se topa con otro. Es noqueado. No se da cuenta: “Tengo suerte, me han noqueado dos veces, tengo una tercera oportunidad”. Se levanta y se topa con otro más. Y todavía no se ha despertado: “Tío, he caído una cuarta vez”. Lo noquearon seis veces, y en la sexta vez se levantó para darse de bruces con una más⁴³.

El hecho es que Foreman venció a Frazier. Pero en cierto sentido, Frazier se venció a sí mismo. O más bien, el sentido de la pelea mantiene esta ambigüedad, pues ambas perspectivas son verdaderas. Pero incluso si la verdad está en otra parte, incluso si Frazier ganó la pelea al lograr golpear a Foreman primero y noquearlo –en síntesis, *incluso si su estilo funcionó*–, ello no cambiaría el sentido de la pelea, teniendo en cuenta que el sentido es cuestión del modo en que estilos en competición hicieron la pelea, independientemente de quién ganó de hecho.

El propio Ali no era famoso por pegar fuerte, y no podría pelear como Foreman o Frazier aunque quisiera. Pero en sus días mozos podía permitirse al menos pelear con las manos abajo e invitar a sus oponentes a golpear primero, lo cual le hacía más fácil golpearles porque era más rápido que ellos. La cuestión es que el estilo de Ali –tanto lo que podía hacer cuanto lo que podía permitirse hacer⁴⁴, así como lo que tendría que cambiar más adelante en su carrera–no se formó en el vacío, sino que resultó directamente de relaciones de más o de menos con sus oponentes: más o menos velocidad, rapidez, peso, alcance y potencia. Éstas son relaciones físicas y cuantitativas, lo que Deleuze llama diferencias de cantidad, y dan lugar a distinciones cualitativas⁴⁵. Pero aunque son cuantitativas, tiene poco sentido situarlas en algún tipo de escala numérica fija. ¿Qué significaría decir que Ali es dos veces más rápido que Foreman, o que Foreman golpea dos veces más fuerte? A este respecto, ¿qué significaría decir que dos boxeadores son igualmente rápidos o fuertes? Éstos son, en el mejor de los casos, promedios estadísticos que entrañan estándares externos de medida y fuerzas abstraídas del contexto concreto en el que se ejercitan. De hecho, lo notable de la estrategia “*rope-a-dope*” [contra las cuerdas] que Ali usó de manera

⁴² Ídem.

⁴³ Ídem. Frazier fue de hecho noqueado seis veces, pero no tuvo nunca ocasión de toparse con un golpe más, pues el árbitro paró la pelea en el minuto 1:35 del segundo round.

⁴⁴ Es bien sabido que Ali rompió muchas reglas de la técnica del golpeo, de la evitación de golpes, etc.

⁴⁵ Deleuze, G.: *Nietzsche and Philosophy*, pp. 42-44.

célebre en su pelea “*Rumble in the Jungle*” [pelea en la selva] con Foreman fue que mientras Foreman gastó casi toda su energía en arrojar salvajes *haymakers* [fuertes golpes directos] que dañaron a Ali mucho menos de lo que pareció, Ali golpeó regularmente a Foreman con puñetazos directos que lo agotaron en tan solo un puñado de rounds. En otras palabras, sus estilos y estrategias respectivos significaron que fue Ali quien en la pelea golpeó más fuerte que Foreman. Y esto fue porque, de nuevo, son los estilos los que hacen a la pelea.

