



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

## Sociedad y deseo a la luz de la relación entre ontología y política en la obra de Gilles Deleuze

Rodrigo Guillermo Martínez Reinoso

**ADVERTIMENT.** La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) i a través del Dipòsit Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

**ADVERTENCIA.** La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) y a través del Repositorio Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

**WARNING.** On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) service and by the UB Digital Repository ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.



**RODRIGO GUILLERMO MARTÍNEZ REINOSO**

## **SOCIEDAD Y DESEO**

**A LA LUZ DE LA RELACIÓN ENTRE ONTOLOGÍA  
Y POLÍTICA EN LA OBRA DE GILLES DELEUZE**

**Facultat de Filosofia  
Departament de Filosofia Teorètica i Pràctica  
Programa de Doctorat Ciutadania y Drets Humans  
Doctorand: Rodrigo Guillermo Martínez Reinoso  
Director: Dr. José Manuel Bermudo Ávila  
Tutor: Dr. José Antonio Estévez Araujo**



A Alejandra, por su infinita paciencia, generosidad e incondicional amor. Sin su apoyo este trabajo jamás habría existido. Y a Rodrigo y Ariadna, nuestros hermosos y amados hijos.



# **SOCIEDAD Y DESEO**

**A LA LUZ DE LA RELACIÓN ENTRE ONTOLOGÍA Y POLÍTICA  
EN LA OBRA DE GILLES DELEUZE**

**Por**

**RODRIGO GUILLERMO MARTÍNEZ REINOSO**



## TABLA DE CONTENIDOS

### **Resumen**

#### **Introducción: «Deseo y sociedad. Relación clave para esclarecer el sentido práctico de la ontología de la pura diferencia»**

1. Preeminencia del principio de diferencia en la propuesta de un inconsciente trascendental puro y concepción maquínica de la sociedad y deseo de Deleuze ..... 1
2. Método estructural-genético y método de dramatización ..... 9
3. Conversión de la teoría en práctica a partir de la ontología de lo viviente ..... 15
4. Justificación de una estrategia de lectura centrada en los conceptos de sociedad y deseo; y, dualismo operatorio presupuesto en la filosofía de la diferencia ..... 22
5. Deseo y sociedad bajo el signo de la negatividad ..... 27
6. Contraposición entre la teoría del poder como representación y la teoría del poder en tanto relaciones de fuerzas ..... 36
7. Capitulación y metodología ..... 44

#### **Capítulo Primero: «La imagen dogmática del pensar como presupuesto de la concepción moral de la cultura y la sociedad occidental»**

8. Formas, formaciones históricas e irrupción de lo informal ..... 47
9. La imagen dogmática del pensar y el influjo del platonismo sobre Occidente ..... 79
10. Gobernar sobre los placeres y el animal desde el recto amor ..... 116
11. Irreductibilidad del principio de inmanencia absoluta a la distinción bíos-zoè y al concepto de pobreza de mundo ..... 124
12. Preeminencia del plan de inmanencia por sobre el plan de trascendencia ..... 148
13. De la oposición apolíneo/dionisiaco, hombre-teórico/hombre-artista, a la oposición entre la imagen clásica (Platón) e imagen moderna de la ley (Kant) ..... 166
14. Lucha entre los elementos femenino y masculino, en el contexto del problema del origen del Estado bajo un punto de vista mitológico-jurídico ..... 188
15. Crítica del sujeto trascendental moderno como antecedente de la concepción representativa de las síntesis del inconsciente del psicoanálisis ..... 207
16. Crítica de la comprensión de la relación individuo-cultura del psicoanálisis, a partir del uso legítimo e ilegítimo de las síntesis trascendentales del inconsciente ..... 224
17. Edipo como ideal de normalización de la represión burguesa y mixtificación de los valores culturales del humanismo para la era del capital ..... 253



**Capítulo Segundo: «Eje Spinoza-Nietzsche. De la restitución ontológica de la potencia de la naturaleza y el cuerpo, a la crítica del historicismo»**

18. Crítica del carácter mixtificado de la doctrina del juicio, a partir de las nociones de expresión, principio de univocidad, immanencia y deseo de Spinoza ..... 270
19. Crítica de la equívocidad, analogía y eminencia; y, reconsideración del rol de los tres géneros de conocimiento respecto de su sentido práctico ..... 284
20. Algunas afinidades entre Spinoza-Nietzsche: denuncia de la visión moral del mundo y restitución del valor del cuerpo, los afectos y el deseo ..... 293
21. De la representación orgánica y lógica binaria, a la lógica de la distinción real trascendental ..... 301
22. Excurso sobre algunas relaciones entre el lenguaje, las ilusiones de lo trascendente, lo eterno, lo universal y la discursividad ..... 317
23. El modelo del cuerpo como nueva forma de pensar el cuerpo social.....326
24. El nihilismo como a priori de la historia universal ..... 339
25. De la cultura superior y teoría del último hombre como denuncia del discurso de los vencedores, a la era de las minorías y el devenir-minoritario ..... 361

**Capítulo Tercero: «Introducción a la teoría general de la sociedad a partir de la teoría del socius como superficie de inscripción»**

26. Cultura, sociedad, superficie de inscripción y deuda ..... 393
27. El socius inscriptor como máquina territorial primitiva ..... 417
28. El socius despótico como nuevo cuerpo lleno de la sociedad y el Urstaat ..... 438
29. Del aparato de captura y la triple monopolización (tierra, trabajo y moneda) a la mutilación de la actividad genérica de la cultura ..... 475
30. El capital como nuevo cuerpo lleno: la axiomática social capitalista ..... 496
31. Del Urstaat espiritualizado y deuda infinita interiorizada a la distinción entre el polo fascista-paranoico y el polo esquizo-revolucionario de las catexis sociales ..... 537

**Epílogo Conclusivo: «De la crítica del platonismo a una comprensión afirmativa de lo social y lo pasional a partir de la sustitución de una psicología del espíritu por una psicología de las afecciones del espíritu»**

32. Recapitulación ..... 572
33. *Empirismo y subjetividad*, 1953: primer antecedente del dualismo operatorio de la ontología social de Deleuze y Guattari ..... 582

**Bibliografía ..... 614**

## Sistema de Abreviación

El sistema de abreviación para las obras de Deleuze y Deleuze-Guattari, que se presenta a continuación, será utilizado indicando entre paréntesis: primero, la abreviación asignada a la correspondiente publicación, siempre en negritas, seguido del número de página o páginas citadas o el título del apartado entre comillas (ej.: **AE**: 15). La función de dicho sistema consiste en diferenciar el conjunto de publicaciones de Deleuze y Deleuze-Guattari, del resto de la bibliografía utilizada. Las obras y ensayos de otros autores serán citadas con el siguiente sistema de referencia que irá entre paréntesis: primero, apellido del autor o autores; seguido del año de la publicación; y finalmente el número de página o páginas citadas, y, si corresponde, nomenclatura específica, como es el caso de obras como la *Ética* u obras clásicas traducidas. Por ejemplo: Spinoza, 2010: I, 11, Escolio; o: Platón, 1966: VI, 783a-b. Respecto de las citas literales utilizadas, éstas si están compuestas por seis o menos líneas serán incluidas en los párrafos del texto e irán entre comillas (“...”). En los casos en que la cita abarque más de seis líneas, éstas constituirán un párrafo independiente, con sangría de 0.5 centímetros, la que irá entre comillas (“...”) en letra tamaño 10 e interlineado simple. Si la cita se compone de fragmentos escogidos de un texto dado, se utilizarán paréntesis cuadrados para indicar supresiones del texto original ([...]), que también serán utilizados para incluir dentro formas que presten coherencia a los fragmentos escogidos o ilaciones de concordancia gramatical. Finalmente, los paréntesis que se encuentren dentro del texto original citado serán siempre redondos e irán dentro de las comillas (“... (...)...” y si el párrafo citado incluye citas literales de otro autor distinto del citado, éstas siempre irán entre corchetes (“... «...» ...”).

### Obras

**ES**: *Empirismo y subjetividad* (2007). Gedisa, Barcelona, 1996, trad. Hugo Acevedo. 1ª ed. fr.: *Empirisme et subjectivité*, P.U.F., Paris, 1953.

**NF**: *Nietzsche y la filosofía* (1986). Anagrama, Barcelona, trad. Carmen Artal. 1ª ed. fr.: *Nietzsche et la philosophie*, P.U.F., Paris, 1962.

**FCK**: *La filosofía crítica de Kant* (1997). Cátedra, Madrid, trad. Francisco Monge. 1ª ed. fr.: *La philosophie critique de Kant*, P.U.F., Paris, 1963.

**PS**: *Proust y los signos* (1989). Anagrama, Valencia, trad. Francisco Monge. 1ª ed. fr.: *Marcel Proust et les signes*, P.U.F., 1964.

**N:** *Nietzsche* (2000). Arena Libros, Madrid, trad. Isidro Herrera y Alejandro del Río. 1ª ed. fr.: *Nietzsche*, P.U.F., 1965.

**B:** *El bergsonismo* (1987). Cátedra, Madrid, trad. Luis Ferrero. 1ª ed. fr.: *Le Bergsonisme*, P.U.F., Paris, 1966.

**PSM:** *Presentación de Sacher-Masoch. El frío y el cruel* (1973). Taurus, Madrid, trad. Ángel García Martínez. 1ª ed. fr.: *Présentation de Sacher-Masoch*, Minuit, 1967.

**PES:** *El problema de la expresión en Spinoza* (1996). Muchnij, Barcelona, trad. Horst Vogel. 1ª ed. fr.: *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Paris, 1968.

**DR:** *Diferencia y repetición* (2009). Amorrortu, Buenos Aires-Madrid, trad. María Delpy y Hugo Beccacece. 1ª ed. fr.: *Différence et répétition*, P.U.F., Paris, 1968.

**LS:** *Lógica del sentido* (1994). Paidós, Barcelona, trad. Miguel Morey. 1ª ed. fr.: *Logique du sens*, Minuit, Paris, 1969.

**AE:** *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia* (1995) [co-escrita con Félix Guattari]. Paidós, Barcelona, trad. Francisco Monge. 1ª ed. fr.: *L'Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, Paris, 1972.

**KLM:** *Kafka. Por una literatura menor* (1978) [co-escrita con Félix Guattari]. Era, México, trad. Jorge Aguilar. 1ª ed. fr.: *Kafka. Pour une littérature mineure*, Minuit, Paris, 1975.

**D:** *Diálogos* (1980) [en colaboración con Claire Parnet]. Pre-Textos, Valencia, trad. José Vázquez. 1ª ed. fr.: *Dialogues*, Flammarion, Paris, 1977.

**S:** *Superposiciones* (2003) [co-publicación con Carmelo Bene]. Artes del Sur, Buenos Aires, trad. Jacques Algasi. 1ª ed. fr.: *Superpositions*, Minuit, Paris, 1979.

**MM:** *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (2006) [co-escrita con Félix Guattari]. Pre-Textos, Valencia, trad. José Vázquez y Umbelina Larraceleta. 1ª ed. fr.: *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, Paris, 1980.

**SFP:** *Spinoza: filosofía práctica* (1981). Tusquets, Barcelona, trad. Antonio Escotado. 1ª ed. fr.: *Spinoza: philosophie pratique*, P.U.F., Paris, 1981.

**FB:** *Francis Bacon. Lógica de la sensación* (2002). Arena Libros, Madrid, trad. Isidro Herrera. 1ª ed. fr.: *Logique de la sensation*, La Différence, Paris, 1981.

**IM,** 2002: *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1* (1984). Paidós, Barcelona, trad. Irene Agoff. 1ª ed. fr.: *Cinéma-1: L'Image-mouvement*, Minuit, Paris, 1983.

**IT:** *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2* (1986). Paidós, Barcelona, trad. Irene Agoff. 1ª ed. fr.: *Cinéma-2: L'Image-temps*, Minuit, Paris, 1985.

**F:** *Foucault*, Paidós (2010). Barcelona, trad. J. Vázquez. 1ª ed. fr.: *Foucault*, Minuit, Paris, 1986.

**LB:** *El Pliegue: Leibniz y el barroco* (2010). Pre-Textos, Valencia, trad. J. Vázquez y U. Larraceleta. 1ª ed. fr.: *Le pli: Leibniz et le Barroque*, Minuit, Paris, 1988.

**PV:** *Pericles y Verdi* (1989). Pre-Textos, Valencia, trad. J. Vázquez y U. Larraceleta. 1ª ed. fr.: *Pericles et Verdi: la philosophie de François Châtelet*, Minuit, Paris, 1988.

**C:** *Conversaciones*, Pre-Textos (1995). Valencia, trad. José Luis Pardo. 1ª ed. fr.: *Pourparlers*, 1972-1990, Minuit, Paris, 1990.

**E:** *Quad et autre pièces pour la télévision, suivi de L'Épuisé* [co-publicación con Samuel Beckett], Minuit, Paris, 1992.

**QF:** *¿Qué es la filosofía?* (2009) [co-escrita con Félix Guattari]. Anagrama, Barcelona, trad. Thomas Kauf. 1ª ed. Fr.: *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, Paris, 1991.

**CC:** *Crítica y clínica* (1996). Anagrama, Barcelona, trad. Thomas Kauf. 1ª ed. fr.: *Critique et clinique*, Minuit, Paris, 1993.

### **Títulos de volúmenes que reúnen, póstumamente, ensayos, entrevistas y ponencias publicadas por Deleuze en diversas revistas y medios**

**ID:** *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)* (2005) [Compilación de David Lapoujade]. Pre-Textos, Valencia, trad. José Luis Pardo. 1ª ed. fr.: *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, Minuit, Paris, 2003.

**DRL:** *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)* (2007) [Compilación de David Lapoujade]. Pre-Textos, Valencia, trad. José Luis Pardo. 1ª ed. fr.: *Deux régimes de feux. Textes et entretiens 1975-1995*, Minuit, Paris, 2003.

### **Cursos editados en castellano y producción audiovisual**

**Curso-Kant:** *Kant y el tiempo* (2008). Editorial Cactus, Buenos Aires, trad. Equipo Editorial Cactus.

**Curso-Cine-1:** *Cine I: Bergson y las imágenes* (2009). Cactus, Buenos Aires.

**Curso-Cine-2:** *Cine II. Los signos del movimiento y el tiempo* (2011). Editorial Cactus, Buenos Aires.

**Curso-Spinoza:** *En medio de Spinoza* (2003). Editorial Cactus, Buenos Aires.

**Curso-Leibniz:** *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze* (2006). Editorial Cactus, Buenos Aires.

**Curso-Capitalismo:** *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia* (2005). Cactus, Buenos Aires.

**Curso-Bacon:** *El concepto de diagrama* (2007). Editorial Cactus, Buenos Aires.

**Curso-Foucault-1:** *El saber. Curso sobre Foucault* (2013). Cactus, Buenos Aires.

**Curso-Foucault-2:** *El poder. Curso sobre Foucault* (2014). Cactus, Buenos Aires.

**Curso-Foucault-3:** *La subjetivación. Curso sobre Foucault* (2015). Cactus, Buenos Aires, trad. Pablo Ariel Ires y Sebastián Puente.

**ABC:** *L'Abécédaire de Gilles Deleuze* (1988): Colección de tres videos de entrevistas de 8 horas con Claire Parnet, filmadas por Pierré-André Boutrang. Arte Vidéo, Montparnasse, Paris, 1997. Reeditado en DVD 2005.

## Resumen

Versa esta tesis doctoral sobre la relación dada entre *ontología* y *política* en la obra de Deleuze. Siendo la temática que acota este problema la *relación* dada entre los conceptos de *sociedad* y *deseo*. En la introducción se presenta una *imagen impresionista* de tal problema, centrándonos en la preeminencia del *principio de diferencia* y su rol fundamental para entender la *concepción maquínica de la sociedad* y *deseo* que propone Deleuze. Perspectiva que se contrapone con la *concepción dialéctica del deseo* y *sociedad* que define a la *filosofía de la representación*, que se funda en el *principio de identidad*, y que cabe identificar con el *platonismo* y el *influjo* que éste tiene sobre la *cultura occidental*. En el primer capítulo se expone la crítica que dirige Deleuze contra los *presupuestos* de la *imagen dogmática del pensar* que se sigue del *platonismo*. Siendo uno de los problemas esenciales desarrollados la *continuidad-discontinuidad* dada entre las *estructuras del idealismo clásico griego* (Platón, Aristóteles) e *idealismo moderno* (Descartes, Kant, Hegel). También se tienen presentes los problemas de las *formaciones sociales*, la *forma* y *lo informal*, el *juicio*, el *lenguaje*, la *institución* y el *racionalismo*; y para resumir: la *oposición entre una concepción sedentaria y trascendente de distribución ontológica* y *una concepción nómada de distribución ontológica*. Siendo el aspecto más relevante las *implicaciones políticas y morales* que se siguen de tal contraposición. Para profundizar estos temas damos la mayor importancia a Platón y el *influjo de su obra sobre la filosofía de la trascendencia e historia de la filosofía*, a la vez que tratamos, apoyándonos en Foucault, *su dialéctica del amor, teoría del alma, ética y teoría política*, todo ello fundado en el *principio celeste del Bien y lo Uno (causa final)*. Subsiguientemente, contextualizamos el *logocentrismo* (Derrida) que caracteriza al *platonismo* abocándonos a Bachofen y lo que este autor entiende como *lucha entre matriarcado y patriarcado*. Remitiéndonos esta cuestión al problema del *origen del Estado* y el *conflicto* dado entre el *derecho ginococrático* y *derecho patriarcal* bajo un punto de vista *mitológico* y *jurídico*. En los últimos apartados de este primer capítulo extendemos la crítica dirigida contra la *concepción negativa y dialéctica del deseo y sociedad* a Freud y psicoanálisis, destacando la crítica que Deleuze y Guattari dirigen contra la *concepción individualista y representativa del inconsciente* que erige Freud, como contra su concepto de *represión endógena (culpa, angustia)* y los *paralogismos* que subyacen a la *representación subjetivista del deseo*. En nuestro segundo capítulo explicamos los principios de Spinoza de *univocidad, potencia e inmanencia*, esenciales para entender la *concepción afirmativa del deseo y sociedad*. A la vez que culminamos con la crítica que cabe hacer al *historicismo* desde la *concepción intempestiva de la historia* que Deleuze erige a partir de Nietzsche. Más profundamente, exponemos primero el *sentido afirmativo y positivo* de los principios ontológicos de *univocidad e inmanencia* que definen el concepto de *deseo* según Spinoza y desarrollamos la denuncia que efectúa Deleuze de las *mixtificaciones* asociadas a la *religión, mito y superstición* a partir de la *teoría de los signos equívocos* que implica el *primer género de conocimiento* del autor de la *Ética*. Exponemos también la *teoría de las afecciones* el concepto de *modo* y el papel central de la *teoría de la expresión* que Deleuze desarrolla. Lo que supone enfatizar, en términos propositivos, el valor capital de la *tarea de restitución del estatuto ontológico productivo del cuerpo, la naturaleza, el deseo y los afectos*. Bajo tal contexto es que tratamos las *nociones comunes*, la *teoría de los géneros de conocimiento* y la *identidad entre un Dios inmanente y Naturaleza*. Finalmente, a partir de la *teoría de las esencias particulares (pars intensiva)* y *lógica trascendental*, fundada en el *principio de distinción real*, arribamos al *modelo del cuerpo* que nos propone el spinozismo, pertinente para sostener la idea de *cuerpo social auto-productivo, afectivo e inmanente*. En los dos apartados finales, asumiendo la *crítica contra el historicismo* que se sigue del concepto de *nihilismo histórico* (Nietzsche), vemos la influencia de Hegel sobre el *pensamiento político marxista* y

*pensamiento conservador-liberal* en el siglo XX. Destacando la irreductibilidad de las *contingencias* y *cortes históricos* a la *gran forma del relato historicista*, sea de derecha o de izquierda. Subsiguientemente, aludimos a la noción kantiana de *cultura superior*, fundada en su *teología moral*, para pasar a las *mixtificaciones* que sostiene Hegel sobre el *Estado constitucional* y la *reconciliación entre lo infinito y lo finito, entre Dios y el Hombre*. Destacando temas como la *muerte de Dios* y la *conciencia infeliz*, que Hegel asocia al *advenimiento de la subjetividad moderna*, y, en el caso de Kant, la *relación entre las facultades (afectividad, imaginación, entendimiento y razón)*. Lo que contrastamos con la interpretación de Deleuze del *nihilismo como a priori de la Historia Universal*. Lo que exige abordar la crítica que Nietzsche dirige contra los ideales de *hombre superior* y *cultura superior*. Concluimos este segundo capítulo denunciando el *historicismo* como un *discurso de los vencedores e ideal burgués*, tal como lo es hoy el *discurso de la globalización capitalista neoliberal*. Este matiz nos permite aludir a los conceptos de Deleuze de *sociedades de control* y *devenir-minoritario*, que matizamos con los conceptos de *mundialización, devenir-mundo* y *era de las minorías*. En nuestro tercer capítulo presentamos la *teoría general de la sociedad* y *teoría de los flujos de deseos y creencias*, de Deleuze y Guattari, siendo el concepto de *socius* comprendido como *superficie de inscripción* el modo de sistematizar la *ontología social* que implica dicha propuesta. En este tercer capítulo se muestran las aplicaciones de los *principios diferenciales* de la *ontología de la pura diferencia*, siendo la *teoría del inconsciente maquínico* y *máquinas deseantes (síntesis maquínicas)* el modo específico de exponer el análisis de Deleuze y Guattari del *socius salvaje, socius despótico* y *socius capitalista*, como los conceptos de *Urstaat latente* y *Urstaat interiorizado*. Estos problemas permiten articular una comprensión de la *relación sociedad-deseo* que implica la imbricación de la *escritura, cultura, lenguaje, religión, Estado, historia y política*, todo ello sistematizado a partir del concepto de *socius*. Aquí una de las tesis más relevantes, respecto de una crítica dirigida contra la *política de la representación y economía burguesa*, consiste en sustituir el *principio de intercambio* por la *relación acreedor-deudor*. Lo que permite una comprensión de la *sociedad y su funcionamiento*, disímil de las teorías sociales y económicas fundadas en el *juridicismo, contractualismo* y *economicismo*. También terminamos de explicar la relevancia de los conceptos de *inconsciente maquínico trascendental* y *diferen(t/c)iación (virtual-actual)* para ampliar la relación entre la *política de la diferencia* y la distinción entre un *polo molar representativo del deseo* y un *polo molecular subrepresentativo*, que cabe asociar a la *teoría de las relaciones de fuerzas*. Lo que se extiende a la distinción entre un *polo paranoico-fascista de las catexis sociales reaccionarias del deseo* y un *polo esquizo-revolucionario*, que termina de explicar la afinidad de la *concepción maquínica del deseo y flujos descodificados* que determinan el *modo de producción capitalista* y lo que *se fuga de la sociedad*. Dándose aquí la contraposición entre unos *modos de resistencia al capitalismo*, a la vez que se entiende la *producción social micro-funcionalmente*, sin dejar de considerar el rol esencial de la *política molar representativa* que caracteriza a la *concepción negativa del deseo*. Por último, exponemos en nuestro epílogo conclusivo una recapitulación sintética de todo lo desarrollado, seguido de una presentación sucinta de la *concepción afirmativa de lo social y lo pasional*, que Deleuze abraza ya en su primera obra dedicada a David Hume. Es en este autor donde cabe reconocer la *génesis del sentido afirmativo* de la *ontología social* de Deleuze, ya sea a partir de la *teoría de la institución y la cultura* del filósofo escocés, o bien, más exactamente, en lo que Deleuze define como la *tarea de sustitución de una psicología del espíritu por una psicología de las afecciones del espíritu* que determina la forma del *empirismo superior* que reconoce nuestro autor en Hume.

## Introducción

### **«Deseo y sociedad. Relación clave para esclarecer el sentido práctico de la ontología de la pura diferencia»**

#### **1. Preeminencia del principio de diferencia en la propuesta de un inconsciente trascendental puro y concepción maquina de la sociedad y deseo de Deleuze**

Si bien el propósito de esta investigación pretende erigir una comprensión acotada del *sentido ontológico-político* de la obra de Deleuze, centrándose en la *relación sociedad-deseo*, cualquiera que confronte cómo analiza nuestro autor tal problema, necesariamente tiene que explicar el rol que juegan aquí los *principios ontológicos* que dan consistencia a su *filosofía de la diferencia*. Tan sólo partiendo de tal comprensión puede llegarse a ponderar, no sólo la relevancia de esta clave de interpretación, sino que sea considerado el pensamiento de Deleuze como “*la más consistente de las filosofías de la diferencia [...] [por] prevenir la subordinación de la diferencia a la identidad*” (Beaulieu, 2007: 21, cursivas nuestras).

Nos estamos refiriendo a la necesidad de partir esclareciendo los principios de *disyunción inclusiva*, *univocidad* y *distribución nómada* (Zourabichvili, 2003: 5), que Deleuze explica en su tesis doctoral *Diferencia y repetición*, de 1968, y en *Lógica del sentido*, de 1969. Dos obras que a la vez exponen su *ontología de la pura diferencia* (**ID**: 25) y su método de un *empirismo trascendental* (**DR**: 17 y 101). Propuesta cuyo propósito más ambicioso es presentar una *comprensión diferencial del proceso de producción de lo real*, donde “*proceso y producción [...] llegan a confundirse*” (Beaulieu, 2007: 21, cursivas nuestras).

Si la *ontología de la pura diferencia* implica un ajuste de cuentas con el *racionalismo* y las formas últimas que éste ha adquirido, cabe partir advirtiendo que: **1º**, su *lógica trascendental* se dirige “contra la matematización de la lógica”; **2º**, su *concepción inmanente de la naturaleza* se opone a “la naturalización de la física”; y **3º**, su *teoría del acontecimiento y diferencia ética* (Spinoza-Nietzsche) se opone a la “tecnocratización de la ética” (Beaulieu, 2007: 46). Todo lo cual predispone a entender que la filosofía de Deleuze desarrolla una *lógica de las multiplicidades* distinta de la *lógica binaria* que encuentra sus raíces en el *modelo del juicio de atribución* de Aristóteles. Modelo, este último, que en lo relativo al *principio de individuación* mantiene importantes relaciones con lo que Simondon define como el *esquema hilemórfico* de *forma-materia* y *sujeto-objeto*. Que es el predomina en la tradición



occidental (**DR**: 187; Simondon, 2009: introducción). Lógica que Deleuze relativiza con su *teoría del signo y teoría de la expresión*. Sobresaliendo aquí el *nuevo estatuto ontológico* que se confiere a la *imagen*, al *signo* y al *ser de lo sensible* (**DR**: 353).

Todas estas consideraciones generales son las que permiten decir que la propuesta de Deleuze debe ser considerada una *ontología inmanente y materialista* que *niega cualquier fundamento oculto del ser* (Hardt, 2004: 22). Lo que en términos teórico-prácticos constituye una *política del concepto* (Viveiros de Castro, 2010: 86 y 104) y *política de la diferencia* que denuncia el *esencialismo universalista de la Ilustración* y propositivamente efectúa una *apología de la multiplicidad, singularidad y minoría* (Patton, 2013: “Diferencia y multiplicidad”). Inscribiéndose esta línea de pensamiento en la misma senda de la obra de *filósofos de la diferencia* como Michel Foucault, Jacques Derrida, François Lyotard y Félix Guattari.

Si resulta importante destacar la crítica hecha por Deleuze al *juicio de atribución* y la distancia que mantiene con las *filosofías del lenguaje* del siglo XX, surgidas del denominado *giro lingüístico*, sobre todo con los *modelos personológicos* (Benveniste) y *teorías de la comunicación* (Apel, Habermas), ello es así porque la *teoría de la enunciación* de Deleuze, al sustituir la centralidad de los pronombres *yo* y *tú* por la *tercera persona singular impersonal* —como dice Schérer— permite el desarrollo de una *política de lo antipersonal* fundada en el *esplendor del on*, del *se*, del *il* y del *ello* (Schérer, 2012: 38). Perspectiva que inviste críticamente a la *teoría psicoanalítica* y lo que Lacan desde los criterios del *estructuralismo* (Saussure) entiende como un “«inconsciente [que] está estructurado de la misma manera [...] [que el] lenguaje»” (Lechte, 2010: 158).

Respecto de los niveles que la *relación sociedad-deseo* permite imbricar, es correcto decir que dicha relación evidencia que la *teoría del pensamiento* de Deleuze implica una *ontología de producción de vida* (Cocco, 2012: 64) y una *ontología social* (Sibertin-Blanc, 2010: 12). Articulación que se inscribe dentro del criterio del *paradigma vital* de las *multiplicidades abiertas* de Bergson (Badiou, 1997: 14). Y es precisamente desde estos dos niveles desde donde debe ponderarse la radicalidad de la *revolución ontológica* (Galván, 2007: 55) que engloba la *nueva relación* que Deleuze propone entre *pensamiento y experiencia* (Rajchman, 2004: 21). Revolución que Marrati sintetiza como una *conversión inmanente de la creencia* (Marrati, 2003: 95) y que Lazzarato define como una *noopolítica* (Lazzarato, 2006: 93). Y donde uno de los problemas más relevantes, quizás uno de los más importantes, sea la *relación pensamiento-Estado*: “A

veces se critican algunos contenidos del pensamiento por juzgarlos demasiado conformistas. *Pero el problema fundamental es el de la forma. El pensamiento ya se ajustaría de por sí a un modelo que toma prestado del aparato de Estado, y que le marcaría fines. [...] imagen del pensamiento que recubriría todo el pensamiento [...], y que sería algo así como la forma-Estado desarrollada en el pensamiento*” (MM: 379-380, cursivas nuestras).

También resulta relevante señalar el *singular estilo transdisciplinario* que caracteriza a la *escritura* de Deleuze. En cuanto ésta es expresión de la potencia de un método que permite intervenir las más diversas prácticas disciplinarias y sus respectivos objetos de estudio, como sus fronteras. Lo que explica que en su obra se encuentren imbricados transversalmente problemas que atañen a la historia, antropología, sociología, psicología, psiquiatría, psicoanálisis, estética, teoría literaria y arte, lingüística, semiótica, semiología, mitología, religión y etnología. Todo ello posibilitado por los *desplazamientos* y *descentramientos* que propician los principios de *disyunción inclusiva*, *distribución nómada* y *univocidad*. Estilo transdisciplinario que si tuviésemos que reconocerle un *sentido explícito*, incluso ya presente en su primera obra: *Empirismo y subjetividad*, de 1953, sería exacto decir que éste define no sólo su obra, sino las obras de los cuatro filósofos más relevantes para entender su *empirismo trascendental*: Hume, Spinoza, Nietzsche y Bergson. Dicho sentido lo que comporta es que “*en todos los casos, la única teoría posible es una teoría de la práctica*” (ES: 25, cursivas nuestras).

En términos más precisos, la primera formulación explícita del proyecto de una *ontología de la pura diferencia* podemos encontrarla esbozada en una temprana reseña de 1954: “Jean Hyppolite, *Lógica y existencia*” (ID: 21-25). Breve opúsculo dedicado a su maestro y experto en Hegel. Es aquí donde se plantea la necesidad de elaborar una *teoría del pensamiento* que enmiende lo que, quince años más tarde, Deleuze define como la *historia de un largo error*, que se inicia con Aristóteles y que encuentra su máxima desarrollo en Hegel: “*haber confundido el concepto de diferencia con una diferencia simplemente conceptual, contentándose con inscribir la diferencia en el concepto en general. [...] [H]istoria del largo error [que] es la historia de la representación, la historia de los íconos*” (DR: 58 y 442, cursivas nuestras). Siendo uno de los sesgos mayores de la filosofía de Hegel, el ser un *pensamiento pseudo-lógico*, al menos cuando arriba, como dice Deleuze, a “*fórmulas según las cuales «la cosa niega lo que no es» o «se distingue de todo lo que no es» [lo que para Deleuze] son monstruos lógicos*” (DR: 91-92, cursivas nuestras).

Entre los reproches que Deleuze dirige a Hegel, tal vez el que mejor sintetiza la *excesiva generalidad* que engloba la *dialéctica* sea el de quedarse en “el *movimiento falso*, en el *movimiento lógico abstracto* [de] [...] la «*mediación*»” (DR: 31, cursivas nuestras): “*la dialéctica, al ser la de la esencia vacía y abstracta, no se separa del movimiento de la contradicción*” (ID: 129, cursivas nuestras).

Sin embargo, al menos un mérito reconoce Deleuze a Hegel: el haber sabido ir más allá del modelo de la *representación orgánica*, que se funda en la *forma* como *principio* y en *lo finito* como *elemento*, arribando así Hegel, gracias al rol que da a la *contradicción* y *negatividad*, a una *representación orgánica*, que tiene como *principio* al *fundamento* y como su *elemento* la *infinitud*.<sup>1</sup> Mérito que de nada vale, sin embargo, si lo que se pretende es *liberar a la diferencia* del *principio de la identidad de lo real*, principio que Platón impuso a la *imagen de la filosofía*: “El círculo de Hegel no es el eterno retorno, sino tan sólo la *circulación infinita de lo idéntico a través de la negatividad*. *La audacia hegeliana es el último homenaje, y el más poderoso, ofrecido al viejo principio* [...]: *la Identidad de lo real*” (DR: 58 y 219, cursivas nuestras).

Un aspecto notable que cabe advertir de la mentada recensión de 1954, radica en que aquí es donde Deleuze focaliza el valor propositivo de la *teoría de la expresión* que desarrolla Hyppolite en *Lógica y existencia*. Perspectiva con la que, piensa Deleuze, se puede *invertir la relación de subordinación* que afecta a la *diferencia* respecto de la *contradicción*. Al grado incluso de poder desbancar el *estatuto ontológico preeminente* del cuádruple grillete de la *filosofía de la representación*: la *identidad del concepto* (*ratio cognoscendi*), la *oposición en el predicado* (*ratio fiendi*), la *analogía del juicio* (*ratio essendi*) y la *semejanza en la percepción* (*ratio agendi*) (DR: 389). Principios que son los que *desnaturalizan al pensamiento y su ejercicio*, al imponerles una *imagen jerarquizada y vertical* que representa una *visión moral* (DR: 389). Para Deleuze, tales principios no son más que “*efectos producidos por* [...] *presentaciones de la diferencia, en vez de ser las condiciones que subordinan la diferencia y hacen de ella algo representado*” (DR: 223-224, cursivas nuestras). La *inversión* que propicia una

---

<sup>1</sup> “Esa es la razón por la cual la *representación orgánica* se abre sobre una *dualidad que multiplica su inquietud* [...]. *El infinito hegeliano* [...] *es además lo infinitamente grande de la teología*. [...] *se trata de extender la representación hasta lo demasiado grande* [...], de dar una perspectiva insospechada de la representación [...] que la representación conquiste lo oscuro [...] y el desmembramiento de la diferencia demasiado grande, que capte la potencia del aturdimiento, de la embriaguez, de la crueldad, hasta de la muerte. En suma, *se trata de hacer correr un poco de sangre de Dionisos en las venas orgánicas de Apolo*” (DR: 83-85 y 390, cursivas nuestras). Los temas de la *inquietud del alma* y *falso infinito* expresan lo que todavía subsiste en la filosofía del mito, la religión y superstición. Sobre este último punto, cf. LS, apéndice “I. Simulacro y filosofía antigua”, apartado “2. Lucrecio y el simulacro”.

*concepción autónoma de la expresión*, en el caso de Hyppolite, remite a la valoración que realiza Deleuze de su *teoría del lenguaje*. Comenta Deleuze:

“Dice Hyppolite que una ontología de la pura diferencia nos dejaría en una reflexión meramente externa y formal, que acabaría revelándose como una ontología de la esencia. Sin embargo, esta cuestión podría plantearse de otra manera: ¿decir que el Ser se contradice no es lo mismo que decir que el ser se expresa? Aunque en sus partes segunda y tercera el libro de Hyppolite funda una teoría de la contradicción en el ser, en donde la propia contradicción es lo absoluto de la diferencia [en esto Hyppolite sigue siendo hegeliano a los ojos de Deleuze] *en la primera parte (teoría del lenguaje)*, en cambio [...], ¿no está fundando Hyppolite una teoría de la expresión, en la cual la diferencia es la expresión misma y la contradicción solamente un aspecto fenoménico?” (DR: 25, cursivas nuestras).

Tanto el sentido afirmativo con que Deleuze responde a esta última interrogante, como el sentido revolucionario que reconoce en la *teoría de la expresión* de Hyppolite —no es exagerado decirlo— indican la *absoluta afinidad* de los contenidos centrales de las tres obras más complejas que Deleuze escribió en solitario. Primero, porque los conceptos de *expresión* y *diferencia* que encuentra en Hyppolite implican la *concepción ontológica afirmativa y unívoca* de su tesis doctoral auxiliar: *El problema de la expresión en Spinoza*, de 1967 (PES). Segundo, porque la decisión de *sustraer* de los elementos de la *negatividad* y *contradicción* su *estatuto ontológico preeminente* define literalmente el sentido de *Diferencia y repetición: pensar la diferencia sin negación* (DR: 16). Y porque la *teoría del acontecimiento y diferencia ética* que propone *Lógica del sentido* lo que desarrolla finalmente son las implicaciones de la fórmula “*la diferencia es la expresión misma*” (ID: 25, cursivas nuestras).

Son todas estas *decisiones analíticas* las que exigen a Deleuze desarrollar una *lógica trascendental* distinta de la *lógica del juicio de atribución*. Donde es la *expresión* la que remite al problema de la *génesis del sentido* y a un *proceso diferencial* que se explica estableciendo conexiones entre dos niveles del *sentido*, a saber: la *relación compleja* dada entre la *génesis dinámica del sentido* —que remite a la *economía deseante* y *teoría de la libido* de Freud: la idea de un *inconsciente primario* (LS: “Vigésimo octava serie, de la sexualidad”)— y la *génesis estática lógica* y *génesis estática ontológica* (LS: “Decimosexta serie, de la génesis estática ontológica” y “Decimoséptima serie, de la génesis estática lógica”). Niveles que Deleuze logra imbricar en su *teoría de un inconsciente diferencial trascendental puro* (DR: 321).

Son tales problemas los que posibilitarán más tarde, en *El Anti-Edipo*, de 1972, una *concepción maquínica del deseo* que articula la *identidad de naturaleza* entre *producción deseante* y *producción social*. Siendo aquí la *lógica trascendental* la que remite a las *condiciones de la experiencia real* del *proceso de producción*,

distinguiendo dos polos que ya en *Diferencia y repetición* (**DR**: 117) y más tarde en *Lógica del sentido*, presuponen la *diferenciación* entre unos *efectos de superficies o fantasmas (fantasía)* y un orden *sub-representativo, pre-individual y extra-proposicional*. Polos cuya *relación* Deleuze concibe a partir de lo que define como una *experimentación trascendental que divide lo real entre virtual y actual*. Afirma Deleuze en *Diferencia y repetición* respecto de tales *condiciones de la experiencia real*:

“Tales nociones, que es preciso llamar «fantásticas» en la medida que se aplican a los fantasmas o simulacros, se distinguen de las categorías de la representación desde distintos puntos de vista. *Ante todo, son condiciones de la experiencia real y no de la experiencia posible*. Incluso es en ese sentido, que *no siendo más amplias que lo condicionado, reúnen las dos partes de la Estética*, tan desgraciadamente disociadas, *la teoría de las formas de la experiencia y la de la obra de arte como experimentación*” (**DR**: 419-420).

Es tal *lógica trascendental* la que da pleno sentido a la idea de Deleuze de un *inconsciente trascendental* absolutamente distinto del *modelo individual y personológico* de Freud. Modelo, este último, que hay que rechazar, no sólo por *subordinar las relaciones afectivas a representaciones*, sino además por presuponer una *dialéctica pulsional: vida-muerte, Eros-Tánatos y principios de placer y realidad*.

Lo fundamental, respecto del *inconsciente trascendental* de Deleuze, es el problema de las *síntesis temporales* que son intrínsecas a una *imaginación trascendental diferencial*. Y cuyo mérito sería la de dar cuenta del *proceso de heterogénesis del pensar* a partir de la *relación* entre la *intensidad virtual* y el *plano de las imágenes actuales* (**DR**: 120-145). Es esta concepción de una *imaginación trascendental* la que incluso constituye la base de la *teoría del acontecimiento*. Y cuya radicalidad, respecto de una *teoría del sentido*, consiste en asumir el “*juego del sentido y el sinsentido, un caoscosmos [...] [que implica las] bodas del lenguaje y el inconsciente*” (**LS**: Prólogo). Relación que precisamente conecta las partículas *il* y *se*, propias de la *enunciación colectiva*, con el *ello* e *id*, inherentes a la *teoría de la libido y economía deseante*.

Otro punto que resulta valioso de la mentada reseña de 1954, que aclara una temprana decisión que Deleuze no abandonará más, se relaciona con una precaución que plantea Hyppolite respecto de lo que no debe ser una *ontología del sentido*, disímil de una *ontología de la esencia*: la imposibilidad de ser reducida a una *antropología*. Siendo la razón que esgrime Deleuze el que el *discurso antropológico* dé un *aspecto meramente fenoménico de la diferencia* (**ID**: 25): “*La filosofía debe ser ontología [...]; pero no hay ontología de la esencia, sólo hay ontología del sentido [...]. La antropología quiere ser un discurso sobre el hombre [...] [y] presupone el discurso*

*empírico del hombre, en el cual quien habla se encuentra separado de lo que habla [...] [Contrariamente], el saber absoluto es el más próximo [...]: «No hay nada que ver tras la cortina» (ID: 21 y 23).<sup>2</sup>*

La decisión de Deleuze, de blindar la *autonomía del principio de pura diferencia*, lo que permite es erigir una *metafísica* donde son la *multiplicidad* y *singularidad* las instancias que expresan el *estatuto virtual* de la *realidad* que precede a *lo actual*. Decisión que le permite ir “[m]ás allá de lo individual, más allá de lo particular como de lo general, no hay un universal abstracto: lo que es «preindividual» es la singularidad misma” (DR: 268-269, cursivas nuestras). Siendo, en efecto, los criterios de *generalidad* y *equivalencia* los que deben *purgarse* del *campo trascendental*, si se pretende captar el “punto de vista [que] concierne a una singularidad no intercambiable, insustituible” (DR: 21). Respecto de estos últimos criterios, dice Deleuze: “La generalidad presenta dos grandes órdenes: el orden de cualitativo de las semejanzas y el orden cuantitativo de las equivalencias [...], expresa un punto de vista según el cual un término puede ser intercambiando por otro” (DR: 21, cursivas nuestras).

La crítica de los criterios de *intercambio*, *generalidad* y *equivalencia*, propios de la *filosofía de la representación*, es una tarea que Deleuze ya había considerado en su primera obra, *Empirismo y subjetividad*, a partir de la *teoría de la relación* que erige Hume: “Esta es la filosofía que ha perdido el racionalismo [...]: Hume no hace una crítica de las relaciones, sino una crítica de las representaciones [...], porque estas no pueden presentar a las relaciones [...]. Relaciones de ideas o de objetos [...] son siempre exteriores a sus términos” (ES: 22, 66-67, cursivas nuestras).<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> *No hay nada que ver tras la cortina* o *el secreto es que no hay secreto alguno*, son fórmulas que expresan la idea de que *el sentido* es algo que *debe ser producido*. Y en efecto, que el *sentido* no remite a *trascendencia* alguna, ni a un *sentido oculto* que habría que *develar* o *interpretar*. Para Deleuze: *el sentido es extra-proposicional* porque remite a un *campo problemático, productivo, genético y pre-individual*. Lo que implica una *ontología de la pregunta*: “El sentido está en el problema en sí [...]. Se ha creído que el problema, la pregunta, eran solamente la neutralización de una proposición correspondiente. [...] no se advierte que *el sentido* o *el problema es extraproposicional, que difiere por naturaleza de toda proposición, se descuida lo esencial, la génesis del acto de pensar, el uso de las facultades*” (DR: 240-241, cursivas nuestras).

<sup>3</sup> La última obra de Deleuze que confronta el *problema de las relaciones y lógica del acontecimiento* es *El pliegue. Leibniz y el barroco*, de 1988. Aquí Deleuze establece una línea de continuidad entre los estoicos, Leibniz y Whitehead, especialmente en lo que respecta a una *crítica del aristotelismo*. Expresión de ello son los siguientes fragmentos: “No, el predicado es irreductible a todo atributo”; “[L]os estoicos. Ellos se oponían a [...] la empresa aristotélica de definir la sustancia por el atributo”; “Lejos de que el predicado sea un atributo, el predicado para él [Leibniz] es relación [...]: «acontecimiento»”; “[...] los acontecimientos son relaciones en la existencia”; “Y he aquí que por tercera vez el grito resuena con Whitehead: ¡Todo es acontecimiento!”; “Yo diría que parte de lo múltiple, pero de una multiplicidad pura y aleatoria. Él le da un nombre en *Proceso y realidad: es el puro estado de la diversidad disyuntiva*”; “¿Cuál es la metafísica que corresponde a la ciencia moderna para Whitehead? Sería una *metafísica de la*

Es tal *perspectiva*, dirigida contra la *representación*, la que tras un largo periodo donde Deleuze emprende una lectura exhaustiva de las obras de Nietzsche, Kant, Proust, Bergson, Sade, Masoch y Spinoza (1953-1968), culminará en la tesis que postula que: las *Ideas* y el *acto de pensar* presuponen un *inconsciente trascendental puro* (DR: 292). Posición que se opone al *racionalismo cartesiano* y su *método de la búsqueda de lo claro y lo distinto* (DR: 246). ¿Por qué? Porque según Deleuze, siguiendo a Leibniz: *toda idea es siempre distinta-oscura* (DR: 322). La perspectiva cartesiana sólo es la “pretensión del concepto en el mundo apolíneo de la representación” (ID: 137), donde lo que se hace es blindar a la *conciencia*, al *yo* y al *sujeto*, al postularlos como *principios incondicionados*, en vez de considerarlos *efectos*.

Un texto previo a *Diferencia y repetición*, que sintetiza la complejidad de la relación que compromete la *pura diferencia*, se titula “El método de dramatización”. Es aquí donde Deleuze presenta la fórmula compleja de *différen(t/c)iation*, que tiene como propósito analítico *expresar la doble serie disyuntiva e inclusiva (virtual-actual)* que implica el *drama (pathos) que hay bajo todo logos* (ID: 137). Lo que se capta sólo efectuando un *severo ejercicio de despersonalización* que exige *renunciar* a los *hábitos del sentido común y buen sentido*. Lo que formalmente obliga a sustituir el criterio de *generalidad* que se identifica con la *pregunta por la esencia: ¿qué es?*, por el criterio *circunstancial* de las *preguntas: ¿cuánto?, ¿cómo?, ¿en qué caso?, ¿quién?, ¿dónde?*, todas interrogantes que remiten a la *lógica del acontecimiento* (DR: 285; ID: 129).<sup>4</sup>

Sobre la fórmula compleja de *différen(t/c)iation* y cómo ésta permite captar la *multiplicidad virtual* como *Idea-problema* y así distinguir una *lógica trascendental* inherente a las *relaciones diferenciales*, diversa de la *lógica simple* o *empírica*, las siguientes aclaraciones son indispensables para comprender la relevancia de tal fórmula:

“La noción de *différen(t/c)iation* no expresa solamente un *complejo matemático-biológico*, sino la *condición de toda cosmología*, como de las dos mitades del objeto. *La diferenciación [différentiation]* expresa la *naturaleza de un fondo pre-individual que no se reduce a un universal abstracto, sino que comporta relaciones y singularidades que caracterizan a las multiplicidades virtuales o Ideas*. *La diferenciación [différenciation]* expresa la *actualización de estas relaciones y singularidades en cualidades y extensiones, especies y partes, como objeto de la representación [...]. Sólo aprendemos en la medida en que descubrimos la Idea que opera bajo tal concepto*” (ID: 137, cursivas nuestras).

---

*creatividad, una metafísica de lo nuevo, la novelty, el algo nuevo*” (Curso-Leibniz: 250-260, “Clase X. El gran diácono. Whitehead y el acontecimiento, cursivas nuestras).

<sup>4</sup> Dice Deleuze, a propósito del alcance de la *pregunta quién* en la historia de la metafísica clásica: “Brunschwig [...] ha mostrado [...] que las preguntas aristotélicas τί τό ὄν y τίς ἡ οὐσία no significan de ningún modo ¿Qué es el ser? y ¿Qué es la esencia?, sino: ¿quién es el ser (quién, el ente)? y ¿quién es la sustancia (o mejor, como dice Aristóteles, cuáles son las cosas que son sustancias)?” (DR: 285, cursivas nuestras).

“Mientras la diferenciación [*différentiation*] determina el contenido virtual de la Idea como problema, la diferenciación [*différenciation*] expresa la actualización de lo virtual y la constitución de las soluciones (por integraciones locales). La diferenciación [*différentiation*] es como la segunda parte de la diferencia, y es preciso formar la noción compleja de diferenciación para designar la integridad o la integralidad del objeto, la *t* y la *c* son aquí el rasgo distintivo o la relación fonológica de la diferencia en persona. Todo objeto es doble, sin que sus dos mitades se parezcan: una es la imagen virtual, la otra, la imagen actual [...]. Es en ese sentido que toda estructura, en virtud de esa progresividad, posee un tiempo puramente lógico, ideal o dialéctico. Pero ese mismo tiempo virtual determina un tiempo [...] o más bien ritmos, de tiempos diversos de actualización que corresponden a las relaciones y a las singularidades de la estructura, y que miden por su cuenta el pasaje de lo virtual a lo actual. En ese sentido son sinónimos cuatro términos: actualizar, diferenciar, integrar, resolver. La naturaleza de lo virtual es tal que actualizarse es diferenciarse” (DR: 317, cursivas nuestras).

Tras estas observaciones, es evidente que la fórmula de *différen(t/c)iation* se presenta como el mejor modo de dar cuenta del proceso relacional que engloba la pura diferencia. Proceso disímil de un sujeto constituido u objeto substancial y de un individuo ya-allí o ya-dado. Confusión que es la que se da en los conceptos de diferencia específica y diferencia de género de Aristóteles. Donde priman las exigencias del ideal de clasificación que impone el esquema jerarquizado de las grandes unidades y géneros (DR: 70). Siendo esta posición de una lógica atributiva la que domina aún en la modernidad, por ejemplo, cuando Kant subordina el fenómeno a la forma del concepto apelando a las condiciones de la experiencia posible e hipotética (DR: 235).

Para Deleuze, el defecto del criterio de lo posible —tal como lo denuncia Bergson en *Pensamiento y movimiento* (Bergson, 1963: “Lo posible y lo real”)—, consiste en ser un movimiento retrógrado que calca lo real y por tanto que resulta incapaz de constituir una lógica trascendental. Esta última, por definición, debe ser autónoma de lo empírico, es decir, a priori. Lo que cumple de modo exacto la lógica trascendental de la distinción real de Spinoza, por ser una lógica afirmativa y positiva que, además, repudia a la negación, lo equívoco, lo abstracto y lo numérico: “en rigor, el uno, en cuanto número, no se adecua a la substancia, del mismo modo que el dos, el tres o el cuatro no son apropiados atributos en cuanto substancias cualificadas” (ID: 196).

## **2. Método estructural-genético y método de dramatización**

Todo lo expuesto puede ser pensado a partir de lo que Deleuze, apoyándose en Leibniz, concibe como el método de vice-dicción o método de dramatización (DR: 287).<sup>5</sup> Y cuyo procedimiento consiste en dividir lo real en dos partes disímiles: una

<sup>5</sup> Sobre el sentido ontológico-político del método de vice-dicción, dice Deleuze: “Corresponde a la vice-dicción generar los casos [...]. Ella es la que preside la distribución de los puntos notables de la Idea; ella es la que decide el modo en que una serie debe prolongarse [...]; ella es la que decide si las series obtenidas en la Idea son convergentes o divergentes (por lo tanto, hay singularidades en sí mismas ordinarias, de acuerdo con la convergencia de las series; y singularidades notables, de acuerdo a su



*virtual (in-esencial)* y la otra *actual (esencial)*. Procedimiento que a la vez se ajusta de modo exacto al *método estructural-genético* elaborado por otro gran maestro de Deleuze y experto en Spinoza, quien es determinante para la propia interpretación de Deleuze de Spinoza: Martial Gueroult. Para Gueroult, toda *estructura* y *sistema* remiten a una *multiplicidad sustantiva irreductible y abigarrada* —el *Dios inmanente* de Spinoza (ID: 197)—. Donde se distingue un *orden de razones de conocer* analítico (*atributos*) y un *orden de razones de ser* sintético (*modos*). Siendo sólo este segundo orden el que da cuenta de la *producción de lo real*, ya que en una *filosofía genética y constructivista* lo que ha de prevalecer es la *génesis de la producción*, que subordina al momento de la *genealogía analítica* (ID: 197). Dice Deleuze:

“Una estructura se define [...] por un orden de razones en donde las razones son los elementos diferenciales y generadores del sistema correspondiente, verdaderos filosofemas que no existen fuera de sus relaciones mutuas. Y las razones son muy distintas según se trate de simples razones de conocer o de verdaderas razones de ser, es decir, según su orden sea analítico o sintético, orden de conocimiento u orden de producción. Solamente en este segundo caso la génesis del sistema es también génesis de las cosas por y en el sistema [...]. Decir que los atributos se distinguen realmente es lo mismo que decir que cada uno de ellos se concibe por sí, sin negación de otro ni oposición a otro [...]. La lógica de la distinción real es una lógica de la diferencia puramente afirmativa sin negación. Los atributos forman cabalmente una multiplicidad irreductible [...], «una pluralidad concreta que, al implicar la diferencia intrínseca y la heterogeneidad recíproca de los seres que la constituyen, nada tiene que ver con la pluralidad del número literalmente entendida» (ID: 191 y 196).

Es tal *concepción de la ontología* —*diferencial, afirmativa, genética y sintética*— la que se contrapone a la *concepción dialéctica de la representación*. Porque lo que se privilegia, en el *orden de razones de ser*, es el *movimiento inmanente de lo real* que éste permite concebir: “*la inmanencia mutua de lo «naturado» y lo «naturante»*” (ID: 195, cursivas nuestras).

Por otra parte, si para Deleuze el *movimiento de lo real* implica un *drama* o más exactamente la *dramatización de la Idea*, en los autores en que cabe pensar es en Kierkegaard, Nietzsche y Marx. Autores de quienes Deleuze recoge sus respectivas contribuciones a la *teoría de la repetición* (DR: 31-34). Siendo el tema que engloba la *dramatización*, el de la *potencia de la creación* o *potencia de lo nuevo*. Y que no sólo compete a la *obra de arte* o *acto de fe inmanente* (Nietzsche, Kierkegaard), sino

---

divergencia) [...]. Por otro lado, debemos condensar todas las singularidades, precipitar todas las circunstancias [...] en una ocasión sublime, Kairós, que hace estallar la solución como algo brusco, brutal y revolucionario. Tener una Idea es también eso. Cada Idea tiene como dos caras que son las del amor y la cólera: el amor, en la búsqueda de los fragmentos [...]; la cólera, en la condensación de las singularidades que define, a fuerza de acontecimientos ideales, la acogida de una «situación revolucionaria», y hace estallar la Idea en lo actual. Es en este sentido que Lenin tuvo Ideas [...] al igual que los Problemas, no sólo están en la cabeza, sino aquí y allá, en la producción del mundo histórico actual” (DR: 288).

también a la *repetición histórica* (Marx). Dice Deleuze: “Cuando Marx critica el movimiento falso abstracto o la mediación de los hegelianos [...] se limita a indicar más que a desarrollar, y esta idea es esencialmente «teatral»: *en la medida en que la historia es un teatro, la repetición, lo trágico y lo cómico en la repetición forman una condición del movimiento, bajo la cual los «actores» o los «héroes» producen en la historia algo efectivamente nuevo*” (DR: 34, cursivas nuestras).<sup>6</sup>

En efecto, *lo nuevo* sería la instancia que *expresa el movimiento de lo real*: “*producir en la obra un movimiento capaz de conmover al espíritu fuera de toda representación; se trata de hacer del movimiento mismo una obra, sin interposición, de sustituir las representaciones mediatas por signos directos*” (DR: 31-32, cursivas nuestras).<sup>7</sup>

Cuando Deleuze habla de *sustituir las representaciones por signos directos*, ello exige conferir un *estatuto ontológico productivo* a la *imagen y signo* en cuanto son ambos elementos expresiones de la *singularidad de la producción de lo real*. Tesis que engloba, en efecto, una *teoría de la imaginación y ser de lo sensible* como *instancias trascendentales puras*. Perspectiva que Deleuze configura gracias a su lectura y apropiación de las obras de Hume, Nietzsche, Bergson, Spinoza y Proust.<sup>8</sup> Siendo los

---

<sup>6</sup> Deleuze dedica una extensa nota a Marx y *El dieciocho brumario* en *Diferencia y repetición*, que lleva por título: “Nota sobre las tres repeticiones”. Establece una serie de relaciones entre los *tres conceptos de repetición histórica* (*cómica, trágica y dramática*) y las *condiciones de la acción en la historia*. A la vez que alude al problema de los *tres tiempos* que se deducen de estas *tres repeticiones*, de acuerdo a Harold Rosenberg y Pierre Ballance, culminando en el *problema de lo nuevo en la historia*. Tema que se encuentra en Joaquim de Fiore (*tres testamentos*), en Vico (*tres edades: dioses, héroes y hombres*) y en Shakespeare, Hölderlin y Nietzsche. Siendo *Edipo, Hamlet y Zaratustra*, tres figuras que permiten *pensar el antes o pasado como defecto* (“esa acción es demasiado para mí”), el presente como el “momento de la metamorfosis” y un *tercer tiempo del porvenir*: “*esa tercera edad como la del plebeyo, Ulises o «nadie», «el Hombre sin nombre», el regicida o el Edipo moderno*” (DR: 149-151).

<sup>7</sup> La relevancia para Deleuze del problema del *movimiento* y su relación con la *conmoción* que implica el *proceso intensivo* de la *emoción estética*, respecto del *pensar*, alude a lo que *fuera a pensar*. Aquí la *diferencia* entendida como *duración y multiplicidad cualitativa* expresa lo fundamental que es Bergson para Deleuze. Ejemplo de dicha afinidad son las siguientes observaciones de Bergson sobre la *emoción creadora*: “todo sentimiento experimentado por nosotros revestirá un carácter estético [...]. Más la mayor parte de las emociones están alimentadas de mil sensaciones, sentimientos o ideas que las penetran: cada una de ellas es pues un estado único en su género, indefinible, y parece que sería preciso revivir la vida del que lo experimentara para abarcarlo en su completa originalidad. [...] *lo que llamaremos una multiplicidad [...] cualitativa, sin ninguna semejanza con el número: obtendré así la imagen de la duración pura, pero también me habré desprendido de la idea de medio homogéneo o de una cantidad mensurable [...]. La verdadera duración [...] debería, pues, estar colocada entre las magnitudes intensivas [...]. No nos las tenemos aquí con una cosa sino con un progreso: el movimiento, en tanto que paso de un punto a otro, es una síntesis mental, un proceso.* [...] la multiplicidad de los estados de conciencia, examinada en su pureza original, no presenta ninguna semejanza con la multiplicidad distinta que forma un número. *Habrán entonces [...] dos especies de multiplicidad, dos posibles sentidos de la palabra distinguir, dos concepciones, la una cualitativa y la otra cuantitativa, de la diferencia entre lo mismo y lo otro*” (Bergson, 1963: 62-63, 124-125, 128 y 135, cursivas nuestras).

<sup>8</sup> Pertenecen a este período también *Proust y los signos* y *Presentación de Sacher-Masoch*, obras donde Deleuze asume explícitamente que la *escritura es práctica y experimentación* capaz de *configurar una*

conceptos de *diferencia sin negación* y de *repetición compleja espiritual* (DR: 16) los que engloban una *teoría del tiempo complejo* que modifica la comprensión del *lenguaje* y a la vez la ampliación de una *doctrina de las facultades* (*sensibilidad, imaginación, entendimiento, razón*). Lo que implica, como contribución, la propuesta de una *teoría de las síntesis trascendentales de la imaginación* que se encuentra a la base de la *teoría del sentido* de Deleuze. Teoría donde es la *paradoja* la que encarna la *enésima potencia del pensar*, llámese *sinsentido (non sense), para-sentido* o *inconsciente trascendental puro*: “La manifestación de la filosofía no es el buen sentido, sino la paradoja. La paradoja es el pathos o la pasión de la filosofía [...], hace valer el elemento que no se deja totalizar en un conjunto común [lo Uno], pero también hace valer la diferencia que no se deja igualar [...] en la dirección de un buen sentido” (DR: 341, cursivas nuestras). En última instancia, hace valer la *singularidad* que precede y preside, en tanto *sin-sentido*, la *donación* y *producción* de *sentido* que implica el *acontecimiento*.<sup>9</sup>

Sobre las *relaciones paradójicas* que compromete el *principio de disyunción inclusiva* dentro de la *teoría del tiempo* y *teoría del lenguaje*, pensamos que es

---

*sintomatología* que comporta a la vez una *crítica* y una *clínica*. Lo que implica propiamente la *eficacia literaria*: “El investigador clínico es un gran médico, y cuando un médico da su nombre a una enfermedad realiza un acto a la vez lingüístico y semiótico, en la medida en que este acto vincula un nombre propio con un conjunto de signos” (PSM: 19-20). La última obra en donde Deleuze terminará de desarrollar la cuestión de la *eficacia literaria* es *Crítica y clínica*, de 1993. Aunque también sean *Kafka. Por una literatura menor*, de 1975, *Diálogos*, de 1977, *Superposiciones*, de 1979, y *Mil mesetas*, de 1980, obras donde la *máquina de guerra* entendida como *práctica semiótica* dirigida contra la *opinión*, el *sentido común*, el *buen sentido* y los *clichés*, exponen tal *eficacia de la práctica escritural*. Todo esto es lo que lleva a Deleuze y Guattari a oponer al *carácter político molar* de los *lenguajes mayoritarios* y *lenguajes de la representación*, las *lenguas minoritarias*, donde Kafka resulta ejemplar.

<sup>9</sup> “El *sinsentido opera una donación de sentido*, tanto como una determinación de significación. Pero no lo hace en absoluto de la misma manera. Porque, desde el punto de vista del sentido, la ley regresiva no remite ya los nombres de grados diferentes a clases o a propiedades, sino que los reparte en series heterogéneas de acontecimientos. Y sin duda estas series están determinadas, una como significante y la otra como significada, pero la distribución del sentido en una y otra es completamente independiente de la relación precisa de significación [...]. El acontecimiento difiere por naturaleza de las propiedades y las clases. Lo que tiene un sentido tiene también una significación, pero por razones completamente distintas de aquellas por las que tiene un sentido. El sentido no es, pues, separable de un nuevo género de paradojas, que señalan la presencia del *sinsentido* en el sentido [...]. Se trata [...] de las paradojas de la subdivisión al infinito por una parte, y por otra de la distribución de singularidades. En las series, cada término no tiene sentido sino por su posición relativa a todos los otros términos; pero esta posición relativa depende a su vez de la posición absoluta de cada término en función de la instancia =  $x$  determinada como *sinsentido*, y que circula sin cesar a través de las series. El sentido resulta efectivamente producido por esta circulación, como sentido que remite al significante, pero también sentido que remite a lo significado. En una palabra, el sentido es siempre un efecto. No solamente un efecto en el sentido causal; sino un efecto en el sentido de «efecto óptico», «efecto sonoro» o, mejor aún, efecto de superficie, efecto de posición, efecto de lenguaje. Un efecto semejante no es en absoluto una apariencia o una ilusión; es un producto que se extiende o se alarga en la superficie, y que es estrictamente copresente, coextensivo a su propia causa, y que determina esta causa como causa inmanente, inseparable de sus efectos, puro nihil o  $x$  fuera de los efectos mismos. Efectos semejantes, un producto semejante, se designan habitualmente mediante un nombre propio o singular” (LS: Undécima serie, del *sinsentido*), cursivas nuestras).

Zourabichvili quien mejor sintetiza las razones que convierten a la filosofía de Deleuze en una *filosofía del acontecimiento*: “El motor de esta respuesta es la determinación de la categoría de acontecimiento: *consistencia de lo virtual, exterioridad de las relaciones, identidad final del afuera, el sentido y el tiempo*” (Zourabichvili, 2004: 162, cursivas nuestras).

No resulta exagerado decir que la matriz de tal perspectiva filosófica, donde se concibe al *hombre* no como una *esencia* sino como una *especie inventiva* (ES: 29), es lo que ya implica la tesis de Hume: *las relaciones son exteriores a sus términos*. Y de allí que Deleuze considere el pensamiento de Hume como un *empirismo superior*: “un mundo de exterioridad [...] en el cual el pensamiento mismo se encuentra en una relación fundamental con el Afuera [...], un mundo en donde la conjunción «y» destrona la interioridad del verbo «ser», mundo de Arlequín [...] hecho de fragmentos no totalizados [...] [que] son las conjunciones mismas” (ID: 214, cursivas nuestras).

Es tal perspectiva la que fuerza a Deleuze a afirmar la *realidad de lo virtual*, comprendida como un *campo de relaciones de fuerzas informal* (*Unförmliche*) y *problemático*, donde los problemas tienen un valor objetivo, porque “«[p]roblemático» no sólo significa una especie particularmente importante de actos subjetivos, sino una *dimensión de la objetividad como tal, investida por esos actos*” (DR: 258, cursivas nuestras). Un *campo virtual de fuerzas, informal y problemático*, que: **1º**, en el caso de Hume remite a *dos elementos* que según Deleuze definen el *proyecto* de una *ciencia del hombre* que *sustituye una psicología del espíritu por una psicología de las afecciones del espíritu: lo pasional y lo social* (ES: 11). **2º**, en el caso de Nietzsche, que se relaciona con el *elemento diferencial* de la *voluntad de poder*, que distingue entre *fuerzas reactivas y fuerzas activas* (NF: I, “3. Filosofía de la voluntad”), *siempre dadas en plural*. **3º**, en Bergson, que remite a la *duración (durée)* o *multiplicidad cualitativa* (B: II “La duración como dato inmediato”), irreductible al *polo actual* del *espacio, extensión y cualidad*, propio de las *multiplicidades discretas*. **4º**, y en Spinoza, que remite al *conatus* o *deseo*, que implica la distinción entre *afecciones (affectio)* y *afectos (affectus)*, comprendiéndose éstas como *relaciones del cuerpo* bajo el punto de vista del *movimiento-reposo (longitud)*, y a los *afectos* como una *doble serie* que distingue entre *pasiones alegres de aumento de potencia* y *pasiones tristes de disminución de potencia (latitud)* (PES: III, “13. La existencia del modo”). Siendo la *identidad Spinoza-Nietzsche* la que explica que la *teoría del acontecimiento* englobe la *diferencia ética* entre *efectuación de lo actual (estados de cosas)* y la *contra-efectuación virtual*.

Los dos conceptos que implican todos estos problemas son los de *diferencia interna* y *repetición compleja* (DR: 16), que Deleuze concibe como una *doble serie disyunta inclusiva* que describe el *proceso diferencial de producción de lo real*. Disyunción que es la que expresan los movimientos de *différentiation virtual* y *différentiation actual* (DR: 322-332). Por remitir *lo virtual* a la *intensidad* como *diferencia pura*, que “es, a la vez, lo insensible y lo que puede ser sólo sentido” (DR: 347). *Intensidad* que Deleuze caracteriza de tres modos: siendo *lo desigual en sí; afirmando la diferencia como tal; y constituyendo el límite de la sensibilidad*: “límite propio de la sensibilidad desde el punto de vista de un ejercicio trascendente” (DR: 347-350, 354-355, cursivas nuestras).

Que tal modo de concebir la *diferencia* implique una *multiplicidad virtual, molecular, sub-representativa e informal*, significa que la *pura diferencia* no puede confundirse con la *simple diferencia de grado actual* que Bergson reconoce en *Los datos inmediatos...* (Bergson, 1963: 49-221). En esta obra la *extensión* y la *cualidad* son sólo *instancias de la actualización de la intensidad*. Tal es el sentido de la *différentiation*: “Las diferencias de grado son sólo el grado más bajo de la diferencia y las diferencias de naturaleza son la más alta naturaleza de la diferencia” (DR: 356-358).

Si es fundamental aquí el concepto de *duración* de Bergson, es así en cuanto la *multiplicidad* a la cual se refiere Deleuze no se confunde con “la multiplicidad actual del número y de la extensión, que sólo retiene diferencias de grado” (DR: 358). La *diferencia en sí, intensidad o duración*, es lo que Bergson “definió [...] como una «multiplicidad», una divisibilidad, pero que no se divide sin cambiar de naturaleza [...]”. *Comprende a todos los grados de la diferencia: de allí la reintroducción de intensidades interiores a la duración, y la idea de una coexistencia en la duración de todos los grados de aflojamiento y contracción*” (DR: 358, cursivas nuestras).

Este problema, más allá de Bergson, obliga a señalar otro aspecto de la *teoría del tiempo* de Deleuze: la triple distinción de las *síntesis temporales pasivas*: *síntesis del hábito o tiempo presente* (Hume), *síntesis de la memoria o tiempo pasado* (Bergson) y *síntesis del tiempo futuro o eterno retorno* (Nietzsche) (DR: 140). Todos temas que se encuentran englobados en el *inconsciente puro trascendental*. Y que en *El Anti-Edipo* configuran el sentido de las *síntesis del inconsciente maquínico trascendental* que define a las *máquinas deseantes* (AE: “I. Las máquinas deseantes”).

### **3. Conversión de la teoría en práctica a partir de la ontología de lo viviente**

Siendo muy sumarios, no es errado decir que la pretensión de tal *teoría del pensamiento* de Deleuze, lo que se propone, es erigir una *ontología de lo viviente*, donde se sintetiza: la *filosofía de la vida* de Bergson; la *ontología inmanente* de Spinoza; la *teoría de la voluntad de poder* de Nietzsche; y, el *empirismo superior* de Hume. Propuesta que Alliez denomina *onto-etología* (Alliez, 2002: 109 y 112). Esta teoría lo que busca es *captar la realidad en estado naciente*: “«seguir la realidad en todas sus sinuosidades y adoptar el movimiento mismo de la vida interior de las cosas» [...]. «No hay cosas, sólo acciones»” (Alliez, 2002: 105 y 101, cursivas nuestras). Aquí “lo negativo siempre es derivado y representado, nunca es original y presente; *el proceso de la diferencia y de la diferenciación* [...] *siempre es anterior a lo negativo y a la oposición*” (DR: 312).<sup>10</sup>

A un nivel *político*, si remitimos la idea de *multiplicidad virtual* a las *relaciones de fuerzas* inherentes a un *campo social cualquiera*, permite aludir a la concepción que Marx sostiene de las *relaciones sociales y económicas* en *El Capital*. Impresión que es la de Althusser, Rancière, Macherey, Balibar, Establet, según Deleuze: “Los comentaristas de Marx, que insisten sobre la diferencia fundamental entre Marx y Hegel, recuerdan con razón que *la categoría de diferenciación* [...] *en el seno de una multiplicidad social (división del trabajo) sustituye, en El Capital, a los conceptos hegelianos de oposición, de contradicción y alienación*, que sólo constituyen un movimiento de la apariencia [*falsa conciencia*] y no valen sino por los efectos abstractos, separados [...] del verdadero movimiento de producción” (DR: 312, cursivas nuestras).<sup>11</sup>

A un nivel más general, la *ontología de la pura diferencia* exige desarrollar una *pars destruens* dirigida contra la *imagen moral del pensar* y una *pars construens* que enriquece el *derribamiento del platonismo* (DR: 105) con una *inversión del platonismo* (LS: “1. Platón y el simulacro”). Dos momentos necesarios —*crítica y propuesta*—

<sup>10</sup> Sobre la *deuda* que Deleuze mantiene con la *filosofía de la vida* de Bergson, ésta no sólo es relativa a su concepto de *duración*, sino también a la *crítica de lo negativo* que Bergson desarrolla especialmente en *La evolución creadora*. Dice Bergson: “una realidad que se basta a sí misma no es necesariamente una totalidad extraña a la duración. *Si se pasa (consciente o inconscientemente) por la idea de nada para llegar a la del Ser, el Ser a que se aboca es una esencia lógica o matemática, por tanto intemporal. Y desde ese momento, se impone una concepción estática de lo real, todo parece dado de una sola vez en la eternidad*. Pero es preciso habituarse a pensar el Ser directamente, sin dar un rodeo, sin dirigirse primero al fantasma de la nada que se interpone entre él [el Ser] y nosotros [...]. No alcanzamos la duración por un rodeo: es preciso instalarse en ella de una vez. Es lo que la inteligencia rehúsa hacer con frecuencia, habituada a como está a pensar lo móvil por intermedio de lo inmóvil” (Bergson, 1963: 764-765).

<sup>11</sup> Este problema los abordaremos en nuestro capítulo tercero cuando analicemos el *socius capitalista*.

para *desplazar los presupuestos de la imagen dogmática* al lugar derivado que les corresponde. Y elevar así a un *estatuto ontológico trascendental* las dimensiones de la *intuición, afectividad y ser de lo sensible*. Pretensión que Deleuze considera el *arte contemporáneo* efectúa cuando “gira en torno a la diferencia y la repetición, no sólo en sus reflexiones más abstractas sino también en sus técnicas efectivas” (DR: 15). Procedimientos que indican a la *filosofía* el camino que debería seguir para *destruir la restringida concepción* que se tiene de la *imaginación, la memoria y la percepción*, cuando quedan subsumidas a las exigencias del *sentido común y buen sentido (falsa conciencia, diría Marx)*. Ha sido el *arte* el que ha ido acercándose a *otro modo de pensar y otro modo de sentir*. Y es en tal tenor que se explica que Deleuze valore la *esquizofrenia* cuando la entiende como *proceso*, ya que ésta, así entendida, da una *imagen deformante del pensamiento* e incluso un *pensamiento sin imagen* (DR: 205): “*la esquizofrenia no es sólo un hecho humano, también es una posibilidad del pensamiento que sólo se revela como tal en la abolición de la imagen*” (DR: 227, cursivas nuestras).

Es tal *propósito de abolición*, de las *formas de la representación*, lo que convierte a la *filosofía de la diferencia* en *misosofía*, siendo su objetivo más general *destruir la imagen de un pensamiento que se presupone a sí mismo* (DR: 215). Lo que Deleuze y Guattari más tarde sistematizarán, en *Mil mesetas*, con el concepto *máquina de guerra*, que, *grosso modo*, se identifica con toda *práctica* que sea capaz de *abolir la forma de interioridad* de la *subjetividad moderna*, e incluso, las *imágenes, figuras y estratos* que ésta ha heredado de las *estructuras* de los *mitos de soberanía* y *Urstaat despótico imperial*. Aunque en el caso moderno se deberá hablar de un *Urstaat espiritualizado* o *Urstaat interiorizado: forma-Estado desarrollada en el pensamiento*.

En suma, lo importante del *arte* es su capacidad no sólo de atentar contra las *formas de la representación*, al recusar las *mediaciones* como *falsos movimientos*, sino la de *presentar el movimiento como experimentación, divergencia y disparidad*: “Es preciso que cada término de una serie, siendo ya diferencia, sea puesto en relación variable [...] y constituya así otras series desprovistas de centro y de convergencia [...]. *Hay que mostrar la diferencia difiriendo. Se sabe que la obra de arte tiende a mostrar estas condiciones [...]: abandona el campo de la representación para convertirse en «experiencia», empirismo trascendental o ciencia de lo sensible*” (DR: 101, cursivas nuestras).

Todo este conjunto de problemas son los que sintetizan la radicalidad de los alcances críticos de la *concepción trascendental de la experimentación y aprendizaje* que implica el *inconsciente trascendental puro*. Perspectiva donde son el *ser de lo sensible* y la *afectividad* lo que hace decir a Deleuze: “La teoría del pensamiento es como la pintura, necesita esa revolución que la hace pasar de la representación, al arte abstracto, ese es el objeto del pensamiento sin imagen [...]. Es la forma vacía del tiempo la que introduce, la que constituye la Diferencia en el pensamiento [...] la que hace funcionar al pensamiento, es decir, la máquina entera de lo indeterminado y la determinación” (DR: 101, cursivas nuestras).

La obra de Deleuze, tras todo lo dicho, debe ser vista como uno de los esfuerzos más notables del siglo XX, por dar un *estatuto ontológico productivo* al *inconsciente*. Tentativa que, si bien Deleuze la ha emprendido en solitario entre 1953-1969, será a partir de su encuentro con Guattari donde comprometerá una explícita voluntad de restituir el *valor de la inmanencia del deseo* a partir de una *concepción afirmativa y maquínica de la producción de lo real y lo social*. Siendo el *deseo* y *lo social* las instancias que definen los dos polos de un sólo *proceso diferencial productivo unívoco* que distingue entre *producción deseante* y *producción social* (AE: 14-15).

