

JULIÁN FERREYRA

DELEUZE Y EL ESTADO

DELEUZE: ONTOLOGÍA PRÁCTICA 5

RAGIF EDICIONES

JULIÁN FERREYRA es doctor en filosofía (UBA/París X), investigador principal del CONICET (Argentina) y profesor adjunto regular de Antropología Filosófica (Departamento de Filosofía, FFyL, UBA). Investiga el lugar del Estado en la filosofía deleuziana, a partir del concepto de precariedad. También trabaja la ontología de *Diferencia y repetición* (particularmente los conceptos de Idea, intensidad y su vínculo recíproco) y cómo esta subyace a todas las obras posteriores de Deleuze. Conduce el grupo de investigación "Deleuze: ontología práctica" (*a.k.a.* La deleuziana) y es Director General de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*. Es autor de *L'ontologie du capitalisme chez Gilles Deleuze* (L'Harmattan), *Deleuze* (Galerna), *Hegel y Deleuze, danza turbulenta* (La Cebra) y *Deleuze y el Estado*, (RAGIF Ediciones) y editor de *Deleuze 1968-1980: continuidades y rupturas* (junto a Pablo Pachilla, RAGIF Ediciones), *Deleuze at the End of the World: South American Perspectives* (junto a Dorothea Olkowski), *Introducción en* Diferencia y Repetición (junto a Matías Soich, RAGIF Ediciones), *Los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze* (junto a Mariano Gaudio y Jimena Solé, RAGIF Ediciones), *Intensidades deleuzianas* (La Cebra) y *Deleuze y las fuentes de su filosofía* (junto a Matías Soich, La Almohada).

JULIÁN FERREYRA

DELEUZE Y EL ESTADO

DELEUZE: ONTOLOGÍA PRÁCTICA 5

RAGIF
EDICIONES

RAGIF
EDICIONES

Volumen 5 de la serie Deleuze: Ontología Práctica
dirigida por Rafael Mc Namara.

Este libro fue realizado en el marco del proyecto: PIP-CONICET 2022-2024
11220210100393CO.

RAGIF EDICIONES
Dirección Postal: Paraguay 3745 3° B
(1425) – CABA – Argentina

CORRECCIÓN
Gonzalo Santaya

DISEÑO DE COLECCIÓN
Juan Pablo Fernández

IMAGEN DE TAPA
Kathleen Myers y Buster Keaton, 1925

IMÁGENES DE CARÁTULAS
Go west (1925)

Ferreyra, Julián

Deleuze y el Estado / Julián Ferreyra. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : RAGIF Ediciones, 2026.

244 p. ; 20 x 14 cm. - (Deleuze: ontología práctica / Mc Namara, Rafael ; 5)

ISBN 978-631-6784-06-3

1. Filosofía. I. Título.

CDD 100

Esta edición se realiza bajo la licencia de uso creativo compartido o Creative Commons: "Atribución-CompartirIgual 4.0 Internacional". Está permitida la copia, distribución, exhibición y utilización de la obra, sin fines comerciales, bajo las siguientes condiciones: Atribución: se debe mencionar la fuente (título de la obra, autores, editorial, ciudad, año), proporcionando un vínculo a la licencia e indicando si se realizaron cambios.



ÍNDICE

Página **9** **PRÓLOGO SOBRE LA NECESIDAD DE UN ESTADO DELEUZIANO AQUÍ Y AHORA**

Página **15** **PRIMERA PARTE: ONTOLOGÍA POLÍTICA**

Página **16** **1** El hedor ontológico-político de América Latina

Página **26** **2** El Estado deleuziano

Página **48** **3** El político

Página **80** **4** Deleuze contra el Estado

Página **101** **SEGUNDA PARTE: *DEUS MORTALIS***

Página **102** **5** Deleuze y el estado hegeliano

Página **120** **6** El Estado pluralista

Página **150** **7** El valor del Estado deleuziano

Página **175** **TERCERA PARTE: EL ESTADO *REAL***

Página **176** **8** De la lucha obrera a la lucha monetaria

Página **202** **9** Una apología del Estado como aparato de captura

Página **216** **10** Esferas y pliegues: dos formas de la ontología práctica

PRÓLOGO SOBRE LA NECESIDAD DE UN ESTADO DELEUZIANO AQUÍ Y AHORA

¿Por qué Deleuze y por qué el Estado? ¿Por qué aquí, por qué ahora? Porque *la situación actual es desesperante* y Deleuze *y* el Estado pueden, juntos, aquí y ahora, darnos una atmósfera donde podamos volver a respirar en común. Deleuze y el Estado, juntos, aún en su inconmensurabilidad filosófica, ética y política. O justamente por ello. Un Deleuze que canta a las multiplicidades, destaca lo minoritario y lo intensivo, y tiene aversión por el Estado; un Estado fundamentado en lo Uno, con una larga historia de opresión de las diferencias. Como las cargas eléctricas opuestas producen el rayo, la diferencia radical en el choque de Deleuze y el Estado produce una relación social que rompe con el *continuum* de la desesperanza contemporánea.

En este mundo, aquí y ahora parece, cada vez más, que somos individuos solos y aislados, robinsones atrapados en nuestras islas desiertas, luchando por nuestros pellejos gracias a nuestro propio esfuerzo y con los recursos que tenemos la suerte de encontrar ya allí disponibles a nuestro alrededor. Parece. Pero no: es una absurdidad, *la absurdidad histórica, antropológica, psicosocial, sociológica, y filosófica –salvo para los seguidores de la metafísica liberal– de las robinsonadas*. No somos -no podemos ser- pobres diablos luchando por nuestros pellejos. *Individuos que producen en sociedad, tal es naturalmente el punto de partida*. Entonces, ¿qué está pasando a nuestro alrededor? ¿Por qué nos sentimos Robinson? La crueldad, la bajeza, el cinismo y la necedad aspiran a transformarse en los caracteres propiamente humanos. No hay vergüenza de ser hombre, no hay vergüenza en la maldad. La situación actual *es* desesperante. Suenan en la Argentina los ecos de la década del ‘90 (y cada país de América Latina escuchará los suyos). Por eso tienen también que volver a

sonar las bellas canciones de lo que aquí vino después del estallido de 2001: el Estado. Más que un tic de la revolución, tenés para darme: un Estado que sea inmanente al pueblo en su infinita multiplicidad, un pueblo que encuentre en el Estado las vías de la emancipación y las más altas intensidades de la potencia humana de existir.

Y sin embargo, no se viene el estallido. La *implosión* –como dicen Gago y Barttolotta, esos Juguetes Perdidos que han sido una de las principales influencias de las últimas capas de este libro– ha reemplazado a la explosión. Silenciosa, en el corazón de los individuos, la sensación de que el lazo social se va desvaneciendo. *Un cansancio que no tendría que aguantar más y sin embargo continúa aguantando.* Hundidos en la negra noche de la individualidad, *incuban en sus pliegues violencias difusas*. El individuo implosionado, plegado, no es el individuo fuerte, laborioso, ingenioso, que conquistaba la isla de la mano de Defoe en el siglo XVIII, subyugándola a su esfera de acción. El Robinson del siglo XXI es un ser desnudo, precario, hundido en un lodazal, gruñiendo como un cerdo salvaje.

El estallido es *contra* el Estado (*que se vayan todos*); las subjetividades implosionadas, en cambio, requieren –y esta es mi hipótesis– un Estado. Pero un Estado muy determinado: un Estado que escucha los murmullos y susurros de los seres precarios que lo pueblan, porque está también en implosionar, también es precario, también está recorrido por grietas y cicatrices. Necesitamos Estado porque el capitalismo produce individuos egoístas y precarios, los aísla en un océano de mercancías mayormente inútiles, y los pone a servir sus absurdos fines, furioso y monomaníaco: valorizar el capital, lograr que el dinero produzca más dinero como Dios Padre produce al Dios Hijo. El *Deus mortalis* no tiene cara de monarca-jurista, sino de flujos financieros que se pierden en la infinita chatarra de los derivados, las criptomonedas y las pantallas de los *brokers* con ojos de durax lastimados. *Plot twist* de la teología política: el Dios terrenal es al final el Capital, el dinero que se procrea a sí mismo por inmaculada concepción. Y nosotros corriendo detrás, luchando por la servidumbre como si fuera nuestra salvación, mientras el Capital ya no nos necesita, porque la plus-valía maquínica ha reemplazado hace rato, contra el punto neural del andamiaje conceptual de Marx, a la plus-valía humana.

Puedo valorizarme sin vos, pequeño montón de cerebro, músculo, nervio, mano. El futuro no nos necesita, en las condiciones del capitalismo aparentemente triunfador.

Por eso el Estado, en este *Deleuze y el Estado.* Ante el capitalismo, esa macro-estructura inhumana, la única opción es enfrentarlo con una macro-estructura humana: el Estado. Eso lo aprendimos en la Argentina cuando luego del desierto menemista llegó Néstor Carlos Kirchner. La década ganada no es la historia del error, sino el recuerdo de una senda que parecía perdida bajo el capitalismo y su hegemonía arrasadora tras la caída del muro de Berlín. El Estado. Ese que ilusionó desde los gobiernos nacionales y populares de América Latina. Nuestra América prometía triunfar allí donde los viejos colonizadores estaban fracasando, en un clima de crisis de las social-democracias Europeas. En ese contexto, en ese primer tramo del siglo XXI, empezó a gestarse este libro. Después pasaron cosas en la Argentina: nuevos embates neoliberales, malos gobiernos populares y la terrible pandemia de la que salimos más solos y desesperados. Los gobiernos nacionales y populares de América Latina están hoy en crisis; más allá de que en algunos países de la región estén provisoriamente en el poder, la extrema derecha amenaza en cada rincón de las urnas. La única manera de sostener que la patria es el otro, y que nadie se salva solo, es volver a pensar el Estado, en las condiciones de precariedad del siglo XXI.

Por eso Deleuze, en este *Deleuze y el Estado*: porque él, en solitario y junto a Guattari, logró pensar lo que sería el capitalismo del siglo XXI –el *siglo deleuziano*– y los individuos –esquizos y paranoicos– que ese capitalismo no cesa de producir, y mantiene atados a su propia lógica por el deseo. Es cierto que Deleuze no creía que la alternativa fuera el Estado. No perdió ocasión de hablar contra este monstruo frío, tanto en sus versiones imperial-soberanas como en su transformación en instrumento al servicio de la dominación capitalista, con sus carros blindados, sus balas de goma y su teatro antidisturbios. Por eso el deleuzianismo –aquí y en todas partes– tiende a militar la revolución molecular y la lucha intensiva. Voy a hablar mucho sobre eso. Rastrear las implosiones, escuchar el murmullo de las minorías, trazar los mapas de los devenires, tejer con la lógica del rizoma, es parte esencial de la tarea política que se hace cada vez más urgente.

Que no quepa duda: amo lo molecular e intensivo, siento el devenir en la sangre, quiero cambiar las formas de vida, vivir en los pliegues. Construir, crear, potenciar. Urdir, interseccionar. Pero *justamente por eso* sé lo precarias que son todas nuestras construcciones humanas. Estamos expuestos no sólo a las grandes catástrofes –el trueno, el rayo, el tsunami, las corridas bancarias y el fascismo creciente–, sino también a los mínimos temblores. Un parpadeo y desapareció. Y además el capitalismo: los dados están cargados, siempre gana la banca. No es caos y anarquía. El anarco-capitalismo y el aceleracionismo nos entregan a la potencia demencial del flujo de capital; las olas de este océano nos llevan a islas desiertas inhabitables. Somos precarios, estamos todos en implosionar. Lo que *creamos* necesita, en este contexto, más cuidado que nunca.

Por eso el Estado *y* Deleuze. Un Estado para dar el andamiaje institucional a la protección de las múltiples formas de vida, Deleuze para fundarlo en esa misma multiplicidad, y poner en valor no solo lo extensivo, la mera vida, la vida mula, sino también lo intensivo, la vida que vale la pena ser vivida, que da sentido a nuestra residencia en la tierra. Ya habrá tiempo y páginas para detenernos en los detalles. La idea básica es la siguiente: 1) hace falta un Estado que ampare la forma humana de vida en común ante los embates disolutivos de los vínculos sociales del capitalismo; 2) lo empírico y lo trascendental coinciden: ese Estado no puede ser el que existió (y sobre todo se pensó) en la modernidad: un Estado Uno, de fundamento trascendente, que ordena al mundo de una vez y para siempre, y de forma centralizada; imponer, disciplinar, moldear *han dejado de funcionar.*

De allí que una ontología de la multiplicidad como la deleuziana resulte óptima para pensar otra forma de Estado. Por un lado, porque implica una *multiplicidad de formas sociales,* un campo de batalla donde no se construye en un espacio –teórica y prácticamente– desocupado. Por el otro, y sobre todo, porque un Estado de la multiplicidad puede ser inmanente a la multiplicidad de formas de vida. Un Estado pluralista que pueda proteger la pluralidad de lo real, con sus minorías y diversidades. Un Estado consciente de que las sociedades de control han relevado a las disciplinarias. Un Estado activo, que intervenga en el flujo del dinero en todas sus formas, que module las pasiones tristes y destructivas, que limite la acumulación de riquezas en un puñado de

mega-millonarios, que ponga en acto los medios para acabar con el hambre, la miseria, la explotación, la exclusión y la violencia contra las minorías. Un Estado que se ocupe del trabajo, la salud, la educación, la seguridad, la infraestructura, la ciencia, la industria y la producción y distribución de alimentos. Un Estado fuerte que no devenga totalitario, ni desde el cielo de un Dios fenecido, ni desde la tiranía de los valores que amenaza la inmanencia. Ese Estado funciona como horizonte (*la plena* inmanencia de la multiplicidad del pueblo y las instituciones) pero debe ser *ya mismo puesto en marcha*, ya mismo encarnado por los políticos que deben hacer historia, y que en la Argentina llevan las banderas del peronismo. Un Estado *real* que tuerza el funesto rumbo del Estado *dado* por el anarco-capitalismo coronado, para que alguna vez vivamos en un Estado *racional*.

Para fundamentar con rigor estas ideas, el libro está dividido en tres partes. En la primera, el lector puede encontrar el núcleo conceptual. Arranco con el deleuzianismo situado (qué significa leer a Deleuze y Guattari en América Latina), continúo con el principal capítulo de ontología práctica: cómo el problema del Estado implica un posicionamiento filosófico respecto al entramado de los principales conceptos de *Diferencia y repetición*, es decir, Idea e intensidad; para luego pensar a la política como acto de creación (las Ideas sociales no están dadas, deben ser producidas, desde las más grandes hasta las más pequeñas, y los políticos a cargo de crearlas van desde los presidentes de las naciones hasta el más modesto de los militantes territoriales). La primera parte cierra con un capítulo "contra el Estado", donde reconstruyo la letra de Deleuze –y Guattari– en el marco de su teoría de las formas de *socius* y sus críticas al capitalismo como máquina de guerra. La segunda parte del libro es un debate con la tradición teológico-política, encarnada por el filósofo argentino Jorge Dotti: el problema del Estado pluralista (¿qué distingue el Estado legítimo de una banda de ladrones?) y cómo evitar que una filosofía de la inmanencia se transforme en una tiranía de los valores son los problemas centrales. La última parte trae el problema del Estado real (es decir, el que puede existir efectivamente para poner el Estado dado en la senda del Estado racional): el rol de la banca central y el empleo público en el seno de la fase monetaria del capitalismo donde el trabajo humano pasa a ser un elemento

periférico y prescindible; la apología del aparato de Estado y sus tres cabezas (impuesto, tierra y trabajo); y, finalmente, la concepción de los individuos del siglo XXI como pliegues que sólo pueden encontrar su plena actividad en el marco de un Estado deleuziano.

Uno podría preguntarse el sentido de pensar todas estas cuestiones tan situadas en nuestro país de la mano de un filósofo europeo. ¿No es el Estado tal como lo heredamos, en la letra misma de nuestras instituciones, un rezago colonial? ¿No pierde por tanto toda posibilidad de resolver los problemas que vino a implantar en nuestras venas abiertas? La respuesta técnica sería que Deleuze ha construido la ontología más robusta de la multiplicidad, y que sólo ella puede dar andamiaje conceptual a un Estado que pueda articular las demandas de una realidad ella misma múltiple. Resta el estatus de tal ontología. ¿Existen las Ideas, las intensidades, los pliegues? ¿O son sólo quimeras en la mente de un sagaz hombrecito francés? ¿Nuevas sombras de Dios, cuanto mucho ficciones útiles? Si es así, si no son más que actos situados de creación, con su fecha y ciudad, seguramente el desafío sea forjar *los nuestros*. Nuestros conceptos, nuestra ontología Nuestro Americana, a partir de nuestros mitos, nuestras formas estatales originarias, nuestro corpus, nuestra herencia y nuestra problemática. Y sin embargo tengo la sensación de que el mundo deleuziano es bien real, y que las máquinas de guerra, los aparatos de Estado, los rizomas, las formas de *socius,* lo molar y lo molecular, y todas esas creaciones que pueblan la obra de Deleuze y Guattari, le dan sentido al mundo, lo hacen más habitable para nosotros. Vivamos allí durante estas páginas, y pensemos juntos un Estado que sostenga los lazos de lo común para enfrentar a las fuerzas disolventes del individualismo cínico y cruel –que nos recorren como los fantasmas de nuestras más terribles pesadillas–, y pueda transformar la situación desesperante, patológica, en la que nos encontramos, en un ambiente sano y respirable para los seres humanos que no queremos dejar de ser.

Julián Ferreyra
10 de febrero de 2026

PRIMERA PARTE:
ONTOLOGÍA POLÍTICA

1



EL HEDOR ONTOLÓGICO-POLÍTICO DE AMÉRICA LATINA[1]

¿Qué significa leer y pensar con Deleuze y con Guattari para nosotros, latinoamericanos, en América Latina? América Latina determina tanto un cuerpo de preguntas y problemas, como una historia sobre la cual los escritos de Deleuze y Guattari vienen a inscribirse, y también una trama discursiva específica de tradiciones de pensamiento y escritura; los textos que Deleuze y Guattari han dejado como huellas sobre la tierra se mezclan así con nuestras propias huellas en el muladar hediondo de nuestro pensar modificando radicalmente su sentido. Deleuze y Guattari se hacen impuros cuando nosotros los pensamos (incluso a pesar de los afanes de pulcritud de la academia a la que pertenezco con todo orgullo), mientras nuestro espíritu latinoamericano se hace impuro de tanto leer a estos autores europeos. Hedor y lodo para todos y todas.

La presencia en nuestra región de éstos Bouvard y Pécuchet de la filosofía se manifiesta en los más diversos planos. El arte (con el cine en primer lugar) es quizás donde la huella es más profunda, pero también es fuerte en la clínica psicoanalítica y psiquiátrica, y en las humanidades, tanto en la academia como fuera de ella. Muy intensa también es la huella de Deleuze y Guattari en la dimensión política del pensamiento. *Delicada* dimensión en este muladar, ya que la coyuntura y la problemática política en América Latina es fuertemente heterogénea de la de Deleuze y Guattari. Esta asimetría no puede ser colmada por el interés que, esporádicamente, muestran por la región en sus

[1] Este capítulo está basado en un artículo de mi autoría titulado: "Deleuze en América Latina: hedor ontológico en la lucha y la organización", publicado en Landaeta, Patricio y Ezcurdia, José (eds.), *Luchas minoritarias y líneas de fuga en América Latina*, Santiago de Chile, Metales Pesados, 2022, pp. 15-23.

escritos y clases, ni por los viajes de Félix a Brasil y a Chile. Leer a Deleuze y Guattari desde América Latina produce necesariamente una transformación. Los leemos localmente y contemporáneamente, y su "desanclamiento" respecto a las coordenadas espacio-temporales del texto "originario" es por lo tanto inexorable. Deleuze y Guattari son extranjeros en América Latina y, tristemente, tampoco son ya nuestros contemporáneos (aunque cueste aceptarlo, ya que lo eran apenas ayer). En ese sentido, es clave una cita del gran filósofo argentino Jorge Dotti:

> Leer textos ajenos genera inevitablemente respuestas autóctonas; más aún: receptar y concretizar discursos que se originan en otros ámbitos es siempre un gesto original, por menardista que fuere. Así como todo autor precedente es inevitablemente contemporáneo a la lectura que de él se hace, así también toda idea receptada es necesariamente tan local como la comprensión y uso –argumentativo, retórico y/o político– que de ella se ensaya.[2]

Hay una comprensión y un uso político de las ideas de Deleuze y Guattari que las hacen locales y autóctonas. Pierre Ménard, en el célebre cuento de Borges, reescribe *Don Quijote* letra por letra, y sin embargo escribe inexorablemente una nueva obra. De la misma manera, por más fiel que uno quiera ser a la letra de Deleuze y Guattari, terminaremos escribiendo una nueva obra cada vez, sólo que más o menos interesante. Podemos escribir, por ejemplo, "Estado", y repetir cada una de las sangrientas críticas a ese monstruo frío que hacen Deleuze y Guattari, pero no por eso será el mismo Estado. Escribir "Estado" en América Latina es un gesto original, por más que nos esforcemos por escribir "Estado" como se escribía o se escribe en Francia. No es lo mismo una panza llena que una panza vacía. Un Estado fuerte, central, con largas tradiciones e instituciones sólidas y en apariencia imperecederas, es un contexto de producción muy distinto al que ofrecen Estados débiles, marginales,

[2] Dotti, Jorge, "Breve encuesta sobre el concepto de recepción", en *Documento del Seminario sobre recepción de ideas*, Buenos Aires, Argentina: IDES/CeDInCi, 2008, p. 1. Agradezco esta cita a María Jimena Solé, quien suele volver sobre ella.

precarios.[3] Sangrientas dictaduras azotaban nuestras playas mientras Deleuze y Guattari escribían a cuatro manos, sin temor a que se las cortaran. El discurrir de los acontecimientos en las décadas que siguieron a esos años '60, esos años '70, parece haber hecho tender hacia una posible convergencia del rol del Estado en los países centrales y nuestra región, con el avance del neo-liberalismo y el fenecimiento de una concepción filo-leviatánica de la política en Europa, al mismo tiempo que nuestras dictaduras eran reemplazadas por gobiernos democráticos. Sin embargo, creo que las experiencias de los gobiernos nacionales y populares que surgieron en América Latina a principios de este siglo XXI –aprovechando la breve distracción de la mirada de Estados Unidos que se desvió de su patio trasero hacia medio oriente tras los atentados a las Torres Gemelas– son un rasgo autóctono que nos obligó a reevaluar, a principios del siglo XXI, y desde nuestra perspectiva local, cierto espíritu de la concepción del Estado en Deleuze y Guattari. La caída de los gobiernos populares en América Latina y el auge de una combinación de neo-liberalismo sardónico y neo-fascismo escalofriante y burlesco en el último lustro parece, sin embargo, mostrar que *después de todo* el diagnóstico europeo de Deleuze y Guattari era atinado, y que nuestros gobiernos populares habían sido sólo un error, una ilusión o un engaño. La historia está viva, sin embargo, y de una frontera a la otra de Nuestra América encontramos signos de esperanza y desesperación, vacilantes, acechantes, abiertos y, sobre todo, como territorio de la lucha incesante por la emancipación de nuestros pueblos.

En medio de estas mareas convulsionadas, estos temblores, estas erupciones volcánicas populares que atraviesan la región, yo sigo defendiendo, como hace ya muchos años, el rol del Estado, en contra de la corriente mayoritaria de la textualidad de Deleuze y Guattari, de gran parte de los deleuzianos y de algunas de las más vigorosas corrientes emancipatorias de la izquierda. Las lecturas *anti*-estatalistas son mucho más fieles a la letra –y quizás también

[3] Cuando digo débil me refiero a la incapacidad de tener en sí mismo su fuente de legitimación y valoración. Un Estado democrático fuerte es el que ejerce su poder en favor de los intereses del *demos* que lo legitima y elige. Un Estado que sea sólo un aparato de represión para otros intereses y otra lógica (principalmente, aunque no exclusivamente, las de la valorización capitalista) es para mí un estado *débil*, por muy violento y sangriento que sea. La violencia no es necesariamente signo de fortaleza; por el contrario, suele ser signo de impotencia y debilidad.

al espíritu– de Deleuze y de Guattari. Sin embargo, el espectro de Pierre Menard nos recorre a todos. Nadie escribe "Estado" como lo hicieron Deleuze y Guattari. Es inexorable. Al mismo tiempo, cuando yo escribo "Estado", aún en mi clave apologética, tramado por la textualidad de Deleuze y Guattari tras tantos años de estudio, no es lo mismo que escribirlo desde otra inscripción filosófica (hobbesiana, hegeliana, fichteana, schmittiana o genuinamente nuestroamericana). ¡Albricias! Un Estado *deleuziano,* es plenamente compatible, *también*, con las luchas minoritarias, las líneas de fuga y el aspecto corporal, carnal, hediondo de la emancipación. En este plano, también existe una especificidad de América Latina, que ofrece una cantera de experiencias que pueden llenar de riqueza y concreción la propuesta de Deleuze y Guattari. La ontología deleuziana ofrece un nuevo recorte, una nueva articulación de las relaciones entre Estado, pueblo y emancipación. Un pensamiento de la inmanencia plenamente estatal, que podría aparecer como un oxímoron, se hace bajo su resplandor súbitamente no sólo posible, sino también necesario.

Deleuze y el Estado, entonces, es mi estandarte, que hoy por fin da título a uno de mis libros. Más allá de la explícita impugnación del Estado (como forma de *socius* despótico o eminente Aparato de captura), podemos trazar una línea a partir de la Idea social en *Diferencia y repetición* hacia la multiplicidad de agenciamientos políticos en *Mil mesetas* y sus clases preparatorias para pensar *otra* forma de organización social que se plante como una resistencia al capitalismo.[4] He aquí uno de los puntos clave: *la crítica del capitalismo de* Deleuze y Guattari es mucho más potente y actual que la que hacen del Estado (que aparece sea como un arcaísmo, una mítica ciudad de Ur, o como una prótesis al servicio del Capital, es decir, sin ninguna consistencia propia – un Estado bajo el dominio del Capital no es ya un Estado, sino su cadáver, del cual el Capital se alimenta). Si nuestra primera prioridad es combatir al capitalismo, existen elementos conceptuales del Estado y los aparatos de captura que se pueden recuperar (en ese sentido, ha resultado particularmente fructífera la re-lectura de la "triple cabeza" del Estado a la luz de sus fuentes que realizaré en el capítulo 9): [1] La *creación* de dinero por parte del Estado y los bancos centrales, que precede para Deleuze y Guattari al dinero mercantil

[4] Para el desarrollo de este punto, ver capítulo 2.

y financiero, aparece como un tema de absoluta actualidad ante la fantasmagoría del flujo de dinero financiero. El Estado puede emitir moneda, potencia de la que carecen las luchas minoritarias. Inmensa ventaja en una lucha monetaria que nos puede repugnar, pero que es uno de los duelos fundamentales de nuestra época. Tal es la situación en la que nuestra acción transcurre, no nuestra opción o nuestro deseo. [2] La creación de *trabajo* para los cuerpos desposeídos desechados en nuestras calles y villas miseria aparece como una tarea urgente. ¿Quién sino el Estado puede alojar la fuerza de trabajo que se vuelve cada vez menos relevante en la fórmula del capital mediante el crecimiento de una plus-valía maquínica? El reemplazo del hombre por las máquinas en los procesos de producción no es una distopía, sino una realidad a la que sólo el Estado puede dar respuesta. Lo mismo vale para [3] el cuidado de los recursos naturales y el medio ambiente. Sólo un Estado puede apagar los fuegos y controlar a los que los encienden para una ganancia de corto plazo al costo de nuestro medio de existencia; sólo el Estado puede tratar de limitar a las grandes empresas que contaminan y seguirán haciéndolo libradas a su propia lógica; sólo el Estado puede forjar nuevas subjetividades no-consumistas a escala masiva. ¿No les gusta "Estado"? ¿Es un término demasiado empapado de sangre a lo largo de la historia de la humanidad? Forjemos otro término. Pero hay roles y responsabilidades sociales que sólo pueden ser ocupados por una organización molar, una gran máquina social.

No hay motivos para horrorizarse. Cuando digo que se puede construir un pensamiento Estatal deleuziano, lo hago justamente porque la perspectiva deleuzo-guattariana modifica radicalmente –como ya anticipé– el pensamiento del Estado. La ontología deleuziana nos permite resolver uno de los principales vicios del Estado: su trascendencia, su aislamiento respecto a las necesidades del pueblo y el despotismo y la violencia que derivan de dicho desacople (el Estado tiene, después de todo, las armas). La perspectiva deleuziana permite resolver ese problema, porque ni las Ideas sociales ni las máquinas molares son entidades trascendentes, sino elementos de una ontología de la inmanencia radical. No se trata por tanto de "hacerle llegar" al Estado las demandas del pueblo, no se trata de articular un abajo con un arriba. Las "luchas minoritarias" no son contra o frente o respecto al Estado, sino constitutivas del Estado mismo.

Anticipemos de qué manera resuelve esto la ontología deleuziana (me detendré en detalle en el capítulo 2): la ontología de *Diferencia y repetición* distingue tres planos fundamentales de la univocidad: virtual/ideal, intensivo y extensivo. Hay que evitar a toda costa interpretar la relación de estos tres planos como si hubiera un ámbito de las Ideas y luego un ámbito extensivo sensible, y la intensidad sirviera de articulación o demiurgo. Según ese esquema, en el plano político, el Estado sería lo ideal, los individuos que viven bajo su ley lo extensivo, y lo intensivo podría tener la clave de bóveda de su articulación. ¡Horrible aplicabilidad práctica de la ontología deleuziana, que le otorgaría a la intensidad el rol de Cristo del esquema en cruz schmittiano! No menos terrible es la vertiente omni-intensiva, que propone aniquilar los otros ámbitos en favor de un fluir como agua entre las rocas, y el imperativo de alcanzar la individuación de una estación, un invierno, un verano, una hora, una fecha. Políticamente, llamemos a esa vertiente "pueblo". ¡Sólo singularidades trayendo una lógica inmanente de la individuación para hacer advenir al pueblo que falta! Olvidémonos de nuestros cuerpos, nuestras vidas concretas, nuestro hambre, nuestro sufrimiento en el mundo. Resultado: un orientalismo decadente. Para eso mejor leer a Schopenhauer.

La alternativa a la trascendencia y el orientalismo es articular todas las dimensiones de la ontología, sin ninguna jerarquía, sin ninguna axiología oculta, para comprender lo real. Molar y molecular, mayoritario y minoritario, estriado y liso, aparatos de captura y máquinas de guerra, rizomas y árboles, no son disyunciones excluyentes ético-políticas, sino elementos constitutivos de lo real. Evidentemente, hay que evitar que los planos "caigan unos sobre otros": sería una catástrofe ontológica y política. Pero lo existente es la modulación de todas ellas.[5] Un *cuerpo* es también Idea e intensidad y extensión: su *potencia* está determinada por esa trama. Lo que ocurre es que el cuerpo no se agota, como piensa el racionalismo más rancio, en el "pensamiento" (no *sabemos* lo que puede un cuerpo). Por otra parte, el cuerpo puede bien ser un cuerpo *social*; el Estado existente y el capitalismo realmente existente (el "Mercado") son tramas de una Idea social, cierto grado de intensidad y de

[5] "Esto no va, *todos los planos caen unos sobre otros.* Ese es un primer coeficiente de fracaso posible", Deleuze, Gilles, *Pintura. el concepto de diagrama*, Buenos Aires, Cactus, 2007, p. 31.

determinadas partes extensivas, variables según las épocas y las geografías. El *pueblo* en la calle también es un entramado ontológico: encarna una Idea, la lleva hasta determinado umbral de intensidad, la vuelca en reclamos y movimientos extensivos. Las minorías no son "lo minoritario". Lo minoritario, técnicamente, es una de las dimensiones de lo real: la intensiva (imperceptible, molecular, fluyente). Esa "textura sensible en que millares de pequeños seres se emancipan colectivamente", como lo define bellamente Noelia Billi,[6] se entrelaza con organizaciones molares y relaciones diferenciales ideales. Las *minorías* existentes que reclaman por sus derechos tienen, además de su fuerte carácter intensivo, partes extensivas y lógicas de organización. Al mismo tiempo, las luchas molares, mayoritarias o axiomáticas tienen una dimensión minoritaria. Deleuze y Guattari *se equivocan*: la lucha por el aborto es también minoritaria.[7] Es el reclamo de una ley de aborto legal, seguro y gratuito, pero también es el grito de la mujer condenada al aborto clandestino, el frío de las agujas de tejer, la mirada inclemente del cura que obliga a quien cree y teme en su palabra a llevar el embarazo a término, el goce que estalló en el momento de una concepción no deseada (y al cual tenemos pleno derecho), o la violencia de la relación no consentida (contra la cual el Estado debe accionar, para combatir o juzgar y castigar). De la misma manera, la lucha de las mujeres por el voto y por el empleo, la lucha de las regiones por la autonomía, la lucha del tercer mundo, no son sólo "axiomáticas", sino que son también plenamente minoritarias e intensivas. No hay oposición entre los planos.

Decía el filósofo argentino Rodolfo Kusch, en la introducción a *América profunda*, que lo propio de América Latina es "el vaho hediento" como "signo que flota a través de todo el altiplano, como una de sus características primordiales. [...] Una especie de la verdad universal que expresa, que, todo lo

6 Billi, Noelia, "Política y ontología: de la Internacional a la Interreinos", en *Pensamiento de los confines*, nº 31-32, 2018, p. 242.

7 Deleuze y Guattari oponen las luchas minoritarias a las luchas axiomáticas: "Minoría como figura universal, o devenir todo el mundo. Mujer, tenemos que devenir todos. [...] Eso no quiere decir que la lucha al nivel de los axiomas no tenga importancia; ésta es, por el contrario, determinante (a los niveles más diferentes, lucha de las mujeres por el voto, por el aborto, por el empleo; lucha de las regiones por la autonomía; lucha del tercer mundo [...])", Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mille plateaux*, París, Minuit, 1980, p. 588.

que se da en estado puro, es falso y debe ser contaminado por su opuesto".[8] Debemos, dice Kusch, abrazar el vaho hediento que proviene del indio que reza por conseguir un mendrugo, del "borracho que danza" o de "un niño que aúlla". Tenemos que dejar de reprimir el aspecto hediondo de lo real en nombre de la pureza. Hay que abandonar el "juicio de pulcritud" y la "cierta satisfacción de que efectivamente estamos limpios y que las calles no lo están".[9] Todo es turbio y mezclado. Pero cuando todo es turbio y mezclado, tenemos que aceptar *también* al sucio Estado, con sus pestilentes leyes, sus hediondos burócratas y sus grasientos formularios.

Esto vale para las categorías de Deleuze. Él llama explícitamente a recobrar el hedor, cuando, por ejemplo, habla de ese fondo leguminoso al que nos conduce la *bêtise*,[10] indispensable para alcanzar la tercera síntesis del tiempo y lo virtual con toda su carga genética. Hay que abandonar, obviamente, el purismo de la imagen dogmática del pensamiento y las exigencias de la representación. Pero *también* hay que condenar con idéntico fervor el "juicio de pulcritud" respecto a los aparatos de Estado, las organizaciones molares y el aspecto mayoritario y extensivo de la existencia. Lo cual implica aceptar al menos la posibilidad de que el sucio Estado y sus sucios políticos sean una de las vías para nuestra emancipación. Los gobiernos nacionales y populares en América Latina merecen nuestro apoyo plenamente deleuziano, por muy hediondo que pueda resultar para el purismo de las intensidades, las minorías y las máquinas de guerra.

8 Kusch, Rodolfo, *América profunda*, en *Obras completas*, tomo II, Córdoba, Ross, 2000, p. 12, 19.

9 *Ibíd*., p. 11.

10 Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, París, PUF, 1968, p. 196.

2



EL ESTADO DELEUZIANO[1]

El Estado deleuziano es el modo en el que la ontología de Gilles Deleuze se *hace* política. En efecto, la relación entre los dos conceptos principales de *Diferencia y repetición* (Idea e intensidad) da cuenta de un Estado que es capilar al pueblo sin ceder el rol de ordenamiento de lo social en favor de la potencia de las masas en cada una de sus singularidades. Inmanente, pero no indiferente. Esta consecuencia práctica depende del posicionamiento que tomamos en una controversia supuestamente especulativa: porque la Idea y la intensidad se entrelazan de manera inmanente y diferencial, puede haber un Estado inmanente al pueblo. Otras interpretaciones de la ontología deleuziana tienen otras implicancias políticas: la "prioridad virtual" lleva a un Estado de fundamento trascendente, y el énfasis en la intensidad a un autonomismo anti-Estatal.

Las controversias en torno a la ontología son, en el marco de los estudios sobre Gilles Deleuze, mucho más habituales que aquellas que versan sobre su filosofía política. En efecto, como muestra ejemplarmente Dale Clisby,[2] podemos encontrar estudiosos que sostienen cada una de las alternativas interpretativas posibles en torno a la articulación de los conceptos ontológicos fundamentales de *Diferencia y repetición*, tanto en lo que respecta a la relación actual-virtual como en el rol que en la misma puede jugar el concepto de

---

1 Este capítulo está basado en "El Estado intensivo de Gilles Deleuze", publicado en la revista *Aurora* (Brasil), v. 32, nº 56, mayo-agosto, 2020, pp. 503-523.

2 Clisby, Dale, "¿El dualismo secreto de Deleuze? Versiones en disputa de la relación entre lo virtual y lo actual", trad. Pablo Pachilla, en *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, nº 4, 2016, pp. 120-147.

intensidad. Menos controversia existe en torno a la filosofía política deleuziana. Es casi unánime la interpretación de acuerdo a la cual Deleuze sería aliado de lo que "mana y fluye" y enemigo de toda estructura societal (sea tribal, estatal, capitalista o cualquier otra de carácter "molar"). Su obra ofrecería herramientas teóricas de resistencia a las minorías, y claves de una organización "molecular" por fuera (o debajo) de esas máquinas de opresión. Ese es el posicionamiento inaugurado por Negri,[3] popularizado por Massumi en el ámbito angloparlante ("la fuerza en estado salvaje llega desde afuera para romper las coacciones y abrir nuevas perspectivas"),[4] y cuyas muestras más recientes son –por citar sólo algunas entre la gran abundancia de estudios deleuzianos en la última década en ese tenor–: Sztulwark, Alliez y Lazzarato, Pál Pelbart, Colson y Jouer.[5] Se trata de una postura que abreva en el autonomismo italiano[6] y trabaja principalmente en torno a conceptos forjados por Deleuze junto a Guattari, como: rizoma, nomadismo, líneas de fuga, máquina de guerra, lo molecular, devenires, espacio liso y otros términos asociados (y muchas veces excesivamente confundidos en discursos que apelan a la jerga como elemento retórico).[7] Si controversia hay, es el grado de "anarquía" presente, es decir, si su anarquía es una alternativa radical al capitalismo o puede ser llevado hasta el "anarco-capitalismo" (como lo afirma apologéticamente Kœnig y como lo

---

3 *Cfr.* Negri, Antonio, *La Forma Stato,* Milán, Giangiacomo Feltrinelli Editore, 1977.

4 Massumi, Brian, *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia: Deviations from Deleuze and Guattari,* MIT Press, Cambridge, 1993, p. 6.

5 *Cfr.* Sztulwark, Diego, "Notas para la investigación política en el seno de las paradojas del post-neoliberalismo", Lobo suelto, 2013; Alliez, Eric y Lazzarato, Mauricio, *Guerres et capital*, París, Amsterdam, 2016; Pál Pelbart, Peter, "Capitalismo rizomático", en *Vida capital, Ensaios de biopolítica*, San Pablo, Iluminuras, 2016; Colson, Daniel, *A Little Philosophical Lexicon of Anarchism from Proudhon to Deleuze*, trad. Jesse Cohn, Colchester / New York / Port Watson, Minor Compositions, 2019; Jouer, Martín, *El "progresismo fascista". Marx, Deleuze & Guattari. Esclavitud libidinal y sujeción social en el patriarcado estatal y capitalista*, Buenos Aires, Colectiva Moi Non Plus, 2018.

6 Sobre Deleuze y el autonomismo, *cfr.* Thoburn, Nicholas, *Deleuze, Marx and Politics,* Nueva York/Londres, Routlege, 2003, pp. 11-12. Sobre las reservas de algunos autonomistas respecto al pensamiento deleuziano, *cfr.* Cuninghame, Patrick, *Resistiendo al imperio. Autonomía, autonomismo y movimientos sociales latinoamericanos*, en *Veredas*, nº 21, pp. 149-166, 2010, p. 156.

7 "El secreto o la intimidad anarquista puede ser identificada con lo abierto y los «espacios lisos» de la máquina de guerra nómade, donde los seres colectivos ya no están subordinados al «monopolio del poder orgánico, sino que son arrastrados por el «poder de un cuerpo turbulento en un espacio nómade»", Colson, Daniel, *op. cit.*, p. 215.

hacen críticamente Boltanski y Chiapello).[8] El experimento, aún en desarrollo cuando trabajo en este libro, del anarco-capitalismo en la Argentina, es motivo suficiente para desconfiar de ese sendero.

El objetivo de este capítulo es hacer confluir el enfoque ontológico y el político; es decir, considerar las implicancias que tienen para la filosofía política las diferentes posturas respecto al rol de los planos de la ontología. Para ordenar el debate seguiremos el esquema de Clisby, quien indaga la posibilidad de un "dualismo secreto" en la filosofía deleuziana, que se abriría entre lo virtual y lo actual. Existen, según muestra Clisby, defensores para cada una de las relaciones posibles entre estos dos conceptos: "reciprocidad", "prioridad virtual" y "prioridad actual". Veremos con más detalle en el desarrollo de este capítulo estas divergentes posturas, que dan muestra de la falta de interpretaciones hegemónicas en puntos clave en los estudios deleuzianos. Esta falta de hegemonía también se observa en el rol que cumple el otro concepto fundamental de *Diferencia y repetición*: la intensidad. Nuevamente, Clisby –lo veremos– muestra que todas las combinatorias posibles están presentes en la bibliografía pero que, en todos los casos, se trata de un concepto crucial para comprender "la manera en que se relacionan lo virtual y lo actual",[9] y, más profundamente, el sentido riguroso de la ontología de Gilles Deleuze.

La relevancia de este debate interpretativo no es meramente especulativa. Como mostraremos a lo largo de estas páginas, tiene una incidencia práctica directa en el plano político. Cada combinatoria de la pareja actual/virtual y cómo se resignifica de acuerdo a la concepción de lo intensivo que la acompañe fortalece (y revive) posturas políticas clásicas: la concepción soberana encuentra su vínculo con la materia, mientras que el autonomismo se libera de las robinsonadas liberales para encontrar su forma específica de determinación. Sin embargo, el esquema de Clisby, al mismo tiempo que ordena el debate, nos encierra en dilemas irresolubles. Sólo desmontando el "dualismo secreto" podremos dar lugar a toda la potencia actual de la ontología política deleuziana.

---

8 *Cfr.* Koenig, Gaspard, *Leçons sur la philosophie de Gilles Deleuze. Un système kantien. Une politique anarcho-capitaliste*, París, Ellipses, 2013; Boltanski, Luc, y Chiapello, Ève, *Le nouvel esprit de capitalisme*, París, Gallimard, 1999.

9 Clisby, Dale, *op. cit.*, p. 130.

El dualismo secreto

Lo virtual y lo actual son conceptos que recorren en extenso la obra de Deleuze, desde sus tempranos trabajos sobre Bergson hasta los dos últimos textos que escribió antes de morir en 1995: el titulado, justamente, "Lo actual y lo virtual" y "La inmanencia: una vida...".[10] Sin embargo, Clisby emplaza su análisis en el momento de mayor espesor: *Diferencia y repetición*.[11] Allí, lo virtual es desarrollado principalmente en el capítulo 4, en torno a la teoría de la Idea. Lo virtual no es un ser inefable que se oculta en las sombras de la experiencia, sino un plexo de Ideas cuidadosamente determinadas: "Lejos de ser indeterminado, lo virtual está completamente determinado".[12] La determinación virtual no se confunde, por ello, con el "conjunto de determinaciones propias de la existencia actual",[13] dado que existen dos formas de determinación: una virtual y una actual, que configuran dos planos ontológicos distintos. El debate que reproduce Clisby se centra en la jerarquía entre estos dos planos: ¿cuál tiene prioridad, si es que alguno la tiene?

La opción más intituitiva, avalada por ciertos giros con los que Deleuze mismo se expresa (cuando se refiere, por ejemplo, a la actualización de lo virtual como un proceso de verdadera creación),[14] es que hay una prioridad *virtual,* es decir, que el dinamismo ontológico se encuentra en el proceso de determinación propio de las Ideas y la determinación actual es meramente pasiva. La prioridad virtual "abstrae el poder de creación hacia el ámbito de lo virtual, vedando a los seres actuales la capacidad de interactuar verdaderamente".[15] Sin embargo, esta lectura es incompatible con una plena inmanencia

---

10 Deleuze, Gilles, "L'actuel et le virtuel", en Deleuze, Gilles y Parnet, Claire, *Dialogues*, París, Flammarion, 1996, pp. 177-185; "L'immanence: une vie...", en *Deux régimes de fous et autres textes*, Paris, Minuit, 2003, pp. 359-363.

11 Deleuze retomará la cuestión, prolongando y profundizando el sentido de lo actual y lo virtual en sus estudios sobre cine, durante la primera mitad de la década del 80. Mi análisis sobre la cuestión puede encontrarse en "El cristal actual-virtual como envolvimiento, entre la ontología y los estudios de cine de Gilles Deleuze", en *SCIO, revista de filosofía*, nº 26, 2024, pp. 233-258.

12 Deleuze, Gilles, *Différence et répétition,* París, PUF, 1968, p. 270.

13 *Ibídem*.

14 *Ibíd*., p. 273.

15 Clisby, Dale, *op. cit.*, pp. 128-129.

donde todas las dimensiones deberían tener un rol determinante. Implicaría una trascendencia de lo virtual y, en su traducción política, un verticalismo hiperbólico (la soberanía que se ejerce "de arriba hacia abajo") imposible de articular con los aspectos micro-políticos del pensamiento deleuziano. No es por ello extraño que Clisby sólo convoque como representantes de esta postura a dos críticos severos del deleuzianismo: Badiou y Hallward.[16]

La segunda alternativa (la reciprocidad actual/virtual) aparece como la más sensata: "lo virtual no puede ser abstraído de los estados de cosas actuales a los cuáles está conectado". Williams, Hughes, Somers-Hall y Smith son los intérpretes que Clisby encolumna en esta postura.[17] Sin embargo, este posicionamiento de *vía media* deja pendiente el *cómo*, la forma bajo la cual lo virtual está conectado con los estados de cosas actuales. Esta pregunta es de alta relevancia política. ¿Cómo se vincula lo virtual con los individuos y las formas sociales que se debaten en lo actual? Dado que la concepción soberana de la organización política no niega la necesidad de una articulación (la mediación, la representación, la figura de cristo y las instituciones no tienen otro sentido), la mera enunciación de la reciprocidad no resuelve los cuestionamientos de fondo de la prioridad virtual. Para sostenerla –como haremos nosotros en el último apartado– hace falta una visión completa de la ontología deleuziana y su funcionamiento, y no un mero vaivén o yuxtaposición de los planos.

La tercera vía posible no encuentra defensores cuando Clisby la presenta. Nadie habría encontrado en Deleuze una prioridad *actual* en tanto tal postura, en apariencia, correspondería a un empirismo vulgar, que buscaría encontrar en lo dado el *prius* ontológico deleuziano; en términos políticos: un individualismo liberal, donde los hombres solos y aislados serían los "átomos" de base. Insostenible, incluso en el más sesgado y superficial abordaje del filósofo

---

16 *Cfr.* Badiou, Alain, *Deleuze: El clamor del ser*, trad. Dardo Scavino, Buenos Aires, Manantial, 1997; Hallward, Peter, *Out of This World: Deleuze and the Philosophy of Creation*, Londres/Nueva York, Verso, 2006.

17 *Cfr.* Williams, James, *The Transversal Thought of Gilles Deleuze: Encounters and influences*, Manchester, Clinamen Press, 2005; Hughes, Joe, *Deleuze's Difference and Repetition*, Londres/Nueva York, Continuum, 2009; Somers-Hall, Henry, *Hegel, Deleuze, and the Critique of Representation. Dialectics of Negation and Difference*, Nueva York, State University of New York Press, 2012; Smith, Daniel, *Essays on Deleuze*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2012.

francés. Curiosamente, será justamente esta la postura que Clisby mismo sostendrá en sus conclusiones: "si hay alguna prioridad dada por Deleuze, *está del lado de lo actual*".[18] El sentido de este giro (y por ello Clisby lo presenta en la conclusión) depende de introducir un nuevo plano ontológico: el intensivo. Es el carácter *intensivo* de lo actual (y no meramente extensivo) lo que permite distinguir las posturas autonomistas o anarquistas (que buscan encontrar el fundamento político en las multitudes intensivas) de las liberales (que buscan el fundamento en los individuos "concretos").

La carta que guarda Clisby bajo la manga hasta el final de su artículo pone en evidencia un desplazamiento del par actual/virtual hacia un nuevo dualismo, mucho más relevante ontológicamente: Idea e intensidad, los dos conceptos fundamentales de *Diferencia y repetición,* que son expuestos respectivamente en los capítulos cuatro y cinco de la obra. Nuevamente existen interpretaciones para sostener todas las opciones: la intensidad aparece como propiedad de lo virtual (Williams), como modalidad de lo actual (Roffe) y como un registro ontológico totalmente separado (DeLanda). Incluso existen quienes se inclinan por dejar directamente de lado lo virtual (Roffe).[19]

Este nuevo dualismo impacta en todas las posturas ontológico-políticas. Así como la prioridad actual se despega de la metafísica liberal, la prioridad virtual encuentra en la intensidad un nuevo vigor, que permite resignificar la concepción soberana de lo político; el Estado ya no es una máquina fría y formal, sino un elemento constitutivo de la materia. Por otra parte, el destino de la reciprocidad también se verá radicalmente modificado, ya que la intensidad es una forma *inmanente* de relación recíproca entre lo virtual y lo actual que desbarata los intentos de introducir una instancia mediadora representativa entre los planos de la ontología. Analizamos a continuación en detalle cada una de estas posturas ontológico-políticas.

---

18 Clisby, Dale, *op. cit.*, p. 146.

19 *Cfr.* Williams, James, *Gilles Deleuze's Difference and Repetition: A Critical Introduction and Guide*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2003; Roffe, Jon, *Badiou's Deleuze*, Montreal/Kingston: McGill-Queen's University Press, 2012, y "Deleuze's Concept of Quasi-cause", en *Deleuze Studies*, nº 11.2, pp. 278–294, 2017; DeLanda, Manuel, "Space: Extensive and Intensive, Actual and Virtual", en Buchanan, Ian y Lambert, Greg (eds.), *Deleuze and Space*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2005.

La política de la prioridad actual-intensiva: de abajo hacia arriba por los callejones

El presupuesto básico del pensamiento político de Deleuze es la frase inicial de los *Grundrisse* de Marx: "Individuos que producen en sociedad, o sea la producción de los individuos socialmente determinada: este es naturalmente el punto de partida".[20] En efecto, Deleuze jamás suscribiría la "absurdidad histórica, antropológica, psicosocial, sociológica, y filosófica –salvo para los seguidores de la metafísica liberal– de las *robinsonadas*".[21] No podemos partir de los individuos "solos y aislados" ya constituidos (ya *subjetivados*) para comprender los procesos sociales. No hay un atomismo de base, ya que las *relaciones* preceden a sus términos (*leitmotiv* deleuziano que ya aparecía en su primer libro, *Empirismo y subjetividad*, de 1953). La prioridad *meramente* actual (es decir, extensiva, y sin considerar la intensidad) no tiene en el plano político ninguna posibilidad de ser lo que sostiene Deleuze.

Sólo una prioridad actual-intensiva (la postura ontológica que Clisby defiende en su artículo) hace por lo tanto posible la interpretación hegemónica de los estudios políticos deleuzianos. Da lugar a un anarquismo sofisticado donde existen "relaciones y asociaciones entre seres (como así también los conflictos entre ellos)" pero éstas "no son externas a lo que los constituye" sino "asociaciones verdaderamente revolucionarias capaces de modificar el orden existente desde abajo hacia arriba, de contener otro mundo".[22] Es *sofisticado*, en tanto plantea formas de organización –es decir, que no se restringe a la resistencia a todo tipo de lazo–, pero *anarquismo* al fin, en tanto *rechaza todo tipo de máquina social*. Estas máquinas aparecen, como veremos, en *El anti-Edipo* como tres formas de *socius* (primitiva, despótica y capitalista), que luego se multiplican y complejizan en *Mil mesetas,* donde también se

---

20 Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, trad. Pedro Scarón, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971, p. 3.

21 Dotti, Jorge, "Notas complementarias", en *Deus Mortalis*, Nº10, pp. 309-524, 2011-2012, p. 427. Dotti hace aquí referencia, también, al inicio de los *Grundrisse.*

22 Colson, Daniel, *op. cit.*, p. 6. Para una análisis en profundidad de la relación de Deleuze con el anarquismo, además del libro de Colson, *cfr.* Gray van Heerden, Chantelle, y Eloff, Aragorn, *Deleuze and Anarchism*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2018.

incorpora una "dialéctica" entre los Aparatos de captura y las Máquinas de guerra.[23] El germen de las máquinas sociales, recordemos, puede rastrearse en *Diferencia y repetición* como Ideas *sociales,* donde las diferenciales, sus relaciones y las singularidades que producen encuentran como único ejemplo al capitalismo.[24] Lo importante aquí es que, en tanto su genealogía se remonta a la Idea, las máquinas sociales, desde el punto de vista ontológico implican una *prioridad virtual.* En consecuencia, las posturas autonomistas se ven forzadas a tomar una prioridad *actual extrema*, ya que su premisa fundante es que se las grandes formas sociales son siempre –y únicamente– *aparatos represivos* que deben ser combatidos por todos los medios.[25]

Enorme apoyo textual tiene esta lectura. En *Diferencia y repetición,* la Idea social es el capitalismo. En *El anti-Edipo,* todas las máquinas sociales aparecen bajo caracterizaciones terribles: la crueldad de los primitivos, el despotismo del Estado, la producción de miseria capitalista; codificación, sobrecodificación y axiomatización son puras herramientas de la servidumbre. La misma carga axiológica aparece en *Mil mesetas,* en la exposición de los Aparatos de captura como grandes estructuras sociales inherentemente represivas, frías y crueles. Una prioridad virtual nos ataría a ellas y toda acción de lo actual sobre lo virtual (como acción humana) estaría condenada a encadenar los flujos de deseo, si ésta, como vimos que dice Clisby, "abstrae el poder de creación hacia el ámbito de lo virtual, vedando a los seres actuales la capacidad de interactuar verdaderamente".[26]

La lucha contra el capitalismo se hace imperiosa, dado que es "un sistema económicamente floreciente y socialmente desastroso, marcado por un lado por el empobrecimiento de la población activa, el agravamiento de la desocupación y la precarización del trabajo, y por otra parte por el crecimiento

---

23 Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *L'anti-Oedipe*, París, Minuit, 1972, y *Mille Plateaux*, París, Minuit, 1980.

24 Deleuze, *Différence..., op. cit.*, pp. 240-241. Sobre estas cuestiones, ver capítulo 5.

25 Sobre el lugar del Estado en la letra de la obra de Deleuze y sus críticas explícitas al mismo volveremos con más detalle en el capítulo 4.

26 Clisby, Dale, *op. cit.*, pp. 128-129.

de las tasas de beneficio del capital".[27] Pero el Estado, ese elefante reumático según la imagen del ex presidente mexicano Andrés Miguel López Obrador, no puede ofrecer para cierta perspectiva una alternativa. El enfoque de Diego Sztulwark se caracteriza por esta desconfianza respecto al Estado: "La constitución de una nueva voluntad política-estatal" a pesar de sus logros en materia de bienestar y derechos humanos "no ha alcanzado a sustituir (ni por «arriba» ni por «abajo») el poder de la razón neoliberal".[28] En el mismo sentido, Alliez y Lazzarato indican que, en la lucha contra el capitalismo, no se puede buscar auxilio en los Estados o en un "pacto social".[29]

El plano actual queda entonces como único territorio para una lucha política que elude las "robinsonadas" de la metafísica liberal a través del elemento *intensivo:* "Se trata de tomar en serio el mundo de las intensidades", dice Sztulwark.[30] Allí es donde la propuesta ontológica de Clisby toma toda su dimensión política. Las grandes organizaciones sociales son reemplazadas por "disparidades" sociales:

> Todo fenómeno remite a una desigualdad que lo condiciona. Toda diversidad, todo cambio remiten a una diferencia que es su razón suficiente [...]. Llamamos *disparidad* a este estado de la diferencia infinitamente desdoblada, que resuena al infinito. La disparidad, es decir la diferencia o la intensidad (diferencia de intensidad), es la razón suficiente del fenómenos, la condición de lo que aparece.[31]

La razón de lo social no son los individuos constituidos, ni las relaciones ideales y partes notables que encarnan (su rol en la "estructura") sino las *individuaciones,* los afectos que nos arrastran en constantes devenires, y nos dan identidades precarias que *siempre* dependen de una diferencia, de las diferencias en el modo de afectar y ser afectados y de las diferencias de nuestra potencia: hasta dónde llega lo que podemos hacer y padecer. Esa intensidad

---

27 Karsenti, Bruno, "Le capitalisme au présent", en *Multitudes*, nº 3, 2000, pp. 143-160, p. 143.

28 Sztulwark, Diego, *op. cit*.

29 Alliez, Éric, y Lazzarato, Maurizio, *op. cit.*, p. 428.

30 Sztulwark, Diego, *op. cit.* También DeLanda había intentado pensar lo social en el marco de la teoría de las intensidades: DeLanda, Manuel, *History and Science*, New York, Antropos, 2010, p. 11.

31 Deleuze, *Différence...*, *op. cit.*, p. 286.

es lo que coagula en los fenómenos de masas, en las poblaciones que se lanzan a las calles con su cuerpos y cantos para poner coto a los avances represivos y para construir nuevos mundos desde esa disparidad constitutiva: "Tiene importancia que los cuerpos se reúnan [...]. Estas formas de performatividad corporeizada y plural son componentes esenciales de cualquier comprensión de «el pueblo», aun cuando sean necesariamente parciales".[32] Según esta postura ontológico-política, la lucha por mejorar las condiciones de nuestra residencia en la tierra se construye *desde abajo*, y solamente desde abajo.

Los límites de la intensidad

Ahora bien, esta vía de análisis también ha sido tomada para señalar que la filosofía deleuziana, lejos de ser una "máquina de guerra" contra el capitalismo en general y su estadio neo-liberal en particular, es por el contrario el vehículo para pensar su reivindicación y aceleración. Algunos lo plantean en sentido apologético: "Podemos imaginar una lectura alternativa de Deleuze –a mi entender más justa y más fiel en el fondo a su pensamiento– de acuerdo a la cual, lejos de condenar al capitalismo, busca exacerbarlo. ¿Deleuze, anarquista en su estética, y anarco-capitalista en su filosofía?".[33] Los más, sin embargo, lo usan como ariete para demoler las pretensiones del deleuzianismo. Badiou inició esta tendencia con un pequeño escrito, el "fascismo de la papa", de 1977, donde el *rizoma* aparecía como la clave de bóveda del secreto del fundamento del capitalismo;[34] Boltanski y Chiapello lo acusaron de protagonizar la constitución del *nuevo espíritu* del capitalismo[35] y Michéa de confiar que el mismo desarrollo del capitalismo conduciría a la revolución, en la saga de los aceleracionistas que se inspiraron en él.[36] En lugar de ser una alternativa

---

32 Butler, Judith, *Cuerpos aliados y lucha política*, Barcelona, Paidós, 2017, p. 15.

33 Koenig, Gaspar, *op. cit.*, p. 132. En esa línea podemos encontrar también a Philippe Mengue, quien afirma: "con el capitalismo *contemporáneo*, Deleuze tiene finalmente *lo que quería*" (*Deleuze et la question de la démocratie,* Paris, L'Harmattan, 2003, p. 121).

34 Badiou, Alain (bajo el pseudónimo G. Peyrol), "Le fascisme de la pomme de terre", en *La situation actuelle sur le front de la philosophie,* Paris, Maspero, 1977, pp. 42-52.

35 *Cfr.* Boltanski, Luc, y Chiapello, Ève, *op. cit.*

36 *Cfr.* Michéa, Jean-Claude, *Les mystères de la Gauche, de l'idéal des lumières au triomphe du capitalisme*

al capitalismo, el rizoma sería el *modelo* de sus redes abiertas, mientras que el perspectivismo ético (más allá del bien y del mal), su sistema de valores. Su "crítica de todo lo que pudiera cumplir el rol de un «punto fijo» como punto de referencia, sea, por ejemplo, el Estado, la familia, las iglesias y en general todas las instituciones" y su defensa de la "movilidad, la fluidez, los «nómades», susceptibles de circular, mediante múltiples metamorfosis en las redes abiertas" serían, en suma, constitutivas de aquello que declara querer combatir. Los nómades son los camellos posmodernos que cargan voluntariamente con la producción de un valor que nunca será de ellos.

Si estudiamos las respuestas que los deleuzianos ensayaron a tales acusaciones, observamos que es habitual el recurso al plano *intensivo,* distinguiéndolo del orden extensivo (y el empirismo vulgar que supone limitarse a él) al que muchas críticas parecen reducir su pensamiento. Jeffrey Bell recurre, justamente, a la distinción entre las cualidades intensivas y extensivas.[37] Sólo las cualidades extensivas pueden subordinarse a un función identificable (i.e.: el desarrollo del capitalismo según Boltanski y Chiappello), mientras que las "intensivas aseguran la transformación y metamorfosis de lo extensivo e identificable" y son "procesos sin objetivo ni fin".[38] Por ese motivo, el capitalismo busca contener "lo que Deleuze y Guattari ven como el límite absoluto o desterritorialización que haría fracasar la posibilidad de las relaciones extensivas sobre las cuales el capitalismo está construido".[39] Pál Pelbart, sopesando también los argumentos de Boltanski y Chiappello, acepta que "no puede dejarnos indiferentes que el capitalismo se haya apropiado de ese espíritu, de esa lógica, de ese funcionamiento [de las conexiones rizomáticas]", pero se inclina por "mapear la fuerzas reales que están «operando» y volviendo caducas las viejas formas".[40] Mapear las fuerzas reales indica el camino de una política

absolu, Paris, Flammarion, 2013.

37 Bell, Jeffrey, "Whistle While You Work: Deleuze and the Spirit of Capitalism", en Jun, N. y Smith, D. W., *Deleuze and Ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011. p. 5-20, pp. 9-10.

38 *Ibíd.,* pp. 10-11.

39 Bell, Jeffrey, *Deleuze and Guattari 's What is Philosophy?*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2016, p. 137.

40 Pál Pelbart, *op. cit.,* pp. 249-259. Remite a Karsanti, quien había afirmado: "Manteniéndonos sobre un plano ontológico, podemos decir que las fuerzas son realidades que tienden siempre a desbordar las fronteras a partir de las cuales se opera su repartición. Son inventivas, imprevisibles, creadoras.

intensiva, donde el "mapa" de las intensidades reemplaza al "calco" extensivo y, sobre todo, la fuerza de lo intensivo-actual desborda el trabajo opresivo de las grandes Ideas sociales (las "viejas formas", formas por definición viejas). En suma, la estrategia consiste en distinguir lo actual meramente extensivo, de un actual-intensivo donde lo comunitario surgiría de la síntesis asimétrica de lo sensible tal como lo caracterizamos en el apartado precedente.

Los argumentos centrales de Boltanski y Chiapello siguen sin embargo a mi entender sin ser atendidos: las redes de la inmanencia (sean intensivas, sean extensivas) no son incompatibles con el capitalismo. Como los años han mostrado desde la célebre frase de *El anti-Edipo* que está en el origen de aceleracionismo ("en ese sentido, todavía no hemos visto nada"),[41] el desarrollo mismo del capitalismo no permite desmontar sus leyes ni contrariar su lógica. No alcanza con lo "nuevo" y lo "creador" para superarlo, justamente porque el capitalismo es esencialmente creador, y tampoco alcanza con el carácter *intensivo* de la lucha como elemento suficiente para pensar su eficacia, dado que lo que se combate también se basa en un régimen intensivo. Todas las máquinas sociales son tan intensivas como ideales, y el capitalismo en particular es una máquina delirante sin objetivo ni fin, para la cual el anarquismo es un medio de desarrollo y no un obstáculo, y mucho menos, un elemento para su catástrofe.