Igual que los boxeadores, las fuerzas tienen su propia singularidad, pero ésta se establece a través de las relaciones inmanentes de unas con otras, pues hallan su significado y sentido solo en su choque. Ésta es la clave para comprender tanto la estabilidad relativa de los arreglos en los que entran las fuerzas cuanto el modo en que estos arreglos cambian. Tal como dice Nietzsche, la estabilidad no resulta de unas leyes universales del movimiento o de cierta tendencia de las fuerzas hacia el equilibrio, sino porque «una determinada fuerza no puede ser otra cosa que esta determinada fuerza [...], puede reaccionar a un quantum de fuerza resistente solo según la medida de su dimensión»⁴⁶. En consecuencia, «un nuevo arreglo de fuerzas se alcanza según la medida del poder de cada una de ellas»⁴⁷. Por mucho que la lucha de fuerzas se resuelva sola, debe concordar con el sentido que se sigue del modo en que estas fuerzas se constituyen unas a otras recíprocamente. Pero en la medida en que el sentido es independiente de los hechos del asunto, esta determinación de las fuerzas no tiene un valor predictivo. Nadie podría haber predicho con absoluta certeza que Ali vencería a Foreman –y, por supuesto, casi nadie pensó que lo haría–. Pero una vez lo hizo, el resultado *tuvo sentido*, y en cierto modo pareció cosa del destino. Tal como sostiene Deleuze, el destino –el aspecto temporal de la determinación que confiere el sentido, que puede ser el mismo incluso para estados de cosas diametralmente opuestos– se concilia muy mal con el determinismo, pero lo hace extremadamente bien con la libertad⁴⁸, y siempre hay libertad en la lucha entre fuerzas porque esta lucha entraña relaciones de pulsión, resistencia, desigualdad, inversión y transmutación. Lejos de reducir el devenir a un simulacro del ser, el destino se asegura de que el devenir –la condición para la emergencia de la subjetividad– siempre permanezca abierto y exprese el sentido.

3. Las pulsiones y el deseo

En este punto quisiera volver a la explicación del deseo de Lacan en relación con el sujeto y las pulsiones. El deseo, para Lacan, emerge cuando el individuo se convierte en un sujeto al ocupar la posición de un “yo” en el discurso y al usar el lenguaje para

⁴⁶ Nietzsche, F.: *Will to Power*, §639.

⁴⁷ *Ibid.*, §633.

⁴⁸ «El destino no consiste jamás en relaciones de determinismo progresivas entre presentes que se suceden siguiendo el orden de un tiempo representado. Implica, entre los presentes sucesivos, vínculos no localizables, acciones a distancia, sistemas de reanudaciones, de resonancias y de ecos, azares objetivos, señales y signos, roles que trascienden las situaciones espaciales y las sucesiones temporales. De los presentes que se suceden y que expresan un destino, se diría que representan siempre lo mismo, la misma historia, con una diferencia de nivel: aquí más o menos distendido, allá más o menos contraído. Es por ello que el destino se concilia tan mal con el determinismo, pero tan bien con la libertad: la libertad consiste en elegir el nivel». Deleuze, G.: *Difference and Repetition*, trans. P. Patton, London, Athlone Press, 1994, p. 83 [trad. esp. Deleuze, G.: *Diferencia y repetición*, trad. M. S. Delpy y H. Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002].

expresar sus necesidades ante otros. Esto implica un desplazamiento y una exclusión fundamentales, por cuanto el lenguaje sitúa al sujeto en el terreno del Otro (pues el sujeto no inventa el lenguaje que usa) y lo fuerza a suprimir la particularidad de sus necesidades para poder articularlas a través de significantes universales. Hay, por tanto, «una desviación de las necesidades del hombre por el hecho de que habla, en la medida en que sus necesidades están sujetas a la demanda, retornan a él alienadas»⁴⁹. Esto se complica todavía más por el modo en que la articulación no solo llama a la satisfacción de esas necesidades, sino que además conlleva una demanda de amor y reconocimiento al Otro, de manera que «la demanda en sí se refiere a otra cosa que a las satisfacciones que reclama»⁵⁰. En esta situación, no obstante, la particularidad excluida de la necesidad retorna como un deseo excesivo «*más allá* de la demanda»⁵¹ debido a la inadecuación de toda respuesta: incluso si el sujeto recibe todo lo que necesita y demanda, continúa sintiéndose faltante, y este sentido de la falta implica que se lo está privando de algo. Este algo, que Lacan llama *objet a*, debe permanecer sin nombre, pues si el sujeto pudiera articularlo, lo reduciría a necesidad o demanda. En consecuencia, no solo el sujeto es incompleto o faltante, sino que el lugar de su constitución como un todo o un sujeto completo queda subvertido. Que el sujeto se vea privado de un *objet a* entraña que hay un otro que sí lo desea y disfruta –un Otro, de hecho, que ejerce un poder de prohibición–. Así, el modo en que la subjetividad emerge con la adopción del lenguaje supone al mismo tiempo una negación de este sujeto, su sujeción a la Ley. El sentido del sujeto, pues, se consolida a través de una serie de repeticiones que refuerzan este estatuto dual sujeto/sujetado, repeticiones de amor incluidas, donde el sujeto busca a un otro que pueda completarlo, pero este otro es siempre inadecuado con respecto al faltante *objet a*, y repeticiones de auto-negación incluidas también, donde el sujeto se postra ante el Otro con la esperanza de recibir reconocimiento, de devenir el *objet a* del deseo del Otro.