La perspectiva de un *inconsciente maquínico*, entre las diversas contribuciones que implica, una de las más relevantes consiste en la puesta en entredicho de la *disyunción exclusiva* que nos propone la tradición occidental respecto de la *relación naturaleza-cultura*. Nos estamos refiriendo a quienes otorgan un *distinto estatuto ontológico* a la *cultura* y *naturaleza*, concibiendo de *modo pasivo* a ésta última y, en efecto, subordinándola a la primera. Esta relación asimétrica es la que ha predominado en la filosofía moderna, científicismo y positivismo, especialmente cuando se postula que la *razón y técnica (trabajo e industria)* son *instancias* que convertirán al *hombre* en *señor y amo de la naturaleza*.<sup>12</sup> Sentido que resume la idea de *cultura superior*.

Para Deleuze y Guattari, si cabe distinguir entre *deseo* y *sociedad*, sólo puede hacerse considerando la *univocidad* que determina el *proceso inmanente de producción*

---

<sup>12</sup> Basta confrontar la *Dialéctica de la Ilustración* (Adorno y Horkheimer, 2003) para corroborar cómo esta idea que identifica a la *cultura* como una *instancia que domina a la naturaleza* atraviesa al pensamiento occidental. Ambos autores rastrean el problema de la *razón instrumental* y la *técnica moderna* hasta los orígenes del pensamiento occidental, por ejemplo, a partir de la cuestión de la *hybris* que comprometen los relatos de Prometeo, Ulises y, en general, los mitos y tragedias clásicas. Aunque el lugar absolutamente privilegiado, por no decir *sui generis*, que se da al hombre en la modernidad se deba en gran medida a la herencia del *cristianismo*. Es en éste donde la *dignidad humana* adquiere un carácter que permite *despreciar a la naturaleza y lo animal*, gracias a la supuesta *semejanza* que guarda la *criatura humana* con Dios, su creador.



de la naturaleza y espíritu. Y por tanto, rechazando la separación entre *naturaleza y cultura*, que sólo es fruto de un *determinado modo*, parcial y sesgado, que obedece a un *criterio molar* distinto del *criterio molecular* que implica el *inconsciente maquínico trascendental, material, esquizofrénico y productivo* (AE: 113). Si esta tesis obliga a *repensar* la noción de *máquina* y su *relación* con el *deseo* y la *sociedad*, es así porque lo que plantea es un *maquinismo universal*, el cual en *El Anti-Edipo* implica que:

“El deseo y su objeto forman una unidad: la máquina, en tanto que máquina de máquina. El deseo es máquina [...]. La producción como proceso desborda todas las categorías ideales y forma un ciclo que remite al deseo en tanto que principio inmanente [...]. El ser objetivo del deseo es lo Real en sí mismo. No existe una forma de existencia particular que podamos llamar realidad psíquica. Como dice Marx, no existe carencia, existe pasión «como ser objeto natural y sensible». *No es el deseo el que se apoya en las necesidades, sino al contrario, son las necesidades las que derivan del deseo. [...] la producción social es tan sólo la propia producción deseante en condiciones determinadas [...]. Sólo hay el deseo y lo social y nada más*” (AE: 14 y 34, cursivas nuestras).

Esta *ontología maquínica* (Cocco, 2012: 109) de la *producción de lo nuevo* (Alliez, 2002: 112) es la clave de comprensión de los conceptos de *socius* o *superficie de inscripción* de *El Anti-Edipo* y de *máquina abstracta* o *diagrama maquínico* de *Mil mesetas*. Presuponiendo ambos una común *teoría de las relaciones de fuerzas* que es la de Nietzsche y Foucault. Afinidad que queda evidenciada tan sólo recordando el *isomorfismo* dado entre los conceptos de *agenciamiento maquínico de deseo* y *agenciamiento colectivo de enunciación* de Deleuze y *dispositivo de poder y prácticas discursivas* de Foucault. Conceptos cuya pretensión analítica se subsume a la siguiente fórmula: “*Las máquinas abstractas se componen de materias no formadas y de funciones no formales. Cada máquina abstracta es un conjunto consolidado de materias-funciones*” (MM: 519-520, cursivas nuestras).

La *liberación* de las *relaciones*, respecto de las *representaciones*, es uno de los cometidos que Deleuze reconoce ya había desarrollado Hume con su *concepto de investigación*. Por ejemplo, este último diferencia entre *creencias legítimas* y *creencias ilegítimas*, siendo el problema nodal aquí el del *uso* de las *síntesis de la imaginación* y los *principios de asociación* (*contigüidad, semejanza y causalidad*). Distinción que permite entender que la *ficción* es la que requiere una *comprensión diferencial* que distingue entre un *uso legítimo* y un *uso ilegítimo*: *delirio, fantasía y demencia* no pueden confundirse jamás con *entendimiento y probabilidad* (ES: 13). Menos si es lo *social* lo que confiere su *estabilidad* a lo *pasional* y a la propia *fantasía* o *imaginación*:

“*Como lugar de las ideas, la fantasía es la colección de elementos separados. Como vínculo de las ideas, es el movimiento que recorre el universo, engendrando dragones de fuego, caballos alados, gigantes monstruosos. El fondo del espíritu es delirio, o, lo que viene a ser lo mismo desde otros*

*puntos de vista, azar, indiferencia. Por sí misma, la imaginación no es una naturaleza, sino una fantasía. La constancia y uniformidad no están en las ideas que tengo, como tampoco en la manera en que las ideas son ligadas por la imaginación: es una vinculación que se efectúa al azar [...]. [Es tan sólo a partir de las vinculaciones dadas entre los principios de la pasión y los principios de asociación, como dice Deleuze, que se logra comprender que] el verdadero entendimiento consiste [...] en hacer sociable una pasión y social un interés. El entendimiento refleja el interés [...]: la pasión que deviene social” (ES: 13 y 12, cursivas nuestras).*

Esta perspectiva, donde el *rol* de la *ficción* y la *creencia* resultan esenciales para una redefinición de la *investigación* y del *conocimiento*, supone valorar uno de los méritos más importantes de Hume, que es *haber naturalizado la creencia*: al situarla “en la base y en el principio del conocimiento” (ID: 216). Lo que significa asumir que es la *imaginación* la que resulta *constituyente*, siempre y cuando se entienda que son los principios del *hábito* y la *experiencia* los que están *englobados* en la *propiedad de fusión (síntesis)* que implican la *imaginación*, la *creencia* y el *principio de causalidad* (ID: 216). Perspectiva que finalmente cambia el *valor* que se asigna a la *investigación*. En palabras de Deleuze: “*La ciencia o la teoría son investigación [...], práctica de ese mundo aparentemente ficticio descrito por el empirismo, estudio de las condiciones de legitimidad de las prácticas en ese mundo empírico que es efectivamente el nuestro. Gran transformación de la teoría en práctica” (ID: 213, cursivas nuestras).*

Por otra parte, si la tarea de la filosofía consiste en distinguir entre *creencias legítimas* e *ilegítimas*, en ningún caso esta tarea remite a los cánones administrados por una autoridad o institución del saber. Aquí por *legitimidad* sólo cabe comprender el *uso inmanente de las síntesis* que privilegia la *ontología de la pura diferencia*. Lo que no niega que sea evidente que el problema de la *legitimidad* en un orden social y político remita a la cuestión de la *oposición* entre unos *valores establecidos* y otros *valores heréticos*. Caracterizados estos últimos de tal modo por buscar *destruir ídolos* e *íconos* de la tradición: *representaciones*. Lo que hace de la *filosofía de la diferencia* una *empresa ‘apostata’* que busca *derribar creencias consolidadas* y *reconocidas*, significando aquí *derribar* sólo evidenciar que la *imagen mixtificada de lo real* que se erige descansa en un *uso ilegítimo de las síntesis de la imaginación*.

Un autor de suma relevancia para Deleuze, que permite situar este problema en la senda del *principio de diferencia*, es Gabriel Tarde. Para éste el *carácter polémico* de las *creencias* y *deseos* resulta ser nada menos que el aspecto fundamental de la *lógica* que define a toda *invención social*. No olvidando, en el caso de Deleuze, que por *invención* no hay que entender lo *meramente técnico* o *instrumental*, puesto que “los

*verdaderos inventores no son los técnicos sino los legisladores. No son Esculapio y Baco, sino Rómulo y Teseo*” (ES: 36, cursivas nuestras).

Para Tarde la *lucha* entre unas *creencias* y *deseos* que sirven de pivote a los *valores establecidos (imitación-costumbre)* y otras *creencias* y *deseos no oficiales*, implican una *dialéctica social* o *duelo lógico* (Tarde: 2011: 273). Duelo lógico que es la *lucha* entre distintos *flujos de deseos* y *flujos de creencias*, siendo el cruce de *unos contra otros* lo que exactamente *produce la invención social*. Dice Tarde, a propósito del *deseo*: “Sabemos que la invención y la imitación son el acto social elemental [...]. *Lo inventado* o [...] *imitado, es siempre una idea o un querer, un juicio o un propósito en que se expresa cierta dosis de creencia y de deseo* [...]. No existe institución pacífica que no haya tenido como madre a la discordia. Una gramática, un código, una constitución implícita o escrita [...], una poética soberana, un catecismo: *todo eso, que es el fondo categórico de las sociedades, es la obra lenta y gradual de una dialéctica social*” (Tarde, 2011: 265, 285, cursivas nuestras).<sup>13</sup>

La relevancia de la *dialéctica social* y *duelo lógico* radica en que, en vez de suponer un *movimiento abstracto (contradicción y negatividad)*, lo que afirma es la *ley de diferenciación*: “Aquí interviene [...] la ley de diferenciación. Pero es conveniente notar que *lo homogéneo sobre el cual se ejerce* [...] *es un homogéneo superficial, aun cuando real. Lo heterogéneo y no lo homogéneo es lo que se encuentra en el corazón de las cosas* [...]. *No se nace, sino que se llega a ser semejante*” (Tarde, 2011: 202, cursivas nuestras).

Deleuze, en una extensa nota de *Diferencia y repetición*, precisa que la obra de Tarde no puede ser reducida, como lo pretendía Durkheim, a un *psicologismo* o *psicología intersubjetiva*: “Es un error absoluto reducir la sociología de Tarde a un psicologismo o incluso a una interpsicología. *Lo que Tarde reprocha a Durkheim es darse lo que hay que explicar, «la similitud de millones de hombres»*” (DR: 128, cursivas nuestras).

Que no sea la *representación* la que explique *lo social*, como lo pretende Durkheim, sino la *diferencia* la que explique a la *representación*, es algo que Tarde en *Monadología y sociología* expresa de modo categórico: “*Existir es diferir, la diferencia,*

---

<sup>13</sup> Deleuze ha sido el principal responsable del renacimiento de los estudios contemporáneos sobre la obra de Gabriel Tarde. Sea por su restauración de los *principios de diferencia y repetición*, claves dentro de la *microsociología* de Tarde. Principios que Deleuze elogia, primero en su tesis doctoral en una extensa nota dedicada a la *dialéctica de Tarde* (DR: 128-129). Y más tarde en *Mil mesetas*, obra donde el capítulo “Micropolítica y segmentaridad” (MM: 213-237) se presenta como un *homenaje* a la *microsociología* de Tarde y una recusación la sociología representacional y cientificista de Durkheim. Sociólogo que, es preciso recordar, sepultó el prestigio que Tarde tuvo en algún momento a inicios del siglo XX.

*a decir verdad, es el costado sustancial de las cosas [...]. Puesto que la identidad no es más que un *mínimum* y en consecuencia una especie, y una especie infinitamente rara de diferencia, como el reposo no es más que un caso del movimiento, y el círculo más que una variedad singular de elipse [...]. La diferencia es el alfa y omega del universo; todo comienza por ella [...], todo acaba por ella”* (Tarde, 2006: 73-74, cursivas nuestras).

Bajo los términos de la *ontología de la pura diferencia*, podríamos decir: *todo empieza con la *différentiation* (virtual) y todo acaba con la *différenciation* (actual)*, siempre y cuando se entienda por *comienzo* y *fin* las *dos partes que coexisten* gracias a la *disyunción inclusiva*, y no bajo un *tiempo de sucesión*, sino en un *tiempo de coexistencia estratigráfico, tiempo no cronológico, no empírico: tiempo de Aión*. Dice Deleuze: “¿Qué [...] relación hay entre los movimientos o rasgos diagramáticos de una imagen del pensamiento y los movimientos [...] sociohistóricos de una época? *Sólo se puede adelantar [...] renunciando a la perspectiva estrechamente histórica del antes y del después, para considerar el tiempo de la filosofía más que la historia de la filosofía. Se trata de un tiempo [...] en el que el antes y el después tan sólo indican un orden de superposiciones. [...] tiempo grandioso de coexistencia”* (QF: 60-61, cursivas nuestras).

Comprender que estos *desplazamientos* implican una *redefinición de lo político y lo social*, considerando el *campo de la ontología*, será uno de los propósitos de nuestra investigación. Lo que no niega en ningún caso que se deba dar la mayor importancia al hecho que es partir de *El Anti-Edipo* que la obra de Deleuze experimenta un giro gracias a su encuentro con Guattari: “Yo hice algo así como mi «paso a la política» en Mayo 68, a medida que entraba en contacto con problemas concretos, gracias a Guattari [...] a Foucault [...]. Todo *El Anti-Edipo* fue un libro de filosofía política” (C: 266).

Asumido este matiz, *Diferencia y repetición* y *El Anti-Edipo*, al menos para el punto de vista de nuestra investigación, se presentan como los dos picos y puntos de inflexión más notables de la obra de Deleuze. La primera obra, por ser el momento de la *crystalización* de un *sistema de pensamiento abierto inédito*, que a medida que avanza, lo que hace es *ampliar los desplazamientos que promueve* a múltiples campos disciplinarios. Y la segunda obra, por *focalizar dichos desplazamientos en problemas políticos, éticos e históricos*, que son los que constituyen la base de la *ontología social* que dentro del pensamiento de Deleuze sólo se explica por el *tándem Deleuze-Guattari*.

Es tras todo lo señalado que se puede decir que la obra de Deleuze es una de las tentativas más sistemáticas, utilizando dos fórmulas de Lechte, para arribar a una *lógica* “*cuyo discurrir es radicalmente horizontal, o rizomático, empeñado siempre en*

desmantelar jerarquías” y generar “un movimiento hacia un pensamiento no-representacional [...]. Deleuze es sin duda la figura líder de este enfoque” (Lechte, 2010: 482 y 483, cursivas nuestras).

#### **4. Justificación de una estrategia de lectura centrada en los conceptos de sociedad y deseo; y, dualismo operatorio presupuesto en la filosofía de la diferencia**

Nuestra pretensión de esclarecer el *sentido ontológico-político* de la obra de Deleuze, centrándonos en la *relación sociedad-deseo*, obedece a que consideramos que es esta vía una de las mejores maneras de sortear las dos siguientes dificultades. Primero, la de dar un *sentido unívoco preciso* a su prolífica producción textual compuesta por más de veinticinco obras, ciento un ensayos compilados póstumamente, diez cursos y una entrevista audiovisual de ocho horas. Donde se abordan imbricadamente problemas ontológicos, epistemológicos, históricos, políticos y éticos, que evidencian el dominio magistral de Deleuze de la *historia del pensamiento occidental* y sus más importantes hitos. Y segundo, por permitir la *relación sociedad-deseo* comprender la *aplicación de los principios* de la *Differenzphilosophie* y su *dualismo operatorio* (ID: 45-69), a una *compresión unívoca y diferencial* de la *cultura, la escritura y lo social*. Todo ello a partir del concepto de *superficie de inscripción, socius* o *inconsciente maquínico*.<sup>14</sup>

La obra de Deleuze, en el contexto de estos dos propósitos generales, la hemos dividido en dos grandes períodos: uno metafísico (1953-1969) y otro político (1972-1980). Periodos a los cuales corresponden: *Empirismo y subjetividad* (1953), *Nietzsche y la filosofía* (1962), *La filosofía crítica de Kant* (1963), *Proust y los signos* (1964), *Nietzsche* (1965), *El bergsonismo* (1966), *Presentación de Sacher-Masoch* (1967), *El problema de la expresión en Spinoza* (1967), *Diferencia y repetición* (1968) y *Lógica del sentido* (1969); y por otro lado: *El Anti-Edipo* (1972), *Kafka. Por una literatura menor* (1975), *Diálogos* (1977) y *Mil mesetas* (1980). Aunque cabe advertir que son importantes también las publicaciones de 1980-1995, sobre todo si se busca comprender su *política menor* y su relación con el concepto de *sociedades de control*.

Respecto de la *política de la diferencia* o *política menor*, consideramos pertinente señalar que ésta se posiciona en las antípodas de las teorías que reducen *lo político e institucional* a las *formas representacionales* del Estado, la *Soberanía*, la *Constitución* y las *Leyes*. Todos estos conceptos son propios de una *concepción juricista y contractualista del poder*, que Deleuze identifica como una *política mayoritaria* o

<sup>14</sup> Tema que desarrollaremos en nuestro tercer capítulo.

*macro-política*. Un ejemplo paradigmático de este último modo de comprensión es el *concepto de lo político* de Schmitt, expresamente determinado por una *lógica dualista* como lo expresa su célebre distinción *amigo-enemigo*, fundada en los principios de *identidad y representación* (Schmitt, 2002). Otro ejemplo de este tipo de *análisis mayoritario* corresponde a la *sociología* de Durkheim, quien, según Deleuze: “consideraba como un objeto privilegiado las grandes representaciones colectivas, generalmente binarias [...]. [Siendo el defecto que Tarde destaca] [...] *que las representaciones colectivas suponen lo que hay que explicar* [...] «*la similitud de millones de hombres*». De ahí que Tarde se interesase más por el mundo [...] de lo infinitesimal: *las pequeñas imitaciones, oposiciones e invenciones, que constituyen toda una materia sub-representativa*” (MM: 223, cursivas nuestras).

Otro aspecto importante que distingue a la *política de la diferencia* se da en el orden del *lenguaje* y lo que Deleuze y Guattari conciben como una *pragmática generalizada*, que mantiene importantes relaciones con la *teoría de la enunciación* de Foucault. Propuesta cuyo *sentido diferencial* “exige la determinación conceptual de la diferencia y la especificación de las clases relevantes de diferencias, en un sentido ontológico, ético o político” (Patton, 20013: 75). A la vez que permite comprender que “*el mundo es un virtual, una multiplicidad de relaciones y de acontecimientos que se expresan en agenciamientos colectivos de enunciación* [...]. [La] *relación asimétrica de las minorías hace estallar la relación amigo/enemigo* (lo que desesperaba a Schmitt) [...]. *El modelo mayoritario es un modelo vacío que no concierne a nadie, mientras que el devenir implica a todo el mundo*” (Lazzarato, 2006: 40 y 226-227, cursivas nuestras).

Nuestra decisión de elegir la temática *sociedad-deseo* también obedece a que ha sido Deleuze quién más atención ha prestado a la relevancia de estas dos dimensiones considerando la *oposición* dada en el seno de la *historia de la filosofía* entre el *principio de trascendencia* y el *principio de inmanencia*. Dos perspectivas que bajo un *criterio analítico* pueden ser perfectamente separadas, pero que bajo un análisis que entronque dicha relación en el problema de los *modos de vida*, aquí ambos ámbitos se presentan de modo imbricado y problemático. Nos estamos refiriendo a lo que Bergson entiende como el problema de nuestro *primer encuentro con lo real*, momento en donde nos confrontamos con *mixtos* —o como bien precisa Badiou: con *entes*—. <sup>15</sup> *Mixtos* o *entes*

---

<sup>15</sup> A propósito de la distinción entre *lo virtual* y los *mixtos*, que pertenecen a lo *actual*, comenta Badiou: “*lo actual está constituido de estados de cosas y de vivencias*. Pero este plano no hará sino «*referir*» los *entes* [...] u *ordenarlos en funciones*. En consecuencia, no se supera la descripción: este plano (de

que sólo ulteriormente podemos despejar, al distinguir las *mezclas* que engloban. Es decir, cuando somos capaces de *diferenciar las tendencias* que subyacen a su *composición* (B: 15). Cuando decimos *tendencias*, si nos enmarcamos en el *método de intuición* de Bergson, el criterio clave es la *diferencia de naturaleza*. Es tan sólo dicha *diferencia* la que muestra que la *multiplicidad cualitativa* se sustrae a los *hábitos de pensamiento y percepción del sentido común e inteligencia* (*doxa, opinión, clichés*).

Este último *modo de percibir, sentir y pensar*, como bien lo recuerda Deleuze, se encuentra determinado por unas *finalidades prácticas* que se expresan en el *lenguaje* y que tienen su origen en las *necesidades de la vida social*. Lo que obliga a diferenciar entre *inteligencia e intuición*, siendo la primera relativa al *polo actual* y la segunda al *polo virtual*: “Bergson invoca [...] la *operación concertada de la necesidad de la vida social y del lenguaje, de la inteligencia y del espacio, en donde el espacio es aquello donde la inteligencia convierte a una materia que se presta a ello. [...] sustituimos las articulaciones de lo real por agrupamientos exclusivamente utilitarios [...]. El mixto es lo que se ve desde el punto de vista en el cual nada difiere por naturaleza de nada. Lo homogéneo es lo mixto por definición*” (ID: 47-49, cursivas nuestras).

En segundo lugar, la propuesta de *compresión diferencial* de la *relación sociedad-deseo* supone también otorgar relevancia a la *oposición* dada entre dos *signos lógicos* que se excluyen por definición: *negación y afirmación*. Es tal distinción la que constituye uno de los sentidos más importantes de la *política del concepto* de Deleuze (Viveiros de Castro, 2010: 86): *subordinar a la negación bajo el principio de diferencia*. Sólo así se puede evidenciar el *carácter mixtificado* que subyace a la *negación* y por tanto evidenciar que la *negación no es causa de lo real* (a lo más: *cuasi-causa*, como lo veremos en la *teoría del socius*). Aquí es importante agregar que para Deleuze, si la *práctica conceptual es afirmación y no reconocimiento o representación*, lo es porque la *práctica filosófica inventa, crea, fabrica y construye conceptos* (QF: 8 y 28-29).

Para Deleuze lo más relevante consiste en entender que los *principios sintéticos* de la *filosofía de la diferencia* siempre remiten a *circunstancias* y por tanto a la *experiencia*, pero comprendida ésta tal como la comprende Hume: “*La filosofía debe constituirse como la teoría de lo que hacemos, no como la teoría de lo que es. Lo que hacemos tiene*

---

referencia) es, en el mejor de los casos, científico (si concierne a los estados de cosas), y en el peor, fenomenológico (si concierne a vivencias). Falta el fundamento. *Esta teoría del plano de referencia, cuya característica principal consiste en unificar la ciencia y la fenomenología, es una verificación negativa, en la que Deleuze retoma el proceso clásico hecho por la metafísica a la ciencia: ésta es «verdadera» [...] pero no alcanza el fundamento de su propia verdad*” (Badiou, 1997: 70-71, cursivas nuestras).

*sus principios, y al Ser nunca se lo puede captar sino como el objeto de una relación sintética con los principios mismos de lo que hacemos*” (ES: 148, cursivas nuestras).

Respecto de la *concepción dualista, negativa y trascendente* de la *relación sociedad-deseo*, y su diferencia con la *concepción inmanente y afirmativa* que Deleuze privilegia, sólo bajo el *modelo dialéctico* fundado en la *negación* se comprende como una *disyunción exclusiva*. Distintamente, bajo el *principio de disyunción inclusiva*, propio del *pluralismo y empirismo*, la diferencia entre *lo social* y el *deseo* es un *problema de perspectiva* que atañe a dos *regímenes de signos*, y, en efecto: *no comporta una diferencia de naturaleza*. Que sean, *pluralismo y empirismo*, dos modos exactos de caracterizar a la filosofía de Deleuze, se entiende tan sólo recordando que para nuestro autor: “*El pluralismo es el modo de pensar propiamente filosófico [...]: única garantía de libertad en el espíritu concreto, único principio de un violento ateísmo*” (NF: 13, cursivas nuestras). Posición que es la que explica que Deleuze se identifique con los principios de *inmanencia y univocidad* de la filosofía de Spinoza (SFP: 67; PES: 61). Son ambos principios lo que obligan a considerar el *dualismo operatorio* de Deleuze como un *movimiento provisorio y transitorio*, necesario para *distinguir las tendencias puras de lo homogéneo*. ¿Cómo? Al “*dividir [los mixtos o entes] [...] siguiendo sus articulaciones naturales [...] que difieren en naturaleza*” (B: 219; ID: 45-69).

Es lo que Deleuze aclara cuando recuerda que la *búsqueda de lo puro* en el *método de intuición* de Bergson lo que persigue es mostrar el *carácter relativo de la cosa*. Y así poder captar el *carácter absoluto* de las *tendencias puras*. Fundamentalmente, porque: “*Lo que difiere por naturaleza no son las cosas [...]. Bergson muestra que la tendencia no es solamente primera con respecto a su producto, sino con respecto a las causas de éste en el tiempo, pues las causas se obtienen siempre, retroactivamente, a partir del producto mismo: una cosa, en sí misma y en su verdadera naturaleza, es la expresión de una tendencia más que el efecto de una causa*” (ID: 48, cursivas nuestras). Y dicho más categóricamente: “*Lo puro son las tendencias. Lo único que puede ser puro es una tendencia que atraviesa a la cosa. Analizar la cosa es entonces extraer tendencias puras entre las cuales se divide la cosa*” (Curso-Bergson: 21, cursivas nuestras).

En lo que respecta al *deseo* y las *tendencias*, como lo veremos en nuestro capítulo segundo, el *conatus* en Spinoza, si define *diferencialmente* la *esencia del modo y existencia* (PES: 221), lo hace distinguiendo *dos series*, donde “*el deseo es [...] la base de la diferenciación: por un lado, serie del amor, por el otro, serie del odio [...], atracción por la causa buena, repulsión por la causa mala*” (Curso-Bergson: 270,



cursivas nuestras). La importancia de esta distinción radica en que es la que fundamenta el concepto de *diferencia-ética* que se encuentra tanto en Spinoza como en Nietzsche: *pasiones alegres y tristes; voluntad de poder reactiva y voluntad de poder activa*.

El sentido de este *dualismo operatorio* que busca distinguir los elementos que componen a un *mixto* lo que pretende en términos metódicos es *deshacerse de los falsos problemas* (B: 13-18) planteados por el *sentido común* y por la *estructura binaria* que opera según el *esquema sujeto-objeto*. Lo que significa que siempre debemos partir confrontando *mixtos* para: “Lograr la fórmula mágica que todos buscamos: PLURALISMO = MONISMO, *pasando por todos los dualismos que son el enemigo, pero un enemigo absolutamente necesario, el mueble que continuamente desplazamos*” (MM: 25, cursivas nuestras).

En tales términos, no podemos olvidar que para Deleuze siempre el *dualismo* que plantean la tradiciones clásica y moderna presupone una *visión moral del mundo*: “que domina la mayor parte de las teorías de la unión del alma y el cuerpo”, siendo el defecto aquí concebir al “cuerpo [como el elemento que] padece cuando el alma actúa, el cuerpo no actúa sin que el alma a su vez padezca” (PES: 247). De esta simple manera de concebir la *relación alma-cuerpo* se siguen, no sólo *falsos problemas* especulativos, sino en un terreno práctico también *efectos* que terminan estructurando la *distribución de lo real*, al erigirse determinadas instancias como *causi-causas de lo real*. Nos estamos refiriendo a una serie de *artículos de fe* que se presentan como *valores establecidos* y que imponen un *orden* preciso vía *disyunciones exclusivas*. Ejemplo de ello son las distinciones entre *cultura-naturaleza, hombre-mujer, adulto-niño* o *razón-pasiones*. Distinciones que no casualmente mantienen una relación homóloga con la *estructura asimétrica* base de las *sociedades con Estado: gobernantes-gobernados* (Clastres). *Esquema* que en la *economía* implica una *división del trabajo* y la *oposición* entre *trabajo intelectual* y *trabajo manual*.

Denunciar el *carácter mixtificado* de tal *orden dualista* y mostrar cómo los *modos de vida* que se asocian a la *concepción negativa* de la *relación sociedad-deseo*, exige entrever las conexiones necesarias que existen entre las *fantasías* y *creencias colectivas* del *mundo arcaico* y las *estructuras* que presuponen los *grandes fines*, los *ideales superiores* y los *valores universales* que se asocian en el *mundo moderno* con una *concepción del hombre* y de la *sociedad* postulada como *superior* (Kant, Hegel).

Que tal pretensión de *superioridad* se vincule con unos *paralogismos* que invierten el *orden de la producción de lo real*, es un problema que podemos comprender

centrándonos en el *carácter singular* que presenta la *clase burguesa*. Clase que en lo que respecta a su relación con el *pasado* y la *tradición*, utilizando una expresión de Bateson, parece encontrarse en un *doble atolladero* o *doble bind*.<sup>16</sup> Estamos pensando en la *coexistencia* dada en las *sociedades capitalistas* entre un *movimiento avasallador* que parece disolver todo cuanto haya existido, con la propia *permanencia de los intereses y valores* que la *clase burguesa* hace suyos, cuando ésta se presenta como la *clase del orden*. Aspecto que permitiría decir que las *mutaciones* que presenta la *sociedad capitalista* no necesariamente deben entenderse como expresión de un *espíritu revolucionario*. Lo que más bien parecen implicar el *capitalismo* y *clase burguesa* es la *coexistencia paradójica* entre dos movimientos complementarios inherentes al *socius capitalista*: uno que tiende al *cambio radical* y otro al *statu quo*. Sentido paradójico que creemos expresa de modo perfecto la fórmula de Lampedusa: “*que todo cambie, para que todo siga igual*” (Lampedusa, 1984, cursivas nuestras). Más precisamente, esta fórmula se debe relacionar con dos de los *rasgos páticos* inherentes al *sistema capitalista* y *clase burguesa*: el *cinismo* y el *disimulo* (AE: 232 y 236). Por ahora que baste decir, citando a Deleuze y Guattari, que dicho *carácter ambiguo* que define a la *clase burguesa*, Marx ya lo asociaba a la *era de la acumulación del capital*:

“Marx aludía a menudo a la *edad de oro del capitalismo* cuando *éste no ocultaba su propio cinismo*: al menos al principio no podía ignorar lo que hacía, arrebatar la plusvalía. Pero, *cómo ha crecido ese cinismo cuando llega a declarar: no, nadie es robado* [...]. *Ya no es la edad del terror ni de la crueldad, sino la edad del cinismo*, que viene acompañada por una extraña piedad (ambos constituyen el humanismo: *el cinismo es la inmanencia física del campo social, y la piedad, el mantenimiento de un Urstaat espiritualizado; el cinismo es el capital como medio para arrebatar el excedente de trabajo, pero la piedad es ese mismo capital como capital-Dios del que parecen que emanan todas las fuerzas de trabajo*). *Esta edad del cinismo es la edad de la acumulación de capital*” (AE: 246 y 232, cursivas nuestras).

## **5. Deseo y sociedad bajo el signo de la negatividad**

Para Deleuze, si algo caracteriza a la comprensión de la *relación sociedad-deseo* que ha predominado en Occidente, es precisamente la *concepción negativa, dialéctica y nihilista del deseo* (AE: 32). Concepción que presupone una *visión general* de la *sociedad moralista y jerarquizada*. Y si damos pábulo a los análisis de Deleuze, concepción donde serían las *figuras del déspota* y del *sacerdote-jurista* dos claves de comprensión para mostrar cuál es su *sentido ontológico-político*, que ya se encuentra

<sup>16</sup> “Bateson llama *double bind* a la *emisión de dos órdenes de mensajes, uno de ellos contradiciendo al otro* [...]. Bateson ve en ello una *situación particularmente esquizofrenizante* que interpreta como un «insentido» desde el punto de vista de las teorías de los tipos de Russell. Más bien nos parece que el *doble bind*, el *doble atolladero*, es una *situación corriente, edipizante por excelencia*” (AE: 85, cursivas nuestras).

implícitamente desarrollado en las *estructuras* y *estratos* (*formas*) de los *mitos de soberanía*. Confrontar y aclarar la relación de estos dos personajes y la *función* diversa que juegan en las formaciones sociales, ver cómo en tanto *estructuras simbólicas* han ido transformándose a lo largo de la historia, exige entender que la *imagen personificada y rostrificada del poder* es sólo una perspectiva posible de desarrollar sobre dichos personajes. Para comenzar a comprender esto basta decir que la *imagen* que suele asociarse con el *despotismo arcaico* o con los *totalitarismos* del siglo XX, no tiene por qué ser reducida al *tirano* o *dictador personificado*. También el *despotismo* y *totalitarismo* puede relacionarse, tal como lo ha hecho Weber, con los *procesos de automatización y burocratización* implicados en la *racionalización* que promueve el *capitalismo industrial* (Weber, 1993). Es precisamente uno de los sentidos que cabe dar a la expresión de Weber *jaula de hierro* (*iron cage*).<sup>17</sup> Problema que Marx había anunciado con su concepto de *subsunción real*, que, en pocas palabras, se refiere a la eventual *consolidación del capitalismo* y del *proceso de acumulación del capital*, cuando éste logra *acaparar todas las actividades humanas* (Cocco, 2012: 24).

Retornando al problema que nos interesa, que consiste en presentar una idea general de la *concepción negativa y nihilista del deseo*, dentro de la historia de la filosofía quienes pueden ser considerados como sus máximos exponentes son Platón y Hegel. Y donde ha sido Platón quien ha legado el influjo de su *idealismo* a Hegel. Autor, este último, que quizás sea quien mejor exprese las *pretensiones absolutistas y totalitarias* del *racionalismo*. Sobre todo cuando aborda la *relación deseo-sociedad*. Ello, bajo un contexto en donde el *Estado constitucional* se convierte en el *epicentro* de todas las mixtificaciones del racionalismo y lo que éste mantiene del legado de las viejas creencias de antaño, incluida la *religión* y la idea de *Dios eminente*. O como bien lo afirma Lechte, a partir de las críticas que realiza Bataille al *sistema hegeliano* y su *totalitarismo gnoseológico*: “el sistema de Hegel, en tanto que encarnación del sistema verdadero trascendental, no deja espacio para la horizontalidad [...], el sistema homogeneizador de Hegel oculta una bajeza material” (Lechte, 2010: 470).

Bajo tal contexto crítico, si nos parece fundamental tratar la *continuidad* dada entre el *mundo griego* y el *mundo moderno*, entre el *idealismo* de Platón y el *idealismo moderno*, para entrever las mixtificaciones que implican la serie de categorías que Hegel supo elevar a cánones en el siglo XIX (*propiedad privada, propietario, intereses*

---

<sup>17</sup> La expresión *iron cage* procede de la traducción al inglés que hiciera el sociólogo Talcott Parsons de la célebre obra de Weber: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.

*particulares, clase burguesa, Estado constitucional, ciudadano, interés general*), es en el *método de división* de Platón donde debemos reconocer la imposición de la *lógica binaria* que domina a la *concepción idealista del deseo*. Método cuyo afán de *búsqueda de lo puro* es el que se encuentra determinado por una *dialéctica de la rivalidad (amphisbetesis)* (LS: primer apéndice, “1. Platón y el simulacro”). Lo que a nosotros nos debe interesar del tal *lógica binaria* es la *decisión analítica* de definir al *deseo dialéctica y negativamente*. Y más exactamente, que ésta *decisión “obliga a escoger entre producción y adquisición”* (AE: 32, cursivas nuestras).

La exposición detallada de la *concepción dialéctica del deseo* y la *elección* por la *adquisición* la trataremos en nuestro primer capítulo. Donde abordaremos a Platón y su *concepción del amor*, a Bachofen y su obra *El matriarcado* (Bachofen, 1992), guiados por algunas impresiones de Engels de su obra *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (Engels, 1966). Antes de referirnos a Platón, lo que más nos importa de Bachofen, consiste en que configura una sugerente comprensión del *origen del derecho escrito o iure civile* y su relación esencial con el *ideal masculino* que triunfa sobre el *ideal femenino y derecho ginecocrático o iure naturae*. Triunfo que se traduce en la consolidación de *Estado patriarcal* y en una determinada *forma* de la *institución familiar* que subyace a la *cultura y moral* occidentales. Perspectiva donde es Freud quien con su *código familiarista* de *Edipo* sintetiza la *concepción mixtificada* sobre el *origen de los valores* que subyace a la *civilización occidental: código* que reduce la *sexualidad* a un *modelo de normalización del sujeto*. Lo que no niega en absoluto que Freud fuese un revolucionario al crear la *teoría de la libido y economía deseante*.

Derrida ha resumido con un término preciso el sentido de tal *ideal patriarcal: falogocentrismo*. Lo que significa, en sus palabras: “*En tanto que vivo, el logos ha surgido de un padre*” (Derrida, 1975: 217, cursivas nuestras), *no de madre alguna*. Tal como la diosa Atenea ha nacido de la cabeza de Zeus y como el *Estado y derecho patriarcal* surgen “*ya armado[s], golpe maestro de una vez, Urstaat original, eterno modelo de lo que todo Estado quiere ser y desea*” (AE: 224, cursivas nuestras).

La razón de tratar en nuestro primer capítulo a Platón, Bachofen y Freud, obedece a la hegemonía que tiene sobre Occidente la *dialéctica del amor* que Platón trata en el *Banquete, Fedro y Fedón*. Modelo cuyas connotaciones ontológicas, epistemológicas y políticas las expone en sus diálogos *República, Leyes, Cratilo y Timeo* (Platón, 1966; Platón, 1995). Obviamente, Freud da una *versión interiorizada* de la *concepción dialéctica del deseo*. Sin embargo, la *idea de regresión* concebida como una *tendencia*

*biológica a retornar a un estado inanimado*, que Freud identifica con el *instinto de muerte* y el *principio de Nirvana* en *Más allá del principio de placer* (Freud, 198: 130-131) —como veremos— remite a una *visión moral* ‘reaccionaria’, ‘retrógrada’ y ‘conservadora’ de la *cultura*. Visión que privilegia las instancias de la *ley*, el *temor* y el *lenguaje*, tal como sucede con las categorías de *recto amor*, *discurso verdadero* y *logos*, elementos cruciales en el idealismo de Platón.

Respecto de Freud y el *autoritarismo* comprendido como un *despotismo relativizado*, Girard en su obra *La violencia de lo sagrado* ha sintetizado magistralmente el sentido que se da a la *imagen del padre* que blinda el *código familiarista* de *Edipo*, suerte de *último territorio de eficacia del modelo patriarcal* (AE: 57-12). Dice Girard:

“*En la sociedad occidental*, incluso en la época patriarcal, *el padre es ya el modelo*. Para que exista doble bind, es preciso que se convierta a sí mismo en obstáculo. Y *el padre sólo puede llegar a convertirse en obstáculo con la disminución de su poder paterno que le acerca al hijo bajo todos los aspectos y le hace vivir en el mismo universo que éste*. La *edad de oro del «complejo de Edipo» se sitúa en un mundo en que la posición del padre está debilitada pero no completamente perdida, es decir, en la familia occidental en el transcurso de los últimos siglos*. El padre es entonces el primer modelo y el primer obstáculo en un mundo en el que la disolución de las diferencias comienza a multiplicar las oportunidades de doble bind [...]. *El complejo de Edipo es occidental y modelo*, de la misma manera que son occidentales y modernas la *neutralización* y la *esterilización* relativas de un deseo mimético cada vez más liberado de sus trabas pero siempre centrado en el padre, y susceptible, en tanto que tal, de recaer en determinadas *formas de equilibrio y de estabilidad*” (Girard, 2005: 194-195, cursivas nuestras).

En el caso del *modelo dialéctico* sometido al *método de división*, es importante recordar que esta *decisión* analítica de identificar al *deseo* del lado de la *adquisición* lo que hace es *relativizar el polo de la producción*. Perspectiva que es también la de Aristóteles. Es lo que evidencia la identidad que se reconoce entre *necesidad (ananké)*, *placer* y *felicidad*, sobre la cual dice Foucault: la “*experiencia de las aphrodisia [placeres], [donde finalmente] acto, deseo y placer forman un conjunto [...]. La naturaleza ha querido [...] que el cumplimiento del acto esté asociado con un placer, y este placer es el que suscita la epithymia, el deseo, movimiento dirigido por naturaleza hacia lo que «da placer», en función del principio que recuerda Aristóteles: el deseo es siempre «deseo de la cosa agradable»*” (Foucault, 2009: 44, cursivas nuestras).

En lo que respecta a Freud, la *orientación del deseo* hacia *fines edificantes* es lo que precisamente expresa el *sentido conservador* del *principio de realidad*. Esta orientación se identifica con los criterios negativos de *carencia*, *falta* y *escasez*, que configuran una *comprensión de la existencia como restricción constante*. Dice Marcuse en su obra *Eros y civilización*: “*Detrás del principio de la realidad yace el hecho fundamental de la anaké o escasez (scarcity, Lebensnot), que significa que la lucha por la existencia se*

desarrolla en un mundo demasiado pobre para la satisfacción de las necesidades humanas sin una constante restricción, renuncia o retardo” (Marcuse, 1965: 50).

He aquí, dicho en breves palabras, el sentido que cabe conferir a la *concepción negativa* de la *relación sociedad-deseo: restricción, renuncia, carencia y retardo*. El modelo más exhaustivo y magistral que pueda haberse desarrollado de este modelo en la filosofía moderna es sin duda la cúspide del idealismo alemán: Hegel. Nos estamos refiriendo a su *concepción de la voluntad* subsumida a las categorías de *representación y reconocimiento*. *Modelo dialéctico* que no se caracteriza por una *simple negación y oposición*, sino por una *negatividad pura* que parte del *deseo animal (Begierde)*, que representa el *motor de la historia*. Siendo la *violencia* y la *negatividad* el punto de origen de las futuras progresiones de la Historia Universal. Es decir, asumiendo que el *deseo* como *negatividad debe ser negado y superado*. Este tema Hegel lo trata en la sección A del capítulo IV de la *Fenomenología del Espíritu*: “Autonomía y dependencia de la Autoconciencia: Dominio y Servidumbre”. Sección sobre la que Kojève erige el punto de partida de su célebre comentario: *La dialéctica del amo y el esclavo de Hegel*.

Kojève ha sido clave para los desarrollos del psicoanálisis en el siglo XX y quienes siguen los lineamientos de la *concepción dialéctica e idealista* inaugurada por Platón y llevada al paroxismo por Hegel. Concepción que incluso se mantendrá en un autor como Bataille, quien presenta una *versión heterónoma y maldita* de la *negatividad*. Lo que ciertamente engloba una crítica radical del idealismo de Hegel.

O bien, si pensamos en Lacan, uno de los representantes más relevantes del estructuralismo francés, autor que permitirá establecer una serie de relaciones entre *deseo y lenguaje*, a partir de una *concepción estructural del inconsciente*. Lo cual, como veremos en nuestro capítulo tercero, resulta fundamental para comprender lo que Deleuze y Guattari denominan como el *régimen de signos significante* del *Urstaat*. Bataille y Lacan, es importante decirlo, asistieron a los célebres seminarios que Kojève impartió en la década de los treinta, quizás la primera recepción sistemática de Hegel en la academia francesa del siglo XX.<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> Bataille quizás sea quien más lejos haya llevado las tesis de Hegel sobre el *deseo* y la *negatividad* en sus obras *El erotismo* (Bataille, 1979), *Lo que entiendo por soberanía* (Bataille, 1996), y respecto de las relaciones entre *Religión y Estado*, en *Teoría de la Religión* (Bataille, 1998). Erige Bataille una *economía general* que implica una crítica a la *concepción restringida de la economía de lo útil (lo profano, el trabajo)*, al postular una *economía del dispendio o del gasto (lo sagrado, el arte, la religión, el sexo, la fiesta)*. Este criterio es recogido en *El Anti-Edipo*, aunque Deleuze y Guattari difieran del hegelianismo de Bataille (AE: 13 y 197). Lacan, por otro lado, será uno de los autores más citados en *El Anti-Edipo*, sea para subrayar sus méritos y aciertos a propósito del *lenguaje*, una *teoría del significante* y su relación con

Presentamos a continuación los tres siguientes fragmentos de la *Fenomenología del espíritu* que selecciona Kojève. Estos expresan de modo categórico el sentido que se sigue de la *concepción dialéctica negativa del deseo*. Concepción que *infravalora a la naturaleza* al concebir la *historia* como un *proceso de superación del deseo animal* (*Begierde*) y por tanto *superación de la naturaleza* misma. Dice Hegel:

*Deseo y negatividad*: “El Deseo, por ser la *revelación de un vacío*, la *presencia de la ausencia de una realidad*, es esencialmente otra cosa que la cosa deseada, distinto de una cosa, de un ser real estático y dado, pues se mantiene eternamente en la identidad consigo mismo. El Deseo que conduce hasta otro Deseo, tomado en tanto que Deseo, creará entonces por la *acción negatriz* y asimiladora que lo satisface, un *Yo esencialmente otro que el «Yo» animal*” (Kojève, 1971: 2, cursivas nuestras).

*Deseo y reconocimiento*: “El hombre se *«reconoce» humano al arriesgar su vida para satisfacer su Deseo humano, es decir, su Deseo que se dirige sobre otro Deseo*. Pero desear un Deseo es querer superponerse a sí mismo al valor deseado en ese Deseo. Porque sin esta sustitución se desearía el valor, el objeto deseado y no el Deseo mismo. Desear el Deseo de otro es pues en última instancia *desear que el valor que yo soy o que «represento» sea el valor deseado por ese otro: quiero que él «reconozca» mi valor como su valor; quiero que él me «reconozca» como un valor autónomo*. Dicho de otro modo, *todo Deseo humano, antropógeno, generador de la Autoconciencia, de la realidad humana, se ejerce en función del deseo de «reconocimiento»*. Y el riesgo de la vida por el cual se *«reconoce» la realidad humana es un riesgo en función de tal Deseo. Hablar del «origen» de la Autoconciencia implica por necesidad hablar de una lucha a muerte por el «reconocimiento»*” (Kojève, 1971: 3, cursivas nuestras).

*Dialéctica del amo y el esclavo*: “Para que la realidad humana pueda constituirse en tanto que realidad *«reconocida»* hace falta que ambos adversarios queden con vida después de la lucha. Más eso sólo es posible a condición de que ellos adopten comportamientos opuestos en esa lucha. Por actos de libertad irreductibles, es decir, imprevisibles o *«fortuitos»*, deben constituirse en tanto que desiguales en y por esa misma lucha. Uno de ellos, sin estar de ningún modo *«predestinado»*, *debe tener miedo del otro, debe ceder al otro, debe negar el riesgo de su vida con miras a la satisfacción de su Deseo de «reconocimiento»*. *Debe abandonar su deseo y satisfacer el deseo del otro: debe «reconocerlo» sin ser «reconocido» por él. Pero, «reconocer» así implica «reconocerlo» como Amo y reconocerse y hacerse reconocer como Esclavo del Amo*” (Kojève, 1971: 4, cursivas nuestras).

Aquí es el *modelo del reconocimiento y de la representación* el que se encuentra a la base de la *concepción historicista* que Hegel erige, siendo los movimientos de la *negatividad y contradicción* los que permiten postular que la *violencia animal originaria* que define al *deseo* finalmente termina propiciando el *progreso y evolución* de las *instituciones políticas*. Lo que se constata sólo leyendo los fragmentos anteriores. Lo primero que sobresale de esta *filosofía política* es la identificación entre la *cultura* y

---

el mundo despótico, sea para criticar su *concepción del deseo* como *gran Otro* (AE: 34, 44, 46, 58-59, 87, 89, 128, 216, 252, 273, 318-320, 371, 382). Dos filósofos actuales afines a las tesis de Lacan y Hegel son Alain Badiou y Slavoj Žižek. El primero ha escrito una monografía sobre Deleuze: *Deleuze. «El clamor del Ser»* (Badiou, 1997), que no extrañamente ignora todas las obras de Deleuze co-escritas con Guattari, quien, recordemos, fue discípulo de Lacan, anarquista y muy crítico con las posiciones maoístas de las cuales participó Badiou en la década de los setenta. Por otra parte, Žižek, seguidor de Badiou y *autodeclarado marxista duro*, ha escrito sobre Deleuze *Órganos sin cuerpo* (Žižek, 2006). Trabajo cuyos contenidos son relevantes para los detractores del Deleuze *anti-hegeliano* y *guattarizado*.

determinados *fines supremos* que resultan inseparables de unos *valores establecidos*, y donde son el *reconocimiento* y *representación* las claves para comprender el *carácter mixtificado* que se da aquí de la relación entre *violencia* y *razón*. Dice Marcuse, en *El hombre unidimensional*, sobre dicha relación: “*La «astucia de la razón» opera, como tantas veces lo ha hecho, en pro de los poderes establecidos*” (Marcuse, 1968: 38, cursivas nuestras). Punto que ha comentado más ampliamente en otra de sus obras, *Razón y revolución*, citando en parte a Hegel:

“*La historia aparece como «el banco del carnicero en que se ha sacrificado la felicidad de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud de los individuos».* Los individuos llevan unas vidas infelices, se afanan y perecen, pero aunque en realidad nunca alcanzan su objetivo, sus desgracias y derrotas son precisamente los medios con los que proceden la verdad y la libertad. El hombre nunca cosecha los frutos de su valor; estos siempre recaen sobre las generaciones futuras [...]. *«Esto puede denominarse la astucia de la razón, que pone a las pasiones a trabajar para sí, mientras que aquello que desenvuelve su existencia a través de dichas impulsiones tiene que pagar los daños y sufrir las deudas».* Los individuos fracasan y pasan; la idea triunfa y es eterna” (Marcuse, 2010: 232, cursivas nuestras).

Tal concepción de la *filosofía de la historia* de Hegel, donde la *astucia de la razón* consiste en que ésta *se sirve* de la *violencia*, el *fracaso* y el *sufrimiento* (tanto individual como colectivo) para cumplir sus *fines supremos*, ciñéndonos a la perspectiva de Deleuze, no sería más que una *mirada sesgada* del *acontecer humano*. Una mixtificación sólo factible por los *excesos* en que incurre la *fantasía* por el *uso ilegítimo* de las *síntesis de la imaginación*. Sesgo donde lo que se deja de lado es el *carácter singular de lo real*, que es reducido a nada, a anécdota, a simple contingencia, a mero medio. Sesgo que no sólo compete al ámbito especulativo sino a una *perspectiva práctica* ‘reaccionaria’, que es la del *reconocimiento* como *momento de superación* (*Aufhebung*) de la *violencia originaria*.

Más allá de Hegel, esta comprensión de la realidad fundada en el *reconocimiento* y la *representación*, para Deleuze implica un *desastre* para la *imagen de la filosofía*, pues su sentido queda relativizado bajo unos *intereses prácticos oficiales* que son los del Estado, la Iglesia, la Familia y la Patria. Extraña complacencia que consiste en reducir a la actividad filosófica a la *función* de *sancionar valores establecidos*, ya *consumados*: “Si el *reconocimiento* encuentra su finalidad práctica en los «valores establecidos», es toda la imagen del pensamiento la que testimonia, bajo ese modelo, una inquietante complacencia [...]. *El signo del pensamiento celebra uniones monstruosas, en los que el pensamiento «encuentra» al Estado, encuentra a «la Iglesia»; encuentra todos los valores de una época que ha hecho pasar sutilmente bajo la forma pura de un eterno objeto cualquiera, eternamente bendito*” (DR: 210, cursivas nuestras).



Siendo sumarios, la *lógica del reconocimiento* lo que hace es convertir a la *filosofía* en una *actividad servil*, que consiste en *sancionar lo dado* y en *conservar la herencia del pasado*. Todo ello en aras de una *concepción teleológica de la historia* que Hegel sintetiza en el prefacio de su *Filosofía del derecho*: “Cuando la filosofía pinta su gris sobre el gris entonces ha envejecido una configuración de la vida y no se deja rejuvenecer con gris sobre gris, sino *sólo conocer*. *Sólo cuando irrumpe el ocaso inicia su vuelo el búho de Minerva*” (Hegel, 2000: 77, cursivas nuestras). El *saber filosófico*, bajo el sentido de esta célebre alegoría, reduce el *potencial crítico* de la filosofía a una *concepción historicista* que pretende testificar el *cierre del acontecer histórico, su final y conclusión*. En suma, la historia y la filosofía como ejercicios sólo posibles *post festum*, como *expresiones de lo ya sucedido*. Lo que deja en el vacío el *rol activo de la historia* y su relación con el *futuro y porvenir*. Dejando así fuera también el *rol crítico del acontecimiento* cuando se lo piensa como un *tiempo irreductible*, como *devenir*. Temas que trataremos a partir de la lectura de Deleuze de Nietzsche en nuestro segundo capítulo, aunque lo terminaremos de ver en el capítulo tercero cuando veamos la cuestión del *devenir minoritario* en el *socius capitalista* o *axiomática social* a partir del concepto de *fuera-clase* que Deleuze propone.

La *crítica del historicismo* permite establecer algunas relaciones entre la *estructura del relato circular-lineal* que caracteriza al *mito (político)*<sup>19</sup> y el *sentido teleológico* que presuponen dos *movimientos político-sociales* cruciales de finales de los siglos XIX y XX. El primero de estos movimientos es el *marxismo*, siendo la *lucha de clases* su modo de concebir el *proceso histórico* y la *toma del poder del Estado e implantación de una dictadura del proletariado*, la manera de consumir dicha *teleología historicista*. En cambio, el segundo movimiento político remite al *pensamiento conservador-liberal*, el cual al menos desde hace tres décadas ha renacido gracias a su capacidad de *gestionar la doble tendencia* que define al *capitalismo*: en cuanto éste tiende tanto al *cambio más radical*, como al *conservadurismo* o *statu quo* más férreo. Que aquí sea la *utilización de clichés y símil-códigos* lo que determina la relación que mantiene el *capitalismo* con la *imagen dogmática del pensar*, significa que las denominadas *grandes finalidades de la razón* que dan sentido a los *mitos políticos* son en realidad expresión de una *discursividad vacía y abstracta* que sólo busca *legitimar lo dado* apelando a eventuales

---

<sup>19</sup> A propósito de la *función política* que cumplen los *mitos*, sean modernos o arcaicos, dice Balzac: “Los mitos modernos son todavía menos comprendidos que los antiguos, por más que estemos devorados por los mitos. *Los mitos nos acosan por todas partes, sirven para todo, lo explican todo*”. Citado por André Reszler, en su obra *Mitos políticos modernos* (Reszler, 1981: 8, cursivas nuestras).

*promesas que jamás se cumplen.* Ejemplo de ello es que, adosado a la *perorata* que suele caracterizar a los *grandes discursos políticos oficiales* —sean de ayer o de hoy—, en el caso de nuestra actualidad, nadie podría negar la existencia de facto de un *capitalismo salvaje* que no tiene precedentes históricos, no sólo respecto de la *manipulación que efectúa de los medios e información*, sino también por su modo de *reproducir la miseria y pobreza*. Aquí debemos pensar en autores como Leo Strauss, Samuel Huntington o Francis Fukuyama, los auténticos precursores de los llamados *think tanks* que han fraguado el *triumfo de la revolución conservadora* o *contrarrevolución* que han convertido al *neoliberalismo* y *neoconservadurismo* en el *pensamiento único* que domina la política y economía mundial de hoy. Triunfo que ha sido preparado por una serie de hitos: la Comisión Trilateral de mediados de la década de los setenta, que decreta el *inicio del fin de las políticas públicas pro derechos civiles* y la ‘*jibarización*’ del *Estado de bienestar*; el triunfo de Reagan y Thatcher a principios de los ochenta, quienes encabezaron a los gobiernos neoconservadores de USA e Inglaterra; la Caída del Muro de Berlín, que permitió hablar del *fin de la historia* y *triumfo de la sociedad libre*; las *Patriot Act* dictadas por el gobierno de Bush hijo, tras la Caída de las Torres Gemelas, recién despuntando el siglo XXI, hecho que ha permitido convertir al *estado de excepción* en un *estado de normalidad*. Hecho que ya en la década de los setenta del siglo XX Virilio asocia a la *doctrina de seguridad nacional* que hoy puede denominarse *administración del miedo* (Virilio: 2012). Ejemplo de dicha política es el concepto de *enemigo indeterminado*, que ya en la Guerra Fría se identificaba con el *comunismo* o *comunista*, pero que hoy se ha transformado en *terrorismo* o *terrorista*. *Administración del miedo* donde incluso las *crisis económicas*, que de ser consideradas fenómenos estructurales cíclicos del *capital*, desde hace ya un tiempo han pasado a convertirse en *arma de control social* y en ‘pan’ de los *intereses del capital internacional*; y también en *miseria para millones de ciudadanos*. En tal sentido, tanto las *políticas de endeudamiento*, como el *triumfo de la moral del miedo*, son fenómenos absolutamente afines con la coexistencia de los *movimientos neocons* y *teocons* de los Estados Unidos y un *capitalismo salvaje* que busca transformar de raíz nuestro mundo en aras de los *intereses y beneficio* de los *mercados internacionales* (Roca, 2009: 118, 151, 35-75 y 28-29). Estos ejemplos sirven para entrever como en pleno siglo XXI puede darse la coexistencia entre el más *radical ultra-liberalismo económico* (beneficio a mínimo costo) con el más caduco *conservadurismo moral*

(miedo, *status quo*). Es la doble tendencia que define a la *axiomática social capitalista*, que incluso determina la *forma dual* de la *moneda y dinero*.<sup>20</sup>

## **6. Contraposición entre la teoría del poder como representación y la teoría del poder en tanto relaciones de fuerzas**

La *teoría política moderna* nos ha acostumbrado a pensar la *realidad social* a partir de categorías tan nítidas como las de *ciudadano*, *propietario*, *burgués*, *Estado constitucional*, *libertad e igualdad*, entre otras. Categorías que son las que quedan en entredicho al confrontarlas con la *teoría de las relaciones de fuerzas* que Deleuze abraza. Nos estamos refiriendo a las *relaciones singulares* que se sustraen a la *historia*, y que Deleuze identificará con *lo intempestivo* (Nietzsche), *lo imprevisible* (Bergson), *lo internal o acontecimiento* (Péguy), *lo actual o posible* (Foucault) y *lo nuevo* (Deleuze). Siendo una de las originalidades aquí el asumir que las *sociedades se definen más por aquello que se fuga del cuerpo social (deseos y creencias) que por aquello que las determina negativamente*. Dice Deleuze, a propósito de que significa *lo intempestivo*:

“[L]a *nebulosa no histórica que nada tiene que ver con lo eterno, el devenir sin el cual nada sucedería en la historia, pero que no se confunde con ella*. Por debajo de los griegos y de los Estados, lanza un pueblo, una tierra, como la flecha y el disco de *un mundo nuevo que no acaba, siempre haciéndose: «actuar contra el tiempo, y de este modo sobre el tiempo, a favor (lo espero) de un tiempo venidero»*. Actuar contra el pasado, y de este modo sobre el presente, a favor (lo espero) de un porvenir, pero el porvenir no es un futuro de la historia, ni siquiera utópico, es el infinito Ahora, el Nun que Platón ya distinguía de todo presente, lo Intensivo o lo Intempestivo, no un instante, sino un devenir [...]. [...] un devenir-revolucionario que, según el propio Kant, no se confunde con el pasado, ni el presente, ni el futuro de las revoluciones. Un devenir-democrático [agrega Deleuze] que no se confunde con lo que son los Estados de derecho” (QF: 113-114, cursivas nuestras).

Esta observación no tiene otro propósito que señalar el grado de complejidad que implica el concepto de Deleuze de *devenir*, que exige esclarecer una *concepción sintética del tiempo* (Lechte, 2010: 487-488). Problema que, como ya lo hemos anunciado, implica el concepto de *lo nuevo*: “*lo nuevo sigue siempre siendo nuevo*” (DR: 210, cursivas nuestras). Contrariamente, cuando se parte del *reconocimiento* y la *representación*: “Lo que se establece con lo nuevo no es precisamente lo nuevo. Pues lo propio de lo nuevo [...] es solicitar al pensamiento fuerzas que no son [...] las del reconocimiento [...]. Nietzsche reía ante la sola idea de que pudiera tratarse de eso lo que él llamaba voluntad de poder. Y no sólo a Hegel, sino también a Kant los denominaba «obreros de la filosofía» (DR: 210-211).

<sup>20</sup> Los temas relacionados con la *axiomática social capitalista* los veremos en nuestro tercer capítulo.

Respecto de la *concepción de la voluntad* de Hegel, subsumida a la idea de *reconocimiento*, Hardt —comentarista de la obra de Deleuze y co-autor con Negri de *Imperio* (obra influenciada de cabo a rabo por *El Anti-Edipo* y *Mil mesetas*)— se refiere del modo que sigue al *paralogismo primario del esclavo* que domina la *dialéctica del amo y el esclavo*: “*El esclavo estima que el poder es una capacidad, exterior o trascendente al campo de fuerzas [...]: la evaluación negativa inicial se basa en [palabras de Deleuze] «la ficción de una fuerza separada de lo que esa fuerza puede hacer»*” (Hardt, 2004: 90, cursivas nuestras).

Dicha posición sobre la *voluntad y poder*, fundada en el *reconocimiento* y la *representación*, es la que se encuentra englobada en los presupuestos de la *filosofía política moderna*, tanto de Hobbes, Locke y Rousseau, hasta Hegel mismo. Todos estos autores caracterizan al *hombre* como uno que presupone un *estado de naturaleza* que precede a la *sociedad civil*, suerte de *estadio infantil*. *Analogía orgánica* que supone un *juicio de valor* que enaltece a la *adultez* por sobre la *infancia* en términos filogenéticos. *Edad civil* donde además el *poder* se concibe siempre como *propiedad*. Punto que para Deleuze implica una *desnaturalización* de la *potencia* que implica el *conatus* o *deseo* (PES: 221), o bien, el *elemento diferencial* de la *voluntad de poder* (NF: 14). La *potencia* no puede ser confundida con la *potestas* o *poder representado*, ni la *natura naturans* o *poder constituyente* con la *natura naturata* o *poder constituido*. Ambos polos se diferencian diametralmente, tal como lo explica Negri en *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza* (Negri: 1983). Obra a la que Deleuze dedica un prefacio donde subraya que uno de sus mayores méritos consiste en destacar el *antijuridicismo* de Spinoza (DRL: 175-176). *Antijuridicismo* que permite oponer a la *tradicón contractualista* de Hobbes-Rousseau-Hegel la triada de *filósofos de la inmanencia* Maquiavelo-Spinoza-Marx. Siendo aquí los conceptos de *potencia* y *multitudo* la clave de la lectura de Negri.

Más allá de Negri, lo importante de una perspectiva que se opone al *juridicismo* y *contractualismo*, consiste en mostrar que el *mito de la transferencia del poder y contrato social* implica una concepción del poder ceñida a unos *postulados* que son los de la *representación y reconocimiento*. Deleuze, apropiándose de la obra de Foucault, denomina *postulado de propiedad* (F: 51) a la idea que concibe el *poder* como *algo ya dado*. Lo que desnaturaliza y oculta las *relaciones de fuerzas plurales* dadas en todo *campo social*. También reconoce Deleuze la existencia de un segundo criterio que desnaturaliza las *relaciones de fuerzas*: el *postulado de la localización* (F: 51). E

incluso un tercer *postulado del atributo o esencia*, que permite *cualificar a las clases dominantes*, distinguiéndolas de las *clases dominadas* (F: 53). O el *postulado de la modalidad* (F: 54), que sería aquel que se relaciona con la *violencia legítima y represión legítima* que ejerce el *soberano* gracias a la *mediación del aparato policial y poder de la ideología*. Todos estos postulados Deleuze los recoge de su lectura de la *teoría del poder* de Foucault. Aunque más profundamente, la crítica de Deleuze a las categorías de la *teoría política clásica: representación, reconocimiento y voluntad*, esté englobada por el concepto de *voluntad de poder* de Nietzsche. Dice Deleuze sobre la *representación y reconocimiento* y su relación con la *filosofía política moderna*:

*“Se interpreta el poder como el objeto de una representación. En la expresión la voluntad quiere el poder o desea la dominación, la relación entre la representación y el poder es tan íntima que cualquier poder es representado, y cualquier representación es la del poder. El objetivo de la voluntad es también el objeto de la representación, e inversamente. En Hobbes, el hombre en estado natural quiere ver su superioridad representada y reconocida por los demás. En Hegel, la conciencia quiere ser reconocida por otro y representada como conciencia de sí mismo [...]. ¿En qué consiste este primer error de la filosofía de la voluntad? Cuando hacemos del poder un objeto de representación, necesariamente lo hacemos depender del factor según el cual una cosa es representada o no, reconocida o no. Y únicamente los valores ya en curso, únicamente los valores admitidos, proporcionan criterios para el reconocimiento. [...] voluntad de hacerse atribuir los valores en curso de una sociedad dada (dinero, honores, poder, reputación) [...]. Con intención muy diversa, en Nietzsche se halla un reproche análogo: toda la concepción de la voluntad de poder, de Hobbes hasta Hegel, presupone la existencia de valores establecidos que las voluntades intentan únicamente hacerse atribuir. Esto es lo que parece sintomático en esta filosofía de la voluntad: el conformismo, el desconocimiento absoluto de la voluntad de poder como creación de nuevos valores” (NF, 114 y 166-167, cursivas nuestras).*

Lo que se pierde de vista con la *representación*, primero, son las *relaciones de fuerzas internas* que subyacen a la *voluntad*. Son éstas las que *crean los nuevos valores*. Y segundo, que toda *voluntad* por definición se presenta como una *multiplicidad y pluralidad de fuerzas*. Este enfoque sobre la *teoría de las relaciones de fuerzas* determina la absoluta afinidad de la *concepción del poder* de Deleuze, Nietzsche y Foucault. No sólo en cuanto a su crítica de los *postulados de propiedad, atribución, localización y modalidad*, sino sobre otro principio esencial de la *teoría política moderna: el postulado de la violencia*.

Para Deleuze, si tal postulado termina por *desnaturalizar el sentido inmanente* de las *relaciones de fuerzas*, es así porque entre *voluntades* las *relaciones son siempre plurales*. En segundo lugar, porque tales *relaciones plurales* deben ser entendidas como *acciones y reacciones*. Y finalmente, porque si son *acciones y reacciones*, donde unas *voluntades obedecen* y otras *mandan*, es evidente que *lo que desaparece cuando se sitúa el poder del lado de la violencia, es la relación entre tales múltiples voluntades*. Sólo cuando se olvida que las *acciones* relacionadas con *acciones* son *relaciones* entre

*distintas voluntades*, es cuando surge la *fetichización de la fuerza*. *Cosificación o reificación* que permite decir que lo que se ejerce es una *violencia dirigida contra una cosa que carece de voluntad*. Sobre los méritos de Foucault por esclarecer tal perspectiva, dice Deleuze:

“La respuesta de Foucault [...] es que *el poder no tiene esencia, que es funcional, operatorio*. No tiene esencia, no tiene interioridad [...]. *No es atributo, es relación*. [...] *la relación de poder es el conjunto de relaciones de fuerzas de un campo social, y desde entonces el poder pasa tanto por las fuerzas dominadas como por las fuerzas dominantes* [...]. Su tuviéramos que esperar que el poder sea represivo, hace ya largo tiempo que no habría poder. Procede de otra manera. Es represivo en última instancia, si, cuando no puede operar de otro modo, pero de lo contrario se las arregla muy bien sin ser represivo [...]. Es que *la relación de fuerza es la relación de una fuerza con la fuerza* [...]. *Pertenece a la noción de fuerza el estar en relación con otra fuerza* [...]. *¿Qué es la violencia? Es la relación de la fuerza con un ser o un objeto* [...]. *La fuerza es una acción sobre una acción real o posible* [...]. *Una acción sobre una acción no es violencia*. *La violencia nunca actúa sobre una acción, la violencia se ejerce sobre el soporte de una acción, sobre el sujeto de una acción. Una violencia no actúa sobre una acción*” (Curso-Foucault-2: 47-50, cursivas nuestras).

“«El» poder tiene como características la inmanencia de su cuerpo, sin unificación trascendente, la continuidad de su línea, sin una centralización global, la contigüidad de sus segmentos, sin totalización diferente. [...] las relaciones de fuerzas o de poder sólo son virtuales [...]. Sólo existe una relación de fuerzas que actúa transversalmente [...]. Eso quiere decir, en primer lugar, que el poder no es una forma, por ejemplo la forma-Estado; y que la relación de fuerza no se produce entre dos formas, como el saber. En segundo lugar, eso quiere decir que la fuerza nunca está en singular. Que su característica fundamental es estar en relación con otras fuerzas, de suerte que toda fuerza ya es relación, es decir, poder: la fuerza no tiene otro objeto ni sujeto que la fuerza [...]. Las relaciones de poder son relaciones diferenciales que determinan singularidades (afectos) [...]. Los factores integrantes, agentes de estratificación, constituyen instituciones. El Estado, pero también la Familia, la Religión, la Producción, el Mercado, incluso el Arte, la Moral... *las instituciones no son fuentes o esencias, no son esencia ni interioridad. Son prácticas* [...]; *su función es reproductora, no productora. El Estado no existe, lo único que existe es un estatismo* [...]: «el» Soberano, o «la» Ley, en el caso de Estado, el Padre en el caso de la familia, el Dinero, el Oro o el Dólar en el caso del Mercado, el dios, en el caso de la religión, «el» Sexo en el caso de la institución sexual” (F: 53, 64, 66, 99 y 104-105, cursivas nuestras).

Estos comentarios resumen de modo categórico el sentido preciso que posee la *teoría de las relaciones de fuerzas*: *constituyen un sistema físico inestable, un diagrama* (F: 62), que permite hablar de una *microfísica del poder* y una *micropolítica del deseo*, ambas entendidas como *prácticas*: “Las alianzas pasan por pequeños grupos locales, [que] constituyen relaciones de fuerzas [...]. *El diagrama pone aquí de manifiesto su diferencia con la estructura, en la medida que las alianzas tejen una red flexible y transversal, perpendicular a la estructura vertical, definen una práctica*” (F: 62, cursivas nuestras). Es bajo tal sentido que las *relaciones de fuerzas*, en lo que respecta a las *prácticas sociales constitutivas*, son siempre *informales y virtuales*. Las *formas*, en cambio, son siempre *efectos molares actuales*, fruto de *procesos de estratificación*, que

remiten a *instituciones globales y saberes administrados*. Ejemplos de ello son la Religión, la Familia, la Moral y el Mercado.<sup>21</sup>

El *sentido conservador* que caracteriza a la *concepción negativa* de la *relación sociedad-deseo*, es lo que permite sostener que las *materias están formadas previamente (sustancia) a partir de un saber que las informa*. Criterio para el cual: *todo debería estar estratificado (Foucault-curso-2: 70-75)*. No sería erróneo decir que el problema de *lo estratificado, constituido y dado*, si pensamos en la *politología*, se ciñe perfectamente a lo que Schmitt entendía como la *normalidad* propia de un *orden jurídico consolidado* y por tanto de unas *normas dadas eficazmente (leyes vigentes, Constitución concreta, Estado en forma)* (Schmitt, 2006: 4).

El *sentido conservador* de la *concepción dialéctica del deseo* es uno de los puntos más relevantes para comprender las pretensiones de *universalidad* de categorías como Estado, Religión, Moral y Familia. Bajo tal concepción, lo que persiste, como veremos con Spinoza, es la *doctrina del juicio*, que busca imponer un *modo de vida fundado en el miedo abyecto a carecer*. Miedo que bajo las condiciones del *capitalismo*, que son diversas de las que determinaban a las *sociedades precapitalistas*, busca la promoción de un determinado *modo de vida* que implicará a un *régimen de signos postsignificante* o *régimen de sujeción pasional-autoritario*, base de la *representación subjetiva infinita capitalista*.<sup>22</sup>

Por lo pronto, convengamos en decir que la *función* que cumplen las *instituciones globales* en el *capitalismo* consiste en *reproducir un modo de vida donde se promueve tal miedo a carecer*. Lo que para *El Anti-Edipo* se debe comprender como: “*el arte de una clase dominante, práctica del vacío como economía de mercado: organizar la escasez, la carencia, en la abundancia de producción, hacer que todo el deseo recaiga en el gran miedo a carecer, hacer que el objeto dependa de una producción real que se supone exterior al deseo (las exigencias de racionalidad) mientras que la producción del deseo pasa al fantasma*” (AE: 34-35, cursivas nuestras).

Tal recusación contra la *representación subjetiva infinita* tiene el mérito de evidenciar la afinidad dada entre una serie de *prácticas políticas* y *sesgos psicologistas* que desatienden las *relaciones singulares* dadas entre *deseo* y *sociedad*. Muy distinta es la *concepción productiva, afirmativa e inventiva* de la *institución* que Deleuze concibe,

<sup>21</sup> Este tema lo revisaremos al comenzar el capítulo primero en nuestro apartado ocho, centrándonos en el problema de la *forma, las formaciones históricas* y la *irrupción de lo informal*.

<sup>22</sup> Dicho *régimen de signos*, si bien se relaciona con la *representación subjetiva* que domina en Freud, lo trataremos en nuestro capítulo tercero, cuando arribemos al *socius capitalista*.

partiendo de Hume y los elementos de lo *pasional* y *social* y de su proyecto de *ciencia del hombre*: que busca *sustituir una psicología de espíritu por una psicología de las afecciones del espíritu* (ES: 11). Tema que terminaremos de ver en nuestro epílogo.

Lo importante, respecto de la *denuncia* de la *visión moral del mundo* que engloba la *doctrina del juicio* (PES: 247), es que ésta presupone unos criterios que son inherentes a la *teología negativa*: *analogía*, *equivocidad* y *eminencia*. Sucede esto por comportar la *teología* las *propiedades* que se asignan a un *Dios ausente* o *Deus absconditus*: la *eminencia* y *trascendencia*. Dice Deleuze: “*Nada sino «signos» variables, denominaciones extrínsecas que garantizan un mandamiento divino. En el mejor de los casos, «propiedades», como la existencia divina, la unidad, la omnisciencia y la omnipresencia, que garantizan una enseñanza moral. [...] el fin [...] es someternos a modelos de vida [...] y fundamentar la obediencia*” (PES: 47-49, cursivas nuestras).

Un campo en donde se puede entrever cómo la *doctrina del juicio* opera, más allá de lo jurídico, lo político o lo religioso, es el ámbito del *lenguaje proposicional* y su *triple estructura circular*: *significación* (*Dios*), *designación* (*Mundo*) y *manifestación* (*Yo*) (LS: “Tercera serie de la proposición”). Tal triple estructura es la que opera una *reducción de las singularidades a las formas de los conceptos universales* (*enantiomorfosis*). El *sistema del juicio* o *trampa universal* y el *modo de vida* que éste promueve, Deleuze lo asocia a la *triada satírica* del *tirano-sacerdote-y-esclavo*. La cual a partir de Spinoza se asocia a la *servidumbre voluntaria*. Problema que ha sido retomado en el siglo XX por Reich cuando trata la *perversión del deseo gregario* y su relación con la *represión capitalista*:

“*Por ello el problema fundamental de la filosofía política sigue siendo el que Spinoza supo plantear [...] y Reich redescubrió: «¿Por qué combaten los hombres por su servidumbre como si se tratase de su salvación?».* Cómo es posible que se llegue a gritar: ¡queremos más impuesto! ¡menos pan! Como dice Reich, lo sorprendente no es que la gente robe, o que haga huelgas; lo sorprendente es que los hambrientos no roben siempre y que los explotados no estén siempre en huelga. *¿Por qué soportan los hombres desde siglos la explotación, la humillación, la esclavitud, hasta el punto de quererlas, no sólo para los demás, sino para sí mismos? [...] y esto es lo que precisa explicación, esta perversión del deseo gregario*” (AE: 36, cursivas nuestras).