Las asociaciones nómades fundadas en "máquinas de guerra rizomáticas desterritorializadas" pueden ser *subsumidas* por un cuerpo más potente. Es sin duda esto lo que indica la ética spinozista tal como Deleuze la interpreta: el pez grande se come al chico, tal es la ley natural. En ese sentido, la forma-Estado que sistemáticamente impugna la perspectiva actual-intensiva ha mostrado su eficacia para proteger las asociaciones nómades, y también para limitar los daños más concretos del capitalismo, haciendo llegar alimentos, vivienda y educación a las zonas ignoradas por las redes de producción, circulación y consumo del capitalismo. Ante el hecho concreto del hambre y la

Inventan modalidades de ejercicio que unas veces permiten introducir otras fuerzas en un campo cerrado que habíamos querido trazar, y otras veces las transforman al punto que se transforman en otras, distintas de las que se había creído especificar", Karsanti, Bruno, "Le capitalisme au présent", en *Multitudes*, nº 3, pp. 143-160, 2000, pp 159-160.

41 Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *L'anti-Oedipe*, *op. cit.*, p. 285.

miseria, y en la defensa de los derechos de los oprimidos, las políticas activas estatales han mostrado una capacidad que Deleuze y Guattari no ignoran ni niegan (si bien las relativizan al catalogarlas de "luchas axiomáticas", es decir, en el seno de la lógica del capital).[42] El nivel de organización, planificación y la escala de recursos que implica resolver o paliar los problemas materiales de las crecientes poblaciones mundiales, o sostener nuevos derechos en contra de los valores establecidos y la lógica de dominación imperante (derechos de las mujeres, de las minorías, del medio ambiente) requieren macro-estructuras, y no son tareas que la política pueda dejar de lado.

Prioridad virtual: de arriba hacia abajo sin despotismo

La dispersión en redes de minorías, el espontaneísmo al que queda librada su organización, la inexistencia de todo diagnóstico sobre la lógica de las relaciones que su existencia supone implica una horizontalidad política "donde se encuentran en pie de igualdad las pretensiones y postulaciones pluralistas que provienen de tantas subjetividades autónomas, cuantas visiones particularistas, intereses corporativos, facciones y diversidad de opiniones se den".[43] Por incómodo que pueda resultar a la sensibilidad de los defensores de una política intensiva de corte deleuziana, la distinción entre facciones y minorías debe ser establecida. La respuesta de Dotti en la tradición del pensamiento estatal es unívoca: sólo la representación estatal de fundamento trascendente, que legitima al soberano a erigirse como juez ante los diferendos puede evitar que el enfrentamiento entre facciones escale hasta la destrucción total. Este camino podría llevarnos a otra vertiente de filosofía política (la que abreva, como Dotti, en la genealogía Hobbes-Hegel-Schmitt) y condenar al deleuzianismo como parte de las "alternativas teóricas *post*" que "ficcionalizan (no-)sujetos de la (no-)política intencionalmente imprecisos, deconstruidos, fragmentarios y fluidos".[44] *De arriba hacia abajo, o la catástrofe.*

---

42 Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mille plateaux*, París, Minuit, 1980, p. 588.

43 Dotti, Jorge, "Filioque", en Schmitt, Carl, *La tiranía de los valores*, Buenos Aires, Hydra, 2009, pp. 81-82. Me detengo en extenso en este texto en el capítulo 7.

44 *Ibíd.*, p. 16.

Ahora bien, la soberanía tiende a caer en el despotismo, y los horrores objetivos que jalonan la historia de los Estados modernos en su etapa de mayor vigor, así como su servilismo ante los intereses del capital financiero en la etapa actual, generan el justificado escepticismo que reina en los estudios deleuzianos respecto a lo estatal. Sin embargo, la cuestión toma otro cariz cuando el *fundamento de legitimidad* del Estado no es ya Dios ni alguna de sus sombras, sino una Idea en sentido deleuziano, con la multiplicidad como *prius*, y cargada de la potencia de las relaciones diferenciales y las singularidades pre-individuales, como veremos en los próximos capítulos. A pesar de ello, las críticas ontológicas a la prioridad virtual (*fuera del mundo*) infectan también esta alternativa a causa de su "indiferencia a la política de este mundo".[45] Desde la perspectiva de una prioridad meramente virtual donde lo único relevante sea la Idea y su actualización, Hallward estaría en lo cierto. Sin embargo, como hemos visto, una concepción completa de la ontología deleuziana debe incluir lo intensivo en el movimiento de la Idea. Un movimiento vertical, de arriba hacia abajo, pero no espiritual, sino constitutivamente corporal y material en tanto intensivo. En ese sentido, en Deleuze hay un *empirismo de la Idea:*

> Hay entonces un empirismo de la Idea. En los casos más diversos, debemos preguntarnos si nos encontramos ante elementos ideales, es decir sin figura ni función, pero recíprocamente determinables en una red de relaciones diferenciales. Por ejemplo, las partículas físicas, ¿están en ese caso, y cuáles de ellas?[46]

La Idea deleuziana es tan concreta, tan *material*, que existe un "empirismo de la Idea", que consiste en rastrear (problemáticamente), los elementos virtuales en los casos concretos: en cada caso, debemos preguntarnos si nos encontramos ante elementos ideales, si las manifestaciones sociales están o no en ese caso, y cuáles de ellas ¿Qué relaciones diferenciales y singularidades *políticas y jurídicas* se encarnan en cuáles relaciones sociales? Esta propuesta puede aplicarse a la Idea social capitalista, como lo hace específicamente

[45] Hallward, Peter, *op. cit.*, p. 162.

[46] Deleuze, Gilles, *Différence...*, *op. cit.*, p. 356.

Deleuze (¿cuáles son sus diferenciales [la fuerza de trabajo, la fuerza del capital], cuál es su relación recíproca [la subsunción real] y qué produce [plusvalía de flujos]?) pero también a una Idea de Estado (el rol de la moneda/impuesto, de la tierra, del trabajo, como hacen Deleuze y Guattari)[47] e incluso a las minorías. Son temas de una cuidadosa analítica ontológico-política, para las cuales el cruce de la teoría de la Idea en *Diferencia y repetición* con el vínculo entre nociones comunes (relaciones características) y potencia en su estudio sobre Spinoza ofrece potentes herramientas, y permite reivindicar la supuestamente maldita figura del aparato de Estado. Así, se puede concebir un Estado deleuziano que no sea una mera forma trascendente y eterna, sino que encuentre, como quieren los abanderados del "pensamiento estatal", su dinámica en su desarrollo orgánico a través de sus agentes.[48]

La prioridad virtual-*intensiva* ofrece la posibilidad de encontrar en las Ideas algo distinto de la fuente de los aparatos represivos: una instancia legítima que, lejos de reprimir las instancias surgidas del dinamismo intensivo de la sociedad y sus fuerzas minoritarias, sea capaz de protegerlas: "protegerlas forma parte de las tareas principales del Estado".[49] Sólo la *potencia* del despliegue de una nueva Idea puede combatir *empíricamente* la potencia desplegada de otra Idea: Estado contra Capital sería así la única batalla política relevante.

La reciprocidad topológica absoluta en los pliegues del ser común

Sin embargo, si se trata de concebir a la Idea y su actualización en el plano de la siempre conflictiva arena política, si se trata de usarla como herramienta de lucha contra la lógica social imperante (y *borrar* sus marcas en la dinámica social), con un criterio vinculado a lo bueno y lo malo para los existentes, reaparecen las acusaciones de Hallward: "Hay poco espacio en la filosofía de Deleuze para relaciones de conflicto o solidaridad. [...] Deleuze escribe una

47 *Cfr.* Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mille plateaux*, *op. cit.*, pp. 554-555. *Cfr. infra*, capítulos 8 y 9.

48 *Cfr.* Abad, Sebastián, y Cantarelli, Mariana, *Habitar el Estado*, Buenos Aires, Hydra, 2012; y Abad, Sebastián, y Amador, Esteban (comps.), *El fantasma en la máquina. Sobre la formación de los agentes estatales*, Buenos Aires, Hydra, 2018.

49 Dotti, Jorge, "Notas complementarias", *op. cit.*, p. 443.

filosofía de la diferencia (virtual) sin otros (actuales)".[50] Incluso si tomamos en cuenta el "empirismo de la Idea" que Deleuze afirma, no queda claro el rol de los "individuos concretos" y los conflictos sociales en la determinación progresiva. ¿No somos acaso testigos mudos de la lucha de los dioses-Ideas en el olimpo virtual, que en todo caso impactan en nuestra sensibilidad a través de su aspecto intensivo? Allí, la prioridad actual-intensiva parecía ofrecer la respuesta: toda una analítica de la multiplicidad concreta, de sus minorías y sus individuaciones, del pueblo y sus luchas, de la servidumbre y la libertad. Sin embargo, sus insuficiencias nos llevaron a evaluar la prioridad ideal. La alternancia entre dos perspectivas insuficientes no resuelve el problema en cuestión. El "argumento Alicia" contra el buen sentido ("Alicia deviene más grande de lo que era pero por ello mismo deviene más pequeña de lo que es ahora")[51] es insuficiente. Debemos arrancarnos de un ida y vuelta estéril de un sentido a otro de la ontología, de lo virtual a lo actual y de lo actual a lo virtual.

Para ello, hay que superar las insuficiencias del esquema de Clisby, que al tomar como punto de partida el dualismo virtual/actual hace que lo intensivo aparezca como un añadido, un parche o una bisagra entre esos planos. La reformulación que Deleuze realiza de la ontología es mucho más radical, ya que disuelve toda posibilidad de concebir un plano en forma autónoma de los demás, sea éste virtual, intensivo o actual/extensivo. Un empirismo que sólo contemple lo virtual-intensivo es insuficiente, ya que la realidad también está hecha de las partes extensivas que nos componen, de nuestro hambre, nuestro hedor[52] y nuestras contracciones constitutivas. Las relaciones intensivas, aunque actuales, no llegan a dar cuenta de las leyes de composición y descomposición, y las razones de nuestra potencia e individualidad. Sólo un entrelazamiento radical de armazón [*charpente*] y sensación permite a lo concreto tener sentido y duración.[53] Las prioridades entre lo virtual y lo actual

---

50 Hallward, Peter, *op. cit*., p. 162.

51 Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, París, Minuit, 1969, p. 9.

52 Sobre la necesidad de tomar filosóficamente en cuenta el carácter sucio y "hediondo" de la existencia, *cfr.* Kusch, Rodolfo, *América Profunda*. En *Obras Completas. Tomo II*, Rosario, Ross, 2000, pp. 9-19. *Cfr.* capítulo 1.

53 "Sensación y armazón. Es su entrelazamiento [...]. A la vez hacer que la geometría sea concreta o sentida, y dar a la sensación duración o claridad" (Deleuze, Gilles, *Francis Bacon. Logique de la*

son falsas y sólo hay una reciprocidad absoluta, que no implica un alternar sino una dinámica de determinación conjunta, un movimiento donde ningún plano se modifica sin alterar al resto. Ni arriba ni abajo: la inmanencia del Sahara[54] con su *topología* de n-dimensiones[55] desmonta los falsos problemas que suelen agobiar el debate político. La ontología deleuziana ofrece así una diagonal entre la verticalidad soberana y la horizontalidad de los valores con espíritu capitalista.

El concepto fundamental para comprender el funcionamiento topológico de la ontología es *el pliegue*. Este concepto será central en la obra de Deleuze de la segunda mitad de los '80, como veremos en el último capítulo de este libro, pero es mentado en *Diferencia y repetición* a través de las nociones de perplicación, complicación, implicación, explicación y replicación (todos estos términos contienen la partícula "*pli*", pliegue). En principio, reencontramos el "dualismo secreto": mientras la perplicación expresa la dinámica de la Idea, la "trinidad" corresponde a distintos aspectos de los sistemas intensivos.[56] De alguna manera, la aparición de una quinta forma del pliegue en la conclusión (la *replicación*) apunta a suplir esa falencia: "los *centros de envolvimiento* dan testimonio de la persistencia de los problemas, o de la persistencia de los valores de implicación en el movimiento que los explica y los resuelve (*replicación*)".[57] En lo actual (la extensión que explica y las especies y partes que resuelven) *persisten* tanto las Ideas (los problemas) como la intensidad (los valores de implicación). El uso del mismo término (persistencia) y su reiteración en la

sensation, París, Seuil, 2002, p. 106).

54 *Ibid*., p. 81.

55 Sobre el rol de la topología en la relación Idea-intensidad, *cfr.* Santaya, Gonzalo, *Interferencias intelectuales. La onto(topo)logía de Deleuze*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2026.

56 Deleuze reserva "perplicación" para la determinación Ideal-virtual: "Hemos llamado perplicación a este estado de las Ideas-problemas, con sus multiplicidades y variedades coexistentes, sus determinaciones de elementos, sus distribuciones y singularidades móviles, sus formaciones de series ideales en torno a estas singularidades" (*Différence...*, *op. cit*., p. 359). Los otros tres pliegues los utiliza para caracterizar lo intensivo (también referidos bajo la noción de "sistema"): "La trinidad complicación-explicación-implicación da cuenta del conjunto del sistema, es decir [1] del caos que sostiene todo, [2] las series divergentes que salen y entran de él, y [3] del diferenciante que las relaciona unas con otras. Cada serie se explica o se desenvuelve, pero en su diferencia con las otras series que implica y que la implican, que envuelve y que la envuelven, en este caos que complica todo" (*ibíd*., p. 162, la numeración entre corchetes es mía).

57 *Ibíd*., pp. 359-360.

misma frase para añadir énfasis marca que no hay actual sin la acción conjunta de los dos planos metafísicos. Esa interdependencia de lo ideal y lo intensivo también está presente en la dupla perplicación-complicación: "Llamamos *complicación* al estado del caos que retiene y comprende todas las series intensivas actuales que corresponden con esas series ideales [las producidas por la perplicación de la Idea]".[58] Dado que la complicación comprende "todas las series intensivas *actuales*",[59] este movimiento es plenamente actual. Dado que la explicación es parte del movimiento de la quíntuple determinación del plegado, este actual no es sólo intensivo, sino también necesariamente extensivo. Si fuera *meramente* extensivo sólo prolongaría lo ya-aquí. Sin embargo, dado que no hay explicación sin replicación, lo actual-extensivo no está "abandonado", sino siempre cargado de lo virtual al que nunca trasciende.

La proximidad entre los planos es tan grande desde la perspectiva de la perplicación-complicación, que surge el riesgo de que todos los planos caigan uno arriba del otro, lo cual implicaría una catástrofe para la filosofía.[60] ¿Qué rol cumple cada uno en la "sinfonía discordante" de lo real? ¿Cómo se determinan unos a otros en un movimiento conjunto? En el final del capítulo cinco indica que en tanto envueltas y envolventes (es decir, implicadas) las intensidades *expresan* Ideas, y, al hacerlo, introducen un "nuevo tipo de distinción" en el plano virtual.[61] Plegándose, lo real se arranca de la coexistencia y el caos, ya que cada intensidad, en tanto envolvente (es decir, *im*plicada y no sólo *com*plicada), "sólo expresa *claramente* ciertas [relaciones diferenciales] y ciertos grados de variación".[62] Es el mismo pliegue, entonces, lo que introduce distinciones en lo virtual, es decir, inyecta *creación*. No hay un *afuera.* Se trata de una topología donde los movimientos constituyen la determinación, *producen lo real-determinado.* Un real que exige la perplicación en la Idea, con su constante creación de nuevas armazones para el flujo del mundo, pero también

---

58 *Ibíd*., p. 359.

59 *Ibíd*., p. 359, mí énfasis.

60 Deleuze, Gilles, *Pintura, el concepto de diagrama*, trad. Equipo Editorial Cactus, Buenos Aires, Cactus, 2007 p. 31.

61 Deleuze, Gilles, *Différence...*, *op. cit.*, p. 325.

62 *Ibídem.*

implicación para que determinadas Ideas se expresen en lo actual, y además explicación, para que duren en el tiempo empírico de nuestra existencia y sus contracciones constitutivas.

Sensación y armazón. Si la explicación es parte del mismo espacio topológico, entonces los movimientos de partes extensivas que realizamos en el presente también tienen efectos en la totalidad. Ese es el "movimiento *en lo actual* que abre el objeto a una nueva virtualidad",[63] que determina ciertas ideas a actualizarse. Lo virtual no está por lo tanto *fuera del mundo,* no es independiente de las minorías, los cuerpos y las masas que componen el tejido social (en su carácter necesariamente intensivo y extensivo). Las Ideas sociales, así, no son sólo máquinas de represión, sino constitutivas de todo ser común (incluso de las comunidades más radicalmente anarquistas), mientras que lo actual no es mero fluir y devenir, sino determinante en la formación de las grandes relaciones sociales que pueden proteger o condenar nuestra existencia.

Entre la catástrofe y la creación social

Desde el punto de vista político, el diagnóstico deleuziano[64] parte desde un pliegue determinado (la hegemonía capitalista). Este pliegue implica determinadas relaciones diferenciales y singularidades, distintos grados de intensidad, con sus profundidades y distancias, ciertos despliegues de partes y cualidades actuales (los individuos humanos, vivientes y maquínicos) y, finalmente, ciertas "replicaciones" que mantienen vivo aquello que siempre parece al borde de fallecer. Terrible pliegue capitalista, con el hambre y la miseria que produce en todas las escalas de la existencia humana. Estamos en lo actual, sufriendo los embates de un pliegue hostil, irrespirable. Queremos luchar, queremos respirar. ¿Podemos hacerlo? ¿Hay algo que podamos hacer y no sea una mera *ilusión* de actividad, cuando sólo padecemos el maquinismo universal?

---

63 Clisby, Dale, *op. cit.*, p. 127.

64 Sobre la relevancia política del diagnóstico, *cfr.* Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Qu'est-ce que la philosophie?*, París, Minuit, 1991, p. 107.

Afortunadamente, el pliegue social sobredetermina y hegemoniza, pero no totaliza. Es la expresión clara de ciertas relaciones y singularidades, pero sólo una entre las infinitas que encierra la gran complicación universal. Las minorías, en sentido técnico deleuziano, son justamente envolvimientos que siguen pliegues distintos del hegemónico, con otra intensidad, otras relaciones de movimiento y lentitud, y otra *explicación* en cuerpos concretos. Expresan, así, otras Ideas. Por su falta de escala, por su potencia reducida serán violentados, forzados a cambiar de posición, hasta lo insoportable. En las condiciones del capitalismo "supuestamente triunfador"[65] hará falta una *catástrofe* que haga desmoronar los pliegues hegemónicos para que esas minorías se puedan sostener en el tiempo y alcanzar su umbral máximo de potencia. La catástrofe social es, sin embargo, un gigantesco peligro (inconmensurable con la catástrofe estética que el artista tiene que atravesar para poder crear).[66]

Esta catástrofe no debe *hundirnos*, no puede absorberlo todo. Debe potenciar la vida humana, no aniquilarla. Nuevas distinciones deben surgir. Hace falta tomar el ritmo de otro pliegue social, que exprese una Idea social de otra naturaleza. Pueden ser ideas evanescentes, que duren lo que un impulso revolucionario y *valgan* en su evanescencia.[67] Pero pueden ser ideas capaces de durar en el mundo,[68] armazones, pliegues estatales que no sean la encarnación de una Idea trascendente, que no sean un *Deus mortalis*, sino la inmanencia de una determinación ideal-virtual e intensidades absolutamente actuales, para un empirismo trascendental político de la emancipación.

---

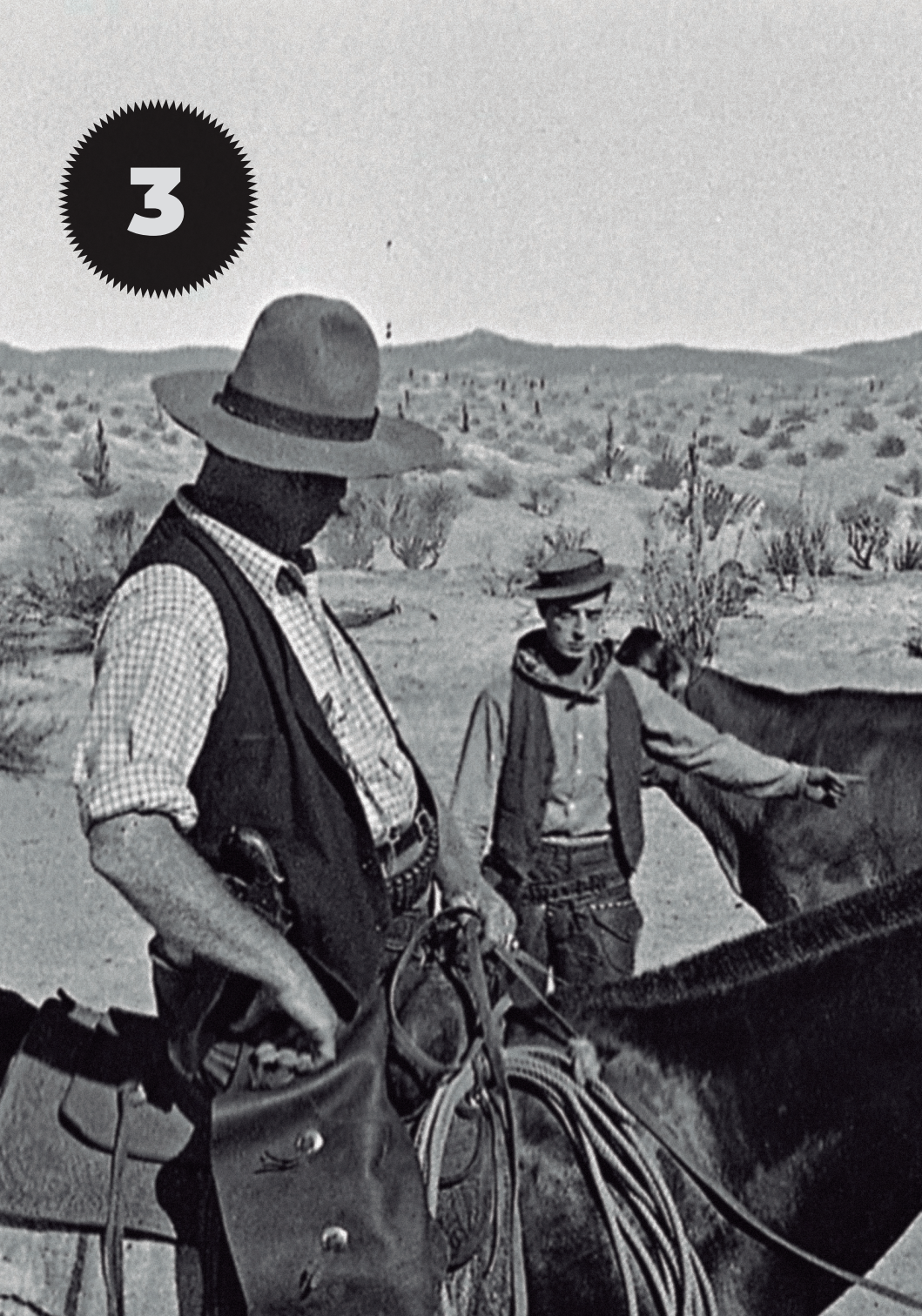
65 Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *L'anti-Oedipe*, *op. cit.*, p. 163.

66 *Cfr.* Deleuze, Gilles, *Francis Bacon...*, *op. cit.*, p. 95.

67 "La victoria de una revolución es inmanente y consiste en los nuevos lazos que instaura entre los hombres, incluso si éstos no duran más que su materia en fusión y dejar rápidamente lugar a la división, a la traición"(Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Qu'est-ce que...*, *op. cit.*, p. 167).

68 Sobre la duración como rasgo del Estado, *cfr.* Abad, Sebastián, y Amador, Esteban, *op. cit.*, p. 41.

3



EL POLÍTICO[1]

"De la clase de conductor que se tenga
depende en gran medida el éxito al que debe aspirarse.
Conducir es un arte, como la pintura o como la escultura.
El conductor político es un hombre que hace, por reflejo, lo que el pueblo quiere.
Él recibe la inspiración del pueblo.
Él la ejecuta.
Y entonces puede tener la seguridad de que lo va a realizar mejor"

(Juan Domingo Perón).

"Sin dudas, la situación actual es desesperante", escribieron Deleuze y Guattari en 1980.[2] Cuarenta años más tarde, el diagnóstico no ha mejorado. Nuestra situación social forma un "medio patógeno" en el cual la comunidad ya no puede hacerse "ilusiones acerca de sí misma".[3] Deleuze y Guattari trataron de pensar este *medio patógeno*, siguiendo la tradición marxista, a través del concepto de "capitalismo". El problema es que, como ya hemos visto, el capitalismo es parte de una serie de grandes organizaciones sociales, formas de *socius* o aparatos de captura, y por lo tanto algo *demasiado grande para nosotros*: es más fácil

[1] Este capítulo está basado en "The Politician: action and creation in the practical philosophy of Gilles Deleuze", publicado en la revista *Philosophies* (Suiza), año 7, nº 50, 2022, pp. 1-17.

[2] Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mille plateaux,* París, Minuit, 1980, p. 525.

[3] Deleuze, Gilles, *Cinéma I. L'image-mouvement*, París, Minuit, 1983, pp. 204-205.

imaginar el fin del mundo que el final del capitalismo (de acuerdo a la frase que Mark Fisher atribuye tanto a Frederic Jameson como a Slavoj Žižek).[4] El resultado es un creciente nihilismo: "uno se convence de que no tiene alternativa",[5] y de que lo único que podemos hacer es adaptarnos a este medio socio-ecológico hostil. La adaptación, sin embargo, implica aceptar todas las consecuencias del capitalismo en su forma más reciente, el "capitaloceno":[6] inequidad social, catástrofe ambiental inminente, expansión de noticias falsas y la consecuente paranoia, pérdida del sentido y el valor, y cada una de las muertes que las políticas que priorizaron la economía antes de la salud causaron en el contexto de la pandemia COVID-19. El cinismo y el derrotismo han tomado al mundo por asalto: "tanto el antropoceno como el capitaloceno se prestaron con demasiada facilidad al cinismo, el derrotismo y las predicciones auto-certeras y autocumplidas que llevan a ese discurso del tipo «se terminó, ya es demasiado tarde» que escucho por todas partes hoy por hoy".[7]

Ante esta situación, la pregunta práctico-política que emerge es clásica: ¿qué hacer? ¿Cómo podemos librarnos del derrotismo y la sensación de inexorabilidad? ¿Cómo podemos librarnos del sentido común que hace que sea más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo? En este capítulo, me voy a detener en la noción de "acción" que, en el marco de la filosofía deleuziana, plantea una serie de desafíos teóricos. El eje va a ser la noción de "imagen-acción" tal como Deleuze la expone en sus estudios sobre cine. Este concepto permite realizar el pasaje desde la situación presente (S) hacia una situación transformada (S'), tal como es expresado en la fórmula S-A-S' (a la cual regresaremos en las próximas páginas). Desde este punto de vista, la "gran forma" es mucho más que una categoría en la clasificación de la historia del cine: se vuelve una alternativa política que quiebra la contracción

---

4 Fisher, Mark, *Realismo capitalista, ¿no hay alternativa?*, trad. Claudio Iglesias, Caja Negra, Buenos Aires, 2019, p. 22.

5 Deleuze, *L'image-mouvement...*, *op. cit.*, p. 161.

6 Moore, Jason W., "Introduction", en Moore, J. W. (ed.) *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, Oakland, PM Press, 2016, pp. 1–11, p. l6.

7 Haraway, Donna, *Staying with the Trouble. Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene,* en *Anthropocene or Capitalocene?,* en Moore, J. W. (ed.), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism,* PM Press, Oakland, 2016, pp. 34-76, p. 59.

característica del hábito hegemónico. El concepto toma aún más dimensión si, como mostraré, tenemos en cuenta las resonancias entre la imagen-acción y la primera síntesis del tiempo de *Diferencia y repetición,* lo cual permite incorporarla a la construcción ontológico-política que vengo realizando a lo largo de este libro. La primera síntesis del tiempo tiene lugar en el plano extensivo; sin embargo, para que la acción modifique efectivamente la situación, necesariamente debe articularse con las otras dimensiones de la ontología deleuziana: la intensidad y las Ideas. Sólo teniendo en mente la articulación inmanente de estos tres campos ontológicos es posible *crear* una acción que pueda intervenir en la realidad.

La tendencia de algunas corrientes del deleuzianismo de enfatizar exclusivamente la dimensión intensiva de la ontología política lleva a poner en primer plano la pregunta sobre cómo transformar nuestra forma de vida a través de la creación de afectos y acciones micro-políticas. Para esta línea de pensamiento, la cuestión es "cambiar de vida", como quería Arthur Rimbaud. Sin duda, hay tanto acción como creación en la dimensión intensiva (y de hecho es el campo donde Deleuze ha hecho las mayores contribuciones). Sin embargo, el camino intensivo, por sí mismo, está limitado a la resistencia, la guerrilla, y la vida en las grietas y los puntos ciegos de *una situación que es desesperante*, y no se transforma por sí sola, y que -como voy mostrar- una y otra vez lleva a los peores automatismos. El capitalismo, mientras tanto, es "aparentemente vencedor"[8] a través de una combinación de macro y micro política que aplasta, acorrala y enferma las formas de vida que se van creando a través de las acciones micro-políticas. En esta perspectiva "intensiva", la filosofía de Deleuze aparece más útil para ponernos en una situación de mitigar el peso de la catástrofe política y ecológica (las predicciones confortables: por lo menos teníamos razón, el fin del mundo está por llegar) que para ofrecer una opción para transformar la realidad a través de la política.

De hecho, si suprimimos "todo lo que nos impedía de deslizarnos entre las cosas",[9] ¿qué importa la vergüenza de ser hombre, el estruendo de las

[8] Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *L'anti-Oedipe*, París, Minuit, 1972, p. 163.

[9] Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 344.

fábricas y bombarderos, o la catástrofe sanitaria y ambiental? Nuestro planeta es sólo una roca entre otras rocas, y la vida es un fenómeno menor en la gran cadena de la beatitud. Aquí, en coherencia con el argumento general de este libro, vamos a explorar una perspectiva distinta, que pone el foco en la utilidad de la acción y su capacidad para transformar la realidad, siguiendo la definición de filosofía política de Damián Selci en su *Teoría de la militancia*: "si existiera un termómetro para la filosofía política, éste debiera medir su utilidad para la luchas populares [...]. Los resultados políticos son la capacidad de transformación de la realidad".[10] La frase de Rimbaud debe ser completada de la misma manera que los surrealistas quisieron a principios del siglo XX: "«Transformar el mundo», dijo Marx; «cambiar la vida», dijo Rimbaud: estas dos consignas son una sola para nosotros".[11] No alcanza con cambiar la vida (intensivamente); también es necesario cambiar el mundo (extensivamente), es decir, transformar la realidad de tal manera que la producción de modos de vida no sea ya evanescente; y viceversa: sin la perspectiva de nuevos modos de vida deseables, ¿para qué transformar el mundo?

La situación es, sin embargo, desesperante. "Hay un estado de cosas, una *situación* que me fuerza".[12] No tenemos elección. Tenemos que adaptarnos al capitalismo, adquirir sus hábitos, sumergirnos en su *continuum* para no perecer. Y sin embargo, ese "no tener elección" es, nos dice Deleuze, la elección fundamental entre modos de existencia: "la elección entre la elección y la no elección".[13] Pero, ¿cómo elegimos "elegir" cuando la situación es desesperante, asfixiante, patológica (donde "los hombres no saben ya inventar")? Justamente, a través de la creación. Y, tratándose de transformar la realidad, hace falta una *creación política*. La creación política, como la creación artística y filosófica, exige "tener una Idea".[14]

---

10 Selci, Damián, *Teoría de la militancia. Organización y poder popular*, Cuarenta Ríos, Buenos Aires, Argentina, 2018, p. 21.

11 Breton, André, "Discours au congrès des écrivains", en *Position politique du surréalisme*, París, Pauvert, 1962, p. 65.

12 Deleuze, Gilles, *Cine II. Los signos del movimiento y el tiempo*, trad. Sebastián Puente y Pablo Ires, Buenos Aires, Cactus, 2011, p. 616.

13 *Ibíd.*, p. 618.

14 Deleuze, Gilles, "Qu'est-ce que l'acte de création?", en *Deux régimes de fous et autres textes*, París, Minuit, 2003, p. 291.

¿Qué significa tener una Idea en política? Deleuze presenta una imagen acotada, ya que restringe las ideas políticas a las grandes estructuras (el capitalismo y su axiomática; el Estado y sus cabezas; el Déspota y sus burócratas, etc.). De esa manera, limita el campo de aplicación de la macro-política, atrapándonos entre una situación ante la cual *nada podemos hacer* (nihilismo) y la *exigencia moral* de una revolución imposible y sacrificial. Esa es la crítica que Selci le dirige a Deleuze, como parte de los "posestructuralistas" que estarían viciando *teóricamente* el aire de la acción política: "Era tan grande el enemigo, y tan pequeño y «local» el carácter de la lucha emancipatoria, que la filosofía parecía contentarse con suministrar una teoría sofisticada para una lúcida resignación".[15] Veremos que, curiosamente, la propuesta de Selci, justamente por su carácter sacrificial, corre el riesgo de caer también en el nihilismo de los fines inalcanzables.

La clave para romper con la encerrona es una diferencia: sólo en el ámbito *político* Deleuze parece restringir las Ideas a las grandes estructuras molares. En el resto de los actos de creación, "tener una idea" señala en otra dirección, hacia creaciones más modestas, menores, pero capaces de modificar efectivamente la *situación*. Como el acto de creación artística y filosófica produce movimientos, linajes, escuelas, el acto de creación política puede producir *líneas de acción política* dentro de la situación capaces de modificarla. Es el optimismo necesario para hacer política. Se trata entonces de explorar el "dominio" de las ideas políticas, y de pensar la historia de "aquellos que tienen esa idea", es decir, sus firmas. Son los políticos. Son los hombres y mujeres concretos que tienen Ideas, las traen a nuestro mundo, y cambian, para bien o para mal, la vida concreta de los seres humanos que lo pueblan. Los políticos realizan sus acciones extensivas, y no lo hacen de forma solitaria y aislada, sino como parte de un todo mayor. Es el espíritu de la figura del militante de Selci, es la alianza entre micro- y macro-política que esboza Rolnik, es el rol del Estado en la *posibilidad* de la vida silvestre y la resistencia a la vida mula que sostiene el colectivo Juguetes Perdidos.

[15] Selci, Damián, *op. cit.*, p. 11.

En esa senda, es necesario liberar a la filosofía política de Deleuze de la doble pinza de la macro-política y la micro-política. Hay un sesgo axiológico en quienes quedan atrapados por esa pinza: una "buena" micro-política, contra una macro-política diabólica. Salir de la doble pinza y mostrar de qué manera se trata de dimensiones inmanentes, según mostraremos para concluir, es el único modo para que Deleuze ofrezca un auténtico aporte a los debates políticos cada vez más acuciantes. No se trata de tomar partido, sino de entender que la inmanencia de ambas dimensiones de lo político es lo único que puede realizar el *motto* de la revolución surrealista: transformar el mundo *y* la vida. Micro-política y macro-política, intensidades y extensiones, fugas e individuaciones, son para nosotros una y la misma postura política para salir de una situación actual desesperante.'

2. Acción extensiva: gran forma y vida mula

La noción de "acción" recibe un tratamiento restringido en la obra de Deleuze. En su temprano *Nietzsche y la filosofía* tiene una breve aparición, subordinada a la *afirmación* y al devenir-activo que esta implica (pudiendo ser, también, un mero instrumento del nihilismo;[16] en la *Lógica del sentido* la encontramos en una posición subordinada, esta vez al acontecimiento[17] o al "atributo noemático".[18] En *Diferencia y repetición* se encuentra en el plano de la primera síntesis del tiempo, la del presente y el hábito, como constituida por la contracción de los elementos de la repetición,[19] pero también está la acción formidable "demasiado grande para mí" que conduce a la *tercera* síntesis del tiempo.[20] En *Mil mesetas,* aparece la posibilidad de construir un rizoma como "acción política"[21] y plantea el concepto de "acción libre" que, contrapuesto al de "trabajo",

16 Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, París, PUF, 1962, p. 61.

17 Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, París, Minuit, 1969, pp. 241, 286.

18 *Ibíd*., p. 280.

19 Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, París, PUF, 1968, p. 103.

20 *Ibíd*., p. 120.

21 Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mille plateaux, op. cit*., p. 20.

abre posibilidades emancipatorias.[22] En suma, o se encuentra subordinada a un plano a-subjetivo, intensivo, de puras diferencias o devenires, o se emplaza *directamente* en ese plano. En todos los casos, son tratamientos breves y sin carácter vertebral.

El tratamiento más extenso y específico de la acción aparece en el primer volumen de los libros sobre cine, *La imagen-movimiento.* Allí, entre las tres variedades que Deleuze distingue en la imagen-movimiento, aparece la imagen-acción. Se trata del esquema S-A-S': "de la situación a la situación transformada mediante la acción".[23] La situación es un "conjunto de cualidades-potencias en tanto *actualizadas* en un medio, un estado de cosas o un espacio-tiempo determinados".[24] De esta manera, la situación pertenece plenamente al plano extensivo, de acuerdo a la ontología de *Diferencia y repetición* donde se distingue este plano del intensivo y el virtual-ideal,[25] donde éste se caracteriza por estar constituido por lo actualizado en espacios y tiempos determinados: multiplicidades discretas, medibles, cerradas sobre sí mismas, se conectan con otras "partes" extensivas de manera extrínseca; se dividen sin cambiar de naturaleza; pueden medirse, ordenarse, segmentarse.[26]

Lo extensivo es el plano privilegiado de la acción *política.* En efecto, a diferencia de otras formas de la acción (la estética, por ejemplo) que pueden alcanzar su clímax en los planos virtuales o intensivos (*arrastrándonos a las intensidades que nuestros cuerpos aprisionan*), no existe una acción política que pueda desentenderse de lo extensivo. Los estómagos que rugen por el hambre, las pieles azotadas por la intemperie, las enfermedades que brotan sin redes sanitarias que las contengan, las violencias que estallan sin que los más débiles encuentren abrigo, son los focos de intervención política. Las intensidades no nutren, no sanan, no amparan.

---

22 *Ibíd.*, pp. 494-496.

23 Deleuze, Gilles, *L'image-mouvement...*, *op. cit.*, p. 197.

24 *Ibíd.*, p. 198.

25 Nos detuvimos sobre los tres planos de la ontología deleuziana y algunos de sus problemas teóricos en el capítulo anterior.

26 Deleuze, Gilles, *Différence...*, *op. cit.*, pp. 287-288.

El problema teórico que esto abre es, una vez más, que el plano *extensivo* implica para Deleuze la degradación y la entropía como tendencia al agotamiento térmico del universo.[27] A pesar de operar en ese plano, para el que *actúa* no se trata de bajar los brazos ("es demasiado triste") o esperar un golpe de suerte que remonte esa entropía (la fe y el amor). En la imagen-acción, el agente efectivamente actúa en función de su evaluación de esa situación, para transformarla. Hace de la situación de origen una nueva situación. Se parte de una situación determinada, surge alguna forma de acción, se desencadena una situación modificada: S-A-S'. Deleuze detalla los diferentes géneros cinematográficos donde esto tiene preeminencia, y distingue los diferentes puntos de partida, las diversas formas de acción, e incluso la posibilidad de que la situación *no* se modifique. La cuestión es cómo es esto posible, cómo una *acción* efectiva (transformadora) puede tener lugar en una situación extensiva, cargada de hábitos y entropía.

La tensión entre la acción transformadora y su posibilidad efectiva es inmensa. Aún considerada en forma empírica y realista (cortada de muchos otros factores que, veremos, no pueden dejar de tenerse en cuenta), no existe un *subjectum* de la acción, es decir, la acción no está fundada en forma absoluta en el sujeto que actúa, que sería su principio o fundamento *ex-nihilo*. La acción no es un "pistoletazo"[28] sino que incluye un pueblo o grupo ocasional, la impregnación de elementos del entorno, etc. La *situación* de origen, por otra parte, modifica la posibilidad de actuar en ella; algo en el latir mismo de la situación hace posible la aparición del individuo que actúa (o, por el contrario, lo inhibe, volviendo la acción en el límite imposible). Lo cual implica, justamente, un obstáculo para la acción propiamente dicha. En efecto, no siempre se pueden "encontrar las respuestas adaptadas a las dificultades de la situación" (es decir, capaces de modificarla), sino que existe al mismo tiempo

---

[27] "La extensión es definida, por su parte, como «proceso por el que la intensidad es puesta fuera de sí, igualada y anulada» [Deleuze, Gilles, *Différence...*, *op. cit.*, p. 300]. El proceso de igualación y anulación de la intensidad en la extensión traerá [...el] problema de la entropía", Mc Namara, Rafael, *La ontología del espacio de Gilles Deleuze*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2022, p. 5. Allí Mc Namara desarrolla en detalle el problema de la entropía en relación con la extensión.

[28] "Los que querrían empezar como con un tiro de pistola", Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica. Tomo I*, trad. Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, Solar, 1968, p. 88. Esta frase le encantaba al querido Jorge Dotti.

"un medio patológico [...] y hombres que en ese medio ya no saben inventar comportamientos adaptados".[29] De hecho, la invención de comportamientos "adaptados" no es más que un *sueño* (el "sueño americano"). En la realidad, la situación parece mandar. La fórmula *auténtica* es S-A-S. La situación no deja de prolongar la misma acción: "El héroe se vuelve igual al medio por intermedio de la comunidad, y no modifica el medio, sino que restablece su orden cíclico".[30] Y si no se *prolonga meramente,* si no sigue siendo todo igual, todo lo mismo, es en un sentido decadente: el héroe conduce la situación hacia su degradación, a una S' cada vez más desesperante (S'', S'''', hasta la muerte calórica del universo, el fin del mundo, el apocalipsis).

Después de todo, como señalamos más arriba, la situación como "conjunto de cualidades-potencias en tanto *actualizadas* en un medio, un estado de cosas o un espacio-tiempo determinados",[31] remite al plano extensivo de la ontología deleuziana. "Medio", "estado de cosas", "espacio-tiempo determinados", empalman con el aspecto extensivo de la actualización, tal como se lo caracteriza en *Diferencia y repetición*. El medio es un ámbito *relativamente* cerrado, donde se seleccionan un pequeño número de factores, particularmente un espacio y un tiempo determinados: lo que se experimenta en *ese* medio cerrado es un "estado de cosas". Allí se produce un fenómeno de excepción, de contrapeso, respecto a la ley ontológica fundamental, es decir, la diferencia. En el "estado de cosas" que produce el medio cerrado, las *diferencias* constitutivas tienden a la identidad, se van degradando, de acuerdo a la entropía que va de lo más diferenciado a lo menos diferenciado.[32] Aparecen las generalidades y las leyes. Aparecen los individuos y los géneros. Aparecen las perseveraciones y las

---

[29] Deleuze, Gilles, *Cine II. Los signos...*, *op. cit.*, p. 234. Sobre la distinción entre medios sanos y patógenos, *cfr.* también *L'image-mouvement, op. cit.*, pp. 201-205. Retomaremos esta cuestión más abajo.

[30] *Ibíd.*, p. 203.

[31] *Ibíd.*, p. 198.

[32] "La intensidad define un sentido objetivo para una serie de estados irreversibles, como una «flecha del tiempo» según la cual vamos de lo más diferenciado a lo menos diferenciado, de una diferencia productiva a una diferencia reducida, y en el límite anulada", Deleuze, Gilles, *Différence...*, *op. cit.*, p. 288.

constantes.[33] En suma, los distintos aspectos del plano extensivo tal como es caracterizado en *Diferencia y repetición* están retomados (sin ingenuidad) por la caracterización de la *situación* como primer momento de la imagen-acción.

Ahora bien, siguiendo ese razonamiento, ¿cuál es el modo de *acción* que se abre? ¿Qué acción de *Diferencia y repetición* se acopla a las perseveraciones y las constantes, a los tiempos determinados y los espacios relativamente estables? ¿Cuál es la acción que transforma las repeticiones en identidad? Sin duda aquella que se monta sobre el *hábito*,[34] como síntesis *pasiva* que "hace posible la acción y el sujeto activo".[35] Se trata de nuestro hábito de vivir, de nuestra espera que "esto" continúe, de la perpetuación de nuestro caso en la síntesis pasiva, el medio, el estado de cosas que hace posible la acción.[36] Ahora bien, la

---

[33] Respecto al "estado de cosas", dice Deleuze citando a André Lalande: "¿Cómo pudo producirse tal estado de cosas? ¿Cómo el mundo físico se constituyó por una propiedad fundamental que sus propias leyes atenúan sin cesar?" (*Ibíd.*, p. 292). El "estado de cosas" implica entropía, degradación y tendencia a una identidad donde todas las diferencias se anulan. Así atenúa la propiedad fundamental de la ontología, es decir, la diferencia constitutiva. ¿Cómo es ésto posible? Precisamente por la constitución de *medios* cerrados: "la experimentación constituye espacios relativamente cerrados, en los cuales definimos un fenómeno en función de un pequeño número de factores seleccionados (por lo menos dos, por ejemplo el espacio y el tiempo para el movimiento de un cuerpo en general en el vacío) [...]. En estas condiciones, el fenómeno aparece necesariamente como *igual* a una cierta relación cuantitativa entre factores seleccionados" (*ibíd.*, pp. 9-10). En el párrafo precedente, Deleuze reflexionaba sobre las formas de la atenuación que esos medios cerrados implican para la otra propiedad fundamental de la ontología: la repetición: "Sin duda, hay constantes tanto como variables en los términos designados por la ley; y en la naturaleza, hay permanencia, perseveraciones, además de flujos y variaciones. Pero una perseveración no constituye una variación" (*ibíd.*, p. 8); "si la repetición existe, expresa a la vez una singularidad contra lo general, una universalidad contra el particular, un remarcable contra lo ordinario, una instantaneidad contra la variación, una eternidad contra las permanencia. En todos estos aspectos, la repetición es la transgresión" (*ibíd.*, p. 9). La relación entre actualización, medio y espacio determinado se observa en la siguiente cita: "La génesis o el desarrollo de los organismos deben ser por lo tanto concebidos como actualización de la esencia, de acuerdo a las velocidades y las razones variadas determinadas por el medio" (*ibíd.*, p. 239).

[34] "El buen sentido se funda sobre una síntesis del tiempo, precisamente la que hemos determinado como primera síntesis, la del hábito" (*ibíd.*, p. 290).

[35] *Ibíd.*, p. 103. En la distinción entre la síntesis pasiva del hábito y la acción que ésta hace posible, Deleuze retoma las reflexiones sobre la repetición y su diferencia con la permanencia y la generalidad. "Actuar no es nunca repetir, ni en la acción que se monta, ni en la acción ya montada [...]. Esta remite sin embargo a la repetición como la base oculta sobre la cual se construye. La acción sólo se constituye, en el orden de la generalidad y en el campo de las variables que les corresponden, mediante la contracción de los elementos de repetición [...]. Bajo el yo que actúa, hay pequeños yo que contemplan, y hacen posible la acción y el sujeto activo" (*ibídem*).

[36] "Tal es la síntesis pasiva, que constituye nuestro hábito de vivir, es decir nuestra espera de que «esto» continúe, que uno de los dos elementos venga después del otro, asegurando la perpetuación de nuestro caso" *(ibíd.*, p. 101).

posibilidad, en este contexto, de una acción transformadora o creativa, resulta poco plausible. Por el contrario, este medio determinará preferentemente acciones tendientes a mantener nuestro caso y a prolongar a toda costa las construcciones que hayamos podido montar sobre la precariedad.

Esto tiene sin dudas su lado positivo y necesario. ¿Qué política puede descuidar la tarea de sostener las vidas efectivamente existentes? Sin embargo, en la *situación* actual el efecto predominante es la prolongación de modos de existencia sufrientes y miserables. La teorización más precisa de los nuevos hábitos, y su sentido en el marco de la desesperante situación actual la ofrece el Colectivo Juguetes Perdidos (compuesto por Leandro Barttolotta, Gonzalo Sarrais Alier e Ignacio Gago), que realizan una lectura plenamente deleuziana sobre la realidad que Deleuze sólo llegó a entrever a la hora de su muerte, de la cual pasaron más de dos décadas y media, en un contexto, una geografía y una historia social que le es ajena (los "nuevos barrios", las zonas más castigadas por el capitalismo en el extremo sur de América Latina, la Argentina, poco tienen que ver con la realidad parisina de la segunda mitad del siglo XX, aún considerando las más ásperas zonas de la *banlieue*). El encadenamiento de hábitos con los cuales se trata de hacer perdurar nuestro caso en las condiciones de la fase actual del capitalismo lo piensan los Juguetes Perdidos a través del concepto de "vida mula". Escriben en el imprescindible *¿Quién lleva la gorra?*:

> La vida mula como continuum de trabajo, consumo, pedido de tranquilidad, familia, realidad barrial, códigos morales, francisquismo, parejismos, etc. religa imágenes, escenas, vidas [...]. Vida-mula que es un incansable encadenamiento de trabajo (más o menos precario según el caso), consumo, vida boba, vacío a las espaldas, frágiles estabilidades y cierres subjetivos (como descansar en un rol de ciudadano, de vecino, de nene-bueno o malo, de trabajador, y quedarse ahí)... vida-mula como encadenamiento, entonces, que busca cerrar un cielo indeterminado que cansa y conjurar un suelo precario hecho de ánimos atemorizados y nerviosos, desgastantes gestiones varias (viaje, laburos, vivienda, relaciones) para muy poco...[37]

[37] Colectivo Juguetes Perdidos: Barttolotta, Leandro, Sarrais Alier, Gonzalo y Gago, Ignacio, *¿Quien lleva la gorra?: violencia, nuevos barrios y pibes silvestres*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2014, pp. 56, 83-84.

Tres años después, ya en el contexto de la presidencia de Mauricio Macri en la Argentina (que anticipó e hizo posible lo que es, al momento de la publicación de este libro, el gobierno de Javier Milei que se empeña en destruir la vida del pueblo que debería proteger), retoman la cuestión en *La gorra coronada*:

> La Vida Mula es la Realidad; sin Vida Mula no hay sociedad. La Vida Mula es un modo de relaciones sociales contemporáneas; el roce cotidiano con las cosas, con la pantalla del celular que dispara la alarma a las cinco de la mañana, con los otros cuerpos-laburantes que se aprietan en los viajes en bondis y trenes, con los laburos de día, con los quilombos familiares de noche, con las violencias difusas de tiros en la madrugada, con el ruido insoportable de los rejuntes barriales... Vida Mula es también sociabilidad laboral, romances, curtidas y amistades laborales, after-office y fulbito semanal, cabezas quemadas, birras y fasitos en la plaza, grupitos de whatsapp, fines de semana de escabios, drogas y días de semana de ibuprofenos y café, disposiciones anímicas para la obediencia y el muleo, profunda necesidad subjetiva de que en –y por– el trabajo pase gran parte del tiempo de vida y sociabilización; el trabajo como excusa para postergar las filosas preguntas existenciales, el trabajo como excusa para olvidar el empobrecimiento vital, el trabajo como excusa para reforzar la sujeción al endeudamiento, la familia, el hogar estallado e hiperpoblado o el depto en el barrio blanco.[38]

La *vida mula* descrita por Juguetes Perdidos carece de juicio moral. No la refutan en nombre de un ideal trascendente, y por el contrario presentan sus eslabones como las acciones razonables, teniendo en cuenta *las circunstancias de la vida contemporánea,* su constitutiva precariedad, en especial en los barrios más desamparados de la región metropolitana de Buenos Aires, en la Argentina. Ante la alternativa vital que ofrece la coyuntura ("¿Qué es mejor, ¿un reparo en la vida-mula o una exposición al infinito y la precariedad?"),[39] donde la exposición a la precariedad y el vacío resulta extrema, la vida mula es la acción más saludable. Es una *mala* vida, pero es la vida posible en esta situación (sin vida mula, no hay Realidad). Es el medio, la situación la que es patógena. Volvamos sobre este aspecto de la imagen-acción según Deleuze:

---

[38] Colectivo Juguetes Perdidos: Barttolotta, Leandro, Sarrais Alier, Gonzalo y Gago, Ignacio, *La gorra coronada*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2017, pp. 51-52.

[39] Colectivo Juguetes Perdidos, *¿Quién lleva la gorra?...*, *op. cit.*, p. 84.

> Es la gran diferencia entre los medios sanos y los medios patógenos. Jack London escribía bellas páginas para mostrar que, finalmente, la comunidad alcohólica no se hace ilusiones sobre sí misma. Lejos de hacerlo soñar, el alcohol «no deja soñar al soñador», actúan como una «razón pura» que nos convence de que la vida es una farsa; la comunidad, una jungla; y la vida, una desesperación (de allí la risa del alcohólico). Podríamos decir lo mismo de las comunidades criminales. Por el contrario, una comunidad es sana en la medida en que hay una especie de consenso que le permite hacerse ilusiones sobre sí misma, sobre los motivos, sobre los deseos y sus ambiciones, sobre los valores y los ideales: ilusiones «vitales», ilusiones realistas más verdaderas que la verdad pura.[40]

La espiral se cierra sobre sí misma: sólo *malas* acciones dentro de un *situación* patógena. Las acciones perpetúan esa situación, la situación exige la continuidad de esas acciones. Para transformar el mundo, es necesario que nos hagamos ilusiones sobre nosotros mismos como sociedad. Hace falta un optimismo.

> [Como militantes] *el optimismo es una obligación* [...]. No es consecuencia de un análisis de la realidad, sino su causa: precisamente porque soy optimista, analizo la realidad en función de mi optimismo, y esto sólo es posible porque incluyo un facto que es invisible para la mirada neutral-intelectual: *mi propia intervención en la realidad*.[41]

El concepto de "militante" que articula la teoría de Selci es optimista, en tanto piensa –en términos de *La imagen-movimiento*– ser capaz de la acción A que lleve la situación S a la situación modificada S'.[42] Aspira a romper con la

---

40 Deleuze, Gilles, *L'image-mouvement*, *op. cit.*, p. 205.

41 Selci, Damián, *op. cit.*, p. 118. El pasaje tiene como punto de partida una entrevista del año 2000 entre David Viñas y la entonces senadora Cristina Fernández de Kirchner (luego dos veces presidenta de la Argentina, cuando vivimos los días más felices): "Yo tengo la obligación, David, de ser optimista [...]. Porque yo soy una militante política. Y quiero, quiero cambiar las cosas. Y pienso que lo voy a poder hacer" (citado en Selci, Damián, *op. cit.*, p. 117).

42 Rompe así con la línea depresiva-mortífera de la línea que se deja aplastar por el *realismo capitalista* (*ibíd.,* p. 114).

vida mula (en tanto, su figura del *cualunque* tiene rasgos comunes con ésta).[43] Pero, ¿de dónde surge la capacidad para romper con la vida mula del cualunque? Para Selci, esa capacidad nace de un *cambio de vida*: una *politización* completa, que rompe de un tajo con el *continuum*. "Le pide al militante que se politice por completo [...]. Debe renunciar a la riqueza de su existencia: si era obrero, profesor, estudiante, hijo, madre, músico, científica, vago o trabajador, de la religión que fuera, con su sexo o etnia, carácter, talante, todo debe sacrificarse en pos del Gris Universal de la política".[44] Sin embargo, *no alcanza el sacrificio*, ya que éste nunca habilita las ilusiones que la comunidad *sana* debe hacerse sobre sí misma para hacer posible una transformación. No se *puede cambiar de vida* si no hay un anclaje en las fuerzas que atraviesan las vidas completas (*también el cualunquismo, y el continuum de la vida mula*).

> Una militancia potente es la que, más allá de "lo programático", busca alianzas insólitas que trascienden las fronteras externas e internas de los nuevos barrios; una militancia que piense los problemas "picantes" y los rajes sucios, los modos en que se politiza (se valoriza) una vida y una muerte... una militancia que soporte lo ambiguo y amoral de las fuerzas que atraviesan las vidas concretas... (que no son heroicas ni santas).[45]

Para *cambiar la vida* hay que encontrar una forma de romper con las cadenas del hábito que nos llevan a repetir cíclicamente nuestra

---

[43] Existe sin embargo una diferencia esencial entre la vida-mula y el cualunque. Mientras Juguetes perdidos, como vimos, no juzgan a la vida-mula (y ni siquiera al engorramiento), Selci hace del cualunque un objeto de juicio y condena desde valores puros ("cualunquismo horroroso", *ibíd.*, p. 104), y considera que lo que los motiva es el goce y no una forma de conjurar el caos. "El hombre común, trabajador, padre de familia, defensor del orden la propiedad y la policía" (p. 75). El cualunque es el "enemigo principal" (*ibíd.*, p. 80).

[44] *Ibíd.*, p. 130. Al respecto, Federico Vicum realiza una crítica aguda: "La lectura sacrificial del Cuadro-Cristo, más que apuntalar la responsabilidad del militante, haría lo mismo que hacen todas las lecturas sacrificiales de la Pasión: ocultar el rasgo, según Girard, más propio de Cristo, y por extensión del Cuadro; ese rasgo no es otro que la inocencia absoluta ante las potencias del mundo, o el Estado [...]. El militante está dispuesto a sacrificarse no por ansias de responsabilidad, sino porque quiere seguir siendo una sustancia inocente ante otra sustancia posiblemente malvada (el Estado, "instrumento" en manos de quien oportunamente lo ocupe) [...]. La alternativa a la opción estatal es la revolución, que no es ni una idea vieja ni pragmáticamente imposible. Pero lo menos que se le puede pedir a quien tira la piedra de la revolución es que no esconda la mano de la guerra civil", Vicum, Federico, "Un círculo en la filosofía política argentina reciente", en *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, nº 12, 2020, pp. 14-80, pp. 72-73, 75.

[45] Colectivo Juguetes Perdidos, *La gorra coronada*, *op. cit.*, p. 59.

servidumbre, sin recurrir a un moralismo sacrificial. Hace falta lo que Sztulwark denominó una *ofensiva sensible*.

3. De la situación patológica a la acción transformadora

Si bien toda acción política, como vimos más arriba, tiene que volcarse necesariamente en lo extenso para atender las exigencias materiales de la vida en sociedad y representar una *utilidad* para la luchas populares, con ese plano *no alcanza*. No alcanza, en tanto estamos atrapados en automatismos que constituyen un medio patológico, que reproducen modos de vida precarios, desde lo material y lo espiritual. Vidas sin comida *ni* sentido. Las construcciones políticas no pueden aspirar a mejorar las vidas de las mayorías sin romper con el medio patológico que perpetúa la situación existente, y esto no puede hacerse sin recurrir, en primera instancia, a las individuaciones que pueblan el campo intensivo. Allí están los gérmenes para una acción que pueda dar lugar al esquema S-A-S', es decir, engendrar una situación *modificada*. En suma, si bien la imagen-acción se emplaza ontológicamente en el plano extensivo (dado que la situación es un "conjunto de cualidades-potencias en tanto *actualizadas* en un medio, un estado de cosas o un espacio-tiempo determinados"),[46] ese medio sólo puede ser transformado –y por lo tanto ser parte plena de la imagen-acción– en la medida en que dé lugar a los afectos y potencias que se encarnan en él.[47]

Hay que tener en cuenta que el medio no es más que un polo de la imagen-acción[48] y la situación sólo un elemento de la fórmula S-A-S'. A primera vista, esta precisión no parece permitirnos avanzar mucho en nuestro problema, ya que el otro polo (el duelo) también pareciera estar emplazado en el plano extensivo. En tanto implica el "esfuerzo por prever el ejercicio de otra fuerza", ya que "el agente actúa en función de lo que piensa que va a hacer el otro", este "actuar" sigue presa de hábitos y regularidades que permiten

46 Deleuze, Gilles, *L'image-mouvement...*, *op. cit.*, p. 198.

47 *Ibíd.*, p. 196.

48 *Ibíd.*, p. 198.

las "fintas", "paradas" y "tretas" que atraviesan todo duelo.[49] Si bien Deleuze los aplica "por excelencia" al duelo final de los *westerns,* con los vaqueros en la calle polvorienta y las pistolas a punto de ser desenfundadas, los términos "finta", "parada" y "treta" forman parte del vocabulario de la esgrima, deporte de larga tradición en Francia. Pensemos un duelo sencillo entre dos esgrimistas. El esgrimista entrena para prever el ataque contrario, para actuar en función a lo que hace el otro. Nada es espontáneo, las fintas, las paradas, las tretas, son parte del entrenamiento, que no es otra cosa que la adquisición de hábitos adecuados para el mayor rendimiento. Sin embargo, cualquier atleta dirá que en el momento del asalto hay algo que excede el tiempo y espacio extensivos. Algo previo a la encarnación de los movimientos donde el duelo se define. Imperceptible, incesante. Un espacio *intensivo* que impregna el medio aparentemente cerrado donde la acción debe tener lugar, y que hace posible que la hoja pase y la punta impacte contra el pecho del adversario. Luego, todo parece haber ocurrido en el espacio extensivo. Se festeja la victoria, se suman los puntos. Y sin embargo, ese golpe de esgrima, como ese pase en fútbol que atraviesa los defensores contrarios para encontrar el pie del compañero justo enfrente a la red (pase de Messi a Molina contra Holanda), sólo puede tener lugar en otro espacio, otro tiempo: la intensidad. "El presente precario siente cómo esta intensidad del pensar pasa a la acción. Normalmente, la intensidad misma está eclipsada por la efectividad de la acción a la cual pasa".[50]

Este necesario pasaje de la extensión a la intensidad se observa en el *élan* que atraviesa el capítulo sobre la imagen-acción de *La imagen-movimiento.* En efecto, si bien la primera impresión es que estamos siempre sobre el plano extensivo, la estructura del capítulo sólo tiene sentido si se tiene en cuenta el juego entre los dos planos: extensivo e intensivo. En las primeras líneas remite a los *afectos* que se actualizan o encarnan en espacios-tiempos determinados. Y luego el arco argumentativo se detiene en el mismo punto en el que estamos aquí. Deleuze se pregunta: ¿cómo se organiza "el pasaje de S a S'"?[51] Y responde: por medio *tanto* de la situación *como* de la acción (que tienen un destino

[49] *Ibídem.*

[50] Massumi, Brian, *Politics of Affect*, Cambridge/Malden, Polity Press, 2015, p. 67.

[51] Deleuze, Gilles, *L'image-mouvement...*, *op. cit.*, p. 210.

común: no hay acción transformadora sin una transformación del medio, que al mismo tiempo sólo puede transformarse por la acción). En el primer caso, a través de "la división de la situación principal en situaciones secundarias que son como pequeñas tareas locales en la tarea global".[52] En el segundo caso, "por el intermediario de A, la acción decisiva", el medio debe "contraerse en un binomio, o un duelo, para que las potencias que actualiza se redistribuyan de otra manera".[53] El duelo, mencionado en las primeras páginas del capítulo, reaparece en su zona media y es protagonista (condición de posibilidad, transcendental por lo tanto) del pasaje de S a S', de la situación a la situación modificada. La acción se va despegando de la situación de origen en la medida en que el duelo cobra dimensión, primero como contracción de la situación, luego como duelo en sí mismo, luego como "encajamiento de duelos", finalmente como la "gran separación" entre la situación y la acción que permite, paulatinamente, que el héroe esté maduro para la acción, para que sea capaz de llevar a cabo una acción que originariamente es "demasiado grande para él".[54] El duelo es *duel* (combate) pero también *deuil*: un proceso que permite romper con el apego, a veces melancólico, autodestructivo, con una situación patológica. Hay apego a la Vida Mula, hay catexis de deseo por la servidumbre, como respuesta a la pregunta clave de la filosofía política: ¿por qué los hombres *combaten* por la servidumbre como si se tratara de su salvación?[55] Se combate por la servidumbre, pero se emprende el duelo para transformar.

Entonces, nuevamente, ¿cómo es posible la acción transformadora? "Hace falta por una parte que la situación impregne continuamente al personaje, y por otra parte que el personaje impregnado estalle en acción".[56] Más precisiones, pero la duda persiste, ¿cómo es posible que una situación –potencialmente patológica– impregne al personaje, cómo es posible que el personaje impregnado estalle en acción transformadora y no recaiga en la vida mula?

---

52 *Ibídem*.

53 *Ibídem*.

54 *Ibíd*., p. 212. El héroe no se vuelve capaz en forma individual, sino por intermedio del pueblo: "El héroe necesita un pueblo, un grupo fundamental que lo consagre, pero también de un grupo de encuentro que lo ayude, más heterogéneo y más restringido" (p. 213).

55 Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *L'anti-Oedipe*, *op. cit.*, pp. 36-37.

56 Deleuze, Gilles, *L'image-mouvement...*, *op. cit.*, p. 214.

Allí, en una breve indicación, Deleuze señala el camino: si el par impregnación-estallido forma la estructura del comportamiento, "la estructura es un huevo".[57] Y el huevo nos lleva a *Diferencia y repetición*, como el campo intensivo que hace posible la *individuación:* "la diferencia individuante debe ser pensada, en primer lugar, en su campo de individuación [...] – en el huevo, de cierta manera".[58] El huevo es el campo de las intensidades, las *haecceidades*, las individuaciones de una estación, un verano, un viento. En esos vientos yace entonces la posibilidad de emancipación, en tanto emplazamiento trascendental (condición de posibilidad) de la estructura de la acción: S-A-S'. Nace la posibilidad de una acción transformadora.

