

Gilles Deleuze: Hacia un análisis e intervención en el presente

Amanda Núñez García¹

Recibido: 20-10-2010

Aceptado: 15-1-2011

Resumen: En este texto analizamos el término “emancipación” y su funcionamiento en la filosofía de Gilles Deleuze y Félix Guattari. Ello requiere tratar los tres niveles políticos –sin mezclarlos– en los que se mueve el pensamiento de los dos filósofos y localizar en qué contexto se podría hablar de “emancipación”. No es baladí que este concepto sea inseparable para los filósofos franceses al de “prudencia”, pues estas filosofías políticas, lejos de mostrar un postmodernismo de mercado, sugieren un modo de pensar y resistir en nuestra actualidad.

Palabras clave: Deleuze, Guattari, política, emancipación, prudencia.

Abstract: In this text we analyze the term “emancipation” and his functioning in the philosophy of Gilles Deleuze and Félix Guattari. This question needs to treat three political levels – without to mix them– in that there moves the thought of these two philosophers and to locate in what context we might to speak about “emancipation” in this system. It is not trivial that this concept is inseparable, for the French philosophers, to that of "prudence", because these political philosophies, far from showing a market postmodernism, suggest a way of thinking and resisting in our actuality.

Key Words: Deleuze, Guattari, politics, emancipation, prudence.

Debido a todos los prejuicios que nos encontramos a la hora de pensar la *emancipación* y más al pensarla desde el pensamiento de Gilles Deleuze, debemos ser cautos a la hora de leer a éste filósofo pues él es muy cauto a la hora de tratar la problemática que nos ocupa. Hay que ajustarse a las condiciones materiales con las que nos vemos para no proyectar lo imaginario sobre lo estrictamente real, para no juzgar, sino poder evaluar sopesadamente y localizar dónde se puede intervenir en el presente, qué es necesario crear y de qué modo se está actuando en la filosofía de Deleuze. Esta es la razón, la *prudencia* casi de artesano (donde resuena el eco de cautela y prudencia que Spinoza nos envía), por la que Deleuze produce una tela de conceptos tan prolija y aguda a la hora de acercarse a conceptos tan sumamente utilizados y tan desconocidos como el de “Emancipación”. Como dice F. J. Martínez:

«Como toda experimentación, la teoría deleuzeana entraña un riesgo y el autor es consciente de ello, y por eso aconseja cierta prudencia en la aplicación de sus fórmulas.» (1987: 15)²

¹ Doctora en Filosofía y Tutora de la UNED.

Así pues, debemos ser cautos a la hora de experimentar la filosofía de Deleuze pues debido a esta red tan ajustada de conceptos y líneas de investigación-acción que posee su filosofía, numerosas veces se confunden planos. De este modo, confundiendo y mezclando los planos en relación a los análisis del presente, se ha querido y podido hacer pasar a Deleuze por un ideólogo y generador del capitalismo más furibundo, como vemos en el caso de S. Žižek siguiendo la corriente de F. Jameson que considera a la “postmodernidad” como la forma cultural del *capitalismo tardío o avanzado*, así como también pensadores de gran calibre como C. F. Liria, T. Eagleton, S. Alba Rico³, etc. Pero, no es que Deleuze contribuya a generar el intolerable mundo en el que estamos inmersos y abola todo tipo de lucha contra la situación que nos afecta tristemente, se llame esta lucha “emancipación” o no; por el contrario, su interés proviene, más bien, de intentar trazar y seguir líneas de fuga según un intento de ajustarse estrictamente a lo que nos encontramos y así poder transformarlo.