Si Spinoza ha sido quien más claramente ha dejado zanjado el problema de la *servidumbre voluntaria*, esto se debe a la rigurosa relación que establece entre *servidumbre política* y *servidumbre moral*, y al papel que juegan la *ignorancia* y la *superstición* dentro de lo que concibe como *primer género de conocimiento*. Nivel donde son los *signos abstractivos* e *imperativos* donde se capta la función de la



*equivocidad*, tanto sobre el *lenguaje* como sobre las *afecciones pasivas*. Sobre la *triple triada del sacerdote-tirano-y-esclavo* y Spinoza, comenta Deleuze más ampliamente:

*“¿Es que hay algo común entre el tirano que tiene el poder, un esclavo que no tienen el poder y un sacerdote que no parece tener otro poder que el espiritual? ¿Qué hay en común? ¿Y en qué son impotentes? Porque al menos el tirano y el sacerdote parecen ser, por el contrario, hombres de poder. Uno el poder político, otro el poder espiritual. Sentimos que hay un punto en común. Y cuando leemos a Spinoza, de texto en texto, se nos confirma ese punto común [...]. Es ese algo común lo que va a hacer decir a Spinoza: «son impotentes». Es que de cierta manera ellos necesitan entristecer la vida. Es vieja esa idea. Nietzsche también dirá cosas como esas. Tienen necesidad de hacer reinar la tristeza [...]. Porque se trata de juzgar la vida. Ahora bien, la vida no es juzgable, la vida no es objeto de juicio. La única manera de que puedan someterla a juicio, es inoculándole la tristeza. En ese momento deviene juzgable” (Curso-Spinoza: 90-91, cursivas nuestras).*

Ha sido Marcuse quien se ha referido a la relación entre el *juicio* o *proposición* y la *forma de razonamiento* fundada en la *negación*: esta *“lógica [...] muestra en realidad un prejuicio ontológico: la estructura del juicio (la proposición) se refiere a una realidad dividida*. El razonamiento se mueve entre la experiencia del ser y el no-ser, la esencia y el hecho, la generación y la corrupción, la potencialidad y la actualidad” (Marcuse, 1968: 151, cursivas nuestras). Lo que Adorno y Horkheimer comprendían como la *falsa idea de lo nuevo* que subyace a la *forma del juicio*: “El juicio filosófico tiende a lo nuevo, y sin embargo no conoce nada nuevo, puesto que siempre repite sólo aquello que la razón ha puesto ya en el objeto” (Adorno y Horkheimer, 2003: 80).

Si asumimos que en las *sociedades arcaicas* las *relaciones de coerción* dependían de *representaciones y creencias objetivas e instituciones políticas y religiosas* que sancionaban su dominio y eficacia desde un punto de vista ajeno a la subjetividad moderna, será esencial tratar el problema de la *eficacia del lenguaje mágico-religioso*, al determinar éste tanto las *funciones y estructuras* de un sistema social dado. Este problema lo trataremos aludiendo a la recepción de algunas ideas de Dumézil sobre los *mitos de soberanía* por parte de Deleuze y Guattari en nuestro capítulo tercero.

Si la categoría de la *ley* tiene un origen remoto asociado al *pensamiento mítico y simbólico*, el hecho que más tarde la *ley* sea *interiorizada* en un *modelo subjetivista* es el que otorga pertinencia a identificar en el *psicoanálisis* la forma de una *axiomática restringida*. Perspectiva que es la de Freud. Sobre este punto, lo que se efectúa aquí es una *relativización de la autoridad* o, como dicen Deleuze y Guattari, la *interiorización de la trascendencia*: “Este algo común trascendente y ausente, será llamado *falo* o *ley*, para designar «el» *significante que distribuye en el conjunto de la cadena los efectos de significación e introduce en ellos las exclusiones*” (AE: 79, cursivas nuestras).

Entre los sesgos generales del psicoanálisis sobresale la *subsunción del deseo* a una *posición depresiva y neurótica*, que enlaza la idea de *sujeto, carencia y represión individual*. Lo que se traduce en una reducción del concepto de *represión* a una *concepción subjetivista* incluso del *fantasma (fantasía)*. Una de las recusaciones centrales que desarrollaremos en nuestro capítulo primero, en los tres últimos apartados donde confrontaremos a Freud, podemos resumirla recordando la siguiente observación: “*Nunca el adulto es un «después» del niño [...]. Es el padre paranoico el que edipiza al hijo. La culpabilidad es una idea proyectada por el padre antes de ser un sentimiento interior sentido por el hijo [...]. La primera equivocación del psicoanálisis radica en actuar como si las cosas empezasen con el niño*” (AE: 285, cursivas nuestras).

Es a partir de esta crítica que se puede comenzar a ponderar las contribuciones de la *teoría del inconsciente maquínico*, la cual entre sus aciertos está la de evidenciar que entre el *psicoanálisis* y la *teología* existe una *identidad* respecto de los *tres grandes errores* que comporta la *concepción dialéctica y negativa del deseo*. Tres errores que “*se llaman la carencia, la ley y el significante [...], idealismo que se forma una piadosa concepción del inconsciente. Y por más que interpretemos estas nociones [...] [como] una combinatoria que convierte a la carencia en un lugar vacío y no en una privación, a la ley en una regla del juego y no en un mandato, al significante en un distribuidor, y no en un sentido, no podemos impedir que arrastren tras de sí su cortejo teológico, insuficiencia de ser, culpabilidad y significación*” (AE: 116-117, cursivas nuestras).

Finalmente, respecto de la articulación entre la *axiomática restringida* del psicoanálisis y la *axiomática social capitalista*, aquí Deleuze y Guattari reconocen en Freud los mismos méritos que cabe reconocer a Lutero en el campo de la *religión* y a Smith y Ricardo en el campo de la *economía política*. Dicen Deleuze y Guattari:

“Marx decía: *el mérito de Lutero radica en haber determinado la esencia de la religión ya no del lado del objeto, sino como religiosidad interior; el mérito de Adam Smith y de Ricardo radica en haber determinado la esencia o naturaleza de la riqueza ya no como naturaleza objetiva, sino como esencia subjetiva abstracta y desterritorializada, actividad de producción en general [...]. Es preciso decir lo mismo de Freud: su grandeza radica en haber determinado la esencia o naturaleza del deseo, ya no con respecto a objetos, fines o incluso fuentes (territorios), sino como esencia subjetiva abstracta, libido o sexualidad. Sólo que esta esencia todavía la relaciona [Freud] con la familia como última territorialidad del hombre privado [...]. La interioridad en lugar de una relación con el exterior*” (AE, 278, cursivas nuestras).

Bajo todo estos términos, mostrar cómo la *concepción maquínica del deseo*, gracias al andamiaje conceptual de la *ontología de la diferencia*, permite abordar todos estos problemas incluyendo la *crisis de las grandes objetividades* (mito, religión, creencias) y una *crítica de las formas mixtificadas* del mundo moderno; además de hacerlo mediante

un *análisis diferencial* que considera las *formaciones sociales salvajes, bárbaras y capitalistas*; es el modo más sucinto de indicar el propósito de nuestra investigación.

## **7. Capitulación y metodología**

Se divide nuestra investigación en tres capítulos. El primero: “La imagen dogmática del pensar como presupuesto de la concepción moral de la cultura y la sociedad occidental”, expone su *sentido ontológico-político*. Perspectiva que se identifica con la *cultura occidental universalista*. Partimos abordando la relación entre la *forma-Dios*, la *forma-Hombre* y la *forma-Superhombre*, arribando al problema de la *irrupción de lo informal*. Este primer apartado permite erigir una comprensión de la *modernidad* diversa de la fundada en la idea de *progreso*. En segundo lugar, exponemos los *postulados de la imagen dogmática del pensar* y sus relaciones con la *ontología*, el *juicio*, el *lenguaje* y la *razón*. Para subsiguientemente abordar la *dialéctica del amor* de Platón y el *platonismo* apoyándonos en Foucault, a la vez que exponemos la *oposición* entre *plan de trascendencia* y *plan de inmanencia*, entre *organismo* y *vida inmanente*. Después conectamos el problema de la *imagen dogmática del pensar*, bajo una perspectiva histórica de *larga duración* (Braudel), con lo que Bachofen comprende como la *lucha entre matriarcado y patriarcado*. Remitiendo este problema al *origen de Estado* y conflicto entre el *derecho ginococrático* y *derecho patriarcal*. Finalmente, nos centramos en la crítica que Deleuze y Guattari dirigen contra Freud y el psicoanálisis: su *concepción individual de la represión* y los *paralogismos* que subyacen a la *representación subjetiva moderna*.

En nuestro segundo capítulo: “El Eje Spinoza-Nietzsche. De los conceptos de univocidad, potencia e inmanencia, a la crítica del historicismo”, abordamos el *sentido afirmativo y positivo* de los *principios ontológicos* de *univocidad* e *inmanencia* de Spinoza. A la vez que destacamos la denuncia de las mixtificaciones de la *religión* y la *superstición* a partir de los *signos equívocos* del *primer género de conocimiento*. Exponemos también la *teoría de las afecciones* y *teoría del modo* de Spinoza, entendiéndolas como una restitución del *estatuto productivo* del *cuerpo*, la *naturaleza* y el *deseo*. Bajo tal contexto es que tratamos los conceptos de *nociones comunes*, *expresión* y *Dios inmanente* de Spinoza. Finalmente, a partir de la *teoría de las esencias particulares* (*pars intensiva*) y *lógica trascendental*, fundada en la *distinción real*, arribamos al *modelo del cuerpo* que propone Spinoza y su pertinencia para hablar de *cuerpo social*. En los dos apartados finales, asumiendo la *crítica* dirigida contra el

*historicismo* desde el concepto de *nihilismo* de Nietzsche, vemos la influencia de Hegel sobre el *pensamiento marxista y conservador-liberal*. Destacando a la vez la irreductibilidad de las *contingencias y cortes históricos* del siglo XX al *relato historicista*. Subsiguientemente, aludimos a la noción kantiana de *cultura superior*, basaba en su *teología moral*, para pasar a las mixtificaciones que efectúa Hegel sobre el *Estado constitucional (reconciliación de lo infinito y lo finito, de Dios y el Hombre)*. Siendo aquí los temas de la *muerte de Dios* y la *conciencia infeliz*, que para Hegel preludian la forma de la *individualidad moderna*, lo que contrastamos con la interpretación de Deleuze del *nihilismo como a priori de la Historia Universal y teoría del último hombre y hombre superior* de Nietzsche. Concluimos denunciando al *relato historicista* como un *discurso de los vencedores*, tal como lo es el discurso de la *globalización capitalista*. Este punto nos permite aludir a los conceptos de Deleuze de *sociedades de control y devenir-minoritario*, que matizamos con algunas ideas de Lazzarato y Cocco, exponentes de la *política menor* que fundan Deleuze y Guattari.

Nuestro tercer capítulo: “Introducción a la teoría general de la sociedad a partir de la teoría del *socius* como superficie de inscripción”, se aboca a la *ontología social* de Deleuze y Guattari, mostrando la aplicación de los *principios diferenciales* que subyacen a la *teoría del inconsciente maquínico* en el *análisis diferencial* de tres *máquinas sociales: socius salvaje, socius despótico y socius capitalista*. Todos estos problemas permiten articular una comprensión de la *escritura, cultura, sociedad, lenguaje, religión y Estado*, sistematizada a partir del concepto de *socius*. Siendo aquí una de las tesis más relevantes el sustituir la *relación de intercambio* por la *relación acreedor-deudor*, ello para comprender el *origen y funcionamiento* de las sociedades de un modo diverso al *evolucionismo e historicismo* decimonónicos.

Finalmente, exponemos en nuestro epílogo conclusivo: “De la crítica del platonismo a una comprensión afirmativa de lo social y lo pasional, a partir de la sustitución de una psicología del espíritu por una psicología de las afecciones del espíritu”, una síntesis breve de nuestro trabajo, seguido de algunas de las ideas más relevantes que Deleuze abraza de la filosofía de Hume. Ello para terminar subrayar el *sentido afirmativo* de su *ontología social* y su concepción de la *institución, la cultura y la política*. Destacando aquí el triple rechazo del *contractualismo, juridicismo y egoísmo*, elementos que son propios de la *teoría política moderna*. Además de terminar de decir que son *lo social y lo pasional* los polos que remiten a las *circunstancias y afectividad*.

A propósito de los métodos que hemos utilizado, en lo que respecta a los conceptos de Deleuze, hemos privilegiado una *comprensión analítica* que ha buscado mostrar las diferencias entre sus principios y *lógica diferencial* y la *lógica de la representación* de la tradición clásica y moderna. En cambio, cuando hemos tratado problemas de la realidad contingente, historia y política, hemos preferido ser *descriptivos* y *figurativos*, además de recurrir a ejemplos circunstanciales que destacan la *irreductibilidad de lo singular* a la *representación*.

Con relación a los textos de Deleuze, hemos preferido citar párrafos y fragmentos, siendo nuestro *método de apropiación* el *seleccionar*, de aquí y de allá, lo que nos servía, sin dejar de respetar la literalidad utilizando paréntesis. Esta opción nos ha permitido ahorrarnos el penoso trabajo de vulgarizar a Deleuze, sólo parafraseándolo, y así evitar *impostar* nuestro discurso abusando de la batería de *neologismos* y *barbarismos* que inundan su obra. Esta opción, pensamos, es afín a la comprensión que Deleuze tiene de la *práctica escritural*, más cuando dice que *repetiendo* se puede incluso lograr la *máxima diferencia*. En sus palabras: “Es bien sabido que Borges descuella en el comentario de libros imaginarios. Pero va más allá cuando considera un libro real, por ejemplo Don Quijote, como si fuera un libro imaginario, reproducido por un autor, Pierre Menard, a quien a su vez considera real. *Entonces, la repetición más exacta, la más estricta, tiene como correlato el máximo de diferencia*” (DR: 19).

## Capítulo Primero

### **«La imagen dogmática del pensar como presupuesto de la concepción moral de la cultura y sociedad occidental»**

“La historia de la filosofía occidental no es más que una serie de notas de pie de página a Platón” (Whitehead, 1957: 63).

#### **8. Formas, formaciones históricas e irrupción de lo informal**

Como ya lo hemos dicho en nuestra introducción, para Deleuze existen razones suficientes para dar la mayor relevancia a la *continuidad* que existe entre las *estructuras* de pensamiento que se identifican con el *idealismo* de Platón, las cuales son presididas por el *principio celeste de trascendencia* —llámese *Bien* o *Uno*— y el *pensamiento moderno*.<sup>23</sup> Ello a pesar de las singularidades propias de la *modernidad* y la evidente *discontinuidad* dada entre estos dos mundos separados por más de dos milenios. Tal *continuidad* también atañe al *aristotelismo* y lo que cabe reconocer como la *estructura binaria* del *esquema hilemórfico* o *forma-materia* que predomina, no sólo en la comprensión sesgada que tenía el estagirita de los *procesos de individuación* (Simondon, 2009: 23), sino sobre nuestro modo de comprender la realidad a partir del *modelo sujeto-objeto*. A propósito del *modelo hilemórfico*, inequívoca resulta la observación siguiente del último artículo de Deleuze: “La inmanencia: una vida...”, de 1995: “*la conciencia no se convierte en un hecho más que si se produce un sujeto a la vez que un objeto, ambos fuera de campo y apareciendo como trascendentes*” (DRL: 347).<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> El *principio de trascendencia* del *Bien* o *Uno* se identifica con la *causa final* o *finalidad*, que para Deleuze tiene el defecto de sostener: “*una concepción de la diferencia aún externa*” (ID: 58, cursivas del autor): “presencia necesaria de un principio de finalidad en Platón: sólo el Bien da cuenta de la diferencia de la cosa y nos hace comprenderla en sí misma [...]. *Platón tienen necesidad del Bien como regla de elección* [...]. *La diferencia de la cosa procede aquí de su uso, de su fin, de su destino, del Bien* [...]. *Lo que preside la distribución de las cosas es, efectivamente, su función, su fin, pero a este nivel las cosas parecen recibir su diferencia desde fuera*” (ID: 57, cursivas nuestras). Sobre la distancia de Platón con el *espíritu griego* inherente al *nuevo espacio que inaugura la ciudad democrática*: “El espacio griego es el espacio sublunar [...]. Un organismo es seguramente una unidad [...]. Pero es un mundo para el cual no hay más unidad aislada, toda unidad es una unidad de una diversidad. [...] el mundo griego es siempre lo uno de un diverso. Es siempre una unidad, pero *no hay jamás unidad absoluta*. Por más que se hable otra vez de lo Uno con una «U» mayúscula [...] *lo Uno en Platón es finalmente la pura trascendencia, es decir, el homenaje al mundo egipcio* [...]. Es evidentemente cierto para Aristóteles, pero ya es cierto para Platón [cuando] [...] hace decir al egipcio [...]: «Ustedes, griegos, no son más que niños» [...]. «*Ustedes han perdido el secreto de las esencias estables aisladas, separadas. Han perdido, en un sentido, el secreto de la luz, es decir, de este espacio donde la forma y el fondo están sobre el mismo plano*»” (Curso-Bacon: 223 y 219).

<sup>24</sup> Dice Braudel (autor apreciado por Deleuze) sobre *estructura, continuidad, discontinuidad* y lo que concibe como *historia larga*: “Otro problema que nos parece capital: el de lo continuo y de lo discontinuo [...]. La controversia que provoca proviene quizá del hecho de que raramente se tiene en cuenta la *pluralidad del tiempo histórico* [...]. La historia tradicional, atenta al tiempo breve, al individuo y al

Es tal *continuidad*, si pensamos en los filósofos más eminentes del *mundo moderno*,<sup>25</sup> la que contribuye a esclarecer el *sentido imperativo* de la *distribución ontológica* que comprometen los *presupuestos implícitos* (DR: 201-2002) que configuran la *imagen dogmática del pensar* que subyace al *idealismo subjetivo*. *Sentido* que se mantendrá vigente tanto en Descartes, pasando por Kant y Hegel, como en Heidegger (NF: 257).<sup>26</sup> E incluso en la concepción de la *subjetividad* de Freud, lo que abordaremos al finalizar el presente capítulo.

Uno de los aspectos que permite identificar al *mundo griego* y *mundo moderno* es la preeminencia de la *concepción dialéctica y negativa del deseo*. Concepción que a partir de Platón postula una *identidad analítica* entre *pensamiento* y *moral*, la cual, como veremos en nuestro próximo apartado, constituye el primer postulado de la *imagen dogmática del pensar*. Es tal identidad la que engarza la *imagen dogmática del pensar* con el *mundo de la representación clásica moderna*. Imagen que es *reproducida* — consciente o inconscientemente— gracias al *carácter molar* de las *instituciones* y *formaciones históricas* (F: 75-98, “Los estratos o formaciones históricas”). Siendo aquí uno de los aspectos más notables de la *forma* y *estratos* su *función de reproductibilidad* respecto de determinadas *relaciones de poder* que se consagran a partir de precisas *formas de saber*. Funciones que operan sobre nuestras vidas desde la más tierna infancia, por ejemplo, en el seno de la Familia y la Escuela, pero que más tarde siguen

---

acontecimiento, desde hace largo tiempo nos ha habituado a su relato precipitado, dramático, de corto aliento [...]. Las ciencias, las técnicas, las instituciones políticas, los utillajes mentales y las civilizaciones tienen también su ritmo de vida y de crecimiento [...]. [...] *la palabra estructura* [...] [*b*] *buena o mala, es ella la que domina los problemas de larga duración*” (Braudel, 1990: 57, 64 y 69-70, cursivas nuestras).

<sup>25</sup> En una orientación distinta a Deleuze, Heidegger establece la misma *continuidad* respecto de la tradición *onto-teo-lógica* en la introducción de *Ser y tiempo*: “Exposición de la pregunta por el sentido del Ser”: “Lo que ellos alcanzaron [Platón y Aristóteles] se mantuvo, a través de múltiples modificaciones y «retoques», hasta la *Lógica* de Hegel. Y lo que en el supremo esfuerzo del pensar, le fuera antaño arrebatado a los fenómenos [...], se ha convertido desde hace tiempo en una trivialidad” (Heidegger, 2003: 25).

<sup>26</sup> Sobre tales *presupuestos implícitos* de la filosofía de Descartes y su permanencia hasta Hegel e incluso Heidegger, afirma Deleuze: “Al presentar al Cogito como una definición que pretende pues conjurar todos los presupuestos objetivos que pesan sobre los procedimientos que actúan por medio del género y la diferencia [...] es evidente que no escapa a *presupuestos de otra naturaleza, subjetivos o implícitos, es decir, envueltos en un sentimiento en vez de estarlo en un concepto*: se supone que cada uno sabe sin concepto lo que significa yo (*moi*), pensar, ser. *El yo (moi) puro del Yo (Je) pienso no es pues una apariencia de comienzo más que por el hecho de haber remitido todos sus presupuestos al yo empírico*. Y si ya Hegel se lo reprocha a Descartes, no parece que Hegel, por su parte, haya procedido de otro modo: *el ser puro, a su vez, sólo es un comienzo a fuerza de remitir todos sus presupuestos a ser empírico, sensible, concreto*. Tal actitud, que consiste en rechazar los presupuestos —a condición de darse otros tantos presupuestos subjetivos (que, por otra parte, son quizás los mismos bajo otra forma)— es también la de Heidegger cuando invoca una *comprensión preontológica de Ser*. *De todo esto se puede concluir que no hay verdadero comienzo en la filosofía, o más bien que el verdadero comienzo filosófico, es decir la Diferencia, ya es en sí mismo Repetición*” (DR: 201, cursivas nuestras).

operando en las instituciones que dan forma a nuestra vida adulta. Son tales operaciones las que convierten a la *imagen moral del pensar* en uno de los pivotes constituyentes de nuestro *sentido común*, de nuestra *doxa* u *opiniones*. Modo de pensamiento que Deleuze identifica con la *recognición* y los *clichés*. Se pregunta Deleuze: “¿*Qué es el mal?* [...] ¿*Qué hay de terrible en los clichés?* [...]. *El mundo de las ideas completamente hechas es eso que tenemos en la cabeza, sean ideas colectivas, sean ideas personales [...], la cosa completamente hecha*” (**Curso-Bacon**: 54-53, cursivas nuestras).

La relevancia del problema de los *clichés* y *recognición*, en términos políticos, podemos comenzar a ponderarla observando la *capacidad* que posee el *capitalismo* de imponer, vía *comunicación* y *marketing*, todo un *consenso* sobre la realidad. Consenso que es fruto de la *opinión* de una *voluntad mayoritaria* que es inherente al *capitalista medio*. Uno de los mejores ejemplos que podemos dar es el *triunfo actual* de la *ideología neoliberal* y algunos sesgos sobre la *naturaleza humana* que son en rigor propios del *homo oeconomicus*. Sesgos que hoy predominan en el *mundo académico* y *mundo gubernamental*. La *eficacia* de los *clichés*, *opinión* y *doxa*, si constituyen un auténtico *capital comunicacional*, es en cuanto imponen un *statu quo* en los órdenes *racional* como en las *dimensiones afectivas* y *perceptivas*. Punto que hace coincidir a Deleuze y Guattari con algunas observaciones que efectúa Naredo acerca del *pensamiento único* en que se ha convertido el *neoliberalismo* en nuestro tiempo:

Dicen Deleuze y Guattari: “*La opinión es un pensamiento que se ciñe estrechamente a la forma de recognición: recognición de una cualidad de la percepción (contemplación), recognición de un grupo de afección (reflexión); recognición de un rival en la posibilidad de otros grupos y de otras cualidades (comunicación) [...]. La opinión en su esencia es voluntad de mayoría, y habla ya en nombre de una mayoría [...]. La filosofía de la comunicación se agota en la búsqueda de una opinión universal liberal como consenso, bajo el que nos topamos [...] con las percepciones y afecciones cínicas del capitalista en persona [...]. [...] la mera opinión del Capitalista medio, el gran Superior. El Ulises moderno [mentiroso por excelencia] cuyas percepciones son tópicos, y cuyas afecciones son marcas, en un mundo de comunicación convertido en marketing*” (**QF**: 149 y 151, cursivas nuestras).

Y dice Naredo sobre el neoliberalismo = pensamiento único: “una ideología conservadora del *statu quo* [...], bastión ideológico, revestido de ciencia [...]. Para ello debemos recordar que *las ideas del sistema político* [...] y *económico* [...] *surgieron* y *se afianzaron separándose de la moral*. Y que, a la vez que se producía esta separación, *se apeló a la Razón para idear instrumentos capaces de asegurar la funcionalidad de ambos sistemas al servicio de la sociedad*. Presuponiendo que el afán de acumular y mantener el poder era algo irrefrenable en el *homo político* [...]. *La libre expresión de las voluntades y gustos de los individuos como votantes y como consumidores es la clave de ambos sistemas* y se supone capaz de orientar al bien común la actuación de partidos ávidos de poder y de empresas de beneficio, liderados por sus respectivos líderes y empresarios [...]. *Es conocido el paralelismo que se observa entre ambos modelos (el político-democrático y el económico-mercantil): ambos parten de considerar una sociedad compuesta por átomos individuales movidos por intereses políticos y económicos [...]. [...] lo económico, con su noción de sistema, se extiende como racionalidad suprema que se impone sobre la de los otros campos, incluido el político, erigido en un núcleo duro llamado «pensamiento único» [...]. El autoritarismo cobra así nuevas formas: los*



*antiguos regímenes autoritarios han dado paso a [...] regímenes globalitarios [...]. Y, mientras tanto, la economía y la política continúan entreteniéndonos con discursos que reproducen y desarrollan con prolijidad surrealista los viejos sistemas de razonamiento, con visiones contractualistas de la sociedad y con la «soberanía» del consumidor y del elector a la cabeza» (Naredo, 1998: 13-14, 16 y 26, cursivas nuestras).*

La pertinencia de estos comentarios consiste en que expresan la capacidad que poseen los *estratos y formas* —la Familia, la Escuela, la Iglesia, la Moral, la Religión, la Policía, la Cárcel, el Ejército, la Universidad, la Fábrica, la Empresa, el Mercado, el Marketing y la Publicidad— para *reproducir clichés y opiniones*. Todas estas instancias son las que deben identificarse con el *polo del deseo* de *carácter molar y estadístico* que comportan las *grandes representaciones*, fruto de un *ejercicio del poder* que permite que predominen determinadas *formas de saber* que llegan a constituir *reglamentos* (F: 105). Las *instituciones*, bajo este doble sentido, son las que operan la *integración y reproducción* de determinadas *prácticas* que se propagan tanto *discursivamente* (*enunciación*) como *espacio-temporalmente*. Dice Deleuze sobre los *dispositivos sociales*: “tienen necesariamente dos polos o elementos: «aparatos» y «reglas» [...] [que] organizan grandes visibilidades [...] y grandes enunciabilidades [y de allí que corresponda afirmar que] [l]a institución es biforme, bifaz” (F: 106, cursivas nuestras).

Lo que no significa, en caso alguno, que la *institución* deba ser definida por una *esencia*. Al respecto precisa Deleuze: “Los factores integrantes, agentes de estratificación, constituyen instituciones [...]. *Las instituciones no son fuentes o esencias, no son ni esencia ni interioridad. Son prácticas, mecanismos operatorios que no explican el poder, puesto que presuponen las relaciones y se contentan con «fijarlas»; su función es reproductora, no productora*” (F: 104-105, cursivas nuestras).

Bajo un *sentido eminentemente virtual*, sobre todas las instituciones tiende a imponerse la *forma de interioridad* que Deleuze y Guattari identifican como *forma-Estado*. Es el *estrato ideal* que sirve de *centro de resonancia centralizado* y *polo de integración, vertical y global*, que confiere su *forma orgánica* a los *grandes conjuntos molares*. Como veremos en nuestro capítulo tercero, aquí son “*la rostridad, la redundancia, la significancia y la interpretación [las que] intervienen en todas partes. Triste mundo el del significante, con su arcaísmo de función siempre actual, su trampa esencial [...]. El significante reina en todas las escenas conyugales, como también en todos los aparatos de Estado*” (MM: 120).

Aunque quepa advertir, respecto del rol que cabe al *significante y lenguaje*, que en último término ambas instancias “*remite[n] a los regímenes de signos, y los regímenes*

*de signos a máquinas abstractas, a funciones diagramáticas y a agenciamientos maquínicos que van más allá de toda semiología, de toda lingüística y de toda lógica. No hay una lógica proposicional universal, ni una gramaticalidad en sí, ni tampoco un significante en sí mismo” (MM: 150, cursivas nuestras).*<sup>27</sup>

Para Deleuze y Guattari, subyacente a todas estas *formas constituidas*, lo que cabe reconocer son unas *relaciones de fuerzas diagramáticas* y unos *agenciamientos maquínicos de deseo*, que son los que explican cómo se configuran dichas *formas y estructuras*. Uno de los mejores ámbitos para entrever la presencia y operaciones de las *redundancias, resonancias y significaciones* es sin duda el ámbito del *lenguaje*. En éste la *forma de interioridad* de la *forma-Estado* que ha nacido en el *modelo de soberanía* en tanto *estructura, estrato o articulación*, debe comprenderse como *Urstaat*. *Forma* que internamente implica un *polo inconsciente* que actúa por *lazo o afecto* y que es relativo al *muthos*, y un *polo preconscious* o *conscious*, que procede por *contrato* o *sentimiento* y que es relativo al *logos* (MM: 357 y 362). Es tal *estrato* el que constituye la *forma de interioridad* de la *imagen dogmática del pensar*. Vale repetir, en tal sentido, que:

*“Existiría [...] una imagen del pensamiento que recubriría todo el pensamiento [...] que sería algo así como la forma-Estado desarrollada en el pensamiento. Esta imagen posee dos cabezas que remiten a los dos polos de la soberanía: un imperium del pensar-verdadero, que opera por captura mágica, confirmación o lazo, que constituye la eficacia de una fundación (muthos); una república de los espíritus libres, que procede por pacto o contrato, que constituye una organización legislativa y jurídica, que aporta la sanción de un fundamento (logos). Esas dos cabezas interfieren constantemente en la imagen clásica del pensamiento: una «república de los espíritus en la que el príncipe sería la idea de un Ser supremo». [...] si nos atenemos a la imagen, vemos que cada vez que se nos habla de un imperium de lo verdadero y de una república de los espíritus, no es una simple metáfora. Es la condición de constitución del pensamiento como principio o forma de interioridad, como estrato” (MM, 380, cursivas nuestras).*

Un matiz relevante de considerar, si nos centramos en las relaciones dadas entre la *forma de interioridad* y los distintos *Estados concretos* reconocibles históricamente, es que estos últimos deben ser identificados más bien como la *actualización* de una *tendencia al estatismo* y, en efecto, como una *operación de estatismo continuo* (F: 105), más que encarnando una *esencia* o un *universal sustantivo*.<sup>28</sup> Esto, dicho brevemente,

<sup>27</sup> La relación del *lenguaje* con las *máquinas sociales*, los *regímenes de signos* y la *institución*, la trataremos ampliamente en nuestro capítulo tercero dedicado a la *teoría general de la sociedad y las sociedades* de Deleuze y Guattari, abocándonos a su concepto de *socius* o *superficie de inscripción*.

<sup>28</sup> Dice Marcuse, sobre los *universales sustantivos*: “Uno de los problemas más perturbadores en la filosofía analítica es el de las declaraciones sobre universales como «nación», «estado», «la Constitución Británica», «la Universidad de Oxford», «Inglaterra». *Ninguna entidad particular corresponde a estos universales y, sin embargo, tienen un perfecto sentido* [...]. Las personas que ejecutan un veredicto, si son identificables, no lo hacen como individuos sino como «representantes» de la Nación, la Empresa, la Universidad [...]. En su decisión [...] la Nación, el Partido, la Empresa, la Universidad es puesta en

por ser los *Estados concretos*, en rigor, *modelos de realización* del *Urstaat latente* y de la *doble cabeza* que constituyen las *figuras* del *rey-déspota* (*instancia de captura mágica*) y del *sacerdote-legislador* (*intérprete de la ley*) (MM: 359). Todo lo cual permite a Deleuze y Guattari afirmar, considerando el *influjo* de esta *doble cabeza* y *doble función* (Dumézil) sobre la *historia*, que: “*El Estado no existe [más bien insiste], lo único que existe es el estatismo*” (F: 105, cursivas nuestras).<sup>29</sup>

La razón que permite comprender esta última afirmación, sólo en apariencia confusa, radica en que la *forma de interioridad* del *Urstaat* remite a un *modelo de organización* que semióticamente se explica por la preeminencia de un *régimen de signos* surgido en el *mundo arcaico* y *sociedades despóticas imperiales*. Y cuyo rasgo más notable es presuponer una *estructura* compleja determinada por un *tiempo sincrónico*. Siendo, en cambio, el *tiempo* de los *modelos de realización*, un *tiempo diacrónico* (AE: 230).

Tal distinción es la que permite decir que el *Urstaat*, más bien que *existir* como *aparato concreto* en la historia, lo que hace es *insistir* en tanto *corte trans-histórico*. Y en efecto, el *Urstaat* debe ser considerado como una suerte de *condición formal* y como *a priori* de la *historia* y en efecto de todo *modo de producción social*. Es lo que expresan Deleuze y Guattari cuando recuerdan el lugar preeminente que da Nietzsche al *corte del Estado* (*perro-Estado*) y señalan que “[i]ncluso los más viejos mitos africanos nos hablan de esos hombres [...] fundadores del Estado”:

“Nietzsche también establecerá otros cortes: los de la ciudad griega, el cristianismo, del humanismo democrático y burgués, de la sociedad industrial, del capitalismo y del socialismo. Pero *es posible que todos, por motivos diversos, supongan este primer gran corte* [...]. *Es posible que, espiritual o temporal, tiránico o democrático, capitalista o socialista, no haya habido más que un solo Estado, el perro-Estado* [...]. Impone una nueva alianza y se coloca en filiación directa con el Dios: el pueblo debe seguir [...]; *esto se expresa en una máquina extraña* [...] *a la vez gran máquina paranoica*,

---

movimiento y reproducida como una realidad, preservada y reproducida como una realidad (relativamente) última, universal, que maneja a las instituciones particulares y a las gentes sometidas a ellas [...]. Una reconversión que disolvería la sustancia espuria de lo universal es todavía un desiderátum; pero es un desiderátum político: «Uno cree morir por la clase y muere por las gentes del Partido. Uno cree morir por la Patria y muere por los Industriales. Uno cree morir por la Libertad de las personas y muere por la Libertad de los dividendos. Uno cree morir por el proletariado y muere por su Burocracia. Uno cree morir por orden de un Estado y muere por el Dinero que lo sostiene. Uno cree morir por la nación y muere por los bandidos que la amordazan. Uno cree... pero, ¿por qué cree en una oscuridad tal? ¿Crear? ¿Morir?... ¿cuándo se trata de aprender a vivir?» [François Perroux]” (Marcuse, 1968: 223-225, cursivas nuestras). A pesar de la distancia que separa a Marcuse con Deleuze, es indudable la existencia de una serie de afinidades, especialmente su crítica al *racionalismo* y *capitalismo*.

<sup>29</sup> La *forma-Estado* o *Urstaat* se relaciona con una *superficie de inscripción* o *socius* que Deleuze y Guattari explican a partir del *régimen de signos* *significante*. Este tema por ahora sólo podemos anunciarlo. Donde logran la exposición más explícita estos temas es en *El Anti-Edipo*, en “Salvajes, bárbaros y civilizados” (AE: capítulo 3) y en *Mil mesetas*, en “Sobre algunos regímenes de signos”, “Tratado de nomadología: la máquina de guerra” y “Aparato de captura” (MM: capítulos 5, 12 y 13).

*puesto que lucha con el antiguo sistema, y gloriosa máquina célibe en tanto que instala el triunfo de la nueva alianza. El déspota es el paranoico [...]. Nuevos grupos perversos propagan la invención del déspota [...] expanden su gloria e imponen su poder en las ciudades que fundan o que conquistan. Por todas partes por donde pasa el déspota y su ejército de doctores, sacerdotes, escribas, funcionarios, forman parte del cortejo” (AE: 198-199, cursivas nuestras).*

La *teoría del Urstaat* que implica la *ontología social* de Deleuze y Guattari, de modo explícito, se asume como una crítica a las concepciones historicistas y evolucionistas sobre el origen del Estado. Lo que significa, dicho de modo sumario, que el Estado y su origen no se explican por el desarrollo paulatino de determinadas condiciones materiales y económicas, sino que éste: *irrumpe de modo paradójico* en los anales de la historia humana y prehistoria. Lo que lleva a nuestros autores a considerar al *Urstaat* como el *horizonte de toda la historia*. El *Urstaat* es lo que cabe relacionar con lo que Marx entendía como: *“La producción llamada asiática, con el Estado que la expresa o constituye su movimiento objetivo, no es una formación distinta; es la formación de base, el horizonte de toda la historia”* (AE: 224, cursivas nuestras). Y de allí que Deleuze y Guattari consideren al *Urstaat* como el *a priori* de la Historia Universal dentro de su *teoría general de la sociedad*: *“Nosotros partimos del estado imperial arcaico, sobrecodificación, aparato captura, máquina de esclavitud, que implica una propiedad, una moneda, un trabajo público, fórmula perfecta de un golpe, pero que no presupone nada «privado», que ni siquiera presupone un modo de producción previo, puesto que lo crea [...]. Con el capitalismo, los Estados no se anulan, sino que cambian de forma y adquieren un nuevo sentido: modelos de realización de una axiomática mundial que los rebasa”* (MM: 454 y 459-460, cursivas nuestras).

Si para Deleuze, es Platón el primer filósofo que supo fijar la *imagen dogmática del pensar* dentro de la *filosofía*, al *identificar analíticamente pensamiento y moral*, el hecho que tal *imagen* subsista en el *mundo moderno* necesariamente exigirá confrontar la idea de *razón* propiamente moderna, es decir, tal como Kant la concibiera: como una *instancia reguladora y totalizadora*.<sup>30</sup> Ha sido Kant quien mejor ha caracterizado de tal

---

<sup>30</sup> Sobre la *razón* y el *pensamiento moderno*, importante es la siguiente observación de Marcuse sobre Kant. Dice Marcuse: *“la razón es el lugar de la unidad final, totalidad y universalidad del conocimiento: «la facultad que unifica las reglas del entendimiento bajo principios» [...]. Es característico de la situación histórica del pensamiento idealista en que las «Ideas» como conceptos de razón se conviertan en parte de la dialéctica de la ilusión trascendental [...]. Pero no es casual el que en la obra de Kant se entremezclen dos conceptos diferentes de razón: la razón como totalidad unificante de la facultad cognoscitiva del hombre [...] y la razón en un sentido más estricto, como única facultad que se eleva «sobre» el entendimiento, [...] aquellas «Ideas» que no pueden ser nunca adecuadamente representadas en la experiencia y que tienen una función meramente reguladora. Es a través de la razón, en este segundo sentido más estricto, como tienen lugar, según Kant, la transición a los conceptos prácticos.*

modo, no sólo a la *razón*, sino también a la propia *filosofía* cuando la define como: “«la ciencia de la relación de todos los conocimientos con los fines esenciales de la razón humana», o como «el amor [deseo] que experimenta el ser racional por los fines supremos de la razón humana» [...] [que] constituyen el sistema de la cultura” (FCK: 11, cursivas nuestras). Sistema que, como veremos más adelante, mantiene una relación precisa con la *forma circular, piramidal y totalizadora* que ya implican los *mitos de soberanía*, aunque de modo *interiorizado y secularizado* en el caso moderno.

Dicha relación, entre *mito* y *filosofía*, es la que se advierte a partir de las investigaciones de autores célebres como Cornford, Dumézil, Vernant y Detienne, quienes no comparten la tesis romántica de Renan sobre el *milagro griego* y sobre la supuesta *superación* que comporta el *logos* respecto del *mito*. Para Deleuze, el valor de la *perspectiva histórica* que plantean estos historiadores de la filosofía radica más bien en dan preeminencia a los *nuevos espacios y nuevas relaciones* sociales, políticas, éticas y estéticas en las cuales surge la filosofía. Nuevas relaciones que se expresan especialmente en el *uso de la palabra y lenguaje*, donde se confiere un *nuevo sentido* a la *verdad*. Los elementos y estructuras que suelen identificarse con la *razón* y la *verdad* se encontraban presentes en la *palabra mágica* y si cabe reconocer una “originalidad de los griegos y la razón [ésta ha de juzgarse sobre todo por razones] propiamente política[s]” (Curso-Foucault-3: 74). Punto sobre el cual Deleuze y Guattari señalan:<sup>31</sup>

“Los pueblos egeos, las ciudades de Grecia antigua y sobre todo Atenas autóctona no son las primeras ciudades comerciantes. Pero son las primeras que están a un tiempo lo suficientemente cercanas y lo suficientemente alejadas de los imperios arcaicos para sacarles provecho sin seguir su modelo: [...] forman un medio de inmanencia. Es como un «mercado internacional» en las lindes de Oriente, que se organiza entre una multiplicidad de ciudades independientes o de sociedades diferenciadas [...]. En el que los artesanos y los mercaderes hallan una libertad, una movilidad que los imperios les

---

*Esto ocurre bajo la égida del concepto de libertad: la «Idea» se transforma en un «postulado», y el «postulado» en un «hecho» de la razón práctica*” (Marcuse, 1971: 22-24, cursivas nuestras).

<sup>31</sup> Sobre esta línea de *interpretación política e histórica*, destaca Deleuze: “Sobre todo Detienne, en [...] *Los maestros de la verdad en Grecia arcaica*, donde [...] plantea [...] que la verdad, que en griego se dice *aletheia*, ha sido por mucho tiempo propiedad de la palabra poética y mágica. O si prefieren, de la palabra sabiduría [...]. Además de Detienne está Jean-Pierre Vernant, con dos libros: *Mito y pensamiento en los griegos* [...] y *Los orígenes del pensamiento en los griegos* [...]. De igual modo Vidal-Naquet hizo un libro que se llama *Clístenes*, que analiza de cerca la aparición del nuevo espacio (Curso-Foucault-3: 73-74). *Espacio* que implica, ya no la *trascendencia* propia del *Urstaat* y la *religión*, propia del *spatium imperial*, sino la *extensio política de la ciudad* (QF: 87): “Hay religión cada vez que hay trascendencia, Ser vertical, Estado imperial en el cielo o en la tierra, y hay Filosofía cada vez que hay inmanencia, aun cuando sirva de ruedo al agon y a la rivalidad (los tiranos griegos no serían una objeción, porque están plenamente del lado de la sociedad de amigos tal como esta se presenta a través de sus rivalidades más intensas, más violentas [...]. Únicamente los amigos pueden tender un plano de inmanencia como un suelo que se hurta a los ídolos [...]. El filósofo efectúa una amplia desviación de la sabiduría, la pone al servicio de la inmanencia pura. Sustituye la genealogía [*dusnateia*] por una geología [*espacio de isonomía*]” (QF: 47-48, cursivas nuestras).

negaban. Estos tipos proceden de los lindes del mundo griego, extranjeros que huyen, en proceso de ruptura con el imperio [...]. No sólo los artesanos y mercaderes, sino los filósofos: como dice Faye, hará falta un siglo para que el nombre «filosofía», inventada sin duda por Platón el ateniense [...]. Los filósofos son extranjeros, pero la filosofía es griega. ¿Qué encuentran estos emigrantes en el medio griego? *Tres cosas por lo menos, que son las condiciones de hecho de la filosofía: una sociabilidad pura como medio de inmanencia, «naturaleza intrínseca de asociación», que se opone a la sabiduría imperial [...]; un cierto placer por asociarse, que constituye la amistad, pero también de romper la asociación, que constituye la rivalidad [...]. Una inclinación por la opinión, inconcebible en el imperio, una inclinación al intercambio de opiniones, por la conversación. Inmanencia, amistad, opinión, nos topamos una y otra vez con estos rasgos griegos»* (QF: 88-89, cursivas nuestras).

Lo que nos interesa de la *forma de interioridad* del mito, es que ésta en el mundo moderno se presentará como un *modelo ideal absoluto* o suerte de *consenso universal*, afín con los *finés superiores* contenidos en los *discursos oficiales* de los *poderes establecidos*. Es tal desplazamiento el que supone la apropiación de la “*idealidad cerebral que se sobreañade a la evolución material de las sociedades*”, siendo aquí lo esencial la preeminencia de una “*idea reguladora o principio de reflexión (terror) que organiza en un todo las partes y los flujos*” (AE: 225, cursivas nuestras). Es lo que de modo general se comprende como el *estatuto eminente e incondicionado* que se asigna a la *razón*, y cuya singularidad consiste en *conservar el lugar eminente* que en el viejo modelo imperial ocupaban el *déspota* y la *divinidad*. Que este tipo de *estructura* siga operando en el mundo moderno de manera relativizada implica reconocer que la *forma de interioridad* representa el *límite interior* en las *sociedades capitalistas*. Este último tipo de sociedades, gracias al desarrollo de la *tecno-política (información, medios de comunicación, mass media e informática)*, permitirá hablar de una tipo de organización que tiende a la *administración total* (Marcuse, 1968: 105-139). Ello gracias a la hipertrofia de la *razón instrumental*.<sup>32</sup> Siendo aquí el fenómeno de la *automatización de los procesos de producción y organización* el que hace decir a Deleuze que el *capitalismo contemporáneo parece despertar al viejo Urstaat despótico*.<sup>33</sup> Lo que

<sup>32</sup> Dice y cita Marcuse, en su obra *El hombre unidimensional*, respecto de la ruptura que propicia la *automatización* que había previsto Marx: “Parece que la automatización llevada a los límites de su posibilidad técnica es incompatible con una sociedad basada en la explotación privada del poder del trabajo humano en el proceso de producción. Casi un siglo antes que la automatización llegara a ser una realidad, Marx vio sus posibilidades explosivas: «Conforme avanza la industria a gran escala, la creación del verdadero bienestar depende menos del tiempo de trabajo y la cantidad de trabajo invertida que el poder de los agentes puestos en acción durante el tiempo de trabajo. Estos agentes, y su todopoderosa efectividad, no están en proporción con el tiempo de trabajo inmediato que su producción requiere; su efectividad depende más bien del nivel científico y tecnológico del progreso alcanzado; en otras palabras de la aplicación de la ciencia a la producción... Entonces el trabajo ya no aparece como cerrado en el proceso de producción [...]. En esta transformación el gran pilar de producción y bienestar ya no es el trabajo inmediato, sino la apropiación de su propia productividad [...] universal, esto es, el conocimiento [...]; en una palabra, el desarrollo del individuo social [...]. La forma de producción que descansa en los valores de cambio se desploma así»” (Marcuse, 1968: 57-58).

<sup>33</sup> A propósito del *modelo de producción asiático* y el valor relativo que se da en el *marxismo* a tal categoría, para una comprensión de la historia de las sociedades, para Deleuze y Guattari notable es

supone, en términos semióticos, la *coexistencia* de *arcaísmos* y *futurismos* que en gran medida resultan operantes gracias al *carácter prosaico* de la *clase burguesa*, clase que se define por los dos siguientes *rasgos páticos*: *cinismo* y *disimulo* (AE: 232).

Este punto resulta relevante para advertir la *singularidad* que presentan la *esclavitud* y *servidumbre* contemporáneas, en cuanto éstas se explican, por un lado, por la *hipertrofia* de la *técnica* o *tecnología* y la capacidad del *capitalismo* de servirse de la *ciencia*. Y por otro lado, en lo que respecta a un plano propio de la *economía deseante*, porque la *burguesía* será la que propiciará en lo que se refiere a la *actividad productiva subjetiva* la *desaparición del goce como fin*. Lo que dicho de modo más exhaustivo y en palabras de nuestros autores significa que la especificidad de las *sociedades capitalistas* y *burguesía* consiste en *transformar* completamente el *sistema de esclavitud*:

“[A]lgo nuevo se produce con la burguesía: la desaparición del goce como fin [...]. La esclavitud generalizada del Estado despótico [...] implicaba señores y un aparato de antiproducción distinto de la

---

Wittfogel respecto de una posible razón de dicha relativización: “De todas las instituciones es tal vez la única que surge ya montada en el cerebro de los que la instituyen, «los artistas de la mirada de bronce». Por ello, en el marxismo, no se sabía demasiado qué hacer con ella: no entra en los cinco famosos estadios, comunismo primitivo, ciudad antigua, feudalidad, capitalismo, socialismo [...]. Sobre la posibilidad o no de conciliar la producción llamada asiática con los cinco estadios, sobre las razones que empujan a Engels para renunciar a esta categoría en el *Origen de la familia...*, sobre las resistencias de los marxistas rusos y chinos a aceptar esta categoría [...], [r]ecordemos las injurias dirigidas contra Wittfogel por haber planteado esta simple cuestión: *¿la categoría de Estado despótico oriental no habrá sido rechazada por razones que dependen de su estatuto paradigmático especial, en tanto que horizonte de los Estados socialistas modernos?*” (AE: 225). Si nos atenemos al sentido que da Mumford a lo que él denomina el *pentágono del poder* o *neo-totalitarismo* que representa el *aparato industrial-científico-militar-económico* encabezado por Estados Unidos, tras el fin de la Segunda Guerra Mundial, rol vigente hoy (OTAN), pertinente nos parece recordar el siguiente fragmento de nuestra reseña: “Lewis Mumford: *El Pentágono del poder. El mito de la máquina (2)*”, donde se alude a lo que debemos entender como el *resurgir del Urstaat despótico* bajo las condiciones propias de la *axiomática social capitalista*. Tema que trataremos más profundamente en nuestro capítulo tercero: “[Dice Mumford] «En inglés, por un afortunado azar aliterativo, los principales elementos del nuevo complejo de poder presentan la misma inicial, empezando por el propio poder: así que podemos llamarlo —con más razón debido a sus connotaciones en los Estados Unidos de hoy— el pentágono del poder» (p. 268). El traductor de la edición en español de *El pentágono del poder* resume en la siguiente nota toda una serie de explicaciones que Mumford da sobre dicho concepto. Dice la mentada nota: «Los cinco vértices del pentágono del poder son, según Mumford, *power, property, productivity, profit* y *publicity*» (p. 268, nota 12) [...]. Para corroborar la apreciación de Mumford sobre el devenir crítico del Estado de derecho y el Estado-nación, basta confrontar su análisis de lo que él reconoce como uno de los problemas ético-políticos más trascendentales del siglo XX. Problema que explicita a partir de la irrupción de los totalitarismos en la primera mitad del siglo XX (fascismo, nazismo, estalinismo). Totalitarismo que, si bien en la forma que adoptó en la Italia de Mussolini, en la Alemania de Hitler y en la URSS de Stalin, permitieron el renacimiento de un despotismo sólo comparable con la Era de las Pirámides del mundo despótico antiguo, cabe destacar que después de terminada la Segunda Guerra Mundial [...] el país que va a consumir la forma de un nuevo despotismo absoluto nunca antes visto no serán ni Italia, ni Alemania ni la URSS, sino nada menos que la propia nación de Mumford: los Estados Unidos, auténtico heredero de todas las formas de organización dadas en el siglo XIX y XX. Es precisamente el tema que desarrollará *El pentágono del poder* en sus capítulos: “7. Producción en masa y automatización humana” (pp. 265-318), “8. Poder nuclear” (pp. 373-424) y “10. La nueva megamáquina” (pp. 425-484)” (Martínez, 2014: 137-138).

esfera de la producción [...]. Pero *el campo de inmanencia burgués [...] instaura una esclavitud incomparable, una servidumbre sin precedentes: ya ni siquiera hay señor, ahora sólo esclavos mandan a los esclavos, ya no hay necesidad de cargar al animal desde fuera, se carga a sí mismo. No es que el hombre sea esclavo de la máquina técnica, sino esclavo de la máquina social [...]. La paradoja es que el capitalismo se sirve del Urstaat [...], la axiomática moderna en el fondo de su inmanencia reproduce el Urstaat trascendente, como su límite vuelto interior [...]. La representación ya no se relaciona con un objeto distinto, sino con la actividad productora misma. El socius como cuerpo lleno se ha vuelto directamente económico en tanto que capital-dinero; no tolera ningún otro presupuesto. Lo que está inscrito o marcado ya no son los productores o no-productores, sino las fuerzas y medios de producción como cantidades abstractas [...]: fuerza de trabajo o capital, capital constante o capital variable” (AE: 262, 269 y 271, cursivas nuestras).*

A propósito del *carácter retrógrado y conservador* que implica la *forma de interioridad* del Urstaat y el modo singular que asume en el *pensamiento moderno*, es importante reiterar que es la *imagen dogmática del pensar* la que parece jugar aquí un rol fundamental para configurar un *orden virtual* que se ajusta a las propias *finalidades del orden establecido*. Es la *filosofía* misma la que resulta investida por dicha *función reguladora* a un nivel propiamente *analítico* o *formal*. Es lo que Deleuze y Guattari conciben como la *invención de un Estado absoluto espiritual*:

“Históricamente se ha constituido una imagen del pensamiento llamada filosofía que impide que las personas piensen. La relación de la filosofía con el Estado no se debe únicamente al hecho de que desde un pasado no muy lejano la mayoría de los filósofos sean «profesores públicos» [...]. *La relación viene de más lejos. Y es que el pensamiento toma su imagen propiamente filosófica del Estado como bella interioridad sustancial o subjetiva. Inventa un Estado propiamente espiritual, como un Estado absoluto [...]. De ahí la importancia de nociones como las de universalidad, método, preguntas y respuestas, juicio, reconocimiento o reconocimiento, ideas justas, tener siempre ideas justas. De ahí la importancia de temas como los de una república de los espíritus, una investigación del entendimiento, un tribunal de la razón, un puro «derecho» del pensamiento con ministros del Interior y funcionarios del pensamiento puro. La filosofía está impregnada del proyecto de convertirse en la lengua oficial de un Estado puro. Así el ejercicio del pensamiento se ajusta tanto a los fines del Estado real, a las significaciones dominantes, como a las exigencias del orden establecido” (D: 17-18, cursivas nuestras).*

Que deba ser considerado Platón el primer artífice de tal *proceso de espiritualización* de la *forma de interioridad* que presupone el *Estado arcaico*, significa que es gracias a la invención del *concepto* y de la *idea* —*formas por excelencia*— que el *viejo modelo del Urstaat* podrá ser *interiorizado* a partir de los cánones de la *filosofía idealista*. Lo que engloba un desplazamiento del *principio de trascendencia* hacia el ámbito del *pensamiento*. Tal es el *golpe maestro* que hay que reconocer a Platón: *haber dado a la imagen dogmática y ortodoxa del pensar (DR: 204) y al principio de trascendencia, un estatuto propiamente filosófico*. Gesto que para Deleuze es el “*regalo envenenado del platonismo [que] consiste en haber introducido la trascendencia en la filosofía, en haber otorgado a la trascendencia un sentido filosófico plausible: triunfo del juicio de Dios*” (CC: 190, cursivas nuestras).



Es la *imagen dogmática y ortodoxa del pensar* la que Foucault, en *Las palabras y las cosas*, relaciona con el *mundo de la representación clásica* que predominó entre los siglos XVII y XVIII. Periodo donde es la *forma-Dios* la que compromete un modelo de pensamiento que descansa en el *principio de infinitud* y que postula a la *idea de perfección* como el *Sumo Bien*. Precisa Deleuze:

“*El pensamiento clásico se reconoce en su manera de pensar el infinito. Pues toda realidad en una fuerza [...] «igual» a perfección [...] es elevable al infinito (lo infinitamente perfecto), y el resto es limitación, nada más que limitación. [...] [Así] la fuerza de concebir es elevable al infinito, de suerte que el entendimiento humano sólo es la limitación de un entendimiento infinito [...]. El pensamiento clásico no es realmente un pensamiento sereno y dominador: no cesa de perderse en el infinito [...] quiere establecer un orden en el infinito [...] [con] la forma-Dios*” (F: 160-161).

Para Deleuze la *forma-Dios*, una vez que entre en crisis el *mundo de la representación clásica*, será sustituida por la *forma-Hombre*. Sustitución que implica la *caducidad del universalismo* que promovía la *idea de perfección*. Tal crisis se puede advertir en la obra Spinoza, por ejemplo, cuando coloca en entredicho una de las hipótesis esenciales del cartesianismo: la *idea de causalidad real entre alma y cuerpo* (PES: 329). Lo que supone una crítica a la *concepción finalista* inherente al *dualismo ontológico y epistemológico* que estructura la *metafísica occidental*, puntualmente: la *escisión* que nos propone entre *lo inteligible y lo sensible*. Sobre las *connotaciones prácticas* que se siguen de este modo de *ordenar el mundo* y la animadversión que Deleuze tiene por la preeminencia de las categorías de *trascendencia e identidad*, pertinente nos parece la siguiente precisión de Chiarniavsky:

“*Hay dos experiencias que desde un punto de vista práctico provocan la irritación de Deleuze [...]. La primera experiencia es la que Deleuze denomina «trascendencia», y la segunda, es lo que denomina «identidad», «mismidad» u «homogeneidad». La trascendencia consiste en dividir un objeto, sea el mundo, el lenguaje o la política en dos ámbitos para valorar uno sobre otro. Consiste en plantear un dualismo en el que un nivel va a aplastar al otro. Es lo que, a juicio de Deleuze, sucede filosóficamente cuando Platón divide el mundo entre el ámbito de lo inteligible y lo sensible, o cuando el cristianismo separa la vida terrenal de la vida ultraterrena [...]. La identificación o la homogeneización es el proceso por el cual esta instancia generalmente dominante identifica a lo otro consigo para reducirlo [...]. Es lo que hace el sujeto con el objeto en el marco de una teoría moderna del conocimiento, el colono cuando conquista una tierra y la declaración de los derechos humanos cuando en nombre de la igualdad valora una diferencia por sobre la otra*” (Beaulieu, 2007: 6, cursivas nuestras).

Si nos remitimos a la crítica que dirige Kant contra Descartes y la manera en cómo éste piensa la *temporalidad*, el sesgo de Descartes consiste en sostener una *concepción abstracta del tiempo*, modo que consiste en *subsumirlo al instante*. A la vez que supone

abrazar una *concepción abstracta del movimiento*.<sup>34</sup> En tal contexto, para Deleuze, el mérito de Kant, al introducir la idea de un *tiempo como forma de interioridad* (QF: 59), es haber evidenciado que en Descartes el *tiempo continuo* o *flujo del tiempo* —la *duración*, diríamos desde Bergson— resultaba imposible. En pocas palabras, porque Descartes *confió el tiempo y creación a Dios* y precisamente, dicho con palabras de Deleuze, porque “*Descartes no llega a una conclusión más que a fuerza de reducir el Cogito al instante, y de expulsar el tiempo, de confiarlo a Dios en la operación de la creación continuada*” (DR: 142, cursivas nuestras).

Por otra parte, la *forma-Hombre* que irrumpe en el siglo XIX y sustituye a la *forma-Dios*, también tiene fecha de caducidad. Es un tema que Foucault trata con su tesis de la *muerte del Hombre* desarrollada en *Las palabras y las cosas*, tesis que se inspira en Nietzsche y la *muerte de Dios*, obviamente bajo una perspectiva absolutamente distinta a la planteada por Hegel o Feuerbach sobre la *muerte de Dios*.<sup>35</sup> La tesis de Foucault de

---

<sup>34</sup> El autor más relevante para Deleuze, respecto de la *crítica a la falsa concepción de tiempo y del movimiento* que presupone la metafísica occidental, es sin duda Bergson. Dice Dosse, a propósito de la recepción de Deleuze de tres tesis fundamentales de Bergson sobre el *movimiento* que repercuten en la *comprensión del tiempo* de nuestro autor: “Deleuze retoma las tres tesis sobre el movimiento. *La primera quiere aclarar la confusión entre el movimiento y el espacio recorrido*. Mientras que el movimiento remite a un acto, el de recorrer, que no es divisible, el espacio, por su parte, es divisible [...]. *La segunda tesis de Bergson afirma dos maneras de reproducir el movimiento según recortes inmóviles*: ya sea según momentos privilegiados o a partir de instantes cualesquiera [...]. El pensamiento antiguo consideraba el movimiento a partir de momentos privilegiados. Para Bergson, por el contrario, la segunda manera es la de la ciencia moderna [...]. *La tercera tesis: no sólo los instantes son recortes inmóviles del movimiento, sino que el movimiento «es un recorte inmóvil de la duración», es decir, del Todo o de un todo. [...] el Todo no es un conjunto cerrado», él mismo es lo Abierto, dimensión de un ser-tiempo que cambia y a través de esto dura y produce lo nuevo»* (Dosse, 2009: 520-521).

<sup>35</sup> La *muerte de Dios* es una tesis que fue ampliamente desarrollada por Hegel en sus escritos de juventud: *Vida de Jesús, El espíritu del cristianismo y Filosofía de la Religión*. Dice Hegel: “*Esta muerte es el centro alrededor del cual todo gira; su comprensión nota la diferencia exterior y la fe, es decir, la aprehensión por el Espíritu, según el Espíritu de la verdad, el Espíritu Santo. Siguiendo esta comparación, Cristo es un hombre como Sócrates, un Maestro cuya vida fue virtuosa y que ha hecho al hombre consciente de lo que es la verdad en general, de lo que debe constituir el fundamento de la conciencia humana [...]. En un cántico luterano se dice: Dios mismo ha muerto; así se expresa la conciencia de lo humano, la finitud, la imperfección, la debilidad, la negación son incluso un momento divino, que todo ello está en Dios [...]. La alteridad, la negación, es conocida como un mismo momento de la naturaleza divina. En ello se desarrolla la más sublime idea del Espíritu [...]. La religión cristiana es (también) la religión de la reconciliación del mundo con Dios que, se dice, ha reconciliado el mundo consigo* (Filosofía de la religión, III, 1)” (Châtelet, 1972: 191-192 y 190, cursivas nuestras). Respecto de Feuerbach, dice Deleuze: “*Dios se hace Hombre, el Hombre se convierte en Dios. Pero, ¿quién es Hombre? Siempre el ser reactivo, el representante, el sujeto de una vida débil y depreciada. ¿Qué es Dios? Siempre el Ser supremo como medio de depreciar la vida, «objeto» de la voluntad de la nada, «predicado» del nihilismo. Antes y después de la muerte de Dios, el hombre sigue siendo «quién es» como Dios sigue siendo «lo que es»: fuerzas reactivas y voluntad de la nada. La dialéctica nos anuncia la reconciliación del Hombre con Dios. Pero, ¿qué es esta reconciliación, sino la vieja complicidad, la vieja*

la *muerte de Hombre* debe ser entendida, no como la extinción del hombre en términos empíricos, sino más exactamente como el problema de la *caducidad* de una determinada *formación histórica*, lo que implica tanto el *fin* de una precisa *forma de saber*, como el *fin* de las *relaciones de fuerzas* que subyacen a dicha *formación histórica* (F: 159-170).

Es sabido que el pensamiento de Foucault fue asociado, a partir de dicha tesis, por algunos psicoanalistas, marxistas y humanistas, como la expresión de un pensamiento afín con el *fascismo*. E incluso se llegó al absurdo de acusarle de ser un agente de la CIA (Dosse, 2009: 599) y comparar a las *Las palabras y las cosas* con *Mein Kampf* (F: 27). Más allá de estos excesos y absurdos, ni psicoanalistas ni marxistas, ni tampoco los defensores de los Derechos Humanos,<sup>36</sup> lograban comprender “¿cómo podía pretender Foucault participar de las luchas políticas cuando había anunciado la muerte del hombre?” (Curso-Foucault-2: 212, cursivas nuestras).

Lo que simplemente no se quiso advertir era que el *dictum* de la *muerte del Hombre* lo que significa era anunciar la *caducidad* de un *modo de pensar* y *modo de vida*. Y más precisamente, entender que la *finitud* también inviste a determinadas relaciones dadas entre el *Ser-lenguaje*, *decibilidad* o *régimen de enunciación* de una época y un preciso *régimen de visibilidad* y *Ser-luz*. Tanto para Foucault como para Deleuze, estos dos polos mantienen una *relación de determinación recíproca* y *disyunción inclusiva*, que exige distanciarse de la *teoría de la verdad como correspondencia* de la tradición. En palabras de Deleuze, lo que nos propone Foucault es una suerte de *neokantismo* que implica una *corrección* relativa a las *facultades* que engloban los polos de *lo visible* (*intuición* y *espacio-tiempo*) y *lo enunciable* (*concepto*) (Curso-Foucault-1: 150). Dice Deleuze, en términos más específicos: Foucault nos propone “no la intuición, es decir, no el espacio-tiempo, sino la luz; no el pensamiento, no el cogito, sino el lenguaje [...]”. Y en *Las palabras y las cosas* [Foucault] explicará que el cambio con Kant se produce

---

*afinidad de la voluntad de la nada con la vida reactiva? La dialéctica nos anuncia la sustitución de Dios por el Hombre. Pero, ¿qué es esta sustitución, sino la vida reactiva en el lugar de la voluntad de la nada, la vida reactiva produciendo ahora sus propios valores? En este punto, parece que toda la dialéctica se mueva en los límites de las fuerzas reactivas, que evolucione totalmente hacia la perspectiva nihilista”* (NF: 223).

<sup>36</sup> Dice Deleuze sobre los *Derechos Humanos* en una entrevista de 1990 concedida a Toni Negri: “Lo único universal del capitalismo es el mercado. No hay Estado universal porque ya existe un mercado mundial cuyos focos y cuyas Bolsas son los estados. No es universalizante ni homogeneizador, es una terrible fábrica de riqueza y miseria. Los derechos humanos no conseguirán santificar las «delicias» del capitalismo liberal en el que participan activamente” (C: 270, cursivas nuestras).

cuando *lo infinito deja su lugar a una finitud constituyente*” (Curso-Foucault-1: 157, cursivas nuestras).

Cuando se habla de *disyunción* y *disparidad*, lo que se afirma es que el *régimen de visibilidad* y *régimen de decibilidad*, si bien se presentan como las *dos caras* de un mismo *dispositivo social* (Foucault) o *agenciamiento modal* (Deleuze-Guattari), estos dos polos deben ser comprendidos, en rigor, como “*dos seres [...] heterogéneos*”; fundamentalmente, porque “*hay diferencia de naturaleza entre ver y hablar, entre lo visible y lo enunciable. En términos más eruditos, no hay isomorfismo [...]. Esto quiere decir que no hay conformidad [...]. Lo que se ve jamás reside en lo que se dice [...]. «Y lo que se dice, por más que procedamos por metáforas, desplazamientos [...] jamás se hace ver en lo que se ve» [...]. Disyunción ver-hablar*” (Curso-Foucault-1: 87 y 29).

Ambos aspectos son los que se encuentran implicados en todo *dispositivo social* o *formación social*. En el caso de la *forma-Hombre*, en términos históricos, dice Deleuze: “no aparece sino en condiciones muy especiales: esto es lo que Foucault analiza, en *Las palabras y las cosas*, como aventura del siglo XIX, en función de las nuevas fuerzas con que en esa ocasión se combinan las fuerzas del hombre” (C: 188). Tales *nuevas fuerzas*, si se busca determinar con qué ámbitos de la *finitud* se vinculan, en términos sistemáticos hay que decir que es con aquellas *relaciones de fuerzas* que se reconocen “*en la vida, en el trabajo y en el lenguaje*” (C: 147, cursivas nuestras).

La *forma-Hombre*, tras las grandes guerras del siglo XX y tras la irrupción de los totalitarismos y posterior eclosión del llamado *Estado providencia* o *welfare state*, también experimentará su ocaso. Siendo desplazada, relativizada y finalmente convertida en una instancia secundaria y residual, por la irrupción de lo que Deleuze denomina como la *era de las sociedades de control*. Aquí el *hombre*, siguiendo a Deleuze, deberá “enfrenta[r] a nuevas fuerzas [y a un *nuevo elemento* que implica además *nuevos medios*]: *el silicio* y ya no simplemente *el carbono*, *el cosmos* y no ya *el mundo*” (C: 147, cursivas nuestras).

Antes de adentrarnos en el sentido que posee el concepto de *sociedades de control* y la importancia de hablar de la *sustitución* del *carbono* por el *silicio*, resulta relevante decir que lo que representa el fin de la *forma-Hombre* en el periodo de consolidación del capitalismo industrial, es que esta forma implica un determinado “*modo de aprisionar la vida*” (C: 147). Modo que en nuestro mundo actual está dejando de ser central. Problema que Foucault desarrolló exhaustivamente en sus cursos del *Collège de France* de mediados de la década de los setenta, siendo los conceptos de *biopolítica* y

*biopoder* los que sintetizan las *nuevas técnicas de organización, disciplinamiento y control* que engloban las *sociedades disciplinarias*. Es en este tipo de sociedad en donde el Estado abandonará el modo de organización tradicional del *anciano régimen*, porque, como dice Deleuze: “*el Estado se lanza en una verdadera biopolítica. Es decir, concibe entre sus funciones una verdadera gestión de la vida: administrar y controlar la vida*” (Curso-Foucault-1: 65, cursivas nuestras). Modo distinto del *viejo modelo de soberanía*, “*cuyos fines y funciones eran completamente distintos [...] gravar la producción más que organizarla, decidir la muerte más que administrar la vida*” (C: 278, cursivas nuestras).

Cuando Deleuze afirma que las *sociedades disciplinarias* deben ser consideradas como nuestro *pasado inmediato* (C: 278), lo que nos quiere decir es que tras la irrupción del *Estado gestor* en el siglo XX, las formas de organización e instituciones comenzarán a experimentar un proceso de *crisis permanente* que, primero que nada, no significa la desaparición de las *sociedades disciplinarias*. Lo que más bien hay que comprender es que éstas serán subordinadas a un nuevo modo de organización que sobrepasa el modelo disciplinario.

El contexto general dado en tal proceso de mutación social es uno donde hasta incluso los *Estados democráticos* se encuentran comprometidos en una *empresa fabricación de miseria humana hasta la saciedad* (C: 270). Y donde por *miseria humana* no sólo hay que entender el *hambre*, la *explotación* o la *pobreza* evidentes. También es *miserable* la proliferación de *modos de vida* que resultan absolutamente determinados por la *publicidad*, el *marketing*, el *business show* y el *espectáculo* — *modos de vida innobles* (Lazzarato, 2004)—.<sup>37</sup> Fenómenos que influyen de modo directo sobre la propia *realidad política e instituciones*. ¿O, acaso, alguien podría negar que la *mercadotecnia* y el *poder de las marcas*, actualmente, tienen injerencia, no sólo sobre la promoción de la venta de productos, si no sobre las *políticas públicas* y sobre

---

<sup>37</sup> Basándose en el concepto de *cooperación de cerebros* que Lazzarato erige a partir de Gabriel Tarde y en la *ética de la diferencia* que implica el concepto de *acción libre* de Deleuze y Guattari, que trataremos en nuestro tercer capítulo, dice Lazzarato: “El capitalismo como producción de modo de vida, como captura y proliferación de los mundos posibles, se revela como una potencia de antiproducción y destrucción de la cooperación entre cerebros [...]. Lo que está en juego no es el empleo, sino la potencia virtual de creación cualquiera [...]. El paradigma del trabajo o el empleo, legitima la apropiación [...] La manera capitalista de actualizar los públicos, la percepción y la inteligencia colectiva tiene una función antiprodutiva porque, al subordinar las constitución de los deseos y de las creencias a los imperativos de valorización del capital y a sus formas de subjetivación, produce un empobrecimiento, un formateo de la subjetividad que nos ofrece un espectro de posibilidad que van del glamour de la «subjetividad de lujo» a la miseria de la «subjetividad de desecho» [...]; los modos de vida capitalistas producen una homogeneización y no una singularización de las individualidades” (Lazzarato, 2004: 137-142, “El capitalismo y los modos de vida innobles”).

la *redefinición de las funciones de los Estados*? ¿Quién podría negar el hecho que hasta la *democracia* ha terminado siendo vaciada de todo contenido, para convertirse en un *espectáculo* que, en última instancia, se encuentra determinado por el *proceso de acumulación del capital*? Naomi Klein, en su obra *No logo. El poder de las marcas*, ha dejado en completa evidencia este fenómeno al mostrar cómo las *instituciones educativas gubernamentales* de Estados Unidos y Canadá, tanto universitarias como de enseñanza media, han sido investidas por el *marketing* y las *marcas* de modo superlativo (Klein, 2007). Lo que sólo es un ejemplo entre muchos otros de la *conversión del mundo y la realidad* en un *espectáculo* que ha nacido gracias al nuevo rol que tiene la *imagen* sobre la realidad. Schérer y Hocquenghem, dos seguidores de la *filosofía de la diferencia*, considerando precisamente el fenómeno de la *crisis institucional permanente* en que vivimos, comentan a propósito del *derrumbe* de las *quimeras* que prometía *iluminismo* y sobre el *triunfo de la sociedad de la comunicación*:

“Empezamos a ver cómo se derrumba una serie de mitos a nuestro alrededor [...]. *El llamado cuestionamiento de los valores del Progreso y el Iluminismo (Aufklärung) ya no es una opinión sino un dato de la realidad. En efecto, el avance de las ciencias y la técnica ya no puede presentarse como un factor de progreso de la humanidad en su conjunto hacia una mayor unidad, comprensión y bienestar: la barbarie no ha retrocedido ante el avance de una civilización que, por el contrario, a medida que progresa, parece segregar formas de barbarie inéditas e inigualadas [...]. Los discursos sobre las virtudes del Trabajo, la Familia, la Fraternidad, la Igualdad, aparecen cada vez más como pura cháchara, palabras que sustituyen cosas y tienen por objeto mantener la mitología [...]. El camino, antes considerado progresivo, de la historia parece cerrado por un estancamiento repetitivo, como si la propia historia hubiera sido durante un tiempo el mito principal al cual debemos renunciar en adelante, como si nos convirtiéramos, en nuestra impotencia, en espectadores sin fin [...]. Nos referimos al valor absoluto de la «comunicación» considerada en sí y para sí. Esta comunicación no es más que la del médium absoluto del lenguaje [...] la realidad mediática absoluta: la suma de informaciones que constituye y satura el mundo de los medios de comunicación*” (Hocquenghem y Schérer, 1987: 19-20, cursivas nuestras).<sup>38</sup>

Tal es la *condición histórica concreta* que permite decir que los ideales decimonónicos de *progreso* y *razón* no son más que un *discurso quimérico, iluso* y

<sup>38</sup> Similar *diagnóstico* se sigue de la lectura de *Dialéctica de la Ilustración*, donde se afirma que: “*el mito es ya Ilustración y la Ilustración recae en la mitología*”; y que la *técnica* y la *industria cultural* son una: “*regresión de la Ilustración a ideología, que encuentra su expresión normativa [...] en el cálculo de los efectos y en la técnica de producción y difusión; la ideología se agota, según su propio contenido, en la fetichización de lo existente y en el poder que controla la técnica*” (Adorno y Horkheimer, 2003: 56, cursivas nuestras). Sin embargo, y a pesar de la afinidad de tal *diagnóstico* con la idea de Deleuze que sostiene que nuestra *civilización es la de la imagen y del cliché*, para Deleuze este hecho se debe *comprender afirmativa y positivamente* bajo el sentido del *nihilismo activo* que postula Nietzsche. Lo que quiere decir que si es necesaria la *destrucción del mundo de la representación y de la iconología*, lo es porque el *mundo moderno es el de los simulacros*: “*Un mundo en el que el hombre no sobrevive a Dios, ni la identidad del sujeto sobrevive a la de la sustancia. Todas las identidades son sólo simuladas, producidas como un «efecto» óptico, por un juego más profundo que es el de la diferencia en sí misma*” (DR: 15-16, cursivas nuestras). Y de allí que Deleuze no comulgue ni con la idea de *ideología*, ni con el criterio de *negatividad* inherente a los análisis de Adorno y Horkheimer.