4. Acción intensiva: ofensiva sensible y vida silvestre

"Una intensidad no es nada muy filosófico ni abstracto, una intensidad es algo que escapa fuera de la normalidad, algo que agujerea la Realidad (Vida mula) o mejor, algo que se le escapa a ese continuo".[59] La extensión no agota la existencia. Hay otro plano, otra verdad (la "deslumbrante y negra verdad que yace en el delirio")[60] sin la cual no habría vida: la intensidad. "La intensidad no «tiene» valor. La intensidad es un valor en sí mismo. De hecho, es un plusvalor: un plusvalor de la vida. Es más que la vida, en la vida".[61] El *continuum* está agujereado, y por esos orificios no dejan de filtrarse las intensidades que cada extensión envuelve. Vapor en los poros. Un calor que ningún aumento de entropía disipa. Muchas acciones responden a ese estímulo, despiertan esa sensibilidad. Pero, por su mismo carácter, son evanescentes. Son *haecceidades*: tienen la individuación de un día, una hora,

---

57 *Ibídem.*

58 Deleuze, Gilles, *Différence...*, *op. cit.*, p. 322. *Cfr.* Amarilla, Sebastián, "Huevo", en Soich, Matías y Ferreyra, Julián (editores), *Introducción en* Diferencia y repetición, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2020, pp. 179-190. Ese mismo libro incluye un capítulo mío sobre la interdependencia intensidad-individuación.

59 Colectivo Juguetes Perdidos, *La gorra coronada*, *op. cit.*, p. 82.

60 Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *L'anti-Oedipe*, *op. cit.*, p. 9.

61 Massumi, Brian, *op. cit.*, p. 99.

una estación, un viento.[62] Frágiles y precarias como el fondo sobre el cual se monta el *continuum* de la vida mula. De pronto despiertan una sonrisa o arrojan un puñado de aire fresco, incluso una remontada de entropía. De pronto escalan en intensidad y tienen efecto explosivo. A veces individual: ataque de ira. De pronto de banda: violencia callejera. De pronto colectivo: las calles se llenan de colores y estallidos populares.

No es de extrañar entonces que la intensidad (y la constelación de términos que la rodean: afecto, sensibilidad, acontecimientos, devenires, micro-política, etc.) sea el plano por excelencia de los estudios políticos deleuzianos.[63] Peter Pál Pelbart, por ejemplo, hace énfasis en *lo común* como "reservorio de singularidades en variación continua", apto para individuaciones posibles, y ámbito de la resistencia a través de "redistribuciones de afecto" que abren "los nuevos posibles que a partir de allí se abren e inventan".[64] La acción que tiene en mente Pelbart es así una apertura al caos virtual que perfore ("por cada poro") las capturas capitalistas. Está vinculado con el desasirse de las particularidades que "oponen al hombre al hombre", que sin embargo no lo fusionan con un todo, porque queda la "originalidad", es decir, "un sonido que cada uno *emite* cuando pone el pie en la ruta, cuando lleva adelante su vida sin

---

62 Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mille plateaux*, *op. cit.*, pp. 318-319.

63 Si bien esta tendencia está especialmente presente en algunos autores latinoamericanos que trataremos en este capítulo, también se encuentra en los estudios deleuzianos de todo el globo (en paralelo a los enfoques que caracterizan a Deleuze como apolítico –Mengue, Badiou– y los que intentan traducirlo a términos anglosajones –Patton–). Tomemos como ejemplo de la línea político-intensiva anglosajona las palabras introductorias a un libro colectivo: "Reyes nos narra la posibilidad de entender la revolución desde el punto de vista de la política menor, la micro-política [...]. La posibilidad de una revolución, basada normativamente en una noción vaga de libertad, es presentada a través de momentos temporales, aunque no secuenciales. Esto significa que los «micro» momentos de la micropolítica vienen de diferentes direcciones y en diversos grados de *intensidad*" (Bolaños, Paolo, "Foreword", en Reyes, R. S. M., *Deleuze and Guattari's Philosophy of Becoming-Revolutionary*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2020, pp. ix-x, yo subrayo). También Massumi se inscribe en esta línea en *Politics of affect*, donde ésto es elocuente ya desde el título, sostiene una "manera de pensar la política en términos de contrastes e intensidades vividas de sentimiento" (*op. cit.*, p. 100). En el ámbito francés, Sibertin-Blanc, por ejemplo, hace énfasis en las luchas minoritarias como lugar de subjetivación política (*Politique et État chez Deleuze et Guattari,* París, PUF, 2013, p. 190).

64 Pál Pelbart, Peter, *Filosofía de la deserción. Nihilismo, locura y comunidad*, trad. Santiago García Navarro y Andrés Bracony, Buenos Aires, Tinta Limón, 2009, p. 24.

buscar la salvación, cuando emprende su viaje encarnado sin objetivo particular".[65] Se observa la continuidad entre la propuesta de Pelbart y la postura intensiva: hay que horadar el continuo, hay que salir de la cadena de particularidades actuales y presente, para crear nuevos posibles. Allí aparece lo que la vida mula *obturaba*, esa vida compuesta de singularidades y *haecceidades* (la individualidad de *ese sonido*). Se trata de *rajar*: "en cada corte de esos flujos hay un punto de desvío posible (raje); un corte que puede ser, o bien al toque axiomatizado, codificado y vuelto a insertar luego por una moral, o bien puede implicar un salto de rol potente, un salto de escena liberador, una experimentación".[66] Nuevas individuaciones se abren *a pesar del realismo capitalista*.

Sin embargo, ¿cuál es la "situación modificada" que estas nuevas individuaciones abren? No alcanza con el raje, ya que éste nos expone a todos los riesgos de caer en el abismo, la destrucción o, en "el mejor de los casos", reencontrar las fuerzas que obligan a nuestro cuerpo, en este presente, en este instante que vivimos, a volver al *continuum* en un universo de precariedad. Hace falta una *acción política,* no ya individual, no sólo una fuga, sino una construcción, una creación que no sea idéntica a un deshacerse. En esto hace énfasis Rolnik, al detenerse en los movimientos sociales que emergieron en la década del '90 del siglo pasado: "la *intensidad* de irrupción de dichos movimientos [...] tiende entonces a provocar una desestabilización temporal de su tiránica omnipotencia [del régimen que los había desencadenado]".[67] La importancia que le da la filósofa brasileña a este plano es tan grande, que llega al punto de acuñar el término "resonancia intensiva" para caracterizar "la esfera micro-política de la existencia humana; habitarla es esencial para situarnos en relación con la vida y hacer elecciones que la protejan y la potencien".[68] Este énfasis en la *intensidad,* también se pone de manifiesto en el carácter precario

---

[65] *Ibíd*., p. 39. Implícitamente, Pál Pelbart marca acá que en la "pregunta clave de la filosofía política" el problema no es sólo el "combate por la servidumbre", sino también la búsqueda de la "salvación" (Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *L'anti-Oedipe, op. cit*., pp. 36-37). No se trata, por tanto, de cambiar servidumbre por salvación, sino desasirse de la doble pinza que ambas componen.

[66] Colectivo Juguetes Perdidos, *¿Quién lleva la gorra?*, *op. cit*., p. 56.

[67] Rolnik, Suely, *Esferas de la insurrección*, trad. de Cecilia Palmeiro, Marcia Cabrera y Damian Kraus, Buenos Aires, Tinta Limón, 2019, p. 26, yo subrayo.

[68] *Ibíd*., p. 101.

y evanescente de los movimientos sociales: "a la misma velocidad que surgen desaparecen para resurgir enseguida".[69] Si bien Rolnik reconoce a pie de página que tal *intensidad* tiene dimensiones tanto micro-políticas como macro-políticas (algunos movimientos sociales hacen pie exclusivamente en una de esas dimensiones, otros en ambas a la vez), e incluso denuncia "la nefasta dicotomía entre micro y macropolitica",[70] se trata de una relación de *demanda* con una macro-política que les es exterior.[71] Rolnik acepta que inscribir en el derecho y las instituciones forma parte de las mejoras en la calidad de vida, e incluso que esa mejora exige la protección de los aparatos de captura (eminentemente estatales). Pero ese aspecto macro-político es secundario e insuficiente: "No basta con resistir macropolíticamente al actual régimen, y que urge también e igualmente obrar para reapropiarse de la fuerza de creación y cooperación –es decir, actuar micropolíticamente".[72] En Rolnik, la vida mula de Juguetes Perdidos y el cualunquismo de Selci toman la forma de la *proxenetización* (con su especificidad conceptual), pero la pregunta sobre *cambiar la vida* retorna: "¿Cómo liberar la vida de su proxenetización?".[73] La respuesta (la *acción*) pasarán por "la producción de la subjetividad, del deseo, del pensamiento y de la relación con el otro que nos lleva a una entrega ciega a la apropiación de la fuerza de creación".[74] Se trata de una cuestión de la posición de *deseo*, de someterse o desviarse del régimen del inconsciente colonial-capitalístico,[75] es decir, de la situación actual *desesperante* (S) que se trata de transformar en S'. Entre la liberación y la servidumbre hay un conflicto micro-político, es decir, intensivo

---

69 *Ibídem*.

70 *Ibíd*., p. 131. En la conclusión de este capítulo caracterizaremos los conceptos de micro- y macro-política, rastreándolos en la obra de Deleuze y Guattari y mostrando cómo se ligan con las diferentes aspectos de la acción política. A los fines de este apartado, se trata de mostrar que los autores que visitamos ubican la acción política en el plano intensivo y micro-político.

71 Selci caracteriza la *demanda*, siguiendo a Ernesto Laclau, como un aspecto clave del populismo. Afirma que este aspecto debe ser superado para romper con el ciclo del cualunquismo. De allí el carácter sacrificial de la militancia, que nunca demanda nada y sólo *pone* en el Estado, sin condiciones (Selci, *op. cit*., pp. 123-124).

72 Rolnik, Suely, *op. cit*., p. 30; el reconocimiento de lo macro-político pero la insistencia del rol preponderante de lo micro- también aparece en p. 79.

73 *Ibíd*., p. 34.

74 *Ibídem*.

75 *Ibíd*., p. 52.

(las armas del capitalismo contemporáneo son también, y eminentemente, micro-políticas). El "destino" ético[76] es interrumpido por las estrategias de resistencia que se limitan al plano macro-político.[77]

Todas estas perspectivas encuentran su expresión más límpida en el concepto que da título a uno de los libros de Diego Sztulwark: *la ofensiva sensible*: "Si pensar de otra manera requiere sentir de otra manera, a la batalla de las ideas debería precederla, o al menos acompañarla, una *ofensiva sensible*".[78] Esta ofensiva emplaza la tarea más propia de la filosofía en el diagnóstico de los devenires[79] y en un saber de los afectos.[80] Sztulwark considera que la creación política está en el ámbito intensivo y micro-político, relegando la macro-política a la mera conservación de lo dado.[81]

Sin embargo, como venimos viendo, el plano intensivo funciona muy bien para entrar en ebullición, mostrar las grietas, denunciar los modos de vida capitalistas y sus niveles de sufrimiento a veces imperceptibles, a veces ocultos por el sentido común (vida mula, cualunquismo, proxenetización). Pero para *modificar la situación* hace falta una dimensión determinante y constitutiva de nuevos *medios*. Hace falta un *acto* de creación, y para ello *tener una idea*.

5. Acción ideal y creación

La creación política, como la creación artística y filosófica, exige en efecto "tener una Idea". Basta para llegar a esa conclusión con prolongar la propuesta de Deleuze en la conferencia "¿Qué es un acto de creación?":

> ¿Qué es tener una idea en cine? Si queremos hacer cine, ¿qué significa tener una idea? ¿Qué pasa cuando decimos: "mirá, tengo una idea"? Porque, por una parte, todo el mundo sabe perfectamente que tener una idea es un

[76] *Ibíd*., p. 69.

[77] *Ibíd*., p. 109.

[78] Sztulwark, Diego, *La ofensiva sensible. Neoliberalismo, populismo y el reverso de lo político*, Buenos Aires, Caja Negra, 2019, p. 26.

[79] *Ibíd*., p. 177.

[80] *Ibíd*., p. 180.

[81] *Ibíd*., p. 31.

> acontecimiento que llega pocas veces, es una especie de fiesta, poco habitual. Y después, por otra parte, tener una idea no es algo general. No se tiene una idea en general. Una idea –como aquel que tiene la idea– ya está destinada a tal o cual dominio. A veces es una idea en pintura, a veces una idea de novela, a veces una idea de filosofía, a veces una idea de ciencia. Y no es evidentemente el mismo el que puede tener todo eso. Hay que tratar las ideas como potenciales ya comprometidos en tal o cual modo de expresión e inseparables de un modo de expresión, por lo que no se puede decir que yo tengo una idea en general. En función de las técnicas que conozco, puedo tener una idea en tal dominio, una idea en cine o una idea en filosofía.[82]

En esta conferencia, dictada en 1987, Deleuze recupera un concepto central de *Diferencia y repetición*, publicado casi veinte años antes: la Idea. Si bien podría atribuírsele un uso vulgar al término idea en esta conferencia, yo creo que lo pertinente es darle toda la carga ontológica y técnica que el término tiene en *Diferencia y repetición.* Las consecuencias para la filosofía política de este gesto son desde esta perspectiva inmensas. *A veces es una idea en pintura, a veces una idea de novela, a veces una idea de filosofía, a veces una idea de ciencia*. Agrego: a veces una idea en política.

Ampliar la serie de actos de creación a la política implica una renovación de la *idea social* tal como el propio Deleuze la pensó en *Diferencia y repetición.* Si bien *por derecho* las Ideas son inherentemente múltiples, y deberían ser pertinentes para toda acción política, *de hecho*, como ya hemos visto, Deleuze tiende a ofrecer una visión más restringida, donde las Ideas sociales no sólo son macro-políticas, sino específicamente grandes estructuras cuyo peso aplasta cualquier gesto y cualquier acción humana, tanto de individuos como de colectivos finitos. Resuena así la objeción de Selci que cité al principio de este capítulo: "Era tan grande el enemigo, y tan pequeño y «local» el carácter de la lucha emancipatoria, que la filosofía parecía contentarse con suministrar una teoría sofisticada para una lúcida resignación".[83] Son todos aparatos de captura, a los cuales sólo pueden resistir las *máquinas de guerra*. Sin embargo, éstas mismas caen en la situación actual bajo la égida del capitalismo (y así la

[82] Deleuze, Gilles, "Qu'est-ce que l'acte de création?", *op. cit.*, p. 291.

[83] Selci, Damián, *op. cit.*, p. 11.

situación actual se vuelve desesperante). Hoy habría una única Idea social, la capitalista, determinando la lógica profunda de nuestro ser común. Así, se teje esa telaraña de la que no podemos salir. *Es más fácil pensar el fin del mundo que el fin del capitalismo*.

Es cierto que la máquina de guerra global del capitalismo a nivel *macro* no anula sin embargo el funcionamiento de las máquinas de guerra nómades a nivel *micro*, es decir, en el plano intensivo. No es extraño entonces que, como vimos en el apartado anterior, por esa grieta traten de *rajar* los más ávidos deleuzianos de la política. Nos asfixiamos en los pliegues del capital, *tenemos que deshacerlos*. Hay que fluir, desterritorializar, alisar el espacio que ahoga. Apartar los pliegues, deshacerlos, como Raymond Roussel en literatura.[84] Pero, justamente, el problema es el que allí Deleuze señalaba: "en ese momento volvemos a encontrar el vacío irrespirable. Deshacen los pliegues, los apartan, como un nadador; devuelven el mar a sí mismo, y mueren en ello".[85] ¿Por qué tendría lugar este fenómeno de asfixia en el vacío? Tendría lugar en tanto se trata de afectos, devenires e intensidades *sin Idea*. Por ello, el funcionamiento nómade de las máquinas de guerra sólo ofrece la posibilidad del raje, resistencia o –a lo sumo– breves y efímeras construcciones. Al dejar a la Idea del lado de las grandes estructuras y los aparatos de captura, Deleuze dejó sin Idea a todas las construcciones que armamos los pobres diablos cuando luchamos por nuestros pellejos sobre la precariedad.

Mientras el capitalismo se apodera también –y sin cesar– de la lógica nómade, multiplicando estrategias micro-políticas al servicio de la mega-máquina (como muestran Rolnik y Sztulwark), cerrando así la red de dominación y sufrimiento, la micropolítica es incapaz (en la argumentación de Deleuze y Guattari) del movimiento recíproco. En efecto, lo micro se encuentra restringido a su propia lógica, sin lograr recurrir a ninguna herramienta en el plano macro. Las alternativas macro que Deleuze y Guattari insinúan, por su parte, no son mucho más promisorias. Los diferentes *socius* o aparatos de captura,

[84] Deleuze, Gilles, *La subjetivación: curso sobre Foucault III*, trad. Pablo Ires y Sesbastián Puente, Buenos Aires, Cactus, 2015, p. 37.

[85] *Ibíd.*, p. 37.

"que parecían excluirse, o sucederse", se desarrollan simultáneamente,[86] como si sus determinaciones se disolvieran allí donde tienen su génesis. Desde esta perspectiva, las únicas alternativas *macro* para transformar la situación actual serían recaer en viejas Ideas (eminentemente el Estado, con sus resabios bárbaros, despóticos y trascendentes) o esperar la utopía de que una nueva idea caiga del cielo, se encarne por milagro y nos traiga la salvación.

De allí la inmensidad del impacto para la filosofía política de la reaparición de la Idea en la conferencia sobre el acto de creación. Y esto porque cuando Deleuze piensa la pintura, la literatura, la filosofía y la ciencia, emergen una *multiplicidad* de Ideas. Una variedad al alcance no sólo de un puñado de "grandes hombres", sino disponibles también para aquellos que han quedado en la sombra de la historia, los que "perdieron" los debates que encararon, aquellos a los que ningún canon recupera. No se trata sólo de algunas Ideas que revolucionaron su campo, no sólo de los puntos de inflexión. Hay una multiplicidad de creadores para una multiplicidad de Ideas. Algunos de ellos tuvieron apenas una Idea. Algunos tuvieron tantas que no nos cansamos de explorarlas. Tantos filósofos, tantos cineastas, tantos pintores. No sólo los grandes movimientos, no sólo los genios. Y sin embargo, en política pareciera que las Ideas son sólo las grandes civilizaciones, si consideramos cómo Deleuze expone la Idea social en *Diferencia y repetición,* y cómo ésta deviene forma de *socius* en *El anti-Edipo* y aparato de captura o máquina de guerra en *Mil mesetas*.[87]

Al pensar la Idea social como un acto de creación en el mismo nivel que en el cine, la literatura o la filosofía, la creación política no sería un campo restringido a las grandes estructuras, sino totalmente aplicable a un campo mucho más vasto, con aristas *menores*, pero, en tanto Ideal, no perteneciente al campo intensivo. Las Ideas, así, podrían ser relaciones virtuales capaces de dar cuenta de *nuevas determinaciones* en la existencia actual. A veces estruendosas (grandes revoluciones, rupturas civilizatorias, emergencia de movimientos que cambian la historia de un país o una región, como el peronismo en

[86] Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mille plateaux, op. cit.*, p. 538.

[87] En el capítulo 4, me detendré en estas nociones y cómo van mutando de una obra a la otra.

la Argentina en 1945 o el zapatismo en México en 1994),[88] pero en general mucho más humanas, al alcance de actores frágiles, conductores y militantes de la política que embeben las instituciones efectivas que influyen en el acontecer cotidiano. La figura del político, tan bastardeada, adquiere un nuevo sentido, una nueva dignidad.

A través de las Ideas, las determinaciones y consistencias se tejen. No están ya hechas, no están preparadas en la mano de Dios ni predestinadas por una lógica que marca el paso del proceso de lo real. No son trascendentes: no actúan por fuera o por encima de las intensidades y extensiones que hemos repasado más arriba. Contienen en sí mismas lo indeterminado, lo ontológicamente más precario, lo que no es en sí mismo nada más que una sombra detrás de nuestra espalda. Pero en ella lo indeterminado se determina (*dy*, *dx* entran en relación diferencial y alcanzan la determinabilidad de *dy/dx*), transformándose en una máquina de producción de singularidades. Esas determinaciones son las que dan *consistencia* a los procesos intensivos que se trazan en el mundo. Es la posibilidad de que los brotes silvestres que surgen en el barrio puedan alcanzar una voz, un espacio, una duración, transformarse en un *ritornello* en medio de la vida mula. Si hay "otras liturgias para lidiar con lo intenso y también para lidiar con la precariedad totalitaria; para gestionar los equilibrios anímicos, las alegrías y también las náuseas, los bajones. Otras imágenes de lo que es vivir y morir",[89] hace falta la Idea que les dé determinación, que las haga durar, que les dé la fuerza para abrir un nuevo mundo en el seno del afán totalitario capitalista.

Ser la única Idea, alcanzar lo Uno en el mundo: tal es el afán de la lógica capitalista de lo social. Multiplicarlas es el modo de transformar lo patológico del medio.

---

88 "El episodio es conocido. Sucedió el 1 de enero de 1994 en el sureste mexicano. Luego de pasar diez años en las montañas, un grupo guerrillero de extracción marxista que se había propuesto llevar adelante un destacamento entre los indígenas de la zona, sale a luz. Ya no son los mismos. Los pobladores del lugar, tampoco. De esa mezcla entre las tradiciones occidentales de las izquierdas y las de las comunidades prehispánicas, surge una nueva organización: el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)", Pacheco, Mariano, *Desde abajo y a la izquierda*, Buenos Aires, Cuarenta Ríos, 2019, p. 19.

89 Colectivo Juguetes Perdidos, *La gorra coronada*, *op. cit.*, p. 86.

6. Lo macro y micro

Tener una Idea es algo raro, pero al mismo tiempo al alcance de todos, en diferentes medidas y magnitudes. *Determina* una acción que puede transformar el mundo, justamente porque no toma su determinación ya hecha de la situación o el medio presentes, no responde al *continuum* de la vida mula. No es una estructura, sino un acto humano, existente en este mundo. Un cineasta que toma la cámara o se lanza a la sala de montaje; un pintor que se enfrenta a la tela atosigada de clichés; un filósofo que busca un concepto a partir del problema que no lo deja dormir por la noche. El político (desde el presidente de una nación hasta el militante en la más pequeña organización de base, desde el que firma decretos hasta el que reparte volantes y pinta murales) no es muy diferente. Juzgar la figura del político a partir de casos empíricos, de los fracasos, las traiciones y las impotencias, es como juzgar el cine, la literatura o la filosofía por los intentos fallidos, las imágenes que no funcionan, las novelas que no dicen nada, los conceptos sin interés. No hay impotencia *en sí*. El político *puede* tener una idea, romper con el *continuum*, con la condena a vivir así, con la servidumbre de estas reglas, con el plegamiento al poder dominante en el mundo, y con los que lo empuñan creyendo que es de ellos. No se trata de sueños o convicciones. Se trata de Ideas. De la Idea justa, que nunca vendrá de una inspiración ni un arrebato, sino sobre todo de la escucha a las voces de las intensidades que el estruendo de la vida mula no deja escuchar. "Hay que pensar, cartografiar, investigar, militar, agitar y soportar esos silencios que se imponen hasta que se empiecen a escuchar los sonidos, los gritos y susurros, los monólogos y los murmullos".[90]

Para poder avanzar en esta senda, es necesario desmontar una doble pinza que amenaza el pensamiento político de Deleuze y Guattari: aquella que se juega entre lo micro- y lo macro- político. Pareciera que el terreno de las Ideas sociales y su encarnación es lo macro-político, donde reinan los aparatos de captura y el dominio, las sociedades disciplinarias y las sociedades de control. Por una parte, las Ideas parecen el origen de las segmentariedades duras y las

[90] Colectivo Juguetes Perdidos: Barttolotta, Leandro, Sarrais Alier, Gonzalo y Gago, Ignacio, *La sociedad ajustada*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2019, p. 64.

organizaciones molares; por otra parte, lo extensivo *es* macro, y condenado en tanto tal en nombre de la revolución molecular.[91] Se tejería una alianza de hierro entre las Ideas-estructuras y lo extensivo, a través de la cual todas nuestras acciones en este campo se limitan a reproducir inconscientemente las leyes y modos de vida de las formas de *socius* ("existencias deducidas de manera directa de los enlaces propuestos por el mando del capital").[92] En el mejor de los casos, desde lo extensivo pueden surgir reclamos institucionales que *no cambian nada realmente*; se trata de lo que Deleuze y Guattari llamaron lucha axiomática, donde reivindicaciones básicas como tierra, techo y trabajo, o derechos como el matrimonio igualitario, leyes de igualdad de género o aborto seguro gratuito y legal aparecen minimizadas; como si mejorar la vida extensiva fuera siempre hacerle el juego al Capital.[93] Así, micro-política y macro-política se oponen, son una *lo contrario* de la otra: "Devenir-minoritario es una cuestión política, y recurre a todo un trabajo de potencia, a una micro-política activa. Es lo contrario de la macro-política".[94] De esta manera, las Ideas aparecen *del otro lado* de las "formas de vida" que cortocircuitan los automatismos.[95] La micro-política consiste en la resistencia, trazar intensidades y segmentariedades suaves en "múltiples combinaciones moleculares".[96] Ya lo vimos: la micro-política como lo que fuga y rompe, pero nunca da lugar a construcciones estables, porque éstas responden a una lógica que las impugna y traiciona.

Sin embargo, macro-política sin micro-política es ciega, y micro-política sin macro-política es vacía. Intensidades sin Idea se pierden en su propia evanescencia, y recaen en una vida mula cada vez más áspera, mientras el abandono de lo extensivo ("fuera del mundo" diría Hallward) nos lleva a una política

---

91 El carácter macro de lo extensivo y micro de lo intensivo es explícito en Deleuze y Guattari: "Macro- y micro-multiplicidades. Por una parte las multiplicidades extensivas, divisibles y molares; unificables, totalizables, organizables; conscientes o preconscientes – y por otra parte las multiplicidades libidinales, inconscientes, moleculares, intensivas, constituidas por partículas que no se dividen sin cambiar de naturaleza, y distancia que no varían si entrar en otra multiplicidad" (Deleuze y Guattari, *Mille plateaux, op. cit,* p. 46).

92 Sztulwark, Diego, *op. cit.*, p. 38.

93 Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 588.

94 *Ibíd.*, p. 357.

95 Sztulwark, Diego, *op. cit.*, p. 38.

96 Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 260.

que se desentiende de las urgencias de los más desprotegidos y del amparo de las minorías golpeadas por una historia de injusticias. Para salir de ese callejón sin salida hay que sacar todas las conclusiones de la afirmación "toda política es a la vez *macro-política* y *micro-política*".[97] Es indudable que "no son lo mismo", que "una micro-política y una macro-política no consideran de la misma manera las clases, los sexos, las personas, los sentimientos".[98] Sin embargo, no se trata solamente, como indican Deleuze y Guattari, de interferencias y reacciones de la una sobre la otra.[99] Para estar a la altura de la ontología de Deleuze, debemos ser mucho más ambiciosos. Se trata de *inmanencia*, de considerar de maneras distintas lo que es unívoco, de constituirse como diferentes voces del ser para la misma vía. *No existe lo micro independientemente de su unión con lo macro. No existe lo macro, luego lo micro, luego su unión*.[100]

Deleuze y Guattari reconocen con menor dificultad la univocidad de la política cuando se trata de considerar el aspecto micro de las organizaciones molares (macro-políticas): "la administración de una gran seguridad molar organizada tiene por correlato una microgestión de los pequeños miedos, una inseguridad molecular permanente [...]: una micro-política de la sociedad para y por una micro-política de la inseguridad".[101] Sin embargo, a la hora del razonamiento inverso, no consideran la posibilidad de un aspecto macro-político de los "movimientos moleculares", sino que aparecen sólo en términos de resistencia y su capacidad de "perforar la gran organización mundial".[102]

---

97 *Ibídem*. La celebridad de los conceptos de micro- y macro-política se contrapone con su falta de profusión en la obra de Deleuze y Guattari. En *El anti-Edipo* estos conceptos aún no aparecen, y en *Mil mesetas* tienen apariciones fugaces, salvo en el capítulo titulado, justamente, "Micropolítica y segmentariedad". En la obra de Deleuze en solitario están ausentes, mientras que Guattari sí les dedicó desarrollos profusos (particularmente, en Guattari, Félix y Rolnik, Suely, *Micropolítica. Cartografías del deseo*, trad. Florencia Gómez, Madrid, Traficantes de Sueños, 2015).

98 Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 240.

99 *Ibídem*.

100 Parafraseo las reflexiones de Deleuze en torno a la noción de "lo internal": "Nunca existe lo eterno independientemente de esta unión. No existe lo eterno, luego el tiempo, y luego su unión. Sólo existe lo internal, que es la duración misma" (Deleuze, Gilles, *Cine II. Los signos...*, *op. cit.*, p. 653). Si bien son distintas constelaciones conceptuales, Deleuze en esa clase está reflexionando sobre cómo se actualiza en un tiempo el acontecimiento, cómo puede desbordar su actualización y no existir sin aquello que lo actualiza, etc.

101 Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 263.

102 *Ibídem*.

> La política opera por macro-decisiones y elecciones binarias, intereses binarizados; pero el dominio de lo decidible sigue siendo acotado. Y la decisión política se hunde necesariamente un un mundo de micro-determinaciones, de atracciones y de deseos, que debe presentir o evaluar de otra manera. Una evaluación de los flujos y de sus quanta, bajo las concepciones lineales y las decisiones segmentarias [...]. Buena o mala, la política y sus juicios son siempre molares, pero es lo molecular, con sus apreciaciones, el que *la "hace"*.[103]

Para que la resistencia se convierta en construcción política y el raje en espacios habitables, es necesario que lo micro encuentre también su dimensión macro, para durar y perseverar. Lo cual no resulta tan absurdo si, además de la forma en que lo macro se hace micro para dominar y someter, consideramos de qué manera lo macro *es* también micro para establecer alianzas con la ofensiva sensible. En efecto, el político es hombre de Estado, pero también (*y en tanto tal*) debe hundirse en lo molecular que *hace* la política. Sin esas micro-determinaciones la acción fracasa (sin sentido axiológico: fracasa en dominar y someter, o fracasa en potenciar y nutrir). El Estado es un elefante reumático, acostumbrado a plegarse a una Idea, la del capitalismo. Pero esa es la visión macro, donde la decisión sería simplemente plegarse a las exigencias del mercado mundial o resistir a ella a través de controles, impuestos, barreras y restricciones. Como si hubiera dos ideas en pugna: un Estado falso, sin soberanía, plegado a la Idea capitalista; o un Estado auténtico, soberano, autoregulado y trascendente (escindido del pueblo, sus extensiones y sus intensidades). Debajo de esa polaridad está el mundo de los flujos y los quanta, de los afectos, las intensidades y las *haecceidades*. Hundirse en ellas no es solamente perforar la Idea dominante en lo actual (el capitalismo), sino producir Ideas en el marco de una multiplicidad, resolviendo problemas locales, creando espacios precarios o estables, cobijando a las minorías y dándole voz a lo invisibilizado y sufriente. Todos esos flujos micro-políticos pueden encontrar en la macro-política su potenciación y su cobijo. El político es quien pudo tener esa Idea (nuevamente, a veces monumental, a veces pequeñita) y pudo pasar de la situación actual (S) a la situación modificada (S'), porque conectó

[103] *Ibíd.*, pp. 270-271, yo subrayo.

con una intensidad. Porque pudo escuchar el clamor del pueblo, para bien o para mal (nuevamente, no hay axiología acá, hay Ideas políticas que abren nuevas formas de sufrimiento, dominación y explotación, tanto como Ideas políticas que curan, alimentan, cobijan y potencian). El político, a partir de las ideas que sólo él puede crear, tiene así el crucial rol de abrir nuevas líneas de creación aún en el marco de una situación desesperante, para cambiar al mismo tiempo la vida y el mundo.


4

DELEUZE CONTRA EL ESTADO

> Individuos que producen en sociedad, o sea la producción de los individuos socialmente determinada: este es naturalmente el punto de partida. El cazador o el pescador solos y aislados, con los que comienzan Smith y Ricardo, pertenecen a las imaginaciones desprovistas de fantasía del siglo XVIII. Robinsonadas.
>
> (Karl Marx, *Grundrisse*).

Desarrollar un pensamiento estatal a partir de la filosofía de Deleuze es nadar contra la corriente torrentosa de su textualidad. Lo que predomina en su obra es una postura crítica respecto a lo estatal, que aparece como un aparato represivo que coarta, somete, inmoviliza y, en última instancia, destruye el dinamismo vital inherente a lo real. El Estado está asociado a una sociedad disciplinaria que retoma todas las distopías despóticas, con su teatro antidisturbios de carros blindados, ovejeros alemanes, máscaras antigases y alambrados de púas.[1] Sin embargo, el problema nunca es *realmente* el Estado. Lo que Deleuze y Guattari impugnan es, en general, toda macro-estructura política y, muy particularmente, el *capitalismo* al que el Estado real está sometido en nuestra época contemporánea.[2] El resultado es que parecen impugnar la perspectiva

---

1 Como nos lo muestra Brian Massumi ya desde la portada de su *A user's guide to Capitalism and Schizophrenia*, Cambridge, Swerve, 1992.

2 Hay numerosos datos para fundamentar que el concepto central de la filosofía política deleuziana es el capitalismo. Como veremos, el desarrollo de la Idea social en *Diferencia y repetición* está centrado exclusivamente en las relaciones capitalistas, en sentido marxista, y en el modo en que Althusser y Balibar las interpretan en *Leer el Capital*. El subtítulo común a las dos obras que

marxista que aparece en el epígrafe de este capítulo: los "individuos que producen en sociedad" no pueden ser el punto de partida porque eso implicaría caer en las garras de la opresión; así, el deseo se transforma en el océano en el que flotan los robinsones que *resisten*. Lo de Deleuze y Guattari serían robinsonadas del siglo XX.[3] El objetivo global de este libro es mostrar, *a partir de la letra misma* de los filósofos franceses, que otra interpretación es posible, que existe una política transformadora estrictamente deleuziana justamente porque, para él, el punto de partida es necesariamente *lo común* y los individuos respiramos en esa atmósfera, y sólo en esa atmósfera. Y que esa esfera de lo común puede y debe ser llamada Estado, y que es éste el encargado de proteger y potenciar las múltiples formas de vida que constituyen la existencia humana. Sin embargo, la textualidad de la obra de Deleuze (tanto en solitario como junto a Guattari) se posiciona explícitamente contra todas las macro-estructuras; está allí, abundante, bien a la vista en cada uno de sus libros. El propósito de este capítulo es mostrar el recorrido a través de ellas, desde *Diferencia y repetición* hasta *Mil mesetas.* Desde la Idea social a los aparatos de captura, pasando por las formas de *socius.*

escribió con Guattari donde los problemas políticos tienen un rol preponderante es *Capitalismo y esquizofrenia*, y el capitalismo será caracterizado como una relación *dy/dx*, es decir, la relación ontológica fundamental que caracteriza a la Idea de *Diferencia y repetición*. En *El anti-Edipo*, si bien como detallaré a continuación se individualizan tres *formas de socius*, el capitalismo determina las condiciones de la historia universal (así puede en efecto interpretarse la enigmática, intraducible y cuasi-agramatical frase que abre el tercer capítulo de *El anti-Edipo*: "*Si l'universel est à la fin, corps sans organes et production désirante, dans les conditions déterminés par le capitalisme apparemment vainqueur, comment trouver assez d'innocence pour faire de l'histoire universelle?*", Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *L'anti-Oedipe*, París, Minuit, 1972, p. 163). La traducción aproximada sería: "Si lo universal está al final, cuerpo sin órganos y producción deseante, en las condiciones determinadas para el capitalismo aparentemente vencedor, ¿cómo encontrar suficiente inocencia para hacer historia universal". Hay por un lado una ambigüedad en el "*à la fin*" que podría significar "en definitiva" o "al final de la historia". Por otra parte, no queda claro el rol del cuerpo sin órganos y la producción deseante: ¿es aquello que está al final? ¿Es entonces lo universal?, ¿o una aposición, como las comas indican, y entonces aquello invocado para encontrar la inocencia o la esperanza? ¿O acaso hay una coma de más?

[3] Fuerzo el argumento, evidentemente, con fines retóricos. Las vertientes autonomistas y colectivistas del deleuzianismo también intentan eludir el individualismo desde otra perspectiva: si bien denuncian las macro estructuras, sostienen la posibilidad de ensambles, manadas, grupos y otras formas "micro" del ser común. Ya nos hemos detenido en estas seductoras vertientes en los capítulos anteriores. El problema que presentan, reitero, es cómo proteger esos ensambles del poder de erosión del capitalismo y las diversas figuras de Robinson que no cesa de producir.

Idea social, formas de *socius* y aparatos de captura

En su obra magna de ontología publicada en 1968, *Diferencia y repetición*,[4] Deleuze introduce un primer concepto para pensar las grandes estructuras sociales: la Idea social. El cuarto capítulo está dedicado a la Idea diferencial y sus tres valores (lo indeterminado, lo determinable y la determinación), articulados por la relación *dy/dx*,[5] y ofrece tres ejemplos: la Idea física, la Idea biológica y la Idea social. Es un breve desarrollo, donde la única macro-estructura que considera es el capitalismo:

> [La Idea social] expresa un sistema de relaciones múltiples ideales, o de relaciones diferenciales entre elementos diferenciales: relaciones de producción y propiedad que no se establecen entre hombre concretos, sino entre átomos portadores de fuerza de trabajo o representantes de la propiedad.[6]

El único ejemplo de la Idea social que Deleuze escoge allí es el capitalismo tal como Althusser y "sus colaboradores" lo concibieron en *Leer el Capital*.[7] En apenas dos páginas, *Diferencia y repetición* ofrece los elementos para reformular la teoría del valor postulada por Marx en *El Capital*, pensada en el marco conceptual de las matemáticas clásicas, a partir de las matemáticas contemporáneas.[8] El capitalismo es, en este marco, una *estructura virtual* que se encarna en sociedades diversas.[9] Esta ontología política subsistirá a lo largo de los desarrollos posteriores junto a Guattari: siempre hay una estructura virtual, sociedades actuales y siempre deberemos enfrentar el problema filosófico de su relación o entrelazamiento.

---

4 Sobre la ontología de *Diferencia y repetición*, ver la *Introducción en* Diferencia y Repetición que edité junto a Matías Soich (Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2020) y *El enigma de lo trascendental: la relación Idea-intensidad*, editado por Rafael Mc Namara y Andrés Osswald (Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2022).

5 Sobre la Idea deleuziana me detengo con más detalle en el próximo capítulo

6 Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, París, PUF, 1968, p. 240.

7 Sobre la Idea social y su relación con Althusser, remito a la tesis doctoral de Santiago Lo Vuolo: *En busca del universal concreto. Los caminos cruzados de Deleuze y Althusser (1960-1969)*, defendida en la FFyL-UBA en abril de 2023.

8 Sobre la cuestión general del rol de las matemáticas contemporáneas en la ontología de Deleuze, *cf.* Santaya, G., *El cálculo trascendental*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2023.

9 Me detuve en el problema de la *encarnación* de lo virtual en el capítulo 2.

Esta forma social es la única que Deleuze analiza en el libro del 68 pero, como vimos en el capítulo 2, *por derecho*, dado el carácter múltiple de las Ideas, puede ampliarse a la multiplicidad de relaciones sociales que configuran el entramado del mundo. Deleuze no toma ese camino hacia la multiplicidad de lo político pero, en su trabajo junto a Guattari, *expande* su alcance hacia otras macro-estructuras. En efecto, en *El anti-Edipo*, de 1972, introducen la noción de "formas de *socius*" que incluye al capitalismo "civilizado" (cuerpo del Dinero) pero también otras dos formaciones sociales: las primitivas y salvajes (cuerpo de la Tierra) y las despóticas o bárbaras (cuerpo del Déspota).

> El problema del *socius* siempre fue este: codificar los flujos de deseo, inscribirlos, registrarlos, hacer que ningún flujo fluya sin ser taponado, canalizado, regulado. Cuando la *máquina territorial* dejó de ser suficiente, la *máquina despótica* estableció una suerte de sobrecodificación. Pero la *máquina capitalista*, en tanto se estableció sobre las ruinas más o menos lejanas de un Estado despótico, se encuentra en una situación nueva: la descodificación y la desterrotorialización de los flujos. El capitalismo no afronta esta situación desde afuera, sino que vive de ella, encuentra allí a la vez su condición y su materia, y la impone con toda su violencia.[10]

Se trata siempre de encauzar el deseo, pero a través de diferentes mecanismos: la codificación, la sobrecodificación y la descodificación. Siempre se trata de taponar y regular el deseo (que no es psicológico e individual sino ontológico y social, es decir, *punto de partida*, constitutivo y trascendental). No se trata de romantizar al *socius* primitivo como "estado de naturaleza" ya que es un sistema de la crueldad donde los códigos se inscriben en los cuerpos mismos de los individuos. Tampoco se trata de romantizar la descodificación y desterritorialización con libertad (como hace, veremos más adelante, el anarco-capitalismo). El capitalismo controla y canaliza los flujos descodificados a través de lo que Deleuze y Guattari llaman una *axiomática,* que logra mantener modulada la relación diferencial entre trabajo y capital.

---

[10] Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *L'anti-Oedipe*, *op. cit.*, pp. 40-41.

> Es la relación diferencial Dy/Dx, donde Dy deriva de la fuerza de trabajo y constituye la fluctuación del capital variable, y donde Dx deriva del capital mismo y constituye la fluctuación del capital constante.[11]

En *El anti-Edipo,* por tanto, el capitalismo es definido en la misma línea que la Idea social en *Diferencia y repetición*: como una relación diferencial *dy/dx,* donde Dy es el trabajo libre, y Dx el capital libre. Si bien en el libro del 72 las formas se multiplican, el capitalismo sigue siendo el concepto central, y las otras formas de *socius* contribuyen a su comprensión. Hay una suerte de teleología histórica que lleva desde el *socius* primitivo al capitalismo, y un encadenamiento conceptual de la codificación, la sobrecodificación y la descodificación. Pero también muestra que el capitalismo no es la única forma posible, y por lo tanto no estamos condenados a vivir bajo su yugo.

En las clases que dictó durante la segunda mitad de la década del 70, se observa que Deleuze está intentando flexibilizar este esquema para dar cuenta de una forma menos historicista y más dinámica del movimiento virtual que se plegará en los estados reales:

> "Grupos primitivos" no existe, hay simplemente formaciones de anticipación-conjuración; "aparato de Estado" no existe, hay aparatos de captura; "ciudad" no existe, hay redes, es decir instrumentos de polarización; "formaciones internacionales" no existe, hay formaciones ecuménicas. Y observen que es siempre una catástrofe cuando se proyectan sin precaución unas formas sobre otras.[12]

Este esquema, que Deleuze claramente está apenas esbozando en sus clases, se volcará en *Mil mesetas* bajo la forma de la "dialéctica" entre el aparato de captura y la máquina de guerra. Deleuze y Guattari dedican dos capítulos de su libro de 1980 a desarrollar en detalle estos dos elementos de su teoría política: el "Tratado de nomadología" (capítulo 12) y "Aparato de captura" (capítulo 13). Allí aparece, por una parte, el aparato de Estado con sus dos polos o pinzas que parecen oponerse y sin embargo (o justamente por ello)

---

11 *Ibíd*., p. 270.

12 Deleuze, Gilles, *Derrames II. Aparatos de Estado y axiomática capitalista*, trad. Pablo Ires y Sebastián Puente, Buenos Aires, Cactus, 2017, p. 123.

se complementan: el déspota y el legislador; por otra parte una máquina de guerra que no tiene la guerra como objeto sino que está constituido por otra lógica: la multiplicidad, el devenir y el nomadismo.

> La guerra no está atrapada en este aparato [de Estado]. *O bien* el Estado dispone de una violencia que no pasa por la guerra: emplea policías y carceleros más que guerreros [...]. *O bien* el Estado adquiere un ejército, pero que presupone una integración jurídica de la guerra y la organización de una función militar. Respecto a la máquina de guerra misma, parece irreductible al aparato de Estado, exterior a su soberanía, previa a su derecho [...]. Sería más bien como la multiplicidad pura y sin medida, la manada, irrupción de lo efímero y la potencia de la metamorfosis [...]. Da testimonio, sobre todo, de otra relación con las mujeres, con los animales, porque vive todas las cosas en relaciones de devenir.[13]

El anti-estatalismo de Deleuze y Guattari, junto con la importancia de las nociones de multiplicidad, devenir y nomadismo en su filosofía han hecho que esta dupla se interprete de manera axiológica: estas nociones *fluyentes* son *buenas*, mientras que el Estado, lo estable y sedentario serían *malos*. Sin embargo, en el tramo final del capítulo 12 se observa cómo las relaciones entre las dos formaciones (su "dialéctica") ponen en duda toda concepción binaria y axiológica. En un primer momento, "el aparato de Estado *se apropia* la máquina de guerra, la subordina a sus *fines* «políticos», y le da por *objeto* directo la guerra".[14] Pero en un segundo momento, en el que "la situación actual se vuelve desesperante", en las condiciones de "una guerra total ligada estrechamente al capitalismo", "los Estados tienden a liberar, a reconstituir una inmensa máquina de guerra de la cual no son más que partes".[15] El capitalismo es una máquina de guerra, y por tanto cualquier apología acrítica de esta forma de lógica social está puesta inmediatamente en duda. Veamos ahora en más detalle el lugar del Estado y el capitalismo en la filosofía política de Deleuze (y Guattari).

---

13 Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mille plateaux,* París, Minuit, 1980, pp. 435-436.

14 *Ibíd*., p. 524.

15 *Ibíd*., pp. 524-525.

Deleuze contra el Estado[16]

Deleuze *piensa contra* el Estado. Un poco por todas partes, de *Nietzsche y la filosofía* (1962) a las *Conversaciones* (1990), pasando por *Diferencia y repetición,* y los libros escritos junto a Félix Guattari, *El anti-Edipo* y *Mil mesetas*, la idea se repite: el Estado, el pensamiento del Estado, es algo que debe ser superado. Efectivamente pues, Gilles Deleuze piensa *contra* el Estado. Sin embargo, como mostramos a lo largo de este libro, ese pensar *contra* no implica una deriva nihilista y posmoderna, ni condiciona una postura filosófico-política que libre a los hombres al azar de los encuentros y los condene así a no ser otra cosa que pobres diablos luchando por sus pellejos.

"La filosofía no sirve al Estado ni a la Iglesia, que tienen otras preocupaciones. No sirve a ninguna potencia establecida", dice Deleuze en *Nietzsche y la filosofía*.[17] "El signo del reconocimiento celebra la alianza monstruosa, donde el pensamiento «reencuentra» al Estado, reencuentra a «la Iglesia», reencuentra todos los valores del tiempo que hace pasar sutilmente por un objeto eterno cualquiera, eternamente bendecido",[18] dice en *Diferencia y repetición*. "Hay un hegelianismo de derecha que permanece vivo en la filosofía política oficial, y que suelda el destino del pensamiento y del Estado. Kojève (*Tiranía y sabiduría*) y Eric Weil (*Hegel y el Estado, Filosofía política*) son sus representantes recientes",[19] dice junto a Guattari en *Mil mesetas*, donde las consideraciones críticas respecto al *aparato de captura* que impregnan los capítulos 12 y 13 tienen como blanco a la maquinaria estatal.

A lo largo de su obra, Deleuze presenta al menos tres caracterizaciones del Estado, cada una de las cuales lo posiciona *contra* la fría máquina burocrática. En el capítulo 3 de *El anti-Edipo*,[20] Deleuze y Guattari realizan una distinción de tres formas de *socius* o de organización social: el *socius*

---

16 Este apartado está basado en un fragmento de "Deleuze y el Estado", publicado en la revista *Deus Mortalis*, nº 10, 2011-2012, pp. 265-286, cuya parte principal compone el capítulo 5 de este libro.

17 Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, París, PUF, 1962, p. 120.

18 Deleuze, Gilles, *Différence...*, *op. cit.*, p. 177.

19 Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 465.

20 *Cfr.* Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *L'Anti-Oedipe*, *op cit.*, pp. 163-324.

primitivo (cuerpo de la Tierra), el *socius* bárbaro (cuerpo del Déspota) y el *socius* civilizado (cuerpo del Capital). Cada una de las tres formas de *socius* puede ser definida por la función estructural que en ella cumple el Estado. En efecto, el *socius* primitivo lo rechaza,[21] en el despótico predomina, y en el capitalista es subsumido y utilizado para fines que le son ajenos. Es aquello que en *Mil mesetas* llamarán *aparato de captura*.[22] Se trata de un sentido amplio: una institución que no es "una formación entre las otras, ni el pasaje de una formación a otra",[23] sino el punto de referencia que permite definir las diferentes formas de organización social.

También podemos encontrar un uso más restringido de "Estado", donde sería equivalente al *socius* despótico bárbaro, es decir, aquel *socius* donde el Estado en sentido amplio predomina, donde su funcionamiento condiciona las relaciones sociales y su circulación. Cuando Deleuze critica en forma general al Estado, está pensando en este último sentido: un modelo centralizado, jerárquico, formado por partes homogéneas (semejantes) y de fundamento trascendente: la bella unidad orgánica del *socius* despótico.[24] En efecto, la

---

21 Deleuze recurre a una amplia bibliografía tomada del campo de la antropología (signada en la época de la escritura de *El anti-Edipo* por la revolución disciplinaria iniciada por Claude Lévi-Strauss) para establecer que la predominancia de lo Uno característica del Estado no es el único vector concebible de organización social. Las sociedades primitivas tienen una positividad organizativa que no depende en nada de la unificación de sus elementos en una forma-Estado. Esta tesis fue la inspiración de las investigaciones del antropólogo Pierre Clastres. quien fundamentó con trabajo de campo el funcionamiento para-Estatal de las sociedades primitivas: "Las sociedades primitivas son sociedades sin Estado: este juicio de hecho, en sí mismo exacto, disimula en realidad una opinión, un juicio de valor [...]. Lo que de hecho se anuncia, es que las sociedades primitivas están *privadas* de algo –el Estado– que les resulta, como a todas las sociedades (la nuestra, por ejemplo) necesario. Estas sociedades son por tanto *incompletas.* No son sociedades de verdad (no son policiales), y subsisten en la experiencia dolorosa de una *carencia* –carencia de Estado– que intentarían, siempre en vano, colmar [...]. Falta de acabamiento, incompletitud, carencia: la naturaleza de las sociedades primitivas no se revela por ese lado. Se impone más como positividad, como dominio del medio natural y del proyecto social, como voluntad libre de no dejar deslizarse fuera de su ser nada que podría alterarla, corromperla o disolverla. Estas sociedades no solamente no tienen necesidad de Estado, sino que además lo conjuran; toda teoría de constitución del Estado está excluida de movida. No hay contrato" (Clastres, Pierre, *La société contre l'Etat*, París, Minuit, Paris, 1974, pp. 161-169).

22 "No todo es Estado, justamente porque ha habido Estados siempre y por todas partes" (Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 535).

23 Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *L'anti-Oedipe*, *op. cit.*, p. 259.

24 El socius despótico reproduce a nivel social las cuatro características de la representación orgánica: identidad en el concepto, oposición en los predicados, analogía en el juicio y semejanza en la percepción (*cfr.* Deleuze, Gilles, *Différence...*, *op. cit.*, p. 52).

forma imperial de organización social coincide en sus rasgos característicos con lo que Deleuze denomina "representación orgánica", y que adjudica a un pensamiento de corte aristotélico. Esta forma de representación es también denominada en el capítulo 3 de *Diferencia y repetición* como "imagen dogmática del pensamiento" y en *Mil mesetas* como el pensamiento arborescente ("a lo largo de una larga historia, el Estado ha sido el modelo del libro y del pensamiento").[25]

No queda claro si lo rudimentario y simplificador de la presentación del *socius* despótico realizada por Deleuze y Guattari responde a su convicción efectiva acerca de la existencia histórica de tal forma de representación social, o a su intento de describir la concepción que el sentido común se hace del ejercicio del poder. En todo caso, en esta forma de organización, nos dicen, cada parte, cada función está delimitada y determinada. Nada tiene un lugar que no tenga significación en relación al conjunto:

> La "megamáquina" de Estado, pirámide funcional con el Déspota en la cima, motor inmóvil, el aparato burocrático como superficie lateral y órgano de transmisión, los campesinos en la base como piezas trabajadoras.[26]

La alianza se realiza en forma directa con el déspota (y no en forma lateral con los otros miembros de la tribu de acuerdo a los códigos característicos de una sociedad primitiva). No se trata de un "contrato" por medio del cual los salvajes cederían sus derechos a un representante, sino del resultado de la violenta conquista. El resultado es un cuerpo piramidal, donde los códigos primitivos que regían el funcionamiento de las tribus se transforman en los "ladrillos" que, sin perder su forma, quedan sujetos a las codificaciones propias de la nueva organización ("sobrecodificación"), y donde los conquistadores devienen sea el Déspota (la cima de la pirámide), sea una parte de la cadena de comando que asegura la obediencia de la base.

---

[25] Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 36. «El árbol es ya la imagen del mundo, o bien la raíz es la imagen del árbol-mundo. Es el libro clásico, como bella interioridad orgánica, significante y subjetiva» (*Ibíd.*, p. 11).

[26] Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *L'Anti-Oedipe*, *op. cit.*, p. 230. *Cfr.* también Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 533, donde realizan una caracterización similar.

> El estado imperial chino reprodujo, en una escala ampliada, una trama de formaciones estatales que eran probablemente más la regla que la excepción en las "altas" civilizaciones del mundo no-capitalista: una jerarquía burocrática que descendía desde el monarca hasta distritos organizativos gobernados por funcionarios reales y oficiales fiscales, quienes extraían el plustrabajo de aldeas súbditas de campesinos productores por redistribución de la cadena jerárquica. Algo como esa trama es visible en muchas de las civilizaciones más altamente organizadas, desde los estados relativamente modestos de la Grecia de la Edad de Bronce hasta el más elaborado y poderoso Nuevo Reino de Egipto, e incluso, mucho más allá, en el vasto imperio de los Incas.[27]

Esta descripción de la politóloga neoyorkina Ellen Meiksins Wood coincide con la caracterización del *socius* despótico que Deleuze y Guattari desarrollan en base a lo que Marx llamaba *sociedades de tipo asiático*[28] y a lo que Vernant llamaba *poder soberano.*[29]

La tercera caracterización del Estado presente en la obra de Deleuze no tiene ya que ver con su realidad empírica, sino con su imagen fantasmática arraigada en el sentido común. Es un aspecto más psicológico que político: se trata de la interiorización del modelo despótico, la monomanía de referir a él todo el acontecer, y es definida por Deleuze a través del término *Urstaat*: "Urstaat original, eterno modelo de lo que todo Estado quiere ser y desea".[30] El Estado no funciona aquí como forma política, o instancia de referencia para las distintas organizaciones, sino como modelo espiritualizado, interiorizado como punto de referencia inalcanzado, inalcanzable.[31]

---

27 Meiksins Wood, Ellen, *Empire of Capital*, Nueva York, Verso, 2003, p. 27.

28 *Cfr.* Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *L'anti-Oedipe*, *op. cit.*, pp. 229-230, y *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 533, nota. *Cfr.* Marx, Karl, "Formaciones económicas precapitalistas", trad. de Guillermo Raimundo, en Aricó, José (cuidador), *El modo de producción asiático*, Córdoba, Eudecor, 1966.

29 Utilizando a la monarquía micénica como modelo de referencia, Vernant indica: "El rey concentra y reúne en su persona todos los elementos del poder, todos los aspectos de la soberanía. Por intermedio de sus escribas, que constituyen una clase profesional enraizada en la tradición, merced a una jerarquía compleja de dignatarios de palacio y de inspectores reales, el rey controla y reglamenta minuciosamente todos los sectores de la vida económica, todos los dominios de la actividad social" (Vernant, Jean-Pierre, *Los orígenes del pensamiento griego*, Buenos Aires, Eudeba, 1965, p. 18). *Cfr.* Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *L'anti-Oedipe*, *op. cit.*, p. 260.

30 *Ibíd.*, p. 257.

31 Este rol metafísico del Urstaat en *El anti-Edipo* se modificará en *Mil mesetas*, en el contexto del esfuerzo

Capitalismo de Estado y revolución molecular[32]

Deleuze piensa, entonces, *contra el Estado.* Sin embargo, el concepto central de su pensamiento político, como ya señalé, no es el Estado sino el capitalismo. El Estado tiene, en general, un lugar secundario e incluso subsumido. En ese rol, cumple la función de dar cuenta de rasgos determinantes del funcionamiento del capitalismo, su actualización y hegemonía.

> ¿Cómo es que sucedió que el desarrollo del capitalismo pase por el polo-Estado, cuando hay en el capitalismo tantas cosas que van en contra del Estado, que marchan incluso en función de una abolición de los Estados? ¿Cómo es que sucedió que el capitalismo triunfe por los Estados y por intermedio de los aparatos de Estado?[33]

En esta línea, Paul Patton llega a considerar que el capitalismo es un caso extremo de la violencia estatal.[34] Se abre así la otra vertiente del posicionamiento de Deleuze *contra* el Estado: esta vez, como brazo ejecutor, reterritorializador y sistema de control al servicio de las necesidades del capitalismo. Tal evaluación remite a las célebres páginas de Althusser acerca de los aparatos de Estado y, más generalmente, a la visión marxista a partir de la segunda internacional del Estado como esencialmente represivo y coercitivo.[35]

Si tomamos la teoría de las *fases* de Manuel DeLanda, Estado y capitalismo formarían parte de la misma fase: los estratos.

---

ya mencionado con romper el historicismo del 72. En *Mil mesetas* el *Urstaat* se acerca más a la segunda acepción de Estado que aquí distinguimos: es el Estado real que existió "desde los tiempos más alejados de la humanidad", y por tanto siempre en contacto con las sociedades primitivas y los grupos nómades. Deleuze y Guattari dan esta hipótesis por verificada (*Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 446).

32 Esta segunda parte de este capítulo está basada en la primera parte de "Una apología del Estado como aparato de captura en Deleuze y Guattari", publicado en la revista *Nombres*, nº 30, 2016, pp. 239-262. Los cambios son sustanciales.

33 Deleuze, Gilles, *Derrames II*, *op. cit.*, p. 33.

34 Patton, Paul, *Deleuze and the Political*, Londres, Routledge, 2000, pp. 104-105.

35 *Cfr.* Althusser, Louis, "Idéologie et appareils idéologiques d'Etat", en *Positions*, París, Les Editions Sociales, 1976, pp. 67-125; Balibar, Etienne, "Appareil", en Bensussan Gérard, y Labica, Georges, *Dictionnaire critique du marxisme*, París, PUF, 1982, pp. 47-54.

> [Los estratos y los montajes[36] son] *fases,* como lo sólido y lo fluido son fases de la materia. A diferencia de las categorías binarias, que son mutuamente exclusivas, las fases se pueden transformar una en otra, e incluso coexistir como mezclas, como un gel es la mezcla de las fases sólidas y líquidas de diferentes materiales.[37]

La introducción de las fases para pensar el modelo deleuziano es bien potente, y será un recurso central en la argumentación que sigue. Desde la perspectiva política, implica ubicar al Estado y al capitalismo en un mismo polo de la *materia social*: ambos serían, de alguna manera, el estado *sólido,* estratificado del ser (territorializado y codificado serían otros términos deleuzianos que apuntan a estas características). En el otro extremo, encontraríamos los montajes, el lado fluido del devenir (cuyos equivalentes en el léxico deleuziano serían las máquinas de guerra y el cuerpo sin órganos). De acuerdo a DeLanda, la historia universal se ocuparía solamente de los sólidos, olvidando por completo lo fluido, y la acción política pasaría por hacer fluir lo sólido, calentar los hielos de la historia para encontrar los torrentes del devenir. El imperativo político-moral sería la *revolución molecular* de la mano de una *máquina de guerra*. Esta es la posición predominante en los estudios deleuzianos:[38] la tarea política es favorecer la revolución molecular. El apoyo textual en la obra de Deleuze (con y sin Guattari) para esta perspectiva es sólido y abundante:

---

36 Traducimos el término técnico "agencement" por "montaje", menos "jérguica" que "agenciamiento", la traducción habitual.

37 DeLanda, Manuel, *Deleuze, History and Science*, Nueva York, Anthropos, 2010, pág. 11.

38 Ejemplo paradigmático es la posición de Massumi en 1992, cuando Deleuze estaba todavía vivo: "En ocasiones más infrecuentes aún, el quiebre liberador [*breakaway*] individual es acompañado por otros individuos en su población correspondiente. El balance del poder se vuelca, surge el caos, una crisis se desencadena en toda la sociedad. Esto se llama «revolución» (se cree un nuevo gobierno o no – pensándolo bien, especialmente cuando no se crea un nuevo gobierno). Son instancias donde la molaridad deviene-supermolecular [...]. Se combinan potenciales y se crean nuevos [...] individuos flexibles envueltos en un superindividuo flexible, con posibilidades inauditas, inhumanas (¿superhumanas?)", Massumi, Brian, *op. cit.*, p. 77. Otro referente del flujismo extremo es Nick Land: "Siempre decodificar, dice el esquizoanálisis; no creas en nada, y extinguí toda nostalgia por pertenecer. Preguntá dónde el capital es más inhumano, carente de sentimientos y fuera de control. Abandoná todo afecto por el Estado" (Land, Nick "Making it with Death: Remarks on Thanatos and Desiring-Production", en *Journal of the British Society of Phenomenology*, Año XXIV, nº 1, 1993, p. 67).

> [Los flujos descodificados y desterritorializados escapan a la axiomática capitalista] y tienden a entrar en "conexiones" que dibujan una nueva Tierra, que constituyen una máquina de guerra cuyo objetivo no sea ya ni la guerra de exterminio ni la paz del terror generalizado, sino el movimiento revolucionario (conexión de los flujos, composición de los conjuntos numerables, devenir-minoritario de todo el mundo).[39]

Este devenir político ha sido discutido por algunos autores que han puesto en duda su carácter *estrictamente político*. Philippe Mengue dice que, simplemente, no hay filosofía política en Deleuze,[40] mientras que otros como Koenig han dicho que "hay que alegrarse de que nunca haya ejercido ninguna influencia política seria" ya que su pensamiento conduce a un anti-humanismo irresponsable;[41] o, Badiou que en 1977 lo acusó de un "fascismo de la papa" [en referencia al rizoma que también forman los tubérculos].[42] Más cercano a nosotros geográfica e ideológicamene, "exagera" Juan Terranova:

> Los conceptos que inventa Deleuze me resultan frívolos, inefables, impactantes pero de una sensualidad escolar. Su idea de libertad es pobre, su valoración de lo social en la constitución del sujeto moderno, rudimentaria. Y si a eso agregamos su nulo conocimiento de la política, del diálogo político, de su vocabulario, su rutina, su burocracia, sus pérdidas y sus posibilidades, puede resultar muchas veces irritante. Nadie que haya hecho política en su vida, gremial, partidaria, de base, territorial, universitaria, encuentra en Deleuze inspiración o recursos.[43]

---

39 Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 590.

40 *Cfr.* Mengue, Philippe, *Deleuze et la question de la démocratie*, París, L'Harmattan, 2003, p. 17

41 Koenig, Gaspar, *La philosophie de Gilles Deleuze, un système kantien, une politique anarcho-capitaliste*, París, Ellipses, 2013, p. 128.

42 "En Rizoma, los monos astutos de las multiplicidades, los jefes de la tropa antimarxista, Deleuze y Guattari atacan abiertamente el principio central de la dialéctica [...]. El que renuncia al antagonismo y piensa en el elemento de lo múltiple afirmativo indiferente necesita inclinarse tarde o temprano, disfrazado en el culto de los Yoes, ante las potencias políticas reales, ante la unidad estatal. Por ello Deleuze y Guattari son ideólogos prefascistas [...]. Deja subsistir fuera de lo múltiple, como su condición política sustractiva y su fascinación indeleble, al Uno del tirano". Badiou, Alain (bajo el pseudónimo G. Peyrol), "Le fascisme de la pomme de terre", en *La situation actuelle sur le front de la philosophie*, París, Maspero, 1977, pp. 44, 51-52.

43 Terranova, Juan, "El estilo como ética", en *Revista Paco* [en línea], 2016, URL: https://revistapaco.com/el-estilo-como-etica/, última visita diciembre de 2025.