Esta actitud, aunque parezca extraña a primera vista, no es otra que la que poseen dos pensamientos muy afines e influyentes en Deleuze: Spinoza y Marx. El filósofo opera del mismo modo como lo hace Spinoza cuando se niega a obviar las pasiones tanto en política como en filosofía o en ética ontológica. Las pasiones son aquello diminuto que sólo estorba a los “grandes” sistemas morales-molares. Y no es que Spinoza las asuma resignadamente como lo malo que hay en los humanos y les conceda legitimidad en todas sus vertientes, sino que no puede obviarlas si pretende *ajustarse* a lo que hay y no caer en la inventiva imaginaria de un mundo trascendente que juzgue. Por ello, las considera en su terreno, gracias a lo cual pueden funcionar a favor del pensamiento y la política en lugar de inmiscuirse e interferir dentro de un bienintencionado y trascendente sistema. Así nos enseña cabalmente Spinoza:

«Las imaginaciones no se desvanecen ante la presencia de lo verdadero, sino porque se presentan otras imaginaciones más fuertes, que excluyen

² También es interesante localizar cómo la postmodernidad, y Deleuze en concreto, retoman una noción tan aristotélica como la de la “prudencia” de la mano de Spinoza. Vid. (2001, p.498-508).

³ Vid. T. EAGLETON. “Capitalism, Modernism and Postmodernism”. En *Against the Grain: Essays 1975-1985*. T. EAGLETON: *La idea de Cultura*, A.A.V.V. H. FOSTER (ED), *The Anti-Aesthetic. Essays on Postmodern Culture*. En orden a sobrevolar y localizar la cuestión desde muchas de sus perspectivas y problemáticas: Ch. E. WINQUIST: *Encyclopedia of postmodernism*, F. JAMESON. *El Postmodernismo o la Lógica Cultural del Capitalismo Avanzado*. F. JAMESON: *El giro cultural: escritos seleccionados sobre el posmodernismo, 1983-1998*. F. JAMESON Y S. ŽIŽEK: *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*; S. ALBA RICO en sus artículos de la revista digital www.rebellion.org; y C. FERNÁNDEZ LIRIA: *Geometría y tragedia. El uso público de la palabra en la sociedad moderna*. También C. FERNÁNDEZ LIRIA; P. FERNÁNDEZ LIRIA; y L. ALEGRE.: *Educación para la ciudadanía. Democracia, Capitalismo y Estado de Derecho*.

la existencia presente de las cosas que imaginamos.» (*Ética*. IV, 1. Escolio)

El mismo caso se da cuando Marx nos habla del *proletariado* como aquella clase sin tierra, sin familia, que sólo posee su fuerza de trabajo, etc., (Cfr. Marx, Engels: 45 y ss) No es que lo genere, ni que lo legitime, sino que está hablando y buscando posibilidades en aquello que ya es condición material misma. Con sólo poder nombrarlo, ya están contribuyendo a su alteración radical y buscando con ello nuevos análisis, así como planteamientos de la cuestión para dar lugar a otros agenciamientos, otras posibilidades de intervención y solución. Así pues dibuja nuestra actualidad al igual que lo hace Deleuze, pero nunca para legitimarla:

«En la misma proporción en que se desarrolla la burguesía, es decir, el capital, desarróllase también el proletariado, esa clase obrera moderna que sólo puede vivir encontrando trabajo y que sólo encuentra trabajo en la medida en que éste alimenta e incrementa el capital. El obrero, obligado a venderse a trozos, es una mercancía como otra cualquiera, sujeta, por tanto, a todos los cambios y modalidades de la concurrencia, a todas las fluctuaciones del mercado.» (Marx, Engels: 49)

Si todos estos pensamientos parecen generar esas condiciones, es porque son ellos los que, sumergiéndose en las profundidades de lo intolerable, han podido producir creativamente una sintomatología y diagnóstico claros, y localizar líneas de fuga de lo que hay y es difícil percibir. De este modo, podemos comprender la importancia y creatividad ajustada inmensa que tiene el pensamiento deleuzeano-guattarineano al mostrar la totalidad abierta del mundo como una *fábrica* o incluso como una gran *máquina*. Se podría objetar que no es nada nuevo, que el mundo ya es *actualmente* una fábrica de generar productos consumibles a velocidad frenética y que el capital no es otra cosa que una máquina de desterritorialización continua, pero este modo de hacer ontología y ontología política es nuevo y muy pertinente por dos razones; una *de hecho* y otra *de derecho*:

1) La *de hecho* concierne a que no podemos invertir los órdenes. Es decir, si podemos manifestar el estatus de nuestra actualidad como una desterritorialización abrumadora y un mundo como fábrica donde ya no hay espacio ni siquiera para plantear el problema de una supuesta dicotomía entre naturaleza y cultura porque ya no habría naturaleza como tal, es precisamente porque hay conceptos como los deleuzeanos que nos ayudan a hacerlo. Y no es que Deleuze genere esta situación, sino que formula una posible manera de nombrarlo y comprenderlo y dotarlo de nuevas posibilidades, se adelanta, como un visionario, a sus consecuencias amplificadas para advertirnos.

Por ello, no es que Deleuze adore las desterritorializaciones que genera el capital, sino que podemos hablar de la desterritorialización paranoica del capital y sus reterritorializaciones parciales en forma de micro-fascismos (como pueden ser las religiones, el retorno de la importancia de la familia, la doble moral como principio...etc.) porque Deleuze y Guattari nos han cedido los conceptos para nombrarlas y poderles hacer frente; porque ellos nos han dado el utillaje necesario para que podamos hacerle frente en sus mismas condiciones y no en otras; porque ellos son los que han advertido y han luchado contra algunas de sus consecuencias que, a la larga, han resultado ser terribles y terriblemente ciertas.

2) Por otra parte, la razón *de derecho* apunta a que poder formular justa y cuidadosamente las condiciones del problema, nos puede ser muy útil a la hora de buscar posibilidades nuevas, transformadoras y, cómo no, emancipadoras de una situación concreta siempre que se tenga una alternativa. Múltiples veces advierte Deleuze de que un problema tiene el planteamiento y la solución que se merece, atendiendo a las condiciones de su plantear mismo (Cfr. 1969: 69. Trad. Cast: 74).

Por ello, los conceptos del mundo como *fábrica*, la *máquina*, el *proceso* como realidad inmanente, el *deseo*, las *líneas de fuga*, las *desterritorializaciones*, el *sistema abierto*, etc., pueden ser nuestro más terrible enemigo así como nuestro mejor aliado. Dicho con la misma voz con la que pronunciaba Hölderlin, a través de Heidegger: «*Pero donde hay peligro, crece también lo salvífico*» (Heidegger 1995: 36). Lo cual, según palabras de Deleuze, se convierte en: «*No hay lugar para el temor ni la esperanza, sólo cabe buscar nuevas armas*» (1990: 242. Trad. Cast: 279)

La mejor manera de generar modos de vida posibles es saber muy bien dónde nos situamos y localizar las grietas. Buscar las posibilidades contando con lo que hay y sin soñar trascendencias, buscar las armas.

No hay que olvidar que, cuando de univocidad e inmanencia se trata, al igual que en el pensamiento de Spinoza, no hay posibilidad de establecer un *bueno* y un *malo* de antemano, lo bueno y lo malo sólo puede surgir de una evaluación posterior, en cada caso. Nada asegura de antemano que no caigamos en el peligro de invertir la fórmula poética anteriormente citada de tal modo que podamos decir que también “de donde viene la salvación, viene el peligro”.

Es verdad que a Deleuze se le puede mal-usar. Podemos crear una barricada contra lo realmente creativo a partir de la batería de conceptos deleuzeanos. Podemos hablar de *desterritorialización* o cualquier otro concepto hasta que la palabra ya no diga nada, hasta que se convierta en un mero modismo que podemos encontrar todos los días en las cabeceras de revistas y

periódicos. Podemos convertir a Deleuze, en efecto y en cierto modo, en un ideólogo y defensor a ultranza del Capital y su consumo desenfrenado de las novedades banales... pero siempre habrá un resquicio de resistencia en su pensamiento, no absorbible por la repetición banalizante. Siempre un acontecimiento que sobrevuela y un distinto matiz o figura de la emancipación.