*falso*. Discurso que no por ello, en manos del *marketing* y la *publicidad*, de las *ciencias* y *empresas de comunicación*, se convierten en *medios* puestos al servicio del *poder de reproductividad del capital*. Formando así, *razón* y *progreso*, parte de la serie de *tópicos* y *opiniones* propagados por el *poder de la imagen* y los *medios de comunicación*: prensa, diarios, radio y televisión, todos son instrumentos que cumplen una *función social* determinada en las *sociedades de control*. Respecto del *poder de la imagen* y su *vaciamiento de contenido* y *nulo valor estético*, dice Deleuze:

“[T]odas las imágenes me devolverían una única imagen, la de mi ojo vacío en contacto con una no-naturaleza, espectador controlado que se halla ahora entre bastidores, en contacto con la imagen, inserto en ella [...]. La enciclopedia del mundo [Hegel] y la pedagogía de la percepción [Deleuze] han dejado su lugar a la formación profesional del ojo, el mundo de controladores y controlados que comulgan en su admiración por la técnica, por la mera técnica. [...] las funciones sociales de la televisión (los concursos, la información) asfixian toda posible función estética. En tales condiciones la televisión es el consenso por excelencia, es la técnica inmediatamente social, que no permite ninguna des-sincronización con respecto a lo social, es la sociotécnica en estado puro [...]. Ha encontrado el medio de llegar a una perfección técnica que coincide estrictamente con la absoluta nulidad estética y noética” (C: 119-120 y 123).<sup>39</sup>

Si cabe señalar un aspecto notable respecto de la *capacidad* que posee el *capitalismo* de articular de modo relativo y fragmentario un sinnúmero de ideas, principios, estratos, creencias, instituciones y formas, todas manteniendo en cierto modo una relación

---

<sup>39</sup> Si bien esta cita podría hacer pensar nuevamente en muchas afinidades entre Adorno y Horkheimer con Deleuze, a propósito de un *diagnóstico crítico* de la *cultura de la reproductibilidad*, cabe recordar que para Deleuze es la *voluntad de lo falso* (Nietzsche) y la *afirmación de la vida*, lo que se evidencia en el *nihilismo histórico* en su *etapa de transmutación de todos los valores*: el *nihilismo activo*. Sobre este punto, dice Deleuze en *Nietzsche y la filosofía*, haciendo algunas alusiones a las *tres transformaciones del espíritu* que Nietzsche presenta en *Así habló Zaratustra* (camello, león y niño) y mostrando cómo es toda la *metafísica occidental* e incluso las ideas de *ciencia* y *verdad*, las que quedan en entredicho en la obra de Nietzsche: “Nietzsche quiere decir tres cosas: **1.º** El ser, lo verdadero, lo real, son avatares del nihilismo. Formas de mutilar la vida, de negarla, de hacerla reactiva sometiéndola a la acción de lo negativo [...]. Nietzsche no cree ni en la autosuficiencia de lo real ni en la de lo verdadero: las considera como manifestaciones de una voluntad, voluntad de depreciar la vida, voluntad de oponer la vida a la vida; **2.º** La afirmación concebida como asunción, como afirmación de lo que es, como veracidad de lo verdadero o positividad de lo real, es una falsa afirmación. Es el sí del asno. El asno no sabe decir no, pero porque dice sí a todo lo que es no. El asno o el camello son lo contrario del león; en el león, lo negativo se convertía en poder de afirmar, pero en aquéllos la afirmación permanece al servicio de lo negativo, simple poder de negar; **3.º** Esta falsa concepción de la afirmación sigue siendo una forma de conservar al hombre [...]. Toda la filosofía de Nietzsche se opone a los postulados del ser, del hombre y de la asunción. «El ser: no tenemos de él otra representación que el hecho de vivir. ¿Cómo podría ser lo que está muerto?». *El mundo no es ni verdadero ni real, sino viviente. Y el mundo vivo es voluntad de poder, voluntad de lo falso que se efectúa bajo diversos poderes. Efectuar la voluntad de lo falso bajo un poder cualquiera, la voluntad de poder bajo una cualidad cualquiera, es siempre valorar. Vivir es valorar. No hay verdad del mundo pensado, ni realidad del mundo sensible, todo es valoración, incluso, y sobre todo, lo sensible y lo real.* «La voluntad de parecer, de hacer ilusión, de engañar, la voluntad de devenir y de cambiar (o ilusión objetiva) es considerada en este libro como más profunda, más metafísica que la voluntad de ver lo verdadero, la realidad, el ser, siendo solamente esta última una forma de la tendencia a la ilusión». *El ser, lo verdadero, lo real, sólo valen en sí mismos como valoraciones, es decir como mentiras [...]. Hablando con propiedad, sólo hay creación en la medida en que, lejos de separar la vida de lo que puede, utilizamos el excedente para inventar nuevas formas de vida. «Y lo que habéis llamado mundo, tenéis que empezar por crearlo: vuestra razón, vuestra imaginación, vuestra voluntad, vuestro amor, deben convertirse en este mundo»*” (NF: 256-258, cursivas nuestras).

ambigua con del pasado; y ello asumiendo que el contexto que predomina aquí es la *hipertrofia* de la *sociotécnica*, la cual sólo adquiere un sentido subordinándose al *proceso de acumulación del capital*: es que todo aquí parece presentarse bajo el *seudo-valor* de las *imágenes y mercancías* inherentes a la *falsa conciencia* que define el *movimiento objetivo aparente* que imponen las *relaciones capitalistas* (Marx). Son tales relaciones las que explican la utilización de una serie de *arcaísmos*, siendo aquí la clave de comprensión de la potencia de la *superficie de inscripción* o *socius* que corresponde al *capitalismo*, precisamente los *rasgos páticos* de *cinismo* y *disimulo*. Rasgos que, como veremos en nuestro capítulo tercero, definen la doble tendencia de la *axiomática social capitalista* (AE: 241-242).

Por *axiomática social* debemos entender, a grandes rasgos, un *sistema de registro* que resulta *inmanente* al *proceso de producción del capitalismo y del mercado*. Donde, si son considerados los *códigos y creencias del pasado* (arcaísmos), lo son bajo un modo absolutamente *pragmático y utilitario*. En rigor, los *clichés y opiniones* no son ni códigos ni creencias genuinas, sino *símil-códigos, simulacros, meras imágenes* determinadas por el *carácter abstracto del capital*. O como bien lo diría Marx: *fantasmagorías y espectros, productos de la fetichización* que impone la potencia disolvente del *dinero*. Es el *dinero*, como lo sostiene Marx, el que es capaz de diluir todo *contenido y expresión* que corresponda al carácter positivo y afirmativo de la *actividad genérica de la cultura*.<sup>40</sup> Ya decía Marx, respecto del *cinismo* que define al *capitalismo* y sobre el *trabajo enajenado* que surgen de las *relaciones de producción*:

“El trabajo enajenado [...] [h]ace del ser genérico del hombre, tanto de la naturaleza como de sus facultades espirituales genéricas, un ser ajeno a él, un medio de existencia individual. Hace extraños al hombre de su propio cuerpo, la naturaleza fuera de él, su esencia humana [...]. Una consecuencia inmediata del hecho de estar enajenado el hombre del producto de su trabajo, de su actividad vital, de su ser genérico, es la enajenación del hombre respecto del hombre [...]. Si esa Economía Política comienza [...] con un *reconocimiento aparente del hombre*, de su independencia, de su libre actividad [...], al trasladar a la esencia misma del hombre la propiedad privada, no puede ser ya considerada por las determinaciones locales, nacionales [...]. [...] esa Economía Política desarrolla una *energía cosmopolita, general, que derriba todo límite y toda atadura, para situarse a sí misma en su lugar como la única política, la única generalidad, el límite único, la única atadura, así también ha de arrojar ella en su posterior desarrollo esta hipocresía y de aparecer en su total cinismo*” (Marx, 1980: 114 y 132, cursivas nuestras).

Confrontando la *apropiación* que efectúa Deleuze en su obra *Foucault* del pensamiento de Foucault,<sup>41</sup> es este último quien mejor muestra la relación entre las

<sup>40</sup> Este punto lo veremos detalladamente en nuestro tercer capítulo cuando confrontemos la *axiomática social capitalista*.

<sup>41</sup> Respecto de la *apropiación* de Deleuze de la obra de Foucault en su *Foucault*, gesto que se expresa en otras obras como *Mil mesetas*, claves son los conceptos de *formaciones históricas, diagrama, enunciado*



*formas de saber* y las *formaciones históricas*. Siendo una de sus mayores contribuciones su modo de comprensión del *saber* entendido como *forma estratificada*, que difiere del *poder* en cuanto este último remite a *relaciones de fuerzas informales diagramáticas*. Es tal distinción la que se encuentra a la base de lo que Foucault comprendía como una *microfísica del poder*. Perspectiva que según Deleuze ha sido incomprendida por quienes no han sabido detenerse en la especificidad de la *teoría de las relaciones de fuerzas* y la *diferencia de naturaleza* de éstas con las *formas de saber*. Dice Deleuze: “no se comprenderá nada de la teoría del poder de Foucault si no se subordina toda su teoría a la afirmación de que el poder no es una forma. Las formas son las formas de saber [...]. No hay forma de poder” (**Curso-Foucault-1**: 220, cursivas nuestras).

Este aspecto analítico de la obra de Foucault es el que ha llevado a Deleuze a decir, respecto del *sentido práctico* de la *teoría del poder* de Foucault: “¿Qué es la conclusión de *La arqueología del saber*, sino una llamada a una *teoría general de las producciones* que debe confundirse con una *práctica revolucionaria*, en la que el «discurso» [enunciación = pragmática] activo se forma en el elemento de un «afuera» [...]?” (F: 39, cursivas nuestras). Este problema resulta más comprensible todavía si nos atenemos a un matiz que introduce la distinción entre el *polo informal* de las *relaciones de fuerzas* y el *polo formal* del *saber*, que como hemos postulado comprende, por un lado, un ámbito *virtual* que implica un *campo diagramático* o *diagrama*; y, por otro lado, un *polo actual* o de *actualización*. Es nuevamente el marco categorial leibniziano y bergsonianos de *ontología de la diferencia*, que ya hemos revisado en nuestra introducción, el que Deleuze entrevé en la configuración de las *formaciones históricas*.

Es dicho *criterio ontológico* el que permitirá a Deleuze sostener que sólo mediante la consideración de un *doble proceso*, a la vez de *diferenciación* y de *actualización*, que se podrá asir la *diferencia de naturaleza* entre *poder* y *saber*. Y que son las *relaciones de fuerzas*, en última instancia, las que corresponden al *polo molecular productivo* y *dinámico* del *ejercicio y práctica del poder*. Se pregunta y responde a la vez Deleuze: “¿Qué es el poder? [...] [El] poder es una relación de fuerzas [...], el poder no es una

---

o *pragmática generalizada*. Comenta Miguel Morey en el prólogo de la edición en español de *Foucault*: “Se trata de un trabajo de apropiación del discurso de Foucault a ese último nivel de las opciones primeras de un filosofar, donde se confunden precauciones metodológicas y compromisos ontológicos, llevada cabo dentro de un marco categorial estrictamente deleuzeano y mostrando la proximidad sorprendente de dos recorridos teóricos formalmente tan alejados, como los de Deleuze y Foucault; tan profundamente cómplices sin embargo” (F: 12). Este comentario de Morey, relativo a las afinidades entre Deleuze y Foucault, también puede ser un importante elemento de *justificación* para nuestra utilización de la *Historia de la sexualidad*. 2. *El uso de los placeres*, en nuestro apartado 10. Apartado donde nos abocaremos a Platón y Aristóteles, a su comprensión del *placer*, el *deseo* y el *amor*, guiados por Foucault.

*forma [...] como el saber [...], el único objeto de la fuerza son otras fuerzas y su único ser la relación: es «una acción sobre la acción»*” (F: 99, cursivas nuestras).<sup>42</sup>

Bajo términos generales, el problema de las *formas y formaciones históricas* para Deleuze permite erigir una comprensión de la *historia moderna* que se explica a partir de *tres épocas* donde las *relaciones de fuerzas* que subyacen al *hombre* engloban un diverso *modo composición* respecto de los *elementos* que las mismas *relacionan*:

“Después de todo, nuestra historia [moderna] es corta. Vamos a imaginar tres casos. Defino al *primero* como la *época en que las fuerzas componentes en el hombre entran en relación con fuerzas del afuera tales que aquello que componen no es todavía el hombre, sino Dios*. Llamamos a esta época la *edad clásica*. Luego consideramos un *segundo caso en el que las fuerzas componentes en el hombre entran en relación con nuevas fuerzas del afuera de manera tal que el compuesto de esos dos tipos de fuerzas compone ya no a Dios, sino al hombre*. Será el *advenimiento de la forma-hombre [...]*. Y luego podemos pensar una *tercera edad: las fuerzas componentes en el hombre entran en relación con las fuerzas del afuera de un tercer tipo*” (Curso-Foucault-2: 215, cursivas nuestras).

Primero, la *forma-Dios* a la que se refiere Deleuze es un *saber* que es *expresión* de del modo de pensamiento que predominó en los siglos XVII y XVIII, donde es la *idea de infinito universal* la que se postula como *fundamento último de la realidad* (Descartes, Pascal, Leibniz, Spinoza, entre otros). Es la *idea de infinito* la que ocupa el lugar central en la llamada *edad clásica*, aunque, como lo veremos más adelante, es de la *religión y teología* de donde la *filosofía moderna* recoge la *serie de atributos* que son inherentes a la *forma-Dios*, los cuales serán *laicizados y secularizados*.

Segundo, la *forma-Hombre*, que es otro *saber* distinto del primero, que predomina en el XIX, sustituirá la centralidad de lo *infinito* por la *finitud*. Es en las *nuevas ciencias humanas: biología, lingüística y economía-política*, donde mejor se puede apreciar los cambios que comporta tal sustitución. En el caso del fenómeno de la *vida y muerte*, por ejemplo, es importante la nueva definición que introduce Bichat sobre las *muertes parciales* y de la *vida como modo de resistencia a la muerte*. Dice Deleuze: “la vida es el conjunto de funciones que resisten a la muerte [...] [y la muerte ya no] inescindible [...] [de] una potencia coextensiva a la vida” (Curso-Foucault-1: 178-179). Esta tesis de Bichat rompe con las definiciones de *vida y muerte* de la era universalista de la edad

---

<sup>42</sup> Éste es un tema capital de la obra de Deleuze: *distinguir las relaciones de las representaciones*. Algo que ya desarrolla ampliamente en *Empirismo y subjetividad*, obra donde, entre los problemas esenciales que aborda del *Tratado de la naturaleza humana* de Hume, sobresale el que gira en torno a la siguiente máxima del filósofo empirista: “*Relaciones de ideas o de objetos, las relaciones son siempre exteriores a sus términos*” (ES: 66-67, cursivas nuestras). No sería erróneo decir que toda la *ontología* de Deleuze es un despliegue original de dicha tesis, que compromete las bases del pensamiento occidental y en efecto de la metafísica moderna.

clásica, donde ambos términos se subordinaban a la lógica de la *disyunción exclusiva* que permite comprender la muerte “como instante decisivo indivisible” (F: 167).

En segundo lugar, si pensamos en el fenómeno del *lenguaje*, son autores como Bopp y Schlegel los que evidencian la *realidad* de una *pluralidad de lenguas nacionales*, a la vez que dan los primeros pasos para constituir disciplinariamente la *literatura* y la *lingüística comparadas*. En términos críticos, el *carácter plural del lenguaje* se contrapone de raíz a la *universalidad* y *unidad* que pretendía imponer la *gramática general* en el mundo clásico. Es lo que precisamente destaca Deleuze cuando elogia a Foucault y sus análisis sobre la *dispersión* y *fragmentación* que a partir del siglo XIX afectará a la literatura y lenguaje. Siendo lo más relevante, respecto del problema de la *finitud*, el que: “*El hombre se ha constituido cuando el lenguaje estaba consagrado a la dispersión*” (Curso-Foucault-2: 314, cursivas nuestras). Lo que en términos más generales significa: “En todas partes lo comparado sustituye a lo general” (F: 164).

Finalmente, la *economía-política*, nueva ciencia humana, se constituirá abocándose al análisis del fenómeno del *trabajo* y las *nuevas fuerzas* comprometidas en las *relaciones de producción* del mundo industrial capitalista. Aquí son nociones como las de *trabajo abstracto* (Smith-Ricardo), *fuerza de trabajo* (Marx) o *trabajo a secas*, las que permiten analizar las *condiciones de producción social*. Respecto de la *relación* de tales *condiciones de producción social* con la *finitud*, comenta Deleuze: “todos los procesos económicos quedaron reagrupados en torno a la producción y a lo que la hacía posible [y] «*lo que la hacía posible*» eran *condiciones radicalmente diversas y dispersas*” (Curso-Foucault-2: 320, cursivas nuestras). Lo cual implica el *fin* del *análisis de las riquezas y economía* basada en el estudio de los *objetos acumulados* entendidos como meras *fuentes*, tal como lo son los *bienes*, los *metales* o la *tierra* (F: Anexo, “Sobre la muerte del hombre y el superhombre”).

Por último, en lo que respecta a los tres modos de *formación histórica* que Deleuze reconoce conforman la *historia moderna*, tras la *forma-Dios* y *forma-Hombre* cabe hablar de la *irrupción de la forma-Superhombre*. Fórmula que se inspira en Nietzsche. Aquí el punto central consiste en que tanto la idea de *infinito universal* que implica la *forma-Dios*, como la idea de *finitud* que engloba la *forma-Hombre*, darán paso a un nuevo criterio que define nuestra *época contemporánea*: *lo finito-ilimitado*. Es dicho concepto el que precisa que tras la *crisis del paradigma moderno* de la *filosofía de la representación* lo que *acontece* es la *irrupción de lo informal*. Y dicho en breve —y

negativamente— que las *nuevas relaciones de producción* son ahora unas cuyo *elemento*, sostiene Deleuze: “No es ni finito ni infinito” (**Curso-Foucault-2:** 272).

Esta tesis se puede comenzar a esclarecer centrándonos en el problema de las *nuevas relaciones de fuerzas* que surgirán en el siglo XX. Que para Deleuze remiten a un *campo relacional absoluto* definido por el concepto de *Afuera* de Blanchot. Autor al cual Foucault ha dedicado una breve pero magistral escrito: *El pensamiento del afuera* (Foucault, 1983). La mutación fundamental dada aquí, a partir de la *forma-Superhombre*, consiste en que lo que puede ser captado esta vez es que “*un número finito de componentes puede dar a la luz un número prácticamente ilimitado de compuestos*” (**Curso-Foucault:** 272, cursivas nuestras).<sup>43</sup> Y, utilizando algunas fórmulas que Deleuze cita de dos escritores visionarios, que resumen de modo notable lo que engloba la *irrupción de lo informal*, el *nuevo elemento* ineludiblemente debe asociarse a *lo inorgánico y des-estratificado* (Melville) (**Curso-Foucault-3:** 184); un *mundo cargado de animales y nuevos elementos* (Rimbaud) (**F:** 169).

Tal es el primer sentido que cabe dar a la *forma-Superhombre* y a las *relaciones de fuerzas* que remiten al *Afuera*. Son los *nuevos compuestos* que dicha forma presenta los que propician *nuevas posibilidades de vida y nuevos modos de pensar*, siendo la categoría ontológica de *lo finito-ilimitado* la que exige abandonar el *mundo de la representación*. Es aquí donde debemos remitirnos nuevamente a la relevancia que otorga Deleuze al *arte*, por ejemplo, a la bullada tesis estética originada en el kantismo y romanticismo, relativa a la *autonomía del arte*. Tesis que en el siglo XX encuentra en el concepto de *vida* un modo de escapar a las aporías y callejones sin salida de los distintos avatares por los que ha atravesado la *teoría del arte*: primero, al romper con los criterios clásicos de *mimesis* y *representación* y con el *formalismo*; segundo, al entrever que la tesis del *arte por el arte* o del *arte mercantil*, no son suficientemente radicales para mostrar el sentido crítico que engloba el *nuevo elemento de lo informal para el arte mismo*. Entre otros temas relativos a la *autonomía del arte*, ha sido la Escuela de Frankfurt la que mejor ha sabido vincular tales problemas con *lo político*, por ejemplo, a partir de conceptos como los de *reproductibilidad, técnica y reificación*.

---

<sup>43</sup> “¿Cuál es la fórmula de lo finito-ilimitado? *Que los componentes nunca son del mismo nivel y de la misma naturaleza que lo compuesto* [disyunción inclusiva] [...]. Porque si los componentes son de otra naturaleza y de otro nivel que lo compuesto, podrán analizar lo compuesto en su nivel de una infinidad de maneras, aunque sus componentes en otro nivel existan en número finito. *Es lo que se llamará una combinatoria. Lo propio de una combinatoria es operar con elementos finitos de un nivel A para producir compuestos ilimitados de nivel B. Es lo propio del código genético, es lo propio del lenguaje*” (**Curso-Foucault-2:** 272-273, cursivas nuestras).

Todos conceptos necesariamente asociados al *capitalismo* y las condiciones que éste genera respecto del lugar que cabe dar a la *creación artística*. La importancia de este conjunto de problemas generales es lo que hace decir a Deleuze, pensando en la Escuela de Frankfurt y uno de sus máximos exponentes: “el problema de Adorno, es el problema de la Escuela de Frankfurt [...] [es] el doble aspecto del arte. *El arte es manifestado o transportado por la obra de arte, pero si debe tener un efecto, hace falta que abandone la obra de arte, que afecte otra cosa distinta a la obra de arte [...]: quizá sólo pueda autonomizarse si el arte toma un nuevo sentido, que ya no se reduzca a la producción de obras de arte y que se convierta en una verdadera producción de existencia*” (Curso-Foucault-3: 129-130, cursivas nuestras).

Lo que implica reconocer, en lo que respecta a los *nuevos compuestos* que surgen de lo *finito-ilimitado* que comporta la *forma-Superhombre* y retomando la propia *restitución* que efectúa Deleuze del *valor ontológico* de las dimensiones de la *afectividad* y *percepción* y su diferencia fundamental con las *opiniones* y *clichés*, que: “*El artista siempre añade variedades nuevas al mundo. Los seres de sensación son variedades. De todo arte habría que decir; el artista es presentador de afectos, inventor de afectos [...]* *El arte no tiene opinión. El arte desmonta la organización triple de las percepciones, afecciones y opiniones, la sustituye por un monumento compuesto de perceptos, de afectos y de bloques de sensaciones que hacen las veces de lenguaje*” (QF: 177-178, cursivas nuestras). Y, en segundo lugar, punto que muestra un matiz respecto de una diferencia fundamental que evidencia el *mundo que crea el arte*, que éste introduce lo *nuevo* y el *devenir*, en suma, lo *otro*: “*El devenir sensible es el acto a través del cual algo o alguien incesantemente se vuelve otro [...]. El monumento no actualiza el acontecimiento virtual, sino lo que lo incorpora o lo encarna: le confiere un cuerpo, una vida, un universo [...]. Estos universos no son virtuales ni actuales, son posible, lo posible como categoría estética*” (QF: 179).<sup>44</sup>

Para Deleuze, si el *arte* ha de tener una relación fundamental con la *política*, la *filosofía* y la *ciencia*, bajo la caracterización de la citas anteriores, una de las tareas que cabe realizar para establecer una *línea de comunicación* entre estas disciplinas, a partir de la consideración de las categorías ontológicas de Bergson de lo *nuevo* y lo *imprevisible* (lo que en Nietzsche remite a lo *intempestivo*), consistiría en rehabilitar el concepto de *fabulación social*. Dice Deleuze en *¿Qué es la filosofía?*: “*El acto del*

<sup>44</sup> Sobre lo *posible*, no como categoría lógica, sino estética, notable es el artículo de Zourabichvili: “Deleuze y lo posible (del involuntarismo en política)” (Alliez, 2002: 137-150).

*monumento no es la memoria, es la fabulación*”, “Bergson analiza la fabulación como una facultad visionaria muy diferente de la imaginación, que consiste en crear dioses y gigantes, «fuerzas semipersonales o presencias eficaces». Se ejerce en primer lugar en las religiones, pero se desarrolla libremente en el arte y la literatura” (QF: 169 7y 173).

Si el *arte*, la *ciencia* y la *filosofía*, cada una a su modo, remiten finalmente al *acontecimiento* que implica la *irrupción de lo informal*, lo hacen en cuanto los nuevos problemas que plantean respectivamente *traspasan los límites de la representación*, para abrirse al *mundo de las fuerzas del Afuera* (Blanchot). Y, si este *desplazamiento* tiene un *sentido político* que mantiene una relación singular con *lo inconsciente* y *lo informal*, ello es así porque todas éstas disciplinas arriban finalmente al *problema del caos* y la cuestión del *devenir pueblo*: “En esta inmersión, diríase que emerge del caos la sombra del «pueblo venidero», tal como el arte lo reivindica, pero también la filosofía y la ciencia: pueblo-masa, pueblo-mundo, pueblo-cerebro, pueblo-caos. Pensamiento no pensante que yace en los tres [...]. Ahí es donde los conceptos, las sensaciones, las funciones se vuelven indecibles, al mismo tiempo que la filosofía, el arte la ciencia indiscernibles, como si compartieran la misma sombra” (QF: 220, cursivas nuestras).

Más allá de la relación entre el *arte* y *lo informal*, el problema que nos ha de interesar es el de la *emergencia de lo informal* bajo un estatuto ontológico. Problema que ha de ser ampliado a todas las esferas pensables de nuestra situación actual. El ejemplo específico que da Deleuze para evidenciar el carácter singular de nuestra época, se relaciona precisamente con el sentido de las referencias anteriores a Rimbaud y Melville: la *irrupción de lo inorgánico*, *lo desestraficado* y *lo animal*. Cuestión que Deleuze explicará fundamentalmente aludiendo al *elemento del silicio* y a las *nuevas posibilidades de vida* que su irrupción implica. Lo que Deleuze explica recordando la centralidad del *elemento del carbono* en la historia humana, sea social, política o biológicamente. Recordemos que el carbono es un elemento esencial de nuestra constitución orgánica, además de satisfacer natural y artificialmente muchas de nuestras necesidades: nos ha servido como combustible, material de construcción, alimento y es también la base para la formación de los grandes yacimientos de hidrocarburos esenciales para el funcionamiento de las máquinas de combustión. En tal sentido, cabe preguntarse: ¿Qué nos está proponiendo Deleuze cuando dice que el *silicio* es el *nuevo elemento* que se encuentra a la base de nuestro mundo? ¿Por qué sería relevante decir que el *silicio* sustituye al *carbono*? ¿Por qué Deleuze habla de una revancha entre lo

orgánico y lo inorgánico? ¿Qué habría de inorgánico en nuestras sociedades y qué pertinencia tiene respecto de lo político?

Para fundamentar su respuesta Deleuze va a enfatizar que el *silicio*, si debe decirse que ha llegado a convertirse en el elemento base de nuestras sociedades, es así por razones que fácilmente se pueden tornar evidentes. Primero, es un hecho que el *silicio* es el componente central de los materiales que se utilizan para la *producción de las nuevas máquinas informáticas* que dominan nuestra era. Constituyendo así, la sustitución del carbono por el silicio, un problema que da cuenta de las *nuevas composiciones y relaciones de fuerzas* que definen a lo que Deleuze define como las *sociedades de control* (C: 277-286). Época donde *lo orgánico* comienza a ser desplazado, subordinado y relativizado por *lo inorgánico (silicio y máquinas)*. Tal sustitución no sólo remite a las tecnologías, sino también a las *nuevas formas de administración y nuevas formas de vivir* (redes sociales), posibles gracias a las condiciones específicas del *capitalismo contemporáneo*, donde son las *relaciones en red* las que incluso permiten hablar de un *tiempo ubicuo* que depende de las *máquinas y tecnologías de última generación* (Virilio). Siendo aquí los medios de comunicación, el ciborg, la cultura mediática, los ordenadores, la fibra óptica, el tele-marketing, las redes sociales, la telefonía, la robótica, los gadgets, entre muchos otros fenómenos y mercancías, todos índices y expresión de tal sustitución. Y todavía más relevante aún, en términos del *poder y sus transformaciones*: sustitución que remite a un nuevo tipo de dominio por parte del capitalismo, fundado en una *nueva definición del dinero*, los *medios y las mercancías (servicios)*. Puesto que el capitalismo de hoy opera fundamentalmente en *espacios abiertos* y mediante un *control* que se ejerce sobre *flujos descodificados* (electricidad, información, publicidad, trabajo informal, bancos de información estadísticos, venta de servicios y modos de vida a la distancia).

Es a partir de un ejemplo como éste que se debe apreciar el *sentido ontológico-político* de la *irrupción de lo informal y lo finito-ilimitado*. Las *nuevas técnicas sociales* que han emergido, ya no son propiamente las del *paradigma social disciplinario* del siglo XIX, que tan sólo ha predominado hasta la primera mitad del siglo XX. Las *sociedades disciplinarias* lo que hacían era *modelar y moldear* (Simondon) a la *forma-Hombre* a partir de un *proceso reproductivo* determinado por las *formas de saber* inherentes a las instituciones del capitalismo decimonónico. Saberes propios de la *producción industrial y fabril*, y cuyos órganos complementarios de base se definían como *instituciones de encierro*: la escuela, la familia, la cárcel, el ejército, etc.

Totalmente distintos son los procedimientos del capitalismo actual. Lo que hace éste último es más bien *modular* (Simondon) mediante *nuevas relaciones de fuerzas* que operan sobre *espacios abiertos* y poblaciones y regiones que exceden los espacios nacionales. Todo lo cual implica pasar de una *división del trabajo* focalizada en *espacios limitados*, a una *división mundial de la producción* que abarca todo el planeta.

El modelo de *sociedad disciplinario* implica, como lo sostiene Foucault, *instituciones de encierro* (Curso-Foucault-2: 345-392), que si bien se consolidan en el siglo XIX, cabe precisar que sólo tras la *irrupción Estados totalitarios* y *Estado providencia* adoptarán una forma de *organización biopolítica* (*biopoder*) que logrará su máxima perfección en el modelo del *welfare state*, del *keynesianismo* y *fordismo*. Modelo que, sin embargo, a partir de la creación del *Estado mínimo* que Virilio aborda en su obra de 1976: *La inseguridad del territorio* (Virilio, 1999: “El Estado suicida”), será transformado completamente.

Desde Deleuze y Guattari, la distinción entre dos formas de biopolítica, una donde las *instituciones* remiten a *espacios de encierro* y otras a *espacios abiertos*, permite diferenciar *dos tendencias* fundamentales de la *axiomática social capitalista* en el siglo XX coexistentes: una tendencia que se define como una *axiomática de adjunción* y otra como una *axiomática de sustracción*. Tema que trataremos en nuestro tercer capítulo cuando confrontemos el *socius capitalista*. Por ahora, la relevancia de recordar estas dos tendencias consiste en diferenciar aquellos *modelos de organización* que gestionan y controlan las relaciones de fuerzas centrándose en el *individuo* y *persona*, y aquellos modelos donde el *poder* y *control* se ejercen sobre *sobre poblaciones enteras* y *medios* que remiten a *grandes espacios* por los cuales los *flujos de producción* describen un *perpetuo movimiento* y *dinamismo* que implica el abandono de los modelos disciplinarios.

Si tratamos de focalizar este problema bajo una perspectiva distinta de la Deleuze, gesto que nos permitiría realzar el *sentido afirmativo* que da nuestro autor al problema del *nihilismo* como *a priori de la historia*, debemos recordar que ha sido Schmitt quien ha comenzado a hablar de la *irrupción* en el *mundo político* y *derecho internacional* de los *grandes espacios* (*Große-Räume*). Problema que trata en su obra *El nomos de la tierra...* (Schmitt, 2002a). Concepto que en primer término nos advierte del *fin* de lo que Schmitt reconocía como la era del *ius publicum europaeum* o *derecho de gentes*. Forma jurídica dentro de la cual cabe enmarcar el *modelo de soberanía estatal constitucionalista* decimonónico. Según Schmitt, a partir de la Segunda Guerra Mundial



tal modelo será desplazado por un *nuevo derecho*, completamente *deshumanizado* y *privatizado*, puesto al servicio del *economicismo* y *tecnocracia*, proceso que Schmitt matiza ha comenzado a formarse a fines del siglo XIX, pero que sólo ha encontrado su medio más propicio para arribar a su forma más sofisticada una vez finalizadas las grandes guerras del siglo XX.

En tal contexto es que cabe pensar la *muerte de Dios* y la *muerte del Hombre*, pero esta vez en una *clave apocalíptica* que es propia del *espíritu reaccionario-conservador* que caracteriza a Schmitt. Clave diversa, en efecto, del *sentido revolucionario radical* que Deleuze y Nietzsche confieren al *nihilismo*. En este punto es relevante no sólo fijarse en la absoluta admiración que Schmitt profesa por el Derecho Público constitucional, tal como lo evidencia su *Teoría de la Constitución* (Schmitt, 1982), sino recordar cómo entendía que las *raíces histórico-espirituales* más profundas de las instituciones políticas modernas y *ius publicum europaeum*, si implicaban una de las herencias más loables del mundo clásico, una de las principales razones de tal admiración la explicaba remitiéndonos a la organización política de la *Iglesia Católica*. Es lo que expresa Schmitt en su obra temprana: *Catolicismo romano y forma política*:

*“La iglesia católica es una complexio oppositorum. No parece que haya contradicción alguna que ella no sea capaz de englobar [...]. Se precia [...] de conciliar en su seno todas las formas de Estado y de gobierno, de ser ella misma una monarquía autocrática cuya cabeza es elegida por una aristocracia cardenalicia y en donde [...] el último de los pastores [...] tiene la posibilidad de convertirse en ese soberano autocrático [...] la esencia de la complexio oppositorum católico-romana se basaría en una supremacía específicamente formal sobre la materia de la vida humana como hasta ahora no ha conocido Imperio alguno [...]. Esta [...] descansa en la estricta realización del principio de la representación. En ella se ha logrado una conformación sustancial de la realidad histórica y social [...] que permanece en el ámbito de la existencia concreta, llena de vida y, no obstante, en sumo grado racional. [...] modo de pensar que contrasta con el pensamiento técnico y económico actualmente dominante”* (Schmitt, 2011: 10, cursivas nuestras).

Esta interpretación basada en la admiración de Schmitt por la *forma de organización* de la Iglesia Católica, si reviste un carácter mixtificado que nos recuerda la propia potencia de las *síntesis hegelianas*, lo hace en cuanto para Schmitt es la Iglesia la que de alguna u otra forma contiene a *todas las formas políticas* imaginables. Todo por mor del principio de *representación*, que Schmitt no deja de asociar a la *razón* y de distinguir, en cuanto a su superioridad, de la *técnica* y mero *economicismo*. Interpretación que no puede estar más lejos de la de Deleuze, si consideramos esta vez la comprensión de Schmitt del *nihilismo*. Para Schmitt, era precisamente la *forma de representación* que la Iglesia había logrado desarrollar y que el *mundo político moderno* heredó, la única que era capaz de *retardar la consumación del nihilismo*. Nos estamos refiriendo a la extraña

*figura* que Schmitt denomina como *Kat-Echon*: “aquel que retiene [...], que frena y retrasa la llegada del Anticristo, el *mysterium iniquitatis* y por tanto el final de los tiempos [...]. La mayor parte de los autores latinos [...] lo identifican con el Imperio Romano” (Schmitt, 2007: 97 y 91).

Esta última cita pertenece a F. Volpi, a su texto “El poder de los elementos”, epílogo contenido en la breve y admirable edición española de *Tierra y mar*. En esta obra Schmitt nos habla, bajo una clave alegórica, del curso de la historia, a partir de los elementos de la *tierra*, el *mar*, el *aire* y el *fuego*. Configurando así una lectura milenarista de la Historia Universal, una lectura *fatalista* y *nihilista*. Una lectura reñida absolutamente con la concepción de la *historia* que Deleuze erige desde Nietzsche.<sup>45</sup>

Para Schmitt, la *tierra* es el elemento que se debe asociar a los *pueblos autóctonos* y a la forma de *derecho* o *nomos* que ve en dicho elemento “«el espacio natural que [se] ocupa y [se] coloniza» (*Landnahme*)” (Schmitt, 2007: 5). En cambio, el elemento de *agua* o *marítimo*, ha de asociarse a aquellas fuerzas y agrupaciones históricas que se identifican con el *protestantismo*, *liberalismo*, *mercantilismo* y *capitalismo*. Donde sobresalen, primero los holandeses, seguidos por ingleses, después los estadounidenses; y, por sobre todos ellos, el pueblo judío, de quien dirá con admiración Schmitt: “los judíos dominan el arte secreto de tratar con el Leviatán” (Schmitt, 2007: 101). Finalmente, *aire* y *fuego*, representan a aquellas fuerzas y agrupaciones que utilizarán el *poder destructivo de la técnica*, en el contexto de la secularización radical iniciada por el capitalismo industrial a finales del siglo XIX, pero tan sólo consumada a partir de principios del siglo XX. Lo que cambiará todo el ordenamiento terrestre, marítimo y aéreo hasta entonces conocido.<sup>46</sup> El elemento del *aire* lo asocia Schmitt al desarrollo *técnico destructivo* y las innovaciones en el campo de las *telecomunicaciones* y *transportes*. Por ejemplo, el despliegue de la maquinaria bélica en la Segunda Guerra Mundial, la aviación, la guerra relámpago o la utilización del radar. Y, el *fuego*, con las vertiginosas mutaciones que provoca la *hipertrofia de la técnica*. Lo que para Schmitt indicaba un salto cualitativo respecto del pasado, una ruptura sin precedentes: *salto hacia el vacío* y *pérdida del sentido histórico*. Estos dos temas son, no cabría dudarlo, nietzscheanos, aunque Schmitt los subsuma bajo una perspectiva distinta a la de

<sup>45</sup> Tema que sólo desarrollaremos en nuestro capítulo segundo, donde opondremos a la idea de progreso de Hegel la *concepción quebrada de la historia* de Nietzsche-Deleuze.

<sup>46</sup> En *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del «Ius publicum europaeum»* (1950), Schmitt emprende un estudio sobre los diversos significados del *derecho* y *nomos*, incluidas sus relaciones con los elementos de la *tierra*, el *agua* y el *aire*.

Nietzsche. Sobre el sentido que da al *fuego*, dice Schmitt: “Ahora nos encontramos en el fuego [...]. Eso que se suele llamar «nihilismo» es la combustión” (Schmitt, 2007: 91).

Para terminar con este contrapunto entre Schmitt y Deleuze, a propósito de su distinto modo de pensar el *nomos*, el *Derecho* en el contexto del *nihilismo*, basta confrontar solamente una página de *Diferencia repetición* que expresa una de las razones de fondo que separa a nuestro autor de Schmitt. Nos estamos refiriendo a la distinción que efectúa Deleuze entre dos modos de concebir la *distribución* y *repartición ontológica*. Primero, la de un *nomos sedentario*, que sería el que opera bajo la preeminencia de *forma-Estado* que privilegia Schmitt. Y segundo, la de un *nomos nómada*, que es el que privilegia Deleuze. La idea de *nomos sedentario* tendría relación con el *buen sentido previsor* que remite a la *forma del juicio* entendida como *facultad de distinguir partes de partes*. Siendo los criterios fundamentales que presupone la *forma jerarquizada del juicio* los de la *analogía, equivocidad y eminencia*. Cuestión que trataremos con Spinoza en nuestro segundo capítulo. Por ahora detengámonos tan sólo en el carácter formal que da Deleuze a dicho *nomos sedentario* y la relación que entrevé existe entre éste con el *juicio*: “Es posible que la cuestión agraria haya tenido un gran importancia en esta organización del juicio como facultad de distinguir partes («por una parte y por otra»)” (DR: 73).

En segundo lugar, a propósito del múltiple *sentido* que se puede otorgar al término νόμος-νέμω en el mundo griego y su irreductibilidad a la *distribución sedentaria* que implica la *ley* y *logos*, tanto histórica, económica, como administrativamente (catastro, cercado, censo), dice Deleuze:

“Larroche demuestra que *la idea de distribución en νόμος-νέμω no mantiene una relación simple con la de reparto [...]. El sentido pastoral de νέμω (hacer pacer) sólo implica tardíamente un reparto de la tierra*. La sociedad homérica no conoce cercado ni propiedad de los campos de pastoreo; no se trata de distribuir la tierra a los animales, sino, por el contrario, de distribuir las tierras mismas, de repartirlas aquí y allí en un espacio ilimitado, bosque o flanco de montaña. *El νόμος designa en primer término un lugar de ocupación, pero sin límites precisos*” (DR: 73, cursivas nuestras).

Lo que no se debe olvidar es que *nomos* primero que nada implica un *lugar de ocupación sin límites precisos*. Lugar de ocupación que es el que resurge bajo las condiciones del *nihilismo* que irrumpe en el siglo XX. Y, que precisamente confiere un *sentido afirmativo* al problema de la *emergencia de lo informal* partiendo de la apreciación que el *fin de las categorías de la representación*, si implican una ‘buena noticia’, ello es así precisamente porque la tesis nietzscheana de la *radicalización del nihilismo* lo que exige es la *disolución de las viejas tablas de valores*. Incluidas las

categorías de la *teología-política* que tanto admira Schmitt, junto a los presupuestos del *mundo de la representación*. Para Deleuze toda *forma de representación*, si debe ser denunciada, ello es así porque son *parte constitutiva de “la historia de las largas sumisiones y de las razones que se aplica para legitimarlas”* (N: 30, cursivas nuestras).

Centrándonos en un matiz que introduce Deleuze respecto de *lo informal* y su relación con el *mundo contemporáneo*, es importante decir que si el *capitalismo* ha sido capaz de adaptarse a las nuevas exigencias de *lo finito-ilimitado*, tal adaptación es la que lo convierte en un *sistema de organización social* que ya no es de *mera producción*. Siguiendo a Deleuze, de lo que cabe hablar en la *era de las sociedades de control* es de un *capitalismo de superproducción*: “Ya no compra materias primas ni vende productos terminados o procede al montaje de piezas sueltas. *Lo que intenta vender son servicios, lo que quiere comprar son acciones. No es un capitalismo de producción sino de productos, es decir, de ventas o de mercados*” (C: 283, cursivas nuestras).

Por lo mismo, es que se debe hablar aquí de un *capitalismo* que *modula* mediante un *control estadístico* los diversos *flujos de producción y de deseos* que recorren el mundo. Siendo una de las claves de su potencia, el control que se ejerce sobre los *bancos de información*, incluidos los Estados y sus *sistemas monetarios y bancarios*. Es en tales términos que debemos entender la preeminencia del *proceso de acumulación del capital* por sobre las instancias tradicionales institucionales que identificamos con la *forma-Estado* en tanto *aparato de captura* de las *fuerzas de producción*. Lo que significa entender que la *apropiación de la plusvalía del trabajo*, tal como lo suponía la *explotación del trabajador asalariado de la fábrica*, es desplazada por un nuevo modelo de apropiación que, desde Marx, implica la *subsunción real*. Es decir, el estadio del *modo de producción capitalista* que ha logrado arribar a su máxima *exhaustivización e intensificación* respecto del *proceso de producción y reproducción del capital*. Lo que obviamente se evidencia repitiendo que ahora el sistema abarca *espacios abiertos, poblaciones cualesquiera* y que la propia *captura de los flujos de producción* se ejerce sobre *flujos descodificados*. Todo ello gracias a las *nuevas máquinas y tecnologías*, que han permitido llevar el *proceso de valorización del capital* a un grado de desarrollo que exige hablar de *plusvalía de flujo* y no ya de una simple *plusvalía de código*.<sup>47</sup>

---

<sup>47</sup> El sentido preciso de estos términos serán esclarecidos en el capítulo tercero, cuando abordemos el *socius capitalista* o *axiomática social de las cantidades abstractas*.

Tales son algunos de los problemas que se siguen de la distinción entre *sociedades disciplinarias* y *sociedades de control*. Siendo una de las *mutaciones* más relevantes la sustitución de la *centralidad del individuo* y la *persona*, por la *centralidad de lo individual*. Tal transformación se puede captar recordando las mutaciones que afectan al *mundo jurídico* que surge en siglo XIX, que originalmente se define desde los criterios del *derecho civil* y *relaciones contractuales*. Donde idealmente *participan dos voluntades* que constituyen, a partir de un *acuerdo* o *pacto libre*, la *forma del contrato*. Modelo que según Deleuze, tras la *irrupción* de los *derechos sociales* y el *tercero* que implica la *sociedad* en el siglo XX, será relativizado, tal como lo será la *forma contractual privada*.

Deleuze, a este respecto, da tres ejemplos completamente actuales para explicar dicha relativización: la *huelga*; el *mandato de un diputado* o *representación política*; y la *seguridad social*. Todos fenómenos que colocan en entredicho la *forma de contrato privado* del *derecho civil* decimonónico, en cuanto lo que irrumpe es precisamente la preeminencia del concepto de *vida* o de *viviente* que implica el concepto de *sociedad*:

“¿*Qué es la huelga*? Es evidente que es un fenómeno social que no puede traducirse en términos de contrato y por tanto de ruptura de contrato. ¿Por qué? Porque fundamentalmente es oponible a terceros. Lo sabemos también hoy, porque por naturaleza la huelga molesta sobre todo a terceros [...], a los usuarios [...]. ¿El *mandato de un diputado* es un contrato entre los electores y el diputado? Los diputados hablan del contrato que los une con sus electores. Es una fórmula de cortesía, saben muy bien que no es un contrato. Porque es fundamentalmente oponible a terceros. Si un diputado representa a quienes lo votaron, sería un contrato. Pero representa también a quienes no lo votaron, o a quienes no pueden votar [...]. Tomen la *seguridad social*. Los inicios de la seguridad social hacen reír [...]: ¿por qué sobre todo al principio —ya que ahora hay arreglos con los prestadores, aunque a menudo sigue siendo así— el propio cliente le pagaba al médico y la seguridad social le reembolsaba? Cada vez que un paciente va a ver a un médico se constituye una relación contractual entre el enfermo y el médico [...]. Y luego la seguridad social es un tercero [...]. [Siendo aquí la idea que es común a estos tres ejemplos que] [...] *el tercero por excelencia es la sociedad. La sociedad es tercera para toda persona* [...]. *Problema jurídico: es un conflicto entre el derecho civil que está muriendo y el derecho social que está naciendo* [...]. *El sujeto de derecho ya no es la persona en el hombre, ya no hay persona en el hombre. El sujeto de derecho ha devenido lo viviente en el hombre* [...]. *El derecho social descansa sobre lo viviente, y no ya sobre la persona, mientras que el derecho civil descansaba en la persona*” (Curso-Foucault-2: 373-375, cursivas nuestras).

Es en tal sentido que el *individuo* quedaría subsumido a la instancia de una *multiplicidad cualquiera* que se encuentra determinada como un *flujo descodificado* y *desterritorializado*. Y, en efecto, como un *elemento maleable* que remite a un *medio abierto* entendido como *espacio ilimitado*. Condición que es la propia del *nuevo régimen* que comportan las *sociedades de control*. Como lo veremos más detalladamente en nuestro capítulo tercero, lo que implican tales transformaciones es la variación del *régimen de sujeción* dentro del cual se enmarca la *forma del socius capitalista*, que de operar sobre *sujetos individualizables*, pasa a ejercer su poder sobre

*poblaciones completas*, siendo su propósito *capturar la plusvalía de flujo*. Quizás el fenómeno que mejor expresa a qué estamos refiriéndonos al considerar las mutaciones que afectan al *socius capitalista* en las *sociedades de control* sea recordando que las *sociedades disciplinarias* remiten a las categorías de *individuo* y *masa*, que, como dice Foucault en *Vigilar y castigar*, “«fabrica» individuos” (Foucault, 1976: 175). Diferentemente, en las *sociedades de control* de lo que cabe hablar es de una *cifra* y de *lo dividual*. Comenta más ampliamente Deleuze:

“Las *sociedades disciplinarias* presentan dos polos: la *marca* que identifica al *individuo* y el *número* o la *matrícula* que indica su *posición de masa*. [...] el *poder* es al mismo tiempo *masificador* e *individuante* [...], forma un cuerpo con aquellos sobre quienes se ejerce al mismo tiempo que *moldea la individualidad de cada uno* [...] (Foucault encontraba el origen de este objetivo en el *poder pastoral del sacerdote* [...], si bien el *poder civil* se habría convertido [...] en un «*pastor*» laico). En cambio, en las *sociedades de control* lo esencial [...] es [...] una *cifra*: la *cifra* es una *contraseña* (*mot de passe*), en tanto que las *sociedades disciplinarias* están reguladas mediante *consignas* (*mot d'ordre*) [...]. El *lenguaje numérico de control* se compone de *cifras* que *marcan* o *prohíben el acceso a la información*. Ya no estamos ante el *par «individuo-masa»*. *Los individuos han devenido «dividuales»* y *las masas se han convertido en indicadores, datos, mercados o «bancos»*. *Quizá el dinero es lo que mejor expresa la distinción entre estos dos tipos de sociedad, ya que la disciplina ha remitido siempre a monedas acuñadas que contenían una cantidad de patrón oro, mientras que el control remite a intercambio fluctuantes, modulaciones* [...]. *El viejo topo monetario es el animal de los centros de encierro, mientras que la serpiente monetaria es de las sociedades de control* [...]. *El hombre de la disciplina era un productor discontinuo de energía, pero el hombre del control es más bien ondulatorio, permanece en órbita, suspendido sobre una onda continua*” (C: 282, cursivas nuestras).

Si bien el problema de las relaciones entre las *formas*, las *formaciones sociales* y la *irrupción de lo informal*, que hemos tratado hasta aquí, permite dar cuenta de las *mutaciones* que afectan al *mundo moderno* bajo un punto de vista disímil del ideal de *progreso*, el hecho que tales relaciones den cuenta también de la *continuidad* y *persistencia* del modelo del *platonismo* e *imagen dogmática del pensar* sobre el alma del *racionalismo moderno*, exige confrontar más detalladamente las *estructuras* que dan forma a la *concepción dialéctica y negativa del deseo* que predomina sobre la *cultura occidental*. Es tal influencia la que precisamente constituye uno de los fundamentos más importantes del *mundo de la representación clásica*, en cuanto esta última es la base para la posterior *interiorización de la concepción dialéctica del deseo*.

## **9. La imagen dogmática del pensar y el influjo del platonismo sobre Occidente**

Si antes de abocarnos al análisis que Deleuze efectúa de los *presupuestos implícitos* que estructuran la *imagen dogmática del pensar*, partimos caracterizando su propuesta de un *empirismo trascendental* y su *ontología de la pura diferencia*, como una perspectiva metafísica que aspira desarrollar un auténtico *anamorfismo ontológico*, lo que cabe decir de la categoría de *lo informal*, es que necesariamente ha de ser remitida a

un campo de relaciones de fuerzas irreductible a una concepción estática de lo real. Y, en tales términos, uno de los mejores terrenos para mostrar su contraste con la *imagen dogmática del pensar* es la *teoría del tiempo* que Deleuze, donde son el *devenir*, el *movimiento* y la *multiplicidad*, tres instancias indisociables que *marcan la diferencia*.

Entre los filósofos que Deleuze privilegia es Bergson, sin dudas, quien mejor satisface las presiones de una *teoría del tiempo* que sea capaz de sustraerse a la preeminencia de las nociones de *instante* y *presente*, las cuales son parte de la perspectiva del *sentido común* y *buen sentido*, además de ser inherentes a la metafísica moderna. Propositivamente, Bergson nos invita a “*comenzar a habituarnos y percibir todas las cosas sub specie durationis*”. Respecto de las posibilidades de este modo de *captar el devenir* y de cómo la *filosofía*, incluso respecto de la *potencia del arte*, tendría preeminencia para arribar a este *nuevo modo percepción* que implica a la vez *lo nuevo*, *el cambio*, *el movimiento* y *el tiempo*, dice Bergson:

“[L]a especulación pura no será la única que se beneficie de esta revisión del universal devenir. Podremos hacerla penetrar en nuestra vida todos los días y [...] obtener de la filosofía satisfacciones análogas a las del arte. El arte nos hace sin duda descubrir en las cosas más cualidades y más matices de los que percibimos naturalmente. Dilata nuestra percepción [...]. Enriquece nuestro presente, pero apenas nos hace sobrepasarlo. Por la filosofía podemos habituarnos a no aislar jamás el presente del pasado que arrastran con él. Gracias a ella todas las cosas adquieren profundidad [...] algo así como una cuarta dimensión que permite a las percepciones anteriores permanecer solidarias con las percepciones en el presente. La realidad no se aparece entonces en estado estático, en su manera de ser; se afirma dinámicamente, en la continuidad y en la variabilidad de su tendencia. Lo que había de inmóvil y helado en nuestra percepción, se aviva y se pone en movimiento. Todo se reanima alrededor de nosotros. Un gran impulso se lleva las cosas y los seres. Por él nos sentimos transportados, arrastrados. Vivimos más, y este acrecentamiento de la vida trae consigo la convicción de que graves enigmas filosóficos podrán resolverse o quizá incluso que no deben plantearse, al haber nacido de una visión congelada de lo real y no ser más que la traducción, en términos de pensamiento, de una cierta debilitación artificial de nuestra vitalidad. Cuanto más nos habituamos a pensar y percibir todas las cosas sub specie durationis, más nos sumiremos en la duración real. [...] la eternidad no debe ser una eternidad de inmutabilidad, sino una eternidad de vida: si fuese de otro modo, ¿cómo podríamos vivir y movernos en ella? In ea vivimus et movemur et sumus [En ella vivimos, nos movemos y somos]” (Bergson, 1963: 1182-1183, cursivas nuestras).

Bajo los términos de esta hermosa caracterización de Bergson, relativa a una *percepción sub specie durationis*, es imprescindible precisar qué significa aquí *deshacer los hábitos* inherentes al *sentido común* y *buen sentido*. Y, para ello necesariamente hemos de confrontar las *estructuras* constituyentes del *platonismo*, su modo de *percibir* y de *pensar*, que desprecia *lo informal*, *lo nuevo*, *lo imprevisible* y *lo intempestivo*, por dar preeminencia a la *forma*. Aunque también es la propia manera cotidiana de pensar, aludiendo a Bergson, la que en primera instancia *nos presenta mixtos* (ID: 49) que revisten la *forma de lo homogéneo*, *mixtos* que ocultan las *tendencias puras* y *relaciones de fuerzas*, al subsumirlas a *lo idéntico* y *lo negativo*. Y es en tal sentido que

cabe decir que el “*primado de la identidad*, cualquiera sea la forma en que esta sea concebida, define el mundo de la representación” (DR: 15). Y, apelando a Bergson, implica lo que éste entiende como el *mecanismo cinematográfico del pensamiento*”: “[c]onsiste en creer que podrá pensarse lo inestable por intermedio de lo estable, lo móvil mediante lo inmóvil” (Bergson, 1963: 740-741, cursivas nuestras).

Para esclarecer cómo Deleuze desglosa la *estructura formal* que define a la *imagen moral del pensamiento* debemos confrontar *ocho postulados* que son lo que dan forma al *paradigma dualista y trascendente* de la *filosofía de la representación*. Partiendo por la postulación de que *lo mismo e identidad* (Platón) son los principios que escinden el *mundo de la apariencia y sensibilidad* del *mundo de las ideas*, desplazándose este modo de concebir el pensar en el *mundo de la representación clásica moderna* a lo que cabe entender como un *dualismo interiorizado* que tiene como *estrato* la *relación de identidad Yo = yo*. Estructura que distingue asimétricamente entre un *sujeto de enunciación* y un *sujeto de enunciado*, entre un *Yo* que se presenta como *principio y causa* y, por otro lado, un *yo* que es *efecto* o *yo empírico*.

En el capítulo tercero de *Diferencia y repetición*: “La imagen del pensamiento” (DR: 201-255), en sus dos páginas finales, Deleuze presenta de modo sistemático estos ocho postulados, tras explicarlos a lo largo de todo este capítulo. El primero de estos es el *postulado del principio* o *cogitatio natura universalis*, que básicamente nos propone la *correspondencia* entre una *buena voluntad del pensador* y una *buena naturaleza del pensamiento* (DR: 254): “El buen sentido o el sentido común natural está tomados, entonces, como la determinación del pensamiento puro” (DR: 206). Siendo clave este postulado para entender afirmaciones o tópicos de la historia de la filosofía tales como que: *el buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo* (Descartes) o que *el hombre por naturaleza y placer tiende al conocimiento y saber* (Aristóteles) (DR: 204). Es para Deleuze el primer presupuesto implícito de la filosofía postulada como *cogitatio natura universalis* (DR: 204).

Deleuze sospecha de este presupuesto y dichas aseveraciones. Así lo expresa cuando hace un uso irónico de la instancia del *sentido común* y afirma: “De hecho no puede entenderse que pensar sea el ejercicio natural de una facultad, y que esa facultad tenga una buena naturaleza y una buena voluntad. «*Todo el mundo*» bien sabe que, de hecho, los hombres rara vez piensan, y lo hacen más bien por efecto de un impacto que impulsados por el placer” (DR: 206, cursivas nuestras). Lo que dicho en otras palabras significa que el *acto de pensar* no es un acto común, ni una acción cotidiana, sino una



*experiencia excepcional*. Punto sobre el cual creemos pertinente recordar la última frase de la *Ética* de Spinoza, donde se dice: “todo lo que es hermoso [excelso, excelente, admirable] es tan difícil como raro” (Spinoza, 1973: V, XLII, Escolio). El *primer género de conocimiento* en Spinoza, vale adelantarlo, se constituye a partir de unos *signos equívocos* que se identifican con *prejuicios* y *supersticiones* que se encuentran ya consolidadas en nuestra *vida social* y en las *estructuras del lenguaje*; a diferencia del *segundo género de conocimiento*, que se hace posible sólo gracias a las *nociones comunes* que eclosionan deshaciendo el primer género; sólo así, piensa Spinoza, se podrá arribar al *tercer género de conocimiento*, donde se debe hablar de *auto-afección* y *beatitud*. Lo relevante de aludir a estas ideas de Spinoza es que si el *buen sentido no es la cosa mejor repartida, ni el hombre tiende por naturaleza al saber*, ello es así porque primero que todo *nacemos ignorantes*, es decir, determinados por el *primer género de conocimiento* (PES: 255). Temas que veremos en detalle en nuestro capítulo segundo.

El segundo postulado supone la complementariedad entre el *sentido común* y el *buen sentido*, constituyendo el primer elemento la *concordia facultatum* o *unidad de las facultades en su ejercicio*, lo que sustenta la idea del *recto pensar* y que la *razón* es la que preside a la *memoria*, la *percepción*, el *entendimiento*, la *sensibilidad* y la *imaginación*, pues al estar subordinadas y jerarquizadas se presentan como *funciones* dentro de una *concepción orgánica* que es inherente a la *imagen dogmática del pensar*. Siendo, por un lado, el *sentido común* el que garantiza el *orden de distribución* en tanto se impone como *norma de identidad* (DR: 69); y, por otro lado, siendo el *buen sentido* el que se presenta como la instancia que *jerarquiza* dicho *orden repartido* (DR: 69 y 339). Es lo que Deleuze define como la *doctrina del juicio*, donde “*el juicio tiene precisamente dos funciones esenciales, y sólo dos: la distribución, que asegura mediante la repartición del concepto, y la jerarquización, que asegura mediante la medida de los sujetos*. A una de ellas corresponde la *facultad del juicio* que recibe el nombre de *sentido común*; a la otra [...] [el] *buen sentido* [...]. *Ambas constituyen la justa medida, la «justicia» como valor del juicio* (DR: 69, cursivas nuestras).

Según Deleuze, este *ideal de justicia* es el que corresponde al “ojo griego del justo medio que ha perdido el sentido de los transportes dionisiacos y de la metamorfosis. Tal es el principio de una confusión ruinosa para toda la filosofía de la diferencia” (DR: 66). Ruinosa, en primer término, por hacer de los criterios de la *generalidad* e *intercambio* el modo de imponer: primero, un *orden cualitativo de las semejanzas*; y, segundo, un

*orden cuantitativo de las equivalencias* (DR: 21). Lo que permite pensar la realidad, en última instancia, menospreciando *lo disímil, lo diferente, lo desigual: lo informal*.

Para nuestro filósofo siempre la *diferencia en sí* resultará irreductible al *principio de identidad*, porque los criterios que la definen son las instancias de *singularidad, multiplicidad y pluralidad*. Es la *singularidad*, siendo rigurosos, la que determina la concepción de Deleuze de una *multiplicidad sustantiva irreductible* a toda *unidad* y a toda *trascendencia*: “*El verdadero sustantivo, la sustancia misma es «multiplicidad», que hace inútil lo uno, y no menos lo múltiple. La multiplicidad variable es el cuánto, el cómo, el cada caso. Cada cosa es una multiplicidad en tanto que encarna la Idea. Aún lo múltiple es una multiplicidad*” (DR: 277, cursivas nuestras).<sup>48</sup>

El *gusto* por el *justo medio* tiene el defecto menospreciar el *carácter diferencial* que implican, por ejemplo, los fenómenos que corresponden al *campo económico y social*. Para Deleuze, si la *representación* también resulta ruinoso, cuando se encumbran los criterios de *generalidad y equivalencia, de igualdad y equilibrio*; si son dichos criterios fastidiosos para comprender lo *económico-político*, lo son en cuanto se impone el *carácter previsor* que define al *buen sentido*. Lo que se refleja en la *economía política burguesa*, cuando ésta *desplaza* el *principio de acción* inherente al *orden práctico*, por un *orden abstracto*<sup>49</sup> que determina la *idea de libertad burguesa*. Dice al respecto Deleuze: “*El buen sentido es la ideología de las clases medias que se reconocen en la igualdad como producto abstracto. Sueña menos con actuar que con constituir el medio natural, el elemento de una acción que va de lo más diferenciado a lo menos diferenciado: así ocurre con el buen sentido de la economía política [...] que ve en la clase de los comerciantes la compensación natural de los extremos, y en la prosperidad*

---

<sup>48</sup> Deleuze llega a decir que *la importancia de la multiplicidad* en tanto *elemento irreductible* supone la *preeminencia* de la *singularidad* por sobre incluso las nociones de *verdad y falsedad*. ¿Por qué? Primero, porque “[l]as *singularidades son acontecimientos ideales*. [Agregando nuestro autor] *Puede que las nociones de lo singular y regular, de lo relevante y lo ordinario, tengan una importancia ontológica y epistemológica que sea, para la filosofía, superior a la de las nociones de verdad y falsedad*. Pues *el sentido depende de la distribución y de la distinción de estos puntos de fulgor en el seno de la Idea*. Concebimos [...] *una determinación completa de la Idea que [...] constituye [...] la razón suficiente*. *La idea se presenta entonces como una multiplicidad que ha de ser recorrida en los dos sentidos, desde un punto de vista de la distribución de las singularidades, y desde la perspectiva de la distribución de singularidades que corresponden a valores determinados de aquellas relaciones*. *El procedimiento [...] de vide-dicción [diferen(t/c)iación] se confunde con este doble recorrido y esta doble determinación recíproca y completa [...]. [...] la idea definida de esta forma no dispone de actualidad alguna*. *Todas las relaciones diferenciales, en virtud de la determinación recíproca, y todas las distribuciones de singularidades, en virtud de la determinación completa, coexisten en la multiplicidad virtual de las Ideas*” (ID: 133-134, cursivas nuestras).

<sup>49</sup> Según Deleuze y Guattari, Marx es quien mejor ha puesto en evidencia el *carácter abstracto* de la *economía política del siglo XIX*, problema que estudia Gerard Granel en *L'Ontologie marxiste de 1844 et la question de la coupure* (AE: 14).

del comercio [...] la igualación de las partes. [...] *sueña menos con actuar que con prever*” (DR: 337, cursivas nuestras).

El tercer y cuarto postulados serían los que corresponden al *modelo* o *reconocimiento* y a la *representación*, dos principios que —ya lo habíamos dicho en nuestra introducción— operan de modo hegemónico en la *filosofía de la historia* y *filosofía del Estado* de Hegel (*reconocimiento* = *Anerkennend*)<sup>50</sup>. Son los postulados que mantienen al margen la *diferencia en sí*, puesto que cuando ésta es pensada bajo el *modelo del reconocimiento* y la *representación*: primero, *todas las facultades son aplicadas a un objeto que supone el mismo* (DR: 254); lo que implica además la preeminencia de los cuatro principios que aplastan todos los *caracteres singulares* de las *relaciones de fuerzas* y *cantidades intensivas* que constituye el *spatium intensivo irreductible a la representación* (DR: 356). Tales principios son: *lo mismo* y *lo semejante*, *lo análogo* y *lo opuesto*, el *cuádruple grillete de la representación* (DR: 389). Es de tal preeminencia que se sigue a la vez la *posibilidad del error* como revés del *reconocimiento* y la *representación*. Es decir, cuando se da una suerte de *confusión* y *desorden* que afectaría al *ejercicio* de cualquiera de las *facultades* (DR: 254). No por efecto de la *estructura interna* que las coordina si no por efecto de unos *elementos externos*, que, en última instancia, se conciben como ‘fallas’ de la *sensibilidad*, de la *experiencia* y la *intuición*.

De la *posibilidad del error* es que se erige el quinto *postulado de lo negativo* o del *error*. Es el principio que permite decir, que si *lo pensado* no se adhiere ni ciñe a los principios de *lo mismo*, *lo semejante*, *lo análogo* y *lo opuesto*, esto sucede sólo por la intrusión de unos *mecanismos externos* a las *estructuras del pensamiento* (DR: 255). Sean los mecanismos que nacen de la *sensibilidad*, cuando ella nos entrega *lo desigual*, *lo oscuro* y *lo diferencial*. Sean los mecanismos de una *mala percepción*, es decir, de unos elementos que mostrarían el *carácter inestable* y *precario* del mundo de la

---

<sup>50</sup> Para Hegel la *lucha por el reconocimiento* es el *fundamento de la sociabilidad* y del *Estado*. Dice Kojève: “La aportación decisiva de la *Fenomenología del espíritu*: el análisis del deseo, la dialéctica del señor y de esclavo, la definición de la «actitud laboriosa» y de la esencia del trabajo [...]. La conciencia de sí en su inmediatez es cosa individual y deseo [...]. El deseo, en general, es destructor cuando se satisface y en su contenido egoísta, y como la satisfacción sólo ha sido experimentada en el ser individual y éste es pasajero, el deseo se reproduce por medio de la satisfacción [...]. *La lucha por el reconocimiento (Anerkennend) es a vida o muerte; cada una de las dos conciencias [...] pone en peligro a la vida de la otra y acepta para sí esa condición [...]. La lucha por el reconocimiento y la sumisión a un señor es el fenómeno del que ha surgido la vida social de los hombres, en tanto que principios de los Estados*. La violencia que es el fundamento de este fenómeno no es otro que el fundamento del derecho, aunque sea el momento necesario y legítimo en el tránsito del estado en el que la conciencia de sí se ha precipitado en el deseo y la individualidad, el estado de conciencia general en sí. *Este es el comienzo exterior o fenoménico de los Estados*” (Châtelet, 1973: 131-135, *Compendio* de Kojève citado por Châtelet).

*apariencia y sensibilidad*. Son mecanismos que aluden a nuestros *sentidos*, a su *falibilidad* en tanto somos siempre *sujetos limitados* en términos de nuestra *potencia de pensar*. Ya que para la tradición clásica el *entendimiento humano* jamás es comparable a la *potencia del entendimiento infinito de Dios*: “Si Dios es infinito y si es el primer infinito es porque él es llamado: infinito por sí” (**Curso-Leibniz**: 380). Como dice Spinoza: “la potencia del hombre es sólo «una parte de la potencia infinita de Dios»” (**SPE**: 85). Es en tal sentido que la *percepción y sensibilidad* implica *perturbaciones* que no se confunden con el *buen pensar*, sino que más bien son agentes externos que son *motivo de distracción del modo recto de pensar*.

Aquí uno de los problemas fundamentales para Deleuze es el de la distinción entre un *buen delirio* y un *mal delirio*, problema que remite a la diferencia entre unas *imágenes rectas (iconos)* y otras *imágenes irreductibles a la unidad de las facultades*. Problema que se puede apreciar, en el caso de Platón, cuando éste diferencia entre el *recto amor* y el *falso amor*. Problema que veremos en el siguiente apartado. Por lo pronto, lo que nos interesa aquí es el problema de la *desvalorización* a que son sometidos los *elementos o signos* que surgen de la *imaginación y sensibilidad* cuando éstas operan disociadas de la supuesta *unidad orgánica* que debería caracterizar a la *razón*. Lo que supone aludir a uno de los problemas más relevantes de la *doctrina de las facultades* de la mano de Kant: el *problema de la autonomía de la imaginación*.

Bajo la tesis de atribuir a la *facultad de la imaginación* una *autonomía* que sería clave para comprender las denominadas *síntesis trascendentales*, son célebres las modificaciones que hiciera Kant a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. Donde finalmente la *imaginación* es entendida como una *facultad que opera por un efecto del entendimiento en la sensibilidad*. Contrariamente, en la primera edición había dado Kant suficientes razones para deducir que la *imaginación* era una *facultad autónoma*, lo cual se expresaba en la tesis de Kant del *esquematismo*. Tesis que finalmente Kant explicará aludiendo a una *misteriosa producción del alma humana*. Los siguientes comentarios de Deleuze, pensamos, resultan más que esclarecedores a propósito de la decisión de Kant de retroceder en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, al verse en la necesidad de *invocar un principio supremo finalista y teológico* y, según Deleuze mismo, de ocultar que el *modelo del reconocimiento* que culmina las tres síntesis se basa en las *síntesis psicológicas*, es decir, *empíricas*. Es dicho *finalismo* el que termina de sellar el destino del ‘misterio’ de la *potencia productiva de la imaginación esquemmatizante*. Es decir, la *subsunción de la imaginación*

a la *unidad de las facultades* bajo el *imperio del entendimiento* en términos especulativos, y bajo el imperio de la *razón* si se piensa en la preeminencia final del *interés práctico*. No escatimamos en la extensión de las citas siguientes, pues al no ser la filosofía de Kant el objeto de nuestro estudio, creemos necesario dejar sentado con estas dos precisiones de Deleuze, no sólo su dominio eximio y posición ante la filosofía de Kant y el problema puntual de la *autonomía de la imaginación*, sino además dar otro ejemplo más de la *continuidad* que existe entre los pensadores modernos y pensadores clásicos respecto del *modelo de reconocimiento*. Puesto que como veremos más adelante, Platón también invocará un *principio celeste* cuando busque dar *unidad* a la *razón* o *logos*. Dice Deleuze, en *La filosofía crítica kantiana*, de 1963, a propósito de cómo Kant también cede a los criterios del *sentido común* y *presupuestos implícitos* de la *imagen dogmática del pensar* cuando confronta el problema de la *imaginación*; y después en *Diferencia y repetición*, respecto de las modificaciones hechas a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*:

“La sensibilidad y el entendimiento difieren en su naturaleza: una es facultad de la intuición, mientras que el otro es facultad de los conceptos [...]. Pero entonces, para explicar cómo la sensibilidad pasiva concuerda con el entendimiento activo, Kant invoca la *síntesis* y el *esquematismo* de la imaginación que se aplica a priori a las formas de la sensibilidad en conformidad con los conceptos. Pero eso sólo desplaza el problema. En efecto, también la imaginación y el entendimiento difieren en naturaleza, y la concordancia entre estas dos facultades activas no es menos «misteriosa». (Lo mismo ocurre con la concordancia entre entendimiento y razón.) Al parecer, Kant choca con una temible dificultad. Hemos visto que negaba la idea de una armonía preestablecida entre el sujeto y el objeto, que él sustituía por el *principio de una sumisión necesaria del objeto al sujeto*. Pero, ¿no reintroduce la idea de armonía, aunque traspuesta en el nivel de las facultades del sujeto, diferentes entre sí por naturaleza? Esta trasposición, sin duda, es original. Pero no basta con invocar una concordancia armoniosa de las facultades, ni un *sentido común* como resultado de esa concordancia; la crítica en general exige un principio que justifique la concordancia, así como una *génesis del sentido común* (Este problema de una armonía de las facultades es tan importante que Kant tiende a reinterpretar la historia de la filosofía según su perspectiva [dice Kant]: «Estoy persuadido de que con su armonía preestablecida, que extendía a todo, Leibniz no pensaba en la armonía de dos seres distintos, entre el ser sensible y el ser inteligible, sino en la armonía de dos facultades de uno solo y el mismo ser, en el cual sensibilidad y entendimiento concuerdan para un conocimiento de experiencia». Pero esta reinterpretación es ambigua: parece indicar que Kant invoca un principio supremo finalista y teológico, de la misma manera que sus predecesores. [Vuelve a decir Kant] «Si queremos juzgar el origen de esas facultades, pese a que se trate de una investigación que excede por completo los límites de la razón humana, no podemos indicar otro fundamento que nuestro divino creador»)» (FCK: 45-46, cursivas nuestras).<sup>51</sup>

<sup>51</sup> Los problemas de la *imaginación* y *lo sensible* Deleuze los confronta sirviéndose de conceptos kantianos de su *doctrina de las facultades*, del problema de *lo sublime* y *lo trascendental*, de los usos legítimos e ilegítimos de las *síntesis*, pero siempre bajo la perspectiva de la *filosofía de la diferencia*, de su *pluralismo* y *empirismo*. Partiendo de Hume, pasando por Spinoza, Bergson, Nietzsche, Epicuro, Lucrecio, Deleuze lo que busca es erigir un *estatuto ontológico productivo de lo sensible*. Por ello lamenta que Kant finalmente optará por negar el *estatuto de autonomía de la sensibilidad e imaginación*, al interiorizar la *armonía preestablecida* a que apelaban Hume o Leibniz en su propia *doctrina de las facultades*. Prueba de ello son las *tres formas de sentido común*: *estético*, *moral* y *cognitivo*, además de un cuarto *sentido común sublime*, temas que Deleuze trata en FCK.

“[E]ntre todos los filósofos es Kant quien descubre el prodigioso dominio de lo trascendental [...]. De todos modos, ¿qué hace él? En la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, describe detalladamente tres síntesis que miden el aporte respectivo de las facultades pensantes y que culminan en la tercera, el reconocimiento. Esta se expresa en la forma del objeto cualquiera como correlato del Yo [Je] pienso con el cual se relacionan todas las facultades. Es claro que Kant calca las estructuras llamadas trascendentales sobre los actos empíricos de una conciencia psicológica: la síntesis trascendental es inducida directamente de una aprehensión empírica [...]. Para esconder este procedimiento tan evidente. Kant suprime este texto en la segunda edición. Sin embargo, mejor escondido, el método del calco con todo su «psicologismo», continua subsistiendo” (DR: 209-210).

Llegados a este punto, donde arribamos a la centralidad del problema de la *sensibilidad* y la *imaginación* para comprender los *alcances* y *límites* de la *imagen dogmática del pensar*, ya estamos en condiciones de remitirnos a una advertencia de Platón que destaca la relevancia del *carácter paradójico* que presenta un determinado modo de *percepción* donde la *experiencia* y los *sentidos fuerzan a pensar* (Platón) o *dan que pensar* (Heidegger). Lo que implica críticamente salirse del redil del *sentido común* y *buen sentido*. Es Platón mismo quien no sólo ve en este tipo de *percepción* algo *admirable*, sino *temible* a la vez. Hay que recordar que para Platón la *percepción* y la *sensibilidad* son capaces de entregarnos al menos dos tipos de percepciones. Por un lado, una que sería propia de una *percepción del reconocimiento* o *modelo del calco*, como dice Deleuze, donde el pensamiento *reencuentra* las *formas* y *estructuras* de su *recta imagen presupuesta*. Y, por otro lado, una percepción que tiende a la *insensatez*, una *percepción indómita* o *delirante*. Respecto de tal distinción comenta Deleuze, partiendo con una cita de Platón de la *República*:

“[Dice Platón] «Hay en las percepciones ciertas cosas que no invitan al pensamiento a examinarlas porque la percepción basta para determinarlas, pero *hay otras que lo llevan a comprometerse por entero en ese examen en la medida en que de la percepción no surge nada sensato* [...]». Este texto distingue [...] dos tipos de cosas: *las que dejan al pensamiento tranquilo*, y [...] *las que fuerzan a pensar*. *Las primeras son los objetos del reconocimiento*. El pensamiento y todas sus facultades pueden encontrar en ellas un pleno empleo [...], puede ajetrearse en torno a ellas, pero *este ajeteo y aquel empleo no tienen nada que ver con pensar*. *El pensamiento sólo está ocupado por una imagen de sí mismo en la que se reconoce tanto mejor cuanto que reconoce las cosas*: es un dedo, es una mesa [...]: *presuponen la buena voluntad del pensador y la buena naturaleza del pensamiento concebidas como ideal del reconocimiento, esa pretendida afinidad por lo verdadero, esa φιλία que predetermina a la vez la imagen del pensamiento y el concepto de la filosofía* [...]. *Todas las verdades de esta naturaleza son hipotéticas, ya que son incapaces de hacer nacer el acto de pensar en el pensamiento, ya que suponen todo lo que está en cuestión. En verdad, los conceptos no designan nunca más que posibilidades. Les falta un sello, el de la necesidad absoluta, es decir, el de la violencia original ejercida sobre el pensamiento, el de una extrañeza, el de una enemistad que sería la única cosa capaz de arrancarlo a su estupor natural* [...]: [concluyendo Deleuze] *no hay pensamiento más que de lo involuntario*” (DR: 214-215, cursivas nuestras).

El sexto postulado, *postulado de la función lógica o de la proposición*, es aquel que confiere a la *designación* el *lugar de la verdad*. Este postulado, junto al séptimo *postulado de la modalidad* o *de las soluciones*, son los que terminan de subordinar el *carácter objetivo* de lo *problemático* englobado en la *percepción* y *sensibilidad* a las

*estructura hipotéticas y posibles* que predominan en la *forma del juicio*. Aquí la *designación* se inscribe además en el criterio de la *teoría de la verdad como correspondencia*, modelo que, como veremos con Spinoza en nuestro capítulo segundo, es rechazado por Deleuze a partir de la preeminencia del *paralelismo ontológico y epistemológico* que permite plantear que entre el *alma* y el *cuerpo* jamás puede darse una *causalidad real*. A menos que se dé por sentado, por supuesto, un *sentido prefigurado*, que es el modo que asume la *forma de lo hipotético y lo posible*. Y en tal sentido, son la *proposición* y el *juicio* los que *distribuyen y reparten el orden y jerarquía* de los *problemas* inscribiéndolos bajo el criterio de la *representación*. Lo que significa desvirtuar no sólo el *carácter objetivo* de lo *problemático* al subordinarlo a lo *hipotético*, sino además *olvidar* que tal carácter es *apodíctico y categórico* (DR: 249).