Si bien las propuestas de Mengue, Koenig, Badiou y Terranova son contrapuestas (defender como alternativa política a Deleuze la democracia liberal, el anarco-capitalismo, la unidad del proletariado y el peronismo), la objeción principal es común: la *revolución molecular* y la vía de la fluidez conduce a defender la exaltación de las condiciones del capitalismo. Quizás la postura más extrema ha sido la de Koenig que vimos en el capítulo 2. El anarco-capitalismo postula un estado mínimo, un individualismo radical y una privatización total de las funciones sociales (hasta la policía, incluso la justicia). ¿Es en efecto ese el desenlace más natural de la política deleuziana? Triste perspectiva cuando escribí la primera versión de este capítulo en 2016, trágica ahora cuando lo trabajo para este libro en pleno experimento anarco-capitalista que está llevando adelante Argentina en las garras de Javier Milei. Anarco-capitalismo no quiere decir otra cosa que fuerza para los poderosos (con el capital monopólico internacional en primera fila) y sufrimiento para los débiles: hambre, precariedad y falta de oportunidades para todos y todas.

De alguna manera, la postura "afirmativa" de Koenig (mileísta *avant la lettre*) es consecuencia natural de las críticas precedentes: atribuir todos los males del capitalismo a su aspecto duro, axiomático y molar pone en duda el carácter *estrictamente político* de la revolución molecular, pero también puede colocar al anarco-capitalismo como único camino coherente con el "escape de la axiomática capitalista".

Para mí ambas perspectivas (la crítica y la apología de la revolución molecular predominante en el deleuzianismo) están ligadas por un simple motivo: el capitalismo es para Deleuze una *máquina de guerra.* En efecto: si de acuerdo con Deleuze y Guattari la guerra no era el fin originario de la máquina de guerra, sino que le fue impuesto por el Estado allí donde se la apropió y mediante la institución militar,[44] el capitalismo se forma a través de la inversión de esa relación de fuerzas. Retomemos el momento final del capítulo 12 de *Mil mesetas*:

> Los Estados, una vez que se apropiaron de la máquina de guerra, y le dieron sus fines, dan lugar a una máquina de guerra que se carga de la finalidad, se

[44] Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mille plateaux*, *op. cit.*, pp. 520 y ss.

> apropia de los Estados y asume cada vez más funciones políticas. Sin duda la situación actual es desesperante. Hemos visto a la máquina de guerra hacerse cada vez más fuerte.[45]

El capitalismo no se constituye sobre el cadáver del Leviatán, sino por la *apropiación* del aparato de Estado por parte de la máquina de guerra nómade. Por ese motivo, la reivindicación de la máquina de guerra por parte de los partidarios de la revolución molecular, y del capitalismo por parte de los anarco-capitalistas, implica la misma vía de acción: extremar las condiciones y la lógica de funcionamiento del capitalismo. De allí surge la necesidad de reivindicar el Estado y el aparato de captura que lo constituye como alternativa a las condiciones sociales imperantes en nuestro mundo actual.

La teoría política de las fases intensivas

El principal aporte teórico para salir de las aporías del deleuzianismo político es la propuesta "materialista" de DeLanda:[46] pensar el eje estratos-montajes a partir de la teoría de las fases, esto es, de la teoría deleuziana de la intensidad.[47] La cita que presentamos más arriba designa la materia social a través de sus polos (estratos-montajes), pero no por ello se coloca en la perspectiva del apartado anterior, ya que no se trata entonces de plantarse en un polo sino de evaluar cada montaje (siempre singular) a partir de su ubicación como fase de un espectro. Para evitar cualquier malentendido dualista, unas páginas más adelante DeLanda opta por elegir un único concepto para pensar el cuerpo social: *montaje*.[48]

---

45 *Ibíd*., p. 525.

46 Valga aclarar que el mejicano radicado en Estados Unidos construye su materialismo como contrapartida de una caracterización del idealismo vulgar y deformada.

47 Sobre el rol de la intensidad en la ontología deleuziana, *cfr.* capítulo 2.

48 "Reemplazar los términos generales (montaje, estrato) con un único concepto parametrizado está justificado en la filosofía materialista no sólo para purgar las categorías reificadas de su ontología, sino también porque los diferentes regímenes o fases en las cuales puede ser dividido el espacio de posibles valores del parámetro pueden transformarse unas en otras" (DeLanda, Manuel, *op. cit*., p. 75).

La alternativa entre la revolución molecular y la "estrictamente política" (el Estado, lo Uno) sería según DeLanda una falsa alternativa. Rechaza las formas de *socius* o grandes conceptos de lo social (sea el Estado, sea el Capitalismo) por tratarse de reificaciones, y considera que el análisis político es una jurisprudencia de montajes concretos. La *revolución molecular* y el anarco-capitalismo carecerían de sentido, porque ambas confrontan con una reificación: el Estado (en el caso del anarco-capitalismo, con el agravante de tomar partido por otro fantasma: el Capitalismo). La misma carencia de sentido tendría mi perspectiva, ya que se trata de oponer a dos generalidades reificadas (el "Capitalismo" y el "Estado").[49] Desde la perspectiva materialista de DeLanda "no hay nada como un sistema capitalista", ya que el capitalismo es, como el mercado, un concepto abstracto ("el Mercado" abstraído de "los mercados y los bazares que existieron en todo centro urbano desde la antigüedad").[50]

Estas afirmaciones me parecen totalmente infundadas. Capitalismo y Estado no son para Deleuze conceptos abstractos, sino conceptos concretos y construidos con un rigor y una determinación que debería ser el punto de partida de todo análisis al respecto (como mostraremos en estas páginas para el caso del Estado). Pensar que el Capitalismo es una abstracción de los mercados y bazares es sencillamente descabellado. Ocurre que DeLanda realiza una suerte de truco de prestidigitación, a través de la cual termina defendiendo la postura clásica de los deleuzianos en torno a la política: mientras con una mano arroja todo lo que podría entrar en conflicto con su postura al barro de la reificación, con la otra hace apología de la máquina de guerra.[51] Esta forma de abordar lo político no condice con su propia teoría general en torno a las fases de Deleuze, lo que él llama *diagrama de fases*:

---

[49] *Ibíd*., pp. 7, 43.

[50] *Ibíd*., p. 7. Según DeLanda, Deleuze y Guattari sólo tomarían el concepto de capitalismo porque "la tradición marxista es como su Edipo, el pequeño territorio que no se atreven a poner en duda" (p. 43) y por eso "quedaron hasta el final de sus vidas bajo el hechizo de la bancarrota de la economía política de Marx" (p. 45).

[51] "[Deleuze y Guattari] expresan constantemente una admiración por la máquina de guerra, particularmente cuando la oponen al aparato de estado, es decir, a un montaje altamente territorializado (y codificado) de organizaciones gubernamentales [...]. En tanto nombre de una fase o zona de intensidad [...] el término «máquina de guerra» se refiere a un régimen especial en la operación de cualquier montaje organizacional, un régimen en el cual la organización muestra la capacidad de *operar en variación continua"* (*ibíd.*, p. 75).

> [Lo que debe volcarse en los mapas intensivos son los] umbrales de intensidad que causan transformaciones espontáneas [...]. Estas transformaciones se llaman "transiciones de fase". Hay que imaginar un cuerpo de agua, un pedazo sólido de hielo, vinculado a una fuente externa de energía que podemos controlar. En la medida en que aumentamos la cantidad de energía que fluye en el sistema, su temperatura alcanza un punto crítico en el cual, de pronto, el hielo se empieza a derretir. En un umbral intensivo un sólido se transforma espontáneamente en un líquido y muta su manera de ocupar el espacio, su organización espacial. Si continuamos aumentando la energía alcanzamos otro umbral crítico, el punto de ebullición del agua, y el líquido se transforma en gas, con los cambios correspondientes en propiedades extensivas: la cantidad de espacio que ocupan las moléculas, su volumen, se expande notablemente. Finalmente, cuando las temperaturas alcanzan un nuevo umbral, primero las moléculas de agua se disocian en sus átomos componentes, y luego incluso los átomos de hidrógeno y oxígeno pierden su propia identidad, y toda la población se transforma en una nube electrificada cargada de partículas: un plasma. Un mapa de estos umbrales intensivos se llama un diagrama de fases. El número de dimensiones del mapa está determinado por el número de parámetros intensivos que se usan para afectar el cuerpo de agua.[52]

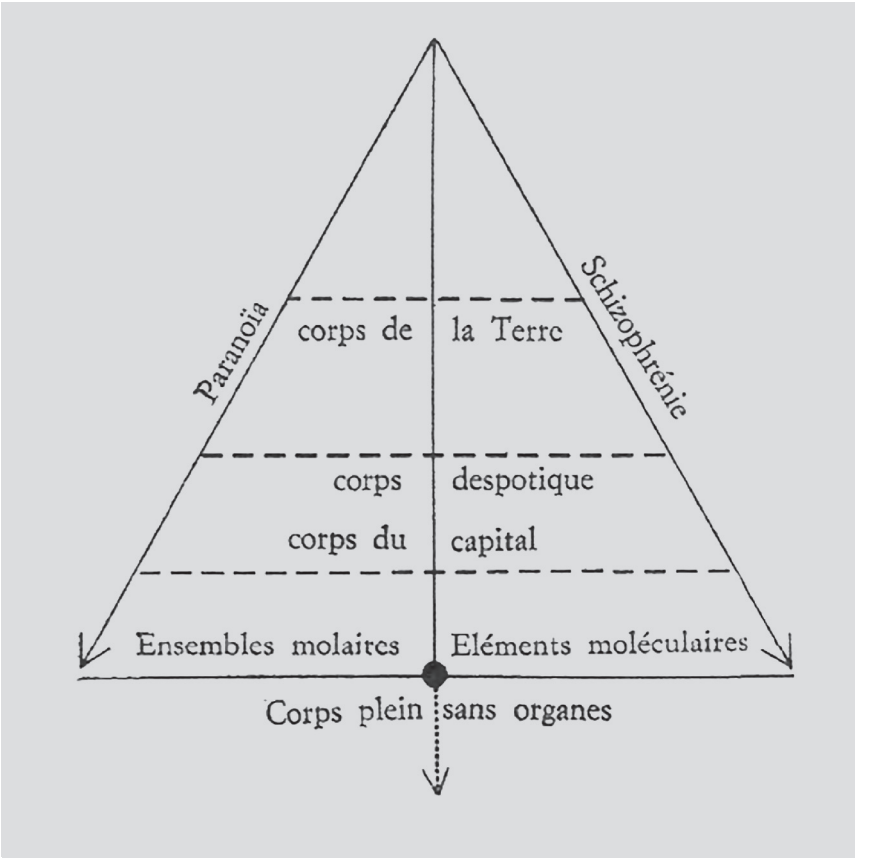
El montaje es una única dimensión del diagrama, que en el cuadro de la página 335 de *El anti-Edipo* sería el eje horizontal: de los conjuntos molares a los moleculares (ver figura A). Un mapa del diagrama de fases de los "cuerpos" sociales debería ser sin embargo pluridimensional para ser coherente con la concepción de DeLanda. En ese sentido, debemos prestar atención a la dimensión vertical del gráfico, la línea que recorre las diferentes formas de *socius*. Se trata de establecer los "umbrales de intensidad" a través de los cuales primero el cuerpo de la Tierra deviene estatal,[53] y luego se transforma en capital, teniendo en cuenta la posibilidad de mixtos y de reversibilidad.

---

52 *Ibíd*., p. 121.

53 Reemplazamos, como indicamos más arriba, "despótico" por "estatal" para evitar la carga semántica negativa.

Figura A



Esta perspectiva *pluridimensional* nos salva del riesgo del dualismo axiológico. La evaluación política no pasa solamente por "cuán duro o blando" es un proyecto.[54] En el caso del capitalismo, la lucha no puede pasar simplemente por hacerlo fluir más, y más, y más aún; la salida de la desesperante situación actual no puede consistir en deshacerse del aparato de Estado, ese engendro estratificado que lleva en su seno. En la práctica, esto conduce a

[54] *Cfr.* Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 262. *Cfr. supra*, nota 5.

una liberación incremental de flujos que serán apropiados por la axiomática capitalista, reforzando la impotencia de los individuos aislados y las minorías para hacer frente a una lógica social que los arroja a la angustia y la miseria. La pluridimensionalidad resuelve esa dificultad, ya que, si bien el alternar entre la dureza y la blandura es característica del capitalismo (su estado totalitario, su estado social-demócrata),[55] su determinación o especificidad pasa por el otro eje o fase, que se trata de estudiar. En el próximo capítulo consideraremos al Estado como una de las fases de la dimensión "cuerpos sociales", en lugar de considerarlo como un *polo* de la dimensión "montaje" de la materia intensiva social (opuesto a la "máquina de guerra").

[55] *Ibíd*., pp. 577-578.

SEGUNDA PARTE:
DEUS MORTALIS


5

DELEUZE Y EL ESTADO HEGELIANO[1]

El artículo en que se basa este capítulo fue el primero de la línea de investigación que vertebra este libro y su título fue, justamente, "Deleuze y el Estado". Mi trabajo en torno a la relación de Deleuze y Hegel,[2] particularmente la atención que ambos filósofos prestaban a la relación diferencial dy/dx me llevó a la hipótesis de que quizás ese núcleo ontológico podía tener sus consecuencias políticas. Jorge Dotti, quien dedicó en el cuatrimestre en el que yo la cursé el 80% de sus clases de filosofía política a la Ciencia de la Lógica, *me había enseñado que una filosofía política sólo podía ser propiamente tal sobre la base de un estudio en profundidad de la ontología de ese filósofo. Tuve el orgullo de que Jorge quisiera publicar ese artículo, "Deleuze y el Estado", en su revista,* Deus Mortalis. *El día que pasé a buscar mi ejemplar impreso en el Club Portugués que está a la vuelta de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, me dijo entre risas y rodeado de los otros miembros del comité editorial, "¡te van a echar de los círculos deleuzianos!". Siempre pensé que ese artículo abriría este libro, y estuve mucho tiempo trabado tratando de transformarlo para que así fuera. Finalmente acepté que era mejor empezar por resultados más desarrollados sobre esta cuestión. A pesar de presentar un estadio embrionario de la investigación, este capítulo sigue siendo necesario ya que aquí aparece el núcleo conceptual de la cuestión: pensar un Estado que*

---

1 Este capítulo está basado en la segunda parte de "Deleuze y el Estado", publicado en la revista *Deus Mortalis* (Argentina), nº 10, 2011-2012, pp. 265-286. En ese artículo se basó uno de los capítulos de *Danza Turbulenta: Hegel y Deleuze* (Adrogué, La Cebra, 2022) y "Deleuze and the Hegelian State", en *Philosophy and Society* (Univerzitet u Beogradu, Serbia), 2024, 35 (2) pp. 385-402.

2 Sobre esta investigación escribí *Danza Turbulenta*, *op. cit.*

ocupe, en el pensamiento de Deleuze, el lugar análogo al que ocupa en el de Hegel. El resultado sería que allí donde en el filósofo alemán el fundamento es lo Uno, en el del francés será la multiplicidad. Que Deleuze haya dejado, a raíz de su anti-estatalismo francés, ese lugar vacío, no cambia en nada la cuestión de fondo.

Lejos de ser la mera disolución de los lazos sociales, el capitalismo es una forma totalmente determinada de relación. Ocurre que esta forma *determinada* es presentada en *El anti-Edipo* de una manera oscura: como una relación diferencial *dy/dx*. "Es la relación diferencial *dy/dx*, donde Dy deriva de la fuerza de trabajo y constituye la fluctuación del capital variable, y donde Dx deriva del capital mismo y constituye la fluctuación del capital constante".[3] Para echar luz sobre esta críptica definición, recurriré en este capítulo a algunas herramientas conceptuales brindadas por Hegel, a partir de *su* análisis de la fórmula *dy/dx*. La *Ciencia de la lógica* dedica un largo tramo a estudiar la relación diferencial; en ese momento del desarrollo conceptual, el filósofo alemán está tratando de pensar relaciones no exteriores entre los elementos, sino relaciones interiores; así, supera la multitud (*Menge*), la exterioridad de los números y la composición (*Zusammensetzung*) hacia la (buena) infinitud cuantitativa: la que se refleja en la expresión *dy/dx*. Esta buena infinitud será clave en la determinación de la Idea con la que culmina la *Ciencia de la lógica* y que es, por su parte, la base ontológica del Estado que desarrolla en los *Principios de la filosofía del derecho*.

En la ontología de Deleuze, la relación diferencial *dy/dx* tiene un rol aún más crucial en la constitución de la Idea como elemento constitutivo del plano virtual. La puesta en relación con los desarrollos sobre dicha relación en Hegel

[3] Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *L'anti-Oedipe*, París, Minuit, 1972, p. 270. El sentido de la relación diferencial en la filosofía deleuziana era oscuro hasta la contribución de Gonzalo Santaya, que despejó todas las incógnitas al respecto. *Cfr.* Santaya, Gonzalo, *El cálculo trascendental*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2023.

permite comprender mejor su sentido, y por lo tanto también su dimensión política. En efecto, como vimos en el capítulo anterior, en *Diferencia y repetición* ya aparece el capitalismo como Idea social. La diferencia con Hegel es sin embargo medular: allí donde en la *Ciencia de la lógica* postula una única Idea, Deleuze concibe una multiplicidad dinámica de Ideas que constituye la trama del plano virtual. Así, el capitalismo es sólo una Idea entre otras, y su hegemonía contemporánea sólo un avatar de la historia de la humanidad. Otras Ideas han existido (las otras formas de *socius* que presenta en *El anti-Edipo*) pero también otras pueden ser creadas: por ejemplo, un Estado deleuziano como el que estoy tratando de pensar en este libro

El cálculo diferencial, pasaje de la nada blanca a la relación cualitativa

La disolución de los lazos es lo que Deleuze llama la *nada blanca: "*La nada blanca, la superficie que ha vuelto a ser calma donde flotan determinaciones no ligadas, como miembros dispersos, cabeza sin cuello, brazos sin hombro, ojos sin frente".[4] Es lo que Hegel llama "multitud" (*Menge*): elementos cuya diferencia es sólo cuantitativa, indiferentes unos de otros, "átomos recíprocamente extrínsecos".[5] Políticamente hablando, Hegel los ubica en sus *Principios de filosofía del derecho* en la "sociedad civil": campo de la "contingencia y el arbitrio exteriores, [...] el libertinaje y la miseria",[6] "la esfera de lo *cuantitativo*",[7] donde la idea "reparte a los individuos en cuanto *multitud* [*Menge*], de manera tal que en el individuo esta adjudicación aparece *mediada* por las circunstancias, el arbitrio y la propia elección del destino".[8]

---

4 Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, París, PUF, 1968, p. 43.

5 "El rellenamiento del espacio se considera como una multitud de átomos recíprocamente extrínsecos" (Hegel, Georg W. F., *Ciencia de la lógica. Tomo I*, trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, Del Solar, 1968, p. 286); "el aspecto por el cual es un cuanto como una *multitud* [*Menge*] de tales [entes] que se agregan uno a otro" (*ibíd*., p. 318)

6 Hegel, Georg W. F., *Principios de la filosofía del derecho*, trad. Juan Luis Vermal, Barcelona, Edhasa, 1999, p. 305.

7 *Ibíd*., p. 330.

8 *Ibíd*., pp. 383-384.

Los individuos como partes pueden existir (*dasein*) pero no pueden en ningún caso tener realidad efectiva (*Wirklichkeit*). Discutiendo la antinomia kantiana sobre la infinita divisibilidad del espacio, Hegel es claro respecto al estatuto ontológico de las partes extensivas que componen la multitud:

> [*Bayle*] contesta que si la materia es divisible al infinito, entonces contiene *realmente* una multitud (*Menge*) infinita de partes [...]. Aquel intelecto se halla en el error de considerar como algo, como algo verdadero y real semejantes entes del pensamiento y abstracciones, como sería una multitud [*Menge*] infinita de partes.[9]

La multitud no es más que la representación que el entendimiento se hace de la realidad, como si se tratara de una sumatoria de partes o átomos. Sin embargo, esas partes, átomos o individuos no tienen realidad desde el punto de vista ontológico. El paralelismo con la concepción de lo social de Marx según la cual no es posible que el punto de partida sean los individuos solos y aislados es explícito:

> El *pensamiento* (véase Smith, Say, Ricardo) descubre, a partir de la infinita multitud [*Menge*] de individualidades que en un primer momento tiene ante sí, los principios simples de la cosa.[10]

El entendimiento (Smith, Say, Ricardo) ve sociedad civil (individuos solos y aislados) donde siempre hay ya otra cosa (hombres viviendo en sociedad). Pero la sociedad nunca es *Menge,* nunca es un conglomerado cuantitativo, sino que precisa siempre de un elemento cualitativo para existir. Tal confusión de la ciencia política es el correlato del "principio atomístico, según el cual la esencia de las cosas consiste en los *átomos* y el *vacío*".[11] Los átomos son justamente la pura exterioridad donde "toda determinación, multiplicidad,

---

9 Hegel, *Ciencia...*, *op. cit.*, pp. 256-257. Mondolfo traduce Menge a veces por "multitud" y otras por "cantidad". Opté por "multitud" en todos los casos, para marcar la diferencia con la categoría de cantidad (Quantität).

10 Hegel, *Principios..., op. cit.*, p. 312. Aquí Vermal escoge traducir *Menge* por «cantidad». Lo reemplacé por "multitud" para mantener la continuidad. Sobre la crítica de Marx a las robinsonadas, *cfr.* capítulo 4.

11 Hegel, *Ciencia...*, *op. cit.*, p. 212.

conexión queda siendo, pues, una relación puramente exterior".[12] En tanto tales, afectan desfavorablemente "a la ciencia política, que toma como punto de partida a la voluntad particular de los individuos".[13] Hegel indica explícitamente que esta forma de concebir la realidad es *fácil* para el pensamiento representativo, pero no logra concebir la naturaleza de las cosas. Es una "representación desprovista de concepto" para la cual la relación entre los individuos sería una composición (*Zusammensetzung*): una relación puramente extrínseca.[14]

La exposición de las relaciones extrínsecas, meramente cuantitativas, aparece en la segunda sección del primer libro de la lógica: "la magnitud (cantidad)".[15] La superación de tal punto de vista parcial, insuficiente, aparece al final de esta sección, en la bisagra que la articula no sólo con la tercera sección de este primer libro ("la medida"), sino también con el que es a mi entender el nudo conceptual más vigoroso del pasaje entre el ser y la esencia. Es una exposición del cálculo diferencial que Hegel realiza en forma de tres notas, que son sin embargo significativas tanto por su extensión como por tratarse de algunas de las páginas más retrabajadas para la segunda edición de 1832. En la primera edición del primer libro del primer tomo ("Doctrina del ser") de 1812, ya contaba con una nota extensa, de unas 40 carillas. Para la reedición de 1832, es una de las secciones que sufren mayor reelaboración, con el añadido de 60 carillas suplementarias. Tal decisión podría responder a motivos de carácter fortuito (su deseo de responder a las críticas recibidas desde el campo de las matemáticas), pero también conceptual. Hay un interés por eso que ocurre en el campo del cálculo diferencial, y que desborda por todas partes las preocupaciones pertinentes al campo científico (matemático). Y justamente es en ese extenso pasaje donde la protagonista es la fórmula *dy/dx*.

---

12 *Ibidem*.

13 *Ibidem*.

14 *Ibíd*., p. 243.

15 *Ibíd*., pp. 238-417.

Específicamente, las tres notas son una continuación de las notas sobre el número[16] donde criticaba las excesivas pretensiones de la matemática de su época, y, más particularmente, "el uso de las determinaciones numéricas para la expresión de los conceptos filosóficos".[17] En aritmética, de acuerdo a Hegel, las conexiones y diferencias no están en el objeto, sino que se le hacen desde afuera (exteriormente); sus objetos no tienen relaciones interiores (*Verhältnisse*). Debido a esta indiferencia de lo vinculado respecto de la vinculación, "se mueve en la carencia de pensamiento".[18] Su punto de partida es la intuición sensible, el *quantum* como mero número, números que se relacionan exteriormente a través de las operaciones matemáticas: suma, resta, multiplicación, división, potenciación. "El número constituye el último grado de imperfección, que concibe lo universal como afectado por lo sensible".[19]

Podría parecer que la imperfección del cuanto se supera en su proyección al infinito. Sin embargo, nos indica Hegel, el infinito que se coloca más allá del cuanto, es él mismo un cuanto. "[Lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño] tienen en sí todavía la determinación del cuanto [...]. Esa infinitud que se ha determinado constantemente como más allá de lo finito debe indicarse como la *mala infinitud cuantitativa*".[20] Aquí Hegel contraría explícitamente la caracterización que hace Deleuze de su ontología como la representación de lo *infinitamente grande*.[21] El verdadero infinito sólo llega a presentarse, para Hegel, mediante la superación de ese vacuo progreso al infinito. Y justamente las tres extensas notas muestran cómo se lleva a cabo, en la Idea, esa superación. Hegel expone allí de qué manera el cuanto infinito contiene más bien, en él mismo, en primer lugar la exterioridad, y en segundo lugar la negación de ella.

> De este modo ya no es un cierto cuanto finito, ni una determinación de magnitud, que tenga una *existencia* como *cuanto*, sino que es simple y por

16 *Ibíd*., pp. 264-280.

17 Tal es el título en el índice para la nota 2 de la sección "El número".

18 *Ibíd*., pp. 274-275.

19 *Ibíd*., p. 275.

20 *Ibíd*., p. 294.

21 *Cfr.* Deleuze, *Différence...*, *op. cit.*, pp. 61-63.

> eso existe sólo como *momento*; es una determinación de magnitud en forma *cualitativa*; su infinitud consiste en existir como una *determinación cualitativa*. De este modo, como momento está en unidad esencial con su otro, sólo como determinado por medio de éste su otro, vale decir, que tiene sólo un significado con respecto a algo que está en *relación* (*Verhältnis*) con él. –*Fuera de esta relación es cero*–; porque precisamente el cuanto como tal, indiferente *con respecto a la relación*, debe ser en sí todavía una *inmediata* determinación en reposo. *En la relación*, como sólo momento, no es algo por sí indiferente; está en la infinitud como un *ser-para-sí*, en tanto es a la vez una determinación cuantitativa, y está sólo como un *ser-para-uno*.[22]

Hegel se propone concebir elementos que existen sólo como momentos de una relación, y no son nada fuera de ella (en términos políticos, los individuos, fuera de la relación social que les es característica, no tienen existencia). Debe en vistas a tal fin lograr determinar esa relación específica donde no hay términos independientes de la relación: la relación diferencial. Para ello Hegel recurre a ejemplos matemáticos, y procede negativamente, eliminando una a una las falsas relaciones, es decir, aquellas donde los términos son exteriores a ella. En primer lugar, el *número fraccionario* del tipo 2/7. Allí, 2 y 7 son números individuales, cuantos indiferentes uno respecto al otro. 2 es 2 fuera de la relación con 7, 7 es 7 fuera de la relación con 2. Luego plantea una fracción donde lo que entra en relación son magnitudes enteras cualesquiera expresadas por letras del tipo *a*, *b*: *a/b*. A diferencia de 2 y 7, *a* y *b* carecen de un valor numérico determinado. Pero *fuera* de la relación, siguen expresando cierto cuanto finito, aunque indeterminado. En ese sentido, *a* y *b* son indiferentes respecto a su relación. A continuación, Hegel analiza *x* e *y* como magnitudes variables en las funciones de las líneas curvas. Las funciones suelen expresar *relaciones de potencia* (y^2/x), donde *x* no se relaciona con *y* sino con su cuadrado. "La relación de una magnitud con una *potencia* no es un *cuanto*, sino esencialmente una relación *cualitativa*".[23] Sin embargo, por un lado, "en el lugar de *x* e *y* en una función puede ser puesta una *multitud* infinita, vale decir, inagotable de números", es decir, *x* e *y* no dejan de ser los signos empleados para las variables. "En una ecuación donde *x* e *y* se hallan

[22] Hegel, *Ciencia...*, *op. cit.,* p. 315

[23] *Ibíd*., pp. 324-325.

puestos ante todo como determinados por una relación de potencias, deben *x* e *y* como tales tener todavía un significado de cuantos".[24] La potencia, por su parte, como número, sigue siendo una multitud (*Menge*).[25] En suma, la referencia a relaciones entre términos independientes, las relaciones concebidas en tanto *Menge* o *Zusammensetzung* continúan implícitas. Sólo en la fórmula del cálculo diferencial *dy/dx* encontramos la esencia cualitativa del cuanto:

> *Dx, dy* ya no son cuantos, ni siquiera deben tener tal significado, sino que tienen un significado sólo en su relación, tienen *un sentido sólo como momentos*. No son más *algos,* si se toma el algo como cuanto, no son diferencias finitas; pero *tampoco* son *nada*, tampoco son el cero carente de determinación. Fuera de su diferencia son puros ceros, pero deben ser tomados sólo como momentos de la relación, como *determinaciones* (*Bestimmungen*) del coeficiente diferencial *dy/dx*.[26]

Es cierto que Hegel indica que la determinación (*Bestimmtheit*)[27] cuantitativa continúa como principio. Pero así como la relación diferencial *dy/dx* apunta, en una dirección, hacia los elementos cuantitativos que determina, en la otra señala hacia el elemento cualitativo que subyace a toda relación cuantitativa: la relación interior, no extrínseca (*Verhältnis*). "Empieza, con lo cualitativo como tal, un nuevo orden, cuya especificación no es ya una diferencia sólo cuantitativa".[28] Ese elemento cualitativo no es sólo la condición de posibilidad del *quantum*, sino también su elemento genético.[29] Al mismo tiempo,

---

[24] *Ibíd*., p. 326.

[25] *Ibíd*., p. 360.

[26] *Ibíd*., p. 326.

[27] Mondolfo traduce por "determinación" dos términos diferentes del vocabulario hegeliano: *Bestimmtheit* y *Bestimmung*. En el primer caso se trata de la forma que constituye lo determinado en cuanto tal. En el segundo, de las diferentes determinaciones que lo determinado va tomando en su desarrollo. Ramón Valls Plana elige en su versión de la Enciclopedia traducir *Bestimmtheit* por "determinidad", aunque esta palabra no se encuentre en los diccionarios de la lengua castellana (*cf.* Hegel, Georg W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. Ramón Valls Plana, Madrid, Alianza, 1997, p. 102). Yo prefiero mantener la ambigüedad semántica de nuestro idioma, indicando entre paréntesis el término en alemán para marcar la diferencia.

[28] *Ibíd*., p. 464.

[29] Deleuze señala que los poskantianos le reprochaban a Kant "quedarse en el punto de vista del condicionamiento sin alcanzar el de la génesis" (Deleuze, Gilles, *Différence…*, *op. cit*., p. 221). Este punto de vista de la génesis está vinculado para Deleuze, como veremos, a la posibilidad de concebir relaciones "interiores a la Idea", es decir, no extrínsecas o meramente cuantitativas. Cuando dice

al conservar su carácter cuantitativo, permite que no se trate de un retorno a la *mera* cualidad (primera sección de la doctrina del ser), sino de la unidad de cantidad y cualidad: pasaje entonces a la medida (*das Maß*), y, en definitiva, la superación del ser hacia la esencia, donde las diferencias cuantitativas, los "algos" independientes, serán entonces sólo el aparecer de la esencia.

En la importancia de la relación diferencial en la *Ciencia de la lógica* aparece una fuerte afinidad con los planteos de Deleuze:

> [El elemento puro de la cuantitabilidad] no se confunde ni con las cantidades fijas de la intuición (*quantum*) ni con las cantidades variables como conceptos del entendimiento. Así el símbolo que lo expresa es totalmente indeterminado: *dx* no es estrictamente nada con respecto a *x, dy,* con respecto a *y* [...] pero son perfectamente determinables uno respecto al otro. Por ese motivo, un principio de determinabilidad corresponde a lo indeterminado como tal. El universal no es una nada, porque hay, de acuerdo a la expresión de Bordas, "relaciones del universal". *Dy* y *dx* son totalmente indiferenciados (*indifférenciés*), en lo particular y en lo general, pero totalmente diferenciados (*différentiés*) en el universal y por él. La relación *dy/dx* no es como una fracción que se establece entre particulares de la intuición [...]. Cada término no existe más que en su relación con el otro.[30]

En su juego, lo indeterminado (*dx*, *dy*), lo determinable (*dy/dx*) y la determinación (valores de *dy* y *dx*) constituyen las relaciones internas a la Idea deleuziana.[31] No se trata de relaciones entre términos extrínsecos, cuantitativos.

"poskantianos", Deleuze se refiere en *Diferencia y repetición* principalmente a Salomon Maimon (1753-1800), pero sus reflexiones no serían posibles, como se hace explícito especialmente en sus clases sobre cine, si no se toman también en consideración a Hegel, Fichte y Schelling. *Cfr.*, Deleuze, Gilles, *Cine II. Los signos del movimiento y el tiempo*, Buenos Aires, Cactus, 2011, pp. 570-595.

30 Deleuze, Gilles, *Différence...*, *op. cit.*, p. 222-223. "Por convención diremos que *dx* o *dy* es la cantidad infinitamente pequeña supuesta a ser añadida o sustraída de *x* o de *y*. ¡He aquí una invención! La cantidad infinitamente pequeña es la más pequeña variación de la cantidad considerada. Por convención ella es inasignable. Así pues, *dx* = 0 en *x*. Es la cantidad más pequeña en la que puede variar *x*, entonces es igual a cero. Del mismo modo, *dy* = 0 con relación a *y* ... Pero, milagro: *dy*/*dx* no es igual a cero, y aún más, *dy*/*dx* posee una cantidad finita perfectamente asignable" (Deleuze, Gilles, *Exasperación de la filosofía, el Leibniz de Deleuze*, Buenos Aires, Cactus, 2006, pp. 59 y ss.). Sobre un estudio a fondo de la relación diferencial en Deleuze y el sentido de los tres valores lógicos de la Idea, *cfr.* Santaya, *op. cit*.

31 *Cfr.* Deleuze, Gilles, *Différence...*, *op. cit.*, p. 222. Deleuze ejemplifica la estructura tripartita de su Idea con la diferencia entre el cogito kantiano y el cogito cartesiano: "Todo ocurre como si el cogito de Descartes operara con dos valores lógicos: la determinación y la existencia indeterminada. La

Deleuze retoma implícitamente la descripción de Hegel y se distancia respecto de una concepción cuantitativa de la realidad, hacia el elemento puro de la cuantitabilidad: la relación (*rapport*). Los elementos constitutivos de lo real no son individuos (ni 2 y 7, ni *a* y *b*, ni *y* e *x*) con una determinación independiente o extrínseca, sino indeterminados (*dy*, *dx*) que sólo adquieren su determinación en su relación (*dy/dx*).

Como Hegel, Deleuze reconoce la insuficiencia de la relación diferencial: "la relación diferencial, en tanto expresa otra cualidad [cuantitativa], permanece ligada a los valores individuales o variaciones cuantitativas correspondientes a esa cualidad".[32] En efecto, la relación cualitativa entre *dy/dx* con las magnitudes es la de la *différenciation* (con "c", también llamada por Deleuze "actualización" de lo virtual, entendiendo por virtual el plano Ideal y lo actual el plano cuantitativo);[33] en ese aspecto, la relación diferencial tiende a comprenderse en los términos de las relaciones empíricas con las que mantiene la relación de *différenciation*. Pero ese "no es más que un primer aspecto"; la importancia ontológica de la relación diferencial aparece, como en Hegel, en la otra dirección, en tanto también apunta hacia el elemento puro de la cualitabilidad que expresa, con el que mantiene una relación de *différentiation* (con "t"): la relación diferencial es así objeto de la Idea. La *différentiation* abre el pensamiento al campo trascendental, de la trama donde la génesis del mundo y las formas sociales será posible.

determinación (yo pienso) implica una existencia indeterminada (yo soy, porque «para pensar hay que ser») [...]. Toda la crítica kantiana consiste en objetar contra Descartes que es imposible aplicar la determinación directamente sobre lo indeterminado. La determinación «yo pienso" implica evidentemente algo indeterminado («yo soy"), pero nada nos dice todavía cómo este indeterminado es determinable por el yo pienso [...] Kant agrega un tercer valor lógico: lo determinable, o mejor la forma bajo la cual lo indeterminada es determinable (por la determinación) [...] La respuesta de Kant es célebre: la forma bajo la cual la existencia indeterminada es determinable por el Yo pienso, es la forma del tiempo" (*ibíd.*, p. 116). Más adelante, vincula explícitamente esta tripartición a su teoría de la Idea: "Es evidente que la Idea retoma aquí los tres aspectos del Cogito: el Yo soy como existencia indeterminada, el tiempo como forma bajo la cual esta existencia es determinable, el Yo pienso como determinación" (*ibíd.*, p. 220). En otras páginas, Deleuze calificará el gesto cartesiano de aplicar la determinación directamente sobre lo indeterminado como *bêtise* (*ibíd.*, p. 196). Sobre todas estas cuestiones remito a mi *Hegel y Deleuze: danza turbulenta*, Adrogué, La Cebra, 2022.

32 Deleuze, Gilles, *Différence...*, *op. cit.*, p. 224.

33 La relación actual/virtual, sus problemas, mi posición al respecto y su impacto político las he tratado en el capítulo 2.

Estado, capitalismo y anarquía coronada

En Deleuze, como en Hegel, la Idea es el elemento genético del cual los existentes que aparecen como independientes dependen. De lo que se trata es de pensar lo político a partir de esta raíz ontológica, y superar así la concepción de las relaciones sociales como *Zusammengesetzung* –relaciones exteriores y fortuitas entre individuos (átomos)–, para tratar de pensar a los individuos existentes (nadie niega la existencia de los "hombres concretos") en relación cualitativa con las formas sociales y, a partir de allí, intentar alcanzar la instancia *productiva* o elemento puro de la cualitabilidad.

Para Hegel, la relación diferencial se encuentra en un estadio todavía bastante primitivo desde el punto de vista ontológico. En la determinación progresiva de la *Ciencia de la lógica, aún* falta el desarrollo de la esencia, y toda la lógica subjetiva (doctrina del concepto). Sin embargo, desde el punto de vista de la filosofía política, se trata del momento clave para el pasaje de la concepción de la organización social como sociedad civil, para poder pensarla como Estado. Podemos entrever entonces de qué manera el Estado no deriva de los individuos que serían su elemento genético (como lo piensa el contractualismo), sino que por el contrario, el Estado es la razón de los mismos. Tal es una de las tesis centrales de la lectura ontológico-política del gran Jorge Dotti:

> [La familia y la sociedad civil] preceden en la exposición a la esfera estatal. Sin embargo, la derivación de ésta a partir de aquéllos no significa que el *Estado* esté de algún modo condicionado por sus momentos precedentes, sino por el contrario, que surge como razón de ser metafísica y iusfilosófica de los mismos [...]. "En realidad", la "verdadera naturaleza" de la *familia* y sobre todo de la *sociedad civil* es la de ser "momentos ideales" (o sea que se disuelven dialécticamente en su aparente hostilidad a lo universal), fases preparatorias de la eclosión final o extroversión de su razón de ser más profunda, del *estado* como instancia totalizante y realización mundana de lo absoluto.[34]

El Estado es la instancia política que viene a encarnar la superación de las relaciones extrínsecas entre elementos independientes (*Menge*) y da cuenta de

[34] Dotti, Jorge, *Dialéctica y derecho. El proyecto ético-político hegeliano*, Buenos Aires, Hachette, 1983, p. 121.

ellos. Hegel lo piensa ontológicamente en la *Ciencia de la lógica* como correspondiendo al rico desarrollo de la esencia y el concepto en la Idea. Deleuze también concibe una instancia que supera los elementos independientes y da cuenta de ellos, y también la bautiza "Idea". Sólo que no lo piensa como Estado, justamente porque lo piensa en el marco de la ontología hegeliana en lugar de la suya propia. Los motivos de su rechazo del pensamiento de Hegel son múltiples,[35] pero el central aquí es la unicidad de la Idea, y su concepción como "*la representación de Dios, tal como está en su ser eterno, antes de la creación*",[36] lo cual le daría un carácter trascendente y, políticamente, un sesgo despótico.[37] En Deleuze, en cambio, hay una multiplicidad de Ideas, y por tanto no hay una única forma social que la encarne. Tampoco, a pesar de lo que quisieron leer Badiou y Hallward, lo virtual es una instancia trascendente, *fuera del mundo*,[38] sino una inmanencia radical que implica una democracia absoluta. Quizás allí radique su rechazo al "hegelianismo de derecha" de Weil y Kojève:[39] en el pensamiento de la Idea única, y su única encarnación, sea ésta como Estado o como Capital.[40]

Sin embargo, la Idea social deleuziana no se opone al Estado en Hegel (como Deleuze lo pretende en sus afirmaciones explícitas) sino que encuentra

---

35 Me detengo largamente sobre ello en *Danza turbulenta*..., *op. cit.*

36 Hegel, *Ciencia de la lógica*..., *op. cit.*, p. 66.

37 Todas estas cuestiones las problematizo en *Danza turbulenta*..., *op. cit.*

38 Ver capítulo 2.

39 *Cfr.* Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 465

40 Para Weil la ontología hegeliana se realizará en un Estado que no ha existido todavía, sino que está en el horizonte. Su realización a través de la guerra y las pasiones podría explicar el rechazo de Deleuze: "Una nueva forma se anuncia. Lo que será no le corresponde decirlo a la filosofía [...]. La cura llegará, llegará por la realización consciente de la libertad racional, quizá por obra de un héroe, de un gran hombre, ciertamente a través de la guerra, gracias al impulso de las pasiones. Ella vendrá también por el Estado, por el Estado realizado en fin, no en el Estado actual, sino a través de él, porque si éste es insuficiente, es y permanece como la verdad de la época" (Weil, Eric, *Hegel y el estado*, trad. M. T. Poyrazian, Córdoba, Nagelkop, 1970, pp. 130-131). En el caso de Kojève, a partir de su lectura de la "muerte del hombre" en las últimas páginas de la Fenomenología del espíritu, en la forma de un capital hegemónico y el triunfo del *American way of life*: "Eso me llevó a concluir que el American way of life era el tipo de vida propio del período poshistórico, la presencia actual de Estados Unidos en el Mundo prefigurando el futuro «eterno presente» de la humanidad entera. El retorno del hombre a la animalidad ya no aparecía como una posibilidad por venir, sino como una certeza presente" (Kojève, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, París, Gallimard, 1947, pp. 436-437).

una afinidad conceptual: según hemos podido ver, el lugar que ocupa la relación *dy/dx* en la articulación entre lo virtual y su actualización en Deleuze remite al que ocupaba esta misma relación diferencial en el pasaje entre el ser y la esencia en la *Ciencia de la lógica*. Por eso puede decirse sin forzar mucho las cosas que las formas de *socius* ocupan en el sistema deleuziano el lugar conceptual del Estado en el sistema de Hegel. Y por ello creo que la forma en que Deleuze piensa filosóficamente la política no implica, como lo han pensado la mayor parte de sus comentaristas, una ruptura con Hegel, sino que se inscribe plenamente en esa tradición. Sólo que allí donde el Estado hegeliano es la única forma de realizar la Idea única en el mundo, en Deleuze existe una multiplicidad de Ideas con infinidad de diferenciaciones. Cada relación social o forma de *socius* es objeto de la *différentiation* de una Idea social que no es única, sino producto de la perpetua síntesis (repetición) de la diferencia. Nuestra organización social contemporánea se caracteriza por la encarnación de una Idea específica. De allí la definición que Deleuze escoge para "capitalismo": una relación diferencial *dy/dx*, y cuyo misterio he logrado, creo, en parte disipar.

> La máquina capitalista comienza cuando el capital deja de ser capital de alianza para devenir filiativo. El capital deviene un capital filiativo cuando el dinero engendra el dinero, o el valor un plus-valor [...]. No estamos más en el dominio del *quantum* o de la *quantitas*, sino en el de la relación diferencial en tanto conjunción, que define el campo social inmanente propio del capitalismo [...]. Es la relación diferencial *Dy/Dx*, donde Dy deriva de la fuerza de trabajo y constituye la fluctuación del capital variable, y donde Dx deriva del capital mismo y constituye la fluctuación del capital constante.[41]

En mi temprano *L'ontologie du capitalisme chez Gilles Deleuze*, realicé un primer esfuerzo interpretativo al respecto.[42] Me basaba en las explicaciones sobre cálculo diferencial realizadas en torno a su curso sobre Leibniz (autor, después de todo, de la notación *dy/dx*). Sin embargo, la deriva leibniziana,

---

41 Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *L'anti-Oedipe*, *op. cit.*, pp. 269-270.

42 *Cfr.* Ferreyra, Julián, *L'ontologie du capitalisme chez Gilles Deleuze*, París, L'Harmattan, 2010, p. 193 y ss.

que parecía estar confirmada por la introducción de la ecuación en el primer capítulo de *Diferencia y repetición*[43] en torno a la figura de Leibniz, nos alejaba del camino, en tanto enfatizaba en la *existencia* de los infinitamente pequeños, en la mínima variación, en la posibilidad de asignar una «cantidad finita» a *dy/dx*. La referencia no dejaba de ser *x* e *y* como cantidades finitas, en vías de desvanecerse. Permanecíamos en el dominio del *quantum*. De esta manera, *dy* parecía derivarse de la fuerza de trabajo tal como existía en las sociedades pre-capitalistas, mientras *dx* derivaba del capital mercantil. Aquello que habitaba "siguiendo la fórmula de Marx, «en los poros mismos» de la antigua máquina social",[44] aparecía como punto de referencia de la conformación del capitalismo. Pero justamente se trataba de elementos cuantitativos, indiferentes, contingentes. La relación diferencial "permanecía ligada todavía a los valores individuales o variaciones cuantitativas".[45]

El punto de vista hegeliano nos fuerza (y nos permite) colocarnos desde otra perspectiva, y alcanzar el elemento puro de la cualitabilidad. Los elementos (*dy*, *dx*, flujo de trabajo, flujo de capital) dependen de la relación social (*dy/dx*) pero éstos a su vez dependen de un elemento genético Ideal: la forma de lo determinable, la mediación que articula y engendra los flujos constitutivos del proceso. Reencontramos así la estructura tripartita de la Idea deleuziana: lo indeterminado (*dx*, *dy*), lo determinable (*dy/dx*) y la determinación (valores de *dy/dx*).[46] Pero la reencontramos encarnada en los elementos del *socius* capitalista: el *valor* del trabajo y el capital como determinación, el material humano como lo indeterminado, la relación diferencial de trabajo y capital como lo determinable.

---

43 *Cfr.* Deleuze, *Différence...*, *op. cit.*, p. 66.

44 "Tomemos el ejemplo de Roma: la decodificación de flujos inmobiliarios por privatización de la propiedad, la decodificación de flujos comerciales por desarrollo de una producción mercantil, la decodificación de los productores por expropiación y por proletarización, todo está allí, todo está dado, sin producir un capitalismo propiamente dicho, sino un régimen esclavista. O bien el ejemplo de la feudalidad: allí también la propiedad privada, la producción mercantil, el aflujo monetario, la extensión del mercado, el desarrollo de las ciudades, la aparición de la renta señorial en dinero o el alquiler contractual de la mano de obra no producen de ninguna manera una economía capitalista", Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *L'anti-Oedipe*, *op. cit.*, p. 264.

45 Deleuze, Gilles, *Différence...*, *op. cit.*, p. 224.

46 *Ibíd.*, p. 222.

No hay una determinación despótica que fuerce a los elementos a funcionar de manera capitalista, la determinación no se aplica directamente sobre lo indeterminado (eso sería una *bêtise* cartesiana). Y no por ello implica una disolución de todo lazo social o fragmentación en una multitud. La Idea "reúne y articula inmediatamente lo que distingue"[47] y otorga a lo extensivo una cualidad de la que lo meramente cuantitativo carece.[48] La subsunción real del proceso de producción al capital no requiere de una instancia extrínseca que pudiera explicar de qué manera el trabajador "obedece" al capitalista, sino que las determinaciones (*valor* del trabajo, *valor* del capital) son producidas por la instancia genética del proceso social capitalista. Por su parte, estas relaciones eidéticas, para existir, deben encarnar en relaciones empíricas, donde la lucha entre los hombres es un elemento determinante.

Y esto no se aplica únicamente al *socius* capitalista, sino a todas las formas de organización social, a todas las encarnaciones políticas de las distintas Ideas: sea el *socius* primitivo territorial, sea el *socius* bárbaro despótico, sea, sobre todas las cosas, un *socius* por crear, donde las relaciones sociales se adecuen a las relaciones características de los seres encarnados, humanos, que somos: eso que llamo aquí un Estado deleuziano. Esa Idea social no surgirá del mero choque extrínseco de los elementos existentes, ni advendrá como un milagro, sino que es objeto de una cuidadosa creación, cuya tarea es la de la filosofía política. Y al mismo tiempo, debe encarnarse políticamente, a través de la lucha de los hombres concretos que hacen la historia (los políticos, desde los grandes hombres hasta el más principiante de los militantes de los que hablamos en el capítulo 3).

---

47 *Ibíd*., p. 220.

48 "Surgen las mayores monotonías, las más grandes debilidades de un nuevo sentido común, cuando el genio de la Idea no está allí; pero las más poderosas «repeticiones» [...] cuando la Idea surge, violenta" (*ibíd*., p. 252).


6

DELEUZE Y EL ESTADO PLURALISTA[1]

En el mismo número de Deus Mortalis *en el cual se publicó mi primer trabajo sobre Deleuze y el Estado (retomado en el capítulo 5 de este libro) apareció la traducción de un artículo de Carl Schmitt acompañado por más de doscientas páginas de "notas complementarias" de Jorge Dotti. Las notas de Dotti me causaron una profunda conmoción ya que ponían en cuestión muchos de los aspectos del Estado deleuziano tal como yo estaba empezando a pensarlo. ¿Es el estado deleuziano suficientemente vigoroso para evitar el totalitarismo que deriva del triunfo de una particularidad? ¿Es lo suficientemente concreto para evitar que, en su nombre, se justifique la violencia sin límites? ¿Nos ofrece la filosofía deleuziana algún criterio cuando las fidelidades derivadas de las diferentes fuentes de pertenencia entran en conflicto? ¿Nos permite vivir de otro modo que como* una banda de ladrones*? ¿Debía abandonar la inmanencia deleuziana en favor de una soberanía trascendente de corte schmittiano? Este capítulo es el resultado de tales reflexiones, y el intento de dar cuenta de estos interrogantes*

[1] Este capítulo está basado en "Deleuze y el estado pluralista", publicado en la revista *Deus Mortalis*, nº 11, 2013-2014, pp. 211-234.

Apesar del carácter marcadamente anti-estatalista de muchas de las aseveraciones explícitas de Gilles Deleuze, considero, como venimos viendo capítulo a capítulo, que sus nociones de "Idea social" (expuesta en *Diferencia y repetición*) y "formas de *socius*" (presentada en *El anti-Edipo*) ocupan el lugar conceptual del *Estado* en la tradición de la filosofía política, bajo las siguientes condiciones: a) que éste no se confunda con ninguna de sus expresiones empíricas (los estados concretos que nacen y mueren a lo largo de la historia de la humanidad) y b) que no se limite a una trama de relaciones inmediatas imaginada a partir de la ficción del individuo solo y aislado (*sociedad civil* robinsoniana). Pero se trata de dos condiciones *negativas.* En este capítulo quisiera retomar la problemática para hacerla más específica. Aun dando por cierta la hipótesis central de este libro (que existe un concepto positivo de Estado en Deleuze), la cuestión permanecerá vaga en tanto no se defina con más rigor *qué debe entenderse positivamente por Estado.* En esa senda, intentaré confrontar la estatalidad deleuziana implícita en la noción de "Idea social" con la concepción de Estado de Carl Schmitt, más precisamente, tal como la plantea en su conferencia de 1929 "Ética del Estado y Estado pluralista".[2] Teniendo en cuenta la simpatía de Deleuze por el *pluralismo,* su Estado bien podría concebirse como un Estado *pluralista,* y en esa medida ser objeto de las rigurosas objeciones a la concepción *plural* del Estado apuntadas tanto por Schmitt en su trabajo de 1929 como por las abundantes notas aclaratorias realizadas por

[2] Schmitt, Carl, "Ética del estado y estado pluralista", trad. Jorge Dotti, en *Deus Mortalis*, 2011-2012, nº10, pp. 291-307.

Jorge Dotti al mismo.[3] Así contaremos con un *corpus* rico de objeciones con las cuales interrogar a la política deleuziana y forzar su hipotética estatalidad a una determinación positiva.

El interés radica en que las críticas schmittianas no se solapan, como podría prejuzgarse, con las que se dirigen contra la sociedad como conglomerado de individuos sustanciales – *robinsonadas* a las cuales Deleuze se opone con no menos vigor que Schmitt, y cuya debilidad conceptual hace escaso el interés de detenerse largamente. Como hemos visto en los capítulos previos, suscribimos la afirmación de Dotti respecto a "la absurdidad histórica, antropológica, psicosocial, sociológica, y filosófica –salvo para los seguidores de la metafísica liberal- de las *robinsonadas*".[4] De acuerdo a esa absurda concepción, el individuo construiría ladrillo sobre ladrillo "el edificio liberal" cuyo "presupuesto metafísico fundamental" es el Dios lockeano.[5] En contraposición, Deleuze, no menos que Schmitt, desarrolla "un dinamismo bien distinto al de la subjetividad abstracta propia del individualismo moderno, del yo en su autoproclamada autonomía [...], estamos siempre ante sujetos sociales inmersos en un proceder colectivo y no ante un conjunto de *robinsones* o conciencias yoicas en su pureza originaria".[6] En ese sentido, las concepciones políticas de Deleuze y Schmitt tienen –pese a todas las profundas diferencias que no se trata de ignorar– un sesgo común: el Estado schmittiano y la idea social aspiran a ser fuerzas ideológico-prácticas capaces de elaborar una alternativa a la concepción liberal-individualista de la sociedad de masas. Ambos funcionan como esquemas o, en términos fichteanos, como la línea contínua [*stete Linie*] del "Estado real" mediante la cual el estado dado (en el caso actual, debilitado) puede transformarse en estado racional (aquel que éticamente nos interpela).[7] El Estado real, entonces, es aquel que *puede y debe* constituirse con

---

3 *Cfr.* Dotti, Jorge, "Notas complementarias", en *Deus Mortalis*, 2011-2012, nº10, pp. 309-524. Considero que esas notas forman en sí mismas una obra –actual y urgente– de filosofía política, que utiliza el formato "nota" como recurso estilístico para abordar una pluralidad de temáticas y debates que no podrían abarcarse con un estilo expositivo tradicional.

4 *Ibíd*., p. 427.

5 *Ibíd*., p. 470.

6 *Ibíd*., p. 413.

7 "[El Estado real (*wirkliche*)] no hace más que acercarse gradualmente al Estado racional. El Estado real no se puede representar, por tanto, sino como concebido en la creación (*Stiftung*) gradual del

urgencia para que el Estado dado (que es el que tenemos ahora) tienda hacia un Estado racional donde los hombres potencien al máximo su capacidad de actuar. El Estado real está plagado de vicios, imperfecciones y fallas (*hiede*) pero, a diferencia del Estado dado que trabaja en función del sostenimiento de las relaciones capitalistas de producción, toma la senda hacia el Estado racional (quizás inalcanzable pero meta productiva).

Este sesgo común entre Schmitt y Deleuze, no obstante, tiene su raíz en puntos de partida ontológicos que son radicalmente opuestos: Schmitt postula una unidad trascendente, mientras que Deleuze sostiene una diferencia inmanente. El primero tiene como contrapartida un estado real encarnado en la figura del soberano, el segundo un estado real constituido por el pueblo (el "pueblo que falta" en el estado dado).[8] Lo que hace posibles los puntos de contacto práctico a partir de puntos de partida ontológicos tan contrapuestos es que la actividad [*wirkung*] de lo ontológico en lo existente a través de los esquemas provistos por las categorías políticas (los estados reales a partir de los cuales la política transforma al mundo) dista de ser lineal: ni un monismo ontológico implica necesariamente un totalitarismo práctico ni un pluralismo ontológico un liberalismo anárquico donde primen las convicciones, puntos de vista y principios de un individualismo subjetivo egoísta y contingente.

Dista de ser la tesis de este capítulo que Schmitt y Deleuze dicen *exactamente lo mismo.* Tampoco será el objetivo arbitrar entre ambas concepciones. La propuesta es, en cambio, interrogar, a partir de la matriz schmittiana, las consecuencias prácticas de una política basada en un pluralismo ontológico. Esto es: ¿es capaz la instancia ideológico-práctica deleuziana, al prescindir de una remisión a la trascendencia, de superar

Estado racional. [...] Si se la llama ciencia del gobierno del Estado real, según la máxima política precisamente indicada, esta política estaría en el medio entre el Estado dado y el Estado racional; ella describe la línea constante *(stete Linie*) mediante la cual el primero se transforma en el último, y termina en el derecho político (*Staatrecht*) puro", Fichte, Johann G., *El Estado comercial cerrado. Der geschlossene Handelsstaat*, en FSW III, trad. M. Gaudio, pp. 397-398. (*J. G. Fichtes sämmtliche Werke, Hrsg. I.* Fichte, Berlín, W. de Gruyter, reimp. 1971; en *Fichte im Kontext-Werke auf CD-ROM*, Berlín, Karsten Worm, segunda edición 1999). *Cfr.* el indispensable trabajo de Mariano Gaudio, *Fiche y el Estado*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2024.

[8] *Cfr.* Deleuze, Gilles, *Critique et clinique*, París, Minuit, 1993, pp. 14-15.

la prueba de la interrogación schmittiana al estado pluralista? Es decir: ¿Es el estado deleuziano suficientemente vigoroso para evitar el totalitarismo que deriva del triunfo de una particularidad? ¿Es lo suficientemente concreto para evitar que, en su nombre, se justifique la violencia sin límites? ¿Nos ofrece la filosofía deleuziana algún criterio cuando las fidelidades derivadas de las diferentes fuentes de pertenencia entran en conflicto? ¿Nos permite vivir de otro modo que como una *banda de ladrones*? ¿Nos da alguna herramienta para hacer frente a las situaciones de *crisis* y excepción? ¿Hay, en suma, en Deleuze una ética estatal, esto es un deber *en pro del Estado*? Corpus de preguntas heterogéneo y por momentos capcioso, que intentaremos desmalezar.

El universo pluralista

El debate en torno al pluralismo (que alcanzó su auge en la década del 20 del siglo pasado), y más específicamente en lo referido a la filosofía política, sigue presentando un interés agudo para la reflexión filosófica, al punto que las reflexiones de Schmitt se podrían suscribir hoy:

> La concepción pluralista guarda correspondencia con la situación real y concreta, tal como es dable observarla en la mayoría de los Estados industriales. En este sentido, la teoría pluralista es muy moderna y actual. El Estado aparece, de hecho, como dependiendo en amplia medida de los distintos grupos sociales, sea como una víctima, sea como el resultado de las componendas entre ellos, digamos, como objeto del compromiso entre grupos de poder sociales y económicos, que forman un conglomerado de factores heterogéneos.[9]

Estas primeras indicaciones parecerían insertar al Estado pluralista en el seno de la concepción *liberal* del Estado. La mención a "la mayoría de los Estados industriales" y al "Estado sumergido en la trama de poder social y económica", permitirían transpolar estas críticas al concepto (no schmittiano) de *capitalismo.* El Estado pluralista sería así el estado débil característico del

[9] Schmitt, Carl, *op. cit.*, p. 295.

sistema capitalista, reducido a gestionar y administrar las necesidades de la reproducción del capital. Al punto que Schmitt equipara el debilitamiento o descrédito del Estado con su *muerte.*[10] Y, efectivamente, subsumido bajo una potencia que le es ajena, el Estado pierde su característica definitoria: ser el fundamento de la organización social. El Estado *como tal* no existe, no tiene realidad efectiva. Schmitt reconoce entonces la muerte del Estado, no la niega, no vive en un mundo de fantasías, y ese es su punto de partida. Diagnóstico por cierto sombrío, en el cual coincide con Deleuze y Guattari: "Bajo los golpes de la propiedad privada, y luego de la producción mercantil, el estado encuentra su debilitamiento (*déperissement*)".[11]

Analicemos la afirmación schmittiana con detenimiento. "La concepción pluralista guarda *correspondencia* con la situación real y concreta", dice Schmitt; "correspondencia" vincula así dos términos: la *concepción* pluralista por un lado y la situación *real y concreta* por el otro. La concepción pluralista se *corresponde* con la situación real y concreta. Ahora bien, ¿cuál es el estatus ontológico de esta "concepción" y consecuentemente de esta correspondencia? La cuestión debe a mi entender dilucidarse en términos de la alternativa con la que Hegel abre la introducción a los *Principios de la filosofía del derecho*:

> La filosofía trata con ideas, y no con lo que suele llamarse *meros conceptos.* Ella muestra, por el contrario, la unilateralidad y falta de verdad de estos últimos, así como que el *concepto* (no lo que con frecuencia recibe este nombre y no es más que una determinación abstracta del entendimiento) es lo único que posee *realidad,* pues se la da así mismo. Todo lo que no es esta realidad puesta por el concepto mismo, es *existencia* pasajera, contingencia exterior, opinión, apariencia inesencial, falsedad, engaño, etc.[12]

Los "meros conceptos" carecen de verdad, y el "concepto mismo" es lo único que posee realidad. La concepción pluralista, entonces, ¿es un "mero concepto" o el "concepto mismo"? ¿Se trata de una visión unilateral y falta de verdad o por el contrario de lo que se da a sí mismo realidad? De la respuesta

---

10 *Ibíd*., p. 291-292.

11 Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *L'anti-Oedipe*, París, Minuit, 1972, p. 256.

12 Hegel, Georg W. F., *Principios de la filosofía del derecho*, trad. J. L. Vermal, Barcelona, Edhasa, 1999, p. 65.

a esta pregunta dependerá el estatus de la situación real y concreta de la sociedad de masas que *le corresponde*, ¿es "realidad" o "existencia pasajera" (engaño, ilusión)? ¿La única *realidad* es la del concepto Uno y todo lo plural es mero engaño?

Se abren entonces dos alternativas ante un diagnóstico de época como conglomerado de factores heterogéneos (pluralismo *empírico*): 1) se trata de una existencia pasajera, engaño, ilusión, *porque* la Idea es una (monismo ontológico); en este caso, la *concepción* pluralista no es más que "ideología": proyección fantasmática a partir de una realidad en sí misma falsa e ilusoria; 2) se trata de realidad, *porque* la Idea es también plural (pluralismo ontológico). Schmitt y Deleuze se encontrarían escindidos de acuerdo con estas dos vías: mientras Schmitt se ubicaría en la primera, Deleuze se apartaría siguiendo la segunda, en una defensa del pluralismo que lleva a identificarlo con la filosofía misma: "A decir verdad, el pluralismo (también llamado empirismo)[13] no hace sino uno con la filosofía misma. El pluralismo es la manera de pensar propiamente filosófica, inventada por la filosofía".[14] El motivo del pluralismo será en efecto recurrente en toda la obra de Deleuze.[15] Una ontología plural, pues,

---

[13] La equiparación pluralismo-empirismo no debe entenderse en términos de un pluralismo vulgar, dogmático. Si Deleuze define a su filosofía como "empirismo trascendental" (Deleuze, Gilles, *Différence...*, *op. cit.*, p. 79), hay que pensar su pluralismo como *pluralismo trascendental,* es decir, de una empiria concebida desde sus condiciones genéticas.

[14] Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, París, PUF, 1962, p. 4. La cita de Deleuze continúa: "[El pluralismo] es el único garante de la libertad en el espíritu concreto, el único principio de un violento ateísmo. Los Dioses están muertos: pero se murieron de risa, escuchando decir que había un único Dios" (*ibídem*). Si, como dice Schmitt "a lo largo de la historia del pensamiento humano es posible constatar la concordancia entre la visión teológica y política del mundo, por un lado, y la imagen del Estado, por el otro; sus ejemplos más sencillos son las conexiones ideales entre monarquía y monoteísmo, entre constitucionalismo y deísmo" (Schmitt, Carl, *op. cit.*, p. 294), se podría pensar que la muerte de Dios arrastra la del Estado y que, si bien el diagnóstico de época de Deleuze coincide con el de Schmitt, la "tonalidad afectiva" es bien distinta, porque al filósofo francés la cosa le parece muy risueña. Risa por la muerte de Dios, y por tanto del Estado como unidad terrenal. Veremos que la cosa no es tan así.