Para ver cómo lleva a cabo Deleuze un análisis pormenorizado del presente, de sus consecuencias y posibilidades, así como los lugares a los que podemos resistir activamente y, por tanto ejercer una emancipación de ellos siempre que la misma no sea en el vacío como mera reivindicación mucho más ideal y teórica que realmente interviniente, vamos a tratar en esta ponencia lo que en Deleuze se intuye como “sistemas abiertos de control” en nuestras sociedades. En ellos localizaremos la diferenciación necesaria que hay que operar entre las líneas y los conceptos en Deleuze para que no haya lugar a confusiones y contradicciones más cercanas a la *divulgata* que al análisis rigurosos de la filosofía. A partir de ello, obtendremos una clave de lectura interesante a la hora de acercarnos al conjunto de la obra del filósofo, incluso a las zonas que parecen más imposibles con su pensamiento para poder comprender la política deleuzeana y sus propuestas, así como comprender qué noción de emancipación maneja.

En efecto, Deleuze, paradójicamente y tras defender en el terreno estrictamente ontológico un “sistema abierto”, sin embargo, nos advierte de un peligro que recorre nuestras sociedades. Un peligro que Deleuze vislumbra a la vez que estos mismos sistemas abiertos ontológicos y lo hace notar desde sus comienzos junto con F. Guattari, M. Foucault, A. Negri, E. Balibar, P. Virilio, W. S. Burroughs, etc. Este peligro que nos sobrevuela es el denominado por Deleuze: “sociedades de control”, siguiendo con ello *El almuerzo desnudo* de W. S. Burroughs de 1959 y haciendo notar, como siempre hace, el gran papel de las artes y la literatura en su estética para la localización de síntomas.

Deleuze, nos describe del siguiente modo esta “sociedades de control” que comenzaban a vislumbrarse ya en el sueño americano de los años '50 y han quedado patentes, con todas sus consecuencias, en nuestra globalizada y mundializada situación epocal:

«Es verdad que estamos entrando en sociedades de “control” que ya no son exactamente disciplinarias. Se considera a menudo a Foucault como el pensador de las sociedades disciplinarias y de su técnica principal, el encierro [...]. Pero, de hecho, Foucault fue uno de los primeros en detectar que estamos saliendo de las sociedades disciplinarias, que ya estamos más allá de ellas. Estamos entrando en

sociedades abiertas de control, que ya no funcionan mediante encierro sino mediante un control continuo y una comunicación instantánea. [...] Ciertamente, seguimos hablando de cárceles, escuelas y hospitales, pero se trata de instituciones en crisis.» (1990: 236. Trad. Cast: 273)

Estas sociedades se caracterizan, en contra de los encierros que acompañan a los sistemas filosóficos identitarios y cerrados, por una apertura radical que podríamos encontrar en los *sistemas abiertos* de los que habla Deleuze en ontología. En ambos se da una fluidez y flexibilidad extremas. Ello puede verse claramente en los sistemas informáticos, el Capital, lo abierto del control, las autopistas infinitas, también de información, la movilidad laboral, etc. Como dice Deleuze:

«Las formas ultra-rápidas de control al aire libre que reemplazan a las antiguas disciplinas que actuaban en el periodo de los sistemas cerrados.» (1990: 241. Trad. Cast: 278)

En ellos, no sólo encontramos una apertura “al aire libre” sino muchos de los rasgos que caracterizan los sistemas abiertos ontológicos como es el de Deleuze: la *modulación* frente a la *analogía* y los *moldes*, la *dispersión* frente a la *concentración*; o incluso la *disolución* o *desterritorialización* de las instituciones:

« [...] es una profunda mutación del capitalismo. Una mutación ya bien conocida y que puede resumirse de este modo: el capitalismo del siglo XIX es un capitalismo de concentración, tanto en cuanto a la producción como en cuanto a la propiedad. Erige, pues, la fábrica como medio de encierro [...] Pero, en la actual situación [...] es un capitalismo de superproducción. [...] Lo que intenta vender son servicios, lo que quiere comprar son acciones. No es un capitalismo para la producción, sino para el producto, es decir, para la venta o para el mercado. También es especialmente dispersivo, la fábrica ha cedido el lugar a la empresa. La familia, la escuela, el ejército, la fábrica ya no son medios analógicos distintos que convergen en un propietario, ya sea el Estado o la iniciativa privada, sino que se han convertido en figuras cifradas, deformables, transformables, de una misma empresa que ya sólo tiene gestores. Incluso el arte ha abandonado los medios cerrados para introducirse en los circuitos abiertos de la banca.» (1990: 244-245. Trad. Cast: 282-283)

Además de estas características explicitadas por Deleuze, esta temática es ampliamente analizada en sus pormenores, y en la forma que adquiere en

nuestra actualidad, por M. Hardt y A. Negri⁴. Por ello no ahondaremos más aquí en estos rasgos, escogidos sólo para hacer aparecer una aparente paradoja en el seno del pensamiento deleuzeano que es la siguiente: si Deleuze afirma los *sistemas abiertos* en ontología, en ciencias, etc. ¿cómo es posible que, a su vez, denuncie una suerte de “sistemas abiertos de control” en nuestras sociedades? Y ¿cómo afecta ello a la noción de *emancipación* que podríamos pensar con Deleuze?

Parece una contradicción, pero si la analizamos, vemos que no hay tal, sino que son modos distintos y articulados entre sí de operar. Deleuze, por ello, no es un ideólogo de estos sistemas, ni siquiera un mero descriptor de los mismos, sino que se sitúa, en todos los planos, tanto políticos como ontológicos, en este estado de la cuestión que encierra el capitalismo para poder trazar desde allí líneas de fuga y nuevas posibilidades de vida. Si lo hiciera de otro modo, caería en una trascendencia “buena” que juzgara lo que hay y que, por esa misma razón, no podría atender aquello a lo que se pretende resistir.

« [...] pensamos que una sociedad no se define tanto por sus contradicciones que por sus líneas de fuga, ella se fuga por todas partes y es muy interesante intentar seguir las líneas de fuga que se dibujan en tal o cual momento.» (1990: 232. Trad. Cast: 269)

Así pues, y como ya sabemos, Deleuze puede y debe mantener un “sistema abierto” en ontología. Y no sólo lo hace porque sea necesario, ontológicamente y bajo la dirección política, deslegitimar las estructuras fácticas a favor de una alteración ontológica en ellas; sino también porque se trata de un sistema que, en relación con las condiciones de hecho que nos rodean, es más efectivo que otros. En efecto, Deleuze, a pesar de advertirnos ya contra una suerte de dictadura de la intensidad y sus efectos fascistas, abogando por la inmanencia para ello, sin embargo, trabaja con esta misma intensidad a todos los niveles como salida tanto de los sistemas disciplinarios cerrados, indeseables, como de los sistemas abiertos de control, también indeseables. Y todo ello para alterar la situación en la que vivimos en la actualidad y que no puede ser alterada sin ser entendida enteramente.

En efecto, Deleuze no legitima las “sociedades de control” a partir de un sistema ontológico abierto. Al contrario, es precisamente la resistencia hacia ese nuevo agenciamiento de control lo que impulsa a Deleuze a analizar, de un modo ajustado, la situación. Por ello plantea un sistema ontológico también

⁴ M. HARDT: “La société mondiale de contrôle” en E. ALLIEZ (Ed.): *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, p. 359-375. A. NEGRI, M. HARDT: *Imperio*, 2000, y *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*.

flexible que pueda luchar contra los “anillos de la serpiente” desde sus propias armas, sin caer en una trascendencia separada que nos ayude a juzgar la situación.