El estatuto del sujeto lacaniano constituido en el terreno del Otro se aviene bien con el del sujeto descrito previamente. En otras palabras, este sujeto, que se forma en la intersección inconsciente donde confluyen el yo y las estructuras sociales, solo tiene una apariencia de acción, pues sus deseos, demandas e incluso necesidades articuladas no son en realidad suyas. Considere simplemente lo que usted “eligió” desayunar esta mañana. Si escogió lo que pensó que quería, ello es inseparable del espectro culturalmente disponible de opciones de comidas apropiadas, sin mencionar los desayunos que sus padres le prepararon cuando era niño o niña y toda experiencia buena o mala que tuvo con diversas comidas en el pasado. Finalmente, no es tanto usted quien elige cuanto la máquina social de la que usted forma parte, y lo mismo puede decirse de objetos más profundos de su deseo que son sustitutos del objeto perdido. Ahora bien, ¿esta caracterización del deseo y de la subjetividad da cuenta por completo de su relación con la acción de las pulsiones, teniendo en cuenta que la fuerza de descarga de las pulsiones no es engendrada por ningún deseo o falta, sino que más bien el deseo es actuado en la pulsión? Lacan parece eludir el problema. Subraya que las pulsiones encuentran satisfacción simplemente en la descarga, pero el sujeto no, y sugiere que esta discrepancia introduce «la categoría de lo imposible»⁵²

⁴⁹ Lacan, J.: *Écrits*, p. 579.

⁵⁰ Ídem.

⁵¹ *Ibid.*, p. 580.

⁵² Lacan, J.: *Four Fundamental Concepts*, p. 166.

en el funcionamiento del principio del placer, en la medida en que la indiferencia de las pulsiones hacia el objeto que catectizan indica que no es un objeto de necesidad sino el *objet a* del deseo. En consecuencia, los desplazamientos de la pulsión que va de un objeto a otro necesariamente siguen el camino que toma el deseo al negociar con las prohibiciones establecidas por la relación del sujeto con la Ley. La fuerza de descarga de una pulsión puede ser independiente del deseo, pero se ve no obstante orientada por el deseo, y de este modo la pulsión «está encargada de ir a buscar algo que, cada vez, responde en el Otro»⁵³. El sujeto es por tanto movido [*driven*] hacia lo que desea.

Sin embargo, esta correspondencia entre las pulsiones y el deseo claramente no es una correspondencia necesaria. De hecho, Lacan admite que las vicisitudes de las pulsiones no tienen ninguna relación esencial con el deseo, ya que la pulsión se manifiesta bajo el «modo de un sujeto acéfalo, pues todo en ella se articula en términos de tensión, y su relación con el sujeto es tan solo de comunidad topológica»⁵⁴. Así, el deseo no es más que una configuración contingente de las pulsiones, una configuración que se introduce, en el caso del deseo lacaniano, a través de una estructura lingüística y por tanto social que compele al sujeto a emerger y a asumir una posición en este terreno. El resultado es un tipo de no-reciprocidad en virtud del cual esta exterioridad de las pulsiones al deseo las hace, en última instancia, indiferentes al modo en que se organizan, si bien el sujeto necesario para esa estructura social se desbarataría si las pulsiones no estuvieran arregladas de un modo tal que pudieran sostener un sentido de falta o incompletud. Ésta es precisamente la tesis de Deleuze y Guattari cuando sostienen que «el deseo “necesita” muy pocas cosas»⁵⁵ y que el sentido de falta es un producto social y un producto del poder: «esta práctica del vacío como economía de mercado es el arte de una clase dominante: organizar la falta en la abundancia de producción, hacer bascular todo el deseo hacia el gran miedo a carecer»⁵⁶. Lacan, por su parte, continúa claramente comprometido con esta forma de sujeto y con la organización de las pulsiones que requiere, tal como queda patente en su concepción de su propio trabajo como aquello que proporciona un fundamento para el sujeto cartesiano, si bien de un modo paradójico que lo socava⁵⁷, así como en su elección de Kant sobre Spinoza precisamente porque Kant funda la ética en la ley moral⁵⁸. El sujeto lacaniano no es el sujeto consciente fundamentado en la certeza de su actividad pensante, ni el sujeto trascendental presupuesto como condición de posibilidad de la unidad de la experiencia empírica, ni tampoco el sujeto dialéctico que se realiza a través de sus relaciones de reconocimiento recíproco con otros; en su lugar, es un sujeto del inconsciente que da sentido y dirección a su contraparte consciente incluso aunque subvierta las pretensiones de esta última de ser auto-centrada, auto-idéntica,