Para Deleuze este modelo es el de la *forma teorematizada* que impone la *posibilidad lógica*. Modelo que domina no sólo sobre la filosofía de Aristóteles sino en general sobre la geometría griega, donde Euclides es paradigmático. Es el modelo donde *los problemas son reducidos a teoremas*. Es una forma que es propia del *sentido común* y que tiene a lo *verosímil* como el criterio que determina el *sentido presupuesto* en las *proposiciones* y *silogismos*. Todo lo cual para Deleuze resulta desastroso para la filosofía, ya que ésta lo que debe hacer es preguntarse por la *génesis del sentido* y no presuponer su preexistencia como se lo hace desde lo *hipotético*. Es en tal contexto que se debe comprender la idea de Deleuze que el *sentido* es siempre *categórico y tético*, en cuanto él mismo *se produce*, es *acontecimiento*. El ejemplo que nos da Deleuze, para mostrar el *sesgo* que engloba el *postulado de la modalidad*, alude tanto a Descartes y su *método analítico*, como a Aristóteles y su *método dialéctico*, siendo el defecto aquí el que sean ambos métodos un *punto de vista general* de la *doxa* u *opinión*:

*“La Analítica estudia el proceso por el cual el silogismo concluye necesariamente, pero la Dialéctica inventa los temas de los silogismos [...] y engendra los elementos de silogismos que conciernen a un tema («proposiciones»), para relacionarlas con puntos de vista generales (predicables) y formar así lugares que permitan establecerlas o refutarlas en una discusión. Los lugares comunes son, por lo tanto, la prueba del sentido común mismo; se considerará como falso problema todo problema cuya proposición correspondiente contenga un vicio lógico concerniente al accidente, al género, al propio o a la definición. Si la dialéctica aparece desvalorizada en Aristóteles, reducida a simples verosimilitudes de la opinión o doxa, no es porque él haya comprendido la tarea esencial de aquella, sino porque ha concebido mal la realización de esa labor. Presa de la ilusión natural, calca los problemas de las proposiciones del sentido común; presa de la ilusión filosófica, hace depender los problemas de los lugares comunes, es decir, de la posibilidad lógica de recibir una solución [...]. Es una tendencia general de la geometría griega: por una parte, el limitar los problemas en provecho de los teoremas; por otra, el subordinar los problemas a los teoremas mismos. [...] el punto de vista de la génesis forzosamente queda relegado a un rango inferior [...]. El método cartesiano (la búsqueda de lo claro y lo distinto) es un método para resolver problemas que se suponen dados, no un método de invención, propio de la constitución de los problemas y de la comprensión de las preguntas [...]. El*

mismo Descartes subraya el punto de semejanza entre su método y la dialéctica aristotélica” (DR: 24-246).

Una primera conclusión que se puede deducir de estos seis primeros postulados, es que su *estructura* expresa la forma de un modelo de pensamiento que renuncia a concebir el *acto de pensar* como *experimentación* y *aprendizaje*. Justamente a esto es a lo que se refiere Deleuze cuando alude a la necesidad de concebir a la *filosofía* como un *método de invención constructivo y sintético*, único modo de acceder a la *génesis de los problemas*. Es sólo esta segunda manera la que mostraría la *complejidad, singularidad y multiplicidad* que comporta el *carácter paradójico* de la *sensibilidad* y *ser de lo sensible*, de *los signos*, cuando no son sustraídos los ‘derechos’ *de lo que fuerza a pensar*. Lo cierto, sin embargo, en el caso de la *imagen dogmática y método analítico* de Aristóteles y Descartes, es que en ellos lo que se hace es *laminar el sentido objetivo de los problemas* al desconocer que estos son producto de un *encuentro (occursus)* y una *violencia* que es la que Deleuze caracteriza como *lo involuntario en el pensamiento*.

Según Deleuze, lo que permite la *restitución del estatuto ontológico productivo* de los *signos*, como de la *percepción y sensibilidad*, es conferir un *carácter absoluto* a lo que Bergson concibe como la *percepción molecular* que nos aporta el *modo de percepción sub specie durationis*. Siendo en este caso los *signos* los que adquieren un *valor* en tanto se presentan como *imágenes en sí*, antes de ser *imágenes subjetivas* o relativas a un *sujeto presupuesto*. Lo cual, como diría Bergson, presupone que la *percepción molecular* o *percepción absoluta* es una que *no ha tenido que esperar a la mirada humana para constituirse*. Dice Bergson: “«La luz está en las cosas. Son las cosas las que pertenecen a la luz, son las cosas las que son luz» [...]. «Si hay foto, la foto ya está tomada en las cosas»” (Curso-Cine-1: 139 y 143).

Este problema Deleuze lo desarrolla exhaustivamente en su *teoría de la imagen y signo* en sus obras *La imagen-movimiento* y *La imagen-tiempo*, de 1983 y 1985, dedicadas a analizar el *cine clásico* y *cine moderno*. Temas que desarrolla ampliamente también en los cursos que preceden a la publicación de tales obras. Estas dos obras, recordemos, son en gran medida fruto de la apropiación final que Deleuze efectúa de la *teoría de la imagen y teoría del movimiento* de Bergson. Apoyándose también en la *lógica* de Peirce para lograr configurar una *lógica de la relación* por sobre el *juicio de atribución* para pensar el estatuto de la *imagen-movimiento, imagen-tiempo e imagen-pensamiento*. Siendo el problema que es ampliado el de la *génesis del pensamiento y ser de lo sensible*, adquiriendo así la *imagen un estatuto ontológico en sí* que exige una



completa *redefinición* de la *materia*. Si son claves en esta coyuntura los conceptos de *imagen-movimiento* e *imagen-tiempo*, es nuevamente Bergson, específicamente su obra *Materia y memoria*, la que permite comprender las contribuciones de Deleuze a este respecto. Dice Deleuze, a propósito de Bergson y la *identidad* que este último establece entre *materia* e *imagen-movimiento*: “Como demostró Bergson, *la imagen-movimiento es la materia misma*” (**Curso-Cine-2**: 54, cursivas nuestras); “*la imagen es la realidad material y dinámica*” (**IT**: 153, cursivas nuestras). Y de allí que se deba afirmar que la *imagen-movimiento* resulta irreductible: tanto a la *representación*, que es el punto de vista del *idealismo*; como a la *cosa, ente o mixto*, que es el punto de vista del *realismo*.

Bergson se refiere a este problema en la introducción de *Materia y memoria* haciendo la siguiente notable aclaración: “es falso reducir la materia a la representación que tenemos de ella, y falso también hacer de ella una cosa que produciría en nosotros representaciones pero que sería de naturaleza distinta a éstas. *La materia [...] es un conjunto de «imágenes»*. Y por «imagen» entendemos una cierta existencia que es más que lo que el idealista llama una representación, pero menos que lo que el realista llama una cosa, una existencia a medio camino entre la «cosa» y la «representación»” (Bergson, 1963: 225, cursivas nuestras). Y es tal caracterización de la *imagen-movimiento* la que llevará a Deleuze a postular que el “*conjunto infinito de todas las imágenes constituye una suerte de plano de inmanencia*” (**IM**: 90, cursivas nuestras), que si se presenta como *multiplicidad irreductible*, lo es en tanto ésta es irreductible a las categorías de *sujeto y objeto*. Tal es el sentido general que se debe conferir al *plano de inmanencia*, ya que éste es, primero que todo: *variación pura* donde *se inventan* las “posibilidades de vida o los modos de existencia” (**QF**: 43 y 75).

El rol que juega sobre la constitución del *plano de inmanencia* la *sensibilidad*, la cual es planteada como un *ejercicio* que excede lo *meramente empírico*, implica que el *pensar* exige una *nueva distribución de las facultades*, una *distribución no orgánica*, sino *nómada y dinámica*. Y un *juego trascendental* donde la *génesis de las Ideas* (**DR**: 291) se enlaza necesariamente con la definición del *deseo* como un *campo intensivo* que permite afirmar, en palabras de Deleuze, que: “*La cólera y el amor son las potencias de la Idea que se desarrolla a partir de un μή ὄν, es decir, no de algo negativo o de un no-ser (οὐκ ὄν), sino de un ser problemático o de un no-existente*” (**DR**: 289, cursivas nuestras). Un *no existente* o *no actual*, que “*introduce la disparidad a ese estado de diferencia infinitamente desdoblada [...]. La disparidad, es decir, la diferencia o la intensidad (diferencia de intensidad) es la razón suficiente del fenómeno, la condición*

de lo que aparece [...]. [Más categóricamente] *La razón de lo sensible, la condición de lo que aparece, no es el espacio y el tiempo, sino lo Desigual en sí, la disparidad tal como se comprende y entiende en la diferencia de intensidad, en la intensidad como diferencia*” (DR: 334, cursivas nuestras).

Es dentro de esta caracterización que el *ser de lo sensible*, si se presenta como la *razón suficiente del fenómeno*, lo es por englobar la *heterogénesis del pensar*, porque es el *signo el destello del ser y de lo sensible, de lo que sólo puede ser sentido para ser pensado*. Dice Deleuze, a propósito de la *relación paradójica* que cabe establecer entre el *ser de lo sensible*, el *sentido* comprendido como *acontecimiento* y el propio *signo* comprendido como el elemento que da cuenta de la *diferencia e intensidad* que siempre resulta irreductible a *lo empírico, a lo dado, a lo meramente sensible o mera apariencia*:

“El objeto del encuentro [...] realmente hace nacer la sensibilidad en el sentido. No es un αἰσθητόν, sino un αἰσθητέον. No es una cualidad, sino un signo. No es un ser sensible, sino el ser de lo sensible. No es lo dado, sino aquello por lo que lo dado es dado. Por ello [...] es lo insensible. Es lo insensible precisamente desde el punto de vista del reconocimiento [...], desde el punto de vista de un ejercicio empírico en el que la sensibilidad no capta más que lo que podría ser captado también por otras facultades; y se relaciona bajo un sentido común con un objeto que también debe ser aprehendido por las otras facultades. *La sensibilidad, en presencia de lo que sólo puede ser sentido (lo insensible al mismo tiempo), se encuentra ante un límite propio —el signo— y se eleva a un ejercicio trascendente, la enésima potencia*. El sentido común ya no está allí para limitar el aporte específico de la sensibilidad [...]; ésta entra [...] en un juego discordante, sus órganos se hacen metafísicos” (DR: 216, cursivas nuestras).

Nuevamente nos encontramos en el corazón de uno de los problemas que Deleuze desarrolla teniendo en consideración la filosofía de Kant, su *doctrina de las facultades y filosofía trascendental*, pero esta vez no centrándose en los problemas que plantea la *Crítica de la razón pura*, sino en un problema que Kant trata en la *Crítica de la facultad de juzgar*. Más exactamente, un problema que remite a la *experiencia de lo sublime*: sea el *sublime matemático*, cuando el problema es la confrontación con la *naturaleza* y su *inmensidad e inconmensurabilidad*, por ejemplo, cuando Kant aborda *lo abismal* o el *cielo estrellado* del que habla en su epílogo de la *Crítica de la razón práctica*. O bien, por otra parte: el *sublime dinámico*, cuando dicha *experiencia* es relativa a la *fuerza* que expresa *lo monstruoso y lo informe* de la *naturaleza*, problema que remitirá más tarde en el romanticismo alemán al concepto de *Unförmliche* de un Hölderlin (DR: 149). Incluso, en el caso de Kant, a *un informal* que ya se encuentra implícitamente presupuesto en el *sentimiento moral* del que también habla en el epílogo de la *Crítica de la razón práctica*. Todas estas experiencias, si algo en común tienen, es que *fuerzan a pensar, ensanchan y elevan el alma* (FCK: 90-93), pero más importante aún:

presuponen un *ejercicio paradójico* respecto de la relación dada entre las *facultades*. Lo que implica cuestionar su supuesta *unidad*.

Para Deleuze, si la *experiencia de lo sublime* resulta ejemplar para captar el *dinamismo* y *libre juego* que expresan las *relaciones* entre las *facultades*, lo es en cuanto dichas relaciones son de *disonancia-concordancia*. Lo que implica asumir, en primer lugar, que ninguna de las facultades: *razón*, *entendimiento* e *imaginación* se somete a las demás. Pero más importante todavía, que los *signos* aquí remiten a la *potencia* o *inmensidad* que la propia *naturaleza* plantea al *pensamiento* (**FCK**: capítulo tercero, “Relaciones de las facultades en la crítica del juicio”). Lo cual Deleuze termina de esquematizar y sintetizar del modo siguiente: “*Lo sublime dinámico está hecho del sentimiento común de tres potencias que intervienen. 1. Potencia de la naturaleza en lo informe o lo deforme. 2. Impotencia de mi ser como ser físico, es decir estoy reducido a cero. 3. Potencia de mi ser espiritual que se eleva por encima de la naturaleza informe*” (**Curso-Cine-2**: 478, cursivas nuestras).

En efecto, es el tema de *lo informe* y su conexión con el *ser de lo sensible* y *lo material*, lo que se debe tener en cuenta cuando se habla aquí de los *límites de las facultades* en cuanto a su *ejercicio paradójico* y *trascendental*. Para los criterios de la *ontología de la pura diferencia* y del *empirismo radical* o *empirismo trascendental*, es *lo informe* lo que no sólo permite un distanciamiento con las claves de la *representación* sino el modo de *arrancar* la *pura diferencia* y *repetición espiritual* de la perspectiva de la *identidad*, la *dialéctica* y la *negatividad*. Lo que supone no confundir la *diferencia en sí* con la *diferencia* de Platón identificada con un *mundo del más allá* como instancia trascendente: el *Bien* como *identidad originaria superior* (**DR**: 196-199). Ni confundir la *diferencia en sí* con la *diferencia específica* y *diferencia de género* de Aristóteles, fundadas en la *equivocidad* y *analogía* (**DR**: 64-67). Ni tampoco reducirla a la *diferencia infinitesimal* de Leibniz, pensada desde *lo infinitamente pequeño* (**DR**: 81-85), ni a la *diferencia absoluta* de la *contradicción* y de la *negatividad* de Hegel, ya que ambas finalmente serán reconducidas hacia la *identidad*, por más que sea *lo infinitamente grande teológico* lo que pretenda pensar Hegel (**DR**: 85-91).

Por ahora, que baste señalar una serie de distinciones que establece Deleuze entre dos tipos de diferencia y dos tipos de repeticiones. A saber: una primera perspectiva donde la *diferencia* y *repetición* estarían determinadas por el *carácter afirmativo* y *positivo*, en rigor, por su rol *productivo* y *genético*. Y donde de lo que se trata es de dar cuenta de la *heterogénesis del pensar* comprendida como *proceso virtual que implica la*

*producción de la Idea*. No descuidando asumir que dicho proceso es pensado a la vez considerando el *proceso de actualización de las relaciones de fuerzas*, es decir, el proceso en donde se pasa de un *estado intensivo metaestable* (Simondon), propio del *spatium virtual* del que habla Leibniz cuando se refiere a la *fuerza*, a un *estado extensivo* o *distendido*, que implica una *segunda diferenciación* relativa a los *estados de cosas*, las *cualidades* y el *espacio*. Lo que indica que en Deleuze no hay voluntad alguna de negar la representación, sino que lo que se busca, con exactitud, es conferirle el lugar derivado que le corresponde en tanto *efecto* y *producto*, en tanto *instancia derivada*. Es esta última precisión la que permite decir que la segunda perspectiva sobre la *diferencia* y la *repetición*, que es relativa a su *representación* y *reconocimiento*, radica en pensar estas categorías bajo el tamiz de la *identidad*, la *semejanza*, la *analogía* y la *oposición*. Sobre todo esto, claves son las siguientes caracterizaciones relativas a dos maneras de concebir la *diferencia* y la *repetición* de acuerdo a Deleuze:

*“Es preciso pensar la repetición en su forma pronominal, encontrar el Sí mismo de la repetición, la singularidad en lo que se repite. Pues no hay repetición sin repetidor, nada repetido sin alma repetidora. En todo caso, más que lo repetido y el repetidor, el objeto y el sujeto, debemos distinguir dos formas de repetición. De todos modos, la repetición es la diferencia sin concepto. Pero en un caso, la diferencia se plantea simplemente como exterior al concepto, como diferencia entre objetos representados bajo el mismo concepto, que caen en la indiferencia del espacio y del tiempo. En el otro caso, la diferencia es interior a la Idea; se despliega como puro movimiento creador de un espacio y un tiempo dinámicos que corresponden a la Idea. La primera repetición es la repetición de lo Mismo, que se explica por la identidad del concepto o de la representación; la segunda es la que compromete la diferencia, y se comprende a sí misma en la alteridad de la Idea, en la heterogeneidad de una «apresentación». Una es negativa, por defecto del concepto; la otra afirmativa, por exceso de la Idea. Una estática; la otra dinámica. Una es repetición en el efecto; la otra, en la causa. Una, en extensión; la otra es intensiva. Una es ordinaria; la otra, notable y singular. Una, horizontal; la otra, vertical. Una está desarrollada, explicada; la otra está envuelta y debe ser interpretada. Una es revolucionaria; la otra, evolutiva. Una es de igualdad, de conmensurabilidad, de simetría; la otra se funda sobre lo desigual, lo inconmensurable o lo disimétrico. Una es material; la otra, espiritual [...]. Una es repetición «desnuda», la otra repetición vestida, que se forma a sí misma vistiéndose, enmascarándose, disfrazándose” (DR: 53-54, cursivas nuestras).*

Respecto del *psicoanálisis*, pertinente nos parece insertar aquí la siguiente observación de Deleuze acerca de sus *límites* y *sesgos* que presenta la concepción de la *repetición* de Freud, la cual se ciñe a la *imagen dogmática* y sus *presupuestos*, y por tanto al *modelo del reconocimiento* y de la *representación*. Dice Deleuze:

*“La teoría tradicional de la coacción de la repetición en el psicoanálisis sigue siendo esencialmente realista, materialista y subjetiva o individualista. Realista, porque todo «pasa» entre presentes. Materialista, porque el modelo de una repetición bruta automática permanece subyacente. Individual, subjetiva, solipsista o monádica: porque el antiguo presente, es decir, el elemento repetido, disfrazado, y el nuevo presente, es decir, los términos actuales de la repetición travestida, son considerados tan sólo como representaciones del sujeto, inconscientes y conscientes, latentes y manifiestas, reprimidas y reprimidas. Toda la teoría de la repetición resulta subordinada a las exigencias de la simple representación, desde el punto de vista de su realismo, de su materialismo y de su*

*subjetivismo. Se somete la repetición a un principio de identidad en el antiguo presente, y a una regla de semejanza, en el actual” (DR: 165 cursivas nuestras).*

Ambos temas, tanto la distinción entre *dos repeticiones* y *dos diferencias*, un par *derivado* y el otro *genético*, uno *vestido* y el otro *desnudo*; y, por otro lado, el problema de Freud y su consideración de la *repetición* subordinada al *modelo de la representación* bajo el punto de vista del *realismo*, *subjetivismo* e *individualismo*: estos temas son esenciales para comprender el rechazo de Deleuze de quienes asimilan el *empirismo* con un *realismo mecanicista* y *materialista*. Que no es otra cosa que el sentido vulgar del empirismo. Es sólo en esta tesitura donde se concibe a la *imaginación* como una *facultad individual* y *psicológica*, es decir, como una instancia ya cualificada y localizada, y no como un ejercicio previo al sujeto y objeto, que es el punto de vista del concepto de *inconsciente trascendental maquínico* de Deleuze y Guattari.

Para Deleuze, el que sea necesario articular la *diferencia en sí* o *pura diferencia* con la *repetición vestida*, considerando la *diferencia* y *repetición fenoménicas* y *empíricas* como derivadas, es un tema que lo llevará a desarrollar una de las más interesantes y sistemáticas *teorías del tiempo*, como ya lo hemos reiterado más arriba. Teoría sobre la cual el experto en la obra de Deleuze, Zourabichvili, llegó a decir en su breve pero rigurosa obra *Le vocabulaire de Deleuze*, que es dicha *teoría del tiempo* la que se debía relacionar con el concepto terminal de Deleuze de *crystal de tiempo* que desarrolla en su *teoría del cine*. Y, si el concepto de *crystal de tiempo* implica el desarrollo de todas las consecuencias que se siguen de los temas que anteriormente Deleuze sistematizó en *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*, esto es correcto decirlo en cuanto los conceptos de *imagen-movimiento* e *imagen-tiempo* son efectivamente la mejor manera de identificar los propios conceptos de *plano de inmanencia* y *percepción molecular* con la tesis de un *inconsciente diferencial* que *intrínsecamente implica el tiempo*. Tal es la mayor pretensión del *inconsciente maquínico* de *El Anti-Edipo* concebido como una *multiplicidad de síntesis temporales*. Es lo que Zourabichvili resume magistralmente cuando se refiere al concepto de *crystal de temps ou d'inconscient*:

*“Este concepto, uno de los últimos de Deleuze, presenta la dificultad de condensar poco más o menos toda su filosofía. El cristal es el estado último de la problemática de la experiencia «real», y se presenta como una profundización del concepto de devenir. Ante todo confirma que en un devenir cualquiera (devenir-animal, devenir-mujer, etc.), no es el término lo que se busca (el animal o la mujer que uno deviene) sino realmente el propio devenir, o sea, las condiciones de un relanzamiento de la producción deseante o de la experimentación [...]. El concepto de cristal envuelve una devaluación de la metáfora, a su vez inseparable de una crítica y de un reacondicionamiento del concepto de imaginario [...]. Por último, hay cristal cuando lo actual, vivido o imaginado, es inseparable de un virtual que le es co-originario, de manera que puede hablarse de «su propia» imagen virtual. La imagen se divide en sí misma, en vez de actualizarse en otra, o de ser la*

*actualización de otra [...] [...] [En palabras de Deleuze] «Es en los cristales del inconsciente donde se ven las trayectorias de la libido» [...] «Lo que constituye la imagen-cristal es la operación más fundamental del tiempo [...]. El tiempo consiste en esta escisión [disyunción inclusiva], y es ella, es él lo que se ve en el cristal»* (Zourabichvili, 2007: 30, 35-37 y 30, cursivas nuestras).<sup>52</sup>

Este comentario de Zourabichvili, cuyo sentido evidentemente implica dificultades para quien no esté habituado a las temáticas y neologismos que operan en la filosofía de Deleuze, tiene el mérito de mostrarnos la suma complejidad de su *teoría del tiempo*. Muestra cómo la *relación* entre *lo virtual* y *lo actual* es constitutiva de un replanteamiento de una serie de problemas que conectan a la *ontología* y el *lenguaje*, y exige a la vez una crítica de la *metáfora* y *metonimia*, y en general una crítica de todo criterio subsumido a un *psicologismo*, como es el caso del concepto de *lo imaginario*. Todos problemas que deben ser pensados en una nueva relación que incluso redefine el sentido de la *libido* y *lo inconsciente* en cuanto son estas dos dimensiones y categorías las que intrínsecamente engloban la identificación entre el problema del *tiempo* y el de una *experimentación trascendental* que pretende captar las *condiciones de producción* de la *experiencia real*: que ésta debe ser pensada como un *problema de producción y creación*, de *experimentación*, *aprendizaje* e *invención*, más allá de la categoría de *individuo* y *persona*. Lo que exige instalarse bajo una perspectiva *pre-subjetiva*, *subrepresentativa*, *extra-proposicional*, *pre-individual* e incluso *agramatical*. Y, en efecto, situándose más allá de los postulados de la *imagen dogmática del pensar* y, en efecto, más allá de los seis postulados que hemos revisado hasta aquí.

Sin embargo, difícil es seguir ahondando en dicho problema, si primero no entendemos que la *pars destruens* de la filosofía deleuzeana, que consiste establecer una *crítica al platonismo*, resulta esencial para ir comprendiendo la *revalorización* que Deleuze hace de los ámbitos del *cuerpo*, las *relaciones de fuerzas* y la *afectividad*. Ámbitos que son arrancados de una comprensión subsumida a las categorías clásicas

---

<sup>52</sup> Texto original: “Ce concept, l’un des derniers de Deleuze, presente la difficulté de condenser à peu près toute sa philosophie. Le cristal est l’état ultime de la problématique de l’expérience «réelle», et se présente comme un approfondissement du concept de devenir. Il confirme d’abord que dans un devenir quelconque (devenir-animal, devenir-femme, etc.), ce n’est pas le terme qui est recherché [...] mais bien le devenir lui-même, soit les conditions d’une relance de la production désirante ou de l’experimentation [...]. Le concept de cristal enveloppe une dévaluation de la métaphore, elle-même inséparable d’une critique et d’un remaniement du concept d’imaginaire [...]. Il y a enfin cristal quand l’actuel, vécu ou imaginé, est inseparable d’un virtual qui lui est co-originaire, de telle manière qu’on peut parler de «sa prope» image virtuelle. L’image se divise en elle-même, au lieu de s’actualiser dans une autre, ou d’être l’actualisation d’une autre [...]. «C’est dans les cristaux d’inconscient que se voient les trajectoires de la libido» [...] «Ce qui constitue l’image-cristal c’est l’opération la plus fondamentale du temps [...]. Le temps consiste dans scission, et c’est elle, c’est lui qu’on voit dans le cristal» (Zourabichvili, 2003: 20, 24-26 y 20).

dualistas y representacionales. Sólo así se puede comenzar a comprender la propia *teoría del deseo* de Deleuze, inseparable del problema de esta *redefinición del tiempo*.

Dicho esto, quizás sea conveniente aludir, a partir de nuestras propias lecturas de la obra de Deleuze y los autores más importantes para la elaboración de su *teoría del tiempo* (Hume, Bergson, Nietzsche), a una síntesis general sobre dicha propuesta. En primer lugar, se debe entender que la forma sistemática que Deleuze desarrolla en *Diferencia y repetición* sobre este problema implica la comprensión de *tres síntesis fundamentales del tiempo*, que Deleuze expone en el capítulo titulado “La repetición para sí misma” (DR: 119-199).

La *primera síntesis* se relaciona con el *tiempo vivido* o *tiempo del hábito*, el llamado *presente viviente* o *tiempo contraído*, que Deleuze recoge de la filosofía de Hume. Sobresaliendo aquí la idea de una *síntesis pasiva de la imaginación* propia del *animal viviente*. Entre los aspectos más relevantes de esta primera síntesis temporal, cabe destacar que aquí: “La imaginación se define [...] como un poder de contracción: placa sensible [...]. El tiempo es subjetivo, pero es la *subjetividad de un sujeto pasivo*. La *síntesis pasiva*, o *contracción*, es esencialmente *asimétrica*: va del pasado al futuro en el presente [...] orienta la flecha del tiempo” (DR: 119-120). Lo que considerando el problema de la *imaginación* permite decir: “*Todo esto forma un rico campo de signos, que envuelve cada vez lo heterogéneo y anima el comportamiento*. Pues cada *contracción*, cada *síntesis pasiva* es constitutiva de un *signo*, que se interpreta o se despliega en las síntesis activas. Los signos frente a los cuales el animal «siente» la presencia del agua no se parecen a los elementos de los que carece su organismo sediento” (DR: 123, cursivas nuestras). Dice Deleuze, evocando los mitos de Acteón y Narciso y rindiendo homenaje al neoplatonismo de Plotino: “Somos *contemplaciones*, somos *imaginaciones* [...], somos *satisfacciones*” (DR: 125, cursivas nuestras).

Sin embargo, si bien en esta *síntesis del tiempo* de la *imaginación* sonsaca algo nuevo a partir de las *repeticiones que produce*; si es correcto decir que el *tiempo viviente* es *vis repetitiva* (*fuerza de repetición*), matizará Deleuze: “es preciso otro tiempo en el que se opera la primera síntesis del tiempo [...]. La primera síntesis, la del hábito, es verdaderamente la *fundación del tiempo*, pero debemos distinguir la *fundación* y el *fundamento*” (DR: 132). La *segunda síntesis del tiempo* a la cual se refiere Deleuze es la *síntesis de la memoria* o *síntesis del tiempo puro* (Mnemosine). Deleuze elabora esta segunda tesis fundamentalmente a partir de Bergson, de quien toma su célebre tesis de la existencia de un *pasado puro*, es decir, de un *pasado que*

*jamás ha sido presente*. Un pasado que, por lo mismo, implica una segunda tesis de Bergson que sostiene que *dicho pasado coexiste con el tiempo presente*, un pasado que en rigor sería el *a priori del tiempo*: “*Esa es la primera paradoja: la de la contemporaneidad del pasado con el presente que ha sido [...]. De esto resulta una nueva paradoja: la coexistencia [...]. De allí la idea bergsoniana de que cada presente actual no es más que el pasado entero en su estado más contraído*” (DR: 136, cursivas nuestras). Lo que implica, finalmente, una tercera paradoja, que Deleuze llama la *paradoja de la preexistencia completa*, donde “*cada pasado es contemporáneo del presente que ha sido, todo el pasado coexiste con el presente respecto del cual es pasado, pero el elemento puro del pasado en general preexiste al presente que pasa*” (DR: 136, cursivas nuestras).

Antes de entrar en la *tercera síntesis del tiempo*, conviene decir que de las tesis anteriores se siguen varias consecuencias reñidas con nuestra percepción del tiempo bajo el punto de vista del *sentido común y buen sentido*. Donde el sesgo mayor es la idea de *instante* (Descartes). La primera consecuencia es que, al menos para Bergson: “*Todo el pasado se conserva en sí*” (DR: 140). Lo que convierte a la *memoria* en una *memoria trascendental*, jamás psicológica, en una memoria que cabe considerar como una *memoria ontológica*. En segundo término, la relación entre el *tiempo del hábito* y el *tiempo de la memoria*, es una dada gracias a que *toda reminiscencia es erótica*: “*Es siempre Eros, el noúmeno [o deseo], quien nos hace penetrar en ese pasado puro en sí; en esa repetición virginal, Menemosine*” (DR: 141).

Por otro lado, respecto de Bergson y el interés que presenta la *teoría de la memoria* y especialmente el problema de la *atención atenta*, para Deleuze quien efectuará una contribución fundamental a la hora de conectar la *memoria del pasado puro* con lo *involuntario*, es Proust: “*Proust retoma y releva a Bergson [...]: se trata de la reminiscencia. Ésta designa, en efecto, una síntesis pasiva o una memoria involuntaria, que difiere por naturaleza de toda memoria activa de la memoria voluntaria*” (DR: 140, cursivas nuestras). Lo importante aquí, para Deleuze, es tomar distancia de la idea de la *reminiscencia platónica*, pues si *toda reminiscencia es erótica*, lo es en tanto ésta parte de la *afirmación de los signos del deseo y lo inconsciente*, que es lo que engloba la *afirmación de la disparidad* inherente a los *signos de la sensibilidad*. Y tal es precisamente el sentido de la *relación disyuntiva e inclusiva* dada entre lo *virtual* y lo *actual*. Aspecto que explica uno de los puntos cruciales de la animadversión que Deleuze profesa contra el *platonismo*, pues éste ha heredado a la tradición una precisa



forma de comprender el problema de la *memoria*, forma que en absoluto permite hablar de un *inconsciente trascendental* y de una *memoria ontológica sub-representativa*, como veremos con Platón en el siguiente apartado.

Dicho todo esto, cabe decir que para Deleuze, si se debe agregar a estas dos síntesis temporales una *tercera síntesis del tiempo*, ello es necesario porque es ésta la que atañe a las *condiciones de producción de lo nuevo*, a la *invención* que implica el *tiempo futuro* como *devenir* y *duración* (**ID**: 31). En este contexto y mostrando Deleuze un dominio soberbio sobre los problemas de la filosofía de moderna, es que profundiza en la diferencia que existe entre Descartes y Kant respecto de sus distintas apreciaciones del *cogito* y el problema del *tiempo*. Para Deleuze todo el proyecto kantiano de la *crítica* descansa en gran medida en una objeción que cabe hacer a Descartes relativa a la *determinación sobre lo indeterminado*. Relación que en el caso del filósofo francés se relaciona con sus conceptos *pienso* y *soy*. Problema ante el cual respondía Kant: “«En la conciencia que tengo de mí mismo con el puro pensamiento, soy el ser mismo; es cierto que con ello nada de ese ser me es dado todavía para pensar»” (**DR**: 141).

El problema que denuncia en tales términos Kant es el de la deficiencia de Descartes a propósito de su consideración del *tiempo* como determinación última, que ciertamente el filósofo francés la solucionaba con su apelación a la capacidad de Dios de crear la realidad constantemente, mediante un *instante* que se renovaba perpetuamente a partir de otro *instante* (*Meditaciones metafísicas*). Es un problema que muestra la carencia de la *ontología* de Descartes de una *teoría del tiempo* que diera cuenta de la realidad bajo el punto de vista de *lo determinable*. Y es precisamente este elemento, este *tercer componente* en la relación entre *la determinación* y *lo indeterminado*, lo que especifica, según Deleuze, toda la crítica dirigida por Kant a Descartes. A la vez que expresa dicho problema la genialidad del propio Kant al introducir de modo preciso lo que determinará este *tercer valor lógico*. Lo que para Deleuze resulta ser nada menos que la auténtica *revolución copernicana* para la historia de la filosofía moderna e incluso el reconocimiento de la *diferencia interna* como *determinación*:

“Este tercer valor lógico basta para hacer de la lógica una instancia trascendental [...]. Constituye el descubrimiento de la Diferencia, no ya como diferencia empírica entre dos determinaciones, sino Diferencia trascendental entre La determinación y lo que ella determina, no ya como una diferencia exterior que separa, sino Diferencia interna, y que relaciona a priori el ser y el pensamiento, el uno con el otro. La respuesta de Kant es célebre: la forma bajo la cual la existencia indeterminada es determinable por el Yo (Je) pienso es la forma del tiempo. Sus consecuencias son extremas: mi existencia indeterminada no puede ser determinada más que en el tiempo, como la existencia de un fenómeno” (**DR**: 141-142, cursivas nuestras).

Aclarado este *punto de inflexión* relativo a la *filosofía trascendental* y el rol fundamental que *juega el tiempo*, si la *tercera síntesis del tiempo* que Deleuze erige no se asienta en Kant, aunque Deleuze reconozca que es Kant quien determina dicha orientación, tal decisión se explica a grandes rasgos por la propia deriva que tendrá la filosofía kantiana hacia una *posición ortodoxa*, respecto no sólo de *lo moral*, sino también a propósito del *estatuto* que confiere a *lo sensible* y *afectividad* (*Sinnlichkeit*). Además que Kant, al concebir el *tiempo* y el *espacio* bajo unos criterios que los sustraían del ámbito del *inconsciente*, al proponerlos en su *estética trascendental* como *formas de una intuición pura* y, por tanto, formas no ‘contaminadas’ por *lo sensible*, lo que hacía era imposibilitar la cabida del *principio de disparidad* (*disparition*) entre *lo virtual* y *lo actual*. Para Deleuze, si bien Kant había planteado las condiciones precisas sobre las cuáles se podía llevar adelante una *crítica de la razón*, finalmente Kant, si no lleva hasta sus últimas consecuencias la *crítica*, ello es así porque no renunciará a los *presupuestos implícitos de la imagen dogmática*: “Kant parecía estar bien armado para derribar la Imagen del pensamiento [...]. Pero, a pesar de todo, Kant no quería renunciar a los presupuestos implícitos, aunque eso comprometiera el aparato conceptual de las tres Críticas. Era preciso que el pensamiento continuara gozando de una naturaleza recta y que la filosofía no pudiera ir más lejos ni en otras direcciones que el sentido común mismo o «la razón popular común»” (DR: 211). Sin embargo, para Deleuze quien sí lleva a efecto la *crítica* no es otro que Nietzsche. En su obra *Nietzsche y la filosofía*, en el capítulo “III. La crítica”, apartado “10. Nietzsche y Kant desde el punto de vista de las consecuencias”, Deleuze resumirá la oposición entre la concepción de Nietzsche de la *crítica* y la concepción de Kant, en los cinco siguientes puntos:

“1.º En lugar de principios trascendentales que son simples condiciones de pretendidos hechos, *establecer principios genéticos y plásticos que refieren el sentido y el valor de las creencias, de las interpretaciones* [...]; 2.º En lugar de un pensamiento que se cree legislador porque sólo obedece a la razón, *establecer un pensamiento que piense contra la razón: «Ser razonable será siempre imposible»* [...]. Se tiene una idea equivocada del irracionalismo si se cree que lo que esta doctrina opone a la razón es algo distinto al pensamiento [...]. 3.º En lugar del legislador kantiano, el genealogista. El legislador de Kant es un juez de tribunal, un juez de paz que controla simultáneamente la distribución de los dominios y el reparto de los valores establecidos. *La inspiración genealógica se opone a la inspiración judicial* [...]. 4.º No el ser razonable, funcionario de los valores en curso, a la vez sacerdote y fiel, legislador y sujeto, esclavo vencedor y esclavo vencido, hombre reactivo al servicio de sí mismo [...]. *La instancia crítica no es el hombre realizado, ni cualquier otra forma sublimada del hombre, espíritu, razón, conciencia de sí mismo. Ni Dios ni hombre, ya que entre el hombre y Dios no hay aún suficiente diferencia, cada uno ocupa con demasiada facilidad el puesto del otro* [...]; 5.º *El objetivo de la crítica: no los fines del hombre o de la razón, sino el superhombre, el hombre sobrepasado* [...]. *La crítica no consiste en justificar, sino en sentir de otra manera: otra sensibilidad*” (NF: 132-134, cursivas nuestras).

Siguiendo a Deleuze, los conceptos de Nietzsche que dan *sentido* y *valor* a su *crítica* no son otros que los de *voluntad de poder* y *eterno retorno*. E incluso, si pensamos en la contraposición de Nietzsche a Kant, para Deleuze el *filósofo del martillo* lo que nos propone es auténtica *parodia* del *formalismo* de Kant, de su *imperativo categórico*. Dice Deleuze: “Es cierto que Kant no prosigue la iniciativa: *el Dios y el Yo (Je) conocen una resurrección práctica*” (DR: 143, cursivas nuestras). Por otro lado, respecto de la relación Nietzsche-Kant y la tarea de llevar adelante una *crítica sin concesiones*, es decir, una *crítica* que no tenga como límite frenarse ante la *destrucción de la forma-Dios y el Yo por razones morales*, para Deleuze Kant sigue siendo fiel a la tradición y su *concepción juricista del pensar* lo expresa: “¿qué es sino una prueba del pensamiento que debe determinar lo que puede ser reproducido por derecho, es decir, lo que puede ser repetido sin contradicción bajo la forma de la ley moral? El hombre del deber ha inventado una «prueba» de la repetición, ha determinado lo que podía ser repetido desde el punto de vista del derecho” (DR: 25). En cambio, en Nietzsche la *repetición*, si asume un *carácter paradójico* que cabe contraponer de modo frontal al *juridicismo* de Kant, es en cuanto “Zaratustra rivaliza con Kant, con la prueba de la repetición en la ley moral. *El eterno retorno se dice a sí mismo: cualquiera cosa que quieras, quírela de tal manera que quieras también su eterno retorno. Hay aquí un «formalismo» que derriba a Kant en su propio terreno, una prueba que va más lejos, puesto que en lugar de referir la repetición a una ley moral supuesta, parece hacer de la repetición misma la única forma de una ley más allá de la moral*” (DR: 25 y 29-30, cursivas nuestras).

Explicada ya la relevancia de Kant y sus limitaciones respecto de una crítica que arribe realmente a *otro modo de sentir y pensar*, si además de las *síntesis del hábito* y *síntesis de la memoria*, cabe plantear una *tercera síntesis del tiempo del porvenir* o *tercer tiempo del futuro*, es aquí precisamente la *teoría del eterno retorno* de Nietzsche la que para Deleuze permite *arribar a las últimas consecuencias: abrazar una concepción de tiempo entendido como “el vacío del tiempo puro [...] La extrema formalidad no está allí más que para un excesivo informal (el Unförmliche de Hölderlin). Así el fundamento fue superado hacia un sin fondo, universal desfondamiento que gira en sí mismo y no hace volver más que el porvenir*” (DR: 149, cursivas nuestras).

Este *tercer tiempo*, para Deleuze, lo que implica además es la consideración de un problema que él mismo va a desarrollar exhaustivamente en su *teoría del acontecimiento*. Perspectiva que parte reposicionando la filosofía de los estoicos.

Siendo el problema de la *génesis del sentido* el que es planteado como uno que no remite ni a un *origen* ni a un *desocultamiento* de un *sentido ya dado*, sino que el *sentido*, por ser precedido por un *sin sentido*, ha de concebirse como un *efecto de superficie* y como *producto* de la *actividad inconsciente del pensar*. Esta perspectiva Deleuze la enriquecerá considerando un concepto Charles Péguy: *lo internal* o *acontecimiento*, sobre lo cual comenta Deleuze mismo: “Péguy, en su *admirable descripción del acontecimiento, disponía dos líneas, una horizontal, pero otra vertical que retomaba en profundidad los puntos relevantes que correspondían a la primera [...]. En el entrecruzamiento de las dos líneas se anudaba lo «temporalmente eterno» [...] lazo de la idea y de lo actual, la mecha explosiva*” (QF: 113; IT: 286-287).

Las innovaciones englobadas en la *teoría del tiempo* o *teoría de los cristales del inconsciente*, si expresan las contribuciones que implica la filosofía trascendental de Kant al pensamiento contemporáneo, Deleuze resume sus posibles alcances críticos a partir de las siguientes cuatro fórmulas poéticas de Shakespeare, Rimbaud y Kafka: primero, “*The time is out of joint*” o “*El Tiempo se ha salido de sus goznes* (Shakespeare, Hamlet, I, 5)” (CC: 44, cursivas nuestras); segundo, “*Yo es otro*” (Rimbaud, carta a Izambart, mayo de 1871, carta a Demeny, 15 de mayo de 1871) (CC: 46); tercero, “*¡Qué suplicio estar gobernado por unas leyes que uno no conoce! ... Pues el carácter de las leyes exige de este modo el secreto respecto a su contenido*” (Kafka, La muralla china) (CC: 50, cursivas nuestras); y, finalmente, “*Alcanzar lo desconocido a través del desvarío de todos los sentidos... un largo, inmenso y razonado desvarío de todos los sentidos*” (Rimbaud, id.) (CC: 52, cursivas nuestras).

Cada una de estas cuatro fórmulas expresa el *potencial crítico* que Deleuze observa en la *novel concepción del tiempo* y de la *ley* que introduce Kant en la *filosofía moderna*. La primera de estas fórmulas: *el tiempo se ha salido de sus goznes*, comporta según Deleuze la *primera revolución kantiana*, que consiste en que “*el movimiento se subordina al tiempo*. El tiempo ya no se refiere al movimiento que mide, sino el movimiento al tiempo que lo condiciona. El movimiento ya no es una determinación de objeto, sino la descripción de un espacio, de un espacio del que debemos hacer abstracción para descubrir *el tiempo como condición del acto*” (CC: 44, cursivas nuestras). Lo que dicho más categóricamente, considerando a la tradición clásica y su perspectiva sobre el *tiempo* y el *espacio*, implica que: “*El tiempo deja de estar curvado por un Dios que lo hace depender del movimiento. Deja de ser cardinal y se vuelva*

*ordinal, orden del tiempo vacío. En el tiempo ya no queda nada originario ni derivado que dependa del movimiento” (CC: 44, cursivas nuestras).*

Dicho en breves palabras, lo que se repudia así es la intromisión de cualquier elemento que revista el carácter de *trascendencia* que englobe la idea de *Dios* para confrontar el *problema del tiempo* y que en el caso de la *filosofía moderna* y Descartes necesariamente remite a la relación entre el *yo* y *Dios*. Para Deleuze la grandeza de Kant, en tal contexto, es crear las condiciones para comprender el sentido de la segunda fórmula de Rimbaud: “*Yo es otro*”. Lo que significa que “*el tiempo como forma de determinación no depende del movimiento intensivo del alma, sino que por el contrario la producción intensiva de un grado de conciencia en el instante depende del tiempo*” (CC: 47-48, cursivas nuestras).

En tal sentido es que afirma Deleuze que es Kant quien lleva a efecto la *laicización y emancipación del tiempo*, al romper de modo radical con la idea del *tiempo circular* e idea de *eterno retorno de lo mismo*, que es la forma que presenta la *estructura temporal del mito*. Estructura que define a la *temporalidad mítica* que opera en Platón como *reminiscencia, metempsicosis y anamnesis*. Y también en la *concepción lineal* que propone la *filosofía de la historia* de Hegel. En ambos casos la *identidad* es la que asegura la conformidad con la *estructura circular del mito*: en el caso de Platón al colocar la *identidad* en un *más allá* encarnado por el *Bien*: “*sólo el Bien puede fundar la supuesta afinidad del pensamiento con lo Verdadero*” (DR: 205, cursivas nuestras). Y el caso de Hegel, al introducir, gracias al *movimiento abstracto* que promocionan la *negatividad y contradicción*, lo que Deleuze comprende como una *ebriedad simulada* que considera constituye la forma de una *representación orgánica* (DR: 83), donde son el *infinito el elemento* y el *principio el fundamento*. Si para Deleuze la propuesta de Hegel se presenta como el más grandioso homenaje al viejo *principio de identidad*, es así en cuanto el *carácter abstracto* que permiten desarrollar las *negatividad y contradicción* se constituye desde la *mirada miope* con la cual la *dialéctica* desprecia la *singularidad y pluralidad de lo real*, *miopía* que es ya la de la *representación infinita del falso movimiento de la contradicción*:

“*Cuando la representación halla en sí lo infinito, aparece como representación orgánica y no ya orgánica: descubre el tumulto, la inquietud y la pasión, bajo la calma aparente o los límites de lo organizado. Entonces, ya no se trata de un momento feliz que marcaría la entrada y la salida de la determinación en el concepto en general, en el mínimo y el máximo relativos, el punctum proximun y el punctum remotum. Es preciso [...] un ojo miope, un ojo hipermetrópe, para que el concepto asuma todos los momentos: el concepto es ahora el Todo, sea que imparta su bendición a todas partes, sea que la escisión y la desgracia de las partes se reflejen en él para recibir una suerte de absolución.*”

Por consiguiente, el concepto se casa con la determinación, la sigue de un extremo a otro, en todas sus metamorfosis y la representa como pura diferencia entregándola a un *fundamento*, con respecto al cual ya no importa si nos encontramos frente a un mínimo o un máximo relativos, un grande o un pequeño, un comienzo o un fin, puesto que *los dos coinciden en el fundamento como único y mismo momento «total»*” (DR: 81).

Estamos aquí ante uno de los problemas más importantes de la metafísica occidental: definir el *tiempo* y, al menos desde Bergson y Deleuze, *cuestionar su subordinación al instante*. En una esclarecedora nota de *Ser y tiempo* precisa Heidegger, a propósito de la relación entre el *tiempo* y el *instante* en la comprensión que sostiene Hegel, vinculación que es relativa no sólo a la *tradicón metafísica occidental*, sino también a la *concepción vulgar del tiempo* que opera en las *ciencias* y *sentido común*, sobre esto dice Heidegger:

“A partir de la *primacía del ahora nivelado* se hace claro que también la *determinación* hegeliana del *concepto de tiempo* sigue la corriente de la *comprensión vulgar del tiempo*, y consiguientemente, del *concepto tradicional* del mismo. Es posible mostrar que el concepto hegeliano de tiempo está tomado, incluso directamente, de la *Física* de Aristóteles [...]. Aristóteles ve la esencia del tiempo en el *v̄v̄n* [instante], Hegel, en el *ahora*. Aristóteles concibe el *v̄v̄n* como *ὄρος* [determinación o definición], Hegel toma el *ahora* como «límite». Aristóteles comprende el *v̄v̄n* como *στιγμή* [estigma o marca], Hegel interpreta el *ahora* como punto. Aristóteles caracteriza el *v̄v̄n* como *τόδε τί* [acá esto], Hegel llama al *ahora* el «esto absoluto». *De acuerdo con la tradición, Aristóteles pone en conexión el χρόνος [tiempo] con la σφαῖρα [esfera o pelota], Hegel enfatiza la «circularidad» del tiempo.* (Heidegger, 1997: § 82 y nota 1, cursivas nuestras).

Es contra tal *concepción del tiempo*, circunscrita a la *circularidad* e *instante*, al *ahora* y *punto*, que Deleuze erige su *teoría del acontecimiento* y los *crisales de tiempo* o *crisales del inconsciente*. Siendo aquí las operaciones que implican las *síntesis temporales* las que para Deleuze y Guattari constituyen el *proceso temporal* que presupone el *inconsciente maquínico* de las *máquinas deseantes*. Si aquí es el *tiempo* el que se encuentra comprometido en los distintos tipos de *síntesis*, lo es en razón de las *diferenciación* dada entre: primero, las *síntesis conectivas de producción de producciones*, que remiten a la *energía sexual* de la *libido*; segundo, a las *síntesis disyuntivas de registro y distribución*, que remiten a la *energía de inscripción* o *Numen*; y, finalmente, las *síntesis conjuntivas de consumos*, que remiten a una *energía de consumo* o *voluptas* (AE: 13-25). Temas que retomaremos en los apartados sobre Freud.

Hasta aquí, basta decir que si el tema del *ser de lo sensible* es nodal para Deleuze, para su ontología, epistemología, política y ética, es así porque permite dar consistencia a conceptos tan cruciales como los de *plano de inmanencia* (QF: 39-62), *pensamiento sin imágenes* (DR: 227), *cuerpo sin órganos* (MM: 155-171), *imagen-tiempo* (IT: 97-133) y *agenciamiento maquínico* (MM: Introducción, “Rizoma”).

Todo lo dicho hasta aquí no ha tenido más propósito que comprender cómo en la obra de Deleuze *lo informe* y la *revalorización de lo sensible* considerado bajo un

estatuto ontológico, lo que implica es comprender la *metafísica* de Deleuze como una que se encuentra en las antípodas de Platón, Descartes, Kant y Hegel. Más aún si pensamos el lugar central que adquiriera *lo inconsciente*, que al ser elevado a *categoría trascendental*, supone a la vez elevar el *valor del cuerpo*, la *naturaleza* y la *afectividad*.

Es precisamente a partir del *estatuto ontológico afirmativo y positivo* que conquista *lo informe* que depende incluso la perspectiva epistemológica de Deleuze. La cual, al igual que las filosofías de Bergson, William James y Whitehead, pretende *pensar la realidad en un modo que busca captarla en su estado naciente*. Es decir, pensada la realidad previa intervención y eclosión del *sujeto y objeto*, que como lo hemos visto en la cita de “La inmanencia: una vida...”, dependen de la categoría de la *trascendencia*. De modo distinto, el *empirismo trascendental* lo que busca es abarcar las *condiciones reales de la experiencia* y no las *condiciones posibles*, como era el caso de Kant.

En tal sentido, si el problema de lo *sublime dinámico* es tan relevante para Deleuze, al estar asociado a un tipo de *sensibilidad* que se sustrae al *sentido común* y *buen sentido*, y que a la vez hace eclosionar la *potencia de la sensibilidad* en un *orden que supera lo empírico*, este punto obviamente implica el problema de la *obra de arte* y su historia. Es la *historia del arte* la que precisamente sigue un curso hacia *lo informe*, especialmente en sus formas contemporáneas. Es ésta una de las instancias emblemáticas a propósito de la necesidad de *renunciar a la forma del concepto* como *forma de identidad* y en el *campo del arte* renunciar a la *teoría de la mimesis*, que depende completamente de las condiciones dadas por de la *representación*. Y es en esta perspectiva que ya podemos reiterar, que si el curso que ha seguido la historia del arte moderno ha tendido a *diluir lo formal*, *deshacerse del primado de la representación* y *lo figurativo*; primero, por abrirse al *campo de lo abstracto y conceptual*; y después, al *abrazar sin complejos lo informal y experimental*: es dicha tendencia la que explica que Deleuze afirme que: “*La obra de arte abandona el campo de la representación para convertirse en «experiencia», empirismo trascendental o ciencia de lo sensible*” (DR: 101, cursivas nuestras, cursivas nuestras).

En tal tesitura, para hacer un contrapunto con el mundo del platonismo, vale recordar que para Platón el *arte* era sin duda un ámbito conectado con la *percepción temible* de la que él mismo habla, que nos revoca a una *seudo-realidad* que acusa de ser *doblemente falsa: apariencia de la apariencia*. Motivo por el cual Platón mismo *expulsa al arte del ideal cívico* o al menos, si lo considera, lo hace subordinándola a los intereses prácticos de la utopía que concibe en su *República*, donde el arte aparece como un *recurso*

*político pedagógico edificante*. Tal como la concibe también Hegel: “que reflexiona a la vez sobre los sueños de la Aufklärung, sobre los de Hölderlin y sobre los del gran romanticismo [...] [Hegel, afirma Châtelet] decide aquí ser platónico, es decir, no conceder al Arte más que la medida que le conviene” (Châtelet, 1973: 184).

Muy distinta es la opción que hace de *lo informal* y *lo sensible* dos de las claves para *invertir el platonismo* y así otorgar a los *simulacros* un *valor ontológico* que no requiere de subordinación alguna de la *imagen* al estatuto de *copia* o *ícono*, tal como sucede con el *modelo del reconocimiento* y la *representación* (LS: Primer apéndice, “1. Platón y el simulacro”). *Invertir la relación entre diferencia e identidad* exige en tal sentido *abrazar lo informal sin complejo alguno*, tal como lo hicieron Nietzsche con su idea de *eterno retorno* y Artaud con su idea de que “*pensar es crear, y no hay otra creación sino que crear es, ante todo, engendrar «pensamiento» en el pensamiento*”; autores cuyas afinidades podemos sintetizarlas con los dos siguientes comentarios de Deleuze:

*“Ese es el motivo por el cual el eterno retorno se dice sólo del mundo teatral de las metamorfosis y de las máscaras de la Voluntad de poder, de las intensidades puras [...]. El eterno retorno, el volver, expresa el ser común de todas las metamorfosis, la medida y el ser común de todo lo que es extremo [...]. Por tal razón, el superhombre es definido por la forma superior de todo lo que «es». Es preciso adivinar lo que Nietzsche llama noble: adopta el lenguaje del físico de la energía y denomina noble la energía capaz de transformarse. Cuando Nietzsche dice la hybris es el verdadero problema heracliteano [...] quiere decir una única y misma cosa: que es en la hybris donde cada uno halla el ser que lo hace retornar y también, esa suerte de anarquía coronada, esa jerarquía derribada que, para asegurar la selección de la diferencia, comienza por subordinar lo idéntico a lo diferente” (DR: 80-81, cursivas nuestras).*

*“En todo esto Artaud persigue la terrible revelación de un pensamiento sin imagen y la conquista de un nuevo derecho que no se deja representar. Sabe que la dificultad como tal, y su cortejo de problemas y preguntas, no son un estado de hecho, sino una estructura de pensamiento. Sabe que hay un acéfalo en el pensamiento, un amnésico en la memoria, un afásico en el lenguaje, un agnóstico en la sensibilidad. Sabe que pensar no es innato, sino que debe ser engendrado en el pensamiento. Sabe que el problema no es dirigir ni aplicar metódicamente un pensamiento preexistente por naturaleza y de derecho, sino hacer nacer lo que no existe todavía [...]. Pensar es crear, y no hay otra creación sino que crear es, ante todo, engendrar «pensamiento» en el pensamiento. Por eso Artaud opone en el pensamiento la genitalidad al innatismo, pero también a la reminiscencia; y establece así el principio de un empirismo trascendental: «Soy un genital innato»... Hay imbéciles que se creen seres, seres por innatismo. Aquel que por innatismo es el que debe ser un ser, es decir, azotar siempre esa especie de perrera negativa, ¡oh perras imposibilidades! Bajo la gramática, está el pensamiento que es un oprobio más difícil de vencer, una virgen mucho más dura de traspasar cuando se la toma por un hecho innato. Pues el pensamiento es una matrona que no siempre ha existido»” (DR: 227, cursivas nuestras).*

El séptimo postulado de la *imagen dogmática del pensar*, el *postulado del método o de las soluciones*, si se encuentra absolutamente reñido con la *concepción del aprendizaje y de la cultura* que se sigue de la preeminencia de la categoría de *lo nuevo y creación* que nos propone Deleuze, lo es en cuanto una *concepción de la cultura* basada en *soluciones predeterminadas* lo que hace es *reducir y aplastar* la idea de *experimentación pura*, al subsumirla a dos momentos que se ajustan de modo exacto a



la forma del *dualismo*: un primer momento supuestamente *natural* y otro propiamente *filosófico* (DR: 255). Es así como la *riqueza de la cultura* cede a lo *arbitrario*, a lo *vertical* y lo *ya pensado*. Deleuze llegará a decir, para expresar toda la *miseria* que se da en lo *postulados del modelo y método*: “*El destino de la imagen dogmática del pensamiento es apoyarse siempre en ejemplos psicológicamente pueriles, socialmente reaccionarios [...]. Ese es el origen de una grotesca imagen de la cultura que se encuentra tanto en los tests como en las consignas de gobierno, o en los concursos [...] donde cada uno es invitado a elegir de acuerdo con su gusto, con la condición que ese gusto coincida con el de todos*” (DR: 242, cursivas nuestras). Más aún: *miseria* que se traduce en un modo subrepticio, cínico y disimulado, respecto de reconocer explícitamente la *eficacia de la imagen dogmática del pensar*. Dice Deleuze que en el caso de la *forma de operar de la imagen dogmática*: “*Los postulados no necesitan ser dichos; actúan mucho mejor en silencio; en ese presupuesto de la esencia como en la elección de los ejemplos; ellos forman la imagen dogmática del pensamiento*” (DR: 254-255, cursivas nuestras).

Son todas estas las razones que permiten decir que: “el mundo de la representación se caracteriza por su *impotencia para pensar la diferencia en sí misma* y, al propio tiempo, *para pensar la repetición por sí misma*, ya que *ésta es sólo captada a través del reconocimiento, la repetición, la reproducción, la semejanza (ressemblance), en tanto estas alienan el prefijo RE en las simples generalidades de la representación*” (DR: 214, cursivas nuestras).

Subrayemos, como conclusión primera, que la forma más acabada de tal *modelo del deseo y del pensar* fue planteada por vez primera y de manera exhaustiva por quien ha dado su nombre a dicho estilo de pensamiento: Platón. Es algo que ya había sido advertido por el filósofo y lógico inglés Whitehead cuando decía: “*la historia de la filosofía occidental no es más que una serie de notas de pie de página a Platón*” (Whitehead, 1957: 63, cursivas nuestras). Quizás lo dicho sea cierto respecto precisamente de aquello que Deleuze denomina como la *imagen dogmática*, no de quienes piensan de otro modo, es decir, lejos del *sentido común* y *buen sentido*. Por ejemplo, en el caso de Platón y su época, los sofistas, o poco después, Epicuro, los estoicos, Arquímedes, Lucrecio, etc. Más allá del carácter superlativo que pueda implicar tal elogio a Platón y más allá de que su pensamiento siga gozando de vigencia hoy, es un hecho innegable que el platonismo ha mantenido importantes relaciones con el poder político y con las formas de saber que lo legitiman. Sobre todo para satisfacer

la necesidad de hallar una fuente sistemática de *legitimidad* para sus *consignas* y *razones*, *proposiciones* y *eslóganes*, *mandatos* y *certezas*, y para lo que los propios *hombres de poder* y *estadistas* comprenden como los *grandes fines de la nación* y los *grandes valores preestablecidos de la cultura*.

Todo lo dicho hasta aquí, relativo a la herencia del modelo platónico al mundo moderno, lo podemos advertir a partir de un autor como Reich y su crítica a los modelos sociales autoritarios. Especialmente cuando se refiere a la *filosofía de la cultura* de su maestro Freud. En sus propias palabras: “*La cultura debe su existencia a la represión del instinto y a la renuncia a él [...]. La idea base es que las realizaciones de tipo cultural son el resultado de una sublimación de la energía sexual; de donde se infiere que la represión y renuncia sexuales son indispensables en todo el proceso de cultura*” (Reich, 1978: 33, cursivas nuestras).

Si nos permitimos mencionar a Reich, ello se debe precisamente al hecho que el *psicoanálisis* parece descansar, en lo relativo a la relación entre *deseo*, *cultura* y *sociedad*, en la misma *imagen dogmática y moral del platonismo*. Dicho ejemplo sirve también para entender que es necesario confrontar la *compresión reduccionista del inconsciente* que tiene Freud. Recordemos: su método psicoanalítico apuesta por la *represión libidinal*, al consagrar un supuesto *carácter edificante* asociado a la *constitución de la sociabilidad*. Esto a costa del *deseo* mismo en un *sentido libidinal y sexual*, ya que la *represión* y *sublimación* descansan, a grandes rasgos, en una oposición nodal dada entre los *valores culturales* y los *instintos naturales*. Siguiendo a Reich, es lo que se deduce de Freud cuando relaciona el *inconsciente* con *impulsos antisociales*, con *tendencias conflictivas y destructivas* o *impulsos reprimidos* (Reich, 1978: 33). En suma, que sólo triunfando el *principio de realidad* sobre el *principio de placer* se llega a ser un *adulto normal*. Aclarando Reich, respecto de la oposición entre *placer* y *realidad*, que la superación que esperaba Freud exigía dominar la *tendencia ciega de las demandas de la energía sexual* y así acceder a la *sublimación de la libido*. Superación que además supone analíticamente la preeminencia de la *ecuación individuo-sociedad*, que aplasta al propio *niño*, cuando Freud lo define como *perverso polimorfo* (ID: 347). En términos culturales y políticos, además de analíticos, para Reich todo esto mostraba de modo innegable una *elección* que no sólo *identifica cultura y autoritarismo*, sino que reviste de *neutralidad* a una *decisión* que es también *política*. Dice Reich:

“*Si partimos de la idea de que es antisocial todo lo que es objeto de represión inconsciente, habrá que condenar, por ejemplo, las exigencias genitales del adolescente, que es lo que ocurre de ordinario; se*

corroborar la idea con la afirmación cómoda de que el «principio de realidad» requiere el aplazamiento de la gratificación instintiva. Se pasa por alto que este principio de realidad —porque sirve hoy a los intereses de la sociedad autoritaria y porque se pretexta que hacer política no tiene nada que ver con hacer ciencia— es en sí mismo relativo. Se olvida que «no hacer política» también es política” (Reich, 1978: 41, cursivas nuestras).

Por otro lado, que el *poder* siempre haya recurrido a la *filosofía*, desde que ésta existe, es un hecho innegable. Aunque hoy ya no sean fundamentalmente filósofos los *asesores de corte*, sino más bien ‘expertos’ formados en los *think tanks* o laboratorios de ideas, conformados por auténticos ejércitos de sociólogos, politólogos, expertos en marketing y mercadotecnia, comunicación e información, publicistas y diseñadores (QF: 16). Son tales los *medios* y *mediadores* con que el *poder* se blindar en el terreno de la *ideología* y del *discurso*, aduciendo a *finés* y *razones*, por ejemplo, para exigirnos hoy que creamos en la ‘racionalidad’ que hay tras una serie de demandas que impone el *capital*, entre ellas: la *reducción del gasto social en aras del bien común*. Es la mentada *racionalidad economicista*, la del *marginalismo* y *monetarismo* surgido a fines del siglo XIX, la que nos quiere convencer de que el keynesiano y los criterios de la vieja social democracia o viejo socialismo y sus fórmulas de planificación económica (a no ser que se deba recurrir a tales modelos en tiempos de crisis y quiebras) son irracionales. Resultando de esto el desmantelamiento de Estado de bienestar, modelo que surgió tras la crisis económica del 29 y las dos guerras mundiales, fruto de la suerte de *pacto social* dado entre *capitalistas* y *trabajadores*; unos conquistando una serie de derechos y *statu quo* y los otros consolidando la *continuidad del modelo productivo capitalista*. Las razones aducidas por los neoliberales jamás explican que el fin de mantener ‘saneado el sistema’ no es otro que mantener incólume la *lógica del beneficio*. Jamás explican, los ‘expertos’ en *racionalidad económica*, si el sentido del sistema capitalista finalmente es beneficiar a la totalidad de la sociedad o simplemente seguir revalorizando el valor del capital, que, por definición, obviamente pertenece a un puñado, a unos pocos.

Lo que nos interesa de este ejemplo relativo a la doble moral de los partidos políticos de derecha actuales, como lo son el Partido Republicano de los Estados Unidos, el PP de España o los Conservadores de Inglaterra, es que a pesar de inclinarse en términos económicos por el desarrollo de un *turbo-capitalismo* y *anarco-capitalismo*, que defienden sobre todo en tiempos de bonanza y crecimiento económico, nunca dejan de intervenir en el ámbito valórico y moral mediante una *violencia simbólica* que apela a supuestos *valores estables* que definen la naturaleza humana, las costumbres e incluso el modo en cómo deberíamos satisfacer y realizar nuestros deseos y hasta nuestra

sexualidad. Erigiéndose a sí mismos, en efecto, como los *guardianes del deber ser*. Esto nos recuerda a Platón y el lugar que da al *filósofo* en la *escena del poder*. Un rol que, siendo precisos, cabe definir como propio del *filósofo-rey*. Perspectiva cuyo sentido más exacto Leo Strauss la ha sintetizado en *Sobre la tiranía* cuando afirma que: “*El sabio es el gobernante de los gobernantes*” (Strauss, 2005: 134). Para Mumford, si sigue siendo operativa la *utopía* que implicaba la *República* de Platón, más allá de las enormes diferencias entre las condiciones sociales de una sociedad agraria y las sociedades actuales, que son industriales y comerciales, se da en el ámbito de la relación entre *guardianes* y *guerreros*. Dice este autor: “*Los guerreros de Platón no son, a fin de cuentas, muy diferentes de los ejércitos regulares o permanentes de un Estado moderno: hacen su vida en los cuarteles, han sido entrenados e instruidos para alcanzar un alto grado de resistencia y se les ha enseñado a obedecer sin rechistar a su gobierno*” (Mumford, 2013: 55, cursivas nuestras). Y, a propósito de los *guardianes*: “*Por el bien del Estado, los guardianes tienen el poder de administrar mentiras piadosas*. Una de esas mentiras es la que recibirá el joven cuya educación ha alcanzado un punto en el cual los guardianes pueden determinar sus talentos y aptitudes naturales” (Mumford, 2013: 56, cursivas nuestras). Más allá de las evidentes diferencias que existen entre la *paideia* platónica y la *formación de los cuadros* que hoy se modelan en centros de élites que representan los semilleros de los futuros gobernantes y futuros funcionarios, como de los centros de encierro que forman a los cuadros subordinados de grandes masas de trabajadores y técnicos, la cuestión que nos interesa de esta afirmación de Mumford es el problema de la absoluta vigencia de las *mentiras piadosas*. Son éstas las que se presentan como *signos burocráticos* y *signos morales*, incluso cuando se nos habla majaderamente de *libertad*. Montserrat Galcerán, en su obra *Deseo (y) libertad*, se refiere del modo que sigue a la *forma vacía*, pero *imperativa*, que asume la *idea de libertad* cuando es utilizada como *mentira piadosa* para *legitimar el orden establecido*:

“*De este modo la libertad deja de ser garantía de cambio para serlo de normas de sujeción y de interiorización de la subordinación; la libertad va ligada, como su otra cara, a la aceptación de normas existentes, sustentada en el espejismo que contrapone la acción libre de cada uno a la posibilidad de vivir en común y que, por lo tanto, no entiende que justamente la construcción política de esas formas es la manifestación más clara de la capacidad creativa de los seres humanos [...]. [La libertad así entendida, vaciada de su contenido] silencia las necesarias dependencias que los seres humanos tenemos unos con otros y de las situaciones materiales en que se desenvuelve nuestra vida, a la vez que las transmuta en una obediencia necesaria a unas leyes, sedicentemente promulgadas para garantizar nuestra libertad*” (Galcerán, 2009: 13 y 12).

Hay en la *imagen dogmática del pensar* aparentes contrasentidos, que sólo se despejan viendo cómo la misma funciona en dos niveles. En el nivel propiamente *ontológico*, presuponiendo unas *estructuras* que nada tienen de puras ni racionales, o mejor dicho, que la *razón* misma no es otra cosa que la *mixtificación* de una serie presupuestos que sólo muestran su sentido a partir de *lo pasional* y *lo afectivo*. Pero que en otro nivel, que resulta ser eminentemente *práctico*, aquí es donde se entiende más profundamente su *sentido político concreto*, tal como Deleuze lo señala:

“[E]l reconocimiento sólo es insignificante como modelo especulativo, pero deja de serlo cuando se consideran los fines a los que sirve y adónde nos arrastra. Lo reconocido es un objeto, pero también valores sobre el objeto [...]. Si el reconocimiento encuentra su finalidad práctica en los «valores establecidos», es toda la imagen del pensamiento como cogitatio natura la que testimonia [...] una inquietante complacencia. Como dice Nietzsche, la Verdad parece ser «una criatura bonachona que ama sus comodidades y da sin cesar a todos los poderes establecidos la seguridad de que jamás causará a nadie la menor dificultad; pues no es, después de todo, sino ciencia pura» [...]. El signo del reconocimiento celebra uniones monstruosas, en los que el pensamiento «encuentra» al Estado, [...] a «la Iglesia»; [...] a todos los valores de una época que ha hecho pasar sutilmente bajo la forma pura de un eterno objeto cualquiera, eternamente bendito” (DR: 210, cursivas nuestras)

Por otro lado, Deleuze, cuando busque caracterizar a la *imagen del filósofo* que se sigue de *platonismo*, tanto popular como científicamente, no dudará en retratarlo bajo unas consideraciones que expresan una serie de *rasgos afectivos* y *pasionales* que definen al *tipo idealista* por excelencia: “un ser de ascensiones, que sale de la caverna, se eleva y purifica cuanto más se eleva [...]. En este «psiquismo ascensional» la moral y [...] el ideal ascético [...] han anunciado lazos muy estrechos [...]. El idealismo es la enfermedad congénita de la filosofía platónica, y con su sucesión de ascensiones y caídas, la forma maniaco-depresiva de la filosofía misma” (LS: 139, cursivas nuestras).

El *sentido político* de dicha caracterización se puede ver incluso en el propio carácter del *método de división* que opera en la filosofía de Platón. Especialmente cuando recurre a la forma paradigmática del *mito* para postular *lo puro*, *lo bueno* y *lo auténtico*. En tal caso se manifiesta necesariamente una identificación entre la *forma circular* que presupone el modelo de *pensamiento mítico* y el *movimiento ascendente* e *integrador* a que la *dialéctica platónica* aspira. Lo que para Deleuze implica una idea del *eterno retorno* disímil de la idea de Nietzsche. La idea de Platón es más bien una idea del *eterno retorno* con un *centro privilegiado*, que paradójicamente puede estar en cualquier lado, cumpliendo así con el *criterio estructuralista del casillero vacío* (ID: 240-246, “Sexto criterio: la casilla vacía”), es decir, presentándose como un *centro que falta a su lugar*, que está por definición *ausente*, en estado *latente* y *flotante*: “La división supera la dualidad e integra al mito en la dialéctica, hace del mito un elemento de la dialéctica

*misma. La estructura del mito aparece claramente en Platón: es el círculo, con sus funciones dinámicas, girar y volver, distribuir y repartir; la distribución de las partes pertenece a la rueda que gira, así como la metempsicosis al eterno retorno” (DR: 109).*

Para Deleuze, tal método no tiene otro propósito que imponer una *elección y decisión*. Gesto que puede comenzar a ser evidenciado confrontando *El político* y el *Fedro*. En estas dos obras el *método de división*: por un lado, permitirá *descartar* a toda una lista de *falsos rivales y falsos pretendientes* al Bien, Verdad y Belleza; y, por otro lado, decidirá la forma de la imagen que ha de predominar tanto gnoseológica, moral y políticamente. En palabras de Deleuze:

*“El sentido y la finalidad del método de división es la selección de los rivales, la prueba de los pretendientes [...] se lo ve bien en los dos ejemplos principales de Platón: en El político, donde el político es definido como el que sabe «apacentar a los hombres»; pero aparece mucha gente: comerciantes, labradores, panaderos, gimnastas, médicos que dicen: ¡el verdadero pastor de los hombres, ¡soy yo! ¿Y en Fedro, donde se trata de definir el buen delirio y al verdadero amante, y donde muchos pretendientes están para decir: el amante, el amor, ¡soy yo! [...]. El único problema que atraviesa toda la filosofía de Platón [...] es siempre el de medir los rivales, seleccionar los pretendientes [...]. Platón hace intervenir un «mito». En efecto, en cuanto llega a la cuestión de los pretendientes, El político invoca la imagen de un Dios que rige el mundo y a los hombres en el período arcaico: sólo este Dios merece [...] el nombre de Rey-pastor de los hombres” (DR: 107-108).*

Esta figura del *rey-pastor* es la misma que define Schmitt en su obra *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*: “He aquí, dice Hobbes, el nacimiento del gran Leviathan [...] del Dios mortal que [...] obliga a todos a vivir en paz” (Schmitt, 2004: 14, cursivas nuestras). Tras lo que añade Schmitt: “se emplean [...] indistintamente denominaciones de «Magnus homo» y «Magnus Leviathan». De suerte que aparecen indistintamente yuxtapuestas dos imágenes: la del animal marino del Antiguo testamento y la representación platónica del hombre magno, del μάκρος ἄνθρωπος” (Schmitt, 2004:13).

A pesar de lo dicho hasta aquí, nos parece justo advertir, para ser exhaustivos, que existen buenas razones para *no reducir* la obra de Platón al *platonismo*. Es lo que reconocerá Deleuze cuando advierta que a partir del *método de división y dialéctica de la rivalidad (amphisbetesis)* se puede iniciar, paradójicamente, la *inversión del platonismo* (LS: 255). Para explicitar tal punto, Deleuze se detendrá en la obra *El sofista* y el problema del *simulacro* y la *mala-copia*. Más exactamente, cuando alude al *carácter irreductible* del *simulacro* respecto del *modelo*. El *simulacro* no se subordina en esta obra al *estatuto de autenticidad* que impone la definición de la *esencia*, ni tampoco, a propósito de la  *semejanza*, se subsume a la *buena-copia* o *ícono*. Recordemos que ésta última sólo puede ser definida por su *grado de fidelidad* con la

esencia, sin duda gracias a la relación que asegura el *principio de identidad en el concepto y de semejanza en la percepción* (LS: 255-260; DR: 389). En cambio, el *simulacro*, en tanto *apariencia de la apariencia*, escapa a dicho criterio, escapa a la “*forma de la Identidad (lo Mismo entendido como αὐτὸ καθ’αυτό)*” (DR: 219) y a la “*subordinación de la diferencia a las potencias de lo Uno, de lo Análogo, de lo Semejante e incluso de lo Negativo*” (DR: 105, cursivas nuestras). Es tal caracterización de la *potencia del simulacro* la que permite a Deleuze afirmar, cuando considera el *mundo moderno* y el lugar que corresponde a la *identidad y lo negativo*, que tales instancias ceden su lugar preeminente al *juego de la diferencia y la repetición*, y más precisamente, a que aquí *las identidades aquí son simuladas*:

“[L]a diferencia y la repetición ocupan el lugar de lo idéntico y lo negativo, de la identidad y la contradicción. Pues la diferencia no implica lo negativo, y no admite ser llevada hasta la contradicción más que en la medida que se continúe subordinándola a lo idéntico. El primado de la Identidad, cualquiera sea la forma en que ésta sea concebida define el mundo de la representación. Pero el pensamiento moderno nace del fracaso de la representación, de la pérdida de las identidades y del descubrimiento de todas las fuerzas que actúan bajo la representación de lo idéntico. El mundo moderno es el mundo de los simulacros [...]. Todas las identidades son sólo simuladas, producidas como un «efecto» óptico, por un juego más profundo que es el de la diferencia y la repetición. Queremos pensar la diferencia en sí misma” (DR: 15-14, cursivas nuestras).