«Si se trata de mostrar que los rizomas tienen también su propio despotismo, su propia jerarquía, más duros todavía, muy bien, puesto que no hay dualismo, ni dualismo ontológico aquí y allá, ni dualismo axiológico de lo bueno y lo malo, ni tampoco mezcla o síntesis [...]. En los rizomas hay nudos de arborescencia, brotes rizomáticos en las raíces. Es más, hay formaciones despóticas, de inmanencia y de canalización, específicas de los rizomas. [...] Lo que cuenta es que el árbol-raíz y el rizoma-canal no se oponen como dos modelos: uno actúa como modelo y como calco trascendente, incluso si engendra sus propias fugas; el otro actúa como proceso inmanente que invierte el modelo y esboza un mapa, incluso si constituye sus propias jerarquías, incluso si suscita un canal despótico.» (1980: 30-31. Trad. Cast: 25.)

El análisis de Deleuze no cuenta con trascendencias ni con una noción de un sistema “bueno” contra uno “malo”. Al contrario, este análisis se constituye atravesando evaluaciones inmanentes para notar las líneas de fuga del sistema actual y poder intervenir en ellas, haciéndolas salir del *control*. Todo ello respecto, no de la representación, sino de la experimentación que Deleuze propone y que no puede estar separada de las situaciones concretas que requieren una rigurosa prudencia.

«El CsO no cesa de oscilar entre las superficies que lo estratifican y el plano que lo libera. Liberadlo con un gesto demasiado violento, haced saltar los estratos sin prudencia, y os habréis matado a vosotros mismos, hundido en un agujero negro o incluso arrastrado a una catástrofe, en lugar de trazar el plano. [...] He aquí entonces lo que había que hacer: instalarse en un estrato, experimentar las posibilidades que nos ofrece, buscar en él un lugar favorable, los movimientos de desterritorialización eventuales, las posibles líneas de fuga, probarlas, asegurar aquí y allá conjunciones de flujo, intentar segmento por segmento continuos de intensidades, tener siempre un pequeño fragmento de una nueva tierra. Es siguiendo una relación meticulosa con los estratos como se consigue liberar las líneas de fuga [...] desprender intensidades continuas para lograr un CsO.» (1980: 199. Trad. Cast: 165-166.)

Así pues, notamos que, al contrario de lo que se podría pensar en un primer acercamiento, el método deleuzeano a este respecto es: por un lado, el de respetar las condiciones materiales y fácticas en las que estamos situados, es decir, aquellas que, mediante su estupidez, reclaman análisis, planteamientos de

problemas y soluciones; y una vez ajustados a estas situaciones, hacer una resistencia activa a ellas desde sus planteamientos, siguiendo la necesidad de los problemas y experimentando en las grietas y líneas de fuga que abrimos y creamos en esa resistencia, con la prudencia necesaria.

«Es verdad que, incluso antes de que se hayan organizado realmente las sociedades de control, también aparecen formas de resistencia y de delincuencia (dos casos distintos). Por ejemplo la piratería o los virus informáticos, que sustituyen a las huelgas y a lo que se llamaba en el siglo XIX “sabotaje” (el saboteador está ahora en la máquina)» (1990: 237. Trad. Cast. 274)

Por ello, es decir, por la minuciosidad y el apego deleuzeano a las condiciones fácticas de las que partimos, muchos pensadores han creído que Deleuze es un ideólogo de lo que hay, porque no busca, como hacen otros pensamientos, plantear una situación utópica ideal desde la que juzgar lo que hay, sino que la utopía la dibuja siempre en una *aquí y ahora*. No hay en su pensamiento un planteamiento ideal, y en ello sigue las ontologías de Spinoza y Marx, como ya hemos visto, sino que cuenta con los agenciamientos que hay y busca unirlos a sus acontecimientos para obtener nuevas líneas de acción de ellos, nuevas actualizaciones que realmente intervengan y puedan hacerlo en lo que hay.