⁵³ *Ibid.*, p. 196.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 181.

⁵⁵ Deleuze, G. y Guattari, F.: *Anti-Oedipus*, p. 27.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 28.

⁵⁷ «Esto deja bien sentado que con el término *sujeto* [...] designamos [...] el sujeto cartesiano, que aparece en el momento en que la duda se reconoce como certeza –solo que, con nuestra manera de abordarlo, los fundamentos de este sujeto se revelan mucho más amplios y, por consiguiente, mucho más sumisos, en cuanto a la certeza que yerra. Eso es el inconsciente». Lacan, J.: *Four Fundamental Concepts*, p. 126.

⁵⁸ «Para nosotros esta postura [spinozista] es insostenible. La experiencia muestra que Kant es más certero, y he demostrado que su teoría de la conciencia, como él escribe sobre la razón práctica, solo se sostiene dando una especificación a la ley moral, que, examinada de cerca, no es ninguna otra cosa que el deseo en estado puro». Lacan, J.: *Four Fundamental Concepts*, p. 275.

orientada hacia la verdad y productora de representaciones. Este compromiso con una forma revisada del sujeto, no obstante, difícilmente acaba con la contingencia del arreglo total.

4. La micropolítica de las pulsiones

La micropolítica deleuzeana descansa sobre la apuesta de que esta estructura del sujeto no es tan necesaria, y de que son posibles y quizás incluso admirables formaciones alternativas de las pulsiones y del deseo. Esta micropolítica entraña un compromiso estratégico y experimental tanto con las fuerzas sociales constitutivas que traen la apariencia del sujeto al ser cuanto con los movimientos inmanentes de “desterritorialización” que pueden engendrar algo nuevo. En la medida en que el sentido de toda configuración de las pulsiones depende de sus puntos de conflicto, y, así, el ensamblaje “funciona” solo estropeándose, Deleuze y Guattari argumentan que estas configuraciones tienen una dimensión orientada hacia el reino de las estratificaciones –organizaciones jerárquicas que imponen, y operan de acuerdo con, principios de identidad y representación, y que incluyen los tipos de subjetivación y significación que apuntalan el sujeto de corte lacaniano⁵⁹– y otra dimensión orientada hacia “líneas de fuga” dispersivas y desterritorializantes que escapan de los estratos sin oponerse a ellos ni negarlos sino simplemente excediéndolos. Estas líneas de fuga son más a-sistemáticas o a-estructurales que anti-sistema o anti-estructura. Las dimensiones de la estratificación y la desterritorialización no son mutuamente excluyentes. De hecho, la micropolítica que plantean Deleuze y Guattari solo es posible a través de un “doble condicionamiento”, en el sentido de Foucault⁶⁰, entre lo desestratificado y lo estratificado, lo micro y lo macro, lo molecular y lo molar. Lo micropolítico puede considerarse un dominio en el que la ética y la política convergen a través de las prácticas de formación de sí. Está la tarea micropolítica de formarse como “animal político” –un ser que, según la definición de Aristóteles del hombre como *zōon politikon*, no puede existir aislado y que solo se constituye dentro de redes sociales y lingüísticas⁶¹–, que va en paralelo con la tarea que Foucault identifica en sus escritos tardíos sobre la formación de sí ética. Ahora bien, la tarea de formarse como un “animal político” no es en absoluto la tarea de formarse como un sujeto político, del mismo modo que para Foucault la tarea de la formación de sí ética no consiste en devenir un sujeto moral.