Sin embargo, si confrontamos tal *primado del simulacro* sobre el *mundo moderno* con los desarrollos de la *historia de la filosofía* y el lugar que se ha dado dentro de ésta al *modelo del reconocimiento y de la representación*, lo que se corrobora es que es la propia *historia de la filosofía* la que se presenta como “*la larga historia de una desnaturalización de la dialéctica que alcanza su culminación en Hegel, y que consiste en sustituir el juego de la diferencia y de lo diferencial por el trabajo de lo negativo*. En vez de definirse por un (no)-ser como ser de los problemas y de las preguntas, la *instancia dialéctica se define ahora por un no-ser como ser de lo negativo*” (DR: 396-397). Que esta *desnaturalización e historia de un largo error* comience con Aristóteles, más que con Platón, significa prestar la mayor relevancia al matiz que hemos hecho más relativo a que es necesario entrever que *la filosofía de Platón no puede ser reducida en su totalidad al modelo del platonismo*. El *método de división* y el rol que juega en términos ontológicos, morales y políticos, si bien expresa muchos de los sentidos que hemos atribuido reiteradamente a la *imagen dogmática del pensar*, lo cierto, para Deleuze, es que aquí se debe ser atento con los alcances de la caracterización que hace Platón mismo sobre el *simulacro* y sobre su *irreductibilidad*.

Para esclarecer a qué nos estamos refiriendo, partamos confrontando la distancia que Deleuze establece entre Platón y Aristóteles, a propósito de la *finalidad* que tiene el

*método de división*; pero más relevante aún, cómo Deleuze entrevé en Platón y su diálogo *El sofista* un *uso paradójico* del *método de división* que indica la *dirección que debe seguirse para invertir el platonismo*. Punto donde destaca el hecho que en este diálogo no se apela a ningún *mito fundador*, porque el problema aquí consiste en *definir el ser del simulacro*. Precisa Deleuze:

“La finalidad de la división no es [...], en modo alguno, dividir un género en especies sino, más profundamente, seleccionar linajes: distinguir pretendientes, distinguir lo puro y lo impuro, lo auténtico y lo inauténtico [...]: distinguir la esencia y la apariencia, lo inteligible y lo sensible, la idea y la imagen, el original y la copia, el modelo y el simulacro [...]. El pretendiente es quien recurre a un fundamento a partir del cual su pretensión se encuentra bien fundada, mal fundada o no fundada [...]. Así, el mito construye el modelo inmanente o el fundamento-prueba según el cual deben ser juzgados los pretendientes y su pretensión medida [...]. Sin embargo, ¿cómo explicar que de los tres grandes textos de la división, *Fedro*, *El político* y *El sofista*, este último no presente ningún mito fundador? La razón de esto es simple. Sucede que, en *El sofista*, el método de división se emplea paradójicamente, no para evaluar a los justos pretendientes sino, al contrario, para definir el ser (o más bien el no ser) del simulacro. El propio sofista es el ser del simulacro, el sátiro o centauro, el Proteo que se inmiscuye y se insinúa por todas partes. [...] en este sentido, puede que el final de *El sofista* contenga la aventura más extraordinaria del platonismo: a fuerza de buscar por el lado del simulacro y de asomarse hacia su abismo, Platón, en el fulgor repentino de un instante, descubre que éste no es simplemente una copia falsa, sino que pone en cuestión las nociones mismas de copia... y de modelo. La definición final del sofista nos lleva a un punto en donde ya no podemos distinguirlo del propio Sócrates: el ironista que opera en privado con argumentos breves. ¿No era preciso llevar la ironía hasta ahí? ¿No era preciso necesario que Platón fuese el primero que indicara esta dirección de la inversión de platonismo?” (LS: 256-258, cursivas nuestras).<sup>53</sup>

Es bajo todas estas consideraciones que debemos ponderar la relevancia de Platón para el pensamiento occidental: sea porque es quien mejor ha caracterizado una de las mixtificaciones fundamentales de nuestra cultura: la supuesta *superioridad del alma por sobre el cuerpo* y la *supremacía de la cultura por sobre la naturaleza*. Sea por indicarnos el camino para derribar dicha *escisión*. Lo que no significa obviar que Platón, si ha determinado la *imagen de la filosofía* con relación al *deseo*, éste último obviamente es el que se encuentra a la base de la idea de una *razón ordenadora, justa y edificante*. Teniendo Platón como antípoda de tal modelo de deseo la existencia de otro

---

<sup>53</sup> Sobre tal apreciación de una parte de la obra de Platón que se sustrae a la *imagen dogmática*, cabe reiterar la importancia de la distinción entre unas *preguntas* que giran en torno a la *esencia* y otras que se abocarían al *acontecimiento*. Dice Deleuze: “En el platonismo la pregunta por la Idea se determina bajo la forma *¿Qué es...?* Esta noble pregunta, que suponemos relacionada con la *esencia*, se opondría a *preguntas vulgares* que remiten únicamente al *ejemplo* o al *accidente* [...]. Sin embargo, *este privilegio de la pregunta ¿Qué es...? se revela, en cuanto tal, dudoso y confuso* [...]. *Porque la pregunta ¿Qué es...? no anima más que a los llamados diálogos aporéticos*. ¿Es posible que la pregunta por la esencia sea la pregunta por la contradicción, y que ella misma nos lleve a confrontaciones inextricables? *Cuando la dialéctica platónica se convierte en algo serio y positiva, la vemos tomar otras formas: ¿quién?, en El Político, ¿cuánto?, en El Filebo, ¿dónde y cuándo?, en El Sofista, ¿en qué caso?, en el Parménides. Como si la idea sólo fuera positivamente determinable en función de una tipología, de una posología, de una casuística trascendental*” (ID: 128-129). Respecto de la distinción entre el método de división platónico y el método de clasificación de Aristóteles, como sobre la categoría de *no-ser*, cf. *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*: su capítulo “I. El ser en cuanto no-ser”, apartados “1. Invertir el aristotelismo” y “Excursus II: Participación, emanación, inmanencia” (Pardo, 2011: 25-36 y 59-70).



tipo de deseo, que dentro del *platonismo* se caracteriza como una *fuerza inconsciente y desbocada*. Esta oposición la podemos encontrar en la obra de Platón el *Banquete*, donde se distingue entre el *amor vulgar (eros pandemo)* y el *recto amor (eros uranos)*. De dicho esquema se siguen fundamentales connotaciones de orden ético y político, que descansan en una *falsa comprensión del infinito* y en la *propagación de la inquietud del alma*. Dos puntos nodales para adentrarnos en la *concepción del deseo como carencia*. Es decir, bajo una perspectiva donde el *deseo* es definido explícitamente bajo una *lógica* que apuesta por la *adquisición*. Sobre este último aspecto crítico de la obra de Platón, relativa al concepto de *carencia* para esclarecer la *concepción dialéctica del deseo*, dirán Deleuze y Guattari: “*En cierta manera, la lógica del deseo pierde su objeto desde el primer paso: el [...] de la división platónica que nos obliga a escoger entre producción y adquisición. Desde el momento en que colocamos al deseo del lado de la adquisición, obtenemos una concepción idealista [...] del deseo, que [...] lo determina como carencia de objeto, carencia del objeto real*” (AE: 32, cursivas nuestras).

Las conexiones entre la *lógica de la carencia* o *lógica de la falta* con la idea de un *falso infinito*, como sus repercusiones para una *visión moral del mundo*, son las que han llevado a Deleuze a considerar a una tradición filosófica distinta, una *concepción naturalista* que, entre sus *luchas prácticas*, sobresale la de *declarar la guerra a todo cuanto se relacione con la superstición y mito*. Son estas instancias las que sirven para propagar *modos de vida serviles*, basados precisamente en la *inquietud del alma* y en *mixtificaciones* que nos hablan de *otros mundos*. Otros mundos que si no tienen que ver con *lo nuevo* y la *diferencia*, ello es así porque su origen es el *falso infinito* nacido de la *religión*. Dice Deleuze, a propósito de todo esto, en *Lógica del sentido*:

“*El falso infinito es el principio de la inquietud del alma. El objeto especulativo y el objeto práctico de la filosofía como Naturalismo, la ciencia y el placer, coinciden en este punto: se trata siempre de denunciar la ilusión, el falso infinito, el infinito de la religión y de todos los mitos teológico-erótico-oníricos en los cuales se expresa. Al que pregunta: «¿para qué sirve la filosofía?», es preciso responder: ¿qué otro interés tiene que no sea el de erigir la imagen de un hombre libre y denunciar todas las fuerzas que tienen necesidad del mito y de la inquietud del alma para asentar su potencia? [...]. Describiendo la historia de la humanidad Lucrecio nos presenta una especie de ley de compensación: la desdicha del hombre no proviene de sus costumbres, de sus convenios ni de su industria, sino de la parte del mito que allí se mezcla y del falso infinito que introduce en sus sentimientos y en sus obras [...]. Nunca se llevó más lejos la empresa de «desmitificar» [...]. Una de las constantes más profundas del Naturalismo es denunciar todo lo que es tristeza, todo lo que causa tristeza, todo lo que necesita de tristeza para ejercer su poder. De Lucrecio a Nietzsche se ha perseguido y alcanzado el mismo fin. El Naturalismo hace del pensamiento una afirmación. Ataca los prestigios de lo negativo [...]. Lucrecio fijó por mucho tiempo las implicaciones del naturalismo: la positividad de la Naturaleza, el Naturalismo como filosofía de la afirmación, el pluralismo ligado a la afirmación múltiple, el sensualismo ligado al gozo de lo diverso: la crítica práctica de todas las mixtificaciones” (LS: 278-280).*

Finalmente, si resulta importante presentar la *imagen moral* que Platón asume del *deseo y pensamiento*, esto es así porque la *jerarquización y estructuración* de dicho modelo, si bien implica en términos políticos la subordinación de los elementos que componen a la sociedad a la eficacia de la *autoridad*, no es menos cierto que desde un punto de vista analítico, siguiendo los criterios críticos de Simondon, lo que se manifiesta aquí es un cierto *isomorfismo* entre las *estructuras del mundo práctico* y las *estructuras del mundo teórico*. Es lo que cabría comprender como dos dominios paralelos que se subsumen a lo que Simondon define como *esquema hilemórfico*. *Estructura y relación* que caracteriza a todo el *pensamiento occidental*, al menos al ceñido a la *imagen dogmática del pensar*. Esquema donde es la *idea* o *forma* la que se presenta como preeminente ontológicamente respecto de la *materia* (*hylé*). Lo que implica una *devaluación de las relaciones de fuerzas, de la acción y de la agencia*, todas *acciones* comprometidas en todo *proceso de individuación* según Simondon. Contrariamente, lo que se da aquí no es otra cosa que un *modo de pensamiento* que epistemológicamente Simondon define como un *sistema de moldeado* (Simondon, 2005: 47-57).

Para comprender más fácilmente el sesgo que arrastra el *modelo hilemórfico* basta pensar en la tradicional relación que se asume entre *alma* y *cuerpo*, entre *pensamiento* y *materia*, entre *cultura* y *naturaleza*. En todos estos binomios la relación es concebida bajo un *sistema dualista jerarquizado*, donde es la *forma* la que atribuye supuestas *cualidades* independientes a un *contenido*, que por sí sólo se daría supuestamente de *modo indiferenciado*. Tal como se concibe precisamente, en el ámbito político, al *pueblo*, la *masa*, la *nación*, el *populacho*, la *turba* y, en general, a las *multitudes*. Tal es la importancia del modelo que nos presenta el *platonismo* sobre el *deseo* y sobre el *amor*: la *hegemonía de un dualismo* que permite dar cuenta de las mixtificaciones que hay tras las distinciones entre *lo ideal* y *lo material*, *lo espiritual* y *lo corporal*, *lo cultural* y *lo natural*. O bien, en fórmulas eminentemente políticas: entre la *forma-Estado* y el *contenido-multitud*, entre los *gobernantes* y los *gobernados*, entre el *Estado* y la *nación* o el *pueblo*, siempre se nos querrá convencer que *lo más elevado* y *más noble*, *lo superior* y por tanto *lo trascendente*, es la *unidad* que implican aquí los primeros términos respecto de los segundos, en cuanto estos últimos siempre mantienen una relación con el *desorden* y la *hybris* en tanto no *participan* de los *primeros elementos trascendentes*.

## **10. Gobernar sobre los placeres y el animal desde el recto amor**

“¿Por qué el comportamiento sexual, por qué las actividades y placeres que de él dependen, son objeto de una preocupación moral? ¿De dónde proviene esta inquietud ética que [...] parece más importante que la atención a otros dominios también esenciales para la vida individual o colectiva?” (Foucault, 2009: 8). Foucault responde a estas dos interrogantes, en el segundo tomo de su *Historia de la sexualidad, El uso de los placeres*, estableciendo una relación necesaria entre los ámbitos *ético* y *político*. Resultando así ambos aspectos inseparables para la perspectiva existencial y *modo de vida* que habían logrado desarrollar los griegos en el mundo clásico. Punto que queda aclarado suficientemente en las dos siguientes observaciones:

La primera relativa a una caracterización de los *placeres sexuales*: “Los griegos utilizan con toda naturalidad un adjetivo sustantivo: *ta aphrodisia*, que los latinos traducían poco más o menos por *venérea*. «Cosas» o «*placeres del amor*», «*relaciones sexuales*», «*actos de la carne*», «*voluptuosidades*», serían algunos términos equivalentes en la actualidad. [...] [L]as *aphrodisia* son «*las obras*», «*los actos de Afrodita*». [...] *lo que está en juego dentro de la moral de las aphrodisia es el control del conjunto dinámico constituido por el deseo y el placer ligados al acto. La pareja epithymiai-hedonai se encuentra corrientemente en Platón [...]; igualmente en Aristóteles [...].* Frecuentes son las expresiones que evocan el placer como fuerza que persuade, seduce, triunfa” (Foucault, 1984: 35-38, 45, nota 17, cursivas nuestras).

La segunda relativa a la *relación* entre el *dominio de los placeres* y *dominio político*: “La libertad que es necesario instaurar y preservar es con toda seguridad aquella de los ciudadanos en su conjunto, pero también es, para cada uno, *una determinada forma de relación del individuo consigo mismo*. La constitución de la ciudad, el carácter de las leyes, las formas de la educación, la manera como se conducen los jefes son [...] factores importantes para el comportamiento de los ciudadanos; pero a su vez, la libertad de los individuos [...] es indispensable para el Estado por entero. Escuchemos a Aristóteles [...]: «Una ciudad es virtuosa cuando los ciudadanos que participan en su gobierno son ellos mismos virtuosos; ahora bien, en nuestro Estado todos los ciudadanos participan en el gobierno. Por consiguiente, la cuestión que hemos de considerar a continuación es *de qué manera un hombre llega a ser virtuoso*. Pues en el caso de que los ciudadanos fueran virtuosos colectivamente sin serlo individualmente, esto último es preferible, puesto que *el que cada individuo sea virtuoso entraña como consecuencia la virtud colectiva de todos*»” (Foucault, 2009: 88, cursivas nuestras).

La relación que se establece en estas citas resulta de primera importancia en cuanto subrayan la necesidad reconocer una serie de correspondencias entre los objetivos presupuestos en el *ideal de vida individualizado* y el rol fundamental que sobre éste tiene la *comunidad* o *ser colectivo*. Correspondencia que podemos esclarecer a partir del sentido de la idea de *areté* o *excelencias* del mundo griego clásico. Nos estamos refiriendo a las *virtudes cardinales* y *excelencias fundamentales* que definen al *alma superior* de aquellos que son capaces de articular las cuatro siguientes *virtudes éticas*: la *justicia* (*dikaioσύνη*), la *templanza* (*sophrosyne*), la *valentía* (*andrios*) y la *amistad* (*filia*). Todas estas virtudes y principios comprometen tanto el desarrollo de unos *conocimientos de orden dianoético* como la *práctica y ejercicio* de un *saber ético*.

Orden este último sin el cual el propio *conocimiento* no tendría un reflejo en la *vida activa* o *praxis*. Es lo que Aristóteles precisamente llegó sintetizar bajo la idea de *prudencia* o *phrónesis*, que consiste básicamente en la *puesta en práctica* y en el *ejercicio* de estas cuatro virtudes cardinales. Desarrollo que necesariamente implica, en el caso de la jerarquización que establece Aristóteles, a todos los niveles de *formación* (*paideia*) del *hombre*: la *vida* definida como *bíos*, es decir, la *vida propiamente humana*. Desarrollo que consistía en *ascender* desde los grados de conocimiento más particulares, que implican la *empeiria*, la *mnéme* y la *techné*, hasta llegar a los saberes que tienden a *lo universal*, donde resultan fundamentales el nivel de la *episteme* y *filosofía*. Aunque el grado más elevado dado sea el del *conocimiento divino* o, como bien resume Bergson considerando a Aristóteles y las afinidades y distancia que lo separan de Platón, incluso evocando a los alejandrinos, para expresar el *carácter místico* a que puede arribar la *idea de Dios-pensamiento* del estagirita:

“[L]a Forma de las Formas, la Idea de las Ideas, el Pensamiento del Pensamiento. Tal es el Dios de Aristóteles, necesariamente inmutable y extraño a lo que pasa en el mundo, ya que no es más que la *síntesis de todos los conceptos en un concepto único*. En verdad que ninguno de estos conceptos múltiples podría existir aparte, tal cual en la *unidad divina*: en vano buscaríamos las Ideas de Platón en el interior del Dios de Aristóteles [...]. Pero basta imaginar al Dios de Aristóteles refractándose él mismo, o simplemente inclinándose hacia el mundo para que enseguida parezca que se vacían las Ideas platónicas, implicadas en la *unidad de su esencia*. Así salen los rayos del sol, que sin embargo no los encerraba [...]. El νοῦς ποιητικός [o *pensamiento activo*, diverso del νοῦς παθητικός o *pensamiento pasivo*] es la *Ciencia integral*, poseída de una vez y que la inteligencia consciente, discursiva, está condenada a reconstruir con dificultad, pieza a pieza. Hay pues en nosotros o mejor tras nosotros, una visión posible de Dios, como dirían los alejandrinos [Plotino], visión siempre virtual, jamás actualmente realizada por la inteligencia consciente. *En esta intuición veríamos a Dios abrirse en Ideas. Es ella la que «hace el todo», representando con relación a la inteligencia discursiva, en movimiento en el tiempo, el mismo papel que representa el Motor inmóvil con relación al movimiento del cielo y al curso de las cosas»* (Bergson, 1963: 786-787).

Más allá de estas sutilezas, lo que nos ha de importar, respecto de Platón, es que el *virtuoso* es aquel que sería *capaz de dominar* (*enkrateia*) “*en sí mismos a los placeres y a los deseos*” (Platón, 1966, *Gorgias*, 491d, cursivas nuestras). Es decir, *quien logra señorear sobre sí mismo y sobre las pasiones*. Lo que implica necesariamente *ser capaz de ascender* (*askésis*) a una *condición distinta de la determinada por los meros placeres y deseos del cuerpo*. Es en tal sentido que Platón entiende que *quien se logra dominar a sí mismo es necesariamente conducido por el recto amor y buen delirio*. Dirección que resulta crucial para desarrollar la *recta razón* y para conducirse, como lo enfatiza Foucault: “*Por el logos, por la razón y la relación con lo verdadero que la gobierna, una vida así se inscribe en el mantenimiento o la reproducción de un orden ontológico*” (Foucault, 2009, 101, cursivas nuestras).

La apreciación de este modo de concebir la *relación* entre el *deseo*, los *placeres* y las *virtudes*, no tendría otro sentido que desarrollar las *cualidades* y *capacidades* que definen al *hombre libre* y *hombre superior*. Y es evidente que se expresa así de modo inequívoco la relación intrínseca entre la *moral* y las *virtudes cívicas*, a partir de una precisa *valoración del cuerpo* y las *fuerzas* por él englobadas. Es lo que se sigue si confrontamos el sentido del siguiente comentario de Platón de la *República*, donde nos habla que hay que comprender fundamentalmente por “el amor recto (*ortos eros*) [...] [como un tipo de tendencia del alma que] no puede tener acceso a la locura, ni tampoco [con] lo que esté emparentado con la incontinencia (*akalolasia*), es decir: con nada que manifieste exceso, desmesura (*hybris*), ausencia de dominio de sí” (Platón, 1966: 402d-403b, cursivas nuestras). O, contrariamente, si pensamos en el *Banquete*, lo que cabe reconocer respecto de las *orientaciones* o *tendencias* que pueden desviar la *rectitud del alma* hacia el *verdadero amor*, cuando no dispone de las virtudes éticas, ni del conocimiento, ni del ejercicio necesario para lograr la *enkrateia* o *dominio de sí*, es que finalmente lo se impone en este caso sería el *amor vulgar* o *eros pandemo*. Es el tipo de amor del que nos habla Pausanias en el *Banquete*, amor definido bajo el punto de vista de la *opinión* o *doxa* (Platón, 1995: 180c-185c).

Todo esto se puede resumir, para la *concepción ético-política* de mundo griego, como la oposición entre un *recto amor* y un *amor vulgar*, entre un *amor enfermo* y un *amor sano*. Dos ámbitos, el *ético* y el *médico*, que ya manifiestan la relevancia del *esquema dualista* que presupone la distinción entre *alma* y *cuerpo* que domina a la tradición de Occidente. Vale recordar, siguiendo el *Banquete*, que a lo que se denominaba *eros pandemo* o *amor vulgar* necesariamente se relaciona con la Afrodita menor, la hija de Zeus y Dione, y no con la Afrodita mayor, hija de Uranos y Afrodita Urania. Y como lo recuerda Pausanias en el *Banquete*, si existían dos Afroditas, necesariamente debían existir dos Eros. Lo relevante por ahora, en términos de precisar qué se entiende por *amor vulgar* y por qué éste se asocia al *cuerpo*, ello es así porque el *amor vulgar* siempre se encuentra determinado como un *comportamiento que obedece al azar* (*tyché*). O, para comenzar a esclarecer el *sentido social* de dicha concepción del *amor vulgar*, porque este tipo de amor sería propio de la conducta del *hombre vil*, el *intemperante*, aquel que se deja arrastrar por la *fuerza ciega* de la *naturaleza animal* que tiende al *exceso* y *dispersión*. En una frase: el *hombre vulgar*.

Sobre este último punto, conviene recordar dos observaciones, una de Platón y la otra de Aristóteles, respectivamente. La primera, que pertenece al *Timeo*, nos dice que la

*lujuria* debe tomarse como *efecto de una enfermedad del cuerpo y no como una mala voluntad del alma* (Platón, 1966: 86c-e). Lo que blindaría cualquier relativización de la superioridad del alma respecto del cuerpo. Significando esto, en primer término, una *valoración asimétrica entre alma y cuerpo*, entre la *vida humana* definida como *bíos* y la *vida animal* definida como *zoè*. La segunda observación, que pertenece a la *Ética nicomaquea*, precisa que las únicas faltas que podemos cometer son siempre del *orden de la cantidad*, a saber: *faltas relacionadas con el exceso (to pleion)*. Dice la referencia de Aristóteles: “los intemperantes se exceden (*hyperballousi*) de todas estas formas a la vez; se complacen, en efecto, en ciertas *cosas ilícitas* y, si es bueno gozar de alguna de ellas, lo hacen más de lo que conviene y más de lo que lo hace la mayoría” (Foucault, 2009: 47, cursivas nuestras).

En las anteriores observaciones relativas a la asociación entre el *amor vulgar*, la *intemperancia* y las *faltas de la cantidad*, lo que encontramos claramente es una relación dada entre el *cuerpo y lo animal*, relación donde residen el *exceso* y la *hybris* como tendencias que *rompen los límites que establece la ley*. En tal sentido, prima en la filosofía clásica griega una *tensión* entre el *cuerpo* y el *alma*, entre *soma* y *ánima*, tensión que se debate entre la *virtud* y el *vicio*, entre la *salud* y la *enfermedad*. En tal sentido el *hombre*, para acceder al *dominio de sí (enkrateia)*, no debe dejarse llevar por sus *inclinaciones (orexis) animales*, único modo de *construir su carácter (hexis)* o *línea de conducta continua* conducente al *equilibrio y unidad*. Cuando el hombre logra participar de las virtudes es cuando precisamente se debe hablar de que ha logrado la *templanza*, virtud que, como bien lo recuerda Foucault, mantiene una relación intrínseca con las todas las demás virtudes. Lo que comporta además la *eficacia para señorear sobre los demás*: “La templanza entendida como uno de los aspectos de la *soberanía sobre sí*, no menos que la *justicia*, el *valor* o la *prudencia*, una virtud calificadora de quien ha de ejercer su señorío sobre los demás. *El hombre de temple más real reina sobre sí mismo (basilokos [...])*” (Foucault, 2009: 90, cursivas nuestras).

Para el pensamiento de Platón y Aristóteles, el problema central que presenta el *erotismo vulgar* consiste en es en éste donde se evidencia la *tiranía del deseo y de los placeres*, que por naturaleza tienden al *caos y dispersión*. Es tan sólo con la intervención del *logos* o *razón* que el hombre puede dominar las *tendencias destructivas del deseo sexual animal*. Esto no quiere decir que el *amor vulgar* o *deseo carnal* esté reducido exclusivamente a las *pasiones sexuales*, pues las *aphrodisia* implican un conjunto de *apetitos* de diversa índole. Tal como lo recuerda Platón mismo en *Las*

*Leyes*, cuando se refiere a los tres grandes apetitos, fundamentales y necesarios, los cuales conciernen a la *comida, bebida y generación o reproducción*: los tres son fuertes, imperiosos y ardientes, pero el tercero más que ninguno, “*aunque sea el último en despuntar*” (Platón, 1966: VI, 783a-b, cursivas nuestras).

La respuesta que entrevé Platón en *Las Leyes* en la determinación de los elementos que permiten *dominar a los placeres y pasiones vulgares* los define como *tres frenos que son más fuertes que el deseo y los placeres*: “*el temor, la ley y el discurso verdadero*” (Platón, 1966: VI, 783a-b, cursivas nuestras). Lo que se comprende fácilmente aludiendo a la siguiente alegoría: que *el deseo debe obedecer a la razón tal como el niño aprende a conducirse por los mandatos del padre y maestro*. Y más categóricamente: “*El único medio es colocarlo bajo la autoridad y el poder de este hombre superior: «el que lleva en sí el principio rector divino»*” (Foucault, 2009: 90, cursivas nuestras).

Es en este preciso punto que se advierte la importancia de la *tonalidad afectiva* que define el *sentido moral y político* de quien puede *dictar mandatos*, sirviéndose del *temor, la ley y discurso verdadero*. En suma, que quien encarna la *autoridad* siempre se vincula con el *principio divino* que guía a todo *hombre superior*. Tal sería precisamente el sentido que encuentra Aristóteles en la *Ética nicomaquea* como objeto de la *educación (paideia)* (Aristóteles, 1964: III, 12, 1119b). Y tal es el sentido también de la propia idea de *enkrateia* o *dominio de sí*, que no busca otra cosa que *dominar a la intemperancia mediante el ejercicio de las virtudes éticas y dianoéticas*, no tan sólo para mandarse a sí mismo, sino para ser capaz de mandar a los demás en el seno de la sociedad y en un medio determinado por la *rivalidad de los hombres libres (amphisbetesis y agonística)*.

Para Foucault, si cabe establecer aquí un *isomorfismo* entre la *capacidad de señorear sobre el cuerpo propio*, entendiendo dicha capacidad como *ascenso y askésis* que tiene como correlato las relaciones dadas en el *cuerpo social*, esto es así porque son precisamente quienes son capaces de *mandar sobre sí mismos* quienes pueden *señorear sobre los demás*. Es una suerte de *combate y doble agonística* que caracterizaba a todas las actividades dadas *individual y socialmente* en el mundo griego: la guerra, el atletismo, la gimnástica, la poesía, el dominio del discurso, la retórica, la política, el arte, etc. Lo importante, en resumidas cuentas, era que este conjunto de campos y problemas comprometen tanto la formación y educación de los individuos como la obediencia y formación de los ciudadanos y de todo el cuerpo social.

En tal contexto, el modelo *ideal de formación y educación del hombre superior* de Platón y de Aristóteles compromete una doble utilidad reconocida socialmente, doble función que aúna a las *virtudes éticas* y *virtudes cívicas*:

*“La askésis moral forma parte de la paideia del hombre libre que tiene un papel que desempeñar en la ciudad y en relación con los demás; no necesita utilizar procedimientos distintos: la gimnástica y las pruebas de resistencia, la música y el aprendizaje de los ritmos viriles y vigorosos, la práctica de la caza y las armas, el cuidado de conducirse bien en público, la adquisición del aidôs que hace que uno se respete a sí mismo a través del respeto que se tiene a los demás —todo esto es a la vez formación del hombre que ha de ser útil a su ciudad y ejercicio moral del que quiere un dominio sobre sí mismo”* (Foucault, 2009: 85, cursivas nuestras).

Este punto es de suma relevancia para entender que en el mundo griego la *ética* se encontraba absolutamente ligada al *orden de la comunidad*. Ética que para Foucault no implicaba un asunto de *integridad moral*, como lo comprenderíamos desde la moral cristiana o moral burguesa victoriana del siglo XIX. Para Foucault la relevancia fundamental en la relación entre las *virtudes del individuo* y las *virtudes socialmente sancionadas* como *superiores*, radica justamente en la *relación de control*: *“La virtud, en el orden de los placeres, no se concibe como un estado de integridad, sino como una relación de dominación [...], de control”* (Foucault, 2009: 77, cursivas nuestras).

Es en las *aphrodisia* o *placeres*, en el modo en cómo nos relacionamos con este dominio donde se refleja la distinción entre una *vida de esclavos* (*akolasia, akrasia, anomia*) y una *vida de hombres libres*. El *deseo vulgar* siempre será visto, por Platón y Aristóteles, como un *temible enemigo*, siempre listo a desordenar la vida y a ejercer su tiranía. Expectativa similar a la que manifestaban las *clases superiores* cuando se confrontaban a los *segmentos populares* de la sociedad, e incluso, a los *niños, mujeres y esclavos*. Segmentos de la comunidad que por su *naturaleza heterónoma* estaban condenados a la *obediencia*. Y es lo expresa de modo explícito Aristóteles en su *Política*, tanto acerca de los *gobernantes* y el peligro al que estos se ven expuestos cuando son dominados por las *pasiones animales*, como acerca del estatuto que corresponde a las *mujeres, niños y esclavos*. En ambos casos se requiere de un *orden determinado* por la *jerarquía* que imponen la *divinidad* y la *inteligencia* implicada por el *discurso verdadero* y la *ley*. Dice Aristóteles:

*“Pero la ley, al educar acertadamente a los gobernantes, lo dota para juzgar y administrar las demás cosas con criterio más justo [...]. Por tanto, el que defiende el gobierno de la ley parece defender el gobierno exclusivo de la divinidad y la inteligencia, mientras que el que apoya el gobierno de un hombre, añade también el factor animal. Pues la pasión es eso y el impulso desvía a los gobernantes y aún a los hombres mejores. Por ello la ley es razón sin apetito”* (Aristóteles, 2012: 1287a-b).



“El ser vivo está constituido, en primer lugar, por *alma* y *cuerpo*, de los cuales la *una manda por naturaleza* y el otro es mandado [...]. Al referirnos a los hombres y a los demás animales, y para todos ellos es mejor estar sometidos al hombre, ya que así *obtienen seguridad*. También en relación del macho con la hembra, por naturaleza, *el uno es superior; la otra, inferior*; por consiguiente, *el uno domina; la otra es dominada* [...]. «A una mujer le sirve de joya el silencio». Pero eso no va con el hombre. Ya que *el niño es un ser imperfecto*, es evidente que su virtud no está en relación con un ser actual, sino que está en dependencia de su madurez y de su guía. Del mismo modo que está en relación a su señor [...]. *Aquellos cuyo trabajo consiste en el uso de su cuerpo, y esto es lo mejor para ellos, [...] son, por naturaleza, esclavos, para los que es mejor estar sometidos al poder de otro [...]. Así que es esclavo por naturaleza el que puede depender de otro*” (Aristóteles, 2012: 1254a-b, 1260<sup>a</sup>, cursivas nuestras).

En el mundo griego la figura del *prudente* o *sophron* era nada menos que la posición de aquel *individuo* que había logrado *conquistarse a sí mismo* y por lo mismo que podía aspirar a *ser reconocido social y políticamente*. Puesto que *ha sido vencedor en la batalla que ha librado consigo mismo y sobre la parte que corresponde al dominio de los placeres*. Lo cual tiene un correlato en el *orden del poder*: “La conducta moral, en materia de placeres, se basa en una batalla por el poder” (Foucault, 2009: 72). Dice más ampliamente Foucault, parafraseando *Las Leyes* de Platón:

“El Ateniense, en las *Leyes*, se lo recuerda a Clinias: si es cierto que el hombre mejor dotado para el valor no será más que «la mitad de sí mismo» sin la «prueba y el entrenamiento» de los combates, puede pensarse que no podemos volvernos temperantes (*sophron*) «sin haber sostenido la lucha contra tantos placeres y deseos [...] ni obtener la victoria gracias a la razón, al ejercicio, al arte (*logos, ergon, techné*), sea en los juegos, sea en la acción». Son quizá las mismas palabras que empleó por su lado Antifón el sofista: «No es prudente [...] aquel que no ha deseado [...] lo feo y lo malo, quien no lo ha probado; pues entonces, no hay nada sobre lo que hayan triunfado [...] y que le haya permitido afirmarse virtuoso (*kosmios*)” (Foucault, 2009: 71-72).

En efecto, para el *idealismo clásico* es el *alma del hombre superior* la que debe conducir y administrar la *batalla contra los deseos y placeres*, es ésta la que debe *gobernar al cuerpo*, tal como se debe gobernar a una mujer, al niño y al esclavo. Aunque sea importante advertir que tal batalla contra los placeres y pasiones jamás pueda llegar a un fin o término último. Porque el hombre nunca podrá prescindir de tales encuentros. Así lo advierte Diógenes Laercio en su obra *Vida de los filósofos* cuando dice: “lo mejor es dominar los placeres, sin dejarse vencer por ellos; lo que no quiere decir que no acudamos a ellos” (Foucault, 2009: 77). Este matiz resulta interesante, ya que indica que *mandar* precisamente significa reconocer la *relación constante* que se da entre la *razón* o *logos* sobre las *pasiones*, es decir, que siempre mantendremos un *trato* con las pasiones mismas: “la templanza implica que el *logos* sea colocado en posición de soberanía en el ser humano, y que pueda someter a los deseos” (Foucault, 2009: 97).

Esta *posición de soberanía* es la que permitirá al *hombre superior* el *reconocimiento* de un *status público y respeto* (*aidôs*). Triunfo que implica su *valía*, en primer término, *individual*, porque “«en la vida pública todo hombre es para otro hombre un enemigo», [y] en la vida privada «cada uno, frente a sí mismo, lo es para sí mismo», y de todas las victorias que es posible conseguir, «la primera y las más gloriosa» es la que se obtiene «sobre uno mismo», mientras que «la más vergonzosa» de las derrotas, «la más ruin», «consiste en ser vencido por uno mismo»” (Foucault, 2009: 75-76).

Lo que sobresale aquí, en tanto *postulado general*, es la idea de que la *facultad de mando* requerida para el *desarrollo virtuoso individual* es la *preparación y formación para señorear sobre el ámbito político y social*. Siendo la ecuación fundamental aquí la de *mando-obediencia*. Es ésta la que permite comprender como la *concepción orgánica* que determina el *orden de perfección* que presupone el postulado de una *buena naturaleza humana* en concordancia con una *buena naturaleza del pensar*, exige un despliegue en el ámbito social y político que determina el *sentido teleológico sistemático* que presenta la *imagen clásica de la ley*. Es en dicha *imagen* donde se comprende el sentido de la vinculación entre *lo individual* y *lo social*.

Este último punto resulta confirmado, siguiendo a Deleuze, por los propios caracteres generales que presenta la *estructura de la imagen clásica de la ley*. Imagen donde se encuentran precisamente integrados unos *finés trascendentes*, que son los que *dictan, mandan e informan a las tendencias*, para que finalmente *se realicen y actualicen* en consonancia con el *orden ontológico* que presuponen la *ley* y la *razón*. Respecto de la relevancia de la *imagen clásica de la ley* para Occidente y los puntos que mejor expresan qué debemos comprender aquí por *estructura orgánica*, dice Deleuze:

“Si seguimos a Cicerón, que recoge a las vez las tradiciones platónicas, aristotélicas y estoicas, vemos que la *teoría antigua de la ley natural* presenta varios caracteres: **1)** *Define la naturaleza de un ser por su perfección, conformemente a un orden de fines* (así el hombre es «naturalmente» razonable y sociable). **2)** *Se colige que el estado de naturaleza para el hombre no es un estado que precedería a la sociedad [...], sino que al contrario una vida conforme a la naturaleza en una «buena» sociedad civil.* **3)** *Luego lo que es primero e incondicional en ese estado, son los «deberes»; puesto que los poderes naturales son solamente en potencia, y no son separables de un acto de la razón que los determina y realiza en función de fines a los que debe servir.* **4)** *La competencia del sabio, debido a ello, es fundada; puesto que el sabio es el mejor juez del orden de los fines, de los deberes que de él derivan”* (PES: 250-251).

Son estos cuatro puntos los que debemos tener en consideración cuando se dice que el *filósofo-rey* es el *gobernante de los gobernantes* y tal como la *razón* gobierna a los *deseos y placeres*. Aunque en lo que respecta a nuestro *mundo actual*, no son precisamente *filósofos* ni *sabios* quienes deciden cuáles son las *grandes finalidades* o

*representaciones* en la era del capitalismo. Hoy, en el contexto de la preeminencia de la mercadotecnia e informática y en general en todas aquellas disciplinas que giran en torno a la comunicación, las decisiones son asumidas por *think tanks* y comités de ‘expertos’, que a la vez se asesoran por *agencias de marketing*, todo ello con el fin de administrar la producción de *símil-códigos* y *simulacros* que aspiran a convertir la *opinión mayoritaria* inherente al *capitalista medio* en *consenso universal*. Lo que significa asumir que el *modelo* y *original*, los *iconos* y *representaciones*, e incluso, el *concepto* y la *verdad*, han sido sustituidas por lo que Deleuze y Guattari entienden como *falsos acontecimientos* diseñados precisamente por las *ciencias de la comunicación* y de la *información*:

“*Información y creatividad, concepto y empresa* [...]. La mercadotecnia ha conservado la idea de una cierta relación entre el concepto y el acontecimiento, pero ahora resulta que el concepto se ha convertido en el conjunto de presentaciones de un producto (histórico, científico, sexual, pragmático...) y el acontecimiento en la exposición que escenifica las presentaciones diversas y el «intercambio de ideas» al que supuestamente da lugar [...]. El simulacro, la simulación de un paquete de tallarines, se ha convertido en el concepto verdadero, y el presentador-expositor del producto [...] se ha convertido en el filósofo [...]. ¿Cómo la filosofía, una persona de edad venerable, iba a alinearse con unos jóvenes ejecutivos para competir en una carrera de universales de la comunicación con el fin de determinar una forma comercial del concepto [...]? Ciertamente, resulta doloroso enterarse de que «Concepto» designa una sociedad de servicios y de ingeniería informática. Pero cuanto más se enfrenta la filosofía con rivales insolentes y bobos, [...] más animosa se siente para cumplir la tarea, crear conceptos, que son aerolitos más que mercancías” (QF: 16-17, cursivas nuestras).<sup>54</sup>

## **11. Irreductibilidad del principio de immanencia absoluta a la distinción bíos-zoè y al concepto de pobreza de mundo**

Llegados a un punto en donde se ha entendido perfectamente que en el *modelo clásico de la imagen de la ley* lo que se plantea es que son los *finés superiores*, determinados por el *principio trascendente del Bien*, los que fundamentan la complementariedad dada entre una *buena naturaleza humana individual* y una *buena naturaleza social*; y donde es la *vida animal* la que resulta *excluida* de las *virtudes individuales del hombre bueno* que se guía por la *recta razón (logos, nous)*, que a la vez se identifica con lo que Aristóteles entiende como las *virtudes cívicas* necesarias para el *buen vivir (eu zēn)* a que aspira la *comunidad perfecta* de la *polis griega* (Aristóteles, 2012)—,<sup>55</sup> nos parece importante referirnos al último artículo que Deleuze publicó en

<sup>54</sup> La importancia del *simulacro* y su relación con el *disimulo* como *rasgo pático* propio de uno de los *polos* que definen a la *axiomática social capitalista* que se identifica con el *socius capitalista*, será un tema que trataremos en nuestro capítulo tercero.

<sup>55</sup> Sobre la complementariedad dada entre *virtud individual* y *virtud política*, necesaria para *realizar el fin o sentido teleológico natural* de la *polis*, Aristóteles considera que es la pregunta por *quiénes deben mandar* y *quiénes deben obedecer en la comunidad* una de las cuestiones decisivas en su *Política*. Dice en ésta: “La virtud del buen ciudadano [...] debe estar en todos (pues así será mejor la ciudad); mientras

1995: “La inmanencia: una vida...” (DRL: 247-351). Es en este texto en donde Deleuze plantea por última vez la irreductibilidad de la *potencia de la vida*, que se encuentra determinada por el *principio de inmanencia absoluta* (Spinoza), al *carácter teleológico* de la *imagen clásica de la ley* y la *concepción orgánica finalista* que ésta supone.

En términos generales, cabe recordar que la *pretensión de subordinar la vida* a unas *funciones orgánicas jerarquizadas*, se ciñe de modo exacto al *esquema hilemórfico forma-materia*, donde se *distingue* bajo el criterio del *principio de disyunción exclusiva* entre *bíos* y *zoè*. Tal distinción es la que asegura la *jerarquización* dada entre dos *modos de vida*, uno inherente al modelo del *hombre superior* que se identifica con el *ciudadano libre* y el otro referido a aquellos elementos de la sociedad que Aristóteles mismo considera serían *seres incompletos*, como lo son el *esclavo*, el *niño*, la *mujer* y el *bárbaro* (Aristóteles, 2012: 52, 55, 126).<sup>56</sup>

Es dicho *modelo dualista y jerarquizado*, como veremos más adelante, el que Platón presenta en el *Banquete* cuando distingue entre el *recto amor* y el *amor vulgar*. Siendo aquí esencial entender que lo que hace Platón al *jerarquizar dos tipos de amor que se oponen* es *infravalorar* todas aquellas *tendencias eróticas* que puedan ser comprendidas

que la del hombre bueno es imposible, salvo que tengan que ser buenos todos los ciudadanos que hay en la ciudad buena. Además, puesto que la ciudad se compone de elementos desiguales —como el ser vivo, por lo pronto del alma y cuerpo, y el alma de razón e instinto, y una familia de marido y mujer, y la propiedad de amo y esclavo, de la misma forma también una ciudad está constituida [...]. En todo caso es tema de elogio el poder mandar y ser mandado y parece que la virtud de un ciudadano honorable consiste en mandar y dejarse mandar bien. Entonces, si suponemos que la virtud del hombre bueno tiene que ver con mandar, y la del ciudadano con ambas cosas, no pueden ser ambas elogiadas en la misma medida [...]. Hay, en efecto, un mando propio del señor” (Aristóteles, 2012: 122-123). Y a propósito del *buen vivir* como *telos* de la *política*: “Fin de la ciudad [o comunidad] es [...] el buen vivir, y todo eso está orientado al buen vivir. La sociedad es la asociación de familias y aldeas para una vida perfecta y autosuficiente. Y esta es, como decimos, la vida feliz y bella” (Aristóteles, 2012: 135).

<sup>56</sup> Dicen García Gual y Pérez Jiménez, en la Introducción” a su traducción de la *Política*: “Si el *esclavo por naturaleza* se diferencia del *hombre libre por naturaleza* en su capacidad corporal y anímica, y «tanto como el alma del cuerpo o el animal del hombre», ¿hasta qué punto forman ambos parte de una misma especie?, ¿hasta qué punto el esclavo puede ser definido como un «animal con *logos*»? Aristóteles se plantea apresuradamente [...] el problema, y lo contesta con la respuesta de que el esclavo «participa de la razón [...]» en cuanto tiene percepción de ella pero no la posee” (Aristóteles, 2012: 25, cursivas nuestras). Por otro lado, a propósito de la *falta de imaginación* de Aristóteles cuando *privilegia el modelo de la polis* y a la vez *ignora lo que representa el Oriente*: “Aristóteles, que había reunido una enorme documentación histórica, carecía, como la generalidad de los pensadores griegos, de una verdadera conciencia histórica (en sentido moderno); y, aunque habla de un cierto desarrollo de las sociedades e instituciones políticas, éste se lo figura como un proceso natural, según una analogía biológica: como el llegar a cumplirse las posibilidades marcadas por naturaleza de cada organismo, de modo que la forma más perfecta es sólo la *entelequia* ya prefigurada por la *physis* [...]. Por eso [Aristóteles] [...] no va más allá de la *polis* como forma política, y en general el futuro le interesa muy poco [...]. A Aristóteles le sucedió con el oriente conquistado por Alejandro como a Hegel con América: ignoraba la aurora de un nuevo ámbito histórico que iba a cambiar el horizonte político mundial, mientras creía atalayar la plenitud de las formas políticas desde su madurez crítica” (Aristóteles, 2012: 27 y 11, cursivas nuestras).

como *inclinaciones meramente animales*. Aunque sea un hecho que las mismas participen de la naturaleza humana mientras vivamos dentro de la *caverna*.

Un modo de evidenciar el *carácter irreductible* que implica el concepto de *vida inmanente* que Deleuze desarrolla en su artículo “La inmanencia: una vida...”, no sólo respecto de la *concepción orgánica y finalista* que erigen Platón y Aristóteles, sino respecto de toda *concepción finalista y trascendental*, incluso aquellas que atañen a las filosofías contemporáneas tributarias de los *criterios ontológicos negativos*, es confrontando un artículo de Agamben titulado “La inmanencia absoluta”. Este artículo nos interesa además porque Agamben se dedica a entrever la originalidad que implica el concepto de *vida inmanente* de Deleuze, teniendo perfecta conciencia de que dicha perspectiva se inscribe, tanto en la línea del *nuevo vitalismo* que inaugura Bichat cuando define a la *vida* “como «conjunto de funciones que resisten a la muerte»” (Alliez, 2002: 69, cursivas nuestras), como en la línea de la *ontología de la inmanencia* de Spinoza.

Siendo más precisos, según Agamben, lo que nos propone Deleuze con su concepto de *inmanencia absoluta* es una definición de la *potencia de la vida* (Alliez, 2002: 80) que consiste, en términos críticos, en romper de modo radical con el *orden orgánico y jerarquizado* del *esquema dual* que distingue entre *bíos* y *zoè*. Lo que es totalmente cierto bajo el punto de vista de la *ontología de la pura diferencia*. Sin embargo, igualmente sostendrá Agamben que la *potencia de vida como inmanencia absoluta* finalmente debe entenderse como aquel *modo de ser* que remite a las *funciones orgánicas nutritivas más básicas* que engloba el concepto de *trophé* de Aristóteles (Alliez, 2002: 80). Lo que supone entender que las *funciones orgánicas nutritivas* no pueden confundirse con las *funciones superiores* que remiten al *logos*, al *nous* y la *conciencia*, ya que todas estas instancias son propias de un *sujeto activo y racional*, no de un ser determinado por la *mera vida animal*.

En tales términos, es relevante destacar que la *inmanencia absoluta* se debe identificar como un *proceso impersonal* que, si se *sustraer* a la *lógica binaria* que distingue entre *bíos* y *zoè*, entre un *sujeto activo* y un *sujeto pasivo*, esto es así, como bien lo recuerda Agamben, porque dentro de tal *proceso impersonal* “no sólo es imposible distinguir el agente del paciente [...] [sino que aquí] *la potencia coincide con el acto y el desmontaje de la obra* [o como bien lo sintetiza Agamben en las dos siguientes fórmulas]: *el vértigo de la inmanencia viene de que ella describe el movimiento infinito de autoconstitución y de autopresentación del ser: el ser como pasearse*” (Alliez, 2002: 79, cursivas nuestras).

La segunda de estas fórmulas: *el ser como pasearse*, la recoge Agamben de Spinoza. Y lo hace para destacar el lugar central que cabe dar a *lo impersonal* cuando *se expresa* en un *sentido fuerte* la *causa inmanente*. Tal es el rol que cabe al *verbo infinitivo pronominal pasear-se*. La *virtud* de la partícula *se* dentro de tal declinación verbal, como dice Agamben, consiste en que ella *expresa el movimiento infinito de autoconstitución y autopresentación del ser*.

Recordemos que cuando aludíamos en nuestra introducción a la relación que existe entre el concepto de *inconsciente trascendental puro* de Deleuze y el *proceso de producción de lo real* comprendido como *experimentación y aprendizaje trascendentales*, ello implicaba necesariamente postular la preeminencia de un *proceso pre-individual* que, en derecho, antecede a la constitución del *sujeto* y del *objeto*. Lo que es otra manera de decir que la *inmanencia absoluta* implica *presentar el movimiento infinito de autoconstitución del ser* del que habla Agamben. Tal era también el sentido que suponíamos cuando, citando una fórmula de Schérer, afirmábamos que la *ontología de la pura diferencia* lo que comporta, el privilegiar las instancias del *se* y del *ello (id)*, es una *política de lo impersonal*. Política que exige, en términos lógicos, las *bodas del lenguaje e inconsciente (LS: prólogo)*.

Entre los aspectos que aquí cabe destacar, a propósito del *estatuto afirmativo y positivo* que comportan las partículas *se*, *ello*, *on*, *il* e *id*, como lo precisa Schérer, es que todos estos elementos se deben considerar *absolutamente “alejado[s] de la banalidad cotidiana [...] [porque tales partículas pronominales remiten a] [...] singularidades impersonales y preindividuales”* (Alliez, 2002: 17).

Este último aspecto, no sólo lo reconoce Agamben de modo explícito, sino que además, cuando confronta el origen del término *pasear-se*, lo remite a Spinoza y la utilización excepcional que éste efectúa de la *lengua ladina* o viejo español sefardita, que es donde se origina el término *pasear-se*:

“En las obras de Spinoza [...] sólo hay un pasaje en el que se sirve de la lengua materna de los judíos sefarditas, el *ladino*. Se trata de un pasaje del *Compendium grammatices linguae hebraeae* en el cual el filósofo explica el sentido del *verbo reflexivo activo* diciendo que *es la expresión de una causa inmanente, es decir de una acción donde el agente y el paciente son una sola y misma persona [...]. Pasear se dice en ladino [...] en el viejo español que hablaban los sefarditas [...] pasearse [...]. El término ladino funciona particularmente bien como equivalente a una causa inmanente, es decir de una acción referida al agente mismo. En efecto, muestra una acción de la que el agente y el paciente han entrado en una zona de indistinción absoluta: el paseo como sui-pasearse (soi-promener) [...]. La causa inmanente pone entonces en cuestión una constelación semántica que el filósofo-gramático busca captar a través de diferentes ejemplos [...] [donde] las categorías gramaticales de activo y pasivo, de sujeto y objeto, de transitivo e intransitivo pierden entonces así su sentido”* (Alliez, 2002: 78-79, cursivas nuestras).

A pesar de esta valiosa precisión sobre la *identidad* entre las *ontologías* de Deleuze y Spinoza y la importancia de la utilización de *fórmulas verbales infinitivas* para *expresar* el *sentido* de la *causa inmanente absoluta*; si nos ceñimos rigurosamente a los principios que hemos reconocido dan consistencia a la *filosofía de la diferencia* de Deleuze, entre ellos uno de los más importantes: el *principio de disyunción inclusiva* (*supra*: apartado 1), el *sesgo* que presenta el artículo de Agamben consiste en entender que lo que sucede cuando se impone la *perspectiva de la inmanencia absoluta* asociada a *lo impersonal*, si bien es cierto que *diluye* la eficacia de la *oposición binaria* o *disyunción exclusiva* dada entre la *vida animal del adentro* (que implica el *bíos*) y la *vida animal del viviente del afuera* (que implica el concepto de *zoè*) (Alliez, 2002: 76-77), otra cosa es entender que tal *suspensión* y *estado de indeterminación* deba comprenderse bajo un *estatuto ontológico negativo*. Estatuto que Agamben atribuye a una *vida suspendida*, tal como lo comprende a partir de su célebre concepto de *nuda vida*. En palabras de Agamben:

“[A] propósito del término «*vida*», del que se sabe desde ahora que no que no se revelará siendo una noción médico-científica, sino un *concepto filosófico-teológico* [...] habrá que repensar, en función de esta noción, numerosas categorías de nuestra tradición filosófica. En esta dimensión, *distinguir simplemente entre vida orgánica y vida animal no tendrá ningún sentido, tanto como entre vida biológica y vida contemplativa* o *entre vida desnuda o vida del espíritu*. A la *vida como contemplación sin conocimiento corresponderá puntualmente un pensamiento que se ha liberado de todo carácter cognitivo o intencional* [...]. La vida bien aventurada se encuentra en adelante sobre el terreno en el que *muta el cuerpo biopolítico de Occidente*” (Alliez, 2002: 82, cursivas nuestras).

Antes de ahondar en el *sesgo* que comporta las últimas afirmaciones, donde entre otras cosas lo que sostendremos es que Agamben identifica el sentido de los términos *nuda vida* y *vida inmanente*, creemos pertinente aludir a una serie de implicaciones que tiene el concepto de *nuda vida* de Agamben. Ésta remite a *importantes aspectos negativos* de la *teología política moderna*, tal como se expone en *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Siendo el concepto de *soberanía* de Schmitt uno de los cánones que aborda meticulosamente Agamben para dar cuenta de la *teología-política occidental*. En lo que respecta a los *aspectos negativos* a los que hacemos alusión, estos son los que quedaban englobados cuando confrontábamos la *concepción apocalíptica y nihilista de la historia* que Schmitt erige en sus obras *Tierra y mar* y *El nomos de la tierra...*, habiendo comprendido que uno de los puntos de inflexión que reconocía Schmitt suponía la *crisis del modelo de soberanía estatal*. Y particularmente, a partir de la *irrupción de política de los grandes espacios* (*große Räume*) asociada a las *grandes guerras* del siglo XX. Aunque desde Agamben y el criterio de *negatividad ontológico*

que recoge de Heidegger, debemos asumir que su comprensión de la *historia occidental* sea diversa, tanto de la de Schmitt, como de la de Deleuze (*supra*: apartado 8).

Vale recordar, a propósito de Schmitt y su admiración por las *instituciones y estructuras* de la *teología-política moderna*, que es el concepto de *representación soberana* que se origina en el Imperio Romano y que más tarde la Iglesia Católica culmina,<sup>57</sup> lo que lleva a Schmitt considerar a dicha institución como una *complexio oppositorum* que supo *conservar y sintetizar lo mejor de las formas políticas occidentales: monarquía, aristocracia y democracia*. Lo que en el caso de la Iglesia Católica se reconoce respectivamente en la figura del *Papa* (el *monarca*), quien es elegido por la *Curia cardenalicia* (*aristocracia*), la cual a la vez se compone de integrantes de la *comunidad universal* que representa la Iglesia Católica (*democracia*). Además que para Schmitt es el *modelo de la representación soberana* el único que podía frenar el *advenimiento de la iniquidad* o *advenimiento del anticristo* que representa el *nihilismo* (*supra*: apartado 8).

Esta perspectiva de Schmitt, evidentemente conservadora y tradicionalista, si difiere de la perspectiva que Agamben sostiene sobre la *historia política occidental*, en primer término se explica porque para éste último la *exclusión* que implica el concepto de *nuda vida* es la que permite *concebir negativamente la historia del derecho occidental* y ver en la *biopolítica y biopoder* del siglo XX no un *ruptura* con tal *historia*, sino más bien, por la *injerencia intensificada del Estado* y el *estado de excepción* sobre el *ámbito de la vida*, una radicalización del sentido de la *teología-política*.

En este contexto, el concepto de *nuda vida* permite denunciar, por ejemplo, la suerte ‘banalización’ que implica el uso del *instrumento jurídico-político del estado de excepción*, que pasa a convertirse en una suerte de *norma*. Lo que se ha traducido en una *política decisionista* que resulta inseparable de la *democracia soberana y dictadura soberana*, siendo el *estado de excepción* el fenómeno que mejor expresa el *carácter*

---

<sup>57</sup> “La transición de la Edad Media al concepto del Estado moderno puede verse, en una consideración jurídico política, en el hecho de que el concepto de *plenitudo potestatis* papal se convirtió en el fundamento de una *reformatio* mayor, de una transformación de toda la organización eclesiástica [...]. Lo que se tomaba como revolucionario en la *plenitudo potestatis* era la supresión de la representación medieval de la jerarquización absolutamente de los cargos [...]. Partiendo de una necesidad lógico jurídica, llegan lo mismo que la teoría constitucional del siglo XIX, a la diferenciación entre la substancia de la omnipotencia y su ejercicio, y tratan de someter el ejercicio al control del Concilio [...]. El papa es el superior (*praesidet*), pero no como si la cabeza anulara a sus miembros [...]; él no debe quitar *contra naturam* sus *officia* al miembro singular [...]. El fundamento de la construcción jurídica de todas las facultades oficiales sigue siendo, desde luego, la noción de representación y subrogación personales que guarda una íntima conexión con las representaciones personales que culminan en la persona indudablemente suprema. El papa mismo es el *vicarius Christi*, de quien también se le llama comisario” (Schmitt, 2006: 75-77 y 81).



*negativo* que determina el sentido del *homo sacer* o *nuda vida*, ya que *la relación dada entre la violencia y el acto soberano es intrínseca: el acto de crear leyes*. Es dicho acto el que *legitima y determina una situación política fáctica dada*, tal como Schmitt lo trata en su obra *Teología política* (Schmitt, 2009a: *passim*).

Para entrever la singularidad del *nuevo decisionismo* que surge en el siglo XX y su relación con la *democracia soberana*, necesariamente hay que aludir a lo que Schmitt entiende como la consolidación del *stato totale*. Forma de organización que en la primera mitad del siglo XX reemplazará a *stato neutrale* o *Estado liberal* que predominó a lo largo de todo el siglo XIX y hasta al menos las dos primeras décadas del siglo XX. Diferencia que no significa negar, según se sostiene en el *El concepto de lo político*, que el *stato neutrale* sea *otro modo de decisionismo* que para Schmitt se funda en el *economicismo y tecnicismo* propio del *demoliberalismo*. Con el término *stato totale* a lo que se refiere Schmitt es a la consolidación de los *Estados totalitarios* y a la consiguiente *conversión radical* de la *imbricación* dada entre *lo político y lo social*.

Basándonos en algunos fragmentos del *El defensor de la constitución* y de *Legitimidad y legalidad*, Schmitt entiende que la diferencia fundamental entre el *stato neutrale* o *Estado liberal* y el *stato totale* o *Estado totalitario*, radica primero en la *completa politización de la existencia humana* que propicia el también denominado *Estado providencia*. Lo que precisamente explica la *nueva imbricación y compenetración* dada entre *Estado y sociedad*. Dice Schmitt:

“Desaparece [...] la consabida distinción entre Estado y Sociedad, Gobierno y Nación. Organizase la sociedad misma en Estado: el Estado y la Sociedad deben ser [...] idénticos [...]. La sociedad [...] se transforma en Estado económico, Estado cultural, Estado previsor, Estado bienhechor, Estado benéfico; El Estado resultante de la autoorganización de la Sociedad no puede ya separarse realmente de ella y abarca todo lo social, es decir, todo aquello que guarda relación con la convivencia humana” (Schmitt, 2009: 141). [Para Schmitt] “el origen de los «Estados totalitarios» [...] se encuentra en la democracia, estrictamente en la politización de la completa existencia humana” (Schmitt, 2006a: 90).

Entre los ejemplos más extremos que podemos citar, relativos a los *efectos negativos y catastróficos* que se asocian a los *totalitarismos* y su *nuevo modo de dominio sobre la vida*, efecto que precisamente es el paroxismo del *homo sacer* y *nuda vida* —no cabría dudarlo— son las *políticas de eugenesia* y los *campos de concentración* de la Alemania nazi casos emblemáticos. Tal *decisionismo* expresa el *grado superlativo* que implican las fórmulas de Schmitt: *la politización de la completa existencia humana* y la *distinción entre amigo-enemigo*, como también la *preeminencia del principio de exclusión* que asegura un *diverso estatuto de dignidad* respecto de la *vida humana*.

Aunque sea cierto también que lo que Schmitt comprende como la *politización de la completa existencia humana*, es lo que ha dado origen a un sinnúmero de esferas humanas y sociales que antes no estaban bajo la hegemonía y tutela del Estado. Lo que supone entender que es sólo a partir de la consolidación del *Estado providencia* que surgirán las denominadas *políticas progresistas* o *políticas de planificación estatal* que intervendrán las esferas de la educación, la salud, el trabajo y en general todas aquellas dimensiones humanas relacionadas con los *procesos de producción* subyacentes a la *sociedad* y el *Estado*. Lo que se traduce en un *nuevo modo de gestión y control gubernamental* de carácter *exhaustivo e intensivo*, que tendrá como consecuencia general erigir un modelo de *administración totalitario* de las *relaciones sociales*.

En lo que respecta al *carácter negativo* de *stato totale*, si cabe aludir aquí a la creación de los *campos de exterminio nazis* y a la *catástrofe* y *Shoah*, lo hacemos porque dichos fenómenos no fueron ni simples actos de barbarie, ni tampoco fruto de acciones criminales excepcionales. En rigor, tales *horrores inéditos* deben relacionarse con el *Estado* entendido como un *aparato político* que despliega un *nuevo decisionismo* que implica la *biopolítica* y *biopoder*. Modelo político que no dejará de acechar a todo el siglo XX y nuestra historia reciente. En términos *geopolíticos*, bastaría recordar las relaciones entre el Tercer Mundo y el Primer Mundo y la injerencia de este último sobre el primero. Siendo aquí no otro que el problema del *estado de excepción* el que evidencia de modo patente que la *violencia* ha sido y sigue siendo uno de los elementos constitutivos de la *historia política occidental*.

Un ejemplo actual que muestra cómo el *estado de excepción* convertido en *norma* se mantiene totalmente vigente, por más que se vista a la *violencia* con los ‘ropajes’ de la *legitimidad* que otorgan la *leyes, decretos leyes* o *decisiones parlamentarias*, lo son las *Patriot Act* decretadas por George W. Bush en los Estados Unidos, tras la Caída de la Torres Gemelas. Es a raíz de este hecho puntual que se han suspendido una serie *libertades y derechos*, a la vez que *se ha declarado la guerra* a supuestos *imperios del mal* o *ejes del mal*. Lo que se ha traducido en *políticas de seguridad nacional* que trascienden fronteras. Basta recordar las invasiones perpetradas por los Estados Unidos y sus aliados contra Afganistán, Irak y Siria, países que hace unas pocas décadas se los consideraba en vías de desarrollo, y que hoy están convertidos en auténticos *Estados fallidos*. Siendo incluso el ‘esperpento’ que representa el denominado Estado Islámico o ISIS, fruto de lo que Roca consideraría como efecto de “El legado de George W. Bush”:

“Con sus aventuras militares [...] Bush ha dilapidado la solidaridad internacional que recibió EE UU tras los atentados del 11-S-2001 [...]. Un efecto interior de la agresiva política exterior, amparada en la imprecisa y artera fórmula de hacer la guerra contra el terrorismo, ha sido la restricción de los derechos civiles y el aumento de la vigilancia sobre los ciudadanos al socaire de la *Patriot Act* y de la legislación subsiguiente, así como justificar la tortura dentro y fuera del país y utilizar la base de Guantánamo, en Cuba, como una cárcel en la que los prisioneros carecen de derechos” (Roca, 2009: 28).

Las *políticas eugenésicas* de la Alemania nazi y *Patriot Act* de George W. Bush, a pesar de ser dos hechos separados por más de medio siglo, tienen en común el que implican a *víctimas* que encarnan perfectamente el sentido del concepto de *nuda vida* que cabe asociar a la *biopolítica* y *biopoder*. Siendo ambos ejemplos igualmente pertinentes para aludir a la *cara más oscura* del *burocratismo estatal* que surge en el XX y de aquello que Arendt denomina *banalidad del mal* (Arendt, 2003). Estamos pensando no sólo en Adolf Eichmann, quien apelaba a su calidad de *funcionario público eficiente y obediente*, sino también en George W. Bush, aunque éste último *disfrace y disimule*, apelando a la *causa justa*, el hecho que *hacer la guerra* en realidad se relaciona con la *nueva forma de dominio y control* que exige la *biopolítica* y *biopoder*. Forma que implica la *automatización*, tal como lo expresa Weber con su símil de la *jaula de hierro* que erige para comprender las *sociedades industrializadas avanzadas*. Y tal como lo recuerda Schmitt, a propósito de Weber y lo que éste piensa del Estado contemporáneo: “que, desde una perspectiva sociológica, *el Estado no es más que una empresa* y [...] *un enorme aparato de administración económica*” (Schmitt, 2008: 75, cursivas nuestras).

La importancia de tal subordinación del *aparato del Estado* a unos intereses que resulta inseparables del *capitalismo* y *economicismo* lo que implica más profundamente es comprender que las *catástrofes sociales* y los *horrores políticos* que han determinado la historia del siglo XX, si no son simplemente el resultado de supuestos ‘humores gregarios’ y ancestrales fuerzas irracionales, ello es en razón de que dichos fenómenos se deben relacionar de modo intrínseco con el capitalismo. Es lo que al menos se puede sostener desde Polanyi y su obra *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*. Expresamente dice Polanyi que las *catástrofes* del siglo XX y la irrupción de las *políticas totalitarias*, sólo pueden entenderse a raíz de la *avalancha de dislocaciones institucionales y sociales* que se dieron precedentemente a lo largo del siglo XIX. Siendo el origen de las mismas el afán perseguido por quienes han querido blindar el *sistema capitalista liberal* imponiendo la *utopía de un mercado autorregulado*. En palabras de Polanyi, fue el liberalismo el que “*promocionó el*

*progreso al precio de la dislocación social [...], una dislocación catastrófica de la vida de pueblo [que] [...] destruyó el viejo tejido social. [...] [L]os orígenes del cataclismo, que conoció su cenit en la Segunda Guerra mundial, residen en el proyecto utópico [...] [de] crear un sistema de mercado autorregulador. [...] [L]a significación del fascismo, el socialismo y el New Deal dependen de [...] [dicha] historia”* (Polanyi, 1989: 15, 69 y 65, cursivas nuestras).

Si buscamos una fórmula que exprese el *punto de inflexión* que se sigue de las *catástrofes* que irrumpen en el siglo XX, más allá de tal argumento de Polanyi, quizás la siguiente frase del poeta francés Valéry, de su escrito *Política del espíritu*, de 1918, sea la más adecuada para comprender que todavía seguimos dentro de esta suerte de *lógica de la catástrofe*. Dice Valéry, *ante el horror inédito* de la Primera Guerra Mundial: “*Nosotras, civilizaciones, sabemos ahora que somos mortales*” (Valéry, 1945, cursivas nuestras). Si esta frase cabe relacionarla con la *nueva política decisionista totalitaria*, no sólo la surgida en la primera mitad del siglo XX, sino con los *neo-totalitarismos* que cabe asociar a los *Estados neoliberales* de hoy, ello es así porque es precisamente la *banalización* que implican las *consignas gubernamentales* dirigidas contra el *terrorismo*, no solo *islamista*, sino también las del *terrorismo del capitalismo del desastre* (Klein), lo que lleva a un autor como Virilio a denominar nuestra era actual como una determinada por la *administración del miedo* (Virilio, 2012).

Sin embargo, lo más paradójico, respecto de surgimiento del *Estado providencia*, es que sus primeros pasos agigantados son los que prepararán las condiciones materiales y biotecnológicas para el desarrollo de las *catástrofes* del siglo XX. Nos estamos refiriendo a unas de las condiciones esenciales para que se consolidara una *nueva política imperial*, es decir, una *carrera armamentista* que supuso grandes y radicales innovaciones científicas, industriales y comunicacionales. Una auténtica *revolución biotecnológica*, la cual comprende la creación de los *grandes ejércitos nacionales modernos*. Nadie podría negar que dicho ejemplo permite comprender qué es lo que representa realmente la *bio-política* y el *biopoder*: un *nuevo ejercicio del poder que se despliega, no ya sobre el problema de decidir la muerte de individuos, sino sobre el destino de poblaciones y territorios íntegros*. Lo que literalmente significa que a partir de ahora el concepto de *vida* debe asociarse a *poblaciones cualesquiera* y a *territorios abiertos* (Deleuze), a *grandes territorios* (Schmitt). Razón por la cual para Deleuze se coloca en entredicho al *derecho civil burgués* decimonónico, que giraba en torno al

*individuo* y el *derecho soberano*, que decidía la muerte, más bien que administraba la vida (Deleuze).

Para entender a qué estamos refiriéndonos, basta recordar que los ejércitos modernizados, si bien implican la formación de cuadros y cuerpos profesionales estables, compuestos por sujetos individualizados y disciplinados (oficiales, suboficiales y soldados), esta triple estructura estamental y particularmente su base, lo que representan es tan sólo la ‘punta del iceberg’. Y más exactamente, que el *servicio militar obligatorio* en tanto institución estable aseguraba la conversión de la población masculina en *ejército de reserva*. Siendo esta condición, más los cambios tecnológicos señalados, la real condición técnica y disciplinaria para la eficacia del *nuevo decisionismo político* que implican la *biopolítica* y *biopoder*.

Tal es el sentido de afirmar que el *hombre* y su *valor*, tal como lo entendía Kant: como un *fin en sí mismo* o *fin final*, en el siglo XX deja de ser un problema central. Lo que implica la propia desaparición de la *pena de muerte*. Lo que en lo relativo a gran parte de la historia del siglo XX, se tradujo en que la *muerte* y la *vida* ahora se encuentra asociadas a factores y criterios que competen a *lo poblacional*, *lo demográfico* y *lo territorial* o, en una fórmula: un *problema estadístico*. Tal como lo expresa la siguiente célebre frase atribuida a Stalin: “Una muerte es una tragedia, un millón una estadística”.<sup>58</sup>

Volviendo al concepto de *nuda vida*, tal como lo aborda Agamben en *Homo sacer*. *El poder soberano y la nuda vida*, si dicho concepto sirve para denunciar, no sólo los horrores del siglo XX, sino también la propia *violencia formal* que constituye la *historia del derecho político occidental*, en lo que cabe detenerse es en la *violencia* que define al *poder soberano* del *Estado*. Pues es dicho concepto el que *decide* lo que se ha de comprender por la *exclusión* e *inclusión* que implica el concepto de *homo sacer*. Respecto de esta afirmación notable es la siguiente observación de Schmitt: “*Quien domine el estado de excepción, domina con ello al Estado, porque decide cuándo debe existir este estado y qué es lo que la situación de las cosas exige*” (Schmitt, 2006: 49, cursivas nuestras). Lo que evidencia, siempre según Schmitt, que “*el derecho es un medio para un fin, para el existir de la sociedad; si el derecho no se muestra en*

---

<sup>58</sup> A propósito de la relación dada entre *muerte*, *tragedia* y *estadística*, relevante es el ensayo de Bob Suctliffe: “Desarrollo humano y muerte” (de donde hemos recogido esta cita), contenido en *Ensayos sobre el desarrollo humano* (Ibarra y Unceta, 2001: 69-107).

*situación de salvar a la sociedad, interviene la fuerza y hace lo que se ofrece, entonces es el «hecho salvador del poder del Estado»*” (Schmitt, 2006: 27, cursivas nuestras).<sup>59</sup>

Cocco, refiriéndose a la relación que cabe establecer entre el *estado de excepción* con el *poder constituyente*, que es el elemento base de las *democracia moderna*, acierta en destacar que es en la *figura del soberano* donde se reconoce la *relación intrínseca* dada entre *política* y *violencia*. Tal sería uno de los méritos de la relación que establece Agamben entre el concepto de *nuda vida*, el *soberano* o *poder constituyente*: mostrar que, a pesar de ser el primer término una suerte de *revés* del segundo, igualmente en lo que respecta la *figura del soberano*, en éste “*la violencia y el derecho coinciden*” (Cocco, 2012: 210).

Esto significa entender, más profundamente, que el *ejercicio del poder*, si bien supone una *violencia constitutiva* arraigada en las *estructuras* del Estado y del Derecho, que se expresa en el *monopolio de la violencia*, también es importante el hecho que dicha *violencia se ejerce contra otros*, sea el *enemigo interno* o el *enemigo externo*. Y que se ejerce en cuanto el *Estado moderno* se desarrolla gracias a una *técnica política* que no sólo implica la *violencia evidente*, sino diversas *formas y modos de violencia*. Más allá de la *distinción amigo-enemigo*, lo relevante es que la *violencia constitutiva de lo político*, si tiene para Agamben una relación fundamental con la *nuda vida*, ello lo evidencia la categoría de *exclusión-inclusiva*. Se pregunta Agamben, quien es citado por Cocco: “«Lo que necesitamos preguntar», escribe Agamben en *Homo sacer*, «es ¿por qué la política occidental se constituyó, antes que nada, por medio de una exclusión (que es en la misma medida una inclusión) de la nuda vida?»” (Cocco, 2012: 210).

Para indicar la comprensión que Agamben se forja de la *teología-política occidental* a partir de los conceptos de *nuda vida* y *homo sacer*, y la relación entre *bíos* y *zoè*; como también respecto de la distancia que existe entre su comprensión de los conceptos

---

<sup>59</sup> Schmitt, en su obra *La dictadura*, distingue entre *arcana imperii*, *arcana dominationis* y *jura imperii*, siendo estos últimos el *fundamento* de los anteriores. Precisa Schmitt: “refiriéndose los primeros al Estado, es decir, a la situación de poder existente de hecho, en los tiempos normales. A los *arcana imperii* pertenecen [...] los distintos métodos empleados en las distintas formas de Estado (monarquía, democracia, aristocracia) para mantener tranquilo al pueblo [...]. Los *arcana dominationis*, en cambio, se refieren a la protección y defensa de las personas que ejercen la dominación durante acontecimientos extraordinarios, rebeliones y revoluciones y a los medios para arreglárselas con estas cosas [...]. Los *jura imperii* son los distintos derechos de soberanía, enumerados por Bodino como característicos del *summum imperium*, especialmente el derecho a dar leyes; constituyen los fundamentos (*fundamenta*) de los *arcana*, y son los mismos en cada Estado, mientras que los *arcana* tienen que cambiar según la situación de las circunstancias [...]. Comprende bajo los *jura dominationis* el derecho público de excepción, que consiste en que su titular puede apartarse del *jus commune* en caso de necesidad y en interés de la existencia estatal y de la tranquilidad y la seguridad pública (*tranquillitas, pax et quies*), La guerra y la insurrección son los dos casos más importantes en que son de aplicación. En cuanto derecho de excepción es un *jus speciale*, frente al derecho de soberanía normal, que es un *jus generale*” (Schmitt, 2006: 46-48).

de *vida y biopolítica* como la entienden Foucault y Deleuze: remitámonos a la siguiente observación de Agamben, que expresa su *concepción corregida* de la *biopolítica* tal como Foucault la entiende:

“La tesis foucaultiana debe [...] ser corregida o [...] completada, en el sentido de que lo que caracteriza a la política moderna no es la inclusión de la *zoè* en la *polis*, en sí misma antiquísima, ni el simple hecho de que la vida como tal se convierta en objeto inminente de los cálculos y de las previsiones del poder estatal: lo decisivo es, más bien, el hecho de que [...] el espacio de la nuda vida que estaba situada originariamente al margen del orden jurídico, va coincidiendo de manera progresiva con el espacio político, de forma que exclusión e inclusión, externo e interno, *bíos* y *zoè*, derecho y hecho, entran en una zona de irreductible indiferenciación (Agamben, 1998 :18–19, cursivas nuestras).

A grandes rasgos, la objeción que hace Agamben a Foucault consiste en señalar que, si bien la *injerencia del Estado* sobre la *vida* que implica la *biopolítica* del siglo XX es relevante, es en la *acción jurídica* del Estado, más que en las *técnicas de disciplinarias* que supone dicha *injerencia*, donde se ha de advertir el fenómeno esencial que implica la *política totalitaria*. Hecho que más exactamente consiste en asumir que lo que se da es un *estado de excepción* convertido en *normalidad*:

“Agamben sostendrá que lo decisivo aquí es que, al tiempo que la excepción se convierte en la regla, [en lo que sigue palabras de Agamben] «el espacio de la nuda vida que estaba situada originariamente al margen del orden jurídico, va coincidiendo de manera progresiva con el espacio político, de forma que exclusión e inclusión, externo e interno, *bíos* y *zoè*, derecho y hecho, entran en una zona de irreductible indiferenciación. El estado de excepción, en el que la nuda vida era, a la vez, excluida del orden jurídico y apresada en él, constituía en verdad, en su separación misma, el fundamento oculto sobre el que reposaba todo el sistema político»” (Berrío Puerta, 2010: 17).

