

Félix Guattari y el problema de la organización política: Transversalidad, polivocidad y diagramatismo entre micropolítica y macropolítica

Félix Guattari and the problem of politics organization: Transversality, polivocity and diagram between micropolitics and macropolitics

Jesús Ayala-Colqui*

Universidad Científica del Sur
yayalac@cientifica.edu.pe

DOI: 10.5281/zenodo.7231914

Recibido: 13/03/2022 Aceptado: 15/06/2022

Resumen: El presente artículo elucida la posición de Félix Guattari sobre la organización política. Por este término entendemos la manera cómo, teórica y prácticamente, se construye y se desarrolla una militancia en lo real social, lo cual implica sostener una postura respecto al rol de los partidos, las instituciones y el Estado. A fin de precisar la especificidad del abordaje guattariano, desarrollado entre *Psychanalyse et transversalité* y *Mille Plateaux*, comparamos su planteamiento con los desarrollos tradicionales del anarquismo y el socialismo. Con ello se asegura una aprehensión de la posible singularidad de los conceptos guattarianos de transversalidad, polivocidad, diagramatismo, entre otros. Finalmente, se reflexiona sobre el lugar que ocupa la macropolítica en estos conceptos.

Palabras clave: agenciamiento, transversalidad, diagrama, micropolítica, macropolítica.

Abstract: The aim of this papers is to elucidate Félix Guattari's position on political organization. By this term we understand the way in which, theoretically and practically, militancy is built and developed in the social reality, which implies maintaining a position regarding the role of parties, institutions and the State. In order to define the specificity of the Guattarian approach, developed between *Psychanalyse et transversalité* and *Mille Plateaux*, we compare his perspective with the traditional developments of anarchism and socialism. This allows an apprehension of the possible singularity of the Guattarian concepts of transversality, polivocity, diagram, among others. Finally, we reflect on the place that macropolitics occupies in these concepts.

Keywords: assemblage, transversality, diagram, micropolitics, macropolitics.

* Jesús Ayala-Colqui se desempeña como profesor investigador de la Universidad Tecnológica del Perú y como profesor de la Universidad Científica del Sur. <https://orcid.org/0000-0002-9059-5401>

1. Introducción

En *Organs Without Bodies* (2003), Slavoj Žižek realiza diversas críticas a la obra de Deleuze y Guattari. Da a entender, entre otras cosas, que Guattari habría deformado el proyecto deleuziano. Por medio de una pregunta retórica se afirma que *El anti-Edipo* de Deleuze, primera pieza coescrita con Guattari, es “probablemente su peor libro” (Žižek, 2006, p. 38). La intromisión guattariana – retomándose una idea que ya expusiera en su momento Badiou (1977)– habría hecho de Deleuze un “ideólogo del capitalismo tardío” (p. 209). Frente a esto, Žižek se propone encauzar la obra deleuziana a partir de insumos hegelianos y lacanianos a fin de obtener “una “política deleuziana” diferente” (Žižek, 2006, p. 16). En el fondo, se trata de la contraposición de dos vertientes políticas antagónicas: por un lado, la representada por Deleuze que, según la presentación que hace el esloveno, es una suerte de radicalismo anarquista y posmoderno; por otro lado, la representada por el mismo Žižek que es expuesta por él mismo como una fiel y consecuente posición marxista y leninista. Pues bien, el presente trabajo parte de esta coyuntura no para tomar partido por un autor determinado (Žižek o Deleuze), sino para inquirir el estatuto particular de la posición política de Guattari: ¿la obra de Guattari sería, según todo lo dicho, una claudicación posmoderna y superficial de toda crítica al capital, de suerte que lo único que podría esperarse de ella son impotencias políticas y desviaciones doctrinarias? Para responder esta pregunta tomaremos como hilo conductor la cuestión de la “organización política” entendiendo por ello la manera cómo, teórica y prácticamente, se construye y se desarrolla una militancia en lo real social. Si, a juicio de Žižek, la obra política de Guattari –con o sin Deleuze– no es crítica ni mucho menos leninista, ¿podríamos decir que su legado está condenado a ser encasillado dentro de los parámetros del anarquismo y el izquierdismo o, por el contrario, Guattari desarrolla en su diálogo con Marx un gesto singular no subsumible a las categorías predeterminadas por las experiencias políticas del marxismo y el anarquismo al uso? A fin de responder esta cuestión, dividimos el artículo en tres apartados. En la primera parte explicitamos, de manera asaz sucinta, la distinción entre anarquismo (bakuniano y kropotkiniano) y socialismo (leninista) en torno a la cuestión de la organización política y a la de la relación de la militancia con el Estado. Con esto esperamos obtener la base teórica desde la cual discernir la posible singularidad de la apuesta guattariana. En la segunda parte ahondamos en los meandros de la obra guattariana en orden a construir algunos

rasgos distintivos de su posición política organizativa. En la tercera parte, a modo de conclusión, discutimos la relación macropolítica entre los conceptos guattarianos y el Estado.

2. Anarquismo horizontalista y socialismo centralista antes de Guattari

La disputa entre anarquismo y socialismo alcanza un punto álgido en la crítica de Marx y Engels a otros teóricos del movimiento obrero decimonónico (Collins & Abramsky, 1965, pp. 229, 280, 293). En el s. XIX toda una pléyade de autores –Lasalle, Proudhon, Bakunin, Kropotkin junto a los ya citados– adoptaron una posición crítica frente al orden social burgués. Y a partir de este suelo común surgió una variedad de discusiones y contraposiciones teóricas acerca de la posición política que habría de asumir el movimiento obrero europeo. Si bien estos autores y militantes comparten el mismo objetivo de emancipar a la clase obrera del dominio burgués –dominio que se expresa, por ejemplo, en la existencia de la propiedad privada de los medios de producción–, disienten en los procedimientos organizativos, tanto cuanto en el aparataje teórico. Para decirlo esquemáticamente: unos se decantan, con fragmentos de sindicalismo francés y la filosofía alemana, en un rechazo inmediato del Estado burgués y sus formas derivadas de autoridad e institucionalidad (anarquismo); otros, con un recurso constante y, a la vez, crítico a la filosofía clásica alemana, en un rechazo mediato del Estado proponiendo como etapa transicional una dictadura política de los obreros (socialismo). Es sobre esta línea divisoria que se pueden trazar matices, superposiciones, inflexiones en las múltiples variantes de cada corpus teórico-práctico (Ward, 2004; Newman, 2005).

Marx y Engels, ora de manera conjunta, ora de manera aislada, escriben, en consecuencia, sendos libros y cartas contra los otros autores mencionados con el objetivo de agüir la viabilidad de su postura socialista.