Este pensamiento busca soluciones que no son el mero desear volver a un estado disciplinario, como pretenderían algunas izquierdas, o una loca emancipación destruyendo todo lo que, mal o bien, nos sostiene; sino examinando y generando las posibilidades nuevas que nos abre este nuevo agenciamiento de control. Por ello lo hace sin juzgar de antemano ninguna de las soluciones ni alternativas que sean aportadas, es decir, afirmando –lo cual queda permitido por sus sistema ontológico de una ontología menor– todas y cada una de las soluciones creativas y proponiendo él la suya, pero no como única posible, sino como una guerra de guerrillas y grupúsculos, una guerra deslocalizada contra la guerra omnimoda e imperialista del capital en un todos juntos.

Por todo ello, vemos que todos los movimientos *altermundialización* y su pluralidad y multiplicidad intrínseca pueden ser llamados hijos de Deleuze o hijos de una postmodernidad, si con postmodernidad no se entiende el modo cultural legitimador del capitalismo avanzado, como decía F. Jameson. Pues en estos movimientos, que ya se dicen en plural siempre, notamos que hay desde organizaciones particulares de barrios, hasta organizaciones de izquierda al modelo tradicional, casas ocupadas y modos de protesta desde los pacifistas hasta los más violentos del “Black Block”, ecologismo, planteamiento de otros modos de vida, modos cibernéticos, agrestes, de misiones, etc.

Es en ellos donde se nota la lucha de guerrillas contra el capital y los poderes, y donde pueden decir algo, en su heterogeneidad y relevos tanto la filosofía, como las artes, las ciencias, las tecnologías, y las aportaciones creativas de todos de maneras divergentes y sin necesidad de una dogmática o canon convergente, sólo con la comunidad de una lucha también divergente: plantear los problemas y alternativas al mundo cada vez más abierto y más asfixiante en el que vivimos. Cada uno desde donde pueda y con las herramientas con las que pueda contar, en una resistencia que, no por no ser organizada disciplinaria y jerárquicamente en forma de Partido, es menos eficaz y eficiente siempre que sea constante y nos haga *devenir revolucionarios* más que llegar a hacer una revolución que quedaría aniquilada, nada más comenzar, por el poder diversificador y desterritorializador del capital, un poder en el que debemos intervenir para poder cambiar las cosas más que luchar disciplinariamente contra él.

Así pues, si pensamos en el modo o la figura de *emancipación* que se trabaja en Deleuze, podemos acceder a que tiene varias características que no debemos olvidar: Una emancipación no en el vacío, sino partiendo de las condiciones materiales que tenemos y estableciendo alternativas concretas, plurales y flexibles, sin utopías, ni moldes prefigurados, ni unitarismo centralizado o cerrado. Una emancipación como líneas de fuga creativas tal y como aparece en los movimientos antes mencionados, así como en la teoría *queer*, etc. Una emancipación que no se centra en cómo liberarse de algo dañino simplemente casi como en el placer negativo kantiano, sino que necesita ir unido a alternativas para no morir antes de nacer. Como dice Deleuze acerca del cine como arma emancipatoria y resistente:

«Tiene una oportunidad de desprender una Imagen de todos los tópicos [clichés], y de erigirla contra ellos. Sólo que con la condición de un proyecto estético y político capaz de constituir una empresa positiva. Ahora bien, aquí es donde el cine norteamericano encuentra sus límites. Todas las cualidades estéticas, e incluso políticas que puede poseer siguen siendo estrechamente críticas, y por eso mismo menos “peligrosas” que si ejercieran un proyecto creador positivo. Entonces, o bien la crítica se para en seco y se limita a denunciar el mal empleo de los aparatos e instituciones [...] o bien continúa pero girando en el vacío y volviéndose chirriante, [...] contentándose con parodiar el tópico en lugar de engendrar una nueva imagen. [...] maltratado, mutilado, destruido, un tópico no tarda en renacer de sus cenizas.» (1983: 283-284. Trad. Cast. 293)

Una emancipación, en definitiva, que junto a la necesidad de luchar contra aquello que nos asfixia, tenga unas grandes dosis de prudencia, análisis y ajuste a aquello de lo que se desea la emancipación.

BIBLIOGRAFÍA

A.A.V.V.; E. ALLIEZ (Ed.): [1998] *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Paris, Le Plessis-Robinson.

A.A.V.V. H. FOSTER (ED): [1999] *The Anti-Aesthetic. Essays on Postmodern Culture*. The New Press.

ALBA RICO, S. www.rebellion.org

BURROUGHS, W. S.: [1959] *El almuerzo desnudo*, Anagrama, Madrid, 1989.

DELEUZE, G.: [1969] *Logique du sens*. Paris : Minuit. Trad. Cast. *Lógica del sentido*. Barcelona : Paidós, 1ª reimpresión, 1989 (1ª ed. 1989)

DELEUZE, G.; GUATTARI, F.: [1980] *Mille plateaux, Capitalisme et schizophrénie tome 2*. Paris: Minuit. Trad. Cast. *Mil mesetas, Capitalismo y esquizofrenia 2*. Valencia : Pre-textos, 3ª ed. 1997. 1ª. Ed. 1988

DELEUZE, G.: [1983] *Cinema-1: L'Image-mouvement*. Paris: Minuit. Trad. Cast. *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1* Paidós, 3ª ed. 1994.

DELEUZE, G.: [1990] *Pourparlers*. Paris : Minuit, 2003. (1ère Éd. 1990). Trad. Cast. *Conversaciones*. Valencia : Pre-textos, 1999.

EAGLETON, T.: [1986] "Capitalism, Modernism and Postmodernism". En *Against the Grain: Essays 1975-1985*. London: Verso.

EAGLETON, T.: [2001] *La idea de Cultura: una mirada política sobre los conflictos culturales*. Barcelona, Paidós.

FERNÁNDEZ LIRIA, C.: [2002] *Geometría y tragedia. El uso público de la palabra en la sociedad moderna*. Gipuzkoa, Hiru.

FERNÁNDEZ LIRIA, C.; FERNÁNDEZ LIRIA, P.; ALEGRE, L.: [2007] *Educación para la ciudadanía. Democracia, Capitalismo y Estado de Derecho*. Madrid. Akal.

HEIDEGGER, M.: [1995] "La pregunta por la técnica". *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona.

- JAMESON, F. Y ŽIŽEK, S.: [1998] *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*; Buenos Aires, Paidós.
- JAMESON, F.: [2006] *El giro cultural: escritos seleccionados sobre el posmodernismo, 1983-1998*. Buenos Aires, Manantial.
- MARTINEZ, F. J.: [1987] *Ontología y diferencia: La filosofía de Gilles Deleuze*, Orígenes, Madrid.
- MARX, K. Y ENGELS, F.: [1848] *El Manifiesto comunista*, Madrid: Endymión, 1992.
- NEGRI, A.; HARDT, M.: [2000] *Imperio*, Versión en Internet.
- NEGRI, A.; HARDT, M.: [2004] *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Barcelona, Debolsillo.
- OÑATE, T.: [2001] *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*, Madrid: Dykinson.
- SPINOZA, B. [1677] *Ética*. Madrid, Alianza, 1998.
- WINQUIST, Ch. E.: [2000] *Encyclopedia of postmodernism*, Routledge, New York.