Al respecto, Berrío Puerta, en el mismo ensayo a que pertenece la cita anterior: “La exclusión-inclusiva de la nuda vida en el modelo biopolítico de Giorgio Agamben: algunas reflexiones acerca de los puntos de encuentro entre democracia y totalitarismo”, hace dos importantes precisiones: la primera relativa al valor central que tienen para Foucault el *cuerpo* y *técnicas disciplinarias*, sin por ello desconocer la relevancia del *orden jurídico*; y, la segunda, relativa a qué sentido cabe dar a la *corrección* que Agamben pretende hacer respecto del concepto de *biopolítica* de Foucault al pensarlo desde la *lógica* de la *exclusión-inclusiva* que para él representan los conceptos de *homo sacer*, *nuda vida* y *mera vida animal* que asocia a la *historia política occidental*:

“Agamben afirma que la tesis foucaultiana de la inclusión de la vida en los cálculos del poder como un fenómeno ligado a la modernidad, debe ser revisada y complementada. Esta crítica [...] apunta a la relación entre *bíos* (vida política) y *zoè* (vida desnuda o existencia biológica sin más) [...]. *Bíos* y *zoè* se relacionan de manera directa y total en la modernidad como lo describe Foucault, pero al parecer esta relación existió desde siempre, según Agamben, sin posibilidad alguna de ser escindida. En cualquier caso, la manera en que esta unión tiene lugar [...] con el nuevo paradigma jurídico marcado por las medidas de excepción adoptadas por los Estados totalitarios del siglo XX, es lo que parece unir a ambos autores, pero justamente la forma en que lo jurídico se transforma en lo creador

es la clave para poder entender todo el pensamiento político de [...] Agamben [...]. A juicio de Agamben, Foucault no llevó su investigación al lugar por excelencia de la biopolítica moderna: «el campo de concentración y la estructura de los grandes Estados totalitarios del siglo XX» [...]. Afirmación [...] discutible, toda vez que Foucault si bien no se ocupa de la estructura jurídico política que opera en estos escenarios, sí toma el fenómeno del nazismo como una suerte de paroxismo del derecho de muerte (directa e indirecta), aplicado desde el siglo XVIII por intermedio de los mecanismos propios del poder disciplinario. [...] ” (Berríos Puerta, 2010: 18 y 16).

“[E]l atisbo fundamental de la argumentación de Agamben, consiste en señalar que *aquello que se presenta como mecanismo de exclusión característico de la política occidental es [...] una implicación de la vida natural [...].* Por tanto, *la aparente relación de exclusión es [...] una relación de exclusión-inclusiva, es decir, una excepción.* [P]ara corroborar que *la exclusión de la vida (zoè) siempre ha estado incluida en la política, Agamben emprende un análisis conceptual de lo que él denomina la estructura de la excepción [...]* [que explica a partir] *del concepto de soberanía [...]* [de] Schmitt, *según el cual el soberano se ubica en una zona de indistinción que lo mantiene, a un mismo tiempo, dentro y fuera de la ley [...]. Esta definición de la soberanía implica que por medio del estado de excepción, el soberano: «crea y garantiza la situación de la que el derecho tiene necesidad para su propia vigencia» [...]. Esto supone [...] que la vigencia del orden legal está supeditada a una demarcación entre un adentro y un afuera de la ley [...], entre lo que encierra el orden legal [...] y aquello que se ubica fuera del orden jurídico”* (Berríos Puerta, 2010: 21, cursivas nuestras).

Asumidas las anteriores aclaraciones de Berríos Puerta, relativas a la *ampliación* que busca desarrollar Agamben del concepto de *biopolítica* de Foucault, centrándose en especial en el *análisis de las estructuras de la excepción*, si cabe afirmar que el principio de *exclusión-inclusión* que implica el concepto de *nuda vida* no puede confundirse con la idea de *vida inmanente*, es acudiendo al *criterio ontológico* que privilegia Agamben para terminar de zanjar por qué la filiación de lo que Agamben entiende por *vida animal* resulta incompatible con Deleuze. Nos estamos refiriendo a la identificación de Agamben con Heidegger en cuanto es éste último de quien recoge el filósofo italiano su *caracterización negativa*, no sólo de la *vida animal*, su *comprensión de la biopolítica* como *tanatopolítica*. Siendo aquí la idea heideggeriana de *pobreza de mundo* la que mejor indica la distancia de Agamben con Foucault (Cocco, 2012: 212).

La idea de *pobreza de mundo*, para empezar, implica *alejarse* de modo absoluto de los *criterios afirmativos y positivos* que asume la *ontología de la pura diferencia* de Deleuze; para, subsiguientemente, abrazar el *criterio de negatividad* de la ontología heideggeriana. Punto que explica por ejemplo el que *lo cotidiano* se asimile a los *aspectos negativos* que implica la *biopolítica*, en el entendido que la *zona de indistinción* o *zona indiferenciada* que implica el concepto de *nuda vida*, como dice Cocco, se asocia a “*las ruinas de la «naturaleza humana» [...]. [E]ncontramos un único superviviente, el concepto de una vida en suspensión (nuda vida) [...]* [o] *idea meramente biológica, y por lo tanto con una [...] naturaleza natural: una vida del hombre no separada del animal, unificada en su recíproca indistinción biológica; y esto debido a que su eventual dimensión ontológica y puramente negativa, totalmente*



*despotenciada, es incapaz de producir diferencia*” (Cocco, 2012: 211-212, cursivas nuestras).

El problema, en lo que respecta al concepto de *vida inmanente* de Deleuze, radica en que para éste último la *vida animal* no implica *nada negativo* y por tanto *no producir la diferencia* no atañe categóricamente al concepto de *animal* de Deleuze. Basta confrontar una serie de fragmentos: de *Diferencia y repetición*, pasando por los capítulos de *Mil mesetas* “10. Devenir-intenso, devenir-animal, devenir-imperceptible” y de *¿Qué es la filosofía?* “7. Percepto, afecto y concepto”, hasta llegar a “Una inmanencia una vida”, para ver la coherencia que Deleuze mantiene a lo largo de su obra a este respecto. Fragmentos que dejan fuera de toda duda que la *vida animal* comporta *singularidades, multiplicidades y afectos*, ciñéndose así a la *lógica del acontecimiento* donde no tienen cabida *lo inauténtico* y la *pobreza de mundo*. *Una vida inmanente*, en Deleuze, *siempre es asunto de experimentación y creación, producción de lo desigual*, que es otro modo de decir: *producción de la diferencia y establecimiento de un plano trascendental y plano de composición no trascendente*:

“Un ser vivo no se define tan sólo genéticamente por los dinamismos que determinan su medio interior, sino ecológicamente, por los movimientos externos que presiden su distribución en la extensión. Una cinética de la población se une, sin semejanza, a la cinética del huevo [...]. ¿Cuándo surge lo negativo? La negación es la imagen invertida de la diferencia [...], la imagen de la intensidad vista desde abajo [...]. Lo que, desde arriba, es afirmación de la diferencia, por lo bajo se convierte en negación de lo que difiere [...]. Por ello lo trascendental está sometido, por su parte, a la jurisdicción de un empirismo superior, el único capaz de explorar su dominio y sus regiones [...]. De hecho, la condición debe ser condición de la experiencia real y no de la experiencia posible [...], es un asunto de producción [...]. La gran polémica Cuvier-Geoffroy Saint-Hilaire se refiere a la unidad de composición: ¿hay un Animal en sí, como una idea de animal universal [...]? [...]. El mundo entero es un huevo [...], pero el huevo es el mismo un teatro: teatro de puesta en escena donde los papeles tienen más importancia que los actores [...]. *El mundo del SE o de «ellos», es un mundo de individuaciones preindividuales, que no se reduce a la banalidad cotidiana; mundo, por el contrario, donde se elaboran los encuentros*” (DR: 326, 351-352, 220, 235-236, 324 y 409, cursivas nuestras).

“Nuestro primer principio [...]: *manada y contagio* [...] *por ahí pasa el devenir-animal*. [...] segundo principio [...]: *allí donde haya una multiplicidad, encontraréis también un individuo excepcional, y con él es con quien habrá que hacer alianza para devenir-animal* [...]. Todo *Moby Dick* es una de las grandes obras maestras de devenir; el capitán Achab tiene un *devenir-ballena* [...]. Kafka, otro gran autor de los *devenires-animales reales*, alaba al pueblo de las ratas; pero Josefina, la rata cantante, unas veces tiene una posición privilegiada en la banda, otras una posición fuera de la banda, otras huye y se pierde anónima en los enunciados colectivos de la banda. *En resumen, todo Animal tiene su Anomal* [...]: *todo animal considerado en su manada o su multiplicidad tiene su anomal*. *Se ha podido señalar que la palabra «anomal», adjetivo caído en desuso, tenía un origen muy diferente de «anormal»: a-normal, adjetivo latino sin sustantivo, califica lo que no tiene regla o que contradice la regla, mientras que, «an-omalía», sustantivo griego que ha perdido su adjetivo, designa lo desigual, lo rugoso, la asperidad, el máximo de desterritorialización. Lo anormal sólo puede definirse en función de caracteres, específicos o genéricos; pero lo anomal es una posición o un conjunto de posiciones con relación a una multiplicidad* [...]. *Para devenir-animal, uno siempre hace alianza con el Anomal, Moby Dick o Josefina*” (MM: 249, cursivas nuestras).

“Con el sistema territorio-casa, muchas funciones orgánicas se transforman, sexualidad, procreación, agresividad, alimentación, pero no es esta transformación lo que explica la aparición del territorio y de la casa, sería más bien a la inversa: el territorio implica la emergencia de cualidades sensibles puras, *sensibilia* que dejan de ser únicamente funcionales y se vuelven rasgos de expresión [...]. El *Scenopioetes denti-rostris*, pájaro de los bosques lluviosos de Australia, hace caer las hojas que corta cada mañana, la gira para que su cara interna más pálida contraste con la tierra, se construye de este modo un escenario como un «ready-made», y se pone a cantar justo encima [...] con un canto complejo compuesto de sus propias notas y de las de otros pájaros que imita en los intervalos [...] es un artista complejo [...]. Estos boques sonoros son estribillos [...]. Todo el estribillo en su conjunto es el ser de sensación. Los momentos son los estribillos. En este sentido, el arte nunca dejará de estar obsesionado por el animal. El arte de Kafka constituirá la meditación más profunda sobre el territorio y la casa, la madriguera, las posturas-retrato [...], los sonidos-música [...]. Es este sentido Uexkühl [...] desarrolla una concepción de la Naturaleza melódica, polifónica, contrapuntística [...]. Pero siempre, si la naturaleza es como el arte, es porque conjuga estos dos elementos vivos: la Casa y el Universo, lo *Heimlich* y lo *Unheimlich*, el territorio y la desterritorialización” (QF: 187-188).

En síntesis: “Lo indefinido [implicado en la: *cinética del huevo*; *cinética del territorio*; *intensidad*; *puesta en escena de un teatro donde importan más los papeles que los actores*; relación entre *devenir-animal* y *anomal*; *sensibilia* y *concepción melódica de la naturaleza*] como tal no marca una determinación empírica, sino una determinación de inmanencia o una determinabilidad trascendental. El artículo indefinido no es la indeterminación de la persona sin ser la determinación de lo singular. El ‘Un’ no es el trascendente que puede incluso contener la inmanencia, sino lo inmanente contenido en un campo trascendental. ‘Un’ es siempre el indicio de una multiplicidad: un acontecimiento, una singularidad [...]. Podemos siempre invocar un trascendente que caiga fuera del plano de inmanencia, o incluso, que se lo atribuya, seguirá quedando que *toda trascendencia se constituye únicamente en la corriente de conciencia inmanente propia a ese plano* [...]. La trascendencia es siempre un producto de la inmanencia. Una vida no contiene más que virtuales. Está hecha de virtualidades, acontecimientos, singularidades. [...] no es algo que carece de realidad [...]. El acontecimiento considerado como no-actualizado (indefinido) no carece de nada. Basta con ponerlo en relación con sus concomitantes: un campo trascendental, una plano de inmanencia, una vida, unas singularidades” (DRL: 236, cursivas nuestras).

Finalmente, es Schérer quien de modo magistral, en su artículo “*Homo tantum*. Lo impersonal y la política”, sintetiza la relación que cabe establecer entre tres nociones precisas que Deleuze recoge de autores de la *ontología de la univocidad*: el *animal tantum* de Avicena, el *homo tantum* de Duns Escoto (un predecesor de Spinoza) y el *homo tantum* del artículo de Deleuze, cuyo sentido constituye en una *política de la no persona*:

“En efecto —y este es el secreto «por descubrir» de lo impersonal— de su lado está el alma, la vida, mientras que la muerte está del lado del yo: «Dejar de pensarse como un yo para vivir como un flujo, un conjunto de flujos, con relación a otros flujos, fuera de sí y en sí» [...]: *homo tantum*, si dice hombre, dice también, sino lo inhumano, seguramente lo sobrehumano en ese caso abierto a los flujos de la vida [...]. Una «política de lo impersonal» es lo que da consistencia y *élan* a esos devenires. Más allá del cuadro personalista o personalizante [...] se dirige a las «etnias», y más aún a ese «quinto mundo nacionalitario» del que hablaba Félix Guattari, el de los sin-patria, los sin-techo, los sin-existencia ciudadana [...]. Una política que no vacilaríamos en calificar —si a Deleuze no le repugnara la palabra— de utópica [...]. Pues ella designa ese lugar todavía no actualizado, de «aquí y ahora» de un *Erewon (now-here)* [anagrama célebre de Samuel Butler que gusta citar a Deleuze, ya en *Diferencia y repetición*] [...] para expresar simplemente al hombre, *homo tantum* [solamente el hombre]: *Ecce homo*” (Alliez: 24-25).

En todos los términos señalados, el concepto de *nuda vida* de Agamben, como bien lo precisa Cocco, se presenta en las antípodas de la *ontología vitalista y afirmativa* de

Deleuze. Y en rigor, lo que hace Agamben es *convertir “el concepto foucaultiano de biopolítica en tanatopolítica”* y efectuar así una *“operación que se basa en una simplificación evidente de la relación entre vida y muerte”* (Cocco, 2012: 213, cursivas nuestras). Esto se evidencia de manera exacta en cómo interpreta Agamben la idea de *indeterminación* de Deleuze, al suponer que la *“antropogénesis* (el paso de la «pobreza de mundo» al mundo) *se establece [...] no como afirmación ontológica* (producción de ser y de «apertura» en tanto que producción y creación de mundo) *sino como constricción en la zona de indeterminación, en la nuda vida de un hombre que ya no es más que un animal que [...] se abre a una suspensión, a un mantenerse-inactivo; la nuda vida es en realidad el teatro de una dialéctica irresoluble entre el hombre y el animal”* (Cocco, 2012: 221-213, cursivas nuestras).

La pertinencia de esta precisión radica en que subraya también la *desnaturalización* que efectúa Agamben del *sentido afirmativo* y de la *multiplicidad* que comportan los conceptos de *vida inmanente* y *vida animal* de Deleuze, como de *biopolítica* de Foucault. Desnaturalización tanto por identificar al *animal* con la idea heideggeriana de *pobreza de mundo* (*Umwelt*), como por identificar la *nuda vida*, en palabras de Agamben, con *“«esa potencia o posibilidad originaria [que] tiene [...] constitutivamente la forma de una potencia-de-no, de una impotencia, en cuanto que ella no puede sino en virtud de un no-poder»”* (Cocco, 2012: 212). Lo que obviamente significa comprender a la *nuda vida* dialécticamente, es decir, como el *revés del poder y del soberano*.

Recordemos que para Deleuze, a partir del surgimiento de la *biopolítica* y *biopoder*, lo que queda en entredicho es el *modelo contractual* decimonónico del *hombre liberal*, *grosso modo*, por la *irrupción de un nuevo tipo de derecho*: los *derechos sociales* o *derechos humanos de segunda generación* o *derechos socio-económicos*. El elemento que rompe con la *relación exclusiva contractual*, siguiendo a Deleuze, es precisamente el elemento de *lo social*, que introduce la *injerencia del conjunto de la sociedad*. En tal contexto y volviendo a considerar la distinción ya vista entre *sociedades de soberanía*, *sociedades disciplinarias* y *sociedades de control* (*supra*: apartado 8), para Deleuze lo que literalmente implica el *tercero* llamado *sociedad* no es el *simple derecho individual*, sino el *derecho de lo viviente*. Concepto que si no se debe confundir con el concepto de *nuda vida* de Agamben, es así en cuanto el *derecho de lo viviente*, ni se subsume al *derecho del individuo abstracto* o *ciudadano-propietario* (*derechos políticos y civiles de primera generación*), ni tampoco remite a la categoría de *persona jurídica* o *su reverso*, a saber, el *fuera de la ley*. Dice Deleuze:

“Mientras que *en las formaciones sociales de soberanía el sujeto de derecho era Dios en el hombre [el soberano que decide la muerte]*, y *en las formaciones disciplinarias el sujeto de derecho era la persona en el hombre [el propietario]*, aquí *[en las sociedades de control] será lo viviente en el hombre y no la persona*. Esta evolución del derecho es muy importante. ¿Cómo resumirla en una palabra desde el punto de vista de la historia del derecho. *Es el pasaje del derecho civil al llamado derecho social, que se produce a fines de siglo XIX y comienzos del XX*. Por más que el derecho haya conservado la expresión «derecho civil», el derecho ya no es un derecho civil, se ha vuelto cada vez más un derecho social [...]. *La sociedad es tercera para toda persona, es el tercero por excelencia [...]. El derecho social descansa sobre lo viviente y ya no sobre la persona [...]. El problema del derecho hoy es la vida en el hombre*” (Foucault-curso-2: 372-375, cursivas nuestras).

Si esta transformación de Derecho, para Deleuze, implica necesariamente una *ruptura* con el viejo *modelo jurídico* de las *sociedades de soberanía* y también con el *derecho civil liberal* que se asocia al período de consolidación de las *sociedades disciplinarias* en el siglo XIX, entre las razones que aduce Deleuze quizás las que siguen sean suficientemente categóricas para comprender por qué para nuestro autor los *horrores* y *catástrofes* del siglo XX deben considerarse como los antecedentes inmediatos para la formación de las *sociedades de control*. Dos tendencias son claves aquí para entender el paso del *modelo disciplinario* al *modelo de control*, si se considera la *historia del derecho*: primero, la propagación de la *abolición de la pena de muerte*; y segundo, el reconocimiento de la *existencia universal de los genocidios*.

Deleuze sintetiza en los dos siguientes fragmentos: por un lado, el sentido que cabe dar al nuevo Derecho que corresponden a las *sociedades de control*, donde cambia de modo radical el estatuto de la *vida* y la *muerte*; y, por otro lado, el lugar que corresponde dar a la *biopolítica de las poblaciones* que con el *fascismo* experimenta un punto de inflexión. Los tres elementos con que Deleuze define y caracteriza a la *biopolítica de las poblaciones* (Foucault), además de terminar de mostrar la absoluta irreductibilidad del concepto de *vida inmanente* al de *nuda vida* de Agamben, permite entrever cómo es dicha caracterización la que cabe hacer de las actuales políticas llevadas adelante por Estados Unidos y sus aliados contra los Terceros Mundos, sus poblaciones y sus territorios. Dice Deleuze:

Primero sobre el cambio de estatuto jurídico de las nociones de vida y muerte a partir del derecho social: “dos tendencias —tendencia a la abolición de pena de muerte [...] y la existencia universal de los genocidios en el siglo XX— pertenecen al mismo suelo arqueológico. ¿Por qué? *Porque la abolición de la pena de muerte encuentra su fundamento en el derecho social. A partir del momento que el sujeto de derecho es lo viviente, el derecho ya no puede ser un derecho de hacer morir. El derecho de hacer morir era el viejo derecho de soberanía*. Ya el derecho disciplinario ponía en cuestión la pena de muerte. Con mayor razón, entonces, un derecho que se propone la administración de la vida desde el punto de vista de las poblaciones no puede conservar la pena de muerte” (Curso-Foucault-2: 376).

Y sobre las relación entre fascismo, genocidio y la biopolítica de las poblaciones: “Pero los genocidios? ¿Por qué han tomado tanta importancia en el siglo XX? Consideren lo siguiente. ¿Cuáles

*fueron los primeros surgimientos modernos del poder de control [...] de un poder que ya no era simplemente de soberanía ni de disciplina. Es el fascismo, que responde exactamente a la definición de Foucault: biopolítica de las poblaciones. He aquí, me parece, la trinidad del fascismo: biopolítica racial; reclamación del espacio vital, es decir del espacio abierto, de un espacio en expansión; y denuncia del enemigo, no como otra persona, sino como agente biológico peligroso, como agente infeccioso, es decir, capaz de contaminar la raza o la civilización, la cultura [...]. Y es en nombre de la vida en el hombre y de la supervivencia en el hombre que se efectúa el genocidio” (Curso-Foucault-2: 376, cursivas nuestras).*

En todos estos términos, la interpretación que realiza Agamben de “La vida: una inmanencia...” parece abstraerse de sentido que Deleuze da al concepto de *vida inmanente*, especialmente por no remitir jamás éste a caracteres propios de las viejas categorías ontológicas que cualifican a la *vida* o la comprenden, por defecto, por la ausencia de cualidades que la determinarían teleológicamente. De acuerdo a Cocco y Pál Pelbart, el error que comete quien confunde el concepto de *vida inmanente* con el concepto de *trophé* aristotélico o de *nuda vida* de Agamben, consistiría básicamente en olvidar que lo que en última instancia hace Deleuze cuando aborda la cuestión de la *vida animal* y el *homo tantum*, más allá de las categorías humanistas, es *intentar “pensar el animal de manera no antropomórfica”* (Cocco, 2012: 227, cursivas nuestras).

En efecto: *pensar el animal* lejos de toda lógica clasificatoria, taxonómica y binaria, y especialmente lejos de toda concepción *finalista* o *dialéctica*, como lo es la relación de *lo animal* y *lo humano* que establece el concepto clásico que define al *hombre* como *animal racional*. En éste la *diferencia específica* es la *racionalidad humana*, diversa de la *mera animalidad*. Lo que implica el problema de tener que delimitar, mediante un *juego dialéctico difuso*, los *límites* entre *lo animal* y *lo humano*, y por tanto, confrontar una serie de paradojas que no se resuelven ni apelando a la *disyunción exclusiva*, ni presuponiendo una *naturaleza ya dada, ya individuada*, es decir, previa consideración de su *singularidad y diferencia*.

Aquí resulta importante recordar que Deleuze siempre se identificó, respecto de las disciplinas dedicadas a pensar la *vida*, con biólogos radicales, como lo hemos indicado más arriba, por ejemplo: Goeffray Saint-Hilaire y su *teoría de la composición y del monstruo*. Autor que, siguiendo a Deleuze, abraza el *criterio inmanente univocista* de Spinoza para pensar el *plano de composición vital* (MM: 53). Lo que implica ir más allá de las *distinciones organicistas y clasificaciones* fundadas en la *disyunción exclusiva*. O bien, Jacques Monod y su tesis de la *inorganización de lo real*, bajo el punto de vista de la *cibernética microscópica* que desarrolla en su célebre obra *Le Hasard et la nécessité*, respecto de la cual comentan Deleuze y Guattari: “debemos concebir una máquina que

es tal por sus propiedades funcionales, pero no por su estructura, «en la que no se discierne más que el juego de combinaciones ciegas» (AE: 298-338). O bien, Raymond Ruyer, que tiene la virtud de desarrollar una *biología celular* que confronta también el problema de la *inorganización de lo real*, sustrayéndose a criterios finalistas, trascendentes y a las estructuras dualistas de la tradición. Quien además tiene la virtud de haber intentado *pensar isomórficamente las relaciones biológicas celulares y las relaciones sociales*. Dicen Deleuze y Guattari, respecto de este autor, en *El Anti-Edipo*:

“[S]e ha podido insistir en una característica común a las culturas humanas y las especies vivas, como «cadenas de Markoff» (fenómenos aleatorios parcialmente dependientes). Pues, *en el código genético al igual que en los códigos sociales, lo que se llama cadena significativa, es una jerga más que un lenguaje, hecha a base de elementos no significantes que no toman un sentido más que en los grandes conjuntos [...]. No se trata de biologizar la historia humana, ni de antropologizar la historia natural, sino de mostrar la común participación de las máquinas sociales y de las máquinas orgánicas en las máquinas deseantes*. En fondo del hombre, el Ello, la célula esquizofrénica, las moléculas esquizo, sus cadenas y sus jergas. *Hay toda una biología de la esquizofrenia, la biología molecular es ella misma esquizofrénica (como la microfísica)*. Pero, a la inversa, *la teoría de la esquizofrenia es biológica, biocultural, en tanto que considera las conexiones maquinicas de orden molecular, su participación en mapas de intensidad sobre la molécula gigante del cuerpo sin órganos y las acumulaciones estadísticas que forman y seleccionan los grandes conjuntos*” (AE: 299, cursivas nuestras).

*Pensar el animal y pensar la vida*, en tales términos, exige renunciar a la *lógica de oposición* que presupone, no sólo la filosofía clásica griega, sino todo *modelo hilemórfico*, tal como lo aclara Simondon en su tesis doctoral: *La individuación* (Simondon, 2009). Autor que resulta crucial para Deleuze, sobre todo cuando define el *proceso de diferenciación de la vida* como *proceso metaestable*, del cual Deleuze toma precisamente el concepto de *disparition*. Concepto que se ajusta a la *lógica* que impone el *principio de disyunción inclusiva* que Deleuze erige cuando nos dice que el “*precursor sombrío [...] [es siempre] esa diferencia en sí, de segundo grado, que relaciona las series heterogéneas o inconexas*” (DR: 187, cursivas nuestras). Siendo la clave fundamental aquí el rechazo radical de los principios de *lo mismo*, la *identidad* y *lo semejante*, incluso cuando estos se aplican a dimensiones relativas a lo *infinitamente grande* (Hegel) o a lo *infinitamente pequeño* (Leibniz). ¿Por qué? Porque para Deleuze siempre la *diferencia en sí* se sustrae a toda comprensión que relativice el valor de la *diferencia interna*, que es *autopresentación pura*:

“Los términos pequeño y grande [...] se aplican muy mal a la diferencia, porque la juzgan según los criterios de lo Mismo y de lo semejante. *Si se relaciona la diferencia con su diferenciante, si se evita conferir al diferenciante una identidad que no tiene ni puede tener, la diferencia será denominada pequeña o grande según sus posibilidades de fraccionamiento*, es decir, según el desplazamiento y el disfraz del diferenciante, pero en ningún caso podrá pretenderse que una diferencia pequeña dé pruebas de una condición estricta de semejanzas, así como una grande tampoco las da para la persistencia de una semejanza simplemente laxa. *La semejanza es de todas maneras un efecto, un producto de funcionamiento, un resultado externo, una ilusión que surge en cuanto el agente atribuye*

*una identidad de la cual carece. Lo importante, pues, no es que la diferencia sea pequeña o grande [...]. Lo importante, para el en sí, es que, pequeña o grande, la diferencia sea interna” (DR: 188, cursivas nuestras).*

En lo que respecta a Agamben y su concepto de *nuda vida*, si cabe sostener que sigue manteniendo el filósofo italiano una *lógica binaria* proclive al *dualismo occidental*, ésta se evidencia precisamente por el *carácter negativo* que determina el sentido del término *desnudo*. Lo que se resume diciendo que Agamben, al definir la *nuda vida* como un *estado de carencia*, lo que hace es *suspender* una serie de *cualidades, funciones y rasgos* que definen a la *vida humana* y a las *finalidades* que engloba el concepto de *bíos*. Razón que lleva a Pelbart y Cocco a preguntarse: “«Si la vida debe liberarse de todas sus amarras sociales, históricas, políticas, ¿no será para reencontrar algo de su animalidad desnuda, desposeída? ¿Será que esa vida desnuda de esas amarras es lo mismo que aquella nuda vida de la que habla Agamben?»”; ante lo cual responde Cocco: “*Nosotros creemos que, siguiendo el perspectivismo amerindio de Viveiros de Castro, nos colocamos en un lugar radicalmente distinto de aquel propuesto por Agamben*”, porque:

*“La vida está siempre vestida, también cuando parecía desnuda a los ojos de los conquistadores que no conseguían ver sus ropas al estar únicamente preocupados por saber si los «indios» tenían o no alma. La vida es el cuerpo «hecho», literalmente fabricado, de los amerindios. Como enfatiza Pelbart, «la vida es este cuerpo», el cuerpo como «fuerza genésica» que se libera «de que aquello que pesa sobre él como determinación». Hasta el cuerpo desnudo está vestido: su desnudez no es nada más que una mirada occidental” (Cocco, 2012: 224, cursivas nuestras).*

Más allá de este comentario puntual de Cocco, relativo al *etnocentrismo* que supone la *mirada occidental* sobre el *cuerpo desnudo*, lo que más sorprende de la interpretación que realiza Agamben del artículo de Deleuze “Una inmanencia: una vida...” —además de su ocurrencia de asimilar su concepto de *vida desnuda* con la *potencia de la vida como inmanencia absoluta*— es que, reconociendo expresamente el filósofo italiano la genealogía de la cual procede este concepto de Deleuze, a saber: de las *filosofía de la afirmación* de Spinoza, se atreva igualmente a sostener que es en Aristóteles dónde cabe encontrar una de las claves para comprender su *sentido*. Dice Agamben acertadamente: “*La vida, dice Deleuze, no es en ningún caso natural: es más bien «el campo de inmanencia variable del deseo» [...], «la inmanencia del deseo a sí mismo»*”; o bien: “*Es evidente que ese deseo no implica falta, ni alteridad*” (Alliez, 2002: 79, cursivas nuestras). Y, sin embargo, por más certeras y rigurosas que sean estas impresiones, igualmente terminará sosteniendo Agamben que la idea de Deleuze sobre la *potencia de*

la vida como inmanencia absoluta debe identificarse con el concepto de *alma nutritiva* (*trophé*) de Aristóteles.

Para dar consistencia a esta última tesis, Agamben sostendrá que es en Spinoza y su concepto de *conatus* donde cabe advertir la afinidad dada entre Deleuze y Aristóteles a propósito del concepto de *vida del afuera* entendida como *vida nutritiva*. Impresión que nos parece errada por mostrar una incompreensión de la interpretación que efectúa Deleuze de la *ontología spinozista* en su tesis doctoral auxiliar *El problema de la expresión en Spinoza*. Y particularmente por no ponderar Agamben la relevancia fundamental que cabe dar a la *ruptura radical* que engloba la *concepción del deseo afirmativa* que se sigue del concepto de *conatus* de Spinoza. Cuyo *fundamento ontológico* resulta ser precisamente el *principio de inmanencia absoluta*. Tema que trataremos ampliamente a lo largo de nuestro segundo capítulo en lo relativo a Spinoza.

Para precisar más debidamente a qué nos estamos refiriendo, vale confrontar la siguiente observación de Agamben, que expone sumariamente las razones que lo llevan a identificar el sentido del concepto de *trophé*, de Aristóteles, con el propio sentido de los conceptos de *conatus* de Spinoza y de *inmanencia absoluta* de Deleuze. Dice Agamben:

“Ya Aristóteles, al momento de definir las *funciones propias al alma nutritiva* (*threptiké psúke*) en el *De Anima*, se sirve precisamente de una expresión que recuerda mucho a la determinación spinozista de *conatus esse conservandi*. «El alma nutritiva [...] conserva la sustancia (*sozei ten ousain*) (...), en consecuencia un tal principio del alma constituye una facultad propia a conservar, como tal, al ser que la recibe [...]. El carácter más íntimo de la vida nutritiva no es entonces simplemente el crecimiento, sino ante todo la auto-conservación». Esto quiere decir que mientras la tradición médico-filosófica busca distinguir cuidadosamente las diferentes potencias del alma y regula la vida humana sobre el muy alto canon de la vida dianoética; *Deleuze, según el modelo spinozista, forma el paradigma a partir del esquema aristotélico de la vida nutritiva más baja*. Entonces, aunque rechaza completamente la función que la vida nutritiva posee en Aristóteles como fundamento de la atribución de las subjetividades, *Deleuze no quiere, sin embargo, abandonar el terreno de la vida y la identifica con el plano de inmanencia* [...]. Cuando Aristóteles define el *nous* por su capacidad de pensarse a sí mismo, es importante recordar que un paradigma auto-referencial ya había sido formulado [...] a propósito de la vida nutritiva y de su poder de autoconservación: *la aptitud de pensarse del pensamiento encuentra entonces, en cierto sentido, su arquetipo en la aptitud a conservarse de la vida nutritiva* [...]. La expresión *trephein gala*, que debe precisamente interpretarse literalmente como «favorecer el crecimiento natural del lactante, dejarlo alcanzar el estado al cual tiende» [...]. *Dejar que un ser alcance el estado al cual tiende, dejarse ser: si ese es el sentido original de trepho, entonces la potencia que constituye la vida de manera primordial (nutrirse) coincide con el deseo de conservar su ser que define en Spinoza y en Deleuze la potencia de la vida como inmanencia absoluta*” (Alliez, 2002: 80-81, cursivas nuestras).

El *contrasentido* que plantea el anterior comentario, a propósito de las relaciones que Agamben entrevé entre Aristóteles, Deleuze y Spinoza, se expresa de modo categórico en las dos siguientes afirmaciones de este autor: “*Deleuze, según el modelo spinozista, forma el paradigma de vida a partir del esquema aristotélico de la vida nutritiva más*



baja” [*alma nutritiva* o *trophé*]; y: “*si ese es el sentido original de trepho, entonces la potencia que constituye la vida de manera primordial (nutrirse) coincide con el deseo de conservar su ser que define en Spinoza y en Deleuze la potencia de la vida como inmanencia absoluta*” (Alliez, 2002: 80-81).

Si asumimos, por nuestra parte, que estas dos afirmaciones son excesivas, lo hacemos en cuanto para Deleuze la *vida inmanente* no se reduce a simples *tendencias naturales*, como sucede en la *concepción teleológica y orgánica de la vida* en Aristóteles. Contrariamente, para Deleuze la *vida inmanente* y los *afectos*, si no se reducen a un *orden trascendente*, incluso cuando estamos en el *orden de las ideas* o en el *orden de los atributos del pensamiento*, basta considerar a Spinoza y cómo éste, según Deleuze, entiende las *nociones comunes*: como *ideas biológicas*. Pero, estrictamente, como *ideas biológicas* ceñidas al marco de una *filosofía de la naturaleza univocista*, que no es el caso de Aristóteles: “*Las nociones comunes en Spinoza son ideas biológicas, más que ideas físicas o matemáticas. Desempeñan realmente el papel en una filosofía de la Naturaleza de la que se halla excluida toda finalidad*” (SPE: 271, cursivas nuestras).

En segundo lugar, si el concepto de *inmanencia absoluta* implica necesariamente asociar la instancia de la *vida* el *carácter diferencial (virtual-actual)* que aseguran los *principios diferenciales* que se postulan desde la *ontología de la pura diferencia: disyunción inclusiva, univocidad y distribución nómada* (*supra*: apartado 1), vale recordar que uno de los propósitos críticos de dicha perspectiva consistía precisamente en *rechazar todo modelo estático de clasificación y toda taxonomía dualista*, tal como lo plantea Aristóteles, que más allá del *esquema binario* que supone la distinción *zoè-bíos*, lo que hace es imponer el *modelo del juicio de atribución* a unas *relaciones de fuerzas* que se subordinan a la *forma de la representación*. Tal como ya Deleuze lo asume en 1953, cuando, a partir de la tesis de Hume que sostiene que las *relaciones son exteriores a sus términos*, nos dice que lo fundamental es no olvidar que la *razón suficiente* de las *relaciones*, si *son exteriores a lo términos*, lo son porque *remiten encuentros, circunstancias* y, en una sola palabra, a la *afectividad* (ES: 113).

En suma, lo que parece no advertir Agamben, cuando se refiere a la *potencia de la vida como inmanencia absoluta*, es que una comprensión exhaustiva de dicho concepto exige no olvidar que la *lógica* que Deleuze, si se concibe como una *lógica trascendental* que remite al *acontecimiento*, en parte ello supone abrazar el concepto de *metaestabilidad* (Simondon) y más precisamente la constitución de un *campo pre-*

*subjetivo, pre-individual y a-categorial*. No es otro el propósito de los conceptos de *campo trascendental, plano de inmanencia y haecceidad*. En suma, una *lógica* que compromete todo cuanto hemos dicho sobre la *teoría del tiempo y teoría de los cristales del inconsciente*: “El tiempo es la diferencia de las diferencias, o lo que relaciona a las diferencias unas con otras. Es la *diferencia interna*, la diferencia «en sí»: una cosa que no existe sino diferenciándose y que no tiene otra identidad que diferir en sí misma [...]. El tiempo es, simultáneamente, lo Anónimo y lo individuante, impersonal e incualificable, fuente de toda identidad y de toda cualidad” (Zourabichvili, 204: 107).

Son aquí, sin duda alguna, los conceptos de *singularidad y multiplicidad* los que determinan *ontológicamente* la *irreductibilidad* de la *inmanencia absoluta* a todo aquello que sea *adventicio* a la *inmanencia*. Tal como lo destacan tres de los más importantes comentaristas de la obra de Deleuze. El primero, Zourabichvili, cuando se refiere al *carácter intensivo* de la *haecceidad*; el segundo, Alliez, cuando recuerda que la *onto-etología* que nos propone Deleuze implica necesariamente enlazar las dimensiones de la *vida*, la *inmanencia* y la *heterogénesis*; y, finalmente, Lapoujade, enfatizando que si se debe renunciar a las *categorías de pensamiento clásicas*, entre ellas la que remite a la *ecuación forma/materia* es necesariamente incompatible con la *exterioridad* a que remiten la *haecceidad*, lo *preindividual* y la *singularidad*:

Dice Zourabichvili: “Las singularidades preindividuales [...] siempre son relativas a una multiplicidad [...]. A veces las singularidades designan las «dimensiones» intensivas de una multiplicidad [...] y por esa razón también pueden ser llamadas «intensidades», «afectos», o incluso «ecceidades» [...], o incluso a la *modulación continua de un material*. Otras se distribuyen a un nivel de cada dimensión [...]: tales son los «puntos brillantes» o notables a cada grado del cono de bergsonianos de la memoria [...]. Obsérvese que Deleuze pasa fácilmente de una singularidad a unas singularidades, como si toda singularidad ya fuera varias [...]. Ésa es la *ley del sentido como singularidad preindividual, intensidad que vuelve sobre sí misma a través de todas las otras [...]* *lógica de las síntesis disyuntivas*” (Zourabichvili, 2007: 98).

Dice Alliez: “Entre *Inmanencia y Vida*, la filosofía, para *alcanzar la génesis del acto de pensar en el pensamiento mismo*, debe desarrollar una *creación verdadera*: en oposición a todo lo que hace el mundo de la reflexión de sujeto y del objeto [...] y lo que hay en Spinoza, para Deleuze, de irreductible [...] en la cesura entre metafísica de la vida y filosofía del concepto [...]. De ahí que Bergson perciba [...] en Spinoza «al más difícil de los filósofos». Y que la historia de la filosofía deleuzeana únicamente se concibe a partir de un *bergsonismo espinozista que plantea la necesidad del sistema* (del concepto) *como heterogénesis* (de la vida). *Lo que, dirá Deleuze, nunca había sido intentado. Lo que, por mi parte, he propuesto llamar una «onto-etología»*” (Alliez, 2002: 112).

Y dice finalmente Lapoujade: “Esto significa que *hay que liberar a los flujos de la experiencia de las categorías en las cuales se quiere tradicionalmente repartirla. Se trata, en este sentido, de una experiencia pura. Pura no quiere decir pura de toda materia, sino pura de toda forma o más bien, ésta designa una realidad inmediata exterior a toda relación forma/materia*” (Alliez, 2002: 115).

Uno de los problemas fundamentales del *hilemorfismo*, sea *moderno* o *clásico*, radica en que ignora precisamente la distinción entre *lo virtual* y *lo actual* en términos

de *presuposición recíproca* o *disyunción inclusiva*. Lo que se advierte, en términos generales, en que se identifique a la *tradición occidental* como una *metafísica de la presencia* o *paradigma estático de lo real*. Al respecto, es Bergson, en *La evolución creadora*, quien mejor resume lo que significa *pensar estáticamente la realidad*: “Para los antiguos [...] *el tiempo es teóricamente despreciable*, porque la duración de una cosa no manifiesta más que la degradación de su esencia: de esta ciencia inmóvil es de la que se ocupa la ciencia. *El cambio no es otra cosa que el esfuerzo de una Forma hacia su propia realización, la realización es todo lo que nos interesa conocer*” (Bergson, 1963: 806). Lo que, si nos adentramos en el problema de la *reducción del tiempo al espacio* o *imagen estática*, implica, a decir de Galván Rodríguez, que opera aquí una “*reducción ontológica del pensamiento al modelo físico-matemático moderno [que] procede a una reducción del Ser a mera extensio y se conforma sobre un modelo normativo que prescribe a los seres su conformidad con su identidad presupuesta*” (Galván Rodríguez, 2007: 63, cursivas nuestras). Tal reduccionismo, como bien lo recuerda Galván Rodríguez, también ha sido advertido por Heidegger en relación con Descartes: “Descartes encuentra la determinación ontológica fundamental del mundo en la extensio” (Galván Rodríguez, 2007: 63).

## **12. Preeminencia del plan de inmanencia por sobre el plan de trascendencia**

Con matices ciertamente distintos a los del *idealismo* de Platón y de Aristóteles, la *filosofía moderna* seguirá manteniendo la *concepción ontológica estática de lo real* que caracteriza a la *metafísica de la presencia*. Concepción que, si la contrastamos con la *compresión de los procesos metaestables* que preceden a la *individuación*, tal como Simondon lo hace en su tesis doctoral *La individuación...*, sigue presa dentro de los cánones del *esquema hilemórfico forma-materia* o *paradigma epistemológico del molde* (Simondon, 2009: introducción, *passim*).

Que el *hilemorfismo* implique *connotaciones desastrosas* según la *ontología de la pura diferencia*, se explica revisando una de las tesis más célebres de Bergson. Esta consiste en decir que la *metafísica occidental* y en general el *lenguaje común* y la *gramática* presuponen un *mecanismo del pensamiento fotográfico*, que Bergson recusa por llevar a efecto una *reducción del tiempo y del movimiento* a la *extensio* y *espacio abstracto* (Bergson, 1963: “VI. El mecanismo fotográfico del pensamiento y la ilusión mecanicista. Examen de la historia de los sistemas. El devenir real y el falso evolucionismo”). Siendo el principal problema aquí presentar una *compresión de la*

*totalidad de lo real*, que además de *subsumir la temporalidad a la forma*, presupone un *plan trascendente previamente dado*. Lo que dicho en una fórmula precisa de Bergson, significa asumir, implícitamente, que *el todo está dado* (Bergson, 1963: 519).

A propósito de la *doble crítica* que erige Bergson, en *La evolución creadora*, contra el *finalismo* y *mecanicismo*, el defecto aquí es que ambos criterios suponen dicho *plan trascendente de desarrollo*, sea como un *programa ya trazado* o como un *programa por realizar*. Al respecto, notables son las siguientes observaciones de Bergson:

“El *mecanicismo radical* implica una *metafísica* en la que la *totalidad de lo real* es *poseída en bloque en la eternidad*, y en la que la *duración* aparente de las cosas expresa simplemente la debilidad de un espíritu que no puede conocerlo todo a la vez [...]. Pero el *finalismo radical* nos parece también inaceptable, y por la misma razón. La *doctrina de la finalidad*, en su forma extrema, tal como la encontramos en Leibniz [...] implica que las cosas y los seres no hacen más que realizar un programa ya trazado. Pero si no hay nada de *improvisto*, ni *invención* ni *creación*, en el universo, el tiempo se convierte en algo inútil. Como en la hipótesis mecanicista, se supone también aquí que todo está dado. El *finalismo* así entendido no es más que el *mecanicismo al revés*. Se inspira en el mismo postulado, con la sola diferencia de que en la carrera de nuestras inteligencias finitas a lo largo de la sucesión completamente aparente de las cosas, pone delante de nosotros la luz con la que pretende guiarnos, en lugar de colocarla detrás. La *atracción del futuro* sustituye al *impulso del pasado*” (Bergson, 1963: 519, cursivas nuestras).

Si buscamos aclaraciones que expresen qué se debe entender aquí por *suprimir el carácter diferencial* de la *temporalidad*, lo primero es que el *tiempo* ya no aparece tal como Bergson caracteriza a la *duración*. Es decir, siendo la *diferencia* inherente a un *movimiento imprevisible* que constituye al *devenir de lo real*. Lo que implica, en efecto, la *sustracción* de las dimensiones de la *invención* y *lo nuevo*, la *supresión* de la idea de un *sistema abierto*. Tales cuestiones Deleuze las aborda de modo sistemático en *El bergsonismo*, de 1966. Siendo una de las tesis centrales que Deleuze considera de Bergson precisamente su *crítica a la espacialización del tiempo*, dada tanto en el *finalismo*, el *mecanicismo* y en la *ciencia moderna*. Sobre cómo aquí todavía sigue predominando una *visión de la realidad* que en muchos sentidos mantiene el *carácter totalizador* de la *estructura del mito*, pero que a la vez supone una *confusión* entre las dimensiones del *tiempo* y el *espacio*, dice Deleuze:

“Este es el tema constante del bergsonismo desde el principio: la *confusión del espacio y el tiempo*, la *asimilación del tiempo al espacio* nos hacen creer que todo está dado, aunque sólo sea de derecho, aunque sólo sea bajo la mirada de un Dios. Y es éste ciertamente el error común del *mecanicismo* y *finalismo*. El primero supone que *todo es calculable en función de un estado*; el segundo, que *todo es determinable en función de un programa*. Tanto en uno como en otro *el tiempo es como una pantalla que oculta lo eterno* o que nos presenta sucesivamente lo que un Dios o una inteligencia sobrehumana verán de un solo golpe” (B: 110, cursivas nuestras).

Es contra dicha *concepción estática de lo real*, sustentada en una *desnaturalización del tiempo*, que Deleuze erige su concepto de un *campo trascendental inconsciente* e

*intensivo*. Que por estar determinado por el *estatuto de lo virtual* y más precisamente por unas *relaciones diferenciales* irreductibles al *criterio hilemórfico*, no depende de la preeminencia de los principios de *identidad, semejanza, analogía y oposición*. Y en general, que se sustrae a todo *ideal clasificador* que pretenda *distribuir un orden jerarquizado* gracias a la presuposición de unas *grandes unidades o grandes géneros universales*, como sucede en el *mundo de la representación orgánica* (DR: 70).

Contrariamente, cuando al *tiempo* se concibe como una *dimensión compleja* que implica: *intensidad, individuación, producción de lo nuevo, inmanencia, procesos metaestables, multiplicidad sustantiva problemática y singularidad*, lo que se asume es que el *tiempo* se presenta como un *proceso cambiante perpetuo*. Y, en efecto, que no puede ser reducida la *duración* ni a la categoría de *instante*, ni al *modo del tiempo presente*. *Instante y presente*, en efecto, sólo son aspectos relativos del *tiempo como duración*. Tal es el sentido que cabe dar a la *concepción sintética del tiempo*: la imposibilidad de pensarlo como un *conjunto cerrado*, como una *totalidad ya dada*, incluso cuando para hacerlo se termine recurriendo una *dimensión suplementaria*, que, en términos ontológicos negativos, remite a *lo Uno*; o, en su defecto, que se postule una *dimensión suplementaria* como *trascendencia vacía*.

Esta última opción Deleuze la encuentra desarrollada en Badiou, quien plantea una *ontología de la multiplicidad* precisamente postulando la preeminencia de un *vacío trascendente*, que si bien busca suprimir *lo Uno*, al subordinar la idea de una *multiplicidad cualquiera* a un *Conjunto elevable al infinito*, mediante operaciones que dependen de la *teoría de conjuntos*, lo que finalmente hace es *salvar la vieja idea de una filosofía superior*. Dicen nuestros autores, en *¿Qué es la filosofía?*, a propósito de esta tentativa de Badiou, observación que es en última instancia una recusación de las *últimas consecuencias* que se siguen de la monumental obra de Badiou: *El ser y el acontecimiento* (Badiou, 1999):

“La primera instancia es la *situación*, cuando el conjunto se refiere a unos *elementos que son sin duda multiplicidades* [*multiplicidades discretas*, diría Bergson], pero *que están sometidas a un régimen del «cuenta por uno»*, los *estados de situación son los subconjuntos* [...]. Partiendo de una *base neutralizada*, el conjunto, que señala una *multiplicidad cualquiera*, Badiou establece una línea, única a pesar de ser muy compleja, sobre la cual las funciones y el concepto van a ir escalándose, éste por encima de aquéllas: *así pues la filosofía parece flotar dentro de una trascendencia vacía, concepto incondicionado que encuentra en las funciones de totalidad de sus condiciones genéricas* [...]. *¿No nos encontramos, bajo la apariencia de lo múltiple, ante el retorno a una vieja concepción de la filosofía superior? Nos parece que la teoría de los conjuntos de las multiplicidades no resiste la hipótesis de una multiplicidad cualquiera* (hasta las matemáticas están hartas del conjuntismo). *Las multiplicidades, se requieren por lo menos dos, dos tipos, desde el principio. Y no porque el dualismo tenga mayor valor que la unidad; pero la multiplicidad es precisamente lo que ocurre entre ambos*” (QF: 152-154, cursivas nuestras).

Badiou mismo es consciente de su confrontación con el *paradigma vitalista* de Deleuze y Bergson, tal como lo expresa en su monografía *Deleuze. “El clamor del ser”*:

“La aparición de *El ser y el acontecimiento*, en 1988, concluye —para mí— la entrada a un nuevo período. Me doy cuenta poco a poco que, al desarrollar una *ontología de lo múltiple*, es frente a Deleuze que mi tentativa se sitúa, y frente a ningún otro filósofo. Porque *el pensamiento de lo múltiple opera según dos paradigmas*, señalados por Deleuze desde hace tiempo: *el paradigma «vital» (o «animal») de las multiplicidades abiertas (en la filiación bergsoniana)*, y *el paradigma matematizado de los conjuntos [...]*. De ahí que no sea demasiado inexacto sostener que *Deleuze es el pensador contemporáneo del primer paradigma*, y que yo me esfuerzo por resguardar, hasta las últimas consecuencias, *el segundo*” (Badiou, 1997: 14, cursivas nuestras).

La importancia de esta confrontación, dicho en breves palabras, radica en que permite referirse a una de las ideas más importantes que Deleuze recoge de Bergson. Que consiste en asumir la existencia de *dos tipos de multiplicidades, irreductibles entre sí*, aun cuando mantienen relaciones complejas, tal como Deleuze lo expone cuando distingue entre *conceptos filosóficos y funciones lógicas o científicas*. Dice Deleuze: “Las funciones y los conceptos, los estados de cosas actuales y los acontecimientos virtuales son dos tipos de multiplicidades que no se distribuyen sobre una línea de errancia [como lo piensa Badiou], sino que se refieren a *dos vectores [fuerzas, intensidades]* que se cruzan, *uno en función del cual los estados de cosas actualizan a los acontecimientos, y otro según el cual los acontecimientos absorben [...]* los estados de cosas” (QF: 154, cursivas nuestras). Lo que más categóricamente significa, para Deleuze, que: “*No se puede separar un estado de cosas de la potencia a través de la cual opera [...]. Lo que se llama «percepción» ya no es un estado de cosas, sino un estado del cuerpo en tanto que inducido por otro cuerpo, y «afección» es el paso de este estado a otro en tanto que aumento o disminución del exponente-potencia [...], bajo la acción de los otros cuerpos [...]. Esta era la definición que daba Spinoza de la «affectio» y del «affectus», para lo cuerpos cogidos en un estado de cosas*” (QF: 155, cursivas nuestras).<sup>60</sup>

Más allá de la obvia complejidad de tales temas, lo fundamental aquí es la *diferencia* entre unas *multiplicidades discretas y actuales*, que son relativas a *estados de cosas*, y unas *multiplicidades complejas y cualitativas*, que son relativas a la *duración y tiempo* propiamente *vital*. Para Deleuze, es solamente este segundo tipo de *multiplicidad* la que determina que la *realidad* esté siempre, ontológicamente hablando, en *estado de*

---

<sup>60</sup> La comprensión del *cuerpo* a partir de las nociones de *affectio* y *affectus* y el papel fundamental que las mismas juegan para una *concepción afirmativa e inmanente del deseo*, lo veremos en nuestro capítulo segundo dedicado a Spinoza.

*perpetua creación e invención*, no sólo *poética*, sino *eminentemente filosófica*: *sistema abierto*: “Lo Abierto, es muy conocido como una noción cara a Rilke. Pero también es una noción filosófica de Bergson. Lo importante es la distinción entre conjuntos y el todo. Si se confunden, el todo pierde su sentido y caemos en la célebre paradoja del conjunto de todos los conjuntos [...]. El todo es de una naturaleza diferente, pertenece al orden del tiempo: atraviesa todos los conjuntos [...]: el Tiempo es lo Abierto, es lo que cambia sin cesar de naturaleza en cada instante” (C: 92). Razón, en efecto, por la cual jamás el *tiempo* se reduce a *lo dado*, incluso cuando se relativiza *lo dado* presuponiendo una *trascendencia vacía* (como lo hace, según Deleuze, Badiou).

Dicha oposición entre un *paradigma vitalista* y un *paradigma matemático*, es en gran medida lo que Bergson mismo ha desarrollado a lo largo de toda su obra y especialmente en la *Evolución creadora*. Donde, quizás, la fórmula que mejor resume inequívocamente el sentido que se debe dar a la *temporalidad*, en cuanto ésta *no se reduce a conjunto cerrado* alguno, es su idea de que: “*El tiempo es invención o no es absolutamente nada*” (Bergson, 1963: 805, cursivas nuestras).

Es tal *temporalidad* la que exige abrazar el *principio de inmanencia*, como lo veremos con Spinoza. Y en segundo lugar, asumir la identidad entre *duración*, *devenir*, *movimiento* y *cambio*. Decisión analítica que predispone a entender por qué la *concepción vitalista* de Deleuze es *problemática y diferencial*, al establecer relaciones entre la *potencia creadora*, que Bergson identifica con el *élan vital*, y las propias instancias que privilegia Deleuze: *singularidad*, *diferencia en sí*, la *intensidad*, lo *informal*. Todo lo cual culmina en una *teoría de las cantidades intensivas* que se propone captar el *proceso de diferenciación y de actualización* que implica la *individuación vital*. Matiz que incluso lo distancia de la crítica que Bergson dirige contra la *intensidad* (DR: 357).<sup>61</sup> Lo que exige necesariamente diferenciar entre una dimensión *pre-individual*, que determina el carácter de la *singularidad y multiplicidad*, y otra dimensión relativa a los *procesos de realización y actualización*. Dice Deleuze, a propósito de la *individuación* y el papel de la *intensidad*:

“*El proceso esencial de las cantidades intensivas es la individuación. La intensidad es individuante [...]. Ese estado preindividual no carece de singularidades: los puntos relevantes o singulares están definidos por la existencia y la repartición de potenciales. Aparece así un campo «problemático»*”

<sup>61</sup> “En suma, jamás habría diferencias cualitativas o de naturaleza, como tampoco habría diferencias cuantitativas o de grado, si no existiera la intensidad que es capaz de constituir a unas en la cualidad, a otras en la extensión, a riesgo de que parezcan extinguirse las unas en las otras [...]. Por ello, la crítica bergsoniana de la intensidad parece poco convincente. Ella se da cualidades completamente hechas y extensiones ya constituidas” (DR: 357, cursivas nuestras).

*objetivo, determinado por la distancia entre órdenes heterogéneos [...]. El acto de individuación consiste, no en suprimir el problema, sino en integrar los elementos de discordancia en un estado de acoplamiento que asegure su resonancia interna. El individuo se encuentra pues apegado a una mitad preindividual, que no es lo impersonal en él, sino más bien el reservorio de sus singularidades. Bajo todos estos aspectos, creemos que la individuación es esencialmente intensiva; y el campo individual, ideal-virtual, lugar donde se forman las relaciones diferenciales [...]. Es así como, en lo viviente, el proceso de actualización se presenta a la vez como diferenciación local de las partes, formación global de un medio interior, solución de un problema planteado en el campo de constitución de un organismo. El organismo no sería nada si no fuera la solución de un problema” (DR: 367-368 y 327-318, cursivas nuestras).*

La preeminencia concedida por Deleuze a lo *problemático, diferencial e informal*, que comportan lo *virtual* y las *relaciones de fuerzas*, como ya lo hemos destacado varias veces, es una constante a lo largo de toda su obra. Sólo a partir de tal decisión, que consiste en asumir que la *fuerza* o *intensidad* sólo puede darse en un *proceso auto-productivo*, es decir, como *inmanencia*, puede sostenerse la *irreductibilidad de la singularidad y multiplicidad*. Es decir, que su *estatuto ontológico* es diverso de un *plan de organización finalista*. Que es lo mismo que decir: *irreductible a los principios del mundo de la representación*. Lo que en el caso específico de la distinción entre las categorías de *bíos* y *zoè* aristotélica, descansaba en unas *significaciones y funciones orgánicas*, tanto *individuales* como *sociales*. Pero cuyo sentido general radica en imponer un *distinto valor ontológico y grado de perfección* entre una *naturaleza superior (vida humana)* y una *naturaleza inferior (vida animal)*.

Es contra esta perspectiva que Deleuze dirige su *concepción afirmativa e inmanente* de la *vida* y la *naturaleza*, desarrollada fundamentalmente desde el criterio spinozista de *univocidad del ser*. Perspectiva que expresamente Deleuze defiende en su doctoral auxiliar *Spinoza y el problema de la expresión*. Tesis con la cual Deleuze recusa toda forma de *jerarquización y distribución ontológica dualista*. Este punto de vista lo terminaremos de entender exhaustivamente cuando confrontemos las consecuencias de la *idea de Dios inmanente* o *Deus sive Natura*, de Spinoza, en nuestro segundo capítulo. Idea, esta última, que permite la homologación entre la *potencia de Dios* y la *potencia de la naturaleza*, sea en tanto *ens realissimum* o en tanto *modo* ésta última. Idea que recordamos aquí porque precisamente no admite *jerarquización* alguna, ni *teleología* ninguna, a propósito de las distinciones arbitrarias que asegura la *relación asimétrica* que sanciona la oposición dada entre *vida humana* y *vida animal*.

La relevancia que tiene el *principio de univocidad* spinozista para concebir una *concepción de la realidad inmanente*, en términos críticos, consiste en que permite sustraer la *vida* de una *concepción organicista de la realidad*. Es decir, impugnar la preeminencia de todo *plan de desarrollo* y *plan de organización*. Y en términos



positivos, erigir una *comprensión de la naturaleza* y la *vida* que se explica por unas *relaciones pre-individuales* que constituyen el *plan de composición* o *plan de inmanencia*. Plan que es descrito del modo que sigue en *Mil mesetas*:

“El *plan de la Naturaleza* tiene, pues, una unidad, es válido tanto para los seres inanimados como para los animados y los artificiales y para los naturales. *Ese plan no tiene nada que ver con una forma o figura, ni con un designio o una función. Su unidad no tiene nada que ver con la de un fundamento oculto en la profundidad de las cosas o con un fin o un proyecto en el espíritu de Dios [...]. Plan de inmanencia o de univocidad [...]. No hablamos aquí de la unidad de la sustancia, sino de la infinidad de modificaciones que forman parte las unas de las otras en ese solo y mismo plan de la vida [...]. El problema no es el de la organización, sino el de la composición [...].* El problema no es en modo alguno el de los órganos y las funciones, y un Plan trascendente que sólo podría dirigir su organización bajo las relaciones analógicas y tipos de desarrollo divergentes [...]. *Hay que tratar de pensar ese mundo en el que el plano fijo, que llamaremos de inmovilidad o de movimientos absolutos, está recorrido por elementos informales [...]. Plan de consistencia poblado por una materia anónima, parcelas infinitas de una materia impalpable que entran en conexiones variables”* (MM: 258-260, cursivas nuestras).

Finalmente, certera nos parece una aclaración que hace Cocco, relativa a la imposibilidad de confundir la idea de *vida desnuda* o *vida nutritiva*, como lo hace Agamben, con los conceptos de *vida* e *inmanencia* de Deleuze. La clave del concepto de *vida inmanente* de Deleuze, tal como ya lo hemos visto más arriba respecto de sus conceptos de *diferencia* y *repetición*, es que jamás puede concebirse como una *instancia meramente desnuda*. Ello supondría entender el concepto de *inmanencia* como un ‘retorno’ a un *estado* que sería el *nivel más bajo de la vida*, como dice Agamben, y aunque implique el concepto de *vida inmanente* la *disolución de las funciones orgánicas* y los *roles sociales*, ello no es suficiente para plantear dicho ‘retorno’. Al igual como el *deseo* jamás puede pensarse, en un *sentido inmanente* y *afirmativo*, a partir de las ideas de *carencia*, *falta* y *negación*, la *vida inmanente* queda absolutamente lejos de lo que Cocco juzga es la *perspectiva etnocentrista* que de Agamben sobre la *desnudez*. Dice Cocco, en una explícita alusión al concepto de *cuerpo* comprendido de *modo inmanente* que determina la *mirada amerindia* o *perspectivismo amerindio*: “*La vida está siempre vestida, también cuando parecía desnuda a los ojos de los conquistadores, que no conseguían ver sus ropas por estar únicamente preocupados por saber si los «indios» tenían o no alma. La vida es el «cuerpo» hecho, literalmente fabricado [...]. Como enfatiza Pelbart, «la vida es este cuerpo», el cuerpo como «fuerza genésica» [...]. Hasta el cuerpo desnudo está vestido: su desnudez no es nada más que una mirada... occidental”* (Cocco, 2012: 224, cursivas nuestras).

Lo que se expresa aquí, finalmente, es el *repudio* de toda *lógica binaria* y *esquema taxonómico* que distinga entre *cultura* y *naturaleza*, entre *zoè* y *bíos*, en el entendido

que lo que domina aquí es el *principio de disyunción exclusiva*, por más que se intente plantear, desde una *trascendencia vacía*, la *disolución* o *suspensión* de dicha *distinción* dando vuelo a la idea de *nada*. Para Cocco, si este *modelo dualista* relativo a dos estados de la *vida* resulta reductivo, lo es en cuanto en uno se presuponen *cualidades* y *formas* que el *hombre* debe *desarrollar* teniendo en consideración el *poder establecido*, que es quien determina qué es lo que diferencia el *mero vivir* del *buen vivir*. Contrariamente, la *nuda vida*, si implica una *vida suspendida* e *indeterminada*, ello parece ser porque la *vida animal* que siempre acecha a *ser humano*, cuando se anuncia, si termina desviándose de los *finés* y *formas establecidas*, es para abrazar una idea de *indiferenciación*. Dice Cocco: “*La vida es potencia que no depende del poder, por lo tanto, necesitamos ahondar en la inmanencia de su dinámica abierta y no en sus principios binarios trascendentes*” (Cocco, 2012: 233). Agregando Cocco, a propósito del *juego dialéctico* que se presupone cuando se establece la relación entre *zoè* y *bíos*: “*no es la dialéctica la que permite la vida, sino que es la vida la que despliega la dialéctica*” (Cocco, 2012: 233, cursivas nuestras). En tal sentido, concluye Cocco:

“*[El] proyecto agambiano de deconstrucción de las máquinas antropológicas (tanto en los antiguos como en los modernos) queda presa en los axiomas que ellas mismas producen, en particular, el de la continuidad ontológica entre humanidad y animalidad versus discontinuidad cultural [...]. En ello acompaña de cerca a Heidegger en su presuposición que ni la alondra ve lo «abierto». Desde esta perspectiva, el problema reside exactamente en el hecho que ese dualismo es extremadamente precario y nos expone a la animalidad, a la nada [y en palabras inequívocas de Agamben, citadas por Cocco]: «El desmoronamiento entre la fractura de los hombres y animales es la frontera de una cognitio experimentalis que nos expone a la nada de nuestra naturaleza, de la naturaleza humana»*” (Cocco, 2012: 224-225).

En este punto de nuestra aclaración, relativa a la *irreductibilidad del concepto de vida inmanente* a la idea de *nuda vida* y *criterio de negatividad*, ya podemos retornar a nuestra tarea de caracterización de la filosofía clásica griega y su manera de comprender los fenómenos del *deseo* y los *placeres* a partir de un *dualismo ontológico* y *epistemológico* que define al *platonismo* en general.

Para la *filosofía de la diferencia*, si resulta tan importante recordar que la *dialéctica*, la *negación*, la *contradicción*, la *identidad*, la  *semejanza*, la *analogía* y la *oposición*, siempre deben entenderse como *efectos*, como *elementos de segundo orden*, y por tanto, jamás como *causas primeras* ni *causas eficientes*, ni como *ratio essendi*, ello es así para conjurar toda pretensión de plantear que las *relaciones son internas a los términos*. Lo que dicho en positivo significa que las *relaciones* propiamente tales, siempre, son aquellas que remiten a la *vida*, los *afectos* y el *deseo*, a *pasiones* y *afecciones*. O bien, como lo dice Deleuze, ya en su primera obra: la *razón suficiente de las relaciones*, que

son *relaciones absolutas, siempre son relaciones exteriores a sus términos* (Hume). Siendo las mismas aquellas que *remiten a circunstancias y a la afectividad*.<sup>62</sup>

Contrariamente, en el *platonismo*, si todos los principios de la *filosofía de la representación* y el propio *método dialéctico* permiten asegurar *distinciones asimétricas* que confieren *distinto valor* al *alma y cuerpo*, a las *ideas y pasiones*, a la *cultura y naturaleza*, dichas distinciones exigen la presuposición de *disyunciones exclusivas*. Es decir, de *distinciones previas, prediseñadas*, como lo son las distinciones entre: *hombre y mujer; hombre superior, hombre libre o ciudadano y esclavo, trabajador, campesino o artesano*, por solo mencionar algunos ejemplos que atañen a la *historia política y social*, tanto *antigua* como *moderna*.<sup>63</sup>

Centrándonos en Platón y el problema que supone la relación entre *plano trascendente* y *plano de inmanencia* que articula su *ontología dualista*, relación que gnoseológicamente determina el sentido de la *teoría de las ideas*, es aquí uno de los recursos fundamentales que utiliza Platón su concepto *inmortalidad del alma*, expuesto en el diálogo *Fedón* (Platón, 1966). Es dicho recurso el que remite a un *modo temporal* que se identifica con la *eternidad*, y que si muestra dinamismo y movimientos, lo hace en tanto se articula con la *estructura circular del mito*. Y más precisamente, en el caso de Platón, que se anuncia en la *teoría de la metempsicosis* o *mito de la transmigración de las almas*, que lógicamente remite al *principio del eterno retorno de lo mismo*. Es dicha estructura la que supone la identidad entre los sentidos *teológico, moral y político* del *platonismo*, incluso cuando remite a su comprensión de las *facultades superiores* del *recuerdo* y del *olvido*, ya que finalmente su propósito es arribar a una *realidad* o *mundo objetivo* entendido como *realidad en sí: mundo de las ideas; comunidad ideal o koinonia genon*. Es dicho *orden divino* el que supone precisamente el concepto de un *tiempo originario* que determina el *sentido teleológico* de la *filosofía de la*

---

<sup>62</sup> Sobre estos temas, en nuestro capítulo segundo con Spinoza y algunas precisiones de Gueroult que cita Deleuze, terminaremos de ver por qué las *razones de conocimiento* o *razones analíticas* se subordinan en última instancia a las *razones sintéticas* o *razones de ser*; y, respecto de la *exterioridad de las relaciones a los términos*, tesis central de la *teoría de la relación* de Hume, dicho tema lo trataremos en nuestro epílogo conclusivo.

<sup>63</sup> Respecto de la *división del trabajo*, tanto para el mundo clásico como el mundo moderno, el criterio dualista es evidente en lo que respecta a las dos siguientes observaciones. La primera de Aristóteles, de su obra *Política*: “Cuál es la naturaleza y cuál la función del esclavo resulta claro [...]. El que siendo hombre no se pertenece por naturaleza a sí mismo, sino que es un hombre de otro, ése es, por naturaleza, esclavo. Y es hombre de otro el que, siendo hombre, es una posesión, y una posesión como instrumento activo y distinto” (Aristóteles, 2012: 51). Y la segunda de Schmitt, de *La dictadura*: “Por ello se ha destacado que el Estado moderno está integrado por una población diferente a la de la república antigua y que hoy, en la era de la división del trabajo, solo una pequeña parte de los hombres tiene tiempo y capacidad para ocuparse de los asuntos políticos y la otra piensa «más en la producción y el consumo», con lo que se ha convertido en simples máquinas de trabajo” (Schmitt, 2006: 189).

*representación*. Por ser dicho *tiempo* el que explica la *escisión* entre un *orden divino y perfecto*, que define la *verdad* y lo *real en sí*, distinto del *orden de los sentidos y apariencia*. Que este último modo sea el estado propio del *hombre en estado de ignorancia*, se comprende tan sólo recordando el *mito de la caverna*, de la *República* (Platón, 1966). Es dicho *estado de ignorancia* el que cabe relacionar a la vez con los principios de *carencia* y *adquisición* que definen la *concepción negativa y dialéctica de deseo* del *platonismo*. Siendo en este caso, la *razón* y el *logos (lenguaje)*, los dos recursos que vinculan al *mundo de la representación (íconos, buenas imágenes)* con el *mundo de las ideas en sí*, en cuanto asegura la *tarea de huida del mundo de las apariencias* y predispone al *hombre a retornar, vía ascensos dialécticos, al mundo en sí*.

En tales términos, el rol que cumple el *mito de la metempsicosis*, respecto del *sentido teleológico* que expresa el *mito de la caverna*, y más precisamente, la *tarea del hombre de liberarse de las sombras y simulacros* en que nace, es que la *causa final (Bien)* que guía al *alma* en su *tarea de ascensión* necesariamente debe identificarse con el *principio celeste del Bien o Uno-Todo*. No es otro el sentido de definir a la *trascendencia* siendo *eterna y perfecta*. Y tal es el propio sentido de la *reminiscencia* y *anamnesis*, en cuanto éstas direccionan el *movimiento dialéctico de ascenso* que debe seguir el *alma* para *retornar* a la *unidad trascendente* que fundamenta su *origen divino*. Más allá del problema de la *muerte* que implica el concepto de *inmortalidad*, cuestión que obliga a relativizar el propio *mundo de la representación*, precisas son las siguientes observaciones de Deleuze y Guattari, a propósito de Platón y sus *conceptos* de *Ser* y *Uno*, tal como los desarrolla en su diálogo *Parménides*. Precisas porque esclarecen en general el *sentido* que Platón establece entre *lo trascendente* y *lo inmanente*, gracias a su postulación de un *orden eterno* o *tiempo originario*. Orden que es el que finalmente expresa el carácter de *mediación* que cabe dar a la *filosofía de la representación*, en tanto se despliega desde *lo inmanente*, pero para *ascender hacia lo trascendente*:

“Hasta qué punto determina en Platón el *concepto* que manifiesto en el *Parménides*. El Uno tiene dos componentes (el ser y el no-ser), fases de componentes (el Uno superior al ser, igual al ser y el no-ser), zonas de indiscernibilidad (con respecto a sí, con respecto a los demás). Es un modelo de concepto. ¿Pero no es acaso el Uno anterior a todo concepto? *En este punto Platón enseña lo contrario de lo que hace: crea conceptos, pero necesita plantearlos de forma que representen lo increado que les precede. Introduce el tiempo en el concepto, pero este tiempo tiene que ser el Anterior [...]. Construye el concepto, pero de forma que atestigüe la preexistencia de una objetividad [...]. Y es que en el plano platónico, la verdad se plantea como algo presupuesto, ya presente. Así es la idea [...]. En vez de que un plano de inmanencia construya el Uno-Todo, la inmanencia es «del» Uno, de tal modo que otro Uno, esta vez trascendente, se superpone a aquel en el que la inmanencia se extiende [...]: siempre un Uno más allá del Uno, tal será la fórmula de los neoplatónicos. Cada vez que se interpreta la inmanencia como «de» algo, se produce una confusión del plano y el concepto, de tal modo que el concepto se convierte en un universal trascendente y el plano en un atributo dentro*

*del concepto. No reconocido de este modo, el plano de immanencia relanza lo trascendente: es un mero campo de fenómenos que ya sólo posee de segunda mano lo que se atribuye primero a la unidad trascendente” (QF: 34-35 y 48-49, cursivas nuestras).*

Que este *modo subrepticio de reintroducir lo trascendente en el seno de la immanencia* se relacione, por una parte, con los *hábitos de inteligencia* y las *estructuras del lenguaje*, y por otro lado, respecto de los *inicios de la filosofía*, que se fundamente en la *dialéctica* y una *concepción estática e inmóvil de lo real*, es un punto que Bergson entiende del modo que sigue:

*“Que la filosofía se haya contentado inicialmente y que haya comenzado por ser dialéctica resulta cosa natural. No disponía de otra cosa. Platón y Aristóteles adoptan la distribución de la realidad que se encuentra hecha en el lenguaje [...]. Pero desde el momento en que se coloca las Ideas inmutables en el fondo de la realidad móvil, se sigue de ello necesariamente toda una física, toda una cosmología, incluso toda una teología [...]. Las grandes líneas de la doctrina que se ha desenvuelto de Platón a Plotino, pasando por Aristóteles [...] no tienen nada accidental, nada contingente, nada que deba tenerse por una fantasía del filósofo. [...] la inteligencia invierte el orden de los [...] términos [...]. Se instala por tanto en lo inmutable, no se da más que Ideas [...]. En el fondo de la filosofía antigua nos encontramos necesariamente con este postulado: hay más en lo inmóvil que en lo móvil” (Bergson, 1963: 1102 y 780-781, cursivas nuestras).*

Esta precisión relativa al *modo de distribución ontológico* que domina en el *idealismo clásico* señala claramente que son la *movilidad y cambio* lo que terminan concibiéndose como *meras ilusiones*, en vez de entender que son las dimensiones de lo *eterno y trascendental* fruto de la *imaginación y fantasía* del filósofo. Y es tal *concepción estática de lo real y de la verdad*, la que cabe identificar como el soporte del *plano de trascendencia*. Sin el *psiquismo ascensional* que caracteriza al *filósofo idealista*, jamás podría haberse arribado a tal concepción de *lo suprasensible*, pero es ya en el *lenguaje* donde se encuentra el *hábito* de presuponer *formas inmutables*. Lo que, en términos *políticos y prácticos*, supondrá *abrazar una concepción de la actividad genérica de la cultura* que es ya la que caracteriza al conjunto de postulados de la *imagen dogmática del pensar*, cuyo sentido, ya lo hemos dicho, consiste en *representar y reconocer poderes establecidos*.

En el caso de Platón, el *método dialéctico*, para propiciar el *ascenso del alma* requiere en primer lugar una *dialéctica de la belleza*. Dialéctica donde precisamente son el *deseo* y el *amor* lo que permite el ascenso hacia la *Belleza en sí*, para arribar así a la *Verdad en sí* y finalmente al *Bien en sí*. Más específicamente, es la propia condición de *Eros*, tal como la presenta Platón en su diálogo el *Banquete*, la que define, no sólo el sentido preciso del *verdadero amor*, sino el carácter que define al *filósofo* encarnado en la *figura* de Sócrates. En pocas palabras, *Eros* es un *daimon*, no en el sentido cristiano, sino en el sentido en que su condición respecto de los *mortales* y los *dioses* resulta ser

una *posición intermedia*, como la *posición del alma* en el *mundo de la representación*. Este sentido, en rigor, señala que el *alma* se encuentra en ‘tránsito’ de lo *menos perfecto* a lo *más perfecto*. Respecto de la definición exacta del *verdadero amor*, ésta es expresada por Sócrates a partir de las enseñanzas que él recibió de Diotima (Platón, 1995: 201d-212b).

La *exposición sobre el amor* que Sócrates realiza a partir de las enseñanzas de Diotima debe necesariamente complementarse con la *anécdota* de Platón introduce al final del *Banquete*. Fundamentalmente porque aquí se establece una relación entre Sócrates y Alcibíades que permite comprender cabalmente el sentido que cumple el *psiquismo ascensional* que determina al *tipo idealista del filósofo*. Sentido que obviamente es relativo a las nociones de *carencia* y *adquisición*. Y que en el diálogo aparecen bajo la forma de una *alegoría* que sólo confrontaremos al finalizar nuestra exposición.