[15] En *Diferencia y repetición,* su principal obra de ontología, Deleuze señala que el plano de la diferencia en sí, "supone un pluralismo de diferencias libres, salvajes y no domadas, un espacio y un tiempo propiamente diferenciales" (Deleuze, Gilles, *Différence...*, *op. cit.*, p. 71). Allí también Deleuze hace referencia a dos obras contemporáneas a la conferencia de Schmitt que tienen el pluralismo como motivo: *Les philosophies pluralistes d'Anglaterre et d'Amérique,* de Jean Wahl (París, Alcan, 1920) y *Les sciences et le pluralisme,* de J.-H. Rosny (París, Alcan, 1922). El pluralismo también es una cuestión central en *Proust et les signes*, publicado por Deleuze en 1964: "la pluralidad de los mundos es que sus signos no son del mismo género, no tienen la misma manera de aparecer, no se dejan descifrar

para una realidad plural, frente a una ontología monista. De allí la importancia que le asigna a la teoría de la idea, y su insistencia sobre la *multiplicidad* de Ideas frente al monismo de la Idea hegeliana, en la estela de la cual, de acuerdo a Dotti, se ubica la concepción de Schmitt.[16]

Deleuze sostiene una ontología plural para una realidad plural donde el Estado se ha debilitado y aparece dependiendo de grupos sociales y económicos en los que se organiza la producción mercantil en la mayoría de los Estados industriales. La ontología plural (la "concepción pluralista") tendría entonces, *en apariencia*, la ventaja de presentar una correlación directa entre el ámbito ontológico-ideal y la situación real y concreta, que le permitiría dar cuenta de ésta en forma plástica y efectiva. Del lado negativo, quedaría, ni más ni menos, la –supuesta– *incapacidad* para modificar esa realidad. En efecto, si la correspondencia es expresión de relaciones ontológicas sustanciales, ¿cuál es la fuerza ideológico-práctica capaz no sólo de comprender la realidad sino también, y especialmente, de transformarla? ¿Cuál sería la capacidad de intervención de un concepto plural en una realidad social en cuya pluralidad radica su perversión? El estado de naturaleza sería "la naturaleza" de la cosa, es decir, su concepto, y estaríamos librados a la arbitrariedad, la violencia y la supremacía de la fuerza.[17] Este lado negativo, no menos que el positivo, es, como señalamos, sólo *aparente,* ya que se basa en el falaz presupuesto según el cual la correlación entre ontología y existencia sería simple y directa.

---

de la misma manera, no tienen con su sentido una relación idéntica" (Deleuze, Gilles, *Proust et les signes*, París, PUF, 1964, p. 11). Otra conexión entre Deleuze y el pluralismo se encuentra en torno a la figura de William James, a quien Deleuze cita en forma recurrente y elogiosa (y cuya visión pluralista del mundo Laski habría transferido al Estado según Schmitt, Carl, *op. cit.*, p. 294). No sin ironía, Deleuze considera que una de las más bellas páginas de James es donde describe al mundo como "disparado desde una pistola" (Deleuze, Gilles, *Critique...*, *op. cit.*, p. 111, nota, en referencia a William James, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy,* en *Writings, 1878-1899,* Literary Classics of the United States, New York, 1992, p. 654). No sin cierta ironía, digo, porque allí James está defendiendo explícitamente lo que Hegel rechazaba en las primeras páginas de la *Ciencia de la lógica*, "los que querrían empezar como con un tiro de pistola".

16 "Con mayor o menor fidelidad terminológica, Schmitt se inscribe en una visión que concede la preeminencia política, jurídica y existencial a la estatalidad, a la manera como Hegel –reiteramos– presenta la identidad del Estado", Dotti, Jorge, *op. cit.*, p. 350. Este monismo hegeliano no debe confundirse con una concepción rígida, monolítica o inmóvil (muerta), escindida de la existencia, ya que el dinamismo inherente al concepto refuta tal posibilidad.

17 *Cfr.* Hegel, Georg W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. R. Valls Plana, Alianza, Madrid, 1997, p. 532.

Un universo monista

De esta primera aproximación parece salir mejor parada la tradición monista de Hegel y Schmitt que, a partir de un fundamento trascendente, legitima un estado *fuerte* ("ontológicamente, entonces, el Estado es el *prius*").[18] Esta trascendencia cuenta, al menos *por derecho,* con el potencial de encarnarse en un soberano con la capacidad decisoria en la situación de excepción, impidiendo así la paradoja de las fidelidades cruzadas. "La cuestión evidente y decisiva de quién decide el *conflicto* inevitable de las numerosas relaciones de fidelidad y lealtad"[19] se decide en favor de una única voluntad neutra fundada en una legitimación ontológica vía monismo trascendente. Y de la misma manera se resuelven el resto de las preguntas señaladas más arriba, y ante las cuales el pluralismo se verá en aprietos: ¿cómo diferenciar una banda de ladrones de un gobierno legítimo? El gobierno legítimo es real, se adecua al concepto de derecho. ¿Cuál es la herramienta para hacer frente a situaciones de crisis y excepción? El soberano que encarna la unicidad del concepto trascendente. ¿Cómo se evita la violencia sin límites y se elude el triunfo de la particularidad? A partir de la legalidad positiva del Estado así constituido que encarrila la voluntad general, en sí anárquica.

Todas estas ventajas se ven sin embargo opacadas por el reconocimiento schmittiano del estado de cosas plural, esto es, del debilitamiento del Estado como instancia de encarnación terrenal del monismo ontológico. En efecto, si bien su *concepción* no se amolda a lo real y concreto "dejándolo pasar", sin embargo *no se corresponde* con la situación real y concreta donde los

---

[18] Dotti, Jorge, *op. cit.*, p. 351. Aquí Dotti está reconstruyendo la filosofía política de Hegel en cuya visión inscribe a Schmitt. Entiendo que el énfasis en el monarca y la unidad encarnada en una única decisión, efectivamente presente en Hegel, podría interpretarse en forma muy distinta haciendo énfasis no en la *mera unidad* sino en el carácter *conceptual* de la unidad. Si bien el monarca es la existencia efectivamente real como "unidad *infinita* del concepto consigo mismo" (Hegel, Georg, *Enciclopedia...*, *op. cit.*, p. 558), la unidad del *concepto* remite a la infinita actividad del mismo, que tiene un carácter múltiple, dinámico y de eterna diferenciación interna. El monarca no es entonces realmente un individuo, sino justamente un individuo que encarna, *en forma inmediata y natural*, el movimiento del concepto (careciendo por tanto de todas las peculiaridades que podrían atribuirse a un individuo pensado con las categorías del entendimiento y el sentido común). Volveremos sobre el rol del príncipe en la filosofía política hegeliana (*cfr. infra*, nota 64).

[19] Schmitt, Carl, *op. cit.*, p. 297.

compromisos entre grupos de poder sociales y económicos tienen como víctima al Estado. No podría –a primera vista– entonces esta concepción ser un *concepto* en el sentido fuerte que le atribuye Hegel, ya que a la realidad del concepto le es esencial su *ponerse* como realidad efectiva. Y esto el propio Schmitt lo reconoce:

> La discusión filosófica no puede pasar por alto semejante situación de la realidad empírica de la vida social. Pues ante un objeto como el Estado, hacer referencia a la situación de la realidad empírica es un argumento filosófico y moral a título pleno. Para toda consideración filosófica acerca de la estatalidad, el valor del Estado [...] reside, en todos los casos, en su realidad concreta.[20]

En este punto las ventajas que Schmitt ofrecía parecen desvanecerse. Más vale, pareciera, concepto vigoroso que dé cuenta de una realidad concreta deprimente que concepto bello que no tenga referencia alguna con la realidad empírica (al menos en política). Este argumento se afilia con el del anti-hegelianismo popperiano: el hecho de que el anunciado Estado del final de la *Filosofía del derecho* no se haya encarnado (o se haya encarnado y luego disuelto para aquellos que piensan que Hegel estaba meramente transcribiendo en términos conceptuales el estado prusiano empírico con el cual convivía) daría por tierra con la filosofía de Hegel toda. Y en ese sentido parece dirigirse Dotti cuando afirma que la fórmula de la defunción del Estado expresa de modo conciso y claro "la corrosión teórica y el desmontaje del armazón hegeliano".[21] Como si se tratra de un cierto determinismo, de una cierta concepción religiosa de la Idea hegeliana que sobredeterminaría en forma absoluta el transcurrir del espíritu en el tiempo. Y que la historia habría simplemente falsado.

Staatsethik como fuerza ideológico-práctica

Está claro que el anti-hegelianismo popperiano traiciona tanto el espíritu como la letra de la obra de Hegel. La lucha contra el dogmatismo inherente al

[20] *Ibíd*., p. 295-296.

[21] Dotti, Jorge, *op. cit*., p. 352.

determinismo está en el corazón de la empresa del idealismo alemán. *Justamente* por ello Dotti reivindica *de inmediato* ("desmontaje del armazón hegeliano", punto y seguido: "sin embargo") la dimensión ético-política como "vitalidad del orden soberano" que Schmitt refiere "ya desde el título mismo del artículo: ¡«*Staatsethik*»!".[22] El concepto no fenece, su "verdad es eternamente real y efectiva".[23] La ética estatal es *la vida del concepto* en el seno de las entrópicas leyes de la extensión. Así, lo único que expresa la fórmula de defunción del Estado es que la estatalidad no ha podido aún –o ha dejado de– elaborar una alternativa fiel al concepto de lo político en pleno imperio del inmanentismo.

La posibilidad de intervención efectiva de lo estatal en una realidad que se le sustrae implica algo mucho más sustancial desde el punto de vista teórico que el falsacionismo: es la expresión de un desfasaje empírico-transcendental. Lo político permite efectuar la acción de lo ideal sobre lo existente, pero no lo hace en forma lineal sino a partir de un esquema *disyuntor* (une lo ontológicamente heterogéneo preservando su heterogeneidad). La clave aquí es *ad Feuerbach:* no (únicamente) la capacidad del concepto de lo político de *corresponderse* con la realidad efectiva, sino su capacidad de transformarla. Y en eso consiste la ética estatal:

> Si Schmitt resemantiza la eticidad idealista es porque entiende que todavía podría ser una fuerza ideológico-práctica susceptible de contribuir a elaborar alguna alternativa fiel al concepto de lo político en la sociedad de las masas y de la técnica, en pleno imperio del inmanentismo.[24]

El Estado es una fuerza ideológico-práctica que puede tener intervención efectiva en la sociedad de masas, *en pleno imperio del inmanentismo.* Emerge así el Estado como una fuerza rabiosa de optimismo en medio del sombrío diagnóstico epocal de Schmitt. *El pleno imperio del inmanentismo* no es –para el jurista alemán- más que el imperio del capitalismo. Si el Estado renace como fuerza práctica para ponerle coto a la expansión del capitalismo planetario ya no será aquel Estado que el capitalismo habría desplazado (o subsumido, tal

---

22 *Ibidem.*

23 Hegel, Georg W. F., *Enciclopedia...*, *op. cit.*, p. 571.

24 Dotti, Jorge, *op. cit.*, p. 352.

como indica la fórmula estatal-capitalista). Lo que se trata de pensar (la parte ideológica de la mentada fuerza ideológico-práctica, el aspecto de *semantización* de la eticidad estatal) es justamente ese Estado por venir en *pro* del cual tenemos un deber al cual menta la ética estatal: "surge una nueva tarea, la del trabajo en la generación consciente de aquella unidad, el deber de colaborar para que se realice una porción del orden concreto y real, [...] el *deber en pro del Estado*".[25] Por ello rápidamente Schmitt pasa del problema de la muerte del Estado al de la conmoción que el descrédito de los estados efectivos implica para el problema del cual se trata, esto es la ética estatal. El tema de fondo no es el diagnóstico epocal sino la erosión que produce en la capacidad del cumplimiento de la tarea ética. En los términos fichteanos ya utilizados más arriba: no está en juego el estado dado, sino la capacidad del estado real de crear gradualmente el estado racional. En sentido contrario, la capacidad de sostener la tarea y el trabajo en pro del Estado abre la posibilidad de intervenir en la situación real y concreta.

Pero si esto es posible, si el Estado es una fuerza que *puede* intervenir en la situación real y concreta, es porque la relación no es unívoca, porque justamente entre el concepto y la realidad existe una mediación, un "esquema" que puede acoplar dos modos heterogéneos de configuración (una realidad que se sustrae, un concepto que permanece vivo aún cuando no ha podido encarnar). La transición dispar[26] entre concepto y realidad es lo que hace posible la ética estatal. Para transformar la segunda de acuerdo al primero hace falta que la vinculación entre ontología y existencia no sea lineal. Porque si fuera lineal el Estado de Schmitt y Dotti estaría condenado a una existencia *abstracta*, "meramente" *conceptual*, y su existencia *real* estaría limitada al *deber* en pro del Estado, susceptible entonces de las paradojas del deber ser que tanto preocupaban a Hegel. Para eludir este peligro, la clave es el desfasaje empírico-transcendental.

---

[25] Schmitt, Carl, *op. cit.*, p. 307.

[26] *Disparation,* diría Deleuze siguiendo a Gilbert Simondon (*cfr.* Deleuze, Gilles, *Différence...*, *op. cit.*, p. 287).

Desfasaje empírico-transcendental 1: monismo ontológico / pluralismo empírico

Retomemos, a la luz de esta capacidad del Estado para constituirse en una fuerza ideológico-práctica, la alternativa ontológica señalada más arriba:

1) un monismo ontológico que denuncia la situación real y concreta como existencia pasajera, engaño, ilusión (podemos agregar ahora: y plantea el imperativo *ético* de colaborar en la realización de la unidad como porción de orden concreto y real);
2) pluralismo ontológico que *se adecua* a una realidad plural, *pero* que no nos daría herramienta alguna para arrancarla de su estatus de supremacía de la fuerza bruta.

Ambas alternativas parecen oponerse en forma radical. Sin embargo, tienen en común una concepción lineal del vínculo entre la ontología y la realidad empírica. Un monismo ontológico para el cual la realidad es monolítica (siendo todo lo plural *falso*) y un pluralismo ontológico que no puede dar cuenta de ninguna unidad que pueda generar un orden concreto y real (estando su capacidad genética reducida a producir lo fragmentario y aislado).[27] Sin embargo, como hemos mostrado, en Schmitt la concepción de la relación empírico-trascendental no es lineal, sino que existe un *desacople* entre ambos planos. Tanto es así que incluso la forma "verdadera" de existencia pluralista sólo es posible en el seno del Estado schmittiano cuya forma de *existencia*, lejos de ser monádica, *es plural*: lo que garantiza el pluralismo empírico es el monismo ontológico. Justamente lo contrario de lo que el prejuicio habitual de las lecturas superficiales del pensamiento schmittiano se representa a partir del postulado del sentido común según el cual existe una relación unívoca y lineal de la actualización. Sólo eso hace pensar que la realización del Estado schmittiano debe tener la forma del totalitarismo. Dotti no se cansa de subrayar lo contrario:

> La defensa de la ética estatal y de la primacía genética y estructural de la soberanía en el fenómeno *Estado* no pasa por una negación sin más de la

[27] "El pueblo sería meramente un poder informe, estéril, ciego, como la fuerza embravecida del elemento marino, el cual sin embargo no se destruye a sí mismo como lo haría el pueblo en tanto elemento espiritual»" Hegel, Georg W. F., *Enciclopedia...*, *op. cit.*, pp. 561-562.

> autonomía relativa de las instituciones societales en lo relativo a su génesis y dinamismo interno y externo. Por el contrario, protegerlas forma parte de las tareas principales del Estado, y Schmitt está lejos de negarlo. No es un intervencionista, sino un defensor del dualismo Estado / sociedad, dentro de la unidad estatal asentada en una ética que, sin remisión a una trascendencia, no se sostiene frente al nihilismo devenido sentido común del habitante urbano en el siglo veinte [...]. Lo que rechaza y combate es la ingenua creencia en que el debilitamiento de la soberanía, postulado y exigido por el pluralismo, no afecta a las mismas entidades pluralistas en los momentos existencialmente clave de toda vida colectiva. Es la soberanía que instaura las condiciones para que se desarrolle el pluralismo en paz y seguridad, y no viceversa [...]. Sólo gracias al orden vertical soberano pueden desplegar sus actividades y desarrollar sus ideas las instituciones que pueblan el espacio pluralista [...]. *Si el dinamismo societal no es protegido por el Estado, éste deja de ser tal y se transforma en un régimen totalitario.*[28]

Lejos entonces de funcionar como correa de transmisión vertical de una trascendencia monista a estructuras sociales totalitarias, el Estado como fuerza ideológico-práctica funciona como un disyuntor que permite la existencia de su otro: el pluralismo. Contrariamente, lo que puede desencadenar lo totalitario es la concepción liberal-humanista de la organización social. Es en la supuesta pluralidad del individualismo radical donde la crueldad y el horror encuentran su caldo de cultivo:

> Uno de los temas centrales de *El concepto de lo político* es la denuncia de que se invocan ideas y principios morales que cuentan con una aprobación amplia, para presentar las propias pretensiones como universales y aceptadas por la opinión sensata del ser humano normal, descalificando así al adversario como ajeno a esta sensatez propia de todo miembro del género humanidad, digno de esta pertenencia. Esto es, la universalidad de tales conceptos suscitadores de consensos inmediatos está garantizada por el sentido harto general, vago y abierto a interpretaciones diversas y antitéticas del significado inmediato que expresan. Más particularmente, [...] se abre la posibilidad de legitimar cualquier tipo de conducta bélica, inclusive o sobre todo las más crueles y horrorosas, porque si uno de los contendientes es calificado como enemigo del género humano no es digno de ningún respeto.[29]

---

[28] Dotti, Jorge, *op. cit.*, pp. 443-444.

[29] *Ibíd.*, p. 505-506.

Así se enlaza la doble contradicción señalada por Schmitt: los teóricos del pluralismo hablan una lengua marcadamente individualista, que tiene como correlato el concepto de humanidad: quien decide el *conflicto* inevitable de las numerosas relaciones de fidelidad y lealtad es "el individuo mismo".[30] Pero ese individuo tiene valor sólo como individuo *humano,* es decir, depende del concepto de *humanidad,* cuya característica es el más amplio y vasto de los universalismos y monismos.[31] Se trata de un concepto abstracto, vacío, cuyo contenido surge de los valores singulares de una facción que presenta sus intereses particulares bajo la protección de una falsa universalidad.

Observamos entonces un desacople empírico-transcendental que caracteriza tanto a Schmitt como al pluralismo que él critica: un monismo trascendental que es el único que garantiza la pluralidad empírica (mediada por una fuerza ideológico-práctica); y un pluralismo trascendental que tiene como consecuencia indeseada un monismo práctico: el triunfo sangriento de una facción (el estado de naturaleza donde el arbitrio conduce a la supremacía del más fuerte). Observemos que el Estado en Schmitt no se identifica con ninguno de los dos planos que hemos distinguido (ni el empírico ni el trascendental) sino que funciona como mediación (por ello es un fuerza ideológico-práctica), como *esquema* que permite articular lo heterogéneo y funciona como paraguas de unidad necesario para que las actividades plurales puedan llevarse a cabo en condiciones de *normalidad.*

Debemos entonces reformular los postulados:

1) un monismo ontológico que garantiza el pluralismo empírico (arrancándolo del estado de naturaleza)
2) un pluralismo ontológico que tiene como correlato un totalitarismo

---

30 Schmitt, Carl, *op. cit.*, p. 297.

31 Tal es la característica de lo que Althusser llamaba la concepción empirista-idealista del mundo: "Para que la esencia del hombre sea atributo universal es necesario, en efecto, que *sujetos concretos* existan como datos absolutos; ello implica un *empirismo del sujeto.* Para que estos individuos concretos sean hombres es necesario que lleven en sí toda la esencia humana, si no de hecho, por lo menos de derecho; ello implica un *idealismo de la esencia.* El empirismo del sujeto implica, pues, el idealismo de la esencia, y viceversa" (Althusser, Louis, *La revolución teórica de Marx*, trad. Martha Harnecker, México, Siglo XXI, 1967, p. 188).

empírico (y allí radica el carácter ilusorio y engañoso del supuesto pluralismo empírico que *aparece* como su correlato).

Ahora bien, la reformulación de los postulados nos enfrenta ante una paradoja del pensamiento schmittiano. El triunfo de una facción (el gobierno como *banda de ladrones*)[32] sólo es concebible a partir de cierta solvencia ontológica del individuo, de la *capacidad* (la fuerza anti-ética-práctica) de una facción de ser eficaz en la toma del poder. Aunque más no sea por privación, por falta de efectividad del Estado en hacerse presente como regulador efectivo de las relaciones sociales, *Schmitt terminaría por darle status ontológico a aquello que rechaza*. La absurdidad del individuo empírico aislado, y no otra cosa, es lo que da sentido a la realidad tal como la conocemos: en esa medida, la concepción pluralista guarda correspondencia con la situación real y concreta. Es cruel, es terrible, pero parece actuar con total independencia.

Si la filosofía política se considera (como es explícitamente el caso de Schmitt) inescindible de la realidad empírica, el monismo ontológico se traduce en una lógica del todo o nada.[33] El concepto es real o no lo es: o la realidad empírica se corresponde con la estatalidad plena o es mera multitud, conglomerado, figura informe e inorgánica. Una realidad empírica que *se sustrae* a la acción de la idea queda librada a la mera anarquía del *fenecimiento*. Lo cual no sólo es insuficiente desde las pretensiones de una ontología política abarcadora, sino que además no logra dar cuenta de la realidad de un funcionamiento de la sociedad

---

[32] "Si así se anula la justicia, ¿qué son los reinos sino enormes bandas dedicadas al pillaje? Porque ¿qué son estas bandas delictivas sino reinos pequeños?" (San Agustín, *De civitate Dei*, § 4, citado en Dotti, Jorge, *op. cit.*, p. 346). A finales de ese mismo pasaje, Agustín recuerda el diálogo entre Alejandro Magno y un jefe pirata prisionero, que Dotti reconstruye en estos términos: "cuando el discípulo de Aristóteles, el conquistador en quien se concentran las presuntas legitimidad y legalidad máximas, le pregunta al enemigo del género humano qué lo ha llevado a obrar de manera delictiva, diríamos: a adoptar el delito como forma de vida, el pirata le contesta en estos términos: «lo mismo que a ti, cuando lo haces con el mundo entero; mas como yo lo hago con un mísero bajel, me llaman ladrón, mientras que a ti, que lo haces con una enorme flota, te llaman emperador»" (Dotti, Jorge, *op. cit.*, p. 347).

[33] "Cada vez que planteamos el problema en términos de lo posible y lo real, estamos forzados a concebir la existencia como un surgimiento bruto, acto puro, salto que se para siempre por detrás nuestro, sujeta a la ley el todo o nada" (Deleuze, Gilles, *Diferencia...*, *op. cit.*, p. 273).

capitalista que se extiende ya durante más de cuatro siglos. La filosofía política debe poder dar cuenta de las *diversas formas de organización*. Y sólo un pluralismo ontológico es capaz de hacerlo. Lo cual no implica desistir de una ética estatal, sino todo lo contrario. La existencia de una ética estatal, esto es, de un deber en pro del Estado, en las condiciones determinadas por una situación real y concreta de debilitamiento del Estado, y que no sea un mero *deber ser,* sólo es posible en el marco de un pluralismo ontológico. *Las razones invocadas por Schmitt en pro de una ética estatal no sólo siguen siendo plenamente válidas en un universo pluralista, sino que sólo son plenamente vigentes en el marco de tal perspectiva ontológica*, tal como intentaremos mostrar en el caso concreto de la ontología de Gilles Deleuze.

Razón pluralista de estado

Encontramos entonces la formulación final de los postulados, que intentaré sostener en lo que queda de este capítulo:

1) un monismo ontológico que garantiza *por derecho* el pluralismo empírico, gracias a la mediación del Estado como fuerza ideológico-práctica, *pero que de hecho* se muestra incapaz de dar cuenta de un estado de cosas donde individuos o facciones lograr imponer una fuerza que carece de correlato ontológico.
2) un pluralismo ontológico que tiene *de hecho* como correlato un totalitarismo empírico, pero que justamente por su carácter plural, ofrece *por derecho* la posibilidad de concebir configuraciones empíricas alternativas con la misma fuerza o valor ontológico.

Deleuze se inscribe en esta segunda vertiente: cuestiona el presupuesto según el cual el pluralismo ontológico tendería a confundirse con el empírico.[34] Como hemos visto, este presupuesto reposa en una visión

[34] De hecho, Wahl en la obra referida por Deleuze, desconfía del pasaje del pluralismo ontológico al político: "en obras y artículos recientes, la palabra pluralismo es empleada en un sentido extremadamente amplio", dice, y cita como ejemplo la publicación de *The pluralistic State*, por parte de Laski que es, junto a Cole, una de las principales referencias de la concepción de un Estado pluralista para Schmitt (Wahl, Jean, *op. cit.*, p. 100, nota).

lineal de la relación entre ontología y existencia. A la hora de la interpretación de la filosofía deleuziana, el presupuesto de la linealidad se traduce en una confusión entre tres acepciones radicalmente distintas del término "partes" que obtura la posibilidad de comprender la relación entre ontología y práctica. Esto es, si bien Deleuze forma parte de la tradición pragmatista-pluralista y en esa medida se le puede atribuir la superioridad ontológica de la multiplicidad sobre al unidad y por tanto el carácter determinante de las *partes*,[35] toda la interpretación varía radicalmente de acuerdo al sentido en que se tomen tales «partes».

α) Las *partes extensivas* que componen los cuerpos existentes en un cierto espacio y un cierto tiempo. Estas partes carecen de toda consistencia ontológica (al punto que *no existen propiamente*)[36] y no dan cuenta de los cuerpos que componen.[37] En este plano "caemos más bien en una suerte de pluralismo cuantitativo",[38] donde se disipan las diferencias ontológicamente vigorosas: "la diferencia tiende a anularse en la extensión en la cual se distribuye"[39]. Agotamiento, aislamiento, entropía: de allí que, librado a las solas leyes de la extensión, el proceso de la individualización y el solipsismo característico de la sociedad de masas sería una tendencia irreversible. Las partes extensivas son características de lo que Deleuze denomina "lo actual" (y que se corresponde –a brocha gruesa, ignorando las múltiples y en otro contexto indispensables distinciones que obviaré aquí– a lo que la tradición llamaría existencia

---

35 "Laski alude a William James [...] en relación a la prioridad ontológica de las partes respecto el todo, instancia unitaria carente de la solidez ontológica de los elementos constitutivos" (Dotti, Jorge, *op. cit.*, p. 396). "El pluralismo societal defendido por Laski es similar al «multiverso» de James, al menos en sus grandes rasgos metafísicos (fundamentalmente, en la negación de que el momento de la unidad sea ontológicamente superior al de la multiplicidad, o sea, la negación del presunto carácter englobador y determinante de las partes que lo componen)" (*ibíd.*, p. 400).

36 Si "existir es tener actualmente un gran número de partes [extensivas]" (Deleuze, Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, París, Minuit, 1968, p. 183) se sigue lógicamente que las partes extensivas aisladas no existen, ya que no poseerían actualmente un *gran número* de partes, estando solas y aisladas.

37 "La extensión no da cuenta de las individuaciones que se hacen en ella" (Deleuze, Gilles, *Différence...*, *op. cit.*, p. 295).

38 Deleuze, Gilles, *Le bergsonisme*, París, PUF, 1966, p. 75.

39 "A finales del siglo XIX, estos temas de una reducción de la diferencia, de una uniformización de lo diverso, de una igualación de lo desigual anudaron por última vez la alianza más extraña: entre la ciencia, el buen sentido y la filosofía. La termodinámica fue el poderoso horno de esa alianza" (Deleuze, Gilles, *Différence...*, *op. cit.*, p. 288).

empírica).[40] No hay historia de la humanidad como encarnación progresiva de la Idea. Las partes extensivas tienen su dinamismo propio. Si la Idea es una fuerza ideológico-práctica, debe entrar en juego en la legalidad que lo actual determina, debe surgir de aquello que de ella se sustrae.[41]

β) Partes virtuales como diferencias "libres, salvajes y no domadas". Tomadas en sí mismas, estas diferencias no son *nada*, son absolutamente indeterminadas (para marcar este carácter, Deleuze utiliza los símbolos matemáticos *dy*, *dx*). Masa continua donde toda cantidad y toda cualidad se disuelven,[42] al punto que el pluralismo es así indiscernible de un monismo.[43] Caos, *Ungrund*.

Los tipos de partes α y β no se identifican ni se corresponden término a término. La confusión de ambos tipos de partes es catastrófica, en la medida en que el proceso característico de las partes extensivas (*différenciation*) tiende a la anulación de las diferencias ontológicamente primeras (libres y no domadas). Si la actualización fuera simplemente la transformación lineal de las partes β en α , el destino del sabio no sería otro que abrazar este proceso, dejándose hundir en el ocaso de la igualación de las tensiones y la negra noche donde todos los gatos son pardos. No deben por tanto confundirse ambos tipos de partes. *Pero* al mismo tiempo tampoco deben escindirse en forma radical, relegando nuestra existencia a un positivismo dogmático donde sólo existen las leyes de la extensión (partes α),

---

40 Pese a ello, como veremos, lo actual (como la sucesión temporal y externa en Hegel) es más que mera extensión: tiene su proceso viviente: actualización, *differenciation* (con «c»), integración, resolución: todos términos que remiten al análisis deleuziano de la dinámica propia de lo existente, donde la Idea actúa pero no en forma mecánica y determinista (*cfr. ibíd.*, p. 273-274). Por estos motivos en el capítulo 2 señalamos nuestra adhesión a la tesis de Mc Namara sobre el carácter actual de la intensidad.

41 El análisis de lo actual por parte de Deleuze es una suerte de radicalización de las filosofías de la naturaleza de Schelling y Hegel. La Idea surge, evidentemente, pero lo hace a partir de aquello que se sustrae de ella.

42 "La Idea de fuego subsume al fuego como una sola masa continua susceptible de crecimiento»" (*ibíd.*, p. 222).

43 De allí la "fórmula mágica" que aparece en *Mil mesetas*: "llegar al estado mágico que todos buscamos: PLURALISMO = MONISMO" (Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mille plateaux*, París, Minuit, 1980, p. 31). Como todas las fórmulas mágicas a la cuales Deleuze es afecto (especialmente en sus trabajos en coautoría con Guattari) es fundamental tomarlas con precaución y atentos al marco general ontológico: pluralismo y monismo sólo son iguales en el plano de la diferencia absoluta (beatitud) que únicamente tiene relevancia política en la medida en que es capaz de diferenciarse en un pluralismo cuantitativo.

mientras la verdadera diferencia (partes β) está *fuera del mundo*. Si así fuera, todo estaría perdido. La lucha es así contra dos frentes, confluyendo con la que, según Deleuze, caracteriza al pluralismo:

> El pragmatismo [y por tanto el pluralismo] no dejará de luchar en dos frentes: contra las particularidades que oponen al hombre al hombre, y alimentan una irremediable desconfianza; pero también contra el universal o el Todo, la fusión de almas en nombre del gran amor o de la caridad. ¿Qué queda de las almas sin embargo, cuando no se aferran más a las particularidades, qué les impide fundirse en un todo?[44]

La lucha es contra dos frentes: las particularidades duras características de las partes existentes (y su tendencia al aislamiento recíproco y a la igualación de las diferencias) y la fusión en un todo característica de la indeterminación de las partes virtuales. Es en el tercer sentido de *partes* donde esta doble pinza se resuelve, y en cuyo énfasis reside el cogollo del pluralismo deleuziano.

γ) Las partes *intensivas* o singularidades que constituyen la determinación (progresiva) propia *de la Idea*. Estas intensidades no son un *prius* ontológico, sino que son producidas *a partir* del *Ungrund* o caos de las diferencias libres. En efecto las partes en el sentido β (como diferencias libres) son *indeterminadas* pero *determinables* en la medida en que entran en relación (relación recíproca *dy/dx*). Así, el pluralismo ontológico de las partes intensivas surge del monismo de las partes indeterminadas en su movimiento caótico.[45] A diferencia del pluralismo cuantitativo de las partes en sentido α, caracterizado por el debilitamiento de las relaciones, aquí por el contrario el proceso de *différentiation* (con «t») implica una multiplicación de las *relaciones* internas que produce una determinación progresiva de la Idea.[46] Si las partes tienen un pri-

---

44 Deleuze, Gilles, *Critique...*, *op. cit.*, pp. 110-111. La aclaración entre corchetes es mía. En esta cita se observan los curiosos énfasis que Deleuze realiza en sus lecturas, estableciendo afinidades secretas entre su pensamiento y sus fuentes.

45 En esta interpretación, la ontología de Deleuze seguiría en su proceso genético el camino de Wahl en su libro sobre el pluralismo: mostrar cómo encuentra su génesis en las teorías monistas.

46 "Estas tres dimensiones, elementos, relaciones y singularidades, constituyen los tres aspectos de la razón múltiple: la determinabilidad o principio de cuantitabilidad [*dy*, *dx*], la determinación recíproca o principio de cualitabilidad [*dy/dx*], la determinación completa o principio de potencialidad [valores de *dy/dx*]. Se proyectan los tres en una dimensión temporal ideal, que es la de la determinación progresiva" (Deleuze, Gilles, *Différence...*, *op. cit.*, p. 356, las aclaraciones entre corchetes son mías a partir de lo señalado en *ibíd.,* p. 222).

> mado ontológico respecto del todo, sólo lo tienen en este sentido, como partes intensivas, en el cual son inconcebibles fuera de las relaciones en las cuales están inmersas.

La lógica, la dinámica de lo actual no está librada a las meras leyes de la extensión y su tendencia a la entropía y el debilitamiento de las relaciones en la medida en que las Ideas no sólo se determinan virtualmente sino que además funcionan como fuerza ideológico-práctica. Las intensidades son el fundamento de los *esquemas* que guían el proceso de actualización,[47] permitiendo que se articulen las relaciones virtuales (*rapports*) y las relaciones actuales (*rélations*).[48] La Idea está presente en lo actual a través de las intensidades que tienen sus *representantes* en la extensión: lo que Deleuze denomina "centros de envolvimiento".[49] Estos centros de envolvimiento constituyen la individualidad de los cuerpos, y en esa medida implican remontadas locales de entropía, islotes de energía.[50] Sólo hay individualidad en la medida en que el proceso de debilitamiento y degradación se encuentra contrariado (el individuo no es más que un centro capaz de constituir un medio interno y abstraerse así fugazmente a la tendencia general al fenecimiento). La Idea está presente en lo actual, no como causa ni como *telos*, sino como partes intensivas (singularidades) y sus "representantes".

Las intensidades dan cuenta así de aquello de lo que era incapaz la extensión: son *individuantes,* es decir, capaces de lograr que las partes extensivas dispersas se integren en un individuo capaz de actuar. En el terreno de lo

---

47 *Cfr. ibíd.*, p. 285.

48 A estos esquemas, fundados en la intensidad, Deleuze los denomina "dinamismos espacio-temporales": "[Los dinamismos espacio-temporales] son los actualizantes, diferenciantes [...]. Estas determinaciones espacio-temporales, ¿no son lo que Kant llamaba esquemas? [...] El dinamismo comprende entonces su propia potencia para determinar el espacio y el tiempo, porque encarna inmediatamente las relaciones (*rapports*) diferenciales, las singularidades y las progresividades inmanentes a las Idea", *ibíd.*, pp. 276-282.

49 "Estos centros [de envolvimiento] no son los factores intensivos individuantes mismos; pero son sus representantes [...]. Ellos constituyen los islotes, las remontadas locales de entropía, en el seno de un sistema cuyo conjunto responde sin embargo a la degradación", Deleuze, Gilles, *Différence...*, *op. cit.*, p. 329.

50 "El ser vivo tiende a constituirse como un sistema auto-regulado [...]. Es un islote (*îlot*) relativamente autónomo, en situación emergente sobre el fondo del universo psíquico. Es lo que se traduce generalmente reconociendo al ser vivo una individualidad" (François Meyer, *Problématique de l'évolution*, París, PUF, 1954, p. 112, referido por Deleuze en *Différence...*, *op. cit.*, pp. 272 y 329).

político, este individuo es el Estado.[51] Así, si lo político es, como decía Fichte, la línea de transformación del Estado ideal en el Estado dado, ésta línea continua debe ser pensada en términos de *grados de intensidad*. Allí Deleuze y Schmitt cruzan los caminos de su pensamiento:

> Lo político indica sólo el grado de intensidad de una unidad. [La unidad política] indica siempre el grado más intenso de unidad [...]. Dado que lo político no tiene una sustancia propia, al ápice de lo político se puede llegar desde cualquier ámbito, y cada grupo social –Iglesia, sindicato, empresa, nación– se vuelve político y con ello, estatal, cuando se aproxima a este ápice de la intensidad suprema.[52]

El ápice de intensidad suprema no es más que la presencia en el mundo de la potencia de la Idea como fuerza ideológico-práctica. Deber en pro del Estado, tarea ética no menos en Deleuze que en Schmitt.

La búsqueda de fragmentos, o la tarea ética como cartoneo

La manera en que la Idea actúa en el mundo, la forma en la cual la fuerza ideológico-práctica (que está ausente en la situación moderna y actual) es capaz de comenzar actuar, aparece en Deleuze en términos de una tarea de *cartoneo.* La presencia de la Idea en lo actual tiene lugar, como vimos, en los *centros de envolvimiento* que aparecen como fragmentos intensivos en medio de las acumulaciones indefinidas de partes extensivas. La tarea (que bien podemos llamar en términos hegelianos-schmittianos *tarea ética*) consiste en la recolección de fragmentos. La apología del fragmento que encontramos en el breve texto que Deleuze dedica a Walt Whitman puede parecer, fuera de contexto, un elogio de las *robinsonadas*.[53] Pero creo que debe interpretarse a través del tercer

---

[51] Esta equiparación de la individuación en general con la específicamente política puede generar cierta resistencia desde la teoría política. Sin embargo, en Deleuze no hay jerarquía entre las diferentes Ideas y por tanto tampoco entre sus actualizaciones (sociales, biológicas, físicas, matemáticas, etc.). Lo que existe es un complejo entramado de relaciones virtuales y actuales, sin jerarquía ni subordinación ontológica.

[52] Schmitt, Carl, *op. cit.*, p. 302.

[53] Así, cuando Deleuze escribe en referencia a Walt Whitman (monista según Wahl, pluralista en la lectura de Deleuze) que "los europeos tienen un sentido innato de la totalidad orgánica, o de la

sentido de la "parte". Los fragmentos que se trata de rastrear en nuestra experiencia contemporánea no son otra cosa que los islotes de intensidad *a partir de los cuales* las individualidades ausentes pueden construirse, eminentemente la individualidad estatal. Se parte de la fragmentada experiencia de la sociedad de masas, pero sin ningún nihilismo, porque *entre* esos fragmentos yacen los elementos constitutivos del Estado que estamos conminados a generar. Los *fragmentos* son los centros de envolvimiento, la presencia de lo intenso, de la Idea en el mundo. En la medida en que las intensidades son partes que no pueden concebirse fuera de las relaciones que los constituyen (a partir de las cuales lo indeterminado de las partes β adquiere determinación), de la recopilación de fragmentos surgen las relaciones, y la más alta relación humana, que no puede ser otra cosa que el Estado:

> Se postularán las relaciones como pudiendo y debiendo ser instauradas, inventadas [...]. Así es también en las relaciones del hombre con el hombre. Allí también, el hombre debe inventar su relación con el otro: "camaradería" es la gran palabra de Whitman para designar la más alta relación humana, no en virtud del conjunto de una situación, sino en función de [...] la interioridad de los fragmentos concernidos.[54]

Esas relaciones sólo existen, sólo son posibles fundadas en las relaciones virtuales características de la Idea, mediadas por los dinamismos espacio-temporales y representadas por los centros de envolvimiento. Tienen riguroso vigor ontológico y son la expresión de la capacidad del pluralismo ontológico de dar cuenta de la unidad empírica (individualidad) del Estado, dando lugar a un pluralismo ontológico que, gracias a la mediación de las relaciones sociales capitalistas da cuenta *de hecho* de la situación real y concreta pero que *por derecho* permite concebir una relación social ética en sentido hegeliano-schmittiano, esto es, Estatal, como porción de orden concreto y real que garantice el pluralismo empírico.

composición, pero deben adquirir el sentido del fragmento, y no pueden hacerlo más que a través de una reflexión trágica o una experiencia del desastre. Los americanos, al contrario: tienen un sentido natural del fragmento, y lo que deben conquistar es el sentimiento de la totalidad, de la bella composición" (Deleuze, Gilles, *Critique*..., *op. cit.*, p. 75), podría parecer que está defendiendo el individualismo capitalista por encima de la estatalidad.

54 *Ibíd.*, *p.* 78-79.

Deleuze ante las preguntas de Schmitt

Deleuze no es un defensor del mero caos, del todo pasa y todo fluye si no que, mediante el entramado de relaciones ideales y actuales ofrece un complejo mecanismo para dar cuenta de las individuaciones existentes con plena consistencia ontológica a partir de una instancia que no son los individuos mismos. El complejo Idea-intensidad-dinamismo espacio-temporal-centro de envolvimiento ofrece una plena teoría de la mediación entre lo universal y lo particular y funciona así como "dios terrenal":[55] simplemente, es un Dios inmanente y no trascendente, spinozista y no cristiano. Existe así en Deleuze un deber en pro el Estado, un imperativo de inventar la relación más alta del hombre con el hombre, no a partir de individuos solos y aislados sino de las intensidades que implican una comunidad ontológica fuerte y la posibilidad de construir un porción del orden concreto y real.

Sin embargo, nada de esto debe hacernos olvidar la asimetría que persiste entre el monismo y el pluralismo ontológico. A diferencia de la ontología hegeliana, en Deleuze no hay una Idea, sino un pluralismo de ellas. Esto tiene la ventaja de permitir dar cuenta con solidez absoluta (sin recurso a la falsedad, engaño y existencia pasajera) tanto de la situación de hecho (mediante la idea de Capital) como de la aspiración a la "más alta relación humana" (mediante de la idea de lo que aquí llamamos, por mor a la unificación terminológica, Estado ético). Ahora bien, esto aproxima a Deleuze a los pluralistas no-individualistas quienes, si bien no caen en la ficción de las conciencias y voluntades individuales, siguen dejando el flanco abierto a los motivos centrales por los cuales según Schmitt una organización política sólo puede ser potente y eficaz con un fundamento en la idea de unidad soberana.[56] Los centros de envolvimiento, esto está claro, son representantes, pero no son el Soberano. Queda entonces pendiente determinar si este entramado ideal-virtual, careciendo de

[55] "La idea general del «imperio de la razón y la eticidad» y la fórmula del «dios terrenal [*irdische Gott*]» expresan adecuadamente el aspecto central a la filosofía político-jurídica de Hegel: la mediación entre lo universal y lo particular» (Dotti, Jorge, *op. cit*., p. 344).

[56] Respecto al pluralismo no-individualista de Gierke y Figgis, su defensa de "un presente que respaldaría con la fuerza de la facticidad innegable la verdad teórico-práctica del pluralismo" y las críticas desde el punto de vista de la unidad Estatal, *cfr.* Dotti, Jorge, *op. cit.*, pp. 425-444.

una identidad ontológica representada *mortalis* por un poder soberano neutro, es capaz de responder a los interrogantes schmittianos o si la matriz de Schmitt es la palabra última de la filosofía política.

Resurgen así las interrogaciones iniciales: ¿es capaz la instancia ideológico-práctica deleuziana, al prescindir de una remisión a la trascendencia, de superar la prueba de la interrogación schmittiana al estado pluralista? Es decir: ¿es el estado deleuziano suficientemente vigoroso para evitar el totalitarismo que deriva del triunfo de una particularidad? ¿Es lo suficientemente concreto para evitar que, en su nombre, se justifique la violencia sin límites? ¿Nos ofrece la filosofía deleuziana algún criterio cuando las fidelidades derivadas de las diferentes fuentes de pertenencia entran en conflicto? ¿Nos permite vivir de otro modo que como una *banda de ladrones*? ¿Nos da alguna herramienta para hacer frente a las situaciones de *crisis* y excepción? ¿Es posible llamar con rigor el deber *en pro del Estado* de Deleuze una ética estatal en sentido schmittiano?

En Deleuze hay, como hemos mostrado, una ética estatal, esto es, un deber en pro del Estado. Sin embargo, al carecer de un vínculo con una instancia trascendente,[57] este Estado no cuenta con la figura del soberano que encarnaría el *prius* trascendente. Y este es, según Dotti expresa en varias ocasiones, el «cogollo» de la posición de Schmitt: *«todo está muy bien, mientras todo esté muy bien»*[58] –o, en otros términos, *cuando el carro anda los melones se acomodan.* Si este es el cogollo y la objeción última, la cuestión parece jugada. Deleuze dirá: si la composición entre los diferentes sistemas entra en crisis, el organismo resultante está en camino de muerte. En sus clases sobre Spinoza, Deleuze reflexiona sobre las enfermedades de intolerancia: la alergia, el asma ("respiro, sí, pero cada vez me cuesta más descomponer el aire"),[59] las enfermedades auto-inmunes, el suicidio: "Algunas partes de nosotros mismos se comportan, bajo una relación,

---

57 "Una ética que, sin remisión a una trascendencia, no se sostiene frente al nihilismo devenido sentido común el habitante urbano del siglo XX" (*ibíd.*, p. 443).

58 *Ibíd.*, p. 430. "La pregunta hobbesiano-schmittiana por excelencia: *en la situación extrema, en el estado de excepción, ¿quis iudicabit*?" (*ibíd*, p. 386). "Cole confía en la fortaleza del pluralismo para ir solidificándose como la verdadera democracia. Mientras tanto, la guerra civil puede esperar, ironizarían Hobbes y Schmitt" (*ibíd.*, p. 390).

59 Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2011, p. 166.

como si hubieran devenido enemigas de las otras partes de nosotros mismos bajo otras relaciones. De modo que asistimos a algo sorprendente: un cuerpo del cual toda una parte va a tender a suprimir a las otras".[60]

Vale para el individuo, pero vale también para las formas de organización social: las civilizaciones también conocen su ocaso.[61] Podemos resistir y en eso consiste toda la tarea ética (no es cuestión de renunciar a las partes extensivas que poseemos, como individuos o sociedad)[62] pero *la inmortalidad no existe.* Es la ley de la existencia, que los centros de envolvimiento pueden contrapesar localmente, pero no eliminar. En el caso particular del derrumbe de la civilización cristiana, la "crisis terminal de la cultura que configuró las principales pautas de orden y convivencia en Occidente hasta el comienzo de este proceso de disolución"[63] no es para Deleuze un fenómeno en sí mismo y necesariamente problemático.[64] La disolución de una forma social no es en

---

60 *Ibíd*., p. 167

61 Tal es la perspectiva de los historiadores que a Deleuze le gusta citar, como Arnold Toynbee (*cfr. Estudio de la Historia,* Madrid, Alianza, 1970), Fernand Braudel (*cfr. Grammaire des civilisations,* París, Arthaud, 1987), y en general la perspectiva marxista, donde la transición entre los sistemas sociales es una temática clásica (*cfr.* Godelier, Marx, Engels, *El modo de producción asiático*, Córdoba, Eudecor, 1966).

62 "Ustedes tienen partes extensivas que los componen. En tanto que existen, no es cuestión de renunciar a ellas" (Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, *op. cit.,* p. 435).

63 Dotti, Jorge, *op. cit*., p. 516.

64 Desde este punto de vista bien podría colocarse -en la estela de Marx, Nietzsche y Proudhon- entre los intelectuales que visualizan el fenómeno del derrumbe de la civilización cristiana, "lo legitiman teóricamente y lo alientan con su producción literaria y con su práctica política, con la expectativa de que se produzca la renovación racial, extrema y revolucionaria de los principios vertebradores de la conveniencia en todos sus ámbitos" (*ibidem*). Lo que no termina de quedar claro es de qué manera la objeción de la excepción interpela a Schmitt y a Hegel. En el caso de Schmitt pronunciarme excede largamente mis conocimientos, pero parece que, si bien *por derecho* sólo la decisión soberana puede resolver la situación extrema y el estado de excepción, *de hecho* estas situaciones extremas han producido paulatinamente el debilitamiento y el descrédito del Estado; con o sin soberano, los Estados han sido arrastrados por las crisis incontrolables del maestra social (por supuesto, esto sólo podría mostrar que el Estado no se ha dado aún plenamente). En Hegel la figura que debería encarnar el poder soberano, esto es, el *príncipe* quien, al mismo tiempo en que es un momento necesario de la existencia efectivamente real del concepto como voluntad del estado (Hegel, Georg W. F., *Enciclopedia…*, *op. cit.*, pp. 558-559), es asimismo el lado subjetivo de la sustancia ética y por tanto "afectado de contingencia" (*ibíd.*, p. 571). En este segundo aspecto (contingente) tiene la determinación de la inmediatez y la naturaleza (p. 559) y en esa medida es intrínsecamente finito y librado a recaer en el tribunal del azar (p. 571). En suma, el lado *terrenal*-natural del Dios terrenal implica que en la situación extrema, el estado de excepción, *cuando todo está radicalmente mal*, tampoco el soberano puede evitar que la finitud característica de lo existente arrastre las civilizaciones.

sí misma nociva, sobre todo si pensamos en el capitalismo que por su misma naturaleza produce exclusión, miseria y sufrimiento.

Sin embargo, esta aceptación, este aliento incluso de la decadencia de la civilización occidental, no arrastra a Deleuze a las redes de la totalidad de las objeciones de Schmitt al estado pluralista. Las interrogaciones schmittianas que presentamos al principio como íntimamente interconectadas siguiendo el planteo de Schmitt y Dotti, deben ser distinguidas. Una cosa es la aceptación de que una organización social lleva en sí la marca de su finitud y su eventual debilitamiento y en el límite desaparición, y otra es decretar que carece de vigor para evitar el totalitarismo derivado del triunfo de una particularidad y que es incapaz de fijar un criterio para dirimir el conflicto de "fidelidades cruzadas" y distinguir una organización política de una banda de ladrones. La filosofía de la diferencia no es la filosofía de la indiferencia y el todo vale.

Dotti equipara la ideología del pueblo soberano con la mera suma de individuos-átomos.[65] Deleuze defiende en cambio la soberanía del pueblo.[66] Sin embargo, siguiendo la distinción de las diferentes acepciones de las "partes" y la multiplicidad en Deleuze, esta soberanía popular no radica en los individuos-átomos como partes extensivas sino en las partes intensivas que se derivan de la determinación progresiva de la Idea. Esa intensidad, como hemos visto, es el ápice de lo político y es lo que caracteriza la vitalidad de una organización social. Frente a ella, los particulares nunca pueden triunfar imponiendo un Estado totalitario más que en formas fuertemente atadas a lo natural, lo contingente y su movimiento disolutivo y entrópico. Los individuos existen, pero carecen de todo vigor ontológico. Las bandas de ladrones existen, pero no tienen potencia frente a la fuerza ideológico-práctica de las Ideas sociales. Atadas a la ley de la

[65] En realidad, Dotti está reconstruyendo la posición de Alfredo Rocco: "la organicidad que ambos exigen en el orden estatal, Rocco la ve asentada en la soberanía entendida en su sentido auténtico, no la distorsión por obra de la ideología del pueblo soberano, es decir, de la mera suma de individuos-átomos" (Dotti, Jorge, *op. cit.*, p. 462). Sin embargo, creo que la carencia de soberanía auténtica en el pueblo es una tesis que Dotti suscribiría plenamente.

[66] Aquí se juega un debate de más larga data: la posibilidad de la soberanía del pueblo, que Rousseau y Fichte han intentado sostener.

naturaleza, su existencia es pobre, desagradable, brutal y *breve*. Sólo la presencia de la Idea da cuenta de los individuos y su capacidad de resistir en un medio extensivo que les es ontológicamente hostil.

Todo el *valor* y la consecuente capacidad de durar de una organización radica en la intensidad que encarna.[67] Hay una multiplicidad de Ideas sociales, pero *cada una* es universal: ninguna organización social vigorosa es encarnación de una particularidad ni una banda de ladrones. Pero habiendo una multiplicidad de Ideas puede haber –y hay– conflicto entre las relaciones actuales derivadas de las diferentes relaciones virtuales. Conflictividad política inevitable, que no se plantea entre lo universal y lo particular, o entre Alejandro Magno y una banda de ladrones, sino entre organizaciones con plena fundamentación ontológica. El presidente de un Estado "inclusive muy fuerte" resignado al rol de mera administración o el ávido CEO de una corporación no actúan necesariamente como particularidades o grupos delictivos, sino que en la medida en que lo hacen con vigor y eficacia responden a una rigurosa *ética capitalista*; simplemente, en su seno la *existencia humana* se hace miserable, vacía y condenada el debilitamiento progresivo de su vitalidad. Frente a ésta se alza el concepto de ética estatal, del deber en pro de un Estado como porción de orden concreto y real donde la existencia humana pueda desarrollar su vida colectiva en paz y seguridad. Esa es la tarea que constituye el corazón de lo político, y en la estela de la cual se puede ubicar a mi entender con toda legitimidad el legado de Gilles Deleuze.

[67] Como veremos en el próximo capítulo, acotar el pluralismo al plano intensivo como hago aquí resuelve muchas de las objeciones de Dotti-Schmitt al pluralismo, pero al costo de establecer una jerarquía ontológica que quiebra la inmanencia. Intentaré a continuación, por lo tanto, resolver ese problema en discusión con la introducción de Dotti a *La tiranía de los valores.*


7

EL *VALOR* DE UN ESTADO DELEUZIANO[1]

Jorge Dotti ya no está para hablarnos, escribirnos, leernos. La ausencia duele, el vacío se sostiene. Nos queda homenajearlo honrando su herencia filosófica cada vez que nos paramos frente a un curso o empuñamos el teclado de la computadora para tratar de hacer filosofía. Hay que tratar de seguir pensando con él, aunque él no pueda, desgarradoramente, seguir pensando ya con nosotros. Su posicionamiento filosófico-político no deja de interpelarnos, al punto que *no se puede trabajar sobre filosofía política sin tener en cuenta los problemas diagnosticados por Jorge Dotti.* Incluso cuando se investiga, como hago en este libro, un filósofo como Deleuze, que está en apariencia muy alejado de los temas y preocupaciones dottianos –o justamente *por* ello– encontramos en su obra drásticas claves de lectura. En efecto, si bien la teología política, el fundamento y el Estado moderno (por señalar los conceptos escogidos para la temática del número de *Deus Mortalis* en su homenaje para el cual escribí las líneas que este capítulo retoma) son temas ajenos al universo deleuziano –o en el mejor de los casos marginales–-, la manera en que Dotti los aborda y su insistencia en su centralidad para el pensamiento político, permiten y exigen un diálogo fructífero, como espero se pueda ver en esta parte de *Deleuze y el Estado.*

El capítulo anterior dejó problemas abiertos. Acotar el pluralismo al plano intensivo resuelve muchas de las objeciones de Dotti-Schmitt al pluralismo, pero al costo de establecer una jerarquía ontológica que *quiebra la inmanencia*: las multiplicidades intensivas tendrían un carácter eminente, y el ser

[1] Este capítulo está basado en "El *valor* de un Estado deleuziano", publicado en la revista *Deus Mortalis*, para el número de homenaje a Jorge Dotti (nº 13, 2024, pp. 221-248).

no se diría de la misma manera de ellas que de las multiplicidades extensivas e ideales. Esto no sólo es problemático en términos deleuzianos, al contradecir el núcleo de su doctrina (*v.g.* la inmanencia y la univocidad), sino que reabre problemas prácticos que la ontología deleuziana prometía resolver. Por una parte, relega la existencia concreta, el aspecto material y extensivo de nuestro habitar en el mundo, a un plano de "falsedad" (cuando todo el sentido de la filosofía política es mejorar las condiciones de la existencia concreta de los hombres). Por otra parte, degrada el plano Ideal-virtual, donde yace la clave de las *determinaciones,* es decir, desacopla lo sensible de aquello que impide que las diferencias caigan en la *in*diferencia. Ahora bien, ¿es posible recobrar la inmanencia sin caer en *la tiranía de los valores* cuando "el valor como forma de interrelación humana se asienta en el pragmatismo esencial de la inmanencia"?[2]

Con el objetivo de explorar esa pregunta, en este capítulo me detendré en la relación de Deleuze con otro texto de Dotti, su "Filioque" a *La tiranía de los valores* de Carl Schmitt.[3] Abordaré la cuestión de fondo que allí se plantea, es decir, el problema de la *forma de representación*: "El problema pasa por el tipo de *representación* que entra en juego en virtud de la lógica de los valores: valer es una forma de representarse lo universal en lo particular (*i.e.* el valor en lo valioso) que es antitética a la cristológica".[4] Entre ambas formas de representación o mediación, se abre para Dotti una "alternativa existencial": "entre la concepción de la mediación representativa como económico-axiológica o como teológico-política".[5] Ya desde el subtítulo al "Filioque" Dotti explicita su posicionamiento ante esta disyuntiva: "una tenaz apología de la mediación teológico-política". En el caso de Deleuze, en cambio, esta disyunción excluyente lo empuja –por su rechazo a lo teológico-político– al bando de la mediación económico-axiológica y, en consecuencia, siguiendo la argumentación dottiana, a establecer una alianza inconsciente con la lógica del capitalismo (al

---

2 Dotti, Jorge, "Filioque. Una tenaz apología de la mediación teológico-política", en Schmitt, Carl, *La tiranía de los valores*, Buenos Aires, Hydra, 2009, p. 27.

3 Dotti, Jorge, *op. cit.*, pp. 9-86.

4 *Ibíd.*, p. 21.

5 *Ibíd.*, p. 31.

final Mengue y Koenig tenían razón: Deleuze tenía lo que quería con el capitalismo y la lógica de su pensamiento desemboca en el anarco-capitalismo).[6] El Estado deleuziano que vengo tratando de sostener en estas páginas no es otra cosa que la búsqueda de evitar tal trágico devenir. En este capítulo, la propuesta es pensarlo a través de la disyunción de Dotti, cuya legitimidad pondré en cuestión en torno a dos motivos principales. En primer lugar, el capitalismo puede catalogarse dentro de la representación cristológica, si se sigue la teoría del valor marxista tal como Deleuze la interpreta –de manera bien distinta a la expuesta en el "Filioque"–. En segundo lugar, es posible concebir una forma de "mediación representativa"[7] que no sea económico-axiológica ni teológico-política: el pliegue intensivo como marco estatal, un inmanentismo donde hay variación, devenir y creación pero sin embargo *no vale todo.*

Cómo el valor deviene tirano

"El proyecto más general de Nietzsche consiste en esto: introducir en filosofía los conceptos de sentido y de valor".[8] Las primeras líneas de *Nietzsche y la filosofía* (de 1962, segundo libro publicado por Deleuze) pueden ser leídas en nombre propio, es decir: el proyecto más general *de Deleuze* es introducir en filosofía los conceptos de sentido y de valor. Esto no significa que adhiera necesariamente a la teoría de los valores cuya tiranía Dotti denuncia (la axiología que vivió su esplendor en la primera mitad del siglo XX). Por el contrario, Deleuze indica inmediatamente que "[en la filosofía moderna] la teoría de los valores engendró un nuevo conformismo y nuevas sumisiones"[9] y se opone así a *cierta filosofía de los valores.* Al mismo tiempo, para Dotti-Schmitt la teoría de los valores constituye una *nueva* sumisión y *también* un conformismo, en tanto los valores son *tiránicos* (nos someten a la ley del más fuerte) y nos

6 *Cfr.* capítulo 2.

7 Tanto la "mediación" como la "representación" son objeto de fuertes críticas por parte de Deleuze. En el desarrollo de este capítulo mostraré cómo la forma en que Dotti las elabora no sólo es plenamente compatible con la perspectiva del francés, sino que ésta revitaliza su sentido en la coyuntura actual de fenecimiento del fundamento teológico-político.

8 Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, París, PUF, 1962, p. 1.

9 *Ibidem*.

exhortan a conformarnos con el sistema social imperante, el capitalismo.[10] Ahora bien, más allá de esta coincidencia, las posturas de Dotti y Deleuze son antagónicas, basadas en diferentes ontologías y diversos diagnósticos, al punto en que, como dije, las críticas del primero a la teoría del valor impactan fuertemente en la propuesta ontológico-política del segundo. Expondré en primer lugar sumariamente los argumentos del "Filioque" de Dotti, para luego mostrar en qué sentido resultan problemáticos para la perspectiva deleuziana.

La teoría de los valores proponía un "milagro": postular una entidad capaz de enfrentar al nihilismo y al relativismo sin tener un fundamento trascendente (Dios) o trascendental (Yo).

> Sobre finales del siglo XIX (aunque con muchas hipotecas empiristas) y sobre todo en las primeras del siglo pasado, la insatisfacción ante el formalismo de la moral kantiana se canaliza en los esfuerzos por enunciar una entidad cuya identidad no es ontológica ni está condicionada subjetivamente, a la par que su esencia ideal la vuelve capaz de contraponerse a los embates del relativismo y del nihilismo, sin quedar reducida a mero epifenómeno o mera distorsión lingüística de lo que es explicable científicamente en términos de causalidad. El valor es esta entidad salvadora.[11]

El objetivo de las axiologías era evitar la doble trampa del relativismo y el dogmatismo despótico. Era necesario (especialmente después de la primera guerra mundial) evitar que *todo valiera*, pero también los horrores que se llevan a cabo en nombre de un fundamento trascendente. Loable objetivo de la teoría de los valores, pero de resultados lamentables. Los ingredientes con los que la axiología trata de elaborar la pócima salvadora configuran *en realidad* un cóctel mortal: combinan la falta de un criterio normativo ante los conflictos inherente a la horizontalidad (¿quién resuelve los conflictos entre pares si no hay un juez?) con la absolutez de la verticalidad (la objetividad del valor, su "esencia ideal"). Las consecuencias de esta lógica son funestas: los valores

---

[10] "El impulso individualista a lo largo de una serie de configuraciones desemboca en el capitalismo como el estadio de pleno cumplimiento y afianzamiento planetario de esta tergiversación del actor natural de la convivencia, el ser humano que, por naturaleza, está en un contacto polifacético con sus semejantes y no necesita que ninguna representación medie entre él y sus semejantes", Dotti, *op. cit.,* p. 44.

[11] *Ibíd.*, pp. 16-17.

surgen del juego de equivalencia horizontal entre lo *juzgado individualmente como valioso*, pero luego se imponen como valores absolutos, y todo aquello que no los satisfaga queda del lado del *no-valor*. Lo subjetivo deviene objetivo, pero esa objetividad *representa* una facción, una perspectiva singular y no (como pretende) universal, y deviene así una tiranía sin límites:

> La horizontalidad es potencialmente belicosa porque es la dimensión (o espacialidad metafórica) donde se encuentran en pie de igualdad las pretensiones y postulaciones pluralistas que provienen de tantas subjetividades autónomas, cuantas visiones particularistas, intereses corporativos, facciones y diversidad de opiniones se den [...]. La ausencia de la mediación estatal lleva a la luz el desemboque de la neutralización: cuando el enfrentamiento se agrava, las posiciones se reconocen recíprocamente como no-valor, y a diferencia de lo que es propio de la *enemistad política* en sentido schmittiano, el enemigo axiológico no es merecedor de otro tratamiento que la discriminación, criminalización y exterminio [...]. Siendo negatividad absoluta, el *otro* es inhumano y debe ser removido, no importa cómo [...]. Lo indicado da cuenta del aspecto por el cual una legitimación axiológica del orden ético, político y jurídico, en tanto filosofía de las *perspectivas, puntos de vista, opiniones* y semejantes, lleva en su esencia más íntima la justificación del recurso a la máxima e incontenible violencia para imponer lo que es meramente subjetivo (singular o colectivo) y faccioso.[12]

El paso desde una horizontalidad pluralista (*potencialmente* belicosa) hasta el exterminio es para Dotti inherente al tipo de representación que entra en juego en virtud de la lógica de los valores. En lugar de seguir la lógica de la mediación teológico-política (de la cual Dotti hace tenaz apología), y ser *primero vertical* y luego *horizontal* (forma de cruz, donde un fundamento trascendente otorga legitimidad al soberano que luego garantiza la unidad y organicidad del pueblo bajo su égida), la teoría de los valores implica el camino inverso: *primero* horizontal (el dinamismo de lo valioso) y *luego* vertical (el valor propiamente dicho, aquello que hace posible que esos valores *valgan* y no sean relativos, regulando su dinámica horizontal). Para ilustrar este movimiento, Dotti propone un singular *gambito*: identificar el *valor* de la axiología con el *valor* de la teoría marxista (identificación potente aunque problemática,

[12] *Ibíd.*, pp. 81-85.

especialmente útil a los fines de estas páginas, ya que Deleuze retoma en forma crítica y renovada la teoría del valor de Marx, ofreciéndonos puentes de comunicación entre ambas teorías):

> [L]a representación axiológica es horizontal. Cuando un objeto de cualquier tipo es juzgado como valioso (cuando de él se predica que *tiene* valor), se lo está inscribiendo en un dinamismo cuyo nervio es la intercambiabilidad [....]. *Valer* significa que lo cualitativamente distinto deviene comparable [...]. Pero al mismo tiempo, este dinamismo genera su propia condición de posibilidad como elemento sobrepuesto a los objetos valiosos, como entidad posibilitante que se eleva por encima de lo que aparece así por ella condicionado en función de la *utilidad* que esta verticalidad en la *inmanencia* proporciona al desarrollo de la relación horizontal.[13]

En primer lugar, algo debe ser juzgado como *valioso*; como la mercancía en términos marxianos, los *valores* requieren tener valor de uso, es decir, utilidad socialmente reconocida. No hay otra objetividad que la utilidad social, que *otro* le dé valor (¡sea para el estómago, para la fantasía o para la ley moral en mí!) a determinado objeto. Desde el punto de vista de la axiología, se trata principalmente de acciones éticas: ayudar a una anciana a cruzar la calle, hacer beneficencia, decir "por favor", abstenerse de golpear o asesinar a otro ciudadano, etc. Pero las mercancías deben también circular, deben tener valor *de cambio*.[14] Este es un rasgo que Dotti considera esencial para la lógica de la axiología: la intercambiabilidad. Los valores, como las mercancías, tienen que circular para *valer*, a pesar de la "esencia ideal" que los defensores de dicha teoría buscan conferirles; en efecto, un valor que pertenezca sólo a un individuo, que no sea reconocido por otro, que no aspire a recibir *la misma moneda,* no tendría sentido ("un valor que escape a la comparación y a la transacción, a la correlación de equivalencia, por ende a su relativización, *no es un valor*").[15]

En segundo lugar, la intercambiabilidad, para funcionar, para entrar *efectivamente* en la circulación que la hace posible, exige una universalidad:

---

13 *Ibíd*., pp. 21-25.