Puede considerarse, en lo que respecta a la cuestión de la organización –tema al cual nos ceñimos en este artículo–, la siguiente carta de Proudhon a Marx, fechada el 17 de mayo de 1846, donde aquel le responde a este sobre la invitación de publicar una correspondencia general de teóricos del movimiento obrero:

Creo que no necesitamos de ello [un golpe de fuerza, una revolución] para triunfar y que, por consiguiente, no debemos fijar la acción revolucionaria como medio de reforma social, porque ese pretendido medio sería simplemente un llamado a la fuerza, a lo arbitrario, concretamente una contradicción. Para mí el problema es así: hacer entrar en la sociedad, por una combinación económica, las riquezas que han salido de la sociedad por otra combinación económica. (citado en Marx & Engels, 1987, p. 129)

De esto se colige una primera diferencia entre Proudhon, que asimilaremos *tout court* al anarquismo o, en todo caso, al reformismo pequeñoburgués, y Marx/Engels, detentores de una perspectiva socialista: el socialismo plantea la vía de la fuerza para realizar el cambio social hacia una sociedad sin clases sociales, el anarquismo rechaza el recurso a toda forma de violencia y autoridad¹. La diferencia será más palpable en el *Manifest der Kommunistischen Partei* (1848) donde Marx y Engels llaman a constituir *un partido* distintivo que agrupe a los trabajadores en una dirección decididamente anticapitalista cuyo objetivo sea la abolición de la propiedad privada, la eliminación del trabajo asalariado y, por último, la extinción del antagonismo de clase. Dado que “solo el proletariado es una clase *verdaderamente revolucionaria*” (Marx, 2015, p. 125) —es decir, es el sujeto universal que debe guiar la revolución²—, la transformación de la sociedad ha de ser guiada por ella que, a su vez, se constituye, con la toma del poder, en la “clase dominante” (Marx, 2015, p. 134). Esta constitución no significa sino la institución de un Estado y, más precisamente, un *Estado centralista* que dirige, entre otras cosas, la propiedad, el crédito, los medios de transporte y otras instituciones “pertenecientes al Estado” (Marx, 2015, p. 135). Este dominio del proletariado como clase organizada será entendido ulteriormente por Marx como

¹ Por lo demás, la publicación del libro de Proudhon *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère* (1846) ameritará una crítica severa y cáustica de sus fundamentos económicos de parte de Marx y Engels en *Misère de la philosophie* (1847).

² Ya tempranamente en *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1843-1844) Marx veía al proletariado como el sujeto de la revolución: “Cuando el proletariado anuncia la disolución del orden social subsistente, sólo expresa el secreto de su propia existencia, ya que él es la disolución efectiva de ese orden universal social. Cuando el proletariado reclama la negación de la propiedad privada, sólo eleva a la categoría de principio de la sociedad lo que la sociedad ha convertido en su principio, lo que en el proletariado está ya encarnado, sin su cooperación, como resultado negativo de la sociedad” (2015, p. 105).

“dictadura del proletariado”. En una carta del 5 de marzo de 1852 se lee: “la lucha de clases conduce, necesariamente, a la *dictadura del proletariado*; [...] esta misma dictadura no es de por sí más que el tránsito hacia la *abolición de todas las clases y hacia una sociedad sin clases*” (Marx & Engels, 1974, p. 50). La experiencia de la Comuna de París de 1871, acontecimiento histórico donde efectivamente los obreros toman el poder estatal, exige que los juicios de Marx y Engels sobre el Estado se maticen. Así conciben ahora el Estado socialista, la dictadura del proletariado, como una transición cuya meta final no es sino su autoextinción: “La Comuna ha demostrado, sobre todo, que ‘la clase obrera no puede limitarse simplemente a tomar posesión de la máquina del Estado tal como está, y a servirse de ella para sus propios fines’” (Marx, 2015, p. 112). De ahí que, si bien se requiera en un primer momento al Estado, este habrá de extinguirse a la postre, puesto que en el futuro comunismo no habrá necesidad de tal aparato, que no es sino un instrumento de dominación de una clase sobre otra. A propósito de la Comuna, en una carta del 12 de abril de 1871, afirma lo siguiente el filósofo de Tréveris: “expongo como próxima tentativa de la revolución [...] no hacer pasar de unas manos a otras la máquina burocrático-militar, [...] sino demolerla [*zerbrechen*], y ésta es justamente la condición previa de toda verdadera revolución popular en el continente” (Marx & Engels, 1989, p. 244)³. Tal demolición, insistimos en este punto, requiere empero un Estado, a diferencia del anarquismo que reniega de él. Lo estatal es, pues, el medio de transición a la sociedad sin clases porvenir. Marx (2015) resume esto en 1875 con las siguientes palabras:

Entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista media el período de la transformación revolucionaria de la primera en la segunda. A este período corresponde también un período político de transición, cuyo Estado no puede ser otro que *la dictadura revolucionaria del proletariado*. (p. 455)

³ Engels (1968) anota “El primer acto en el cual el Estado aparece realmente como representante de la sociedad entera —la toma de posesión de los medios de producción en nombre de la sociedad— es al mismo tiempo su último acto independiente como Estado. La intervención de un poder estatal en las relaciones sociales va haciéndose progresivamente superflua en un terreno tras otro, y acaba por inhibirse por sí misma [*und schläft dann von selbst ein*]. En lugar del gobierno sobre personas aparece la administración de cosas y la dirección de procesos de producción. El Estado no “se suprime”, sino que *se extingue* [*Der Staat wird nicht »abgeschafft*«, er stirbt ab]” (p. 278).

Los socialistas propugnan, por lo tanto, un *verticalismo estatal provisorio* que administre los medios de producción.

A contramano, el anarquismo cuestiona la necesidad de este Estado socialista: “Los anarquistas nos han echado en cara el ‘Estado popular’” (Marx & Engels, 1957, p. 226). Bakunin es uno de los primeros abanderados del anarquismo y, como tal, realiza una crítica frontal a la posición socialista:

He ahí dos métodos diferentes. Los comunistas creen deber organizar las fuerzas obreras para posesionarse de la potencia política de los Estados; los socialistas revolucionarios se organizan teniendo en cuenta la destrucción, o, si se quiere una palabra más cortés, teniendo en cuenta la liquidación de los Estados. Los comunistas son partidarios del principio y de la práctica de la autoridad; los socialistas revolucionarios sólo tienen confianza en la libertad. (Bakunin, 1977, p. 166)

Resulta llamativo que Bakunin se denomine a sí mismo socialista revolucionario; en realidad, su postura es anarquista o ácrata, toda vez que propugna un rechazo rotundo a un aparato organizativo estatal:

La futura organización social debe ser hecha solamente de abajo a arriba, por la libre asociación y federación de los trabajadores, en las asociaciones primero, después en las comunas, en las regiones, en las naciones, y finalmente en una gran federación internacional y universal. (Bakunin, 1977, p. 174)

Esta idea federalista, que propone que no haya un poder central sino un conglomerado de agrupaciones autónomas, Bakunin la retoma de Proudhon, quien ya la postulara en *Du principe fédératif* (1863). Asimismo, el francés ya había opuesto maniqueístamente libertad y autoridad en ese texto⁴, dualidad que retoma

⁴ “El principio de Autoridad es familiar, patriarcal, magistral, monárquico y teocrático; tiende a la jerarquía, a la centralización y a la absorción; y como viene dado por la Naturaleza, es esencialmente fatal o divino, o como guste llamarlo. Su acción siempre puede ampliarse o restringirse según la lucha y la resistencia que le oponga el principio contrario, pero nunca puede aniquilarse. El principio de Libertad es personal, individualista, crítico, agente de división, de elección y de transacción; viene dado por el Espíritu. En consecuencia, es un principio

Bakunin. Por su parte, Kropotkin (2015) repite el principio antiestatal: “la Comuna de París no será un Estado gobernado, sino un pueblo que se gobierna él mismo, directamente, sin intermediarios, sin amos” (p. 153). Los anarquistas, por consiguiente, proponen un *horizontalismo* donde las relaciones de autoridad sean recusadas y los vínculos sociales sean agregativos y federales.