La genealogía que hace Foucault de la ética entraña ciertamente un sujeto. Todo código moral, afirma, presupone prácticas del yo, por cuanto el código implica la existencia de un sujeto que se relaciona con él a través de la obediencia o la

⁵⁹ Deleuze y Guattari identifican tres estratificaciones clave: el organismo, que estratifica el cuerpo; la subjetivación, que estratifica la conciencia; y la significación, que estratifica el lenguaje y el inconsciente (en la medida en que este último puede, según Lacan, estructurarse como un lenguaje). Véase Deleuze, G. y Guattari, F.: *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, trad. B. Massumi, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987, pp. 159-160 [trad. esp. Deleuze, G. y Guattari, F.: *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. J. Vázquez Pérez, Valencia, Pre-Textos, 1988].

⁶⁰ Véase Foucault, M.: *The History of Sexuality, Volume One: An Introduction*, trad. R. Hurley, New York, Vintage Books, 1990, pp. 99-100 [trad. esp. Foucault, M.: *Historia de la sexualidad, I. La voluntad de saber*, trad. U. Guiñazú, Madrid, Siglo XXI, 1989].

⁶¹ La referencia a Aristóteles pretende ser laxa. Entre otras cosas, el *telos* natural del animal político aristotélico es antitético tanto respecto de las prácticas foucaultianas del yo cuanto de la micropolítica deleuzo-guattariana.

desobediencia (y deviene de este modo un sujeto moral o inmoral), y esto, a su vez, implica la existencia de una relación consigo mismo a través de la cual el yo se fabrica como sujeto, un “yo” que ocupa una posición de responsabilidad hacia el código. Por tanto, debe haber «formas y modalidades de la relación consigo mismo por las que el individuo se constituye y se reconoce como sujeto»⁶². Estas formas y modalidades están ligadas a juegos de verdad que afectan a la sustancia ética, al modo de sujeción, a las prácticas disponibles de trabajo ético, y al *telos* o fin de la formación de sí⁶³, de manera que la formación de sí siempre refiere a regímenes de poder/saber. Sin embargo, como dice Deleuze, la excavación que hace Foucault de estas prácticas revela «una dimensión de la subjetividad derivada del poder y del saber, pero que no depende de ellos»⁶⁴. El hecho de que la formación de sí preceda al sujeto moral auto-reflexivo indica que debe ser de un orden no-subjetivo, pero este retroceso completo hasta el dominio ético sería superfluo si el único resultado posible para la formación de sí fuera este mismo sujeto. Al mismo tiempo, el modo en que la resistencia está apostada en las relaciones de poder foucaultianas asegura que todo código moral contiene puntos de fricción y problematización en los que las categorías sociales y verdades disponibles resultan inadecuadas. Los griegos, por ejemplo, se vieron confrontados con el problema del estatuto moralmente ambiguo de los muchachos, pues las opciones disponibles no podían dividirse de manera nítida en correctas e incorrectas, buenas y malas⁶⁵. En estos puntos de problematización, la práctica ética deviene más sutil y las prácticas del yo devienen más experimentales. Los griegos, muestra Foucault, usaron el problema de los muchachos, y los códigos, identidades y prácticas que tenían a disposición, para expandirse más allá de lo que eran, inventando nuevos modos de relacionarse con el otro y consigo mismos. Su subjetividad se realizó a través de un alejamiento de su ser sujetos morales relacionados con un código. Su proyecto ético, pues, devino un proyecto micropolítico que mezclaba los niveles molecular y molar del deseo y las pulsiones.