14 Todas estas cuestiones están expuestas en las primeras páginas de Marx, Karl, *El Capital*, Tomo I / Vol. 1, Buenos Aires, Siglo XXI, 1975, pp. 43-45.

15 Dotti, Jorge, *op. cit.*, p. 28, énfasis añadido.

"La lógica de la equivalencia lleva consigo la exigencia de un representante universal".[16] La heterogeneidad material de lo valioso obstaculiza el cumplimiento de la circulación que su naturaleza solicita, y hace falta por tanto una universalidad que medie entre ellos (*v.g.* una forma de representación). Falsa universalidad, sin embargo. Falsa representación: se trata de un elemento singular faccioso que *salta de la cadena*, adquiere vida propia y restringe la libre circulación de los valores que debería facilitar. Nuevamente, Dotti recurre a la analogía con la circulación mercantil, esta vez mediante el rol del dinero. El dinero aparece como un mero útil facilitador del intercambio y el comercio, pero no es un medio neutral. Se transforma rápidamente en el árbitro y juez de las medidas (como el rol de la moneda y el capital financiero en las sociedades contemporáneas lo muestran elocuentemente). El dinero se hará Dios, y será el patrón-medida, el juez de lo que vale y lo que no. Pero es un falso soberano, un juez corrupto, que conserva la arbitrariedad del movimiento horizontal que le dio origen. Sigue siendo sólo un *punto de vista* (elemento de una "filosofía de las *perspectivas, puntos de vista*"), con poder de decidir sobre los otros puntos de vista. Esta cuestión se hace especialmente espinosa en el ámbito de los valores morales y políticos. Determinados valores parecen adquirir universalidad y pureza, pero siguen vistiendo a los mismos santos. Debajo de sus ropajes, existe el interés particular. En su nombre se esconde un *mero* punto de vista.

Debajo de la analogía entre la mercancía y los valores de la axiología se esconde sin embargo una diferencia crucial. Si bien es cierto que la "marca de la bestia"[17] es esencial para la existencia misma de la mercancía (sin valor de uso y valor de cambio, y sin la equivalencia dineraria un objeto *cesa de existir* como mercancía, está fuera del "inmenso cúmulo"), las implicancias de este gesto son mucho más dramáticas en el caso de los valores. Ocurre que, como son *valores universales de la humanidad,* quien *no* comparte esos valores es esencialmente *inhumano*. La lucha es valor contra no-valor, lucha pues a muerte. Esta argumentación es la que habilita a Dotti a concluir, como vimos más arriba, que en la representación axiológica "el enemigo axiológico no es

16 *Ibíd.*, p. 25.

17 *Cfr.* Marx, *op. cit.*, p. 106, donde cita ese pasaje del Apocalipsis.

merecedor de otro tratamiento que la discriminación, criminalización y exterminio", "el otro es inhumano y debe ser removido, no importa cómo" y queda justificado "el recurso a la máxima e incontenible violencia para imponer lo que es meramente subjetivo (singular o colectivo) y faccioso".[18] La lógica de la inmanencia y la representación horizontal revelan su cara más monstruosa. Sólo la mediación teológico-política puede arrancarnos de esa encrucijada, y de allí su feroz apología por parte de Dotti.

Esta crítica parece dar de lleno en el proyecto deleuziano de introducir en filosofía el concepto de valor. Sin embargo, el valor deleuziano no se asienta en lo valioso o en su circulación, sino en una instancia trascendental, la Idea. En efecto, el tercer aspecto de la Idea deleuziana es el *valor* de la relación *dy/dx* (donde la relación recíproca de los *indeterminados dy* y *dx* produce una determinación completa).[19] Ahora bien, a pesar de que –como ya vimos en el capítulo 5– la Idea deleuziana nos ofrece la posibilidad de tejer puentes con la tradición estatalista del idealismo alemán, el punto de inconmensurabilidad (el monismo de la filosofía clásica teutona frente al pluralismo deleuziano) hace que –como ya vimos en el capítulo 6– ninguna de las objeciones dottianas a la teoría de los valores encuentre resolución al remontar los valores a la Idea. Efectivamente, la Idea es múltiple, todos los "bandos" expresan una Idea y el movimiento de la virtualidad (con mayor o menor vigor de acuerdo al grado de *explicación*, pero con igual legitimidad), y por lo tanto lo ideal deleuziano es totalmente incapaz de resolver ninguna situación de conflicto. Como en la sustancia de Spinoza, todo compone con todo al infinito. Estamos más allá del bien y del mal, en una filosofía perspectivista de acuerdo a la cual el "pez grande se come al chico" y la evaluación del acontecer dependerá de nuestro lugar en la pecera.[20] Son "puntos de vista" fundados, cada uno, en

---

18 *Cfr. supra.*

19 Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, París, PUF, 1968, p. 222.

20 Para Deleuze, "Spinoza retoma toda la concepción del derecho natural de Hobbes" (*En medio de Spinoza,* Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 86). "Todo el mundo sabía desde siempre que los peces grandes se comían a los pequeños, pero ¡jamás nadie había llamado a eso «derecho natural»! [...] Hobbes llega y dice «vuestro derecho natural es toda vuestra potencia, derecho natural = potencia». Entonces lo que pueden es vuestro derecho natural. Si pueden asesinar a su vecino, es vuestro derecho natural [...]. Desde entonces, el estado de naturaleza se distingue del estado social y, teóricamente, lo precede" (*ibíd.*, p. 82).

una instancia Ideal diversa: el pez grande actualiza determinadas relaciones ideales y singularidades, mientras el pez pequeño actualiza otras, de lo cual se deriva lo que cada uno *puede* y el resultado de su encuentro: desastroso para el pequeño, vigorizante para el grande (alimentarse aumenta su capacidad de actuar). Los valores circulan en el plano virtual y de pronto, milagrosamente, uno salta de la cadena y encarna en una forma social efectiva, histórica.

Todas las críticas de Dotti-Schmitt al Estado pluralista reaparecen así en torno a la teoría de los valores. No es de extrañar entonces que surja la misma vía de respuesta desde la perspectiva deleuziana: la intensidad como mediación representativa (es decir, como elemento para pensar el Estado). A través de su andamiaje ontológico, el concepto de intensidad puede permitirnos superar las grandes lagunas de la teología política en cruz: el desacople entre Dios y el pueblo (con el riesgo del totalitarismo, sobre todo cuando el *Dios* es *mortal*) y la ineficacia práctica (cuando Cristo no llega y la mediación no acontece). El desafío teórico-práctico que se nos plantea es salir del conformismo y el relativismo vinculados a la teoría de los valores de la primera mitad del siglo XX y *al mismo* tiempo preservar las ventajas de la inmanencia: pueblo y Estado como dos caras de la misma moneda, enlazados por un único movimiento. O mejor: el Estado como medio de modulación intensivo entre el valor y las cosas que valen, que no cesa de producir determinadas configuraciones móviles en una realidad que no deja de variar.

Valor en Deleuze

Deleuze, siguiendo especialmente a Althusser y Balibar, lee la teoría del valor de Marx en una clave bien distinta a la de Dotti. El valor no surge del intercambio de las mercancías (como las primeras secciones de *El Capital* parecen indicar),[21] sino que es *producido* por una determinada relación

[21] La interpretación de Dotti está apuntalada por numerosos elementos textuales en la obra marxiana, algunos sumamente elocuentes: "Este símbolo [el dinero], este signo material del valor de cambio, es un producto del cambio mismo y no la puesta en obra de una idea a priori", Karl, Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, tomo 1, Siglo XXI Editores, México, 1972, p. 69.

social: la relación capitalista, esto es, la que se establece entre un flujo libre de trabajo y un flujo libre de dinero. "*Dos* elementos principales entran en la estructura capitalista: el trabajador «libre» (historia de la separación del productor y sus medios de producción) y el capital (historia de la usura, el capital mercantil, etc.)".[22] Sin embargo, no hay que pensar en un determinismo o una determinación histórica, según la cual un *encuentro determinado* de dos elementos *particulares* hubiera sido la *causa* del surgimiento del capitalismo. Señala Balibar:

> El análisis de la acumulación primitiva, bajo su forma genealógica, es adecuada a un carácter fundamental del proceso de formación de la estructura: *la diversidad de las vías* históricas por las cuales se constituyen los elementos de la estructura, por las cuales son llevados hasta un punto donde pueden unirse para constituir esta estructura (de un modo de producción) entrando bajo su dependencia, y *deviniendo* sus efectos [...]. Hay una pluralidad de procesos de constitución de la estructura que conducen *todos al mismo resultado*.[23]

Trabajo libre y capital libre. Dos elementos cuya historia es independiente y, sobre todo, contingente: podrían no haberse encontrado o *podrían haberlo hecho a través de una vía histórica totalmente diversa.* No hacía falta la exacta cadena de acontecimientos que efectivamente les dio lugar para que el capitalismo naciera. El juego horizontal no es *causa* en sentido fuerte. Ahora bien, una vez el encuentro aconteció, y la conjunción de trabajo libre y dinero libre tuvo efectivamente lugar en el mundo, se produjo el *milagro*, la santa concepción: el dinero empezó a producirse a sí mismo (y pasó así a ser *técnicamente*, capital). La circulación de mercancías *no produce valor*, como da a entender la exposición de Dotti; en cambio, una *determinada relación* (una "estructura")

---

[22] Balibar, Étienne "Concepts fondamentaux du matérialisme historique", en Althusser, Louis, et. al., *Lire Le Capital*, París, Maspero, 1966, p. 529. En Deleuze, esta idea aparece esbozada en *Diferencia y repetición (Différence et répétition,* París, PUF, 1968*,* p. 240), y explicitada en su primera obra junto a Félix Guattari: "Es la relación diferencial Dy/Dx, donde Dy deriva de la fuerza de trabajo y constituye la fluctuación del capital variable, y donde Dx deriva del capital mismo y constituye la fluctuación del capital constante", Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *L'anti-Oedipe*, París, Minuit, 1972, p. 270. La base textual en Marx para estas interpretaciones es especialmente el capítulo de *El Capital* sobre "La llamada acumulación originaria" (*op. cit.*, Tomo I / Vol. 3, p. 891 y ss).

[23] Balibar, Étienne, *op. cit.*, p. 532.

engendra valor y determina cierta forma de circulación de mercancías (y del dinero mismo): el capitalismo.

Esta estructura, a partir de allí, mantendrá ligados los frutos que *contingentemente* le dieron origen en forma constante en una relación particular (cierta distribución del capital variable y el capital constante) y hará así posible la persistencia en la existencia del capitalismo. Así, el esquema es vertical, de arriba hacia abajo, *de* la estructura capitalista *a* las relaciones sociales, los valores imperantes, las sensibilidades, las subjetividades, etc. Es una verdadera universalidad, que no enmascara un perspectivismo o particularidad de origen, sino que *produce* las particularidades y los roles sociales que ocuparán a partir de la lógica y la razón de ser que las fundamenta (el Capital, la producción de plus-valía, que exige la *función* capitalista y la *función* trabajador, etc.).

El esquema es, de esta manera, plenamente cristológico. Creer que las contingencias históricas (la historia del trabajador "libre" y la historia del capital) *fundamentan* las relaciones sociales capitalistas es como creer que la biografía de Jesús *fundamenta* el cristianismo. La tendencia hacia la aniquilación y la guerra total entre las partes encuentra también en este juez su coto: las guerras deben seguir el pulso y las exigencias de la reproducción del capital.[24] Desde esta perspectiva *no hay una diferencia en la forma de representación* entre la teología política y el capitalismo, ya que en ambos casos la representación tiene todos los rasgos que Dotti-Schmitt atribuyen a la representación soberana:

> Mediante la función modélica que cumple la noción de *representación* en el cristianismo, las estructuras comunitarias seculares se revisten de

[24] Si guerra total hubiera, o incluso exterminio de la raza humana (como las fantasías apocalípticas anuncian), esto sólo implicaría que la fuerza de trabajo humana ha dejado de ser indispensable para el proceso de valorización, que otra colección de elementos empíricos ha logrado cumplir la misma función en la estructura. La posibilidad de un capital variable no-humano (especialmente maquínico) sólo es problemático desde nuestra perspectiva humana, demasiado humana. "La catástrofe que concierne a la especie en su conjunto no perturba en lo más mínimo el mundo del capitalista" (Alliez, Eric, y Lazzarato, Maurizio, *Guerres et Capital*, París, Amsterdam, 2016, p. 395). En un célebre pasaje de los *Grundrisse*, Marx se pronuncia en ese es sentido: "el plustrabajo intensivo que ya no pasa por el trabajo [...] depende más bien del estado general de la ciencia y el progreso de la tecnología, o de la aplicación de la ciencia a la producción" (Marx, *Elementos fundamentales...*, *op. cit.*, tomo 2, p. 228). En suma, ni siquiera la guerra total (si la hubiere) sería un límite decisivo para el capitalismo. El "actor natural de la convivencia, el ser humano, es prescindible. La única exigencia es la permanencia de las relaciones sociales capitalistas" (Balibar, Étienne, *op. cit.*, p. 524).

> una identidad asentada en una dimensión trascendente, que legitima según principios ético-político-jurídicos la función que ellas cumplen en el mundo.[25]

También en el capitalismo hay una dimensión trascendente que legitima la función de las estructuras seculares: el Estado, las empresas, la educación, la familia, el individuo, etcétera, responden en su lógica relacional y sus determinaciones características a una lógica que emana desde un cielo inasible por la razón o la sensibilidad. *En el capitalismo, la mediación es plenamente teológico-política.* Solamente, el Dios no es otro que el Dios-Capital (como las bellas figuras de Marx en ese sentido ya indicaban).[26]

La forma de representación horizontal, en realidad, *no existe*, ya que supone una perspectiva que Dotti rechaza de plano: la consistencia ontológica de las individualidades horizontales, autónomas, que podrían poner en circulación valores de lo que luego, eventualmente, deberían liberarse (la "absurdidad histórica, antropológica, psicosocial, sociológica, y filosófica –salvo para los seguidores de la metafísica liberal– de las *robinsonadas*)".[27] ¿Cómo podría entonces la lógica de los valores sustentarse en un tipo de representación basado en una absurdidad? No hay *en realidad* una representación "antitética a la cristológica",[28] porque el universal *no puede* surgir del particular, el valor *no puede* surgir de lo valioso, *salvo para los seguidores de la metafísica liberal,* que es *absurda*. Los valores, como los individuos, son siempre producidos. Su circulación, su intercambio, su equivalencia son momentos segundos. *El elemento que salta de la cadena* no es engendrado por la circulación de los valores (ni de las mercancías), sino que la circulación y el intercambio lo suponen.

Ahora bien, como mostré en el capítulo 6, la inconsistencia ontológica se aplica, en Deleuze, a la multiplicidad empírico-extensiva, pero no a las

---

25 Dotti, Jorge, *op. cit.*, p. 49.

26 "Como valor originario se distingue de sí mismo como plusvalor -tal como Dios Padre se distingue de sí mismo en cuanto Dios Hijo" (Marx, Karl, *El Capital*, *op. cit.,* Tomo I / Vol. 1, p. 189).

27 Dotti, Jorge, "Notas complementarias", en *Deus Mortalis. Cuaderno de filosofía política*, nº 10, 2011-2012, p. 427. Se trata de una de mis citas de cabecera.

28 Dotti, Jorge, "*Filioque*", *op. cit.*, p. 21, *cfr. supra*.

otras formas de multiplicidad. Es *absurdo* que del plano de la extensión homogénea surjan relaciones orgánicas o vitales. Pero *no es absurdo* que éstas surjan de la trama ideal-intensiva. Por el contrario, allí está el elemento genético: es el "elemento diferencial de donde deriva el valor de los valores mismos".[29] Retorna así el problema del pluralismo trascendental que no cesamos de advertir, ¿no hay una suerte de *horizontalidad virtual* en la inmanencia deleuziana, que resuelve los problemas ontológicos (la absurdidad) pero, al hacerlo, reintroduce los problemas prácticos que diagnosticaban Dotti-Schmitt? ¿No hay una circulación, una intercambiabilidad de las singularidades que pueblan la bruma virtual, que pueden pasar de un orden extensivo a otro, poniéndolos en comunicación, manteniéndolos en apertura y fluidez radical? De ser así, no sería el capitalismo el que implica el *tipo* de representación que Dotti-Schmitt denuncian, sino la ontología deleuziana misma. Al mismo tiempo, la consistencia de la propuesta del francés podría abrir paso a una forma de representación efectivamente (y no falsamente) *antitética a la cristológica,* al estar libre de las absurdidades de la metafísica liberal. Si el siglo *deviene* deleuziano, la pesadilla de un mundo sin juez donde nada contenga la escalada de violencia y destrucción carecerá de límites: un instinto de muerte sin precedentes se alzará sobre nuestra existencia secular. Las nuevas derechas que azotan al planeta parecen confirmar ese lúgubre pronóstico. Afortunadamente, esa crítica podría aplicarse a una interpretación de la ontología deleuziana que pusiera a la Idea-virtual como *prius* (la "prioridad virtual"),[30] pero se disuelve cuando consideramos el concepto de "intensidad". Ha llegado el momento de ver de qué manera dicho concepto permite que de la multiplicidad también pueda emerger un *deus mortalis* que pueda ser juez y neutralizar la escalada de violencia inherente a la lógica del intercambio sin perder su inmanencia con lo extensivo (es decir: sin olvidar al pueblo).

---

[29] Deleuze, Gilles, *Nietzsche...*, *op. cit.*, p. 2. En ese libro Deleuze sostiene una filosofía perspectivista y de los modos de ser. Sin embargo, ya señala el rol medular del "elemento diferencial" en la determinación de esas perspectivas y modos de ser, abriendo el camino hacia la elaboración más rigurosa de ese elemento diferencial en el marco de la teoría de la Idea en *Diferencia y repetición.*

[30] Sobre esta cuestión me detuve largamente en el capítulo 2.

La lógica de la soberanía intensiva

Lejos de implicar un escepticismo político, el carácter cristológico de la lógica del capital debería conducirnos a retomar la búsqueda de la especificidad del concepto central de la filosofía política: el Estado, y específicamente el Estado como *dios mortal* –liberado de la sombra de un dios *in*mortal del cual su legitimidad dependería–. En efecto, se trata de matar a Dios como fundamento de la legitimidad del gobierno secular, porque es esta trascendencia del fundamento la que genera la tiranía actual, la del dinero-Capital. Por eso Deleuze indica que el elemento diferencial del que derivan los valores es, además de creador, *crítico*, en el sentido de realizar la célebre "filosofía a los martillazos" de Nietzsche.[31] El Estado como *deus mortalis* exige ese martillazo homicida, para apostar por un Estado que no sea ya –como lo ha sido tradicionalmente– *mediación* entre el cielo y la tierra sino *estrictamente soberano*, es decir, que no dependa de las fuerzas celestes o mundanas, sino que sea él mismo el principio de legitimación de su ley. Creemos que es posible que la mediación estatal se legitime a sí misma, es decir, que el elemento mediador sea en sí mismo genético y no una articulación entre dos planos escindidos entre los que oscila el fundamento, el ansia de fundar. Se trata, en suma, de construir una representación y mediación *propiamente* estatal.

Allí es donde la ontología de Deleuze ofrece sofisticadas herramientas. Ahora bien, para ello hay que despejar un malentendido medular, ya que no alcanza con hacer énfasis en la intensidad como elemento mediador si traficamos a través de ella el esquema conceptual de la "prioridad virtual". En efecto, la estructura ternaria de dicha ontología (Idea-intensidad-extensión) podría arrastrarnos a pensar en un esquema clásico de mediación: la intensidad como *articulación* entre el cielo-Idea y la tierra-extensión. Un Estado intensivo sería, bajo esa interpretación, el artefacto a través del cual la voluntad de Dios-Idea se hace presente en la tierra y no aquello que buscamos: un Estado plenamente soberano, fundado en su propia legitimidad. Existen, como vimos, numerosos pasajes deleuzianos que apuntalan esa vertiente interpretativa, eminentemente el párrafo final del capítulo sobre la Idea que introduce el capítulo sobre la

[31] *Ibid*., p. 1.

intensidad, donde señala que en ese capítulo 5 se mostrará cómo la intensidad funda la posibilidad de que las Ideas se "encarnen" (sic) y la actualización de lo virtual se desencadene.[32] En esta interpretación la intensidad, en lugar de superar el esquema de la "prioridad virtual", se sigue de él: la intensidad sería el Cristo deleuziano, encarnando al Dios-virtual en la Tierra.

Desde el punto de vista teórico, esto implicaría una falta total de innovación de la propuesta deleuziana: la lógica de la representación sería *la misma* que la de una soberanía de legitimación divina o incluso, según intenté mostrar en el apartado anterior, la del capitalismo. Desde el punto de vista práctico, sería así objeto de las mismas objeciones que esas otras formas de organización social: el riesgo del despotismo y del desacople entre la voluntad del Dios-cristiano o del Dios-capital respecto a la buena vida de los hombres en la tierra. Pero a esas objeciones se sumaría el mentado problema del pluralismo transcendental: habiendo un Dios-múltiple (multiplicidad de Ideas), una multitud de cristos competirían con igual legitimidad, una multitud de formas sociales en equivalencia de legitimidad lucharían a muerte por el dominio de la tierra. El Estado intensivo competiría a muerte con los *socius* de *El anti-Edipo* (comunidades primitivas, imperios bárbaros y capitalismo) y otras formas sociales por crearse o diagnosticar.

Si decimos que la ontología deleuziana ofrece elementos para pensar una *nueva* lógica de la mediación representativa a través del concepto de intensidad, es justamente porque ésta *no* tiene un rol de *articulación* (o pasaje) entre la extensión y las Ideas. También sería un paso en falso poner a la intensidad en el rol del fundamento, *como si el deus mortalis* se asentara exclusivamente en un plano ontológico (el problema que, hemos visto, surgía en el capítulo anterior, donde la intensidad relegaba las determinaciones ideales y las existencias extensivas a una jerarquía secundaria). En realidad, los tres planos (Idea-intensidad-extensión) son inmanentes, ninguno fundamenta a los demás. El Estado es virtualidad, intensidad y extensión, en un entramado cuya determinación específica se trata de establecer (el arte del político es el montaje de esos elementos para resolver los problemas sociales que se le presentan). La génesis,

[32] Deleuze, Gilles, *Différence...*, *op. cit.,* p. 285.

en este marco, no tiene lugar por creación, emanación o encarnación, sino por el movimiento mismo del plano de inmanencia. Es una génesis cinética, topológica y cromática. En efecto, el campo virtual puede ser pensado como un océano oscuro que no cesa de variar, de producir olas y pliegues en su masa infinita que producen relámpagos luminosos: las intensidades. Lo intensivo es un *pliegue* de lo virtual-Ideal y no una articulación entre éste y el "mundo".[33] Este *plegado* tiene así el rol conceptual de la mediación o la representación en el sentido en que Dotti los considera (es decir, como el eje de una concepción ontológico-política), con la salvedad –nada pequeña– de que es *inmanente* a los planos que media o representa.

En primer lugar, es inmanente al plano virtual-Ideal, en tanto cada pliegue *expresa* la totalidad del campo virtual, pero confusamente, al mismo tiempo en que privilegia determinadas relaciones y singularidades de manera *clara*. Gracias a la inmanencia con la Idea, la expresión intensiva estará cargada de sus determinaciones características (determinadas relaciones diferenciales y singularidades):

> Las intensidades están implicadas unas en otras, de manera que cada una es al mismo tiempo envolvente y envuelta. Así, cada una continúa expresando la totalidad cambiante de las Ideas, el conjunto variable de las relaciones diferenciales. Pero sólo expresa *claramente* algunas, o ciertos grados de variación. Expresa claramente precisamente aquellos que mira directamente cuando tiene la función *envolvente.* Sin embargo, también expresa todas las relaciones, todos los grados, todos los puntos, pero *confusamente,* en su función *envuelta* [...]. Lo claro y lo confuso no son separables, como carácter lógico en la intensidad que expresa la Idea, es decir en el individuo que la piensa, de la misma manera en que lo distinto y lo oscuro no son separables en la Idea misma.[34]

En segundo lugar, es inmanente al plano actual-extensivo, en tanto el pliegue intensivo *tampoco* trasciende a la existencia, al plano extensivo donde vivimos y sufrimos. Lo intensivo es *inherentemente sensible* y sus movimientos de actualización no son independientes de lo empírico (las partes y los

---

33 Volveremos a la cuestión del pliegue con más detalle en el capítulo final del libro.

34 *Ibíd*., p. 325.

individuos) en los que se encarnan. El movimiento no está *fuera del mundo,* si no que no deja de acontecernos. Como mostraba el análisis de Balibar del surgimiento del capitalismo, es necesario que los acontecimientos contingentes de la historia empírica den lugar a los elementos que constituyen la actualización de determinadas relaciones ideales (lo que Balibar llama "una estructura"). Las Ideas se encarnan cuando la historia efectiva conduce a la formación de los elementos que corresponden a determinadas relaciones y singularidades. No dejamos de movernos como hormigas. Los encuentros y las contingencias *extensivas* producen la historia universal: "la historia universal es la de la contingencia, y no de la necesidad."[35]

Ahora bien, ¿es el movimiento actual-*extensivo* la causa final del pliegue?, ¿la génesis de las formas sociales está librada exclusivamente al azar de los encuentros? Si así lo fuera, primaría efectivamente –como Dotti denuncia– una lógica económico-axiológica. De hecho, para Deleuze la extracción del "movimiento de *aquello que efectivamente se mueve"* que caracteriza la modulación es un "*equivalente general*",[36] recuperando el «dinamismo [de los valores] cuyo nervio es la intercambiabilidad" que denunciaba Dotti.[37]

Sin embargo, esto no implica que "aquello que efectivamente se mueve" en la extensión sea el fundamento ontológico de los valores, lo estatal o la organización social. Sólo podría serlo si el plano intensivo fuera trascendente al extensivo, y las partes extensivas por tanto átomos libres chocando al azar en un espacio vacío para encarnar ora esta forma de *socius,* ora aquella, siguiendo la contingencia pura de los encuentros. El fundamento sería entonces extensivo, y el azar el soberano. Caería Deleuze en la acusación que Dotti le dirige a Marx: "busca demostrar que la verdad radica en que la sociedad civil-burguesa es el elemento propulsor del orden estatal y no viceversa".[38] Pero al ser lo intensivo *también* inmanente a lo virtual, cada pliegue expresa claramente *determinadas* relaciones diferenciales y singularidades ideales. Cada intensidad es así un campo de individuación, que hace posible la existencia

35 Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *L'anti-Oedipe*, *op. cit.*, p. 163.

36 *Cfr.* Deleuze, Gilles, *L'image-mouvement*, París, Minuit, 1983, p. 37, énfasis añadido.

37 Dotti, Jorge, "Filioque", *op. cit.*, pp. 21-25, *cfr. supra*.

38 *Ibíd.,* p. 45.

de determinadas estructuras actuales: algunas existencias serán posibles en un determinado campo de individuación, mientras otras no. De esa manera, existen especies animales con partes características (por ejemplo, su sistema reproductivo), individuos humanos con su *cogito* y sus *cogitaciones,* máquinas técnicas con sus peculiares mecanismos y lógicas de funcionamiento (mecanismos de relojería, vapor, informática), etc.

Doble inmanencia de lo intensivo, respecto a las Ideas donde yace la determinación, y respecto a lo extensivo donde yace la existencia efectiva. Esta doble inmanencia se replica en el ámbito político: las formas sociales expresan *claramente* determinadas relaciones diferenciales y singularidades ideales. El Estado intensivo, entonces, implica el privilegio de determinadas relaciones sociales y particulares *valores* (como singularidades de la relación *dy/dx*). En ese campo de individuación determinado, no *vale todo,* porque *ciertos* valores son inherentes a tal forma de plegado. El Estado intensivo no actúa sobre lo extensivo para preservarlo o modificarlo (evitar el conflicto entre partes y facciones pre-existentes) sino que actúa sobre lo virtual para desencadenar un determinado *orden intensivo,* determinada distribución de partes y relaciones. La causa eficiente no es una *voluntad* Ideal, sino un *movimiento*. No hay un *juez*, sino determinadas relaciones y acciones que *son posibles* o *determinadas* por el medio (campo de individuación). De la misma manera que el embrión de rana no *puede* engendrar un rinoceronte, o un reloj mecánico procesar algoritmos. Es una variante del derecho natural: cada ser tiene *derecho* a todo lo que puede, pero este poder está limitado por las relaciones características del pliegue en el cual su existencia tiene lugar.

Una tenaz apología de la sociedad de control

Esto no implica una perspectiva ingenua o no-intervencionista por parte del Estado, sino por el contrario, una concepción sofisticada de lo estatal que se hace singularmente patente en el concepto de *sociedades de control.* El célebre anuncio deleuziano de un pasaje de las sociedades disciplinarias a las sociedades de control ("[Las sociedades disciplinarias] organizan grandes medios de encierro [...]. Estamos en una crisis generalizada de

todos los medios de encierro [...]. Las sociedades de control están reemplazando a las sociedades disciplinarias")[39] ha sido leído como el fin del Estado y el comienzo de un mundo pos-estatal, fragmentario, apto para el dominio de un capital financiero pseudo-anárquico.[40] La *sociedad de control* aparece como el monstruo sin rostro del presente y, muy probablemente, así lo concebía Deleuze, como la inspiración del término "sociedad de control" en la obra de William Bourroughs lo sugiere.[41] *Sin embargo,* el pasaje a las sociedades de control no debe ser leído axiológicamente ("no hay lugar para preguntarse cuál es el régimen más duro, o el más tolerable, porque en cada uno de ellos se enfrentan liberaciones y sujeciones").[42] En lugar de ello, en el marco de este esfuerzo de utilizar la ontología deleuziana para construir una concepción positiva y productiva del Estado, es necesario centrarse en el concepto de *modulación* que caracteriza a este dispositivo social: "Los encierros son *moldes,* moldeados distintos, pero los controles son una *modulación*, como un moldeado auto-deformante que cambia continuamente".[43]

---

39 Deleuze, Gilles, "Post-scriptum sur les sociétés de contrôle", en *Pourparlers*, París, Minuit, 1990, pp. 240-247, p. 240.

40 "La despotenciación del Estado, el ocaso de su *centralidad* en la producción de lazo social no significa que exista una instancia más potente que lo subrogue [...]. A este escenario se alude cuando se habla de *fragmentación, globalización, fin de la sociedad disciplinaria*, etc. [...]. En este escenario es donde se observan los efectos disgregadores y excluyente que resultan de la circulación irrestricta del capital financiero" (Abad, Sebastián, y Páez Canosa, Rodrigo, "Comunidad crítica y Estado", en Paula Hunziker y Natalia Lerussi (comps.), *Misantropía / Filantropía / Apatía*, Brujas, Córdoba, 2007, pp. 375-383). "[El neoliberalismo es] una voz de mando que normativiza y *modula* la vida" (Sztulwark, Diego, *La ofensiva sensible. Neoliberalismo, populismo y el reverso de lo político*, Buenos Aires, Caja Negra, 2019, p. 48).

41 "El propósito original de los dispositivos codificadores era volver el mensaje ininteligible sin cifrar el código. Otro uso de los codificadores de discurso podría ser controlar el pensamiento a escala masiva. Consideremos al cuerpo humano y al sistema nervioso como dispositivos decodificadores. Un virus común como el del herpes podría sensibilizar al sujeto para decodificar mensajes. Drogas como el LSD y la N-dietilamina podrían también actuar como dispositivos decodificadores. Es más, los medios masivos podrían sensibilizar a millones de personas para recibir versiones codificadas del mismo tipo de información. Recuerden que cuando el sistema nervioso humano decodifica un mensaje cifrado, al sujeto le parece que son ideas propias que se le acaban de ocurrir a él, lo que efectivamente es así. Tomen una tarjeta, cualquier tarjeta. En la mayoría de los casos nadie sospechará su origen externo" (Bourroughs, William S., *La revolución electrónica*, trad. Mariano Dupont, Buenos Aires, Caja Negra, 2009, p. 47).

42 Deleuze, Gilles, "Post-scriptum...", *op. cit.,* p. 241.

43 *Ibid*., p. 242.

La modulación es un concepto clave, inspirado en la obra de Gilbert Simondon,[44] a través del cual Deleuze precisa la manera en que lo virtual se enlaza con lo actual.[45] La modulación hace posible un doble movimiento: por una parte, expresa lo virtual haciendo que éste se actualice, se divida en objetos extensivos (*v.g.* los individuos), cambiando de naturaleza; por la otra, extrae el movimiento de aquello que efectivamente se mueve, haciendo que encuentre su unidad (la "unidad del movimiento") y lo extensivo encuentre su razón en la Idea.[46] Los individuos existentes en la extensión son *moldes*, pero su condición genética es la *modulación* que los conecta con las determinaciones virtuales que los constituyen.

El Estado deleuziano, por lo tanto, no es una sociedad *disciplinaria,* donde la cuestión era moldear individuos preexistentes para que respondan a normas y cumplan una función social (la familia, la escuela, la cárcel, el hospital, etc.), sino una sociedad de *control,* donde la cuestión es *modular* una materia pre-individual para que produzca determinadas individuaciones acordes a esas normas y acciones. Desde el punto de vista *ontológico* deleuziano (y

---

44 *Cfr.* Simondon, Gilbert, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, París, Millon, 2005.

45 Si bien la modulación no es mencionada en *Diferencia y repetición*, y por lo tanto no es uno de los conceptos a través de los cuales se analiza allí la relación virtual-actual, sí existe una continuidad conceptual que autoriza este paso. En efecto, cuando la modulación aparece en los estudios sobre cine de Deleuze a principios de la década del 80, es posible afirmar que Deleuze retoma la configuración en tres niveles de su ontología de *Diferencia y repetición*, con el objetivo de desmontar las lecturas "fluyentes" de su filosofía que había producido su obra de los 70 junto a Félix Guattari. Deleuze identifica en ese momento la modulación con el concepto central del primer libro sobre cine, es decir, la imagen-movimiento: "La imagen-movimiento es la modulación del objeto mismo" (Deleuze, Gilles, *L'image-temps*, París, Minuit, 1985, p. 41). En otros momentos, la modulación aparece como característica del plano cinematográfico (Deleuze, Gilles, *L'image-mouvement*, *op. cit.*, p. 39). Lejos de resultar problemático, este desplazamiento marca el rol conceptual de la modulación: articular, mediar (¿representar?). En efecto, la imagen-movimiento articula los objetos que se mueven con el Todo, mientras el plano articula el encuadre y el montaje (que retoman, respectivamente, las características de los objetos y el Todo). Así "el plano es sin duda una unidad. Es una unidad de movimiento, y comprende por lo tanto una multiplicidad correlativa que no lo contradice [...]. Esta unidad implica una doble exigencia: con respecto al todo, expresa un cambio a través de la película; con respecto a las partes, determina sus desplazamiento en cada conjunto, y de un conjunto al otro" (*ibíd.*, pp. 43-44).

46 "El movimiento tiene entonces dos caras, de alguna manera. Por una parte, es lo que pasa entre los objetos o partes, por la otra parte es lo que expresa la duración o el Todo. Hace que la duración, cambiando de naturaleza, se divida en los objetos, y que los objetos, profundizándose, perdiendo sus contornos, se reúnan en la duración" (*ibíd.*, p. 22).

desde todo punto de vista ontológico *sin absurdidad*, es decir, que no considere al individuo como punto de partida) *en realidad* la sociedades disciplinarias *no existen en sí,* sino que son un *para sí* del movimiento de modulación que subyace a todo lo real. Los moldes no tienen subsistencia ontológica porque suponen lo que debe ser explicado: cómo surge el individuo.[47] *Sean los hombres concretos que hacen la historia,* sean los dispositivos disciplinarios que moldean una materia humana informe para dar lugar a esos hombres concretos, ¿de dónde vienen las escuelas, las fábricas, las prisiones, los hospicios? ¡Obviar ese paso sería una absurdidad histórica, antropológica, psicosocial, sociológica, y filosófica –salvo para los seguidores de la metafísica liberal–!

La modulación, en cambio, da cuenta del proceso de individuación, tanto de los individuos concretos como de los dispositivos (sociales, biológicos, disciplinarios, físicos, estatales) que los hacen posibles. De la misma manera que el *movimiento* ontológico aparece en Deleuze como esa modulación capaz de "extraer de las personas, objetos y elementos que pueblan el mundo" moléculas de movimiento que son su sustancia común y lo vinculan con lo virtual (lo abierto, el todo),[48] los *movimientos políticos* pueden extraer una potencia del pueblo que vincula nuestra existencia con lo virtual e intensivo que son principios de su constitución.

La modulación es el movimiento de la intensidad, y la intensidad es el corazón viviente de la ontología deleuziana. *Si hubo históricamente sociedades de soberanía y sociedades disciplinarias* su génesis responde a determinada modulación intensiva que hizo posible la encarnación de determinadas relaciones ideales en particulares individuos concretos que cumplían las funciones exigidas por esa forma de *socius.* Si, por otra parte, existe una sociedad de control que impone y aplica la lógica del capitalismo, eso responde a determinado pliegue intensivo, las relaciones ideales que expresa y las partes extensivas que actualiza. No es ese el sino de la modulación: también un Estado que favorezca una mejor forma de vida humana sería una sociedad de control. El pensamiento estatal no es otra cosa que la búsqueda de una gestión de lo común que

47 *Cfr.* Simondon, Gilbert, *op. cit.*, p. 24.

48 Deleuze, Gilles, *L'image-mouvement*, *op. cit.*, p. 36.

produzca formas de sociabilidad aptas para la vida humana e –idealmente– su potenciación en condiciones de secularización. Es la búsqueda de favorecer las formas "altas y nobles"[49] de la vida en común, o –en palabras del pensamiento estatal de Abad y Páez Canosa– de una "praxis tendiente no sólo a construir lazo social, sino a detener los efectos disgregadores excluyentes que resultan de la circulación irrestricta del capital financiero".[50]

El problema principal que Dotti asignaba a la representación inmanentista no se presenta entonces en la ontología política deleuziana. *Hay una mediación estatal.* No vale todo, no todo equivale, porque los movimientos sociales están restringidos por la Idea social que encarnan y las modulaciones intensivas que hacen efectiva esa encarnación. Los movimientos actuales que los individuos que viven en esas condiciones *pueden* y *son capaces* de realizar son determinados por las relaciones y singularidades características de la forma de envolvimiento en el cual se desarrolla su existencia. No se puede entonces caer en una lógica del todo o nada, ni imponer una perspectiva unilateral.

En este marco aparece claramente el rol de la acción política y la agencia estatal. Se trata de lo que Deleuze llama *un acto de creación.* Como vimos en el capítulo 3, si bien el filósofo francés privilegió la creación estética y filosófica, es evidente que se puede aplicar a la política, al acto de creación como producción de un pliegue específicamente social, que encarne determinadas relaciones y singularidades ideales teniendo en cuenta la demanda de los movimientos sociales y los individuos efectivamente existentes. De esa manera, Deleuze, lejos de abolir la figura del Estado, permite pensar su figura más potente y ambiciosa, respondiendo a los desafíos que el legado de Jorge Dotti no cesa de arrojarnos, y a la potencia de pensamiento que su obra sigue produciendo en nosotros, aunque extrañemos tanto su presencia, sus palabras y su incomparable calidez.

---

49 Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, *op. cit.*, p. 2.

50 Abad, Sebastián, y Páez Canosa, Rodrigo, *op. cit.*, p. 383.

TERCERA PARTE:
EL ESTADO *REAL*


8

DE LA LUCHA OBRERA A LA LUCHA MONETARIA[1]

La moneda está en el aire de los tiempos. La reciente sucesión de crisis financieras a nivel global han puesto en el tapete el fundamento del *valor* de la moneda en todas sus formas. Gilles Deleuze y Félix Guatari no han sido en esto el búho de Minerva, sino que han alzado su vuelo junto con los acontecimientos. Redactado al mismo tiempo que Nixon decidía volver a abandonar la convertibilidad de la moneda norteamericana en oro, *El anti-Edipo* (1972) busca pensar cuál es el *valor* que subyace a la más reciente etapa del capitalismo –donde predomina el *capital financiero*– a partir de la ontología de la Idea diferencial acuñada por Deleuze pocos años antes en *Diferencia y repetición* (1968). Deleuze y Guattari encuentran en las obras de dos economistas de líneas teóricas contrapuestas –Suzanne de Brunhoff y Bernard Schmitt– una relación diferencial entre dos tipos de dinero inconmensurables (el flujo de moneda de *financiamiento* y el flujo de moneda de *pago*). Reconstruyendo los elementos en juego, mostraremos en estas páginas de qué manera la pregunta por el *valor* en este mundo vaporoso, aparentemente desmaterializado, tiene una respuesta ontológica: el valor está en las multiplicidades, en la variedad de multiplicidades diferenciales que constituyen los conceptos centrales de la ontología deleuziana: la Idea y la intensidad.[2]

En este capítulo propongo clarificar los desarrollos complejos en torno a la moneda realizados por Deleuze y Guattari en los dos volúmenes de *Capitalismo y esquizofrenia* a partir, por una parte, de la recuperación de la diversidad de fuentes en las que abrevaron para construirlos (elaborando el sentido que

[1] Este capítulo está basado en "Idea e intensidad en la fase monetaria del capitalismo según Deleuze y Guattari", publicado en la revista *Eidos*, nº 30, Universidad del Norte, Colombia, 2019, pp. 72-103.

[2] Sobre la problemática ontológica, ver capítulo 2.

emerge de la disparidad de obras y perspectivas tan heterogéneas – y que no yace en ninguna considerada en forma aislada) y, por otra parte, de reponer los puentes conceptuales con la ontología expuesta por Deleuze en solitario.

De *Diferencia y repetición* a *Mil mesetas* pudimos observar (especialmente en el capítulo 4) una variación en la concepción del capitalismo que no significa una ruptura, sino un desarrollo: el análisis se vuelve más detallado, más sutil, más completo, más complejo. Muchos intérpretes han afirmado que Deleuze abandona el concepto de Idea en sus escritos con Guattari en favor de la preocupación por un análisis puramente intensivo.[3] Se trataría de un mapa de flujos que ignoraría las relaciones diferenciales entre ellos. Sin embargo, lejos de desaparecer, sólo la solidez ontológica del concepto de Idea permite comprender la lógica de la serie de relaciones diferenciales que Deleuze y Guattari construyen: flujo de trabajo / flujo de capital; flujo de moneda de pago / flujo de moneda de financiamiento; flujo de innovación / flujo de mercado. Mostraremos el *trabajo* no es la fuente del valor en ninguna de esta diferenciales; y que tampoco lo es, como quiere Bernard Schmitt, *la moneda* creada por el flujo bancos-producción; ni, como quiso pensar Giuseppe Prestipino, *las máquinas* (o al menos la innovación que éstas contienen). Para Deleuze, el valor está siempre fundado en las multiplicidades, en sus dos órdenes asimétricos: las diferenciales en la Ideas y las *intensidades*.[4] Las primeras dan consistencia a las determinaciones sociales, mientras las segundas encierran la clave de las formas de subjetivación (sin las cuales la Idea del capitalismo sería virtual) y las estrategias de lucha (sin las cuales existiría un rígido determinismo histórico).

La Idea diferencial en las caracterizaciones del capitalismo

Retomemos los lineamientos fundamentales de la ontología política de Deleuze, que se resignificarán aquí desde la perspectiva monetaria. La política

[3] "Lo virtual [la Idea] no aparece en *El anti-Edipo* bajo su nombre y tampoco bajo ningún otro nombre [...]. Lo virtual está ausente, pero la intensidad no" (Roffe, Jon, "Deleuze's Concept of Quasi-cause", en *Deleuze Studies*, 11(2), 278–294, 2017, p. 285).

[4] Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, París, PUF, 1968, p. 307.

tiene en *Diferencia y repetición* un lugar escueto. Se trata de un pasaje de apenas dos carillas, que gira en torno al capitalismo, a partir de la lectura estructuralista de Marx realizada en *Leer el Capital*.[5] A pesar de la brevedad, se trata de páginas claves, ya que vinculan el análisis político con uno de los conceptos ontológicos fundamentales del libro: la Idea. "La Idea social es el elemento de cuantitabilidad, de cualitabilidad, de potencialidad de las sociedades".[6] Cuantitabilidad, cualitabilidad y potencialidad hacen referencia a los principios que rigen cada uno de los elementos de la estructura tripartita de la Idea.[7]

Dos insuficiencias pueden observarse en esta primera aproximación a la Idea social. Por un lado, Deleuze trabaja en torno a una única Idea social, el capitalismo. Por otro lado, los caracteres de la Idea no encuentran su exposición completa, ya que identifica una única relación diferencial (trabajo abstracto / capital), cuando la Idea exige una *serie* dinámica, una determinación progresiva de las relaciones diferenciales. Así lo muestra Gonzalo Santaya:

> *Lo que se encuentra en relaciones de determinación recíproca no son los elementos diferenciales como tales, sino la cadena de funciones que la relación diferencial engendra* [...]. Se establece así una serie de regímenes u órdenes de variación (las diferentes funciones derivadas y sus infinitos valores particulares), cada orden expresa una relación de variación diferente, pero todos están conectados entre sí de manera que cada uno expresa el proceso genético del precedente.[8]

Si el principio de determinación recíproca exige una *cadena de funciones*, la Idea social no puede definirse meramente por la relación entre trabajo libre y dinero libre (*dy*/*dx*), sino que esta relación debe entrar ella misma en relación

---

5 *Ibíd.*, pp. 240-241.

6 *Ibíd.*, p. 240.

7 La estructura tripartita de la Idea consiste en lo indeterminado, lo realmente determinable y lo efectivamente determinado. A cada elemento corresponde un principio: determinabilidad, determinación recíproca y determinación completa (*cfr. ibíd.*, p. 222). Cada principio, por su parte, tiene su "elemento puro": cuantitabilidad (p. 223), cualitabilidad (p. 224) y potencialidad (p. 227).

8 Santaya, Gonzalo, *El cálculo trascendental*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2023, pp. 144-145. Santaya despeja así la confusión en torno al principio de "determinación recíproca". Esta no implica, como una lectura precipitada de las páginas pertinentes de *Diferencia y repetición* podría hacer pensar, *meramente* una relación (*dy*/*dx*) entre dos elementos indeterminados (*dy*, *dx*).

recíproca con otras. La génesis progresiva de nuevas relaciones diferenciales es lo que constituye la *différentiation* (con "t") de la Idea.[9]

Ambos problemas encuentran, como vimos, su exposición adecuada cuatro años más tarde en *El anti-Edipo,* que Deleuze escribe en colaboración con Félix Guattari. Allí se consideran no una sino tres formas de *socius,* en las cuales se pueden rastrear muy distintas estructuras: territoriales, despóticas y capitalistas. Por otra parte, la caracterización (explícita) del *socius* "civilizado" como relación trabajo / capital[10] es complementada con nuevas funciones engendradas por ésta en su determinación progresiva. Inmediatamente a continuación de señalar la relación diferencial trabajo / capital, Deleuze y Guattari introducen la cuestión de la *dualidad monetaria* a raíz del problema de la baja tendencial de la tasa de beneficio. La lógica expositiva puede resultar sumamente confusa si no se tienen presentes las aclaraciones ontológico-matemáticas de Santaya:

> No es el mismo dinero el que entra en el bolsillo del asalariado y el que se inscribe en el balance de una empresa. En un caso, signos monetarios impotentes de valor de cambio, un flujo de medios de pago relativo a bienes de consumo y valores de uso, una relación bi-unívoca entre la moneda y un abanico impuesto de productos; en el otro, signos de potencia del capital, flujos de financiamiento, un sistema de coeficientes diferenciales de producción que da testimonio de una fuerza prospectiva y de una evaluación a largo plazo, no realizable *hic et nunc*.[11]

Sería un error establecer una correspondencia simple entre las dos relaciones (trabajo / capital, por una parte, y medios de pago / medios de financiamiento, por la otra), donde el flujo de trabajo sería *equivalente* a la moneda

---

9 La *différentiation* (con "t"), como determinación virtual de la Idea, se distingue de la *différénciation* (con "c") que constituye el proceso de actualización (*cfr.* Deleuze, Gilles, 1968, p. 267).

10 Inspirados en los desarrollos de *Diferencia y repetición,* Deleuze y Guattari transforman el carácter aritmético de la fórmula del capital de Marx (D-M-D') en diferencial: *dy/dx* (Deleuze, Gilles, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia,* Buenos Aires, Cactus, 2005, pp. 63-64): "Es la relación diferencial Dy/Dx, donde Dy deriva de la fuerza de trabajo y constituye la fluctuación del capital variable, y donde Dx deriva del capital mismo y constituye la fluctuación el capital constante" (Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *L'anti-Oedipe*, París, Minuit, 1972, p. 270). No es por tanto cierto, como dice Roffe, que la Idea no aparezca en *El anti-Edipo* bajo ningún nombre.

11 Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *L'anti-Oedipe, op. cit.*, p. 271.

como medio de pago y el flujo de capital equiparable al de la moneda de crédito. Aunque en efecto a los trabajadores se les deba pagar con una moneda capaz de convertirse en bienes efectivos, y los medios de producción se compren habitualmente a través de medios de financiamiento, no se trata de una traducción lineal sino de la constitución de una *nueva relación* diferencial, derivada de la primera. En esta nueva relación, toma el rol protagónico la "D" (el dinero, la *moneda*) que ya en Marx tenía un lugar clave: "sólo después de haberse convertido en moneda, una mercancía puede cambiarse por otra mercancía equivalente, según la concatenación M-D-M analizada por Marx".[12] Pero el proceso de derivación no se detiene allí; a continuación Deleuze y Guattari introducen una tercera relación diferencial: aquella que se establece entre el capital y los "flujos de código científicos y tecnológicos".[13]

Es cierto que la forma de exposición puede generar ambigüedades en torno a si se trata de una serie de tres relaciones diferenciales o de una única función que engloba el funcionamiento completo del capitalismo con diferentes expresiones. Pero en su clase del 22 de febrero de 1972, cuando *El anti-Edipo* estaba ya en prensa, Deleuze es muy claro respecto a que se trata de tres relaciones diferenciales distintas, cada una produciendo una forma específica de plusvalía:[14]

> La relación diferencial flujo de capital / flujo de trabajo es generadora de una plusvalía que habría que llamar humana puesto que se produce a partir del trabajo humano; la relación diferencial flujo de financiamiento / flujo de ingresos es productora de una plusvalía que habría que llamar financiera; y finalmente, la tercera relación flujo de mercado / flujo de innovación es generadora de una plusvalía propiamente maquínica. Estas son las tres formas de plusvalía de flujo en el sistema capitalista.[15]

---

12 De Brunhoff, Suzanne, *La oferta de moneda*, Trad. de H. Ciafardini. Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1975, p. 10.

13 Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *L'anti-Oedipe*, *op. cit*., p. 278.

14 Sobre la diferenciación de los tres tipos de relaciones, *cfr.* Badaire, Quentin, "Gilles Deleuze face aux hétérodoxies monétaires régulationnistes, post-keynésiennes et marxistes : jalons pour un dialogue transdisciplinaire sur la monnaie et la dette". Trabajo presentado en el Colloque International Institutionnalismes Monétaires Francophones en la Universidad de Lyon, Lyon, 2016.

15 Deleuze, Gilles, *Derrames...*, *op. cit.*, p. 101. Modificamos la traducción, el Equipo Editorial Cactus traduce "revenus" por "renta", que puede confundirse con la renta de la tierra (que apunta a otra problemática), preferimos "ingresos" que es más general.

Tenemos entonces tres relaciones: 1) flujo de trabajo / flujo de capital mismo; 2) flujo de medios de pago / flujo de medios de financiamiento; 3) flujo de códigos científicos y tecnológicos / flujo de mercado.[16] Estas tres formas no pueden construir una serie cerrada, sino esencialmente abierta a otras relaciones (no conceptualizadas aún por Deleuze y Guattari, o no encarnadas aún por el capitalismo existente). Al mismo tiempo, ninguna de las funciones es autónoma, ya que están en relación constitutivamente recíproca.

Obreros contra el Capital

En 1966 se publican, en Francia y en Italia, dos libros importantes que jugarán roles casi enfrentados en la renovación del marxismo: *Leer el Capital* (de Althusser, Balibar, Macherey, Rancière y Establet) y *Obreros y capital* (de Mario Tronti). Hay un enfrentamiento teórico-práctico directo, ya que Tronti encuentra en el enfoque estructuralista de sus colegas franceses un determinismo que impide toda lucha contra las relaciones sociales capitalistas. Esta sincronía en la aparición de ambos libros se vuelve diacrónica en la obra de Deleuze, quien hará una recepción inmediata del primero de esos libros de 1966, cuyo estructuralismo marcará, como vimos, la concepción de la Idea social en *Diferencia y repetición* y de la forma de *socius capitalista* en *El anti-Edipo.* Recién avanzada la década del 70 Deleuze entrará a través de Guattari en contacto con el movimiento obrerista italiano y la teoría operaria, que tendrá una importancia crucial en *Mil mesetas*.[17] Así, recuperarán a Tronti más de una década después del lanzamiento de *Obreros y capital,* para pensar la *lucha* contra las formas sociales imperantes. Thoburn, en su libro sobre Deleuze y Marx, reconstruye el debate del *operaismo* y su importancia en el clima intelectual de la época:

> El *operaismo* emergió a principios de 1960 en los escritos de Raniero Panzieri, Mario Tronti, Romano Alquati, Sergio Bologna y Antonio Negri, entre otros, en las revistas *Quaderni Rossi* (1961–4), *Classe Operaia* (1964–7), y

[16] Invierto el orden de los factores expuesto en la clase siguiendo la subsunción que marca la potencia del denominador en los libros publicados.

[17] *Cfr.* Dosse, François. *Gilles Deleuze, Félix Guattari. Biographie croisée*, París, La Découverte, 2007, p. 344.

> más tarde *Potere Operaio* (1969–74), y *Primo Maggio* (1973–86). El *operaismo* estuvo basado en una doble estrategia de interpretación concreta de las nuevas formas de trabajo y los nuevos paradigmas tecnológicos (a partir de los cambios dramáticos en el "milagro económico" de la Italia de posguerra), y las formas emergentes de lucha y tensión con, o por fuera de, los órganos oficiales del movimiento obrero. También implicó una relectura intensiva de Marx con un foco algo herético en los *Grundrisse*, el "capítulo sexto perdido" del volumen I del *El Capital* y los volúmenes II y III de *El Capital*.[18]

El renovado interés por Tronti en los estudios afines al deleuzianismo da cuenta de la importancia y actualidad de la indagación en torno a nuevas formas de lucha frente a los crecientes flagelos del neoliberalismo. En ese sentido, Tronti ha sido recuperado recientemente como un teórico fundamental para pensar la faz "positiva" del pensamiento político de Deleuze por Alliez y Lazzarato[19] y por Rambeau: "[Mario Tronti expresa un nuevo eje de investigación:] la consideración de las luchas obreras, de la circulación real de gestos, palabras, saberes y técnicas de resistencia a la dominación no vienen después de las leyes del desarrollo del capitalismo".[20]

Sin embargo, desde una perspectiva deleuziana, la estrategia de lucha no puede ignorar las relaciones constitutivas de la organización social contra la cual se lucha. No es lo mismo luchar contra un capitalismo caracterizado por la centralidad de una u otra de sus funciones constitutivas. Es por ello que Deleuze nunca abandona aquella concepción del capitalismo ligada a la Idea que esbozara en *Diferencia y repetición*. Incluso en *Mil mesetas*, donde ni la Idea social ni las formas de *socius* son nombradas explícitamente, podemos encontrar a ambos conceptos operando en la distinción que Deleuze y Guattari realizan entre dos tipos de sometimiento: la servidumbre y sujeción.

> Distinguimos como dos conceptos *la servidumbre* [*asservissement*] *maquínica* y la sujeción [*assujettissement*] *social.* Hay servidumbre cuando los hombres son ellos mismos piezas constituyentes de una máquina, que componen entre ellos y con otras cosas (bestias, útiles) bajo el control y la dirección de

---

18 Thoburn, Nicholas, *Deleuze, Marx and Politics*, Londres-Nueva York, Routledge, 2003, p. 73.

19 *Cfr.* Alliez, Eric y Lazzarato, Maurizio, *Guerres et Capital*, París, Amsterdam, 2016, p. 381 y ss.

20 Rambeau, Frédéric, *Les secondes vies du sujet*, París, Hermann, 2016, p. 91.

> una unidad superior. Pero hay sujeción cuando la unidad superior constituye al hombre como un sujeto que se relaciona con un objeto que se le ha vuelto exterior, aunque este objeto sea una bestia, una herramienta o una máquina: el hombre no es entonces ya un componente de la máquina sino obrero, usuario..., está sujeto *a* la máquina y no ya esclavo *de* la máquina. Esto no quiere decir que este segundo régimen sea más humano.[21]

Los lazos de servidumbre (*asservissement*) son característicos del *socius* despótico, donde los hombres son piezas de una máquina imperial que los excede, meras chispas efímeras de la luz encandilante de un *Deus mortalis*. Con el albor del capitalismo, el hombre es liberado de la servidumbre, al mismo tiempo en que cae presa de una nueva forma de dominación: la sujeción (*assujettissement*), que lo ata a un objeto exterior (bestia, útil, máquina); en suma: la alienación. El lazo de estos desarrollos con la Idea social capitalista se observa cuando se tiene en cuenta que en la sujeción predomina la primera función del Capital, la relación característica trabajo (capital variable) / capital (capital constante).[22] La unidad superior (el capitalismo) implica una relación entre el hombre (capital variable) y herramientas o maquinarias (capital constante) que se le han vuelto exteriores, ajenas, *alienadas.* Hay un humanismo, una organización social *centrada en el trabajo* (humano)[23] y su encadenamiento a los medios de producción. La plusvalía extraída en tales condiciones es, consecuentemente, plusvalía *humana*.[24] Retoma, por tanto, todas las características de la primera relación constitutiva del capitalismo (la "clásica").[25]

---

21 Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mille plateaux*, París, Minuit, 1980, pp. 570-571.

22 "En la composición orgánica del capital, el capital variable define un régimen de sujeción del trabajador (plus-valor humano) que tiene por marco la fábrica" (*ibíd.*, p. 572).

23 "El régimen del asalariado [...] podrá lanzar su grito humanista: no, el hombre no es una máquina, no confundimos el capital variable y el capital constante" (*ibíd.,* p. 571). "La sujeción permanecía centrada en el trabajo, y remitía a una organización bipolar, propiedad-trabajo" (p. 586). Prestipino trabaja el vínculo del concepto de alienación de Marx con su humanismo en la etapa de los *Manuscritos del '44* (Prestipino, Giuseppe, *Narciso e l'automobile. Moderno e transmoderno*, Napoli, La Città del Sole, 2000, pp.18-21).

24 Lo cual remite al debate sobre lo que es el hombre, y por lo tanto, desde el punto de vista deleuziano, a cómo Foucault la concibe en *Las palabras y las cosas* (esto es, las formas de la finitud, el trabajo, la vida y el lenguaje). Veremos más adelante que no es la única forma de considerar la figura del hombre en Deleuze, y que existe un humanismo perspectivista y no sustancial que permite fundar la filosofía práctica (*cfr. infra,* nota 70).

25 Veremos en el próximo apartado que a la derivación de esta fórmula le corresponderá una nueva

En ese contexto, las formas eminentes de *lucha* pasan por quebrar esa relación diferencial trabajo abstracto / capital. En este marco se inscriben las reflexiones de Tronti en *Obreros y capital*, que Deleuze y Guattari recogen:

> Mientras la clase obrera se defina por un *status* adquirido, o incluso por un Estado teóricamente conquistado, aparecerá solamente como "capital", como parte del capital (capital variable), y no saldrá del *plano del capital*. Como máximo, el plano devendrá burocrático. En cambio, una masa deviene sin cesar revolucionaria si logra salir del plano del capital, y no cesa de salir de él; sólo así puede destruir el equilibro dominante de los conjuntos numerables [Es una de las tesis esenciales de Tronti, que ha determinado las nuevas concepciones del "obrero-masa" y su relación con el trabajo: "para luchar contra el capital, la clase obrera debe luchar contra sí misma en tanto capital; es el estadio máximo de la contradicción, no para los obreros sino para los capitalistas (...). El plano del capital comienza a caminar para atrás, no como *desarrollo social,* sino como *proceso revolucionario*]".[26]

La propuesta de Tronti es atractiva y además, aún hoy, se opone al sentido común. No se trata de buscar reformas que mejoren las condiciones de trabajo o, incluso, modifiquen la relación entre capital variable y constante en beneficio del primero, sino de luchar *contra el trabajo mismo* que, en tanto componente de la relación característica del capitalismo, implica nuestra sujeción. En el fin del trabajo estaría la clave de la liberación. *Como si el fin del trabajo implicara el comienzo del mundo.*

Lucha en un capitalismo poshumano

La propuesta de Tronti encuentra, curiosamente, su realización sistémica en el seno del capitalismo: sin necesidad alguna de una lucha obrera, el mismo capitalismo horada eficaz y triunfalmente al trabajo como parte del capital, instalando, incluso, una ética capitalista del no-trabajo.[27] Esta mutación deri-

servidumbre que relevará a la sujeción, mostrando la presencia de la Idea de capitalismo en estos desarrollos de *Mil mesetas.*

26 Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mille plateaux*, *op. cit.*, pp. 589-590. Entre corchetes transcribo la nota a pie donde citan aquí a Tronti (*Operai e capitale,* Roma, DeriveApprodi, 2006, p. 262).

27 Prestipino, Giuseppe, *op. cit.,* p. 109.

va del carácter dinámico del capital que recuperan Deleuze y Guattari (como analizamos más arriba). En efecto, siguiendo la progresiva *différentiation* (con "t"), de la Idea de Capital, la función originaria (trabajo / capital) muta en sus derivadas (flujo de moneda de pago / flujo de financiamiento y flujo innovación / flujo de mercado), y el trabajo humano tiende a transformarse en un mero arcaísmo, sedimento decreciente de la función originaria. No hay en tal desaparición *en principio* motivos para llorar: no es el hombre el que desaparece;[28] tampoco el trabajo; lo que desaparece es su modo de existir en determinada relación social característica. A pesar de contrariar *prima facie* la ortodoxia marxista, este devenir había sido contemplado por Marx en un célebre pasaje de los *Grundrisse,*[29] con un tono optimista, como liberación del poder humano de su sujeción a las condiciones del capital.

> Tan pronto como el trabajo en su forma inmediata ha cesado de ser la gran fuente de la riqueza, el tiempo de trabajo deja, y tiene que dejar, de ser su medida y por lo tanto el valor de cambio del valor de uso. El *plustrabajo de la masa* ha cesado de ser condición del desarrollo de la riqueza social [...]. Reducción del trabajo necesario de la sociedad a un mínimo, al cual corresponde entonces la formación artística, científica, etc. de los individuos gracias al tiempo que se ha vuelto libre y a los medios creados para todos.[30]

Este pasaje explicita que *es el capital el que* "*pone al tiempo de trabajo como única medida y fuente de riqueza*",[31] contrariando todas las interpretaciones esencialistas de la teoría del valor construidas a partir de las primeras páginas

---

28 Como aclara Deleuze en su curso sobre Foucault, "lo que desaparece no es el hombre existente [...] ¿Por qué hablar entonces en términos tan dramáticos de la muerte del hombre? [...] Como dice Foucault en un texto muy interesante que está en la discusión que ha seguido a su conferencia sobre *¿Qué es un autor*?, no hay por qué llorar la muerte del hombre. Eso también se ha tomado a mal, porque se ha dicho: «¡Ah, vean! No sólo quiere matar al hombre, sino que ni siquiera quiere llorarlo». Foucault dice que es un cambio de forma, eso no hace morir a nadie, evidentemente no", Deleuze, Gilles, *El poder. Curso sobre Foucault*, Tomo II, Buenos Aires, Cactus, 2014, pp. 212, 216.