Ahora bien, a efectos de realizar la comparativa con Guattari tomaremos como referencia a un teórico socialista más en la medida que no solo elucida cómo ha de ser la organización política de la sociedad postcapitalista, sino también formula la manera en la cual debe ser construida una militancia: Lenin. En efecto, el revolucionario ruso, al menos en los aspectos políticos que aquí estudiamos, amplía la perspectiva socialista con la reconsideración del lugar relativo del Estado y, sobre todo, le añade una nueva capa de complejidad al teorizar la naturaleza y el sentido del partido. Asimismo, él representa paradigmáticamente una hostilidad contra la postura anarquista horizontalista. Ya en *¿Qué hacer?* (1902), el militante eslavo expone la necesidad de conformar *un* partido que unifique a la clase obrera. Caso contrario la conciencia del proletariado solo se resolvería en cuestiones sindicalistas sin una meta revolucionaria integral. Es decir, la conciencia de clase debe ser implantada *desde fuera*: “la convicción de que se puede desarrollar la conciencia política de clase de los obreros *desde dentro* [...]. Esta opinión es radicalmente falsa” (Lenin, 1976a, p. 429). Precisamente esta labor la cumple el partido que se caracteriza por ser *único, centralizado y dirigente*: “Nosotros debemos asumir la tarea de organizar la lucha política bajo la dirección de *nuestro* partido” (Lenin, 1976a, p. 435)⁵. Conformado por una “vanguardia” de revolucionarios a tiempo completo, el partido asume la tarea de *representar y educar* al proletariado, el cual se asume por ende como ineducado y apremiado por la representación política:

esencialmente arbitral-decisorio, superior a la naturaleza de la cual se sirve y a la fatalidad a la que domina; es ilimitado en sus aspiraciones, y como su opuesto, es susceptible de ampliación o restricción, pero su desarrollo no tiene fin y la coacción es incapaz de aniquilarlo” (Proudhon, 2008, p. 28).

⁵ “Pero ahora somos ya un partido organizado, lo que implica el establecimiento de la autoridad, la transformación del poder de las ideas en el poder de la autoridad, la subordinación de los organismos inferiores a los organismos superiores del partido” (Lenin, 1976b, p. 395).

La socialdemocracia representa a la clase obrera no solo en su relación con un grupo determinado de patronos, sino en sus relaciones con todas las clases de la sociedad contemporánea, con el estado como fuerza política organizada. Se comprende, por tanto, que los socialdemócratas no solo no pueden circunscribirse a la lucha económica, sino que ni siquiera pueden admitir que la organización de las denuncias económicas constituya su actividad predominante. Debemos emprender activamente la labor de educación política de la clase obrera, de desarrollo de su conciencia política. (Lenin, 1976a, p. 407)

La propuesta leninista se concretiza en el II Congreso del Partido Obrero Socialdemócrata de Rusia en 1903. En esta reunión se concretiza una centralización jerárquica y unívoca del partido obrero ruso con dos elementos esenciales: el Comité Central, conformado por unos cuantos miembros elegidos en el Congreso y quienes tienen la potestad de aceptar o excluir nuevos miembros del partido, determinar la creación de nuevos comités y recibir financiamiento de los comités; y el Órgano Central, un periódico que informaría sobre la posición del partido y que serviría, por tanto, como instrumento de propaganda (Lenin, 1976b). El político ruso corrobora su juicio sobre la imperiosidad de la jerarquía en su crítica a la democracia: “en la práctica, nunca ha podido ninguna organización revolucionaria aplicar un amplio democratismo, ni puede aplicarlo, por mucho que lo desee” (Lenin, 1976a, p. 485). Por ello, en *Un paso adelante, dos pasos atrás* (1904) solo se muestran dos alternativas excluyentes: “¿Oportunismo y anarquismo, o burocracia y formalismo?: así es como se plantea el problema ahora” (Lenin, 1976b, p. 284). Resulta significativo que Lenin reconozca, antes de la URSS estalinista, el problema de la burocracia, una cuestión que acepta sin miramientos, porque, en rigor, ese partido-vanguardia no es otra cosa que una burocracia de sujetos. Por otro lado, Lenin acepta la propuesta estatista de Marx y Engels sin reservas incidiendo en la pertinencia del socialismo y un Estado que, si saberse cuándo, tendrá que extinguirse por mor del desarrollo social:

El proletariado necesita del poder, una organización centralizada de la fuerza, una organización de la violencia, tanto para aplastar la resistencia de los explotadores como para dirigir a la enorme masa de la población —el campesinado, la pequeña burguesía, los semiproletarios— en la tarea de “organizar” una economía socialista. (Lenin, 1976c, p. 37)

La eliminación de la burocracia se traduce, del mismo modo, en una tarea de inercia social: “No se puede pensar en abolir la burocracia de golpe, en todas partes, y por completo. Es una utopía” (Lenin, 1976c, p. 59)⁶. En suma, Lenin propone un *centralismo* socialista donde la acción política resulte mediada y dirigida por un partido burocrático.

Frente al anarquismo horizontalista (bakuniano y kropotkiniano) y el socialismo jerárquico (leninista), ¿qué lugar ocupa la obra de Guattari? ¿Uno que puede reducirse a las etiquetas de anarquismo y socialismo o, por el contrario, uno que complejiza la discusión y plantea una figura oblicua respecto a ellas?

3. Transversalidad, polivocidad y diagramatismo en Guattari

La trayectoria intelectual de Félix Guattari se inscribe en una militancia estudiantil y clínica que responde, en la década del 60, a una crisis de los partidos socialistas y a la búsqueda de nuevas formas de expresión política que tomen en consideración las nuevas problemáticas y los sujetos políticos emergentes (los locos, las mujeres, los homosexuales, etc.) (Dosse, 2010). Así Guattari comienza a vincularse con organizaciones políticas en las fábricas y en las universidades (especialmente, en Paris I - Sorbonne) y, al mismo tiempo, empieza un trabajo como analista en la clínica experimental La Borde dirigida por Jean Oury. De esta experiencia práctica surgirá como relevo teórico la necesidad de una articulación y reformulación de dos corpus discursivos: el marxismo y el psicoanálisis. Ambos, en su estado inmediato y socialmente generalizado, resultan impotentes, anquilosados, denegados. El problema con ellos es que

El marxismo, en todas sus versiones, ignora al deseo y pierde fuerza en la burocratización y en el humanismo, mientras que el freudismo no solamente ha permanecido ajeno desde sus orígenes a la lucha de clases, sino que además no ha cesado de desfigurar sus primeros hallazgos sobre el deseo inconsciente para intentar reconducirlo, con las manos esposadas, a las normas familiares y sociales del orden dominante [esto es, al orden capitalista]. (Guattari, 2017, pp. 22-23)

⁶ Por lo mismo, Lenin cuestiona el federalismo anarquista: “El federalismo como principio, se deriva lógicamente de las concepciones pequeñoburguesas del anarquismo. Marx es centralista.” (Lenin, 1976c, p. 63).