La micropolítica de Deleuze y Guattari parte de manera similar de nuestros yo es deseantes ya estratificados, y de los códigos, prácticas y verdades a nuestra disposición, y trabaja para reconfigurar todo esto. La naturaleza experimental y política de la tarea, argumentan, hace imposible especificar unas reglas de antemano, más allá de una recomendación general de prudencia y de la advertencia de que estas prácticas pueden acabar en «agujeros negros cancerosos» y formas de micro y macro-fascismo⁶⁶. Pero por mucho que estos experimentos funcionen, no son cuestión de elección de un sujeto, pues dependen completamente de las estructuras existentes de las pulsiones y el deseo y de las cualidades que emergen de sus relaciones inmanentes y cuantitativas. Por tanto, reaccionamos a las formaciones estratificadas que nos rodean y a las posibilidades de desestratificación de un modo necesariamente acorde con quienes, y lo que, somos. Así como Joe Frazier solo podía pelear hacia adelante, algunas personas no pueden escapar a sus estratificaciones, aunque «permanecer

⁶² Foucault, M.: *The History of Sexuality, Volume Two: The Use of Pleasure*, trad. R. Hurley, Harmondsworth, Penguin Books, 1992, p. 6 [trad. esp. Foucault, M.: *Historia de la sexualidad, 2. El uso de los placeres*, trad. M. Soler, Madrid, Siglo XXI, 1987].

⁶³ *Ibid.*, pp. 24-28.

⁶⁴ Deleuze, G.: *Foucault*, trad. S. Hand, London, Athlone Press, 1988, p. 101 [trad. esp. Deleuze, G.: *Foucault*, trad. J. Vázquez Pérez, Barcelona, Paidós, 1987].

⁶⁵ Foucault, M.: *The Use of Pleasure*, pp. 185-225.

⁶⁶ Deleuze, G. y Guattari, F.: *A Thousand Plateaus*, pp. 149-150 y 160-161.

estratificado [...] no es lo peor que puede pasar»⁶⁷. En cualquier caso, lo que toma la “decisión” en este proyecto micropolítico, afirman Deleuze y Guattari, no es el sujeto sino el cuerpo sin órganos o CsO⁶⁸. El CsO es el punto de tensión donde se entrecruzan las pulsiones moleculares y las formaciones sociales molares, el punto que afronta las dimensiones divergentes de estratificación y desterritorialización, y que “elige” en el sentido de determinar qué puede conectarse y cómo, y por tanto aquello que el yo es capaz de hacer o devenir. Esta determinación, de nuevo, es una determinación de sentido, no de verdad, y por tanto es independiente de las formas del cambio o estasis que realizamos, a la vez que sirve como garante de la apertura necesaria para realizar algo nuevo. De hecho, el CsO es una diferencia; en concreto, es lo que Deleuze llama una «diferencia en sí misma»⁶⁹. Es la propia diferencia la que hace al estilo, y el estilo, a su vez, lo que hace a la pelea y determina así el sentido de lo que devenimos.

Nietzsche escribe que «un hombre bien constituido, un hombre “feliz”, *tiene que* realizar ciertas acciones y recela instintivamente de otras, lleva a sus relaciones con los hombres y las cosas el orden que él representa fisiológicamente»⁷⁰. La apuesta de la micropolítica es que al trabajar para constituirnos de ciertos modos, pueden resultar ciertas necesidades de naturaleza política. Si estas formaciones pueden devenir genuinamente rizomáticas, entonces lo que afirman es una forma de pluralismo que es al mismo tiempo una ética que alimenta una política y una estrategia para el compromiso político. Del mismo modo que algo aprendió a bailar sin necesidad de perdurar como sujeto para realizarlo, algo también puede devenir un animal político pluralista. El haber visto las posibilidades de formarnos de esta manera es un hito crucial del pensamiento de Deleuze, uno hito que hace de éste un pensamiento político, incluso aunque no presente ningún proyecto político en el sentido tradicional.

Traducción de Emma Ingala y Gavin Rae

⁶⁷ *Ibid.*, p. 161.

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 165-166.

⁶⁹ Deleuze, G.: *Difference and Repetition*, capítulo 1.

⁷⁰ Nietzsche, F.: *Twilight of the Idols/The Anti-Christ*, trad. R. J. Hollingdale, Harmondsworth, Penguin Books, 1990, “The Four Great Errors”, §2 [trad. esp. Nietzsche, F.: *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1973].