29 Célebre en tanto utilizado por aquellos que buscaban salir de las formas más ortodoxas que se negaban a ceder la centralidad del valor-trabajo. Deleuze y Guattari hacen referencia a él ("el gran capítulo de Marx sobre la automatización") en *El anti-Edipo* (*op. cit*., p. 276, nota). También lo encontramos en Berti ("Riposta a Suzanne De Brunhoff", Primo Maggio, nº 6, 1975-1976, pp. 51, 54, 57) y Prestipino: "el famoso pasaje de los *Grundrisse* sobre las nuevas tecnologías" *(op. cit*., p. 98).

30 Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858)*, vol. 2, trad. Pedro Scaron, México, Siglo XXI, 1972, pp. 228-229.

31 *Ibíd*., p. 229.

de *El Capital* donde éste es expuesto en su forma abstracta (y el trabajo puede aparecer como la fuente *en sí* del valor). Esta reflexión es coherente con las páginas sobre la fórmula trinitaria,[32] donde Marx explicita que "«el» trabajo, [...] es nada más que una abstracción y [...] considerado por sí no existe en absoluto".[33] El trabajo humano como medida y fuente del valor es la condición de la sujeción, y no una determinación de una esencia antropológica.[34]

Marx considera este proceso con tono optimista, en tanto la reducción del trabajo necesario implica una contradicción en el proceso del capital. Una gran industria "menos dependiente del tiempo de trabajo"[35] implica amenazar aquello que el mismo capitalismo había puesto como *única* medida y fuente de riqueza. *De allí la baja tendencial de la tasa de beneficio,* en la medida en que la composición orgánica del capital (capital variable / capital constante) se desequilibra, con una disminución constante del primero (trabajo humano) y un aumento constante del segundo (medios de producción).[36]

Con el desarrollo del capitalismo, entonces, Deleuze y Guattari tienen, al parecer, *lo que querían* inspirados en Tronti: la clase obrera deja *tendencialmente*

---

32 Que Deleuze y Guattari también tienen presente, ya que refieren a ella en *Mil mesetas* (*op. cit.*, p. 554).

33 Marx, Karl, *El Capital*, tomo III, vol. 8, traducción de León Mames, Buenos Aires, Siglo XXI, 1981, pp. 1038-1039.

34 En la entrada "Trabajo" del *Diccionario crítico del marxismo,* Jacques Bidet reconoce, por una parte, la importancia de este desplazamiento del trabajo en sí como rasgo antropológico a la "especificidad del proceso capitalista de trabajo"; sin embargo, luego acepta al trabajo abstracto como "fundamento del valor, que corresponde a lo que es común a todas las actividades productivas y que es ser un gasto de fuerza humana" ("Travail", en Labica, Georges, y Benussan Gérard, *Dictionnaire critique du marxisme*, París, PUF, 1999, pp. 1176-1177). No contempla así que el trabajo sólo sea *fundamento* del valor en condiciones de producción capitalista, y que en otras formas sociales el trabajo pueda dejar de ser la fuente de la riqueza (e incluso, como arriesgamos aquí, en el seno del capitalismo mismo). Prestipino, en cambio, señala que "la plusvalía y el valor ya no pueden ser calculados sobre la base del tiempo de trabajo [...]. Marx, al atribuir (con Ricardo) solamente al trabajo físico humano la propiedad de crear valor, realizaba una abstracción que hoy –con el enorme crecimiento del trabajo intelectual, por un lado, y la explotación energética de la naturaleza, por el otro– no conserva ya el poder heurístico relativo del cual se mostraba capaz entonces" (*op. cit.*, pp. 91, 99-100).

35 Marx, Karl, *Elementos fundamentales...*, *op. cit.*, p. 227.

36 "De hecho, la baja tendencial de la tasa de beneficio medio no es más que el efecto inmediato del aumento de la composición orgánica media del capital, del capital constante gastado en medios de producción respecto al capital variable gastado en fuerza de trabajo, que expresa el movimiento propio de la acumulación [...]. La «contradicción» no es otra cosa que la estructura misma, y le es inmanente, como dice Marx" (Balibar, Étienne, "Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique", en Althusser, Louis (ed.), *Lire le Capital*, París, PUF, 1996, p. 536).

de ser *capital*. Pese a ello, lo consideran sin ningún rastro del optimismo de Marx. Con el debilitamiento del trabajo humano, la masa no ha salido del plano del capital, no ha devenido propiamente "revolucionaria". El desarrollo maquínico ha permitido a los hombres librarse de la *sujeción*, es cierto, pero sólo para caer en una nueva *servidumbre.* El devenir maquínico no implica ninguna liberación, como tampoco la había implicado la disolución de los lazos feudales de servidumbre.

> [El capitalismo] restaura o reinventa, bajo formas nuevas que se han vuelto técnicas, todo un sistema de servidumbre maquínica [...]. Las máquinas de la cibernética y de la informática forman una tercera edad que recompone un régimen de servidumbre generalizada [...] cuando el capital constante crece proporcionalmente más y más, en la automatización, encontramos una nueva servidumbre, al mismo tiempo que el régimen de trabajo cambia, y la plusvalía se vuelve maquínica.[37]

La "nueva servidumbre" podría confundirse meramente con la baja del impacto del numerador en el seno de la primera fórmula del Capital. *Menos trabajo, más capital constante.* Algunas indicaciones de Deleuze y Guattari parecen apuntar en ese sentido: "El plustrabajo intensivo que ya no pasa por el trabajo, y la del trabajo extensivo que se ha vuelto precario y flotante".[38] Sin embargo, esto no daría cuenta efectivamente de la nueva servidumbre (un modelo análogo al feudal en condiciones capitalistas). En efecto, si estuviera meramente ligada con la baja tendencial del capital variable en la composición orgánica del capital, seguiría siendo sujeción: el sujeto (aún marginal, aún precario, aún científico) se vincula con un objeto exterior. Sólo será "pieza de la máquina" cuando la función entera haya mutado. Por ello implica la derivación de la relación trabajo / capital en una nueva función: flujo de innovación / flujo de mercado. Para que esta derivación tenga lugar, no alcanza con que el

---

37 Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mille plateaux*, *op. cit.,* p. 572.

38 *Ibíd*., p. 586. Deleuze y Guattari remiten implícitamente aquí a los *Grundrisse*: el "plustrabajo intensivo que ya no pasa por el trabajo" es el que "depende más bien del estado general de la ciencia y el progreso de la tecnología, o de la aplicación de la ciencia a la producción" (Marx, Karl, *Elementos fundamentales*..., *op. cit*., p. 228). Por otra parte, "el trabajo extensivo que se ha vuelto precario y flotante" es la "mezquina base" que el capital conforma reduciendo las gigantescas fuerzas sociales "a los límites requeridos para que el valor ya creado se conserve como valor [convencional, basado en el tiempo de trabajo humano contenido]" (*ibíd.,* p. 229).

numerador disminuya, sino que las máquinas *deben pasar* a ocupar el lugar subsumido.[39] Las masas por su parte, se transforman en meros residuos, piezas de la máquina que, en última instancia, pueden ser eliminadas (flotar hacia la extinción, curso inevitable del Antropoceno):[40] "la catástrofe que concierne a la especie en su conjunto no perturba en lo más mínimo el mundo del capitalista".[41]

La solución de Tronti ("lucha obrera contra el trabajo, la lucha del obrero contra sí mismo como trabajador"),[42] que Deleuze y Guattari retoman, no puede tener ningún tipo de eficacia en este nuevo estadio del desarrollo del capitalismo. Sólo tiene sentido en tanto el trabajo es parte del plano del capital definido como capital variable / capital constante. Pese a ello, Deleuze y Guattari recurren justamente a Tronti para concebir los mecanismos de lucha en esta "tercera edad":

> Un movimiento marxista se ha formado a partir de Tronti (*Obreros y capital,* Bourgois), y luego con la autonomía italiana y Antonio Negri, para analizar las nuevas formas de trabajo y de lucha contra el trabajo. Se trataba de mostrar a la vez: 1º) que [la formación de zonas de subdesarrollo al interior de los países centrales] no es un fenómeno accidental o "marginal" al capitalismo, sino esencial a la composición del capital (crecimiento proporcional del capital constante); 2º) pero también que

---

39 "No se comprende bien cómo se puede mantener la plusvalía humana en el fundamento de la producción capitalista, y reconocer al mismo tiempo que las máquinas también «trabajan» o producen valor [...]. Hay entonces una plusvalía maquínica producida por el capital constante, y que se desarrolla con la automatización y la productividad, y que no se puede explicar por los factores que contrarían la baja tendencial (intensidad creciente de la explotación del trabajo humano, disminución de los precios de los elementos del capital constante, etc.) porque esos factores, por el contrario, dependen de ella" (Deleuze y Guattari, *L'anti-Oedipe, op. cit.*, p. 276). Es cierto que ese pasaje se basa en las preguntas "incompetentes" de Maurice Clavel, pero también que los autores también las consideran "decisivas" (p. 275).

40 La relación de Deleuze con el Antropoceno y el consecuente peligro de la extinción de la especie humana está siendo tratada en los estudios recientes. "Los problemas ecológicos no eran tan centrales para Deleuze como para Guattari, y sus conceptos no están inmediatamente presentes en el debate en torno al Antropoceno; sin embargo, hay una necesidad de pensar con Deleuze, y a través de Deleuze en la edad del Antropoceno" (Dillet, Benoît, "Geopower A Strato-Analysis of the Anthropocene", *La Deleuziana, Rivista Online di Filosofia*, nº 4, pp. 1-10, 2016, p. 3). *Cfr.* Alliez, Eric, y Lazzarato, Maurizio, *op. cit.*, pp. 388-410 y Wirth, Jason, *Schelling's Practice of the Wild*, Albany, SUNY Press, 2015.

41 Alliez, Eric, y Lazzarato, Maurizio, *op. cit.*, p. 395.

42 Tronti, Mario, *op. cit.*, p. 262.

> este fenómeno engendra un nuevo tipo de luchas, obreras, populares, étnicas, mundiales y en todos los dominios.[43]

Deleuze y Guattari intentan llevar la problemática hacia una red de luchas más amplia, aquella que vincula las disputas obreras con aquellas "en todos los dominios" (minorías en general, en el sentido técnico que los autores le dan al término). Este intento de partir de la perspectiva de la lucha en lugar de hacerlo desde la estructura, puede ser considerado un enfoque *intensivo*: cada lucha es una intensidad, y entre una y otra se va tejiendo una trama de flujos.[44] Así considerado, este enfoque permite volcar a la teoría política los cuidadosos desarrollos dedicados por Deleuze al concepto de intensidad en el quinto capítulo de *Diferencia y repetición*. La intensidad toma en cuenta el punto de vista de la sensibilidad, reivindica los cuerpos e implica una "remontada de la entropía".[45] Se vincula asimismo con la individuación y la subjetivación:[46] la posibilidad de constituir un pliegue que nos permita respirar en las condiciones que nos son dadas, y que Deleuze trabaja en la década del 80 en torno al tercer Foucault.[47] Sin intensidad, las Ideas permanecen meramente virtuales, nunca son *nuestras.* Este es el rol que en la teoría política toma el plano de las luchas.

La perspectiva de las luchas es aquella en la que se ubican Alliez y Lazzaratto, por ejemplo, cuando tratan de pensar la "máquina de guerra anti-capitalista" a partir de diversas minorías.[48] Pero ocurre que ellos

---

43 Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 586.

44 "Se trata precisamente de un flujo de una intensidad a la otra", Deleuze, Gilles, *Derrames...*, *op. cit.*, p. 219.

45 Deleuze, Gilles, *Différence...*, *op. cit.*, p. 295. Sobre la política de la intensidad, *cfr.* capítulo 2 de este libro.

46 Me refiero a la fundamental la alianza teórica entre la teoría ontológica de la intensidad de *Diferencia y repetición* y la teoría de la subjetivación como pliegue que Deleuze construye en torno a Foucault. Ambas nociones se construyen en torno a la noción de e*nvolvimiento*, y constituyen el plano de lo individual no como *subjectum* sino como foco de fuerzas. Volveré sobre estas cuestiones en el capítulo final del libro.

47 "Se rodean de pliegues, los inventan, suscitan los dobles, se envuelven en los dobles, viven en los pliegues. Lo cual no quiere decir en absoluto vivir protegido, ¿no? Pero en ese momento, puede ser que de cierta manera hayan vencido provisionalmente a la muerte, puede ser que hayan encontrado una respiración", Deleuze, Gilles, *La subjetivación. Curso sobre Foucault. Tomo III*, Buenos Aires, Cactus, 2015, pp. 39-81.

48 Alliez, Eric, y Lazzarato, Maurizio, *op. cit.*, p. 431.

mismos reconocen las "dificultades para organizar tal máquina".[49] Para organizarla, es necesario tener en consideración la determinación del capitalismo en el seno de la Idea social que, como vimos, Deleuze y Guattari no han abandonado, sino que persiste en la variación de las relaciones entre servidumbre y sujeción. Sin embargo, se emplazan en la "tercera fórmula" (flujo de códigos científicos y tecnológicos / flujo de mercado), que no resulta la más fértil para el análisis de la coyuntura. Ocurre que bajo sus ropajes irreverentes (¡*máquinas produciendo valor*!), esta tercera función tiene un carácter conservador, ya que meramente reemplaza el *trabajo humano* por trabajo maquínico (con un componente humano que Deleuze y Guattari no terminan de abandonar, y que persiste en la forma del trabajo intensivamente innovador y marginalmente precario). También ofrece dificultades de diagnóstico en el plano de las luchas. Era bien claro cuál era el blanco de los combates de Tronti: el obrero contra sí mismo en el seno del plano del Capital (esta visión sesgada le es reprochada por Alliez y Lazzarato).[50] Razonando por analogía, el blanco en el seno de la relación flujo de innovación / flujo de mercado deberían ser las máquinas. Pero construir una lucha contra el trabajo maquínico implicaría un estéril retorno al luddismo.[51] La tercera fórmula presenta, así, fuertes limitaciones. Proponemos por ello estudiar las luchas en torno a la función monetaria.

Las dos caras de la moneda

La moneda ha seguido el camino del Yo pienso, de Kant al poskantismo: ha dejado de meramente acompañar todas las representaciones de la economía capitalista para transformarse en su elemento genético.[52] De acuerdo

---

49 *Ibídem.*

50 *Ibíd.*, p. 387

51 "Los ludditas originales eran obreros calificados ingleses, que entre 1811 y 1817 se organizaron en bandas secretas bajo el supuesto liderazgo del «general Ned Ludd». Destruían sistemáticamente las máquinas que consideraban injustas para su arte y su negocio" (Jones, Steven, *Against technology: from the Luddites to Neo-Luddism*, Nueva York, Routledge, 2006, p. 3). *Cf.* Hobsbawm, Eric, "The Machine Breakers", en *Past & Present*, nº1, 1952, pp. 57-70.

52 Sobre el pasaje del punto de vista del condicionamiento al punto de vista de la génesis, de Kant a los poskantianos, *cfr.* Deleuze, Gilles, *Différence...*, *op. cit.*, p. 221.

a las investigaciones que Berti publica en *Primo maggio* en la década del 70, el funcionamiento monetario pone en cuestión la teoría marxista del valor en forma radical. El valor ya no se funda en el trabajo (sea humano, sea maquínico), sino en una pura relación monetaria: "Cuando el grado más maduro del desarrollo capitalista se presenta, como hoy, en la forma del mercado mundial, todas las relaciones se presentan como *relaciones monetarias*".[53] Así, como afirma Read, "es el mercado de valores, y no los salarios, lo que se transforma en el estándar a través del cual se evalúa la economía, independientemente del hecho de que no beneficia a todos".[54] Desde el punto de vista de la Idea deleuziana del capitalismo, Berti nos lleva a detenernos en la segunda función (flujo de moneda de pagos / flujo de moneda de financiamiento) que, a la hora de evaluar la estrategia de lucha, Deleuze y Guattari pasaban por alto. Para Berti no se trata de una lucha obrera, sino de una lucha monetaria: "[En el seno de *Primo maggio,* los operaistas] nos estábamos dando cuenta de que había otros instrumentos y poderes más allá de las luchas obreras y estudiantiles".[55] Y esos instrumentos, dice en esa entrevista reciente, son monetarios.

Ahora bien, concebir esta forma de lucha implica tener un diagnóstico más preciso de las características de esta función del Capital. Para ello, Deleuze y Guattari se apoyan en dos autores de marcos teóricos inconmensurables: De Brunhoff y Schmitt. Es muy curioso que *ninguno de los dos* diga aquello al nivel de lo cual, según Deleuze, dicen "exactamente lo mismo".[56] En efecto, ni para De Brunhoff ni para Schmitt hay *realmente* dos formas de moneda, sino que

---

53 Berti, Lapo, "Denaro come capitale", *Primo Maggio*, nº 3-4, 1974, p. 10. Es cierto que Berti subraya en 1974 la necesidad "de ese intercambio particular que es el cambio entre capital y trabajo" (p. 10). Sin embargo, cuando al año siguiente responde a las críticas De Brunhoff, se vuelca decididamente hacia las condiciones del postrabajo.

54 Read, Jason, "The Age of Cynicism: Deleuze and Guattari on the Production of Subjectivity in Capitalism", en Buchanan, Ian y Thoburn Nicholas (eds.), *Deleuze and Politics*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2008, pp. 139-159, p. 153.

55 Berti, Lapo, "Denaro...", *op. cit.*, p. 17.

56 "Me apoyaré en dos economistas actuales: Suzanne de Brunhoff (*La moneda en Marx* y *La oferta de moneda*) y Bernard Schmitt (*Moneda, salarios y ganancia*). En el segundo caso se trata de un economista neocapitalista muy impetuoso y talentoso que hace, sin quererlo, una teoría económica completamente esquizofrénica [...]. De Brunhoff, marxista, y Schmitt, que no lo es, dicen exactamente lo mismo al nivel que por ahora me interesa, el nivel fenomenológico: hay dos formas de moneda" (Deleuze, Gilles, *Derrames...*, *op. cit.*, p. 65).

ambos tienen una concepción *unitaria* de la misma. De Brunhoff distingue entre una moneda de pago y una de financiación o crédito,[57] pero aspira a unificarlas en una misma *raíz* ontológica, el valor: "se hace sentir la necesidad de un principio de valor".[58] Schmitt, por su parte, "dice exactamente lo mismo": la creación de dinero depende de la *integración*, esto es, de la continuidad del flujo monetario a través de sus distintas formas: primero como promesa de los bancos[59] que luego se transforma en medio de pago a través de la economía productiva, cuando las empresas usan esa "mera promesa" recibida de los bancos para pagarle a los factores de producción.[60] Sólo la integración en ese flujo de la aparente heterogeneidad de los distintos tipos de moneda y de los bienes producidos permiten dar cuenta del poder del dinero.[61]

Deleuze y Guattari *ponen* la relación diferencial en las teorías inconmensurables de De Brunhoff y Schmitt. Ellos encuentran en estos economistas diferentes materiales para armar un concepto de acuerdo a su matriz teórica que considera al capitalismo como relación diferencial y la consecuente dinámica de *différentiation* como serie de derivadas recíprocamente determinadas. Ahora bien, el *problema* que los lleva a pensar esta derivación particular está en el aire de los tiempos. En 1971 Nixon decide, famosamente, dar por tierra la convertibilidad al oro de la moneda norteamericana.[62] Al mismo tiempo,

---

57 *Cfr.* De Brunhoff, Suzanne, *La oferta de moneda*, *op. cit.*, p. 171; y *La concepción monetaria de Marx*, trad. H. Acevedo, Buenos Aires, Ediciones del Siglo, 1973 p. 40.

58 De Brunhoff, *La oferta...*, *op. cit.*, p. 190.

59 Schmitt, Bernard, *Monnaie, salaires et profits*, París, PUF, 1966, p. 161.

60 *Ibíd.*, p. 198.

61 *Ibíd.*, p. 199. "El flujo se define en dos niveles: a la salida de los bancos, por inyección de nueva moneda en la economía productiva; después a partir de las empresas, cuando distribuyen la moneda fresca como remuneración de los factores de producción" (p. 218). Para una detallada reconstrucción de la teoría de Schmitt, *cfr.* Kerslake, Charles, "Marxism and Money in Deleuze and Guattari's *Capitalism and Schizophrenia*: On the Conflict Between the Theories of Suzanne de Brunhoff and Bernard Schmitt", *Parrhesia*, nº 22, 2015, pp. 38-78.

62 La historia de la convertibilidad en oro de la moneda es larga. Ya en 1810, Gran Bretaña hizo un intento de dos años de emitir sin respaldo en el metal precioso. La tendencia a abandonarlo se reiteró a lo largo de los años. En 1924 Keynes decía que "el estándar-oro es un residuo barbárico" (Keynes, John Maynard, *A Tract on Monetary Reform*, Londres, MacMillan, 1924, p. 172). Sobre la historia del "estándar oro", *cfr.* Galbraith, John Kenneth, *Money, Whence it Came, Where it Went*, Princeton, Princeton University Press, 2017. "El estándar-oro, según los cálculos habituales, duró desde 1879 hasta la cancelación de su versión final, atenuada, por parte de Richard Nixon en 1971" (*ibíd.,* p. 56).

como muestra De Brunhoff en las últimas páginas de *La oferta de moneda,* las crisis monetarias venían azotando a Francia durante la década del '60, con dos episodios puntuales en 1963 y 1968 que mostraban la debilidad del franco y la correspondiente tentación de refugiarse en divisas extranjeras ante las crisis políticas.[63] Tales son los motivos que llevan a Deleuze y Guattari a *buscar* en la moneda el aspecto diferencial que pueda dar cuenta de tal aspecto genético. Para que su análisis se sostenga, los dos flujos que caracterizaban al capitalismo clásico (trabajo y capital productivo) deben derivarse, ellos mismos, en dos nuevos flujos cuya relación determine que las finanzas conduzcan la máquina, mientras la producción y el trabajo corran detrás. De allí la diferenciación radical de los flujos que De Brunhoff y Schmitt buscaban unificar como partes integrantes de un solo proceso.

En su cuidadoso análisis de De Brunhoff y Schmitt como fuentes de la teoría monetaria de Deleuze y Guattari, Christian Kerslake se indigna repetidamente por el favoritismo que éstos van desarrollando por Schmitt durante la década del 80.[64] Según su perspectiva, la primacía de Schmitt en *Mil mesetas* los llevaría a una afinidad secreta con el capitalismo (en la línea de las ya habituales acusaciones de anarco-capitalismo que el autor francés ha recibido y repasamos en capítulos anteriores) y a abandonar el marxismo.[65] Sin embargo, Deleuze no hace más que continuar con su propia reformulación del marxismo. Para el filósofo francés, quien ya desde las primeras líneas de su temprano *Nietzsche y la filosofía* insistía en la centralidad del problema del valor,[66] éste *nunca* provino realmente del trabajo, ni de las máquinas, y tampoco ahora de los bancos, sino de la productividad de las multiplicidades virtuales e intensivas. Si Kerslake, en vez de enviar a nota a pie y descartar burlonamente la referencia Deleuze y Guattari a la "fórmula trinitaria" (a la que considera "una sugerencia

63 De Brunhoff, Suzzane, *La oferta...*, *op. cit.*, pp. 212-231.

64 Kerslake, Christian, *op. cit.*, p. 66.

65 *Ibíd.*, p. 27.

66 "El proyecto más general de Nietzsche consiste en esto: introducir en la filosofía los conceptos de sentido y valor", Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, París, PUF, 1962, p. 1.

extraña"),[67] se hubiera detenido en ella, habría visto que Marx allí indica claramente que no es cierto que "el trabajo es la fuente de valor",[68] sino, justamente, que el valor es producto de una *relación social,* un modo específico de producción. Deleuze y Guattari no hacen más que extremar las consecuencias de esta premisa marxista, y considerar –como vimos– que *incluso dentro del capitalismo* el trabajo humano no es parte necesaria de la relación de valorización, sino que puede surgir de dos flujos sin residuo antropológico alguno. El dinero, en su duplicidad, ocupa el lugar del *valor* como fundamento de las relaciones sociales efectivas.

Lo importante para Deleuze es que haya dos flujos de distinta potencia en relación. Esto es lo que no puede faltar para que haya *génesis,* producción, *valor*. En la relación diferencial financiera, el flujo de mayor potencia es la moneda de financiamiento y el de menor, la moneda de pago. La continuidad del flujo de Schmitt debe ser entonces quebrada. *Por un lado,* por parte de los bancos, por la creación del flujo de financiamiento. *Por el otro,* por parte de las empresas, por la creación de medios de pago a los trabajadores convertibles en bienes. No es la integración sino la relación diferencial lo que da cuenta de la génesis real del poder del dinero en la sociedad contemporánea.

Lucha contra el capitalismo financiero

La creación del dinero, lejos de dar lugar a algún tipo de optimismo basado en sus aparentes poderes mágicos, sólo beneficia al capital financiero mismo, mientras castiga a los trabajadores:

> La oferta de dinero en las crisis, relacionada con la preservación del capital-dinero, permite percibir el rol de la clase dominante que subyace al aumento de la oferta de dinero. La expansión cuantitativa puede aparecer como formalmente neutra, pero quedó claro dos años después de la reciente crisis financiera que está acompañada por austeridad de parte de los trabajadores.[69]

---

67 Kerslake, Christian, *op. cit.*, p. 75. Volveremos a la fórmula trinitaria en el próximo capítulo.

68 *Ibíd.*, p. 7.

69 Kerskale, Christian, *op. cit.*, p. 63.

Bajo las condiciones del capitalismo, el *flujo* de financiamiento sobredetermina al de *pagos,* y por tanto el dinero que se crea fluye predominantemente hacia las empresas, mientras es sustraído a los hombres (Kerslake habla de "trabajadores", pero resulta un concepto insuficiente en un mundo que tiende hacia el postrabajo). El imperativo de luchar (el deber-luchar) surge de la exhortación del sufrimiento, la opresión, la miseria *humana*.[70] Ahora bien, mientras la relación de *sujeción* en la forma de trabajo encontró, como señalamos, una disolución sistémica (vinculada al desarrollo de la innovación tecnológica), parece más difícil que la relación de servidumbre financiera encuentre una solución de ese orden. Como indica De Brunhoff, ni las crisis ni las burbujas son un peligro para el capitalismo, sino expresiones de su funcionamiento y autorregulación.[71] Schmitt, por su parte, no hace siquiera mención a la posibilidad de una crisis o anomalía en la circulación monetaria: todo el proceso de transformación que describe le resulta normal y funcional. Por ello, la búsqueda de una relación social más adecuada al desarrollo de la potencia humana de existir debe ser objeto de lucha y disputa *política.* Si la relación es financiera, la lucha también debe serlo.

La fórmula diferencial monetaria nos lleva, nuevamente, al corazón de este libro: Deleuze y el Estado. En efecto, tal fórmula da cuenta de la necesidad del Estado como única institución capaz de contrariar la lógica capitalista. En efecto, los individuos, los grupos, las minorías, los colectivos... ninguno emite su propia moneda: "el «mercado de la moneda» presenta un carácter peculiar en razón de que es necesaria en él la intervención del sector Estado (o Banco

---

70 No nos referimos aquí al hombre como esencia, y tampoco como la forma-Hombre criticada por Deleuze y Foucault, sobre cuya muerte no hay por qué llorar, sino como perspectiva, como el tipo de relaciones que somos y que aspiramos a sostener en la existencia ("acogiendo la óptica parcial e interesada de una de las partes en lucha", Berti, Lapo, *op. cit.*, p. 41). Sobre esta concepción no esencialista ni antropocéntrica del hombre, escribí hace ya muchos años: "[Para construir su filosofía práctica, Deleuze], *en tanto hombre,* se ubica en *nuestro* punto de vista, considerando la utilidad para el hombre. En tanto *moi,* yo lucho por mi existencia en este *mundo.* Por supuesto, sería un contrasentido creer que este *moi* es una sustancia. El *moi* es un «modo», es un «conjunto de partes» extensivas fruto del azar de los encuentros. El *moi* es *cuerpo.* Pero, sin fundamento sustancial, sin «derecho natural» que funde nuestra pequeña existencia, desde nuestro punto de vista, nosotros que hemos sido lanzados en la existencia, debemos luchar contra los cuerpos que amenazan con destruir nuestra relación característica, luchar contra el capitalismo" (Ferreyra, Julián, *L'ontologie du capitalisme chez Gilles Deleuze*, París, L'Harmattan, 2010, p. 292).

71 De Brunhoff, Suzanne, *La oferta...*, *op. cit.*, pp. 119, 124.

central) como emisor".[72] Sólo mediante el control del aparato Estatal la lucha puede contar, entre sus armas, la valiosa creación de moneda – y su conversión en *moneda de pago* en forma de salarios de los trabajadores estatales. Allí, y en ningún otro lado, encontraremos el espacio de "la formación artística, científica, etc." que planteaba Marx en los *Grundrisse* en un tono utópico que sigue siendo, sin embargo, el horizonte real de nuestras expectativas sociales.

En ese sentido puede interpretarse lo que señala Berti en el texto que dio origen a su polémica con De Brunhoff:[73] "En el sistema bancario moderno, la moneda es un producto discrecional de los bancos centrales en la forma de crédito que en cuanto tales no tienen otro límite *teórico* que la voluntad política de la autoridad monetaria misma".[74] La polémica surge porque estas afirmaciones contradicen lo que De Brunhoff señala en las últimas páginas de *La oferta de dinero*: "La coyuntura monetaria permaneció, en gran parte, fuera del alcance de la política monetaria, mientras se encontraba «sobredeterminada» por la política".[75] Mientras Berti pone el acento en la voluntad política de la autoridad monetaria, De Brunhoff llama "voluntarismo" en materia monetaria a la creencia en la posibilidad de una regulación económica que es imposible de satisfacer,[76] dado que "el poder del banco central sobre el sistema de crédito es real, pero tan limitado como el del Estado sobre el dinero".[77] Por eso la economista francesa distingue "política monetaria" de "política" (que no es atributo de un Estado sino fruto de la coyuntura y los acontecimientos).[78] La segunda determina a la primera, y en ese contexto los bancos centrales son esencialmente frágiles y la creencia en la intervención estatal es voluntarista. Así, De Brunhoff apuntalaría la tradición crítica del Estado, incluso en el contexto del debate monetario.

---

72 *Ibíd.*, p. 88.

73 Berti publica "Denaro come capitale" en el número 3-4 de *Primo maggio*. En el número seis se publica la reacción crítica de De Brunhoff y la respuesta acalorada de Berti.

74 Berti, Lapo, "Denaro...", *op. cit.*, p. 11-12.

75 De Brunhoff, Suzanne, *La oferta...*, *op. cit.*, p. 231.

76 *Ibid.,* p. 48.

77 De Brunhoff, Suzanne, *La concepción...*, *op. cit.*, p. 127.

78 De Brunhoff, Suzanne, *La oferta...*, *op. cit.*, pp. 210-211.

La perspectiva se matiza sin embargo si consideramos que, incluso para De Brunhoff, la impotencia de los Estados sólo es real mientras "los bancos aparezcan como organismos monetarios integrados a un sistema centralizado que perpetúe el papel que cumplen los bancos como empresas capitalistas".[79] La creación de moneda es apropiada por las empresas capitalistas sólo en la medida que los bancos centrales determinan sus políticas en función del sistema financiero (la verdadera coyuntura sobredeterminante). *Pero esto no es necesariamente así*. Según Deleuze y Guattari, el origen de la moneda apunta incluso en sentido contrario: "La forma del dinero surge del impuesto, y no del comercio".[80] Los autores remiten a la teoría numismática de Edouard Will, quien analizaba el caso de Corintia, y cómo allí se observaba que *el impuesto* era la estrategia de Cipselos para que la moneda que acuñaba no fuera simplemente apropiada por parte de las élites de Corintia. El caso estudiado por Will muestra que la mera circulación monetaria no es *moneda*; para que haya moneda tiene que haber una intervención estatal.[81]

Lejos de oscurecer la perspectiva deleuziana sobre la banca y la moneda moderna, como piensa Kerslake,[82] el pasaje por la numismática de Will y su inserción *en ese contexto* de la teoría de Bernard Schmitt, muestra que la moneda tiene un origen vinculado al Estado y no al capitalismo.[83] Sin embargo, en un punto singular de la historia, la moneda se "desterritorializa" y se transforma en la moneda que nosotros conocemos. Señala Badaire:

> Deleuze es entonces perfectamente consciente de que la moneda, si bien comienza por ser un correlato del *stock,* en el curso de su evolución se desterritorializa y desmaterializa, hasta transformarse en la moneda moderna que nosotros conocemos, que no tiene origen estatal, sino que se trata de un "flujo de poder mutante" creada por los bancos cuando habilitan créditos.[84]

---

79 *Ibíd*., p. 223.

80 Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 553.

81 Sobre esta cuestión volveremos en el próximo capítulo.

82 Kerslake, Christian, *op. cit.*, p. 75.

83 Alliez y Lazzarato sí hacen énfasis en la creación de la moneda "*ex nihilo*" por parte del Estado que investiga Will, y sus consecuencias sobre la actual constitución del capitalismo (*op. cit.,* pp. 37-47).

84 Badaire, Quentin, *op. cit.*

El pasaje de Will a Bernard Schmitt, que en *Mil mesetas* puede parecer algo abrupto,[85] marca el momento en que la captura pasa de ser Estatal a transformarse en capitalista. La creación de moneda por parte de los bancos es parte de la apropiación del Estado que realiza el capitalismo a nivel global ("bajo los golpes de la propiedad privada, y luego de la producción mercantil, el Estado conoce su debilitamiento").[86] Pero no se trata de un devenir irreversible, de un *buen sentido* de la historia.[87] Sólo hace falta una potencia de la magnitud suficiente para abordar la disputa de flujos. Se trata de producir intensidades que cumplan el rol de los *gradientes* en el plano celular: "factores que determinan la dirección del crecimiento y la diferenciación" de los flujos.[88] Las inyecciones monetarias por parte del Estado pueden constituir esos gradientes que modifiquen el curso del desarrollo de la individualidad social que habitamos. Por ello, hoy más que nunca, el Estado es *por derecho,* el antagonista más vigoroso para la lógica capitalista.

Pese a ello, *de hecho* los gobiernos suelen plegarse a los imperativos de la relación financiera y aceptar mansamente la autonomía de los bancos centrales respecto de su propio poder político. Esto marca la *insuficiencia* del sistema estatal y la lógica representativa que lo sostiene en las sociedades democráticas. Allí entra el entramado de individuos, grupos, minorías y colectivos que Deleuze y Guattari reivindican siguiendo a Tronti. Allí la lógica de las grandes estructuras que actualizan las Ideas sociales (capitalismo, Estado) debe entrelazarse con las intensidades sociales que surgen como bolsones de potencia, dispersos, anárquicos, azarosos. Y también con el carácter intensivo, material e individuante que tiene la moneda, como flujo de deseo y voluptuosidad.[89] En esas síntesis asimétricas se van

---

85 Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 555.

86 Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *L'anti-Oedipe*, *op. cit.*, p. 257.

87 Sobre la crítica deleuziana al buen sentido como irreversibilidad, *cfr.* Deleuze, Gilles, *Différence...*, *op. cit.*, p. 288. Toda la *Lógica del sentido* (París, Minuit, 1969) es una crítica de la concepción de un sentido que sea necesariamente *bueno.*

88 Child, Charles, *Individuality in Organisms*, Chicago, The University of Chicago Press, 1915, p. 35. Citado por Deleuze en torno a la noción de gradiente en el desarrollo embrionario, como ilustración de la individuación intensiva *(Différence..., op. cit.*. p. 322).

89 Es cierto que Deleuze y Guattari tienen a identificar la moneda-dinero con el capitalismo, y al Estado como al servicio del mismo (*L'anti-Oedipe*, *op. cit.*, pp. 233, 258). La propuesta de este

construyendo formas de individuación y subjetivaciones que no sólo permiten respirar en las asfixiantes condiciones del capitalismo financiero, sino que exigen una nueva atmósfera, es decir, la actualización de una nueva Idea social, cada día más impostergable, que favorezca el desarrollo de la forma humana de existir.

capítulo es desistir de tal carga axiológica en favor de una lucha específicamente monetaria.


9

UNA APOLOGÍA DEL ESTADO COMO APARATO DE CAPTURA[1]

Tierra, trabajo e impuesto son los tres aparatos de captura que Deleuze y Guattari presentan en *Mil mesetas*, en base a la "fórmula trinitaria de Marx". A primera vista, podría pensarse que Deleuze y Guattari están pensando al Estado desde el capitalismo, y a la fórmula trinitaria como parte de su severa crítica al frío monstruo burocrático.[2] Sin embargo, este prejuicio anti-estatalista rápidamente es puesto en jaque, y su insolvencia se hace progresivamente más manifiesta según avanzan las páginas y el estudio de las fuentes. Por un lado, Deleuze y Guattari admiten que proponen "otra distribución" que la que aparece en *El Capital*; por el otro lado, no se trata en realidad de una fórmula *de* Marx, sino de una fórmula que Marx critica duramente, por considerarla un producto más de las absurdidades de la economía vulgar (como la acumulación originaria según la cual el capitalismo surgiría de la laboriosidad y el ahorro, o las "robinsonadas" según las cuales el punto de partida de la sociedad serían los individuos solos y aislados). A partir de ambas cuestiones (la nada ingenua variación distributiva introducida por Deleuze y Guattari y las críticas de Marx a la fórmula trinitaria de la economía vulgar) voy a pensar la determinación específica del Estado, teniendo en cuenta la relación de estos desarrollos del capítulo "Aparato de captura" de *Mil mesetas* con la ontología expuesta en *Diferencia y repetición*. Así, la aparente crítica al Estado que las "tres cabezas" implicaría se transformará en una apología.

---

1 Este capítulo está basado en "Una apología del Estado como aparato de captura en Deleuze y Guattari", publicado en la revista *Nombres*, nº 30, 2016, pp. 239-262. La principal modificación es la inclusión del apartado "Deleuze contra el Estado".

2 Así lo entiende Patton cuando analiza las mismas páginas que tomamos aquí (*cfr.* Patton, Paul, *Deleuze and the Political*, Londres, Routledge, 2000, pp. 122-123).

En la proposición XII del capítulo "Aparato de captura" de *Mil mesetas* Deleuze y Guattari determinan tal aparato a través de tres figuras de la captura (a la cual también llaman "apropiación"): la renta, el trabajo y el impuesto.[3] Ninguna de estas tres figuras está ligada, como podría pensarse, a la forma de *socius* capitalista. En efecto, la renta sólo está ligada a las condiciones del capitalismo para los economistas clásicos que Marx aspira a superar; el trabajo sólo es la *fuente del valor* en condiciones de producción determinadas (el capitalismo) y, finalmente, el impuesto no es un concepto propio del capitalismo, sino como mucho una anomalía. Los tres elementos pueden y deben ser desligados del capitalismo, y en ese mismo movimiento pierden su carga semántica negativa: "¡tierra, trabajo e impuesto!" es, después de todo, sólo una pequeña variación de "¡tierra, techo y trabajo!".

Figura A: La *fórmula trinitaria* de Marx a Deleuze y Guattari

Marx	**Deleuze y Guattari**
Tierra – Renta	Tierra – Renta – El propietario
Trabajo – Salario	Trabajo – Beneficio – El empresario
Capital – Interés	Moneda – Impuesto – El banquero

"Aparato de captura de tres cabezas, «fórmula trinitaria» que deriva de la de Marx (pese a que distribuye las cosas de otra manera)", dicen Deleuze y Guattari.[4] La figura A muestra la fórmula tal como la expone Marx y la manera en que esta se redistribuye en *Mil mesetas*. La lectura de *El Capital* nos indica, como anticipé, que la "fórmula trinitaria", lejos de expresar la postura de Marx, remite a la "economía vulgar":

> [No nos puede maravillar que aquí] la economía vulgar se sienta perfectamente a sus anchas y que esas relaciones le aparezcan como tanto más evidentes cuanto más escondida esté en ellas la conexión interna, pero más

[3] Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mille Plateaux*, París, Minuit, 1980, pp. 545-560.

[4] *Ibíd*., p. 554.

> correspondan a la representación ordinaria. Por eso la economía vulgar no tiene la más mínima noción de que la trinidad de que parte: tierra-renta, capital-interés, trabajo-salario o precio del trabajo son, *prima facie,* tres combinaciones imposibles.[5]

Tierra-renta, capital-interés y trabajo-salario son combinaciones *imposibles*, porque el primer término aparece como si fuese la razón del segundo, como si capital, tierra y trabajo fueran *causa* del interés, la renta y el salario que serían respectivamente sus efectos o "frutos".[6] Pero esto es absurdo desde el punto de vista marxista, ya que ni el capital produce interés; ni la tierra, renta; ni el trabajo, salario. Lo único que se produce es *valor*, y el valor surge de un modo de producción específico, el capitalismo, caracterizado por la relación entre trabajo abstracto y dinero abstracto. En suma: la clave es el valor, y si bien el valor es en efecto producido por el trabajo humano, no se trata de trabajo humano en abstracto –como lo presenta la fórmula trinitaria–, sino de trabajo concreto en las condiciones de producción determinadas por el capitalismo. Ni el capital en sí, ni el trabajo en sí producen valor, sino que el valor es producido por su relación (y no es por tanto ni salario ni interés, sino que estos son efectos de segundo orden, anclados ontológicamente en el valor). La renta, finalmente, es para Marx un sinsentido en las condiciones del capitalismo, no importa por donde se la mire: llega a decir que el terrateniente es superfluo (una "excrecencia inútil"), que el burgués radical niega incluso toda propiedad del suelo, y que lo único que importa es que la tierra no le pertenezca a la clase obrera:

> Presupuesto el modo capitalista de producción, [tenemos que] el capitalista no es solamente un funcionario imprescindible, sino el funcionario dominante en la producción. En cambio, en este modo de producción, el terrateniente sale sobrando. Lo único que aquí se necesita es que la tierra no sea propiedad común, que se enfrente a la clase obrera como una condición de producción que no le pertenece a ella, finalidad que se logra plenamente cuando la tierra se convierte en propiedad del Estado y es éste, por tanto, quien percibe la renta del suelo. El terrateniente, funcionario tan importante de la producción en el mundo antiguo y en el mundo medieval, es, en

[5] Marx, Karl, *op. cit*., p. 1041.

[6] *Ibíd.*, p. 824.

> el mundo industrial, una excrecencia inútil. El burgués radical (sin perder de vista, además, la supresión de todos los otros impuestos) avanza teóricamente hasta la negación de la propiedad privada sobre el suelo, que desearía, bajo la forma de propiedad del Estado, ver convertida en propiedad común de la clase burguesa, del capital. Sin embargo, en la práctica [de las cosas], se echa para atrás, ya que el ataque contra una forma de propiedad –una forma de propiedad sobre las condiciones del trabajo– resultaría peligroso para la otra forma.[7]

Volveremos sobre esta cita, en torno a la ambigüedad de la "propiedad común" y la función del Estado. Por el momento, lo importante es observar que, elemento por elemento, la fórmula trinitaria expuesta por Marx, lejos de explicar la de Deleuze y Guattari, la problematiza. ¿Acaso Deleuze y Guattari están en el punto de vista, absurdo y contradictorio, de la economía vulgar? ¿Ignoran la crítica marxista al salario, al interés y a la renta en general (y a la renta diferencial en particular)? Es por supuesto posible, pero hay que tener en cuenta la atención que ya le prestan a dos impugnaciones de Marx a la economía clásica: las *robinsonadas* del siglo XVIII y la llamada acumulación originaria. Si la primera los lleva a afirmar que no hay hombres fuera de las sociedades o relaciones sociales que los sobredeterminan, la segunda los hace concebir al capitalismo como una *relación* de trabajo y dinero que no preexiste a su entrada en relación.[8] Es decir, una está en la base de la teoría política toda de Deleuze (donde las formas de *socius* son condición de posibilidad de los individuos que interactúan en ellas, siendo las relaciones ontológicamente previas a los términos) y la otra de su concepción del capitalismo como relación diferencial *dy/dx*.

De la misma manera, podemos afirmar que la *crítica* de este tercer absurdo de la teoría clásica (la fórmula trinitaria) está en la base de la concepción que Deleuze y Guattari tienen del Estado. Tomemos en cuenta el desequilibrio entre las "tres cabezas" de la fórmula trinitaria: mientras que el Capital no es una cosa material sino una relación de producción determinada, tierra

---

7 Marx, Karl, *Teorías sobre la plusvalía*, vol. II, traducción W. Roces, México, FCE, 1980, pp. 33-34.

8 La referencia a la "llamada" acumulación originaria es explícita: Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 558.

y trabajo son "dos elementos del proceso real de trabajo que en esta forma material resultan comunes a todos los modos de producción, que son elementos materiales de todo proceso de producción y nada tienen que ver con la forma social del mismo".[9] Deleuze y Guattari, coherentemente, eliminan de sus formas de captura a la que es específica del capitalismo (el capital) y la reemplazan por un elemento que no toman ya de Marx, sino de Edouard Will: el impuesto (y no el intercambio) como fuente del dinero. El análisis de Will no se basa en las sociedades capitalistas, sino en los Corintios, una sociedad de tipo despótico. Tierra y trabajo, por su parte, los elementos materiales "comunes a todos los sistemas de producción", no son considerados en abstracto sino como parte de este tipo específico de sociedad: el *socius* estatal.

Stock como cualidad del Estado desde la perspectiva genética

El *stock* es la cualidad del *socius* Estatal,[10] mientras que tierra, trabajo y moneda son sus *partes* extensivas notables o características como tierra stockeada, trabajo stockeado y moneda stockeada.[11] Merced al *stock*, los elementos en juego (tierra, trabajo y moneda) adquieren la cualidad específica del cuerpo estatal, y dejan así de ser meras abstracciones. Sin embargo, es necesario evitar el mencionado error habitual de atribuir la *cualidad* al plano trascendental deleuziano. Cualidades y partes pertenecen al plano empírico, el campo *extensivo,* y están sometidos a su ley: tendencia a anular las diferencias (como lo expresa eminentemente la termodinámica).[12] Tierra, trabajo y dinero tienden a agotarse, y también el *stock* que los determina cualitativamente. Pero "en

9 Marx, Karl, *El Capital*, *op. cit.*, p. 1039.

10 Así como la cualidad de una especie biológica es una cierta relación orgánica ("Las cualidades y especies encarnan las variedades de relación en un modo actual", Deleuze, Gilles, *Différence et répétition,* París, PUF, 1968, p. 271), la cualidad del hombre es el Yo ("El Yo es la cualidad del hombre en tanto especie", *ibíd.*, p. 330), y la cualidad del capitalismo es la relación entre los flujos de capital y trabajo, en el caso del Estado, se trata del *stock*.

11 Que corresponden a las partes orgánicas en las especies biológicas, la facultades en el hombre y el capitalista y el trabajador en el capitalismo.

12 *Cf. ibíd.*, p. 303. Sobre la termodinámica en Deleuze, *cfr.* Mc Namara, Rafael, *La ontología del espacio de Gilles Deleuze*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2022.

la cualidad y la extensión, la intensidad aparece con la cabeza para abajo".[13] La tarea de la filosofía es remitir las diferencias extensivas a la intensidad que implican – que es en sí misma inanulable.

El cuerpo estatal es intensivo. Eso es lo que indican Deleuze y Guattari cuando afirman que "el *stock* depende de un nuevo tipo de montaje".[14] El "tipo" de montaje se corresponde con una Idea social. La intensidad (y su diagrama) no da cuenta de sí misma, sino que está determinada por umbrales y gradientes que encuentran su razón en la Idea diferencial. Es en la Idea donde se producen las *relaciones diferenciales* que dan cuenta de las cualidades y las *singularidades* que se explican en las partes notables o características. La Idea deleuziana no es una esencia fija y eterna sino producto de una génesis diferencial continua, por lo cual su actualizaciones se encuentran en devenir. Los cuerpos sociales, por su parte, son intensidades, es decir, sus formas de individuación trascendental. En tanto cualidad, el *stock* está sometido a las leyes empíricas, y por lo tanto al agotamiento, la finitud, la escasez, y las leyes mezquinas de la distribución que de allí se derivan. Pero en tanto es engendrado por una intensidad (el cuerpo estatal), el *stock* es creado a partir de una energía ideal inagotable.[15] El *stock* no es un umbral que *produce* la variación intensiva, sino que la variación intensiva *produce* el *stock* como una fase determinada del cuerpo social. Veamos si esta hipótesis se verifica en el texto.

---

13 Deleuze, Gilles, *Différence...*, *op. cit.*, p. 303.

14 Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 548

15 Daniel Smith opone el *stock* al flujo, donde el primero es una mera acumulación, mientras los segundos son la causa de su aumento o disminución: "el *stock* es el término de cualquier entidad que se acumula o vacía a lo largo del tiempo, mientras el flujo es la tasa de cambio de un *stock"* ("Flow, Code, and Stock: A Note on Deleuze's Political Philosophy", en *Essays on Deleuze,* Edimburgo, Edinburgh University Press, 2012, p. 172). Esta interpretación implica oponer lo empírico y lo trascendental, y perder la perspectiva esencialmente genética: los flujos (punto de vista trascendental) engendran *stocks* en la individuación *cuerpo estatal.* Lapoujade reconoce el carácter genético del *stock* ("El Estado debe *crear* lo que captura [...]. Tierra, trabajo y dinero", *Deleuze, les mouvements aberrants,* París, Minuit, 2014, p. 225), pero considera que esa triple creación implica una "triple violencia de desposesión" (p. 227).

Análisis de las determinaciones concretas: tierra, trabajo y moneda como aparatos de captura

Las páginas de la proposición XII son, como casi todas en *Mil mesetas,* complejas y de difícil interpretación. Creo que hay que comprenderlas a partir del elemento anómalo, aquel donde Deleuze y Guattari intervienen sobre la fórmula trinitaria de la economía clásica, es decir, la sustitución de Capital-Interés por Moneda-Impuesto. En primer lugar, observamos una inversión de la absurdidad según cual el interés surgiría del capital. Aquí se observa claramente el aspecto genético del stock: "la forma del dinero *surge* del impuesto, y no del comercio".[16] El impuesto tiene una capacidad creativa: hace surgir la *moneda*. En esto los trabajos de Edouard Will son sumamente claros (pese a que él mismo señala lo temerario de universalizar el caso particular de su estudio –Corintia–). El *impuesto* (el aparato de captura) permite que haya moneda y, por tanto, *stock* (en tanto "es susceptible una conservación prolongada").[17] Pero entonces el *stock,* evaluado desde su fundamento, no es la acumulación misma (como piensa Smith), sino la posibilidad de su creación constante. Así lo muestra Will en el texto que Deleuze y Guattari toman como fuente; la acuñación de moneda permite en sentido estricto la creación de un *stock,* pero este *stock* es fácilmente apropiado por los "dueños de Corintia" (que son los ricos y no el tirano Cipselos); sólo el *impuesto* evita que el efecto de la acuñación de moneda sea pasajero y los objetivos se diluyan.[18] ¿Y cuál es el objetivo de esta creación continua de moneda a través de impuesto? La justicia y la distribución: "daré esta definición de moneda: instrumento de evaluación de una justicia social retributiva, destinada a mantener la reciprocidad de las relaciones sociales en el plano de la justicia".[19] El impuesto permite sacar las riquezas, al menos en forma temporal y parcial, de las manos de los ricos, en forma constante, es decir, compensando la tendencia a la

16 Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mille plateaux*, *op. cit*., p. 553, yo subrayo.

17 *Ibíd*., p. 552.

18 Will, Édouard, "Les origines du monnayage", en *Revue Numismatique,* Serie 5, Tomo 17, 1955, p. 20.

19 *Ibíd*., p. 8.

iniquidad de la estructura social (la tendencia de la riqueza a refluir hacia los ricos),[20] su "buen sentido".

El esquema es, en suma: el impuesto como fundamento de la moneda, que sólo así se mantiene como el elemento dinámico de equidad social. La tan infausta *captura* es, en estas condiciones, la manera que tiene el tirano de Corintia, Cipselos, de conjurar el poder creciente de las clases dominantes. El *stock* no es, por tanto, mero instrumento de *acumulación* de riqueza, sino la forma en que este *stock* permanece ligado al cuerpo estatal.[21] Y así caracteriza al montaje estatal. Pensar que el impuesto es *apropiación* por parte del Estado de la riqueza de sus ciudadanos es considerarlo desde el punto de vista extensivo, desde la tendencia a la anulación de las diferencias ("la ideología de las clases medias")[22] y no comprender que el fundamento social de la moneda es, en el *socius* estatal, el cuerpo del Estado como su elemento genético.

El mismo esquema debe ser aplicado para considerar las otras formas del *stock* como aparatos de captura. La presentación de Deleuze y Guattari muestra que el *stock* implica la transformación de los territorios (que los montajes primitivos de cazadores-recolectores explotaban de forma itinerante) en Tierras, que serán objeto de explotación intensiva (sea a través de la explotación simultánea de varios territorios o de la sucesión de explotaciones de un mismo territorio); aquí Deleuze y Guattari recurren a la teoría de la renta diferencial de Ricardo que Marx pulveriza:[23] el *stock* es lo que permite comparar los diferentes territorios; el que produce menos *stock* es la base de la comparación (base 0, *no produce renta*), las otras la producirán comparativamente en referencia a su rendimiento. Pero, nuevamente, Deleuze y Guattari, lejos de ignorar las críticas de Marx, las ponen en el fundamento de su razonamiento:

---

20 *Ibíd*., p. 20.

21 La figura del banquero que aparece en el cuadro A no tiene en este esquema ningún sentido, a menos que se entienda al cuerpo estatal como el banquero eminente (suerte de "banco central" originario).

22 Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, *op. cit.*, p. 290.

23 Tras el largo análisis crítico de la renta diferencial tal como la concibe Ricardo, Marx concluye que esta, lejos de ser parte de la dinámica del capital, implica una barrera para su desarrollo: "El monopolio de la propiedad de la tierra, la propiedad inmueble como barrera del capital, está presupuesto no obstante en la renta diferencial" (*El capital*, *op. cit*., p. 954).

la renta diferencial debe fundarse en la renta absoluta, como la moneda de intercambio en el impuesto. Su forma esencial es el *monopolio* de la Tierra, y tiene al Estado como agente de la distribución de los individuos sobre ese espacio en sí mismo indiviso.[24] Ya Will marcaba la relación necesaria entre la distribución implicada por la moneda-impuesto y la redistribución de la tierra.[25] Marx mostraba en la cita que reprodujimos más arriba que la renta exhortaba a la forma de la *propiedad común.* Pero utilizaba en esa cita la expresión "propiedad común" en forma ambigua: sea como propiedad común del pueblo, sea como propiedad común del Estado (como mediación que evitaría las tensiones emergentes de la distribución orgánica del capital). Como en Deleuze y Guattari, los prejuicios anti-estatalistas le impiden pensar la propiedad popular de la tierra en el seno de un *socius* propiamente estatal.

El trabajo, finalmente, aparece como la más represiva de las tres cabezas del "aparato de captura", en tanto captura la actividad y la "acción libre".[26] El trabajador como "trabajador *stockeado*" sería como la figura de la servidumbre en un régimen despótico e inhumano (eclosión de la sociedad de control sobre la cual Deleuze escribió su famosa posdata).[27] Conceptualmente, aparece como la cabeza más ligada estrictamente al capitalismo, en tanto Deleuze y Guattari lo caracterizan como "valor-trabajo" fundado en el plustrabajo.[28] Desequilibrio total en la fórmula trinitaria, donde este elemento iría a la esencia del capitalismo, mientras los otros dos eran accesorios, y la ponían según vimos incluso en jaque. Metodológicamente, sin embargo, lo pertinente es

---

[24] Como en el caso del banquero para la moneda, aquí la figura del propietario (terrateniente) en el cuadro A carece de sentido, a menos que se interprete al cuerpo del déspota como el *Urgrundeigentümer.*

[25] "Cipselo, que confisca sus propiedades entre la oligarquía gentilicia de las Baquíadas, redistribuyó estos bienes entre los pequeños campesinos que, tanto en Corinto como en Atenas y otros lugares, habían sido desposeídos de sus propiedades en el período precedente" (Will, Édouard, *op. cit*., p. 16).

[26] *Cfr.* Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mille plateaux*, *op. cit*., pp. 551-552.

[27] "La mayoría debe trabajar", señala Massumi como una de las características de la sociedad de control posmoderna (Massumi, Brian, *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia: Deviations from Deleuze and Guattari,* MIT Press, Cambridge, 1993, p. 139).

[28] "El plustrabajo no es lo que excede al trabajo; por el contrario, el trabajo es lo que se deduce del plustrabajo y lo supone. Solamente ahí podemos hablar de un valor-trabajo" (Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mille plateaux*, *op. cit*., p. 551).

aplicarle el mismo esquema interpretativo que a los otros dos elementos, aún a riesgo de ir contra la letra de *Mil mesetas*. El trabajo no debe ser considerado como una propiedad de los individuos (trabajo humano) sino como algo *creado* a través de la operación de captura, producido por el cuerpo del déspota y *distribuido* entre los individuos. Un *stock* de trabajo que, de acuerdo a criterios de equidad, se distribuye entre los individuos que no son evidentemente "libres" como en el capitalismo ("libres y desembarazados de esos medios de producción", decía con su bella ironía Marx).[29] El plustrabajo al que hacen referencia Deleuze y Guattari no debe ser comprendido en las condiciones del capitalismo; no surge de la relación diferencial entre capital constante y capital variable (flujo de trabajo libre) sino como el *stock* que se desprende del cuerpo social estatal. En ese sentido, el plustrabajo crea el trabajo como el impuesto la moneda: no se trata de un bien más o menos escaso ("lamentablemente, no hay trabajo para todos", dice el cínico neoliberal) sino de algo producido por el cuerpo pleno del Estado.[30] Una gran máquina burocrática, en suma, dedicada incansablemente a *crear* trabajo. Un keynesianismo extremo, que no aparece como un mero modo de re-territorializar al capitalismo para mantener los flujos de capital y trabajo en la relación diferencial específica, sino como creación de condiciones más potentes de vida.[31] La pregunta *quid vitae?,* como dice Lapoujade, subyace a la pregunta *quid juris?*[32]

¡Tierra, trabajo e impuesto!

Como vimos al final del capítulo 4, cada cuerpo social determinado emerge de una de las fases del diagrama social a partir de un umbral de intensidad.

---

29 Marx, Karl, *El Capital*, *op. cit.*, tomo I, vol. III, p. 893.

30 Nuevamente, las figuras del cuadro A no parecen ir a la esencia del aparato de captura: no se trata del "beneficio" del empresario, sino del plustrabajo creado como *stock* propio del cuerpo estatal.

31 Así considera Massumi al keynesianismo: "la alianza del capital y el trabajo" (*op. cit.*, p. 122). Smith, por su parte señala que "el interés de Deleuze por Keynes pasó menos por el intervencionismo en sí mismo, sino por un nuevo análisis del capitalismo" (*op. cit.*, p. 165). El enfoque de Smith es pertinente, ya que en *Mil mesetas* Deleuze y Guattari mencionan a Keynes como "laboratorio de axiomas" (es decir, el modo en que los flujos son controlados por el *socius* capitalista – Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 577).

32 Lapoujade, David, *op. cit.*, p. 20.

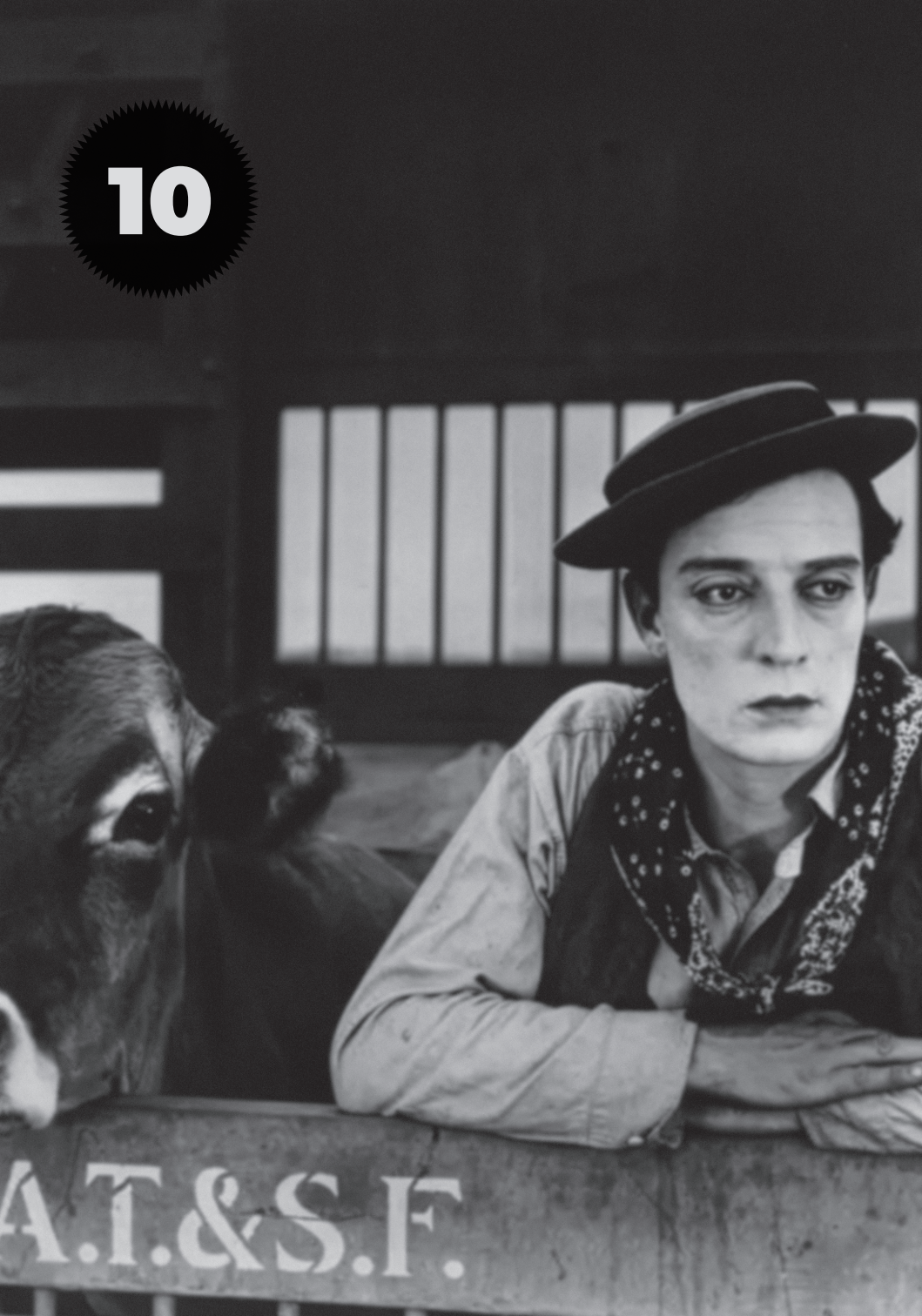
Más allá del último producto intercambiable, hay un cambio cualitativo: surge el *stock*. El *socius* primitivo conjura la formación del *stock,* los nómades rehuyen distribuirse en una Tierra, y prefieren cabalgar el territorio. Del otro lado de la fase estatal, el capitalismo desterritorializa, arranca a los *stocks* del cuerpo del Estado y los libera de sus vínculos despóticos para hacerlos entrar en la axiomática de las relaciones capitalistas (trabajo libre, dinero libre y la renta como anomalía o mal necesario).

El cuerpo estatal se caracteriza por la *creación* de un *stock* de tierra, de trabajo y de moneda. El reemplazo de "Estado" por "déspota" ha mostrado, a lo largo del desarrollo, su pertinencia: el despotismo está vinculado con otra de las *fases* del diagrama social, la que va de lo fluido a lo sólido: hay por tanto un despotismo del capital (el fascismo, cuando la axiomática se cierra) y un Estado que deja escapar los flujos por todas partes (indiferente a si se transforman en líneas de liberación, abolición o entran en la axiomática).[33] En ese sentido, las ambigüedades señaladas por Marx (¿común a quién? ¿a los capitalistas o al pueblo?) no se resuelven en la dualidad máquina de guerra – aparato de Estado. La máquina de guerra capitalista puede *liberar* la tierra, el trabajo y el dinero, pulverizar toda forma de *stock*, para hacerlo entrar en su régimen propio: la axiomática. Por otra parte, quizás el Estado democrático pueda constituir un cuerpo del pueblo, y ser fiel a su etimología. Desde la perspectiva del *socius* primitivo el Estado es una fuerza terrible (las bestias colonizadoras que arrasaron, por ejemplo, con los pueblos originarios de América Latina, dando cuenta de las profundas razones de la resistencia de nuestra región a la forma-Estado).[34] Sin embargo, las condiciones del capitalismo cambian radicalmente la ecuación. El espacio liso del Capital *debe* ser conquistado, y en ese contexto es sensato hacer apología de los *stocks* que bloquean su libre fluir: una tierra, un trabajo, una moneda que no puedan entrar en la axiomática. No digo que sea la última palabra. Pero sí que vale la pena pensarla, más allá del explícito desprecio por esta forma, para ellos sólo despótica, que

[33] Como dijimos, el camino político que lleva a la revolución molecular implica un trabajo sobre esta fase sobre la cual nosotros no ponemos demasiada esperanza: de las máquinas de guerra, el capitalismo es la más poderosa.