En consecuencia, la labor militante tiene que vérselas con esta herencia para renovar sus contenidos y expresiones y así incidir transformativamente en lo real. Es esto lo que Guattari trabaja en una serie de artículos, notas y conferencias escrita entre 1955-1971 y editada bajo el título de *Psychanalyse et transversalité* (1972). De entrada, se propone que la sociedad no es una agrupación aritmética de individuos sino un conjunto de colectividades. Ahora bien, la manera como se organizan estas colectividades responde tanto a criterios políticos como psicoanalíticos: la forma en que se decanta las relaciones sociales implica maneras de establecer vínculos sociales y posiciones de deseo. Se pueden conceptualizar dos polos por los que oscila toda modulación social: grupo-sometido (*groupe-assujetti*) y grupo-sujeto (*groupe-sujet*). El primero refiere a una colectividad que sigue un modelo jerárquico, centralista y burocrático y que, por lo mismo, no puede introducir nuevas enunciaciones del deseo: tal es la manera “alienada” en la cual se encuentran los grupos bajo el orden capitalista burgués, pero también bajo el orden socialista burocrático. El segundo mienta una colectividad que rompe con los escalafones y las burocracias en orden a constituirse “agente colectivo de enunciación” y, por tanto, da lugar a nuevas posiciones deseantes: tal es la disposición político-deseante de una colectividad propiamente revolucionaria. Pero, y esto es lo más importante, Guattari no asume el grupo-sujeto como un mero conjunto horizontalista, espontaneísta y anárquico. Su rechazo a la burocracia y la autoridad no lo devuelve a las canteras del anarquismo. Para esto desarrolla un concepto singular: la transversalidad (*transversalité*). Leemos:

La transversalidad es una dimensión que pretende superar los dos impasses, la de una pura verticalidad y la de una simple horizontalidad; tiende a realizarse cuando una comunicación máxima se efectúa entre los diferentes niveles y sobre todo en los diferentes sentidos. (Guattari, 1976, p. 101)

Mientras el anarquismo, por un lado, se limita a una invectiva contra la autoridad colectiva y presupone la individualidad como sustrato de una libertad indeterminada; Guattari preconiza conexiones y relevos, núcleos y unificaciones para modular un nuevo deseo. Mientras el socialismo, por otro lado, invalida toda crítica a la burocracia a fin de dar lugar a un centralismo jerarquizado en el Partido y el Estado y, a la vez, presupone la necesidad de una representación política directiva y educadora; Guattari aboga por una presentación heterogénea e inmanente, no representativa, de las colectividades, donde nuevas posiciones

inconscientes sean forjadas. Los grupos-sujetos, con sus “coeficientes de transversalidad”, rompen con las limitaciones anarcosocialistas para revolucionar los presupuestos capitalistas del *socius*. Además, la transversalidad sirve para, en el acto analítico, designar una modalidad distinta a la de la transferencia psicoanalítica: “Propongo introducir, en lugar de la noción demasiado ambigua de transferencia institucional, un nuevo concepto: el de *transversalidad en el grupo*. Transversalidad por oposición a: una verticalidad [...]; una horizontalidad” (Guattari, 1976, p. 100). Mientras la transferencia se reduce a la relación analizante-analizado –“el proceso en virtud del cual los deseos inconscientes se actualizan sobre ciertos objetos [o sujetos], dentro de un determinado tipo de relación establecida con ellos y, de un modo especial, dentro de la relación analítica” (Laplanche & Pontalis, 1996, p. 463)–, la transversalidad remite a una suerte de *contagio oblicuo, conectivo y creativo del deseo* en un grupo. Posteriormente, el concepto transversalidad mutará en el conocido vocablo rizoma (*rizhome*) –que es originariamente guattariano como se aprecia nominalmente en *Lignes de fuite* (1979) y como se aprehende conceptualmente en sus primeros escritos (Ayala-Colqui, 2022a y 2022d)–.

Los grupos-sujetos, asimismo, a diferencia del partido leninista centralizado, no representan ni educan a la masa, son una configuración inmanente de la colectividad a la que pertenecen:

La reconstrucción de una vanguardia revolucionaria que tenga por función, no de *representar* a las masas, sino de *estructurarlas*, de coordinarlas en sus luchas según una estrategia elaborada colectivamente, de transformar las relaciones de fuerza, con el objetivo fundamental de una supresión del modo de un derrocamiento de las burguesías en el poder, se vio bloqueada durante todo el período de hegemonía de la corriente estaliniana. (Guattari, 1976, p. 126)

El grupo-sujeto es, por tanto, un nexo, un engarce, un rizoma que conecta a las diversas multiplicidades que tienen el mismo objetivo anticapitalista. El rizoma, pues, no niega la coordinación, la organización y la unificación en torno a un objetivo central, es decir, *el rizoma no es anárquico* –como pueden creer muchos ilustres deleuzianos que, dicho sea de paso, pareciera que nunca hubieron leído a Guattari (Massumi, 1992; Colson, 2018; Gray Van Heerden & Eloff, 2019)–,

sino heterárquico y multicéntrico, de suerte que dota de mayor multiplicidad a las estructuras tradicionales partidarias, puesto que los grupos-sujetos requieren forzosamente de coordinación y unión y, por ende, de un partido: “El papel de la vanguardia revolucionaria es contribuir a la unificación de las luchas” (Guattari, 1976, p. 147). Cuando la transversalidad-rizoma se burocratiza unívocamente en los socialismos reales o cuando se reduce a un plano horizontalismo ácrata, se pierde el suelo desde el cual remontar la sociedad burguesa. Cabe señalar que Guattari, pese al rechazo del modelo burocrático jerárquico, aún no conceptualiza una co-multiplicidad de sujetos revolucionarios, toda vez que mantiene aún el rol central del proletariado como clase universal: “La clase obrera no puede ni debe dialogar con la pequeña burguesía, el campesinado, los monopolios [...]. Su único interlocutor es ella misma en tanto que está marcada por su finalidad histórica” (Guattari, 1976, p. 147). Pero, a diferencia del leninismo⁷, es el obrero quien funda la verdad de la militancia y no el partido: “Nuestra insistencia en requerir de la clase que exprese y funde la verdad del partido revolucionario” (Guattari, 1976, p. 148). Esto porque “El partido y los sindicatos están sistemáticamente a la zaga de la creatividad de las masas” (Guattari, 1976, p. 187). En consecuencia, si para Guattari subsiste la noción de partido como vanguardia lo hace como grupo-sujeto de *nexo multicéntrico y expresión de la masa*, antes que como grupo-sujetado de jerarquía unívocamente centralizada y representativa.

Otra consideración relevante para cartografiar la organización política en Guattari es la conceptualización del inconsciente. En esto, Guattari, quien fue discípulo de Lacan (Dosse, 2010; Watson, 2009), intenta oponerse frontalmente al lacanismo. Si el analista parisino propone que “*el inconsciente está estructurado como un lenguaje*” (Lacan, 1987, p. 28), Guattari rechaza radicalmente el concepto de estructura. En su lugar erige, antes que Deleuze usara el término junto a él, el vocablo “máquina” (*machine*): “La máquina, como repetición de lo singular constituye un modo, e incluso el único modo posible, de representación unívoca

⁷ En todo caso, para Guattari, el leninismo representó en su momento una novedad histórica que introdujo nuevas enunciaciones en la realidad social, fue un “corte” (*coupure*) en la historia. Sin embargo, la posterior burocratización del bolchevismo hizo que su inicial potencia de grupo-sujeto termine como grupo-sujetado: “La concepción que los bolcheviques tenían de las relaciones entre las masas y la vanguardia implicaba que el partido revolucionario –de hecho, el aparato– tomara la delantera en toda circunstancia, hablara en nombre las masas, las dirigiera, etcétera” (Guattari, 1976, p. 215).

de las diversas formas de subjetividad en el orden de lo general en el plano individual o colectivo” (Guattari, 1976, p. 277).

En los *Écrits pour l'anti-Cedipe* (2012 [1970-1972]) Guattari ahonda en la noción de máquina que funciona como sucedáneo del concepto grupo-sujeto y, a la vez, perfila el ulterior concepto de agenciamiento (*agencement*) —que ya había aparecido en su primer libro bajo el sintagma “agente colectivo de enunciación” (Ayala-Colqui, 2022a y 2022d)—: “Se perfilan en el horizonte otros agenciamientos maquínicos, otras producciones [...]. Es la noción de grupo-sujeto (de transversalidad)” (Guattari, 2019, p. 118). En estos documentos Guattari remarca que no se trata de una perspectiva anarcoliberal sino de una renovada perspectiva anticapitalista que no excluye la organización y la conexión: “No hay vuelta atrás ni anarquismo. El problema consiste en vaciar a las estructuras de investimentos de interés de clase de su substancia mortífera y fascizante” (Guattari, 2019, p. 237)

Es sobre este marco conceptual y a partir de este manojito de documentos que Guattari co-escribe *L'Anti-Cedipe* con Deleuze, libro donde se explicita qué se entiende por máquina. Este no es sino un concepto que designa la dinámica de los acoples de los flujos de la realidad: cortes, codificaciones y restos a través de tres síntesis (conectiva, disyuntiva, conjuntiva). La máquina que realiza tal actividad no es otra cosa que el deseo —“el deseo es este conjunto de síntesis pasivas que maquinan los objetos parciales, los flujos y los cuerpos, y que funcionan como unidades de producción” (Deleuze & Guattari, 1980, p. 33), de suerte que el inconsciente no es ni un teatro ni una representación significativa, sino una “fábrica”— y, frente a ello, lo técnico-social no vendría a ser una instancia extrínseca, sino la inmanente expresión del deseo bajo otro régimen:

En verdad, la producción social es tan sólo la propia producción deseante en condiciones determinadas. Nosotros decimos que el campo social está inmediatamente recorrido por el deseo, que es su producto históricamente determinado [...]. Sólo hay el deseo y lo social, y nada más. (Deleuze & Guattari, 1980, pp. 35-36)

Por consiguiente, la problemática de un cambio social ha de tomar en cuenta al inconsciente, ya que “*el deseo forma parte de la infraestructura*” (Deleuze & Guattari, 1980, p. 110) e inviste lo social. Aquí la transversalidad, a la vez política

y deseante, es pensada como “uso legítimo inmanente” de las síntesis: parciales, inclusivas, polívocas; lo cual nuevamente no debe ser leído como un cheque en blanco al anarquismo, sino como la modulación de una postura revolucionaria singular. Dado que puede hacerse una diferencia entre interés y deseo, o entre lo preconscious y lo inconsciente, la transversalidad puede operar en ambos elementos. Lo relevante es constituir líneas oblicuas en el inconsciente, de suerte que un polo paranoico-fascista que toma a las síntesis del deseo como jerárquicas, exclusivas, biunívocas dé lugar a un polo esquizo-revolucionario que trabaja con las síntesis de modo fragmentario, incluyente y múltiple. Por lo tanto, la crítica al socialismo no solo implica señalar que este carece de transversalidad –de hecho, pueda tenerla a nivel del interés y las instituciones sociales⁸–, sino que a nivel inconsciente no carga con un deseo transversal:

Podemos concebir, pues, que un grupo pueda ser revolucionario desde el punto de vista del interés de clase y de sus catexis pre-consciouses, pero que no lo sea y que incluso siga siendo fascista y policíaco desde el punto de vista de sus catexis libidinales. (Deleuze & Guattari, 1980, p. 359)

De cara a la confrontación con el socialismo, se puede plantear la cuestión: ¿este polo esquizo-revolucionario, que ocupa el lugar del grupo-sujeto de los primeros textos de Guattari, “representa” al proletariado o, mejor aún, “es” el proletariado? En realidad, la respuesta es no. La clase para Guattari está constituida por el interés y en él se puede ser proletariado o burgués; el polo o investimento, por el contrario, está modelado por el inconsciente y en él se puede asumir un polo esquizo o un polo fascista⁹. Por consiguiente, si bien no se elimina la posición de clase y de interés, sí se la relativiza, pues lo fundamental no es interesarse por la posición proletaria, sino investir un deseo esquizo-revolucionario. Caso contrario, si solo se sigue una posición de interés, la “revolución” termina siendo una expresión más

⁸ A partir de la distinción entre lo preconscious y lo inconsciente, Deleuze y Guattari (1980) sugieren que en Lenin podría darse una disparidad en ambos planos: “Lo que lo complica todo, en verdad, es que los mismos hombres pueden participar de las dos clases de grupos bajo diversas relaciones (Saint-Just, Lenin)” (p. 359).

⁹ Esto explica también la recurrencia de los (neo)fascismos luego del agotamiento del fascismo clásico y, sobre todo, cómo detrás los discursos de aparente libertad y creatividad se fragua un modelo jerárquico de dominación del capital. Cfr. Ayala-Colqui, 2022b y 2020c.

del capital, dado que no se ha comprendido que lo social es ya lo inconsciente, que el deseo es la infraestructura a cambiar:

Un Estado supuestamente socialista implica una transformación de la producción, de las unidades de producción y del cálculo económico. Pero esa transformación sólo puede realizarse a partir de un Estado ya conquistado que se halla ante los mismos problemas axiomáticos de extracción de un excedente o de una plusvalía, de acumulación, de absorción, de mercado y de cálculo monetario. Por lo tanto, [...] el proletariado triunfa de acuerdo con su interés objetivo, pero realizándose esas operaciones bajo la dominación de su vanguardia de conciencia o de partido, es decir, en provecho de una burocracia y de una tecnocracia que valen por la burguesía como «gran ausente» [...]. La obra inmensa de Lenin y de la revolución rusa consistió en forjar una conciencia de clase conforme al ser o el interés objetivo e imponer a los países capitalistas un reconocimiento de la bipolaridad de clase. Pero este gran corte leninista no impidió la resurrección de un capitalismo de Estado en el propio socialismo. (Deleuze & Guattari, 1989, p. 263)

Por esta razón, resulta llamativo cómo Hirose (2021) en un libro reciente, que por lo demás es bastante meritorio, afirma que *L'anti-Cedipe* es un texto “leninista”. De hecho, los primeros párrafos de Deleuze y Guattari que cita el japonés (Hirose, 2021, pp. 27-29; Deleuze & Guattari, 1980, pp. 261-264) no presentan la posición de los franceses, sino, por el contrario, una descripción crítica de lo que fue el leninismo (como lo acabamos de ver en la extensa cita precedente). Si el *Anti-Edipo* fuera leninista, ¿se sostendría que es el polo esquizo, y no el proletariado, el “sujeto” revolucionario? ¿Se afirmaría la productividad deseante de la masa en desmedro del partido leninista centralizado? ¿Se propondría una organización polívoca, parcial, inclusiva, en suma, transversal, en lugar de una jerarquía centralizada de revolucionarios profesionales que comanden y representen a las colectividades? ¿Habría necesidad, en fin, de realizar una crítica al Estado socialista, a la burocracia y a la tecnocracia inaugurados por el modelo ruso? Todas estas cuestiones son ignoradas por el bello libro de Hirose (2021) que, por lo demás, no referencia directamente a Lenin. A contramano, diremos que *L'Anti-Cedipe* no es otra cosa que un libro que continúa la crítica al socialismo leninista inaugurado por Guattari en *Psychanalyse et Transversalité*.