[34] Las reflexiones de Patton sobre el problema del colonialismo ligado al Estado son lo mejor de su *Deleuze and the political* (*op. cit.*, pp. 109-131).

expresaron Deleuze y Guattari. Pensar un cuerpo del pueblo que cree tierra, trabajo y moneda, para distribuirla con justicia y repartirlos también a los desposeídos. En ese camino, la articulación con las otras fases del diagrama intensivo que caracteriza a cada sociedad *individual* es indispensable (principalmente, la micro-política que elabora las potencias del pueblo fuera de concepciones individuales o molares, otorgándole al Estado su fundamento diferencial, creando los *para quién* del *stock* – que no son nunca individuos "molares"). Bella utopía, donde en lugar de sociedades de control irrespirables, los aparatos de captura harían posible la atmósfera indispensable para la vida humana. Para ello, "¡tierra, trabajo e impuesto!" aparece como una fórmula más poderosa aún que "¡tierra, techo y trabajo!".


10
A.T.&S.F.

ESFERAS Y PLIEGUES: DOS FORMAS DE LA ONTOLOGÍA PRÁCTICA[1]

Deleuze parece alejarse radicalmente de la política cuando, en su último escrito, "La inmanencia, una vida", de 1995, reflexiona sobre una vida de pura inmanencia donde todo se compone con todo. Eternidad, beatitud, nirvana, parecen ser allí los imperativos de una ética del alma bella, desligada de las sangrientas contradicciones de la vida concreta de los hombres. En este capítulo, intentaré mostrar que *incluso en el caso extremo del texto de 1995* lo más especulativo está, en Deleuze, entrelazado con la práctica más urgente (cuando las coyunturas políticas parecen exigir decisiones puramente pragmáticas). De eso se trata, desde el inicio, el Estado deleuziano: un Estado donde la ontología permite resolver los problemas de nuestro tiempo precario.

Recurriré como metodología a la filosofía comparada. Así como en el capítulo 5 Hegel nos permitió ver los primeros resplandores de un Estado deleuziano en el vínculo de la relación diferencial en la Idea con los *Principios de la filosofía del derecho*, aquí mostraré cómo el vínculo del pliegue ontológico de lo virtual y lo actual con el *Fundamento del derecho natural* de Fichte permite llevarlo a su acabamiento.[2] En efecto, basándome en la referencia a Fichte que realiza Deleuze para aclarar las propiedades de esa vida de pura inmanencia en su célebre texto de 1995, trazaré los puentes entre la *aplicabilidad* del concepto de derecho realizada por el autor alemán en su filosofía del Estado y

---

1 Este capítulo está basado en "Esferas y pliegues: la aplicabilidad de la biopolítica de Fichte a Deleuze", publicado en la revista *Estudios de Filosofía* (Universidad de Antioquia, Colombia), nº 57, enero- junio 2018, pp. 95-117.

2 Sobre el Estado fichteano, principalmente en el *Fundamento del derecho natural*, *cfr.* Gaudio, Mariano, *Fichte y el Estado*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2024.

el *pliegue* deleuziano. La aplicabilidad es, para Fichte, el cuerpo y su *esfera* de acción, que suponen la actividad que regresa a sí misma y un Estado que los pone y preserva (veremos que el filósofo alemán recurre al término *esfera* para señalar el carácter fijo y seguro de otras instancias, no sólo para el cuerpo). Esa actividad que regresa a sí misma tiene en Deleuze la forma del *pliegue del eterno retorno,* el punto donde se revela que la beatitud *es* ley de la extensión y la extensión se autoaniquilaría sin el punto de vista del Dios spinozista que impregna su concepto de campo virtual de inmanencia, que el tiempo de los hombres y el tiempo de Dios son uno y el mismo, que tanto la eternidad como el instante suponen la duración. Se abre entonces una pregunta *política*: ¿es posible postular una instancia deleuziana que equivalga al Estado en Fichte, que produzca esos pliegues sociales que *somos* y los sostenga en la existencia – pero al mismo tiempo dé cuenta de la distancia entre la *esfera* de libertad de los cuerpos y el pliegue como forma de individuación? En eso se juega el modo en que la vida[3] de pura inmanencia de Fichte y Deleuze puede devenir política, es decir, su inserción en el debate de la biopolítica.

La biopolítica de una vida de pura inmanencia y beatitud

En el momento más intenso del debate acerca de la biopolítica, Roberto Esposito tuvo una intuición fundamental: que la clave para vivificar un debate que había tomado un devenir tanático podía estar en "La inmanencia: una vida...".[4] En aquel breve texto escrito en 1995, al final de su vida, Deleuze se propone explícitamente comprender cómo el campo trascendental puede ser él mismo empírico, y la inmanencia, completa.[5] El campo trascendental deviene plano de inmanencia en la medida en que es *una vida*.[6] La idea

---

3 Deleuze distingue con claridad *una* vida de pura inmanencia de *la* vida concreta a través del uso respectivo del pronombre indeterminado y determinado en "L'immanence: une vie...", en *Deux régimes de fous et autres textes,* París, Minuit, 2003, pp. 359-363. Sin embargo, el uso del pronombre indeterminado "una" genera fuertes agramaticalidades en castellano, que evito usando (en forma inexacta) "la vida" allí donde la sintaxis lo haga conveniente.

4 Esposito, Roberto, *Bios, biopolítica y filosofía*, trad. Carlo Molinari Marotto, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, pp. 307-312.

5 Deleuze, Gilles, "L'immanence...", *op. cit.,* p. 359.

6 *Ibíd*., p. 360.

de Esposito dista de ser absurda: esa vida debe ser tanto trascendental como empírica para ser consecuente con la inmanencia y por tanto también política, y en ese sentido debería encerrar la clave de la *bio*política deleuziana. Sin embargo, Esposito se precipitó y trató de aplicar la vida de pura inmanencia *directamente* al campo político convirtiéndola en norma de vida.[7] En este capítulo voy a hacer eje en aquello que, a mi entender, Esposito pasó por alto: la *aplicabilidad,* el modo en el cual vida impersonal y norma político-jurídica se anudan.

La hipótesis es que la aplicabilidad deleuziana se encuentra en su concepto de pliegue tal como lo expone en su libro sobre Foucault.[8] Mostraré que el pliegue retoma los tres conceptos clave de *Diferencia y repetición* (las síntesis del tiempo, la Idea y la intensidad),[9] y que además permite echar luz sobre la apropiación deleuziana del eterno retorno.[10] Para ello, recurriré a la referencia con la cual Deleuze apuntala su afirmación del carácter empírico de lo trascendental en "La inmanencia: una vida...": el pensamiento de Fichte. Dice Deleuze: "Fichte, en su última filosofía, presenta al campo trascendental como *una vida*, que no depende de un Ser y no está sometida a un acto: conciencia inmediata absoluta cuya actividad misma no remite más a un ser, sino que no deja de ponerse en una vida".[11] Este carácter del campo trascendental fichteano se observa, dice Deleuze, en la *Segunda introducción a la Doctrina*

---

7 "Cuando Deleuze habla de una «suerte de beatitud» como de una condición más allá de la distinción entre el bien y el mal, porque antecede, o quizá sigue, al sujeto normativo que la realiza, alude él también a una «norma de vida» que, en vez de someter la vida a la trascendencia de la norma, haga de la norma el impulso inmanente de la vida" (Esposito, Roberto, *op. cit.,* p. 312).

8 Deleuze, Gilles, *Foucault*, París, Minuit, 1986, pp. 101-130.

9 Sumo aquí el *tiempo* a las dimensiones fundamentales de la ontología deleuziana que vimos en el capítulo 2.

10 Si bien Deleuze atribuye a Nietzsche su concepción del eterno retorno, realiza una apropiación salvaje que borra casi todo rastro de tal origen nietzscheano. Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, París, PUF, 1968, p. 312.

11 Deleuze, Gilles, "L'immanence...", *op. cit.*, pp. 360-361. La referencia es la *Exhortación a la vida bienaventurada,* un texto de filosofía de la religión basado en unas serie de conferencias de divulgación de 1806. No me detendré aquí en este texto (que no es propiamente la última filosofía de Fichte, la cual remitiría a las versiones de la Doctrina de la ciencia entre 1810 y 1812) sino en el Fichte de Jena, con el cual Deleuze explícitamente enlaza lo que le interesa de aquellos desarrollos, indicando en pie de página que estaban presentes "ya en la *Segunda introducción* a la *Doctrina de la ciencia* [1798]" (*ibíd.*, p. 361).

de la ciencia de 1798: "Una intuición de la mera actividad, que no es nada fijo sino algo que fluye, ningún ser sino una vida".[12] Si la política de Fichte está así fundada en "una intuición de la mera actividad, que no es nada fijo sino algo que fluye, ningún ser sino una vida", estaríamos ante una biopolítica fichteana, cuyas características serían absolutamente concretas merced, como veremos, al concepto de Estado. La cuestión es de qué manera ésta puede servir para hacer más concreta y efectiva la *biopolítica* deleuziana, que Esposito concibió de forma tan abstracta e indefinida. ¿Podemos encontrar –o construir– en Deleuze un análogo al Estado fichteano, vinculado con otro fundamento, un fundamento desfondado, y de una nueva forma, la forma del pliegue, que sin embargo tiene ecos y resonancias con la intuición intelectual?

Fichte: de la actividad que regresa sobre sí misma al Estado

El concepto central de la filosofía política de Fichte es el Estado.[13] El Estado *da* a cada uno lo suyo, lo *pone* en su propiedad y (sólo después) lo protege,[14] garantizando la libertad de todos los seres racionales que coexisten en un espacio mediante un sistema de *leyes*. Esta libertad de los múltiples –necesariamente múltiples– seres racionales sólo es posible si la libertad –necesariamente

---

12 Fichte, Johann Gottlieb, *Primera y segunda introducción a la Doctrina de la Ciencia*, trad. Emiliano Acosta y Jacinto Rivera de Rosales, Xorki, Madrid, 2016, p. 81 [*Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Reihe I, en *Werke*, Band 2, Stuttgart, Frommann, 1964]. Es totalmente legítimo y necesario trazar los puentes entre esa *Introducción* a la que Deleuze hace referencia y la filosofía política de Fichte por varios motivos: 1) Las *Introducciones* son inmediatamente posteriores a la obra mayor de filosofía política de Fichte (El *Fundamento del derecho natural* de 1796/1797) y preceden por apenas dos años al *Estado comercial cerrado* publicado en 1800 y presentado como tercer apéndice del libro sobre el derecho natural; 2) el subtítulo del *Fundamento* indica explícitamente que éste se elabora "a partir de los principios de la Doctrina de la ciencia".

13 "El problema jurídico-político fundamental gira en torno de la conformación del Estado, no en cuanto condicionante, sino en cuanto concepto organizador, porque ni la política ni el derecho subsistirían en una extensión meramente horizontal, en una deliberación interminable o articulación siempre extensible y concomitante a la sola espiritualidad; ambos requieren un momento institucionalizador, de cristalización objetiva y vertical. De lo contrario –esto es, sin Estado– la política y el derecho carecerían completamente de fuerza ejecutiva o efectividad. En el caso de Fichte, como en el de muchos otros y en particular en la filosofía clásica alemana, el tema del Estado resulta crucial para el problema jurídico-político" (Gaudio, Mariano, *op. cit.*, p. 20).

14 Fichte, Johann Gottlieb, *El Estado comercial cerrado*, trad. Jaime Franco Barrio, Madrid, Tecnos, 1991, p. 16 [en I. H. Fichte (ed.), *Sämtliche Werke*, Band III, Berlín, De Gruyter, 1971, p. 399].

una– de cada uno está limitada ("si todos son libres en forma ilimitada, nadie es libre";[15] pero esa limitación es *libre* si obedece a una auto-limitación, a una limitación intrínseca y racional. La curva expositiva del *Fundamento del derecho natural* va desde el carácter del ser racional (la actividad que regresa sobre sí misma como fundamento de la Doctrina de la ciencia) hasta el Estado. Entre ambos, la *aplicabilidad,* cuyo desarrollo corresponde al *cuerpo.* El ser racional implica necesariamente un cuerpo, el cuerpo es la *esfera* limitada de la libertad de cada uno y el Estado garantiza que los cuerpos no se perturben entre sí, mientras deja total libertad a la racionalidad dentro de esa esfera.[16] La curva de la exposición indica así que el Estado está al final, y su función se reduciría por tanto a proteger esos cuerpos y esas esferas de libertad, para proteger *lo propio* de cada uno. Sin embargo, el Estado está en realidad allí desde el principio, en la medida en que es el Estado el que *da a cada uno lo suyo,* ubicándose así en la génesis de las esferas y, *mutatis mutandis*, de los cuerpos y las individualidades. El Estado es la actividad misma que se pone como necesariamente limitada en la realidad.

No entraremos aquí en la especificidad del Estado tal como Fichte lo concibe, con su sistema de coacciones y limitaciones, el rol del ejecutivo y el eforato, las restricciones necesarias a la producción, elaboración, calidad y comercio de mercaderías, la posibilidad de un alzamiento popular legítimo y el ritmo de su perfectibilidad.[17] Lo que resulta relevante para el trabajo de estas páginas es la cadena que construye Fichte: *autoactividad – cuerpo – Estado.* El primer término de la cadena remite a aquello que Deleuze reivindica en "La inmanencia: una vida...": "conciencia inmediata absoluta cuya actividad misma no remite más a un ser, sino que no deja de ponerse en una vida". En efecto, en las primeras páginas del *Fundamento del derecho natural,* Fichte establece como punto de partida de su filosofía política la "actividad que regresa a sí

---

15 *Ibíd.*, p. 16 [400].

16 Esa *libertad racional* dentro de la esfera de libertad real hace posible el desarrollo moral y la perfectibilidad de la especie. Pero este desarrollo ya no corresponde al derecho sino a la ética, y por lo tanto no lo trataremos aquí. Valga sin embargo decir que ninguna perfectibilidad moral sería posible si los cuerpos son aniquilados, esclavizados, sometidos, etc., es decir, que mal podría haber moral *sin derecho*.

17 Para una reconstrucción detallada de esas instancias, y las diferentes discusiones al respecto en los estudios fichteanos, *cfr.* Gaudio, Mariano, *op. cit.*

misma".[18] Esta autoactividad es el principio de toda la Doctrina de la ciencia, la *Tathandlung*.[19] No se trata de un ser (fijo, estable, idéntico a sí mismo), sino de una actividad, y una actividad de perpetuo retorno a sí. Fichte muestra cómo esa actividad implica necesariamente una multiplicidad de seres racionales con sus cuerpos y esferas de acción, y un Estado y una ley que los preserve. Si la beatitud es una vida de autoactividad libre, entonces tal beatitud exige *la* vida, la vida concreta de los cuerpos y la manera en que se vinculan políticamente con los otros cuerpos que pueblan el mundo actual y concreto. Es decir, la beatitud, lejos de desentenderse de los conflictos de la existencia concreta, exige desde una perspectiva fichteana un Estado que los resuelva, y una política que haga posible la existencia de tal Estado racional.

La exigencia del cuerpo[20] (y su necesaria relación con la *multiplicidad* de seres racionales)[21] está en el corazón de la filosofía política de Fichte, pero no es ajena a ninguna de las exposiciones de la Doctrina de la ciencia, ni siquiera las más especulativas: hay en Fichte una constante reivindicación del límite, el choque y la exhortación (por mencionar sólo algunos de los conceptos que encontramos en forma reiterada durante la época de Jena) que le dan carnadura a su idealismo, que lo hacen intrínsecamente un materialismo, que hacen que Fichte no contemple o juzgue al mundo desde la torre de su Yo sino que

---

18 Fichte, Johann Gottlieb, *Fundamento del Derecho Natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia*, trad. de José Villacañas Berlanga, Manuel Ramos Valera y Faustino Oncina Coves, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994, p. 116 [*Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Reihe I, en *Werke*, Band 4, Stuttgart, Frommann, p. 329].

19 La frase de la *Segunda introducción* inmediatamente siguiente a la citada por Deleuze es: "En consecuencia, el filósofo encuentra esa intuición intelectual como un *factum* de la conciencia (para él es un hecho, para el Yo originario es una *Tathandlung*)" (Fichte, Johann G., *op. cit.*, p. 81 [pp. 218-219]). *Cfr.* también pp. 84-85 [p. 221].

20 "El ser racional se pone como individuo racional porque se *atribuye exclusivamente una esfera para su libertad* [...]. Aquella esfera es *puesta* necesariamente como un cuerpo limitado, extenso en el espacio y llenando su espacio" (Fichte, Johann G., *Fundamento del derecho natural*, *op. cit.*, pp. 147, 149 [pp. 361, 363]). "Sin este vínculo con el cuerpo no sería ni siquiera un hombre" (Fichte, Johann G., *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, trad. Faustino Oncina Coves, Madrid, Istmo, 2002, p. 41 [*Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Reihe I, en *Werke*, Band 3, Stuttgart, Frommann, 1966, p. 295].

21 Así lo expresa el segundo teorema del *Fundamento del derecho natural:* "*El ser racional finito no puede atribuirse a sí mismo una actividad causal libre en el mundo sensible sin atribuirla también a otros, y por tanto, sin admitir otros seres racionales finitos fuera de él*" (Fichte, Johann G., *Fundamento del derecho natural*, *op. cit.*, p. 126 [p. 340].

trabaje duramente para dar cuenta de manera *efectiva* de la existencia (sólo que sin partir nunca de lo dado, de la cosa, lo cual lo haría caer en el peor de los enemigos del pensamiento: el *dogmatismo*). *Sin embargo,* hay también una tendencia no menos innegable y contrapuesta, hacia la negación de lo sensible, lo temporal y lo placentero. Un destino moral del hombre y de la especie humana. Una negación de lo temporal, lo perecedero, lo sensible, que lo hace llegar a afirmar, en el límite, que "este cuerpo no soy Yo".[22]

La paradoja de la política fichteana: una esfera fija para la agilidad de lo racional

La tensión entre la reivindicación de lo carnal, sensible y limitado y la de un ideal suprasensible es constitutiva del pensamiento de Fichte y está a mi entender en el corazón de los más agitados debates del fichteanismo. Tal tensión puede leerse en la célebre fórmula Yo = Yo *bien entendida* (y no de manera vulgar, como una mera tautología o expresión yoica del principio de identidad),[23] es decir, como la expresión de la relación entre el Yo absoluto y el Yo finito. La tensión radica en la *manera* en la cual el Yo absoluto y el Yo finito se relacionan, es decir, sobre el significado del signo "=". Hay dos interpretaciones contrapuestas posibles:

1 el "=" quiere decir que el Yo *debe* devenir idéntico al Yo y en esta identidad suprimir las insuficiencias del Yo empírico y limitado;

---

22 Fichte, Johann G.,"Apelación al público", en *La polémica sobre el ateísmo*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Dykinson. 2009, pp. 155-193, p. 192 [*Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Reihe I: Werke, Band 5, Stuttgart, Frommann, p. 452]. Esta postura se hace extremadamente clara durante la polémica sobre el ateísmo en 1799: "Nuestra filosofía no niega toda la realidad; sólo niega la realidad de lo temporal y perecedero, para instaurar en toda su dignidad la de lo eterno e imperecedero" (*ibíd.*, p. 183 [p. 440]), pero puede encontrarse desde el *Destino del sabio* de 1794: "Mi voluntad sola, con su plan inflexible, se cernirá, atrevida e impávidamente, sobre las ruinas del universo, pues me he adueñado de mi destino, que durará más que vosotros; es eterno y yo soy eterno como él" (Fichte, Johann G., *Algunas lecciones..., op. cit.,* p. 105 [p. 50]), atravesando fuertemente su *Ética,* principalmente en torno a su disputa con el eudemonismo (que él identifica con el dogmatismo, en tanto el placer y la felicidad implicarían la afirmación de lo placentero como *cosa en sí*).

23 Bien entendida, Yo=Yo no es el primer principio del *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia,* sino el problema de su relación, que implica el juego de los tres principios y cómo éste se desarrolla a lo largo de la exposición.

2) el "=" quiere decir que la autoactividad implica el círculo imperfecto de un retorno a sí que nunca se cierra, sino que en su fallo constitutivo produce el mundo en toda su riqueza, incluso la sensible.

De acuerdo a la segunda vertiente, "la concordancia perfecta del ser racional consigo mismo [...] es completamente inalcanzable y tiene que permanecer eternamente inalcanzable".[24] Esta vertiente acerca a Fichte a Deleuze: el Yo = Yo constituye un círculo fallido (el círculo tortuoso del eterno retorno o, como veremos, el pliegue). Ahora bien, Fichte no lleva esta intuición hasta sus últimas consecuencias prácticas. La posibilidad de una *biopolítica* que intuíamos más arriba no se concreta: su *vida* no se transforma en política, porque la actividad constitutiva del Yo no encuentra su *aplicación* en el Estado. Y esto porque la aplicabilidad tal como Fichte la expone en el *Fundamento del derecho natural* transforma lo activo y viviente del retorno a sí en fijo y estable: "tan ciertamente como la persona se tiene como libre, tiene que pensarse también como permanente".[25] Esta permanencia será expresada por la noción de "esfera":[26] Fichte hablará de la esfera de la libertad de los individuos que determina la necesidad del cuerpo propio,[27] de la nacionalidad como la *esfera* en la que nos puso la naturaleza y con la cual debemos conformarnos[28] y de la *garantía* y la *seguridad* que el Estado da respecto a la preservación de las "esferas determinadas de actividad".[29] Esta determinación de esferas individuales fundamenta la división en estamentos del Estado racional fichteano, la expresión más clara de la rigidez del campo de la aplicación (junto con la división tajante entre el género masculino, caracterizado por la actividad, y el género femenino, caracterizado por la pasividad). Así, los cuerpos no participan de la

---

24 Fichte, Johann G., *Algunas lecciones...*, *op. cit.*, pp. 57-59 [32].

25 Fichte, Johann G., *Fundamento del derecho natural*, *op. cit.*, p. 149 [363].

26 La noción de esfera puede significarse de manera dinámica y no estática. *Cfr.* el interesante trabajo sobre este concepto de Sloterdijk en su trilogía *Esferas*, especialmente el tercer volumen (Sloterdijk, Peter, *Esferas III*, Madrid, Siruela, 2006).

27 Fichte, Johann G., *Fundamento del derecho natural*, *op. cit.*, pp. 143-149 [357-363].

28 Fichte, Johann G., *El Estado comercial cerrado*, *op. cit.,* p. 30 [411].

29 *Ibíd.*, p. 75 [445]. "¿Qué le dará pues el Estado? Evidentemente sólo la *garantía* de que encontrará siempre trabajo o venta para sus mercancías y de que recibirá a cambio las mismas partes de los bienes del país que le corresponda. Sólo esta *seguridad* lo une al Estado" (*ibid.,* p. 77 [446]).

agilidad del Yo que los fundamenta, y el Estado no garantiza la *elasticidad* constitutiva de sus miembros. La *aplicabilidad* no comunica a lo sensible la *Tathandlung* de lo racional, no es un modo *político* de atravesar la grieta entre el Yo absoluto y el Yo finito. En suma, la aplicabilidad no es la fase política del "=" del Yo = Yo entendido en su segunda vertiente.

Deleuze, en cambio, concreta la biopolítica, realiza la inmanencia de la actividad pura del Yo y su actuar sobre la tierra. Lleva los postulados del poskantiano hasta sus últimas consecuencias: reemplaza el carácter fijo y permanente de la *esfera* por el flexible y activo de *pliegue.* Así, la actividad que no deja de ponerse como vida no pierde ese carácter al aplicarse al mundo de los cuerpos. Este movimiento se realiza mediante la nueva concepción de la temporalidad que implica el *eterno retorno.*[30]

4. El eterno retorno como temporalización de la *Tathandlung*

El párrafo clave para la relación de Deleuze con el poskantismo (y por lo tanto con Fichte) es el tercero del capítulo IV de *Diferencia y repetición.* Allí Deleuze afirma lo fundamental al respecto: que Kant se queda en el punto de vista del condicionamiento sin alcanzar, como los poskantianos "le reprochan", el de la génesis.[31] Este reproche está vinculado a la triplicidad de valores lógicos que componen la Idea deleuziana: lo indeterminado, lo determinable y la determinación (remite aquí a la diferencia entre el *cogito* cartesiano –que sólo tiene dos valores lógicos: la determinación y lo indeterminado– y la innovación kantiana de introducir el tercero, lo determinable.[32] Al nivel de estos tres valores lógicos, todo se juega en la determinabilidad o la forma bajo la cual lo indeterminado es determinable por la determinación. Según Deleuze, lo determinable en Kant *separa* los valores en juego, dejándolos exteriores unos a otros, mientras que en el

30 De alguna manera, la discusión retoma la del eterno retorno entre los antiguos, y su contraposición con una cosmología de esferas fijas (*cfr.* Mugler, Charles, *Devenir cyclique et pluralité des mondes*, París, Kinksiek, 1953).

31 Deleuze, Gilles, *Différence...*, *op. cit.*, p. 221.

32 *Ibíd.*, pp. 116-117.

poskantismo los *une*.[33] En lo que respecta a Fichte, esto implica la concepción del "=" de la fórmula Yo = Yo como uniendo, colmando la grieta entre Yo y Yo, y una adhesión implícita de Deleuze a las lecturas apocalípticas de Fichte (la identidad lleva al Yo empírico a absorberse en el Yo puro, el idealismo aniquila lo finito).

Lo determinable es la clave, y Deleuze le asigna un carácter *temporal:* "el *tiempo* como forma bajo la cual esta existencia es determinable".[34] Así, la Idea deleuziana –cuya multiplicidad constituye el plano de lo *virtual* o campo de inmanencia– tiene un carácter inherentemente *temporal.* Deleuze expone estas cuestiones en relación con Kant,[35] pero la referencia es sin embargo engañosa: el tiempo de Kant no *resuelve* lo que aspira a resolver. El tiempo kantiano, como su Idea, deja irremediablemente separados al Sujeto que piensa y lo que se le da a pensar por la sensibilidad (la cosa en sí permanece incognoscible, trascendente, afirmada dogmáticamente). Es el tiempo en línea recta,[36] el tiempo del sentido común: la flecha que conduce desde lo más diferenciado hacia lo menos diferenciado.[37] En este aspecto, "la salida del kantismo no está en Fichte".[38] En efecto, en Fichte, el tiempo tiene un lugar más subsidiario y empírico que en Kant: es sólo el orden en el cual ponemos nuestras representaciones empíricas.[39] El tiempo constituye –junto

---

33 Sobre la relación entre los tres valores lógicos deleuzianos y el poskantismo, *cfr.,* mi *Danza turbulenta, Hegel y Deleuze*, Adrogué, La Cebra, 2022.

34 Deleuze, Gilles, *Différence...*, *op. cit.*, p. 220.

35 "La respuesta de Kant es célebre: la forma bajo la cual la existencia indeterminada es determinable por el Yo pienso es la forma del tiempo [...]. Las consecuencias son extremas" (*ibíd.*, p. 116).

36 "El tiempo *out of joint,* la puerta fuera de sus goznes, significa la primera gran inversión kantiana: es el movimiento que subordina al tiempo [...]. El tiempo deviene entonces lineal y rectilíneo [...]. Es una rectificación del tiempo. El tiempo deja de estar curvado por un Dios que lo hace depender del movimiento" (Deleuze, Gilles, "Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne", en *Critique et clinique*, París, Minuit, 1993, pp. 40-49, p. 41).

37 Deleuze, Gilles, *Différence...*, *op. cit.*, p. 289.

38 *Ibíd.*, p. 118.

39 Fichte, Johann G., *Wissenschaftslehre* Nova Methodo, Hamburgo, Meiner, 1994, p. 192. Sobre el lugar del tiempo *al final* de la serie de síntesis del *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia*, *cfr.* Acosta, Emiliano, "The Deduction of Time and Space in J.G. Fichte's of the Constitution of Subject and Object", en *International Journal of Computing Anticipatory Systems*, Vol. 26, Liège, Belgium, 2014, p. 74. Oncina Coves señala que el tiempo surge en el momento de la intersubjetividad: "El sujeto puro es relegado ahora por el sujeto operante entre otros sujetos inscritos en el tiempo y el espacio"; y más adelante: "Así, inadvertidamente, abandona la deducción del Yo absoluto y

con el espacio– la esfera de la extensión del individuo como producto "en reposo, fijo e inalterable".[40] Lo trascendental, por el contrario, carece de cualquier tipo de temporalidad. Así, la eternidad y la temporalidad se enfrentan a través de una grieta infranqueable (en este punto, habría demasiado *kantismo* en Fichte), o sólo franqueable por la aniquilación de lo existente-sensible (remitiendo a la primera vertiente identificada en el apartado anterior).

La propuesta deleuziana es, en cambio, pensar una forma de temporalidad que dé cuenta de la inmanencia entre lo empírico y lo trascendental. Para ello, hace falta una revolución copernicana en el plano temporal.[41] Hace falta pensar el *eterno retorno*. El tiempo en línea recta se curva sobre sí mismo, "el punto extremo en el que la línea recta del tiempo forma un círculo, pero singularmente tortuoso".[42] En el eterno retorno está la clave de la inmanencia: es lo que hace que *una* vida sea necesariamente *la* vida, que la beatitud sea necesariamente la existencia sensible, que el empirismo sea trascendental. No se trata de una serie de ciclos circulares que se suceden en una línea recta imaginaria, ni de una línea recta que conduce todo hacia su extinción (el apocalipsis). No es la fugacidad de los instantes que se suceden en la extensión (primera síntesis del tiempo, el presente) ni la eternidad de la indiferencia (segunda síntesis del tiempo, el pasado inmemorial),[43] sino la tercera síntesis que establece la inmanencia de uno a otro, como génesis diferencial.

transita a la existencia de Yoes empíricos en el tiempo" (Oncina Coves, Francisco, "El tiempo del Derecho de Fichte en Jena", en *Revista de estudios histórico–jurídicos*, nº 21, 1999, pp. 317–336). Para Radrizzani, lo trascendental no tiene lugar en ningún tiempo, ya que para Fichte "el tiempo no es nada más que «la relación en la cual estamos obligados a poner nuestras representaciones»" (Radrizzani, Ives, *Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte*, París, Vrin. 1993, p. 166). En todos los casos, observamos la contraposición entre el Yo absoluto o sujeto puro y el tiempo que sería inherente a los Yoes empíricos. La tensión entre ambas temporalidades se presenta como irresoluble. Agradezco a Mariano Gaudio por todas estas referencias.

40 Fichte, Johann G., *Fundamento del derecho natural*, *op. cit.*, p. 149 [364].

41 "Podría creerse que, para los Antiguos, *eso gira,* y que para los modernos va derecho: esta oposición de un tiempo cíclico y de un tiempo lineal es una idea pobre" (Deleuze, *Différence..., op. cit.*, p. 311).

42 *Ibíd.*, p. 151.

43 Sobre las tres síntesis del tiempo en Deleuze, *cfr. ibíd.,* pp. 96-153 y Lapoujade, David, *Deleuze, les mouvements aberrants*, París, Minuit, 2015, pp. 62-93.

Deleuze introduce la temporalidad en el poskantismo[44] y el "=" adquiere un nuevo y poderoso sentido: es ahora el signo del eterno retorno. Ese es el concepto que resuelve la tensión de Fichte entre abrazar lo sensible y los cuerpos, y negarlo por contraponerse a la eternidad de la actividad pura. Sólo así, la inmanencia es completa.

5. La intensidad, o el eterno retorno como envolvimiento

El eterno retorno, entonces, tiene un rol fundamental en la estructura tripartita de la Idea deleuziana, vinculado al lugar que ocupa como síntesis del futuro en el marco de las tres síntesis del tiempo. Pero lo trascendental deleuziano no se agota en la Idea, ni en el tiempo, sino que incluye también un tercer aspecto constitutivo: la intensidad.[45] También en la intensidad encontramos la marca del eterno retorno: cuando Deleuze la caracteriza, recurre a la figura del *envolvimiento* o la *implicación,* donde encontramos nuevamente la forma de una curva o de un círculo tortuoso.[46] Así, el eterno retorno es el concepto que atraviesa el ámbito completo de lo trascendental deleuziano, el punto de

---

44 Los intérpretes más osados afirman la necesidad de concebir un tiempo propio de la Idea en Hegel o de lo trascendental en Fichte. Volker Rühle concibe un "proceso temporal de la idea" en Hegel ("La presentación de «ciencia» en la *Ciencia de la Lógica* de Hegel. Lógica especulativa en el contexto de la idea moderna de ciencia", en Ricardo Espinoza Lolas (ed.), *Hegel, la transformación de los espacios sociales*, Concón, Midas. 2012, pp. 45-70, p. 69) y Philonenko esboza un camino similar para pensar la Doctrina de la ciencia: "El pensamiento de Fichte, en su primer período, tomará su significación «filosófica» de la noción de tiempo [...]. Un dualismo ético que opone el presente y el Ideal siempre captado como porvenir" (Philonenko, Alexis, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, París, Vrin. 1999, p. 73).

45 En efecto las teorías del tiempo (cap. II), la Idea (cap. IV) y la intensidad (cap. V), constituyen los tres planos fundamentales de la ontología de *Diferencia y repetición*. La intensidad es la manera en la cual la sensibilidad es despertada y tiene lugar la chispa que enciende la cadena de pólvora de las facultades: lo insensible que sólo puede ser sentido que lleva a lo impensable que sólo puede ser pensado, la Idea (Deleuze, Gilles, *Différence...*, *op. cit.*, p. 305). La intensidad es la *estética* deleuziana: "La estética de las intensidades desarrolla cada uno de sus momentos en correspondencia con la dialéctica de las Ideas" (*ibíd.,* p. 315). Así, la intensidad encierra la clave del enigmático *empirismo* trascendental con el cual Deleuze caracteriza su propia filosofía. Esta propuesta complementa y desplaza ligeramente la interpretación del sistema deleuziano que hice en el capítulo 2, introduciendo, justamente, lo que es clave aquí: el tiempo.

46 El lazo entre el eterno retorno y la intensidad es explícito: "El eterno retorno no es ni cualitativo ni extensivo, sino intensivo, puramente intensivo" (*ibíd.*, p. 313). La relación permanece sin embargo oscura en la exposición deleuziana, y debe a mi entender comprenderse a partir del vínculo entre el envolvimiento y el círculo tortuoso.

inmanencia entre la Idea virtual y la intensidad, como figuras asimétricas de un mismo proceso ontológico de diferenciación –que no necesitan, por tanto, establecer una relación de mediación–, y que, en su relación, engendran lo actual-extensivo.[47]

Deleuze define lo trascendental como las condiciones genéticas de la experiencia real.[48] Si lo trascendental no se agota en la Idea, tampoco lo hace entonces la *génesis.* De la misma manera en que el elemento genético de la Idea, lo determinable, remitía al eterno retorno, lo mismo hace el carácter *implicado* de la intensidad. La intensidad se envuelve en sí misma, se tuerce sobre sí, se curva en forma tortuosa, y en ese eterno retorno *produce* las cualidades y las extensiones que constituyen el mundo de los objetos, el ámbito de aquello que sentimos efectivamente o es objeto de experiencia cotidiana (así como la Idea virtual producía sus actualizaciones). Así, Deleuze atribuye al "orden implicado de la intensidad" la "doble génesis de la cualidad y de la extensión".[49]

La implicación caracteriza tanto el orden intensivo como el orden extensivo del cual aquel es la condición genética. Pero no se curvan de la misma manera. Deleuze distingue la implicación *primera* que caracteriza lo intensivo de la implicación *segunda* que caracteriza la manera en la cual se enreda con la extensión, produciéndola. La implicación primera es "el estado en el cual la intensidad está implicada en ella misma", mientras que la segunda es "el estado en el cual las intensidades están envueltas en las cualidades y la extensión que las explican".[50] La experiencia real de las cualidades y extensiones no se explica a sí misma: su ley es la degradación y la tendencia a la anulación: "un sentido objetivo para una serie de estados irreversibles, como una «flecha del tiempo» que nos lleva de lo más diferenciado a lo menos diferenciado, de una diferencia productora a una diferencia reducida y en el límite anulada".[51]

---

47 Como vimos en el capítulo 2, la articulación entre lo virtual y lo actual, y cómo el concepto de intensidad juega en ese dualismo secreto es un debate recurrente en los estudios deleuzianos.

48 *Ibíd.*, p. 200.

49 *Ibíd.*, p. 308.

50 *Ibíd.*, p. 309.

51 *Ibíd.*, p. 288.

Si su ley es la anulación, entonces la extensión no puede dar cuenta ni de la génesis de lo existente ni de su persistencia en la existencia. Por ese motivo es necesario que la intensidad sea *también* ley de la extensión, principio trascendental que subyace a los principios empíricos o leyes de naturaleza, y que contrarresta la tendencia a la anulación de las diferencias.[52] La extensión sin intensidad no tiene vida ni razón. La intensidad da sentido a la extensión que la envuelve. Así, el eterno retorno actúa tanto en el plano del espacio como en el del tiempo. O, más exactamente, en la implicación se realiza la inmanencia del tiempo y del espacio.

6. El *affectus* como temporalidad de la sustancia en Spinoza

La relación de envolvimiento que relaciona la intensidad y la extensión como implicación segunda es retomada por Deleuze en sus clases de la década del '80 sobre Spinoza, esta vez como relación entre la *affectio* y el *affectus*:[53] "La *affectio* envuelve, implica un *affectus* [...]. En el seno de la *affectio,* hay un *affectus*".[54] Esta reaparición es significativa porque a través de esta distinción terminológica se pone en evidencia el modo en el cual la implicación resuelve el problema del tiempo (y su intrínseca espacialidad):

> Spinoza distingue con rigor *affectio* y *affectus* [...]. La *affectio* es literalmente el efecto instantáneo de una imagen de cosa sobre mí. Por ejemplo, las percepciones son *affectio* [...]. Hay una diferencia de naturaleza entre *affectus* y *affectio*. El *affectus* no es una dependencia de la *affectio.* Está envuelto por la *affectio,* pero es otra cosa [...]. Es un pasaje, una transición [...]. Es precisamente lo que Spinoza llama "duración". Es la transición vivida, es el pasaje vivido [...]. Es aumento o disminución –incluso infinitesimal– de mi potencia.[55]

---

52 *Ibíd*., p. 310.

53 Si bien no distingue *affectus* de *affectio,* el libro de Brian Massumi *Politics of Affect* (Malden, Polity, 2015) es un bello intento de aplicar la noción de afecto a los problemas prácticos más actuales (tanto en lo ético como en lo político), al definirlo "como nuestro campo humano gravitacional, y lo que llamamos nuestra libertad son sus vuelcos relacionales [que transforman las limitaciones ineludibles en condiciones de la libertad]" (p. 17).

54 Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza,* trad. Equipo editorial Cactus, Buenos Aires, Cactus, 2008, pp. 226-229.

55 *Ibíd*., pp. 226-229.

El envolvimiento resuelve la aparente contraposición que habría en Spinoza entre la eternidad de la beatitud donde "todo se compone con todo al infinito"[56] y la instantaneidad de las afecciones. En la eternidad no hay bien, ni mal, ni mundo. Las afecciones, por su parte, se caracterizan por el determinismo: si las afecciones colman *siempre* nuestra capacidad de ser afectados, es lo mismo un vidente que un ciego, ninguno carece de nada, ambos colman a cada instante su capacidad de actuar, "todo es igual, nada es mejor".[57] El *affectus* como duración es lo que entrelaza ambas dimensiones. Permite así superar la perspectiva vulgar que concibe el tiempo como una sucesión de instantes, y también la perspectiva –no menos vulgar– que lo contrapone a una eternidad "sin tiempo". El efecto *instantáneo* de las imágenes de las cosas sobre mí envuelve algo que ya no es del orden de lo instantáneo sino de la *duración*.[58]

Así, en contra de la lectura ortodoxa según la cual la eternidad de la sustancia se contrapone a la temporalidad de los modos,[59] la forma en que Deleuze presenta al *affectus* en las clases de los '80 inyecta temporalidad en la ontología de Spinoza, y precisamente a través de la *duración*. La duración implica una persistencia de los cuerpos en el tiempo, una prolongación temporal del cuerpo en la que podamos establecer el "aumento" o "disminución" de potencia que lo caracteriza. Los cuerpos duran en la existencia, y esa duración debe ser preservada. Sin embargo, las relaciones extrínsecas entre los modos no pueden dar cuenta más que de la instantaneidad, mientras que la eternidad de la sustancia no puede dar cuenta de su existencia en el tiempo.

---

56 Deleuze, Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, París, Minuit, 1968, p. 216.

57 *Cfr.* Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, *op. cit.*, pp. 217-229.

58 Al hacer énfasis de la duración en la filosofía de Spinoza, Deleuze lo liga a otra fuente fundamental de su pensamiento, Bergson: "Noto que el empleo bergsoniano de la palabra «duración» coincide estrictamente. Cuando Bergson intenta hacernos comprender lo que él llama duración, nos dice que [...] la duración es el pasaje vivido de un estado a otro en tanto irreductible a un estado como al otro" (*ibíd.*, pp. 227-228). La figura de Bergson apuntala la afinidad entre la implicación de la intensidad en *Diferencia y repetición* y la del *affectus* en las clases sobre Spinoza, ya que justamente la duración bergsoniana es a lo que Deleuze recurría en 1968 para trabajar el carácter intrínsecamente temporal del orden intensivo. Deleuze reprocha sin embargo a Bergson no haber comprendido suficientemente el carácter intensivo de la duración (Deleuze, Gilles, *Différence...*, *op. cit.*, p. 308).

59 Tal es la interpretación ortodoxa, que Deleuze suscribía en 1968, cuando consideraba al tiempo una distinción extrínseca de los modos existentes, contrapuesta a la determinación de las esencias, que no duran y tienen una necesidad eterna (Deleuze, Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, *op. cit.*, pp. 99, 291).

La cuestión ya estaba presente en "La inmanencia: una vida", donde Deleuze definía el empirismo trascendental "como un devenir, como el aumento o disminución de potencia (cantidad virtual [es decir, intensiva])".[60] El aumento o disminución de potencia no es otra cosa que el *affectus.* Por ese motivo en "La inmanencia: una vida...", inmediatamente después de vincular su vida de inmanencia absoluta con la actividad que retorna a sí de Fichte, Deleuze señala que la Doctrina de la ciencia "reintroduce el spinozismo en lo más profundo de la operación filosófica".[61] La noción de *affectus* nos muestra cómo ese profundo spinozismo es también la operación filosófica por la cual podemos introducir el *tiempo* en la beatitud, inyectar temporalidad en la Idea: *las extensiones envuelven las intensidades como las afecciones extrínsecas los afectos*. Una vez más encontramos lo más profundo de la operación filosófica deleuziana: el eterno retorno. A través del *affectus,* Spinoza introduce esa temporalidad en la *Tathandlung* fichteana, dándole a la aplicación de la actividad pura la inmanencia que en Fichte se perdía con la introducción de un tiempo del mundo ajeno a la eternidad del Yo absoluto. Así, en el envolvimiento que caracteriza al *affectus* como círculo tortuoso, yace la *aplicabilidad* de la vida de pura inmanencia, la forma para hacer efectivo su carácter trascendentalmente empírico – el único modo para que esa vida pueda ser política. Allí está por tanto la clave de la *auténtica biopolítica deleuziana*.

El eterno retorno debe permitir comprender de qué manera el plano de la política y el plano de la "eternidad" no son distintos (y tampoco tiempo y espacio). La aplicabilidad concebida desde el eterno retorno no es anterior ni posterior, no es una mediación ni un pasaje, sino el pliegue que marca la simultaneidad de lo que no es idéntico a sí mismo (el pliegue "es una repetición de lo diferente").[62] Nuestro tiempo es todos los tiempos y todos los tiempos son el nuestro. La beatitud no nos arranca del mundo, sino que nos hace creer en él. Ser más beatos no quiere decir ser más indiferentes al curso de la historia, sino más comprometidos con él. La cuestión no es: acceder a la

60 Deleuze, Gilles, "L'immanence: une vie...", *op. cit.*, p. 359.

61 *Ibíd.*, p. 361.

62 Deleuze, Gilles, *La subjetivación, curso sobre Foucault*, tomo III, trad. Pablo Ires y Sebastián Puente, Buenos Aires, Cactus, 2015, p. 54.

intuición de la vida impersonal para desentenderse del mundo, sino, ¿cómo no luchar por la vida una vez que comprendemos que en esta vida se juegan todas las vidas? Así la vida es política, y el concepto de biopolítica cobra todo su sentido (aunque no, como veremos a continuación, el que Foucault le dio cuando lo concibió originalmente).

7. Biopolítica del pliegue como cuidado de sí: afinidad y traición con la *Tathandlung*

Todos los conceptos que enlazamos en las páginas precedentes (eterno retorno, intensidad y *affectus*) son retomados por el concepto más importante de la filosofía tardía de Deleuze: el pliegue. En su libro sobre Foucault, Deleuze define explícitamente al pliegue como retorno a sí y afecto: "La fórmula más general de la relación a sí, es: el *afecto* de sí por sí mismo, o la fuerza plegada",[63] y también señala su aspecto espacio-temporal: "El tiempo es el pliegue del afuera".[64] El pliegue es la figura última del eterno retorno como *círculo tortuoso*, como curva que tiende a volver sobre sí misma sin cerrarse nunca completamente. Es el modo más preciso en el cual Deleuze pensó la inmanencia de lo empírico y lo trascendental, de lo instantáneo y lo eterno, de lo actual y lo virtual. Con el pliegue la *aplicabilidad* de la vida a la política se hará más concreta, y encontraremos la forma última de la biopolítica deleuziana.

En efecto, la biopolítica puede pensarse en torno al tercer eje de la filosofía foucaultiana, la subjetivación, y aparece por tanto como la posibilidad de inyectarle aires de libertad a la asfixiante perspectiva del poder-saber.[65] Desde esta perspectiva, lejos de ser una forma de la opresión o la muerte, la biopolítica aparece como el modo de escapar del "callejón sin salida en el que nos

63 Deleuze, Gilles, *Foucault*, París, Minuit, 1986, p. 111.

64 *Ibíd.*, p. 115.

65 Si tomamos la periodización realizada por Deleuze de la obra de Foucault (saber-poder-subjetivación), mi interpretación implica un desplazamiento: mientras Foucault ubica la biopolítica en el plano del poder, yo la encuentro dentro de la subjetivación. Por supuesto, se trata de otra biopolítica, de acuerdo al devenir del debate en torno a la misma durante la década del '90 y principios del milenio: en Foucault es un dispositivo de gobierno de la población, mientras el debate tendió a pensar la influencia de la vida trascendental en la política empírica.

mete el poder mismo, en nuestra vida y en nuestro pensamiento, con al cual nos golpeamos en nuestras verdades más ínfimas".[66]

Deleuze construye el pliegue a partir de la inquietud de sí (*epimeleia heautou*) que Foucault aborda en la década del 80.[67] El alcance político de tales indagaciones está presente en torno al problema del *gobierno*: gobernarse a sí para gobernar a los otros.[68] Pero Deleuze detecta que el concepto de inquietud de sí exige también el movimiento inverso: "La relación con uno mismo deriva de la relación con los otros".[69] El pliegue borra la diferencia ontológica entre individuo y sociedad, porque tanto las formaciones de "poder" como los "Yoes" son *derivadas,* pliegues de las mismas fuerzas (el hombre es un "pliegue del afuera", pero también "la historia es un doblez del devenir").[70] Ni unas ni otros son interioridades ni sustancias, sino el adentro precario que se forma en los pliegues del *afuera*.

Los términos en los cuales Deleuze formula esta doble dependencia del Yo y el otro respecto del pliegue evocan a Fichte: "la puesta en inmanencia de algo que es siempre otro o un no-Yo [y no la emanación del Yo]".[71] De la misma manera, hay una interesante afinidad entre la inquietud de sí y la *Tathandlung*. Foucault indaga en la *epimeleia heautou* un movimiento previo al "conocimiento de sí", una actitud con respecto a sí mismo, una mirada hacia "uno mismo" que no es propiamente interior, que transforma y modifica al que la realiza.[72] El acceso a la verdad depende de esa transformación "espiritual" porque "la verdad ilumina al sujeto" contra el "momento cartesiano" según el cual el conocimiento da acceso a la verdad.[73] Foucault incluye indirectamente a Fichte en esta vertiente "espiritual", en tanto señala a Spinoza y la filosofía del siglo XIX en esa línea

66 Deleuze, Gilles, *Foucault, op. cit.,* p. 103.

67 *Cfr.* principalmente Foucault, Michel, *La hermenéutica del sujeto*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001, y *Le souci de soi*, París, Gallimard, 1984.

68 Foucault, Michel, *La hermenéutica...*, *op. cit.*, pp. 53, 65.

69 Deleuze, Gilles, *Foucault*, *op. cit.*, p. 107.

70 *Ibíd.*, pp. 104, 105.

71 *Ibíd.*, p. 105.

72 Foucault, Michel, *La hermenéutica...*, *op. cit.*, pp. 28-29.

73 *Ibíd.*, pp. 33-36.

"anti-cartesiana".[74] Y en efecto, en Fichte la *Tathandlung* es un principio lógicamente anterior al conocimiento conceptual del Yo, que es más afín a lo que Foucault entiende por "conocimiento de sí".[75]

Las analogías surgen, tentadoras: así como la actividad de retorno a sí constituía en Fichte un individuo, el pliegue constituye un adentro.[76] Cuando Deleuze despega la constitución de este "adentro" de las trampas de la interioridad que le repugnan, lejos de impugnar a Fichte, concuerda con la insistencia del filósofo alemán sobre la mala comprensión de su Doctrina de la ciencia que implica pensar su Yo como una sustancia o *subjectum*.[77] La *Tathandlung* adquiere todo su alcance cuando se la piensa en los términos en que Deleuze expone la subjetivación: "el afuera [en el cual se constituye el adentro] no es un límite fijo, sino una materia moviente animada de movimientos peristálticos, de pliegues y repliegues que constituyen un adentro".[78] Esta caracterización retoma los rasgos fundamentales de la definición de vida que Deleuze tomaba de Fichte en "La inmanencia: una vida..." : no tiene límites fijos (no es un ser), sino una materia moviente (un actuar).

Las afinidades son así tentadoras y relevantes, pero encuentran su límite, también aquí en el pliegue como antes en la Idea, en torno a la cuestión del tiempo: "según Kant, el tiempo era la forma bajo la cual el espíritu se afectaba a sí mismo [...]. El tiempo era entonces «auto-afección», y constituye la estructura esencial de la subjetividad".[79] Nuevamente, la referencia a Kant es engañosa. Lejos de haber podido pensarlo como "estructura esencial de la subjetividad", es justamente en torno a la concepción del tiempo donde tanto Kant como los poskantianos fracasan al pensar el auténtico movimiento de

---

74 *Ibíd.*, pp. 41-42.

75 *Cfr.* la distinción en la *Doctrina de la ciencia Nova methodo* entre autoconciencia inmediata o reflexión pura (Fichte, Johann G., *Wissenschaftslehre* Nova Methodo, *op. cit.*, p. 34) y el conocimiento conceptual del Yo, donde éste se considera en forma quieta *(ibíd.*, p. 42). Fichte considera en esa obra al conocimiento conceptual como conocimiento fijo: "el carácter del concepto es en general la quietud" (*ibíd.*, p. 41).

76 Deleuze, Gilles, *Foucault*, *op. cit.*, p. 103.

77 Fichte, Johann G., *Fundamento del derecho natural, op. cit.*, p. 103 [313].

78 Deleuze, Gilles, *Foucault*, *op. cit.*, pp. 103-104.

79 *Ibíd.*, p. 115.

la Idea. Conciben, como dijimos más arriba, un tiempo en línea recta, que separa de un lado y del otro la eternidad y el mundo, mientras sólo como curva, como eterno retorno –y ahora como pliegue– se revela como elemento genético. Esa inherente temporalidad tortuosa marca los límites de pensar la actividad eterna de hacerse igual a sí mismo del Yo fichteano como pliegue.

8. Conclusiones en torno a la posibilidad de un Estado deleuziano

Teniendo en cuenta que la actividad que retorna sobre sí es el punto de partida del *Fundamento del derecho natural*, había sugerido la posibilidad de pensar la aplicabilidad de esa actividad en términos de pliegue. Sin embargo, si bien puede pensarse la actividad de retorno a sí característica del Yo puro como un círculo fracasado, no ocurre lo mismo en lo que respecta a su *aplicación*: el Yo finito que actúa en el mundo adquiere en Fichte, como vimos, un carácter fijo y estable. El pliegue se puede usar para pensar en Fichte al Yo como autoactividad pura (*Tathandlung*), pero no es pertinente para el Yo empírico que actúa necesariamente en sociedad. La línea del tiempo escinde ambos planos: la vitalidad queda del lado de la eternidad, y lo empírico adquiere el carácter fijo y estable de la representación. Las esferas de libertad atan "a cada individuo a una identidad sabida y conocida, bien determinada de una vez por todas".[80] Una esfera es muy distinta que un pliegue, y por lo tanto, la filosofía práctica que deriva de una y del otro es radicalmente distinta.

En la política que se construye como aplicación de la vida de pura inmanencia, la aplicabilidad no pasa por la constitución de esferas fijas, sino por relaciones de envolvimiento que forman pliegues fluyentes (nuestro cuerpo es un pliegue, como muestra la perspectiva embriológica). Pese a lo que ciertas interpretaciones han intentado sostener, es imposible vivir en lo virtual, en el puro fluir, en el rizoma, en la esquizofrenia. El pliegue es el modo en el cual *con* las velocidades infinitas del afuera se constituye "el ser lento que somos".[81] El pliegue es el arte de poder respirar, de rodearse de pliegues para poder

[80] *Ibíd*., p. 113.

[81] Deleuze, Gilles, *La subjetivación...*, *op. cit.*, p. 125.

vivir:[82] "¿Cómo y en qué condiciones la línea del afuera podría devenir una línea de vida que no cae en el vacío, que no cae en lo irrespirable, que no cae en la muerte?".[83] Si, en cambio, uno no se pliega bien, la línea del afuera se vuelve sofocante, nos asfixia, nos aniquila.[84]

Sin embargo, la alternativa respirar-asfixiarse se mantiene en el plano de la instantaneidad: ahora respiro, de pronto me asfixio; es el primer género del conocimiento en Spinoza, el plano de las afecciones instantáneas, sometidas al azar de los encuentros, la *affectio*.[85] Los pliegues, según mostramos, deben ser comprendidos como *affectus.* Y por lo tanto como aumento o disminución de potencia (frente a la instantaneidad de las afecciones o la eternidad de la beatitud). Ese aumento o disminución implican una *duración:* cuerpos que *duran,* en tanto derivan de ese pliegue. Al introducir la *duración,* el pliegue abre el problema práctico: el modo concreto en que esta respiración se prolonga en el tiempo, es decir, la manera de *sostener en la duración* a las formas de vida que surgen, incesantes, de la vida de pura inmanencia.

Deleuze parece concebir en sus clases sobre Foucault una respuesta individual al problema de la duración: "¿Cómo nos plegamos? ¿Cuáles son tus pliegues propios? ¿En qué te pliegas? [...] Si uno no se pliega bien, no funciona".[86] Si bien la lucha no es individual en sentido estricto o vulgar, porque el "sí mismo" está constituido por luchas transversales y colectivas, la acción no puede tener una instanciación política, porque los cuerpos políticos (tribus, Estados, capitalismo) aparecen como grillas y axiomáticas, inherentemente opresivos. "El poder no ha dejado de intentar reconquistar esta nueva dimensión [la constitución de uno mismo] [...]. Habrá una historia de un nuevo tipo de luchas: ¿Cómo el poder intenta

82 *Ibíd.*, p. 37.

83 *Ibíd.*, p. 63. Tal es según Foucault la actitud de Michel Leiris: la búsqueda por habitar el adentro del afuera, siguiendo los pliegues y reforzando los dobleces; a esta actitud se contrapone la de Raymond Roussel quien busca reencontrar el afuera como "vacío irrespirable" (Foucault, Michel, *Raymond Roussel*. París, Gallimard. 1963, p. 29, citado en Deleuze, Gilles, *Foucault*, *op. cit.*, p. 106).

84 Deleuze, Gilles, *La subjetivación...*, *op. cit.*, p. 124.

85 Sobre el primer género de conocimiento y el pasaje al segundo a través de la distinción afección-afecto, *cf.* Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, *op. cit.*, pp. 293-324.

86 Deleuze, *La subjetivación...*, *op. cit.*, p. 111.

apropiarse de los procesos de subjetivación que se le escapan?".[87] Así, la lucha tiene un carácter meramente reactivo: la resistencia.[88]

De esta manera, se configura un dualismo entre poderes opresivos, por un lado, y estrategias del sí mismo liberadoras, por el otro. Detrás de este dualismo hay un supuesto axiológico, el mismo que inspiró la interpretación de Esposito: que hay una *norma de vida* y que las formaciones políticas existentes pueden ser impugnadas en su nombre. Sin embargo, la perspectiva fichteana pone en evidencia los peligros concretos de tal perspectiva: la mera libertad de plegar es compatible con el libre mercado, donde "los hombres quieren ser completamente libres para aniquilarse mutuamente".[89] La biopolítica deleuziana sería afín a la de Foucault, quien la concibió como liberal en el plano económico.[90] El rizoma sería el modelo último del libre mercado y de las fuerzas desencadenadas del capitalismo.

No hay solución axiológica. Ningún valor trascendente encierra la respuesta a los problemas de nuestra existencia. No hay una diferencia ontológica entre el cuerpo político y el cuerpo humano: ambos pertenecen plenamente al espacio topológico de los *pliegues.* Así lo muestra con claridad la "singularidad histórica" que nos es contemporánea: el plegado capitalista de las fuerzas.[91] Es cierto que esta forma de plegado abraza el afuera en forma terrible e irrespirable *para nosotros.* Pero no puede ser impugnado desde una perspectiva ontológica. El capitalismo funciona merced al aumento de sus *affectus* constitutivos: flujos de capital y trabajo abstracto. Ni la vida ni su aplicabilidad como eterno retorno nos dicen cómo vivir en general. Se trata de evaluar las condiciones concretas de una forma de vida, la nuestra. Y justamente esa perspectiva es la

---

87 *Ibíd.*, p. 119.

88 "Las mutaciones del capitalismo, ¿no se enfrentan de manera inesperada con la lenta emergencia de un nuevo sí mismo como foco de resistencia?" (Deleuze, Gilles, *Foucault*, *op. cit.*, p. 123).

89 Fichte, Johann G., *El Estado comercial cerrado*, *op. cit.*, p. 93 [458].

90 Foucault, Michel, *Seguridad, territorio y población*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 90-96.

91 Deleuze, Gilles, *Foucault*, *op. cit.*, p. 122. El libro dedicado por Deleuze a Leibniz, publicado sólo dos años después del *Foucault*, podría ser leído como una ontología del capitalismo. Sobre la relación de Leibniz con el capitalismo, *cfr.* Elster, Jon, *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*, Paris: Aubier, 1975.

que exige tomar en consideración los cuerpos políticos que Deleuze parece rechazar. Ocurre que los cuerpos humanos son particularmente frágiles; no pueden existir aislados, sino que son parte de un pliegue más amplio, el que constituye el cuerpo social. No hay una respuesta individual. "La relación con uno mismo deriva de la relación con los otros".[92] No podemos plegarnos solos. Aislados, nos sofocamos. Hace falta una *política,* una respuesta colectiva. La alternativa al capitalismo no es un foco individual de resistencia, sino una mutación de la singularidad histórica hacia un pliegue del afuera de *afectos* crecientes, afectos activos, eternos retornos gloriosos: "Una relación de acciones y reacciones, tal que sean producidas un máximo de acciones".[93] Como lo pensaba Fichte, tales condiciones sólo pueden ser establecidas por un Estado. Sólo el Estado puede constituir "la plenitud móvil de una verdad donde podamos nadar sin cesar".[94]

Esto no quiere decir que la forma-Estado sea en sí misma favorable a nuestra forma de vida. La historia ha mostrado reiteradamente Estados que han causado la disminución profunda de nuestras potencias constitutivas: tiranías, despotismos, sumisión a los intereses inhumanos del capital. Pero también hay esbozos históricos de cuerpos sociales basados en el *aumento* de la capacidad de actuar. Los gobiernos populares en América Latina, más allá de sus triunfos y derrotas parciales, son muestra de ello. Para cumplir ese rol, para llegar capilarmente a un pueblo atravesado por las modulaciones de nuestra época de la precariedad, el Estado no debe ser concebido como una estructura fija que distribuye esferas determinadas y estables, sino como pliegue. La cuestión ética ("¿de qué pliegues me rodeo?")[95] es política (¿qué pliegues sociales favorecemos?). La vida en los pliegues puede –y debe, para ser respirable– ser política. Y de eso se trata, en definitiva, el Estado deleuziano, tal como lo hemos tratado de concebir a lo largo de este libro.

---

92 Deleuze, Gilles, *Foucault*, *op. cit.*, p. 107.

93 Deleuze, Gilles, *La subjetivación...*, *op. cit.*, p. 92.

94 Foucault, Michel, *Raymond Roussel*, *op. cit.*, p. 29.

95 Deleuze, Gilles, *Foucault*, *op. cit.*, p. 122.

Serie Deleuze: Ontología Práctica
Dirigida por Rafael Mc Namara

Lo que fuerza a pensar. Deleuze, ontología práctica 1
Editado por Solange Heffesse, Pablo Pachilla
y Anabella Schoenle
(RAGIF Ediciones)
Introducción en Diferencia y repetición
Editado por Matías Soich y Julián Ferreyra
(RAGIF Ediciones)
Las potencias del continuo. Deleuze, ontología práctica 3
Editado por Sebastián Amarilla, Georgina Bertazzo y
Gonzalo Santaya
(RAGIF Ediciones)
Entre mundos posibles. Deleuze, ontología práctica 4
Editado por Randy Haymal Arnes, Verónica Kretschel
e Iván Paz
(RAGIF Ediciones)

Serie Deleuze y las fuentes de su filosofía
Dirigida por Julián Ferreyra

Deleuze y las fuentes de su filosofía
Editado por Julián Ferreyra y Matías Soich
(Editorial La Almohada)
Deleuze y las fuentes de su filosofía II
Editado por Verónica Kretschel y Andrés Osswald
(RAGIF Ediciones)
Intensidades deleuzianas
Compilado por Julián Ferreyra
(Editorial La Cebra)
El cálculo trascendental. Gilles Deleuze
y el cálculo diferencial: ontología e historia
Gonzalo Santaya
(RAGIF Ediciones)
Deleuze y las fuentes de su filosofía V
Editado por Rafael Mc Namara y Gonzalo Santaya
(RAGIF Ediciones)
Danza turbulenta: Hegel y Deleuze
Julián Ferreyra
(Editorial La Cebra)
La ontología del espacio de Gilles Deleuze
Rafael Mc Namara
(RAGIF Ediciones)
El enigma de lo trascendental: la relación Idea-
intensidad. Deleuze y las fuentes de su filosofía VIII
Editado por Rafael Mc Namara y Andrés Osswald
(RAGIF Ediciones)
Interferencias Intelectuales. La onto(topo)logía de Gilles Deleuze
Gonzalo Santaya
(RAGIF Ediciones)
Deleuze 1968-1980: continuidades y rupturas
Editado por Julián Ferreyra y Pablo Pachilla
(RAGIF Ediciones)

DELEUZE Y EL ESTADO

DELEUZE: ONTOLOGÍA PRÁCTICA 5

El Estado *y* Deleuze: un Estado para dar el andamiaje institucional a la protección de las múltiples formas de vida, Deleuze para fundarlo en esa misma multiplicidad, y poner en valor no solo lo extensivo, la mera vida, la vida mula, sino también lo intensivo, la vida que vale la pena ser vivida, que da sentido a nuestra residencia en la tierra. La idea básica que este libro desarrolla enlaza las siguientes premisas: 1) hace falta un Estado que ampare la forma humana de vida en común ante los embates disolutivos de los vínculos sociales del capitalismo; 2) ese Estado no puede ser el que existió (y sobre todo se pensó) en la modernidad, es decir, un Estado Uno, de fundamento trascendente, que ordena al mundo de una vez y para siempre, y de forma centralizada; imponer, disciplinar, moldear *han dejado de funcionar.* Hay que pensar *otra* forma de Estado; y para ello, una ontología de la multiplicidad como la deleuziana resulta una potente y óptima herramienta.

ISBN 978-631-6784-06-3