La diferenciación de Guattari con la postura leninista, tanto cuanto con la corriente anarquista, puede aprehenderse también en *La révolution moléculaire* (1977): “Neguémonos, por tanto, a elegir entre el espontaneísmo impotente de los anarquistas y la sobrecodificación burocrática, militar y jerárquica de los bolcheviques, como si no hubiera otras alternativas” (Guattari, 2017, p. 228). Dos son los términos que sirven para designar la transversalización política: máquina de guerra (*machine de guerre*) y agenciamiento (*agencement*), los cuales ocupan el lugar de los conceptos previos de grupo-sujeto y polo esquizo-revolucionario (Ayala-Colqui, 2022a y 2022d). La máquina de guerra no hace otra cosa que expresar conectivamente el deseo productivo de la colectividad social permitiendo así la unificación de diversas luchas, no su estéril dispersión anarquizante:

¿cómo pretende usted unificar las luchas puntuales sin un partido?
¿Cómo hacer que funcione la máquina sin un aparato de Estado? *Es evidente que la revolución necesita de una máquina de guerra, pero eso no tiene nada que ver con el aparato de Estado. Sin duda necesita una instancia de análisis de los deseos de las masas, pero no un aparato exterior que realice la síntesis.* (Guattari, 2017, p. 77)

La máquina de guerra es, por tanto, expresiva e inmanente, unificadora y, a la vez, heterogeneizante. Evita la “dicotomía simplista” (Guattari, 2017, p. 38) entre centralismo y espontaneísmo. Por su parte, el agenciamiento remite a una manera plural y, empero, unificada de investir el deseo de una colectividad. Para precisar el estatuto de este término Guattari se vale de la noción de “diagrama” (*diagramme*), lo que implica una ampliación de la conceptualización maquinica del inconsciente. En efecto, si otrora el inconsciente era una máquina que realiza procesos ensamblativos diversos, ahora aparece más explícitamente como una multiplicidad de producciones semióticas. Es decir, si el inconsciente produce, su producción no solo remite a significantes verbales, sino también a semióticas corporales, gestuales, pictóricas, visuales, sonoras, máxime asignificantes (Ayala-Colqui, 2020d). Es una fábrica de contenidos y expresiones que trascienden el estrecho marco lingüístico y formal. Guattari (2017) distingue tres tipos de semióticas: significantes, simbólicas y diagramáticas. La primera remite al lenguaje verbal articulado, la segunda a elementos no verbales y la tercera a componentes “asignificantes”: “Los signos funcionan ocupando el lugar y el espacio de los objetos a los que hacen referencia, independientemente de los efectos de significado que puedan darse de forma colateral” (Guattari, 2017, p. 221). En tal

sentido, lo diagramático no solo trae elementos asignificantes, sino que a la vez desestabiliza los componentes significantes y simbólicos previamente asignados: “el diagramatismo, por definición, no puede ser contenido en un estrato semiótico, porque siempre es transemiótico” (Guattari, 2017, p. 536). Por eso, lo diagramático es esencialmente creativo y productivo movilizandando signos y cosas. Mas es también conectivo y unificador en la medida que vincula toda esa redefinición de regímenes de signos y cosas. Es, pues, como el rizoma multicéntrico y heterárquico: “un diagramatismo maquínico exactamente igual que los demás elementos del rizoma” (Guattari, 2017, p. 556). El diagramatismo da concreción a esa idea de unificación heterogenizante que no pasa por una instancia exclusivamente y unilateralmente central¹⁰.

En *Lignes de fuite* (1979) Guattari insiste en la tarea de organización de agenciamientos colectivos (*agencements collectifs*). Contrario al modelo centralista, cuyo socialismo burocrático no es más que “el estadio supremo del capitalismo” (Guattari, 2013, p. 96), se impone la tarea de una lucha “analítica-militante” que habrá de construir cartografías experimentales en la realidad social:

La confección del rizoma de una pragmática que depende de dicho agenciamiento no tendrá por fin la descripción de un estado de hecho, el reequilibrado de relaciones intersubjetivas, o la exploración de los misterios de un inconsciente agazapado en los oscuros rincones de la memoria. Estará por el contrario enteramente volcada hacia una experimentación en contacto con lo real. No descifrará un inconsciente ya constituido, cerrado sobre sí mismo, lo construirá. (Guattari, 2013, p. 207)

Tanto la noción de agenciamiento como la de máquina de guerra reaparecen en *Mille Plateaux* (1980). La máquina de guerra se erige como contraconcepto del aparato de Estado (*appareil d'État*): es exterior a este y, a la vez, coexiste y se confronta con él. Mientras el aparato de Estado codifica las multiplicidades, la máquina de guerra opera un vector nómada de “desterritorialización”, lo cual significa que rechaza sus jerarquías dicotómicas y en su lugar permite proliferar heterarquías policentradas que expresen la inventiva del deseo. Bajo tales

¹⁰ Deleuze en su libro sobre Foucault señalará que el diagrama procede por “uniones primarias no localizables” (Deleuze, 1987, p. 63) y en la carta “*Désir et plaisir*” dirá que “el diagrama, irreductible a la instancia global estatal, [opera] [...] una micro-unificación” (Deleuze, 2008, p. 128).

coordinadas la sociedad ya no se puede definir como compuesta por meros antagonismos de clase que operan el orden del interés, sino como desterritorializaciones o “líneas de fuga” que pugnan por traer nuevos posibles en el orden del inconsciente:

Se dice equivocadamente (sobre todo en el marxismo) que una sociedad se define por sus contradicciones. Pero eso solo es cierto a gran escala. Desde el punto de vista de la micropolítica, una sociedad se define por sus líneas de fuga, que son moleculares. Siempre fluye o huye algo, que escapa a las organizaciones binarias, al aparato de resonancia, a la máquina de sobrecodificación: todo lo que se incluye dentro de lo que se denomina “evolución de las costumbres”, los jóvenes, las mujeres, los locos, etc. (Deleuze & Guattari, 1988, p. 220)

Con esto Guattari toma como “sujeto” político a las minorías. No obstante, es menester explicitar el sentido preciso de este vocablo a efectos de evitar malentendidos y apropiaciones espontaneístas, anarquistas, máxime posmodernas. La minoría (*minorité*) no se define por su cantidad, sino por su “inasignabilidad”, esto es, por su carácter incodificable que evita ser subsumida por la axiomática del capital y el aparato de Estado:

Lo que define, pues, una minoría no es el número, sino las relaciones internas al número. Una minoría puede ser numerosa o incluso infinita; e igual ocurre con una mayoría. Lo que las distingue es que la relación interna al número constituye en el caso de una mayoría un conjunto, finito o infinito, pero siempre numerable, mientras que la minoría se define como conjunto no numerable, cualquiera que sea el número de sus elementos. Lo que caracteriza lo innumerable no es ni el conjunto ni los elementos, más bien es la conexión, el “y”, que se produce entre los elementos; entre los conjuntos, y que no pertenece a ninguno de los dos, que les escapa y constituye una línea de fuga. (Deleuze & Guattari, 1988, p. 473)

La minoría puede ser un gran partido, asociación, conjunto de militantes, o también una mínima cantidad de agenciamientos revolucionarios, pero lo crucial es que adopten una forma de militancia no subsumible por el capital. Una de las vías para evitar esto no es sino incidir en la transversalidad que no niega la potestad de la organización militante, sino que la expresa policéntricamente.

Ahora, si bien la máquina de guerra/minoría es el “sujeto” político múltiple, ello no excluye que el proletariado, como clase social, ocupe un rol preponderante en el análisis y, más aún, ello no invalida que –a despecho de la postura anarquista– se plantee no tirar al trasto el socialismo, sino *redefinirlo*:

La potencia de minoría, de particularidad, encuentra su figura o su conciencia universal en el proletario. [...] Al mismo tiempo, el problema de las minorías es más bien acabar con el capitalismo, redefinir el socialismo, constituir una máquina de guerra capaz de responder a la máquina de guerra mundial, con otros medios. [...] No se trata de una dispersión o de una fragmentación: se trata más bien de la *oposición entre un plan de consistencia y el plan de organización y de desarrollo del capital, o el plan socialista burocrático*. Un constructivismo, un “diagramatismo”, actúa en cada caso mediante la determinación de las condiciones del problema, mediante las relaciones transversales de los problemas entre sí: se opone tanto a la automatización de los axiomas capitalistas como a la programación burocrática. (Deleuze & Guattari, 1988, pp. 475-476)

No es cuestión de dispersiones ácratas, sino de un plan, una organización, una unificación multilateral; en una palabra, una transversalidad o un diagramatismo que recupera la potencia política del proletariado, que conjuga minoritariamente la militancia con otras “sujetos” políticos y que, en fin, redefine el partido y el socialismo conjurando toda burocracia, todo representacionalismo y todo pedagogismo. Habría que matizar, por tanto, la posición de Guattari frente al socialismo: en efecto, hay una oposición, pero es una que se expresa en una crítica a su modelo tradicional, dogmático, totalitario, burocrático y que, en el caso particular de *Mille Plateaux*, aboga por una remodelación del mismo antes que por una simple cesura y vaciamiento horizontalista¹¹.

Pues bien, por todo lo dicho, con los conceptos de transversalidad, polivocidad, rizoma, diagrama y los grupos-sujetos/polos esquizo/agenciamientos/minorías, Guattari desarrolla una actitud singular que no puede subsumirse en los significantes del anarquismo y el socialismo *tradicional*, pues plantea que la

¹¹ Por lo tanto, contra la lectura Hirose (2021), no es *Mille Plateaux* el libro que abandona la herencia soviética para dar lugar a meras minorías contemporáneas, sino que es este el que se acerca propiamente a la tradición rusa en un sentido propositivo y apropiativo.

organización política revolucionaria debe agenciar multiplicidades sociales de manera conjuntiva y organizada a partir de conexiones transversales, diagramáticas y multicéntricas, las cuales se unifican para operar una recusación conjunta al capital. No se trata de representar a las colectividades sociales, sino de expresarlas o, mejor aún, que ellas mismas se expresen con sus respectivos relevos organizativos y tácticos. No se trata tampoco de un horizontalismo espontáneo que se horroriza ante la coordinación y la organización de diversos conjuntos sociales, o que suma aritméticamente federaciones, sino de una conexión partidaria, clasista y unificadora de las multiplicidades contra el capital. Tal lucha contra el modo de producción burgués no se resuelve en el plano molar de las instituciones sociales, sino, ante todo, en el plano molecular del inconsciente. Es por eso que Guattari usa el sintagma “revolución molecular” o “micropolítica del deseo”: se trata de cambiar transversalmente nuestros modos de investir el deseo. Pues el capital no solo hace que las corporalidades vivientes devengan productoras de valor (Ayala-Colqui, 2021), sino que también las transforma en un inconsciente subsumido en la valorización cuantitativa del valor, de suerte que más allá de la conciencia de clase hay un “inconsciente de clase” por disputar.

Pero, de este modo, ¿Guattari, sin ser anarquista ni socialista, no rechaza toda posible “macropolítica” que implique cambios materiales a grandes escalas, mediaciones institucionales? ¿No sucumbe su propuesta ante un mero voluntarismo sin efectos en la materialidad social?

4. A modo de conclusión: sobre la macropolítica en Guattari

Vinculado a la lectura anarquista de Deleuze y Guattari –ostensible, por ejemplo, en los ya citados Massumi, 1992; Colson, 2018; Gray Van Heerden & Eloff, 2019, y otros epígonos en la región– está la idea de que los franceses plantean un rechazo cerrado al Estado y, por extensión, a toda institución pública o colectiva. Sin embargo, esta lectura es igual de equívoca.

Primero, cuando Guattari en *Psychanalyse et transversalité* ofrece una crítica al burocratismo de la mano del concepto de grupo-sujeto, no por eso se opone a la institución. Dice literalmente:

Podríamos decir que las revoluciones producen instituciones [...]. Solo con la historia del movimiento obrero desde Marx en adelante asistimos a la construcción de un *proyecto consciente* que apunta a la creación de modelos institucionales no utópicos para la modificación de la estructura del Estado —en la perspectiva de una declinación futura del Estado—, para la puesta en marcha de un poder revolucionario, la instauración de organismos políticos, a las exigencias de la lucha de clases. (Guattari, 1976, p. 184)

Por consiguiente, esa creatividad transversal de la masa puede expresarse muy bien en instituciones organizadas: “La consolidación de un nivel de transversalidad en una institución permite que se instituya en el grupo un diálogo de nuevo tipo” (Guattari, 1976, p. 104).

Segundo, la micropolítica del deseo no sería “nada” si no fuera inmanente con la macropolítica y si no se reafirmara en ella: “las fugas y los movimientos moleculares no serían nada si no volvieran a pasar por las grandes organizaciones molares, y no modificasen sus segmentos, sus distribuciones” (Deleuze & Guattari, 1988, p. 221) y, viceversa, “la línea de segmentos (macropolítica) está inmersa y se prolonga en un flujo de cuantos (micropolítica) que no cesa de modificar, de agitar los segmentos” (Deleuze & Guattari, 1988, p. 222). Por ello, toda organización transversal y minoritaria puede relevarse en instituciones macropolíticas que confirmen su potencia micropolítica.

Tercero, existe una reversibilidad entre lo micropolítico y lo macropolítico: inclusive formas institucionales, asociativas, máxime estatales pueden llegar a iniciar procesos de cambios micropolíticos: “Gilles Deleuze y yo siempre intentamos cruzar esa oposición con otra, la que existe entre micro y macro. Se trata de oposiciones diferentes. Lo molecular, como proceso, puede nacer en lo macro. Lo molar puede instaurarse en lo micro” (Guattari & Rolnik, 2006, p. 150).

Esas son las tres razones, pues, por las que hay que rechazar una lectura anti-institucionalista o reductivamente micropolítica de Guattari¹².

¹² Lo mismo podría decirse de Deleuze. Ferreyra (2020), por ejemplo, ha ensayado ya una lectura afirmativa del Estado, en coordenadas intensivas, a partir de *Différence et répétition*. Ergo, no solo la obra autónoma de Guattari, sino

En fin, una última palabra sobre el socialismo. En el libro que coescribe con Negri en la década del 80, un momento de gran reacción política, esos “años de invierno” donde lo más cómodo y sencillo era renunciar a una postura contestataria¹³, Guattari realiza una crítica frontal al socialismo clásico, mas no al proyecto comunitario¹⁴:

Nos dicen que el *comunismo* ha muerto. A nosotros nos parece que la afirmación es inexacta, y que moribundo está más bien el *socialismo* [...]. En los Estados socialistas del Este europeo, durante los últimos cuarenta años, la mistificación ideológica, el fraude burocrático, el cinismo teórico han representado las únicas fuerzas de legitimación del poder y ello no ha podido dejar de producir fenómenos radicales de rechazo. [...] El socialismo no se identifica tanto con la *superación del sistema del capital* y del trabajo asalariado como con una *alternativa* socioeconómica del *capitalismo*. (Guattari & Negri, 1999, pp. 13-15)

Por todo lo dicho, podemos decir que Guattari no solo desarrolla una postura impar frente a anarquismos y socialismos al uso, sino que también ofrece un nuevo *corpus* crítico contra el capital. Estamos lejos, pues, de ese “ideólogo del capitalismo tardío” que hubiera “desviado” a Deleuze. Nos encontramos, por el contrario, frente a uno de los militantes y pensadores más originales que nunca dejó de pensar nuevas posibilidades para superar una forma de vida dominada por el valor de cambio, el trabajo abstracto, la modificación del plusvalor y la valorización del valor (Ayala-Colqui, 2022d) y así arribar a una situación revolucionaria que sea, a la vez, micropolítica y macropolítica

también la de Deleuze confirma que es errático propugnar, desde el horizonte conceptual deleuzo-guattariano, un rechazo a toda institución macropolítica.

¹³ Guattari no abandonó su militancia aun en la época de más dura reacción conservadora tal y como lo demuestra sus textos de los años 80 (Guattari & Negri, 1999; Guattari & Rolnik, 2006), su compromiso ecológico posterior (Dosse, 2010; Nadaud, 2015) y su vínculo con los movimientos emancipatorios en América Latina (Dosse, 2010; Durán, 2020).

¹⁴ Véase a este respecto Spinelli (2021), quien esclarece acertadamente la relación entre Guattari y comunismo.

Referencias

Ayala-Colqui, J. (2021). Subjetividad y subjetivación en Marx: una lectura confrontativa a partir de Heidegger y Foucault. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 61, 109-144. DOI: 10.21555/top.v0i61.1208.

Ayala-Colqui, J. (2022a). Apuntes sobre la conceptualización ontológica de la técnica en Simondon, Guattari y Heidegger. *Reflexiones Marginales*, 68.

Ayala-Colqui, J. (2022b). El nacimiento del “liberfascismo” y los distintos modos de gestión de la pandemia en América Latina. *Prometeica-Revista de Filosofía y Ciencias*, 24, 182-199. DOI: 10.34024/prometeica.2022.24.12956.

Ayala-Colqui, J. (2022c). La apuesta política de Silicon Valley: ¿Tecnoliberalismo o ciber-liberalismo? *Latin American Journal of Humanities and Educational Divergences*, 1 (1), 1-15.

Ayala-Colqui, J. (2022d). Máquinas y capital. Félix Guattari y la caracterización de los automatismos maquínicos a partir de un contrapunto con las categorías marxianas. *Izquierdas*, 51 [en prensa].

Badiou, A. [Peyrol, G.]. (1977). Le fascisme de la pomme de terre. En *La situation actuelle sur le front de la philosophie*. Paris: Maspero.

Bakunin, M. (1977). *Obras completas. Volumen 2*. Madrid: Las Ediciones de la Piqueta.

Collins, H. & Abramsky, C. (1965). *Karl Marx and the British Labour Movement. Years of the First International*. London: MacMillan.

Colson, D. (2018). *A Little Philosophical Lexicon of Anarchism from Proudhon to Deleuze*. New York: Minor Compositions.

Deleuze, G. (1987). *Foucault*. Barcelona: Paidós.

Deleuze, G. (2008). *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Valencia: Pre-textos.

Deleuze, G. & Guattari, F. (1980). *El anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.

Deleuze, G. & Guattari, F. (1988). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.

Dosse, F. (2010). *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*. Buenos Aires: FCE.

JESÚS AYALA-COLQUI.

«Félix Guattari y el problema de la organización política».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 13 N° Especial. A 50 años de El Anti-Edipo. Vigencias para una política. ISSN 0718-8382, Septiembre 2022, pp. 131-155

Durán, C. (2020). Félix Guattari en Chile. Sobre transiciones y captura, a más de treinta años. En Guattari, F. *Las luchas del deseo. Capitalismo, territorio, ecología* (pp. 18-40). Chile: Pólvora Editorial.

Engels, F. (1968). *Anti-Dühring* (2a ed.). México: Grijalbo.

Ferreyra, J. (2020). El estado intensivo: Ontología y política en Gilles Deleuze. *Revista de Filosofía Aurora*, 32 (56), 503-523. <https://doi.org/10.7213/1980-5934.32.056.AO02>

Gray Van Heerden, C. & Eloff, A. (2019). *Deleuze and anarchism*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Guattari, F. (1976). *Psicoanálisis y transversalidad. Crítica psicoanalítica de las instituciones*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Guattari, F. & Rolnik, S. (2006). *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Madrid: Traficante de Sueños.

Guattari, F. (2013). *Líneas de fuga. Por otro mundo de posibles*. Buenos Aires, Cactus.

Guattari, F. (2017). *La revolución molecular*. Madrid: Errata Naturae.

Guattari, F. (2019). *Escritos para el Anti-Edipo. Textos agenciados y presentados por Stéphane Nadaud*. Buenos Aires: Cactus.

Guattari, F. & Negri, A. (1999). *Las verdades nómadas y General Intellect, poder constituyente, comunismo*. Madrid: Akal.

Hirose, J. F. (2021). *¿Cómo imponer un límite absoluto al capitalismo? Filosofía política de Deleuze y Guattari*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Kropotkin, P. (2015). *La gran Revolución Francesa (1789-1793)*. Buenos Aires: Libros de Anarres.

Lacan, J. (1987). *El Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

Laplanche, J. & Pontalis, J-B. (1996). *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

Lenin, V. I. (1976a). *Obras completas. Tomo V. Mayo de 1901-febrero de 1902*. Madrid: Akal.

Lenin, V. I. (1976b). *Obras completas. Tomo VII. Setiembre de 1903-diciembre de 1904*. Madrid: Akal.

JESÚS AYALA-COLQUI.

«Félix Guattari y el problema de la organización política».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 13 N° Especial. A 50 años de El Anti-Edipo. Vigencias para una política. ISSN 0718-8382, Septiembre 2022, pp. 131-155

Lenin, V. I. (1976c). *Obras completas. Tomo XXVII. Setiembre-diciembre de 1917*. Madrid: Akal.

Marx, K. (2015). *Antología*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Marx, K. & Engels, F. (1957). *Correspondencia*. Buenos Aires: Cartago.

Marx, K. & Engels, F. (1974). *Cartas sobre el Capital*. Barcelona: Laia.

Marx, K. & Engels, F. (1980). *Obras escogidas. Tomo II*. Moscú: Progreso.

Marx, K. & Engels, F. (1987). *Miseria de la filosofía. Respuesta a la filosofía de la miseria de Proudhon* (10ª ed.). México: Siglo XXI.

Massumi, B. (1992). *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia: Deviations from Deleuze and Guattari*. Cambridge: MIT Press.

Nadaud, S. (2015). Félix Guattari, el ecósofo (Prefacio de Stéphane Nadaud). En Guattari, F. *¿Qué es la ecosofía? Textos presentados y agenciados por Stéphane Nadaud* (pp. 11-25). Buenos Aires: Cactus.

Newman, M. (2005). *Socialism. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Proudhon, P. (2008). *El principio federativo*. Buenos Aires: Libros de Anarres.

Spinelli, J. M. (2021). Esquizoanálisis y (refundación del) comunismo. En Amarilla, S., Bertazzo, G., Santaya, G. (eds.). *Las potencias del continuo. Deleuze: Ontología práctica 3* (pp. 237-251). Buenos Aires: RAGIF.

Ward, C. (2004). *Anarchism. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Watson, J. (2009). *Guattari's Diagrammatic Thought. Writing between Lacan and Deleuze*. London: Continuum.

Žižek, S. (2003). *Organs Without Bodies: On Deleuze and Consequences*. London: Routledge.

Žižek, S. (2006). *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y sus consecuencias*. Valencia: Pre-textos.