En efecto, comenzando primero por la *dialéctica del amor*, ésta *se inicia* gracias a la valoración de la *belleza corporal* de los jóvenes. Es precisamente lo que expresa Alcibíades cuando relata una anécdota que experimentó junto a Sócrates. Este último, una noche en que pernoctó junto a Alcibíades, siendo este último joven y bello, quiso seducir a Sócrates. Pero la reacción de Sócrates fue la de la *entereza moral* que define la *virtud: autogobierno (enkrateia)*. Este punto indica de modo claro que el *cuerpo*, si bien nos atrae por su *belleza*, para el *hombre superior* o *sophron*, no implica la *verdadera belleza*, sino tan sólo un momento necesario de reconocer dentro del *proceso dialéctico ascensional* de su búsqueda de la *belleza en sí*. La *verdadera belleza*, en efecto, debe remitir a otro lugar e instancia. Gracias a las transformaciones y saltos que permite la *dialéctica*, lo que plantea la relación final entre Alcibíades y Sócrates, consiste en que entre ellos dicha relación se invierte completamente, tal como se puede corroborar en el *Banquete* (Platón, 1995: 215<sup>a</sup>-222b). Una vez que Alcibíades expresa que en realidad era él quien *amaba* a Sócrates, dicha declaración lo que nos quiere decir es que la *belleza verdadera* en realidad remite al *discurso verdadero* o *logos*. En el caso de Sócrates y Alcibíades, ya no será necesario considerar la resistencia que muestra el primero a las tentaciones que le ofrece el segundo, sino centrarnos en que es Alcibíades quien se rinde al *discurso verdadero*. *Es éste quien encarna la verdadera belleza*. Entendido esto: que aquí lo que se da es una *ascensión* que revoca el *valor de la belleza del cuerpo*, sustituyéndola por la *belleza del alma en sí*.

Aclarado esto, ya estamos en condiciones de centrarnos en la *definición del amor* de Platón. Como bien lo expresa la introducción de la edición que manejamos del *Banquete*, traducido por M. Martínez, si nuestra pregunta es relativa a la definición más precisa que da Platón de *Eros* y del *verdadero amor*, la respuesta es la que sigue:

“La definición de *Eros* de labios de Diotima es la más cercana a los puntos de vista de Platón sobre la *naturaleza del amor*, cuyas tres notas más características son que *amor es todo deseo de cosas buenas y de felicidad* (205d), que *amor es desear que lo bueno sea de uno para siempre* (206a) y que *amor es procreación tanto en la belleza corporal como espiritual* (206a). *Lo propio de nuestra naturaleza mortal es aspirar a ser inmortal en la medida en que podamos por medio de la generación en la belleza*. Este deseo de inmortalidad, producto en el fondo de la naturaleza demónica o intermedia de *Eros* y de su genealogía, necesita de un aprendizaje que se traduce en una serie de etapas sucesivas que conducen a la contemplación de la Belleza en sí, realmente independiente de las bellezas particulares” (Platón, 1995: 71, introducción al *Banquete*, cursivas nuestras).

Para responder a la pregunta por el *verdadero amor*, en efecto, se debe hacer primero una rigurosa distinción entre el *amor del alma* y el *amor del cuerpo*. Aunque ya sabemos que para Platón la *procreación* es señal de que la *belleza* se encuentra en los *cuerpos*. He aquí una certeza ya adquirida respecto del platonismo, según lo ya visto. Y es lo que corrobora la siguiente observación que hace Jenofonte en su obra *El banquete*, cuando recuerda al maestro de Platón y su diversa valoración del *alma* y *cuerpo*: “*Sócrates [...] traza una línea divisoria*” entre *cuerpo* y *alma* (Foucault, 2009: 213, cursivas nuestras). Sin embargo, lo que más nos ha de interesar a nosotros es el proceso de *superación paulatina y progresiva* que permite en principio llevar a cabo la *dialéctica del amor*. Proceso que, en primer término, parte de lo más precario, natural y efímero: la belleza de los cuerpos; para ascender después hacia lo más *perfecto e impercedero*: la belleza del alma. Dicho proceso de ascenso, sin implica un *proceso de selección*, lo es en cuanto éste permite *purificar* la idea de *alma superior*, ello mediante la suposición de que hay *dos tipos de amor*.

Antes de ahondar más en la definición de *eros* que desarrolla Platón en el *Banquete*, pensamos que resulta pertinente mostrar cómo en un autor como Hegel el *ideal griego del amor* sigue completamente vivo, a pesar de las diferencias que existen entre el filósofo alemán y Platón mismo. Para ello basta confrontar su obra *La fenomenología del espíritu* y particularmente la *lucha* que para él existe entre una *ética natural* y la *ética cívica*. Dialéctica que no azarosamente se representa mediante la *contraposición entre el elemento femenino* caracterizado por Antígona y *el elemento masculino* caracterizado por Creonte. Una admirable exposición que también podemos encontrar en su *Filosofía del derecho*. En términos muy generales, en ambas obras Hegel distingue *distintos grados de amor*, según sea su *diverso estatuto de espiritualización*.

Primero nos habla Hegel del *amor sexual* o *conyugal*, que si bien implica un *grado de elevación y humanización*, por implicar un *grado de reconocimiento mutuo*, a partir del *juego entre el yo y el otro*, igualmente el *amor sexual* tiene la limitación de desplegarse sólo en el *mundo meramente natural*. En el mundo que él identifica con la *familia* como *elemento particular*. Además de mostrar que el *amor sexual* es la *tendencia negativa* del *deseo animal* (*Begierde*), y que si *implica negatividad*, lo hace en cuanto *su esencia es aniquilar el objeto de deseo en el goce y placer*. De allí su carácter incompleto respecto de la *universalidad*. En un segundo grado, que corresponde al *amor paterno-filial*, todavía aún se da aquí un amor inmerso en el mundo de la familia en un grado que resulta imposible de servir para superar las particularidades, aunque ya alejándose de la determinación negativa de la mera sexualidad y sus demandas eminentemente egoístas. Siendo sumarios, es sólo en un tercer nivel, que corresponde al *amor fraternal* expresado en el *amor femenino desinteresado sexualmente*, que es el amor representado por la figura de Antígona en la tragedia, donde eclosionará el elemento que abrirá la *posibilidad de la libertad en un sentido ético singular*. Y que en el caso de Antígona se expresa en su *amor por su hermano*, a quien se le ha negado un entierro digno por parte de la ciudad, por haber desobedecido y atentado contra sus leyes y seguridad, por haberse contrapuesto a la autoridad civil. La decisión de Antígona, de no dejar que su hermano no reciba sepultura, culmina en su propio *sacrificio y muerte*. Gesto decisivo que ha sido motivado precisamente por su *fidelidad y obediencia a unas leyes que no están escritas (iure naturae)*, es decir, *fidelidad a un dictamen ajeno a la ley escrita o ley civil (iure civile)*, que es la *ley que ha dictado Creonte*.<sup>64</sup>

Recordemos que Antígona desobedece a las leyes de Creonte, que son *leyes decretadas por la autoridad de la ciudad*, ello por ser fiel Antígona al amor fraternal, amor que para Hegel sería un *amor puro*, un *amor autoconsciente*, pero que, sin embargo, *nace de la ley del corazón, de la ley de Dios o ley divina*. Siendo sumarios, lo que encarna el *acto de amor* de Antígona que representa su *sacrificio* es, siguiendo a Hegel, nada menos que el *último estadio de la ética familiar*; y, en efecto, la *antesala de un amor que representa el hermanamiento universal*; y, en palabras de Hegel, *un amor provocado por ironía de la comunidad, de donde surgirá el estado de derecho*, que para Hegel *es un estado de derecho no abstracto*, es decir, distinto del *derecho romano*; en

---

<sup>64</sup> La distinción entre el *iure civile* y *iure naturae* la veremos más detenidamente cuando en el presente capítulo revisemos algunas ideas de Bachofen en el siguiente apartado, en el contexto de la *lucha y oposición* dada entre el *mundo femenino gineocrático* y el *mundo masculino del derecho civil*.



suma, una expresión de un *estado de derecho concreto*. Porque para Hegel en el gesto de Antígona están implicados a la vez *su alma y su cuerpo, su conciencia y su sentir*.

Veamos, a partir de las propias aseveraciones de Hegel: por un lado, cuál es el *sentido* que da al *sacrificio* de Antígona, a propósito del movimiento que desencadena lo que él considera es *fruto de la ley del corazón y del amor fraternal*, que *juntos son la "virtud, que goza del fruto de su sacrificio"* (Hegel, 2000: 269, cursivas nuestras); y, por otro lado, cómo en la exposición de Hegel las *ideas* se van desencadenando en distintas etapas que describen el *movimiento dialéctico* del Espíritu, que siendo fiel a la *lógica de la negatividad y contradicción*, describe cómo *el amor es el motor para desencadenar los movimientos de superación que permitirán la cristalización de la espiritualidad*. Los fragmentos citados pertenecen al apartado de la *Fenomenología del espíritu* titulado: "El mundo ético, la ley humana y la ley divina, el hombre y la mujer", lugar donde Hegel expone su interpretación de la tragedia Antígona. Interpretación que no azarosamente es seguida por los apartados titulados: "La acción ética, el saber humano y el divino, la culpa y el destino" y "El Estado de derecho". Dicho orden describe magistralmente la concepción que tiene Hegel del *proceso que da origen a la cultura y sociabilidad superior*, concepción donde es la oposición entre la *naturaleza y el espíritu* la que resulta fundamental. Dice Hegel:

1º. "La comunidad es el espíritu que es para sí, en cuanto se mantiene en el reflejo de los individuos [...]. Como sustancia real, es un pueblo, como conciencia real, ciudadano del pueblo [...]. Pero esta potencia ética y a este manifestarse se contraponen otra potencia, la ley divina. En efecto, la potencia ética del Estado tiene, como el movimiento del obrar consciente de sí, su oposición en la simple e inmediata esencia de la eticidad" (Hegel, 2000: 263).

2º. "Este momento, expresando la *eticidad* en ese *elemento de inmediatez o del ser* [...] *es la familia*. Ésta, como el *concepto no consciente de sí*, como el *elemento de la realidad del pueblo se enfrenta al pueblo mismo* [...]. *El fin positivo de la familia es lo singular como tal* [...]. Por lo tanto, *la acción que abarca la existencia toda del consanguíneo y que tiene a este por objeto y contenido* —a él, y no al ser ciudadano pues este no pertenece a la familia y dejar de valer así como singular— [...], *no afecta ya al vivo sino al muerto* [...]. *Esta universalidad a la que llega el singular como tal es el puro ser, la muerte; es el ser devenido natural inmediato*. [...] *La muerte es el acabamiento y la suprema labor que el individuo como tal asume para ella*" (Hegel, 2000: 264-265, cursivas nuestras).

3º. "*La ley divina [entiéndase la ley natural] que impera en la familia tiene igualmente* [...] *diferencias dentro de sí, cuya relación constituye el movimiento vivo de la realidad*. Pero, de las *tres relaciones*, la *del marido y esposa*, la *de padre e hijos* y la *de hermano y hermana*, la relación entre marido y esposa es, ante todo, el inmediato reconocerse de una conciencia en la otra y el reconocer del mutuo ser reconocido. Y, como *se trata del reconocerse natural, no del ético, es solamente la representación y la imagen del espíritu, no el espíritu real mismo* [...]. *La de los padres hacia los hijos se halla precisamente afectada esta efusión, por la conciencia de tener su realidad en el otro y de ver en el ser para sí devenir en él*, sin poder recobrarlo, ya que *sigue siendo una realidad extraña* [...]. *Estas dos relaciones permanecen dentro del tránsito y la desigualdad* [...]. *Pero la relación sin mezcla es la que se da entre hermano y hermana. Ambos son la misma sangre, pero una sangre que ha alcanzado la quietud y su equilibrio*" (Hegel, 2000: 268-268, cursivas nuestras).

4°. *“Lo femenino tiene, por tanto, como hermana, el supremo presentimiento de la esencia ética; pero no llega a la conciencia y ni a la realidad de ella porque la ley de la familia es la esencia que es en sí, la esencia interior, que no descansa en la luz de la conciencia, sino que sigue siendo un sentimiento interior y lo divino sustraído a la realidad [...]. La diferencia entre su eticidad y la del hombre consiste precisamente en que la mujer, en su determinación para la singularidad y en su placer permanece de un modo inmediato como universal y ajena a la singularidad de la apetencia; por el contrario, en el hombre estos dos lados se bifurcan y, al poseer como ciudadano la fuerza autoconsciente de la universalidad, adquiere con ello el derecho de la apetencia y conserva, al mismo tiempo, la libertad con respecto a ella [...]. Pero el hermano es para la hermana la esencia igual y quieta en general, su reconocimiento en él es puro y sin mezcla de relación natural; la indiferencia de la singularidad y la contingencia ética de ésta no se dan, por tanto, en esta relación, sino que el momento del sí mismo singular que reconoce y es reconocido puede afirmar aquí su derecho, pues se halla vinculado al equilibrio de la sangre y a la relación exenta de apetencia [...]. Por eso la pérdida del hermano es irreparable para la hermana, y su deber hacia él el más alto de todos”* (Hegel, 2000: 269, cursivas nuestras).

5°. Momento de Antígona, aunque Hegel en su exposición siempre ha estado hablando del contenido de esta tragedia, tanto al referirse a la singularidad de lo familiar, como a la guerra, tema este último que no nos interesa destacar: *“Pero la esencia ética se ha escindido ella misma en dos leyes, y la conciencia, como comportamiento indiviso ante la ley, se halla asignada solamente a una [...]. La autoconciencia ética experimenta ahora en sus actos la naturaleza desarrollada de la acción real, tanto cuando se entrega a la ley divina como a la ley humana. La ley manifiesta para ella la unidad de ambas; pero la acción sólo lleva a cabo una de ellas en contra de la otra [...]. Lo que no obra no puede negar el crimen y su culpa; el hecho consiste en poner en movimiento lo inmóvil [...]. Pero la conciencia ética es una conciencia más completa y su culpa más pura si conoce previamente la ley y la impotencia a las que se enfrenta, si las toma como violencia y desafuero, como una contingencia ética y comete el delito a sabiendas, como Antígona. El hecho consumado invierte el punto de vista de la conciencia; su consumación expresa por sí misma que lo ético debe ser real, pues la realidad del fin es el fin de obrar [...]. La conciencia ética debe, en virtud de esta realidad y de su obrar, reconocer lo contrapuesto a ella como realidad suya, debe reconocer su culpa: «Porque sufrimos, reconocemos haber obrado mal» [Sófocles, Antígona, verso 926]”* (Hegel, 2000: 278, cursivas nuestras).

6°. Finalmente, lo que cabe considerar como el presentimiento que representa el sacrificio de Antígona, golpe maestro que presiente el estado de derecho, paradójicamente a partir de la sumisión a la ley y del sufrimiento, la conciencia de la culpa, sobre todo esto termina diciendo Hegel: *“Esta feminidad —la eterna ironía de la comunidad— altera por medio de la intriga el fin universal del gobierno en un fin privado, transforma su actividad universal en una obra de este individuo determinado e invierte la propiedad universal del Estado, haciendo de ella el oropel y el patrimonio de la familia [...]. Pero la comunidad sólo puede mantenerse reprimiendo este espíritu de la singularidad [...]. En efecto, la comunidad es un pueblo, ella misma es una individualidad y sólo es esencialmente para sí por el hecho de que otras individualidades son para ella, lado negativo de la comunidad, reprimiendo hacia dentro la singularización [...]. Lo universal desperdigado en átomos de la absoluta multiplicidad de los individuos, este espíritu muerto, es una igualdad en la que todos valen como cada uno, como personas [...]. Lo que para el estoicismo sólo era el en sí en la abstracción, es ahora mundo real. El estoicismo no es otra cosa que la conciencia que reduce a su forma abstracta el principio del estado de derecho”* (Hegel, 2000: 281, cursivas nuestras).

No es nuestra intensión hacer una exégesis del sentido de las citas anteriores, pues pensamos que las mismas, por su elocuencia formal perfecta, por sí mismas expresan de modo magistral cómo en Hegel van desencadenándose los recursos dialécticamente a partir de las negaciones y contradicciones, expresándose así el *sentido conservador* que hemos reconocido en los postulados de la *imagen dogmática del pensar y concepción negativa del deseo*. Siendo siempre el influjo de los postulados del *reconocimiento* y la *representación* el tenor de tales expresiones. El valor de estos fragmentos para nosotros

radica en los dos siguientes puntos. Primero, en el *lugar que se da a lo natural y lo sexual*, como *momentos que deben ser negados y superados*. Lo que se expresa mediante la *autoinmolación* de Antígona y su *sumisión a la ley mediante la culpa y sufrimiento, después de haberla desobedecido*. Segundo, lo que expresa Hegel, en el caso de Antígona y su *destino trágico*, sirve para entrever el *carácter dualista* de la comprensión de los procesos que dan *origen al derecho*, ello a partir de un esquema donde la *contradicción* permite la *eclosión* de un segundo momento fruto de la *síntesis de contrarios*, momento que determina la *superación (aufhebung) de lo particular* a partir de una *mixtificación del origen de estado de derecho*. Es lo que creemos cabe considerar de lo que Hegel mismo identifica como el *presentimiento* que implica el gesto de Antígona y lo que él denomina la *esencia de la feminidad* ligada a la *eterna ironía de la comunidad*. Primero, *se parte ennobleciendo el espíritu de la ética singular* que representa el *amor fraternal*, para en un segundo momento *reconocer en el sacrificio el propio reconocimiento de la culpa y del delito*. Significando dicho proceso, por un lado, el *carácter relativo de la ética familiar* frente a la *ética de la comunidad*; y por otro lado, paradójicamente, la *eclosión del estado de derecho* y el *valor del principio de la individualidad y principio de la personalidad* que se despliegan en el mundo de la *sociedad civil*. Todos elementos, cabe destacar, que son fundamentales para el *derecho liberal* decimonónico. Más adelante tendremos la oportunidad de volver a Hegel. Por ahora prosigamos con Platón y su *teoría negativa del deseo*.

La comprensión que Platón tenía del *movimiento* necesario que el *alma* debía realizar para *romper las cadenas que lo dañan (blapton)*, que no son otras que las de las *pasiones y apetitos (eros pandemo)*, lo encontramos en el diálogo *Cratilo*. Dos observaciones hace Platón, que dejan fuera de toda duda su *apreciación negativa del cuerpo*: primero, que “*Blapton (lo que daña) indica la voluntad de atar (boulómenon áptein) [...]: atar y ligar viene a ser lo mismo e implican siempre algo digno de reprobación [...], es lo que quiere encadenar el curso de las cosas (to boulómenon roun)*” (Platón, 1966: 417<sup>a</sup>, cursivas nuestras). Y segundo: “*es éste el más poderoso de los deseos [...]. Cuando se está sujeto a la crisis y a la locura del cuerpo, ni su mismo padre, Kronos, podría ayudarle a retenerlos*” (Platón, 1966: 404a, cursivas nuestras).

Esta caracterización negativa del *deseo* y la consideración de Platón de un *deseo* entendido como *recto amor*, que sería propio del *alma* que se orienta hacia la Verdad y el Bien, además de servir para comprender la *visión moral* que define su pensamiento, sirve también para comprender la *propia lógica del deseo* definido por la *dialéctica* y la

*negación*. Ello especialmente por la vinculación necesaria dada entre *falta*, *carencia* y *trascendencia*. Tal *esquema dualista* sobre el *deseo* y el *amor*, en el caso de la obra de Platón, sin duda que logra su exposición más exhaustiva y brillante en el *Banquete*. Es en este diálogo donde se relatan una serie de mitos que definen al *amor* a partir de la *duplicidad* y *ambigüedad* que caracteriza a Eros. Entre tales relatos uno de los más importantes es sin duda el de Sócrates, cuando éste recuerda a Diotima, su maestra en asuntos del amor. Es en tal referencia donde se encuentra la definición más precisa de lo que hemos reconocido como *concepción negativa del deseo*. Nos estamos refiriendo a una *anécdota mitológica* con la cual se da cuenta del carácter propio de Eros, que es el de servir de *mediación* entre *lo divino* y *lo mortal*, entre *lo suprasensible* y *lo sensible*. Se precisa que Eros no es ni feo ni bello, ni dios ni mortal, sino un *ser demoníaco intermedio* que se confunde con la propia *figura e imagen del filósofo* que encarna Sócrates. Del relato de Platón nos interesa la siguiente caracterización, seguida de un comentario del helenista inglés Francis Cornford, de su ensayo “La doctrina de Eros en el *Banquete* de Platón”, observación esta última cuyo mérito radica en referirse a la *doctrina política* de la *República* y su relación con la *concepción negativa del deseo*:

Dice Platón: “Cuando nació Afrodita, los dioses celebraron un banquete y, entre otros, estaba Poros, el hijo de Metis. Después que terminaron de comer, vino a mendigar Penía, como era de esperar en una ocasión festiva [...]. Mientras, Poros, embriagado de néctar [...] entró en el jardín de Zeus y, entorpecido por la embriaguez, se durmió. Entonces Penía, maquinando, impulsada por su carencia de recursos, hacerse un hijo de Poros, se acuesta a su lado y concibió a Eros. *Por esta razón, precisamente, es Eros también acompañante y escudero de Afrodita*, al ser engendrado en la fiesta del nacimiento de la diosa y *al ser, a la vez, por naturaleza un amante de lo bello, dado que también Afrodita es bella*. Siendo hijo, pues, de Poros y Penía, *Eros se ha quedado con las siguientes características*. En primer lugar, *es siempre pobre*, y lejos de ser delicado y bello, como cree la mayoría, *es, más bien, duro y seco, descalzo y sin casa, duerme siempre en el suelo y descubierto* [...]. Pero, por otra parte, de acuerdo a la naturaleza de su padre, *está al acecho de lo bello y de lo bueno; es valiente, audaz y activo* [...] *siempre urdiendo alguna trama* [...]. *No es por naturaleza ni inmortal ni mortal, sino que en el mismo día unas veces florece y vive, cuando está en la abundancia, y otras muere*, pero recobra la vida de nuevo gracias a la naturaleza de su padre. Mas *lo que consigue siempre se le escapa, de suerte que Eros nunca ni está falto de recursos ni es rico, y está, además, en el medio de la sabiduría y la ignorancia*. Pues la cosa es como sigue: ninguno de los dioses ama la sabiduría ni desea ser sabio, porque ya lo es [...]. Pues bien, también así ocurre con el amor. *En general, todo deseo de lo bueno y de ser feliz es, para todo el mundo, «el grandísimo y engañoso amor»* [...]. *Así que, en verdad, lo que los hombres aman no es otra cosa que el bien* [...], *el amor es, en resumen, el deseo de poseer siempre el bien*” (Platón, 1995: 164-165 y 168-170, cursivas nuestras).

Dice Cornford: “Platón, en la *República*, dividía el alma en tres partes: la racional o reflexiva, la impulsiva o apasionada, y la concupiscente; y define las distintas virtudes de sabiduría, valor, templanza y justicia según van apareciendo en la compleja naturaleza del hombre, en su *presente estado de imperfección*. *Un punto esencial de esta triple división es que cada una de las llamadas «partes» del alma se caracteriza por una forma peculiar de deseo* [...]. *La parte reflexiva persigue el conocimiento y sabiduría, la apasionada apunta al éxito, al honor y al poder; la concupiscente recibe el nombre por la especial intensidad de los deseos que concierne al sexo y la nutrición; es adquisitiva y gusta del dinero como un medio de gratificación sensual* [...]. Para cada tipo humano existe un equilibrio, el mejor posible, que es la armonía entre los distintos deseos. Tal estado puede no ser perfecto [...]. *Más allá de esto se perfila una solución ideal que produciría el individuo perfecto*. En

los últimos libros de la *República* tal solución se establece del lado intelectual. *Existe una educación superior que bien pudiera dar en el conocimiento perfecto y modelar el único tipo humano que debiera tomar a cargo el gobierno de la sociedad: el rey-filósofo. Sin embargo, tal proceso no es puramente intelectual; comporta la educación del deseo [...]. La energía automotora del alma humana reside propiamente en su parte superior, esto es, su naturaleza inmortal. No se levanta desde abajo, sino que, por el contrario, se hunde desde arriba cuando el espíritu se deja seducir por la carne*” (Cornford, 1974: 130-133 y 144).

Para Nietzsche y Deleuze, si la tarea de la *filosofía del porvenir* consiste en *invertir el platonismo*, esto significa en primer lugar *repudiar el modelo moralista y pastoral* que se sigue del orden que presupone Platón cuando define el *deseo* como “*deseo de poseer siempre el bien*” (*pars destruens*). Es tal posición de Platón la que resulta determinante para el desarrollo posterior de la *teología cristiana*, que, siguiendo a Cornford, se funda en la *teodicea platónica* y su *doctrina del alma*. Ésta, como dice Cornford, era para Platón: “*Una fuerza que en su origen era espiritual, [y que] tras un descenso incidental y temporal, vuelve a ser puramente espiritual. [...]. La conciencia religiosa del Cristianismo ha estado, casi desde su origen, bajo la influencia de Platón*” (Cornford, 1974: 144). Es lo que en la cita anterior cabe reconocer como un *psiquismo ascensional*, el cual, en lo que respecta al *cuerpo social*, exige diferenciar en el *vulgo* o *rebaño* y el *hombre superior*. Significando esta *escisión* una condena evidente de la *democracia* como *forma política*, puesto que *todo orden que aspire a ser presidido por el Bien* requiere de un *mediador, el cual no es otro que el gobernante que merece serlo: el rey-filósofo*. Para Cornford las motivaciones últimas del *platonismo* obedecen a una *convicción pesimista de la naturaleza humana*, que se expresa precisamente en el rechazo de la *democracia*. Lo que sintetizado en palabras de Cornford que expresan el *sentido retrógrado del platonismo* significa, en primer lugar, que: “*Para creer en la democracia es preciso tener fe en la bondad general de los hombres [...]. [Y, en segundo término: que] [en] la Grecia del siglo IV [hay que] ver algo análogo a este apasionado deseo de una dictadura política o espiritual que libere al hombre ordinario de una responsabilidad a la que no puede hacer frente y que guíe su vida hacia una meta que por sí mismo no puede escoger*” (Cornford, 1974: 98-99).

### **13. De la oposición apolíneo/dionisiaco, hombre-teórico/hombre-artista, a la oposición entre la imagen clásica (Platón) e imagen moderna de la ley (Kant)**

Más allá de Platón y Aristóteles, y refiriéndonos al *modo general* en cómo en el *mundo griego* se distingue entre un *orden sub-lunar* y otro *orden supra-lunar*, Lucien Febvre, comentando un artículo de Alexander Koyré titulado “Del mundo de la aproximación al universo de la precisión”, hace una importante observación respecto de

las *limitaciones tecnológicas del mundo griego* y su relación con las propias *limitaciones ontológicas y epistemológicas* de la filosofía clásica. Dice Febvre:

“¿Por qué nació el maquinismo en el siglo XVII y no en Grecia de veinte siglos antes? Porque, al no poseer una física, en el sentido moderno de la palabra, la ciencia griega no podía crear una verdadera tecnología. Pero, ¿por qué no poseía más física que la de Aristóteles? Porque la estática precede a la dinámica, y Galileo es impensable antes de Arquímedes [...]. Digamos que la ciencia griega no produjo una física porque no lo intentó. Y no lo intentó porque no creyó posible hacerlo; porque no creyó que se pudiera «matematizar la realidad cotidiana» [...]. De aquí, la idea sumamente interesante, que formula A. Koyré: *el pensamiento griego no quiso admitir nunca que la exactitud pudiera ser de este mundo [...]. Una cosa es la tierra y otra los cielos [...]. La ciencia griega ha elaborado, pacientemente, una mecánica celeste. Pero no ha intentado nunca matematizar el movimiento en la tierra*” (Febvre, 1970: 157-158, cursivas nuestras).

Dicho en palabras nuestras, Platón fue fiel a su intuición de que para poder devolver el orden a la sociedad y moral humana, debía apelar a unos principios ajenos a la naturaleza inestable del mundo sub-lunar. Siendo su rasgo más original, tal como lo hemos indicado más arriba, el haber intentado redefinir los *elementos trascendentes celestes* que recoge del mito bajo un *sentido filosófico que buscaba aunar lo político, lo social y lo moral: el influjo de lo celeste*. Ideal pergeñado con los recursos de la disciplina que Platón mismo consolidaba y con la cual buscaba supuestamente *purgar los males de nuestro mundo*. Cornford se refiere a dicho gesto de Platón como una *manera de desdeñar el orden del mundo inmanente* y a la vez *legitimar una doctrina pesimista* respecto de la *libertad humana*. En sus propias palabras: “Podemos considerar al platonismo como, esencialmente, una demanda de revocación de los valores morales al uso, cristalización en la doctrina de que la humanidad nunca será dichosa hasta que el amante de la sabiduría sea rey [...]. Platón a su vez [...] había perdido la fe en la libertad [...] y en la igualdad [...]. Un orden social no puede ser estable y armonioso a menos que refleje la constitución inalterable de la naturaleza humana” (Cornford, 1974: 83, cursivas nuestras).

En efecto, para Platón, si el *orden social* no puede ser *estable y armonioso*, por la propia *constitución inalterable* de la *naturaleza humana*, sino tan sólo apelando a un principio propio de un *modelo ontológico vertical y piramidal* que terminaría determinado las dimensiones *ética, estética y política*, ello exige en primer término asumir que la propia *naturaleza humana* debe igualmente seguir siendo considerada como una *sustancia moldeable*, especialmente por los *dictados* que remiten a un *orden superior*. Tal es precisamente uno de los motivos que llevan a Deleuze y Nietzsche a identificar en el gesto de Platón la *persistencia de la voluntad reactiva*, la cual es *inherente a la religión*. Y, más precisamente, gesto que nace del *deseo de querer*

*redimir el mundo y decadencia mediante una violencia de carácter eminentemente simbólico.* A propósito de tal *gesto de redención*, notable es la caracterización que hace Nietzsche cuando alude a la *hybris* que define a la *vejez*, en tanto ésta se presenta como *potencia de una imaginación productiva*, la cual, sin embargo, es propiciada por un *instinto constrictor*. Tal caracterización Nietzsche la erige no sólo pensando en la *vejez*, sino fundamentalmente en aquellos *hombres que buscan fundar comunidades íntegras como el granito y estables como el movimiento de las estrellas*. Dice Nietzsche, en una evidente alusión al *espíritu sacerdotal y pastoral* que caracteriza a Platón:

“[L]a *vejez*, como la noche, gusta vestir el traje de [...] moralidad [...], y sabe humillar al día con las rojeces del poniente, por el crepúsculo, por la calma apacible [...] plena de deseos [...] [todos] «síntomas» de tal envejecimiento [...]. La inspiradora de este bienestar y de este juicio pleno de seguridad es, no la sabiduría, sino la fatiga. [...] como alguno que no tiene nada que perder se apodera de los medios de satisfacción más groseros y más próximos, es decir, de naturalezas activas, dominadoras, violentas, conquistadoras; desde entonces quiere fundar instituciones con su nombre, [...] quiere, en fin, gozar de los mismos privilegios que todos los hombres religiosos y celebrar lo que él venera como «comunidad»; llegará hasta inventar una religión para tener una comunidad” (Nietzsche, 1967, Aurora: 178, cursivas nuestras).

Las motivaciones que llevan a Platón a concebir sus ideas filosóficas y su *sentido político-moral conservador*, es herencia evidente del propio gesto de Sócrates respecto del mundo griego. Gesto que el filósofo del martillo define como la *irrupción de la jovialidad u optimismo* que define al *socratismo*. Y cuyo sentido más general lo que busca es *depurar al mundo de su irracionalidad*. Ello mediante una *inversión* que produce el advenimiento por vez primera en la historia humana de lo que Nietzsche considera es el modelo del *hombre teórico* que representa Sócrates. Es con Sócrates que triunfará un *modo de pensar* que aborrece los caracteres del *tipo artista-guerrero*, que ciertamente es el que había dado forma a los *valores* con los cuales se había formado la sociedad griega, tal como los encontramos en Homero (*Iliada* y *Odisea*) y hasta la Atenas de Pericles. Es del tipo *artista-guerrero* de donde proceden, en rigor, las *virtudes éticas* de *justicia, valentía, templanza y amistad*, en tanto *ideales prácticos* que habían sido forjados por una sociedad que había encontrado en el *agonismo* la razón de su éxito y más tarde de su propia decadencia. No así en la sistematización hecha por Platón y Aristóteles de tales *virtudes*, ya que en estos autores es evidente que las *excelencias* del mundo griego asumen un *carácter lógico sistemático* que no se encuentra ni siquiera en las obras trágicas, a excepción, por supuesto, de Eurípides. Para Nietzsche es este último quien precisamente representa un punto de inflexión respecto de los cambios que experimenta el *arte trágico* en la Atenas de Sócrates. Antes de Eurípides, siguiendo a Nietzsche, la *potencia, fuerza e inconsciencia* eran las que

constituían el carácter del *espíritu dionisiaco*. Siendo en tal sentido el *espíritu enciclopédico* que caracteriza a Platón y Aristóteles fruto de la *atrofia* que implica una *sociedad en decadencia*. Es lo que advierte Nietzsche, por ejemplo, cuando se refiere a la influencia que tuvo Sócrates sobre Eurípides y su *estilo artístico*, tesis que sostenida a lo largo de *El nacimiento de la tragedia* y de los textos preparatorios de esta obra. Tesis que podemos resumir así: “*La decadencia de la tragedia, tal como Eurípides creyó verla, era una fantasmagoría socrática: como nadie sabía convertir suficientemente en conceptos y palabras la antigua técnica artística, Sócrates negó aquella sabiduría [...]. El socratismo desprecia el instinto y, con ello, [desprecia] el arte*” (Nietzsche, 1995: 235, cursivas nuestras).

El punto que sobresale aquí es la condena llevada adelante por Sócrates y Platón del *arte irracional*, aunque quepa recordar que Platón siempre mantendrá una relación paradójica con el *arte*, no sólo porque en su juventud haya sido un poeta, sino porque el conjunto de su obra filosófica es evidentemente una *expresión artística*, un tipo de obra que para Nietzsche retrata ejemplarmente el *espíritu atiborrado, enciclopédico y sabiondo* de un *arte falto de estilo*. Modo que nace en el justo momento en que Grecia experimenta el fin de su hegemonía político-militar. Y es lo que Nietzsche reconoce ya en la influencia que Sócrates tuvo sobre Eurípides. Este último, en pocas palabras, lo que hace no es otra cosa que *racionalizar la tragedia* al pretender *expulsar la música y el espíritu dionisiaco*. Hecho que no sólo es una tesis de Nietzsche, sino una impresión de los propios artistas griegos que repudiaban a Sócrates y Platón cuando condenaban al arte por ser irracional, es decir, cuando *identificaban el arte con lo bello y con el ideal de la consciencia*. La siguiente cita que recogemos de Nietzsche, que culmina con un poema de Aristófanes, indica de modo irónico y certero el *atentado* que efectúan Sócrates y Platón contra el *espíritu del arte griego* y los elementos que precisamente son los que predominaban en la relación que el *artista-guerrero* mantenía con la *violencia y el dolor*, contra la *concepción inocente de la responsabilidad* que encarnaba el *héroe trágico* en su relación con la *divinidad*. Dice Nietzsche:

“*Eurípides es el primer dramaturgo que sigue una estética consciente. Intencionalmente busca lo más comprensible [...]; ningún poeta de la Antigüedad había sido capaz de defender verdaderamente lo mejor suyo con razones estéticas. Pues lo milagroso de todo este desarrollo del arte griego es que el concepto, la consciencia de la teoría no había tomado aún la palabra, y que todo lo que el discípulo podía aprender del maestro se refería a la técnica [...]. Su carácter artístico casi no-griego puede resumirse con toda brevedad en el concepto de socratismo [...]. «Todo tienen que ser consciente para ser bello», es la tesis eurípidea paralela de la socrática «todo tiene que ser consciente para ser bueno». Eurípides es el poeta del racionalismo socrático [...]. También el divino Platón en este punto fue víctima del socratismo [...]. En general, según él, los artistas forman parte de las ampliaciones*



superfluas del Estado, junto con las nodrizas, los barberos y pasteleros. *En Platón esta condena intencionadamente acre y desconsiderada del arte tiene algo de patológico [...]. La verdadera facultad del poeta es tratada por Platón casi siempre sólo con ironía, porque esa facultad no es, dice, una intelección consciente de las esencia de las cosas [...]. A esos artistas «irracionales» opone Platón la imagen del poeta verdadero, el filósofo, y da a entender con claridad que él es el único que ha alcanzado ese ideal y cuyos diálogos está permitido leer en el Estado ideal. La esencia de la obra platónica, el diálogo, es, sin embargo, la carencia de forma y estilo, producida por la mezcla de todas las formas y estilos existentes. A la vista de los efectos artísticos del socratismo [...] quien no dará la razón a Aristófanes, cuando hace cantar esto al coro: «¡Salud a aquel a quien no le gusta / sentarse junto a Sócrates y hablar con él, / a quien no condena el arte de las musas / y no mira desde arriba con desprecio / lo más elevado de la tragedia! Pues vana necedad es aplicar un celo ocioso / a discursos vacíos / y quimeras abstractas»* (Nietzsche, 1995: 232-237, cursivas nuestras).

Este desprecio del *instinto estético*, Nietzsche lo va a identificar, después de *El nacimiento de la tragedia*, con unos valores que son propios del *espíritu sacerdotal* y los *ideales ascéticos* que éste inventa y promueve: el *moralismo* del *espíritu pastoral* que hay tras toda *religión* (Nietzsche, 1997: “III. ¿Qué significan los ideales ascéticos?”). Perspectiva retrógrada que Nietzsche la resumía, pensando en el idealismo griego, diciendo: “*Sócrates y Platón son síntomas de decadencia, instrumentos de la descomposición griega, antigriegos*” (Nietzsche, 1968: “El problema de Sócrates”).

Centrándonos en los textos preparatorios de *El Nacimiento de la tragedia* y en la *inversión* que efectúa el *socratismo*, dicha inversión se logra entender perfectamente a partir del análisis de dos de los elementos fundamentales que permiten establecer la diferencia dada entre *quienes crean de modo instintivo y activo*, que es el modo inherente al tipo *artista-guerrero*, y el modo en cómo *crea el artista moralista y racionalista*. Inversión que amplía notablemente nuestra comprensión del lugar que corresponde a *lo inconsciente* en la *concepción afirmativa del deseo*, valoración positiva diametralmente opuesta a la dada en la *imagen dogmática del pensar y concepción dialéctica del deseo*. En el caso puntal del *arte*, distancia manifiesta en dos maneras de concebir la *valoración* de su *función social y moral*. Nos estamos refiriendo a los elementos de la *voluntad* y del *instinto*, que según Nietzsche en el tipo *artista-guerrero* se resuelven del modo siguiente: un *instinto creador (poiesis)* y una *conciencia crítica*, concibiéndose así las *valoraciones críticas* sólo después de realizado el *acto creador* que produce la *obra*, puesto que la obra de arte siempre es fruto de unas *acciones inconscientes*. En cambio, en el *hombre teórico* o *artista-teórico* la relación es inversa: en éste es preeminente el influjo de su *instinto crítico*, siempre *constrictivo, irónico y negador*, determinando dicho espíritu el rol que juega posteriormente una *conciencia creadora* y una *imaginación productiva* que va a *duplicar la realidad*, tal como lo expresa el *espíritu irónico* de la mayéutica socrática. Es sabido que ésta parte primero

*aniquilando las opiniones contrincantes y la doxa, para después asentar unas categorías que tienen un valor en sí: las infalibles esencias, a la cuales se accede sólo reconociéndose primero ignorante: “Sólo sé que nada sé”. En palabras de Nietzsche: “Sócrates pertenece en realidad a un mundo al revés y puesto de cabeza abajo. En todas las naturalezas productivas lo inconsciente produce cabalmente un efecto creador y afirmativo, mientras que la conciencia se comporta de un modo crítico y discursivo. En [...] [Sócrates] el instinto se vuelve crítico, la conciencia, en un creador”* (Nietzsche, 1995: 235, cursivas nuestras).

Para Nietzsche, respecto del mundo griego y el proceso de decadencia que éste experimenta, Sócrates representa un *corte* dado por primera vez en la historia humana, en términos de *postular* que el *conocimiento* se presenta como la *auténtica medicina universal* o *pharmakon*. Es decir, como un recurso de *doble conjuro* que, por un lado, pretende hacer frente a los *males* y, por otro, posibilita la *redención de dicha realidad al invocar el bien*. A propósito de la importancia de *pharmakon* en la filosofía de Platón, como de la *katharsis* en la *Poética* de Aristóteles, de la análoga función que cumplen respecto del sentido que tienen los *rituales sagrados* de las *religiones primitivas*; rituales que buscan *purgar la violencia mediante el sacrificio de un chivo expiatorio* (animal u humano) *sobre el cual recae todo el peso de la agresión y violencia desviadas*; gesto que permite *establecer las diferencias sociales*; sobre todo esto, René Girard en su obra *La violencia y lo sagrado* hace las siguientes precisiones relativas al *orden* que pretenden imponer la *religión*. Dice Girard:

*“Tampoco hay que asombrarse que la palabra pharmakos, en griego clásico, signifique a un tiempo el veneno y su antídoto, el mal, el remedio, y, finalmente toda sustancia capaz de ejercer una acción muy favorable y muy desfavorable, según los casos, las circunstancias, las dosis utilizadas; el pharmakos es la droga mágica o farmacéutica ambigua, cuya manipulación deben dejar los hombres normales a los que gozan de conocimientos excepcionales y no muy naturales, sacerdotes, magos, chamanes, médicos, etc. [...]. El rechazo platónico de la violencia trágica es en sí mismo violento puesto que se traduce en una nueva expulsión, la del poeta [...]. El pharmakon platónico funciona exactamente igual que el pharmakos humano y con unos resultados análogos. Esta palabra es el pivote de muchos repentinos cambios de opinión respecto a la división entre la mala sofística y buena filosofía, pero tan poco justificados [...] como la violencia de que era víctima el chivo expiatorio humano, paseado por las calles de la buena ciudad de Atenas antes de ser asesinado. Cuando la palabra pharmakon se aplica a los sofistas el término es tomado casi siempre, en su acepción maléfica de veneno. Cuando se aplica, al contrario, a Sócrates, y a cualquier actividad socrática, es tomado en su acepción benéfica de remedio [...] Ocurre con el pharmakon de Platón lo mismo que con la katharsis de Aristóteles. Sea cual sea el pensamiento exacto de ambos filósofos [...]. El deslizamiento del katharma humano a la katharsis médica es paralelo al que conduce el pharmakos humano al término pharmakon que significa a un tiempo veneno y remedio. En ambos casos, se pasa de la víctima propiciatoria, o más bien de su representante, a la droga doble, a un tiempo maléfica y benéfica, es decir, a una trasposición física de la dualidad sagrada”* (Girard, 25: 103, 307-308 y 300, cursivas nuestras).

Esta caracterización de Girard, tiene el mérito de mostrar el *rol fundamental* que posee la *ambigüedad constitutiva y estructural* que recorre a los presupuestos del *idealismo griego*, sea el de Platón o Aristóteles, puesto que el *elemento expulsado del círculo que traza el pharmakon*, gracias a su doble acepción de *remedio y veneno*, indica de modo exacto *lo que debe ser purgado y lo que se deja dentro del círculo*, a saber: *lo irracional e inconsciente*, la *animalidad*, la *violencia* y la *hybris*. Identificándose así a los *elementos interiores del círculo* con *lo racional y lo consciente*; o, más exactamente, entendiéndolo que las *significaciones superiores* últimas remiten a un *significante flotante* que siempre *falta a su lugar*, llámese *logos, ley o símbolo*.<sup>65</sup> Problema que trataremos más adelante en nuestro tercer capítulo.

Lo relevante, por ahora, es la propia caracterización que hace Nietzsche del Sócrates de Platón: la identificación que existe entre éste y el *buen pharmakon*, siempre comprendido como el *modelo ejemplar* de lo que tiende al *Bien*: “*para ver que también a Sócrates le corresponde la dignidad semejante de guía bastará ver en él el tipo de hombre teórico, cuyo significado y cuya meta [...] [es] el de hacer aparecer inteligible [...] la existencia: [...] [es] un punto de inflexión y un vértice de la denominada historia universal. [...] es el prototipo del optimista teórico, que, con [...] la creencia en la posibilidad de escrutar la naturaleza de las cosas, concede [...] al conocimiento la fuerza de una medicina universal*” (Nietzsche, 1995: 132 y 134-135, cursivas nuestras).

*Medicina universal —socratismo o platonismo—* que, a pesar de anunciarse bajo la forma del *racionalismo*, sin embargo, igualmente conservará una serie de *rasgos páticos* propios del *pensamiento religioso*. Cuestión que no debería de extrañarnos si advertimos que precisamente bajo la *mezcla* de los más diversos géneros y contenidos culturales lo que se anuncia en el *platonismo* es el *carácter cosmopolita y atiborrado* con que Nietzsche identifica tanto con la obra de Platón como de Aristóteles.

Respecto de todo lo dicho, Benjamin Farrington, en su célebre obra *La rebelión de Epicuro*, nos ofrece una clave para ampliar la comprensión de la recusación dirigida

---

<sup>65</sup> La función del *pharmakos* y el *chivo expiatorio*, como lo veremos en nuestro capítulo tercero, constituye uno de los postulados fundamentales del *régimen de signos significante*. Donde siempre se presupone la existencia de un *elemento completo* que presenta la *paradoja* de *estar a la vez presente-ausente*, por lo que determina el *carácter maléfico* y al mismo tiempo *benéfico* del concepto de *pharmakon*. Ambigüedad que deja fuera aquello que no se subordina a los principios contenidos en el *círculo* que preside el *régimen del significante*, por desemejanza; y a la vez *deja dentro*, por *identidad y semejanza*, *aquello que supuestamente se subordina al original: ícono o copia*. Estas generalidades sólo serán comprendidas una vez que abordemos directamente el problema del *significante*.

contra el *estilo* que supone la *irrupción del hombre teórico* y cómo en cierto modo dicho modo de pensar debe comprenderse como un *distanciamiento*, por no decir *abandono*, de la *cultura* propiamente griega. Aquí dicha clave es la oposición entre el *modo de vida de la ciudad de los cerdos* y el *modo de vida de la ciudad fastuosa*.<sup>66</sup>

Que las obras de Platón y Aristóteles sean, formalmente, obras *aglutinadoras* y *atiborradas*, es algo que nadie podría negar. Toda una serie de elementos, del *mito*, de la *tragedia*, del *arte* y de cuanto de importante se haya escrito. Pero cuando Nietzsche nos dice que Platón y Sócrates son *anti-helénicos*, en lo que cabe pensar es en “*lo egipcio [...] [o la] «Vida tras la muerte» como juicio final [...]; lo semítico [...] la «dignidad del sabio»*” (Nietzsche, 1968: parágrafo 426). He aquí algo que no estaba presente en la tragedia, antes de Eurípides. En suma, una *concepción hierática del saber, de los valores y del orden de la realidad*, que no se encontraba en las creencias más antiguas y arcaicas del mundo griego, tal como lo veremos más adelante a partir de J. J. Bachofen.

Por otro lado, centrándonos en Benjamin Farrington, este autor permite profundizar aún más en la tesis de Nietzsche que sostiene que el *mundo socrático-platónico* es fruto

---

<sup>66</sup> Nietzsche, en el contexto del *cosmopolitismo* que surge en el *mundo griego* y la *ciudad fastuosa*, va a denunciar a la *Poética* de Aristóteles y su *interpretación de la tragedia* como expresión de una perspectiva que privilegia la *óptica del espectador* en vez de la *óptica del artista*. Tal *óptica del espectador* y su impacto sobre el *arte moderno*, son las que explican dos grandes giros en la obra de Nietzsche. Primero, su repudio y crítica a Wagner y Hegel y más en general repudio de la *cultura superior* que representan. Dice Deleuze, sobre este punto: “*El nacimiento de la tragedia no es una reflexión sobre el teatro antiguo, sino la fundamentación práctica del teatro porvenir, la apertura de una vía en la cual Nietzsche cree aún posible impulsar a Wagner [...]. Y si Bizet es mejor que Wagner, lo es desde el punto de vista del teatro y para las danzas de Zarathustra [...]. Lo que Nietzsche reprocha a Wagner [y a Hegel, Platón y Aristóteles, en lo que respecta al teatro y arte] es haber [...] desnaturalizado el «movimiento»: habernos hecho chapotear y nadar [...]. Zarathustra está concebido por entero en la filosofía, pero también, por entero, para el escenario. Todo está en él sonorizado, visualizado, puesto en movimiento [...]. Aquí también se trata [...] de colmar el vacío interior de la máscara en un espacio escénico, multiplicando las máscaras superpuestas, inscribiendo en esa superposición la omnipresencia de Dionisos, colocando en ella tanto lo infinito del movimiento real como la diferencia absoluta en la repetición del eterno retorno [...]. El teatro es el movimiento real, y de todas las artes que utiliza, extrae el movimiento real como la diferencia absoluta en la repetición del eterno retorno [...]. Hegel es denunciado como el que propone un movimiento del concepto abstracto, en lugar del movimiento de la Physis y de la Psyqué. Hegel sustituye la verdadera relación de lo singular y lo universal en la Idea por la relación abstracta entre lo particular y el concepto en general [...]. Representa conceptos en lugar de dramatizar Ideas: hace un falso teatro, un falso drama, un falso movimiento” (DR: 33, cursivas nuestras)”. Por otro lado, en su “Ensayo de autocrítica”, si Nietzsche se ve en la necesidad de *repudiar la apariencia semi-dialéctica* del *El nacimiento de la tragedia* respecto de la *oposición apolíneo-dionisiaco*, la radicalización de dicha denuncia contra la dialéctica lo llevará incluso a *desplazar la oposición Dionisos-Sócrates* hacia la *oposición Dionisos-Crucificado, Dionisos-Humanismo, Dionisos-Último hombre*. Lo cual, en una fórmula escueta, pero precisa, implica que para Nietzsche la necesidad de todos estos desplazamientos se explica porque lo que se busca efectuar es el *intento de “ver la ciencia con la óptica del artista, y al arte, con la de la vida”* (Nietzsche, 1995: 28, cursivas nuestras).*

de una *sociedad* que *padece* una suerte de *metástasis*, justo después del momento de mayor *esplendor* y *floreCIMIENTO cultural* experimentado por Atenas. Para Nietzsche, lo que representan Platón y Aristóteles, junto a su *moralismo*, es precisamente un *síntoma de corrupción*. Momento sobre el cual Nietzsche comenta: “*Los grandes momentos de la cultura fueron siempre, moralmente hablando, momentos de corrupción*” (Nietzsche, 1968: parágrafo 121, cursivas nuestras).

Respecto de tal impresión relativa a una Grecia devastada, moral y políticamente, Farrington precisamente nos advierte acerca de similares condiciones a partir de un comentario de Plutarco sobre las sectas filosóficas que surgieron en la *ciudad fastuosa* que encarna Atenas: “*Huyen de la Polis porque opinan que ella es la ruina y el caos de la felicidad*” (Plutarco, “Vida de Pirro”, XX). Esta breve sentencia alude, además de al estado propio de una *ciudad* que fue juzgada por el *escepticismo pirrónico* como la *cuna de todos los males*, a la propia actitud de un filósofo como Epicuro, a quien precisamente Farrington dedica su obra *La rebelión de Epicuro*. A saber, que el *epicureísmo* fue no otra cosa que una *reacción* y un *síntoma* que expresaba la *necesidad de huir ante la decadencia* que padecía la Atenas de Platón y Aristóteles. Reacción que, si en algo difiere de la propia reacción de los grandes maestros, radica en que en este movimiento *se da decididamente la espalda a soluciones estatistas sustentadas en leyes escritas*. Para Epicuro, si el divino Platón estaba equivocado, en lo que respecta a las *leyes* y la *justicia*, lo estaba por concebir de modo absolutamente abstracto el sentido de la *justicia*. Es decir, por concebirla como una *entidad en sí vacía* y, en efecto, *desconectada de la naturaleza humana*. Y es lo que ya expresaban de modo explícito los tres últimos versos del poema de Aristófanes citado más arriba dirigido contra Sócrates: “*Pues vana necedad es aplicar un celo ocioso / a discursos vacíos / y quimeras abstractas*”.

Tal es precisamente el sentido que ayuda a aclarar la distinción de Farrington entre la *ciudad de los cerdos* y la *ciudad fastuosa*, refiriéndose la primera a la forma de sociedad donde la *justicia* no era un *ente en sí*, ni una *mera idea*, sino una *praxis* y *práctica* propiamente tal. Pensaba Epicuro, según Farrington, que “*cuando los hombres son amigos no hay necesidad de justicia [...], [porque] la amistad es la práctica de la virtud*” (Farrington, 1974: 50, cursivas nuestras). Esta última observación la podemos entender fácilmente si asociamos el concepto de *ciudad de los cerdos* con la *ciudad-Estado* de los tiempos que representan la *Ilíada* y la *Odisea*. A saber, un tipo de sociedad que todavía no había alcanzado el desarrollo de la *polis* de Pericles y Sócrates.

En tal tipo de *comunidad*, la *justicia*, como dice Farrington: “*no es un ente en sí mismo, sino el trato entre los hombres [...], es un pacto mutuo que evita el daño*”, y en tal sentido, la *justicia*, tal como es vista por Platón, no es más que fruto del “*deseo de una imaginación enfermiza*” (Farrington, 1974: 37, cursivas nuestras).

En breves palabras, a lo que alude Farrington, con su distinción, es al tránsito y paso de un tipo de sociedad que gozaba de un *estado de salud óptimo* expresado en el *trato y práctica* de los *hombres entre sí*, hacia un tipo de sociedad que *ha perdido el sentido* de la *práctica de la justicia*. Lo que podríamos denominar como la paradoja que surge cuando eclosiona la *anomia social*, ya que, siguiendo a Deleuze, *cuando más florecen las leyes tiránicas es cuando menos instituciones existen*. Lo que en palabras de Deleuze se traduce en la fórmula: “*cuantas más leyes, menos instituciones (monarquía, despotismo) y al revés, cuantas más instituciones, menos leyes (república)*” (PSM: 81, cursivas nuestras).<sup>67</sup>

Indro Montanelli, historiador italiano, ha señalado una serie de precisiones relativas a las condiciones que experimentó la Atenas de Platón y Aristóteles, afirmando que: “*como siempre acaece en semejante crisis, cuando una comunidad pierde el sentido de su propia misión y el control del propio destino, se desencadenaron los egoísmos personales y de grupo*”; y citando a Aristóteles e Isócrates, quienes aseguraban, respectivamente: que “*había un club aristocrático cuyos miembros prometían bajo juramento obrar contra la colectividad*”; y, que “*los ricos se han vuelto tan antisociales, que preferían tirar al mar todos sus bienes antes que ceder una parte a los pobres, lo cuales por su parte tienen más odio a la riqueza ajena que compasión por las propias*” (Montanelli, 1983: capítulo XLI, “La decadencia de la polis”).

---

<sup>67</sup> Esta idea Deleuze la recoge de Saint-Just y Sade, entendiéndola a la *institución* como *modelo acción anárquico perpetuo*, que Sade expuso en *La philosophie dans le boudoir*, en el célebre texto: “Franceses, todavía tenéis que hacer un esfuerzo más si queréis ser auténticos republicanos”. Las siguientes precisiones de Deleuze sobre la diferencia entre *ley*, *contrato* e *institución* resultan valiosísimas: “*La distinción jurídica entre contrato e institución es suficientemente clara: el contrato, en principio, supone la voluntad de los contratantes y define entre ellos un sistema de derechos y deberes, no se opone a terceros y su duración es limitada; la institución tiende a definir un estatuto de larga duración que es involuntario e intransferible y constitutivo de un poder cuyo efecto puede perjudicar a terceros. Pero la diferencia entre contrato e institución es mucho mayor respecto a la ley: el contrato engendra una ley aun en el supuesto de que desmienta y desborde las condiciones que le han hecho posible; la institución, en cambio, es de un orden muy diferente: se presenta como haciendo inútiles todas las leyes y sustituyendo el sistema de derechos y deberes por un modelo dinámico de acción, de poder y de fuerza. Por eso Saint-Just prefiere muchas instituciones y pocas leyes, proclamando que mientras las leyes sigan dominando a las instituciones, la república no habrá logrado aún nada [...]. Las puras instituciones sin leyes serían, por naturaleza, modelos de acciones libres anárquicas en movimiento perpetuo, en revolución permanente y en estado de inmoralidad constante*” (PSM: 79-81, cursivas nuestras).

Este cuadro de *corrupción y decadencia* es el que siguió al esplendor del siglo de Pericles. Y fue en tal contexto que surgieron una serie de *tiranías* y más tarde la forma de una *democracia censataria*, que a pesar de todo lo que se pueda decir negativamente y con sobradas razones, es una *forma política inédita en la historia*. Forma a la cual debemos el *ideal de sociabilidad* fundado en una *isonomía ampliada*. Es decir, un modo de organización política donde los hombres se atrevieron a considerarse a sí mismos como *hombres libres*, no tan sólo de acuerdo a las *virtudes éticas* y estatuto de *ciudadanía*, sino por ser unas *costumbres institucionales* basadas en *relaciones isonómicas*. Las cuales, siendo rigurosos, se remontan al tiempo de una *constitución consuetudinaria* propia de la organización *gentilicia de las gens* (Engels, 1970: 557). Si hemos de reconocer un punto de inflexión, en términos históricos, que sanciona la consolidación de tales *prácticas isonómicas*, son las *reformas* introducidas por Clístenes en el año 508 A. C. las que reconocen el *derecho* de los *démoi agricultores y artesanos* a participar en la *vida civil* de Atenas (Sócrates era de esta última *clase*). Siendo indudable que tales *reformas* implican un *salto* de un modelo político que restringía a unos pocos las *relaciones isonómicas* hacia una forma que va a considerar a los *segmentos más pobres* del *demos*. Salto que debe ser visto no sólo desde un punto de vista *molar* o *estadístico*, puesto que las *leyes* o *constituciones* que sancionan su *legitimidad jurídica* sólo son la *expresión* de unas *nuevas relaciones* que dependen de *movimientos y fuerzas cambiantes precedentes*. En tal sentido, el punto de vista *molecular* y *no representacional*, permite incluso definir a la *democracia* de modo distinto al clásico. Recordemos que cuando se define a la *democracia* desde el punto de vista del *sentido común*, siempre pensamos en la *forma de gobierno* que define el significado etimológico de tal término: *forma de gobierno que se legitima por el pueblo* o *por la mayoría*. En cambio, desde el punto de vista *molecular*, propio de las *relaciones de fuerzas*, la *democracia* es más bien una *práctica política y social* donde la característica fundamental, según Deleuze, es “la *rivalidad entre agentes libres* [...]. *La democracia no es la libertad, tampoco es la igualdad. Es el poder de rivalizar. [Siendo] [e]l poder de rivalizar [...] un afecto*” (Curso-Foucault-2: 110, cursivas nuestras).

Así definida la *democracia*, a saber: como *práctica y ejercicio*, y por tanto no sólo como una *forma* o *mero procedimiento para elegir gobernantes y líderes* —que es como la entiende Samuel Huntigton, apelando a una simplificación que hizo célebre Schumpeter: “*El procedimiento principal de la democracia consiste en la selección de líderes a través de elecciones competitivas, por parte de las personas gobernadas por*

ellos. La más importante formulación de este concepto de democracia fue la de Joseph Schumpeter” (Huntington, 1994: 19-20)—,<sup>68</sup> necesariamente el problema de la *ampliación del poder de rivalizar*, ya no depende ni de las *leyes*, ni de una *constitución*, ni mucho menos de una *forma de gobierno* o *procedimiento formal*. Si existen *leyes*, *constituciones*, *formas de gobierno* y *procedimientos formales*, esto es así porque tales instancias son *efecto* de unas *relaciones de fuerzas*, en este caso, de *rivalidad*, dadas previamente. O como diría Deleuze, estas *formas* son más bien fruto de un *efecto óptico*, que es el que surge desde el *punto de vista molar* y *estadístico*, que siempre prescinde de los *caracteres diferenciales* de las *fuerzas plurales en relación*. En tal sentido, las *formas*, bajo el *punto de vista molecular*, no son negadas, sino consideradas como *producto* de unas *relaciones de poder*, que, desde Foucault y Deleuze, siempre remiten a una *naturaleza informal diagramática previa* (F: 99).

Para reforzar dicha perspectiva y atendiendo la relevancia de la *irrupción de nuevas tecnologías sociales* en los cambios dados en una sociedad, Deleuze va a apoyarse en el historiador Marcel Detienne, quien ha estudiado el mundo griego desde unos *criterios diferenciales* que se centran en mostrar cómo los *cambios* y *mutaciones* obedecen a *procesos dinámicos* que implican *innovaciones biotecnológicas*. En el caso de la *democracia* en Grecia, ésta obedece al surgimiento de un *nuevo dispositivo social* que

---

<sup>68</sup> “En su primer estudio, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Schumpeter detalla las deficiencias de lo que llama la «teoría clásica de la democracia», que define a la democracia en términos de «voluntad del pueblo» (fuente) y «el bien común» (objetivos). Demoliendo con eficacia estos prologómenos, Schumpeter adelanta lo que denomina «otra teoría de democracia». El «método democrático —dice— es el acuerdo institucional para llegar a las decisiones políticas, en el que los individuos ejercitan el poder de decidir por medio de una lucha competitiva mediante el voto del pueblo» (Huntington, 1995: 20). Tras estas palabras, Huntington confiere en las mismas páginas citadas, a la *teoría democrática procedimental*, un supuesto *triunfo* como concepto en las discusiones dadas en la década de los 70 del siglo XX. Por descansar dicho concepto en *hechos empíricos* y por brillar en términos de *claridad analítica*, además de parecerle la definición más *útil*. Sin embargo, lo que jamás coloca en cuestión Schumpeter es que la *teoría de la representación* que subyace al *criterio procedimental* exige confrontar el *hecho* que las *decisiones* que toman los *representantes elegidos* implica una *relación problemática* con el *derecho* y el *mandato*, tema que recorre toda la *politología moderna*, de Hobbes, Locke, Spinoza, Rousseau, a Sieyes, Hegel y Schmitt, entre otros. Huntington parece borrar de un plumazo la complejidad de dicho problema, incluso cuando afirma con aire triunfante: “*El acercamiento a la democracia según los procedimientos concuerda con el uso del sentido común del término. Todos sabemos que los golpes militares, la censura, las elecciones controladas, la coerción y la violencia sobre la oposición [...] son incompatibles con la democracia [...]. Si la elección popular de los que toman las decisiones en la cúpula es la esencia de la democracia, entonces el punto crítico en el proceso de democratización está en el reemplazo de un gobierno que no fue elegido de esta manera por uno que lo haya sido en unas elecciones limpias, libres y abiertas*” (Huntington, 1995: 21-22). Pensamos que Huntington *simplifica esquemática* y *burdamente* lo que cabe comprender por *democratización*, especialmente en el acápite titulado: “El significado de la democracia”, donde se omite la cuestión de la complejidad de la relación dada entre *poder constituyente (legitimidad)* y *poder constituido (legalidad)*. Un tema que ya abordaba Sieyes en su obra: *¿Qué es el tercer Estado?* (Sieyes, 2008), apoyándose en Spinoza, en su *Tratado teológico-político* y en su *Tratado político*.



cabe identificar como *agenciamiento campesino-guerrero*: “*se opone a la forma arcaica del ejército guerrero, es decir a la casta de guerreros que se hace mantener por campesinos*” (Curso-Foucault-2: 165, cursivas nuestras). En tales términos, cabe preguntarse: ¿qué *invención social* implica el *agenciamiento del campesino-guerrero*, en términos de unas *inéditas relaciones de fuerzas*? La respuesta para Deleuze es unívoca: si pensamos en el *dispositivo social técnico* que irrumpe con la *inclusión del agenciamiento campesino-guerrero*, lo que introduce éste en el *campo de la guerra* es el *arma hoplita*. Dice Deleuze: “*todo lo que hay de nuevo en las armas hoplitas es inseparable de un nuevo dispositivo social*” (Curso-Foucault-2: 165, cursivas nuestras). Lo que no quiere decir, en ningún caso, que el *cambio* de un modo de organización a otro se deba a *cambios meramente tecnológicos*. Fundamentalmente, porque para Deleuze y Detienne: “*la tecnología permanece incomprendible en sí misma, es decir que la historia de las herramientas y las máquinas no existe por sí misma*”; en suma, que “*la herramienta es consecuencia y ya no causa*” (Curso-Foucault-2: 164-165, cursivas nuestras).

Siendo muy sumarios, lo que permite la *eclosión* de las *armas hoplitas* y *agenciamiento guerrero-campesino*, obedece a cambios dados en las propias *relaciones de fuerzas*, tanto *internas* como *externas*, de la sociedad griega. En primer lugar, porque, como dice Deleuze, “*el diagrama siempre viene de afuera*” (Curso-Foucault-2: 111, cursivas nuestras). ¿Qué es el diagrama? En rigor: las *relaciones de fuerzas, internas* y *externas*, lo que establecen, por un lado, son unas nuevas relaciones entre los *hombres guerreros-campesinos* que antes no lo eran. Relaciones que presuponen la *conquista del estatuto de guerrero-ciudadano*. Lo que como efecto supone la *superación del modelo ecuestre* formado por un *guerrero-noble* y el *caballo*, que dominaba previamente. La innovación aquí es la de un *ejército compuesto por soldados-campesinos*, destacando, en términos biotecnológicos, la *invención del escudo de doble-empuñadura*: “*que es la mejor manera de soldar a los hombres entre sí [...]. Se trata de soldar las filas de infantería [...]. Esta soldadura material del campesino con el campesino, señala precisamente el final de los grandes guerreros arcaicos y el ascenso del soldado ciudadano*” (Curso-Foucault-2: 166, cursivas nuestras).

Este salto de un *agenciamiento social-biotecnológico* a otro, lo que supone más ampliamente, en términos de *deseos*, es la *sustitución* de una *erotismo* que encontraba sus expresiones en el *agenciamiento hombre-animal*, por un *erotismo* propiamente *homosexual*. Lo que incluso es ejemplificado en el *Banquete* cuando Fedro alude a un

*ejército compuesto exclusivamente por amantes. Si el agenciamiento dado entre los hombres implica unas nuevas relaciones de fuerzas, esto se ve constatado desde unos criterios propiamente etológicos, que Deleuze y Guattari resumen remitiéndonos a la falange: “Detienne ha mostrado como la falange [...] era inseparable de toda una inversión de valores, y de una mutación pasional que trastoca las relaciones del deseo con la máquina de guerra. [...] el hombre desciende del caballo, y [...] la relación hombre-animal es sustituida por [...] un agenciamiento de infantería que prepara la aparición del soldado-campesino, del soldado-ciudadano: todo el Eros de guerra cambia, un Eros homosexual de grupo tiende a sustituir al Eros zoosexual del caballero” (MM: 401-402, cursivas nuestras).*

Queda por responder: ¿por qué afirma Deleuze que el *diagrama* de una *formación social*, en este caso, el de la *democracia griega* comprendida como *práctica de rivalidad dada entre agentes libres*, implica también unas *relaciones de fuerzas determinadas por el afuera*? Pregunta que en ningún caso necesita responder buscando el *origen*, pues acá el concepto de *afuera* remite a unas *relaciones contingentes e inmanentes*, relaciones que son propias del *occursus* y *encuentro*, lo que supone, en términos críticos, el rechazo del *carácter teleológico* y *finalista* que encontramos en el aristotelismo. Dice Deleuze, respecto de tales *relaciones contingentes* y la *dimensión puramente inmanente* de las *fuerzas* que están en juego: “Sin duda no hay principio ni fin, no hay origen de las fuerzas ni fin de las fuerzas. Sólo hay avatares de las fuerzas, metamorfosis de las fuerzas. La cuestión del origen y la cuestión del destino son descalificadas por el punto de vista de las fuerzas” (Curso-Foucault-2: 110-111, cursivas nuestras). La respuesta, en tales términos, respecto de la *procedencia de las fuerzas que vienen del afuera*, es que remiten necesariamente a la *amenaza* y *presión* que ejercía el *mundo persa* sobre el *mundo griego*, a saber: fuerzas que amenazaban con destruir el mundo griego, subyugarlo. Sin la *invención* y *militarización de las castas campesinas*, jamás Grecia se hubiese podido proteger ni zafarse del Imperio persa. Dicen Deleuze y Guattari, subvirtiendo la tesis del *milagro griego*:

*“El milagro griego es Salamina, donde Grecia se zafa del Imperio persa, y donde el pueblo autóctono que ha perdido su territorio lo embarca sobre el mar [...]. Los filósofos son extranjeros, pero la filosofía es griega. ¿Qué encuentran estos inmigrantes en el medio griego? Tres cosas por lo menos, que son las condiciones de hecho de la filosofía: una sociabilidad pura como medio de inmanencia [...], un cierto placer por asociarse, que constituye la amistad, pero también de romper la asociación, que constituye la rivalidad [...]; una inclinación por la opinión, inconcebible en un imperio, una inclinación por el intercambio de opiniones, por la conversación. Inmanencia, amistad y opinión” (QF: 89, cursivas nuestras).*

Es contra estos tres fenómenos, precisamente, que reacciona la filosofía de Platón, cuando erige su *modelo estratificado de ciudad ideal*: contra el *medio de inmanencia* entendido como *sociabilidad pura*, absolutamente distinto del *orden vertical, trascendente y jerarquizado* de la ciudad que nos propone la *República*; contra la *amistad* entendida como *gusto por asociarse y rivalizar entre pares* bajo un punto de vista ampliado a aquellas castas que Platón subordina de manera draconiana en su *triple división* entre *hombres de oro, de plata y de bronce*; y, contra la *opinión* y la *conversación* ampliada a las *castas de origen guerreros-campesino* e incluso ampliada a los *autóctonos* que han repoblado a Atenas e islas del Mar Mediterráneo, oleada de autóctonos de donde proceden los primeros filósofos.

Son tales fenómenos los que muestran como el nuevo estatuto de la ciudad de Atenas, si ha tenido que ampliar el número de sus ciudadanos con *derecho a asociarse, rivalizar y opinar*, ha sido gracias a las *nuevas condiciones inmanentes* que han surgido tras la *innovación del dispositivo hólita*. Para Platón, si tales fenómenos había que confrontarlos, esto era así porque él juzgaba que en lo que había terminado convirtiéndose Atenas era en un *nido de mediocridad, mundo gobernado por la intemperancia e irracionalidad*. Así lo corroboran las referencias ya hechas relativas a su *visión moral jerarquizada* y su *dualismo ontológico descalificador*, no sólo respecto de las *pasiones*, sino también respecto del *arte, actividades manuales* y especialmente cuando con su *método de división (amfisbetesis)* busca *autentificar la pureza de los pretendientes al Bien, Verdad y Belleza*. Y sobre todo, su profundo *desprecio por la opinión, lo irracional y lo inconsciente*, por el *arte sin fines pedagógicos* e incluso por los *sentidos y la naturaleza*.

Y de allí que el *ideal de justicia* de Platón exija la *mediación* de la *ley y leyes*, que son el punto ineludible si pensamos en su *utopía política* y su *universo jerarquizado*. Universo que en lo que respecta a la sociedad es presidido por el *filósofo-rey*, el *guardián* de la *paideia*. En tales términos, su *imagen* de una *justicia en sí*, lo que busca es establecer la preeminencia ontológica del *principio celeste y trascendente*, del cual la *ley* sería sólo una instancia derivada. Preeminencia que determinará la *imagen clásica de la ley* que recorrerá toda la historia occidental, de la cual ya hemos hablado. Sin embargo, más allá de lo que ya hemos dicho, la importancia de la *imagen clásica de la ley*, en lo que respecta a *estatuto representativo*, es su *sentido ontológico-político* en cuanto se sustenta en la subordinación de la *ley* al *Bien*. Dice Deleuze:

“Nuestra cultura posee una imagen clásica de la ley, y Platón supo expresarla de modo perfecto. Su visión llegó a imponerse en el mundo cristiano. Esta imagen determina un doble estado de la ley, desde un punto de vista de su principio y de sus consecuencias. En cuanto al principio, la ley no es un punto de partida ni origen: es un poder secundario, delegado, depende de un principio superior que es el Bien [...]. La ley es el representante del Bien en el mundo del que, en mayor o menor medida, ha desaparecido. Desde el punto de vista de las consecuencias, obedecer a las leyes es lo «mejor», siendo lo «mejor» la imagen del Bien. El hombre de bien, el justo, se somete a las leyes de su país [...]. Esta imagen, tan conformista en apariencia, contiene una buena dosis de ironía y humor, que constituyen las condiciones de la filosofía política, permitiendo una doble perspectiva de reflexión sobre la ley [...]. Existe una ironía en el proceso gradual que asciende de las leyes al Bien absoluto, como fundamento necesario de las mismas. Y existe humorismo en el proceso descendente de las leyes hacia un Mejor relativo, necesario para persuadirnos de que debemos obedecerlas. Esto es tanto como decir que la noción de ley no se sostiene por sí misma, salvo por la fuerza, y que, en definitiva, necesita idealmente de un principio superior y unas consecuencias lejanas [...]. La ironía y el humor forman esencialmente el pensamiento de la ley [...]. La ironía viene a ser el juego de un pensamiento que se permite fundar la ley sobre el Bien infinitamente superior; el humor es el juego de ese mismo pensamiento que sanciona la ley con un Mejor infinitamente más justo que ella misma” (PSM: 83).

Nuestro próximo apartado contextualizará el lugar que ocupa el *platonismo* en la *historia occidental* bajo un *punto de vista jurídico-religioso* que se acoge al concepto de *historia larga* de Fernand Braudel y a las observaciones del filólogo hegeliano J. J. Bachofen. Observaciones que acotaremos siguiendo algunos comentarios que Friedrich Engels ha hecho respecto de la pertinencia de Bachofen. En tal tesitura, resulta fácil mostrar cómo los *elementos míticos* que están presupuestos en el *mundo de la representación* y *logos* y en la *imagen dogmática del pensar*, pueden ser interpretados como el *triunfo histórico del elemento de lo masculino* por sobre el *elemento femenino*. Bachofen identifica a este último modo como un *derecho* que remite a la *ginecocracia* o *matriarcado*. Tal punto de vista, para Deleuze y Guattari, se ciñe a la visión de la historia de Hegel, autor determinante para Bachofen: “Engels alaba la genialidad de Bachofen por haber reconocido en el mito las figuras del derecho materno y del derecho paterno, sus luchas y sus relaciones. Pero desliza un reproche que lo cambia todo: se diría que Bachofen cree en ellos, que cree en las Erinias, que cree en Apolo y Atenea” (AE: 112). Sin embargo, a pesar del hegelianismo de Bachofen, su perspectiva tiene el mérito de mostrar cómo en los propios textos clásicos griegos, mitológicos, épicos, históricos, trágicos y poéticos, se da cuenta de la tensión dada entre la *iure civile* o *derecho patriarcal (derecho escrito)*, que es el derecho que remite a *leyes escritas* y a la *forma clásica de la imagen de la ley*. En tal sentido es que cabe decir que las *constituciones* y *leyes escritas* son *representantes del Bien* y de un *orden superior*.

Por otro lado, desde la obra de Deleuze, de 1967: *Presentación de Sacher-Masoch. El frío y el cruel*, dedicada a Masoch y Sade, especialmente su modo de *parodiar* a las instancias de la *ley* y el *contrato*, para realzar el valor y preeminencia de la *institución*,

se puede advertir una lectura sobre la historia que realiza Masoch inspirada en Bachofen, que *subvierte la mirada historicista hegeliana y la centralidad en el ideal masculino* que caracteriza al mundo occidental. Lectura absolutamente reñida con los principios *teleológicos y logocentristas*, gracias al *método platónico de denegación estética imaginativa*, que se opone a la *dialéctica-racionalista* de Hegel. Lo que permite precisamente *invertir y parodiar el sentido del curso de la historia humana*, donde según Deleuze Masoch termina *convirtiendo a la mujer en la figura central de la historia universal*. Entre los elementos más destacados de tal lectura de Masoch sobresalen tres *tipos o ideales de mujeres*, que son claves para comprender la idea de la *lucha* dada entre *lo femenino y lo masculino* en la historia; como para también comprender las propias *sumisiones* que implica un tipo de mujer que resulta clave en la mitología griega que da cuenta del *origen del Estado*. El primer tipo de mujer que nos referimos es la *mujer pagana o hetaírica*, encarnada por Afrodita, *mujer generadora desorden*, en cuanto: “*Proclama la igualdad entre el hombre y la mujer: es hermafrodita [...]: «El hombre tiembla cuando la mujer es igual que él» [...] [es] la madre primitiva, uterina, hetaírica, madre de cloacas y ciénagas*” (PSM: 50-51 y 59, cursivas nuestras).

Por otro lado, en el extremo opuesto a la *mujer pagana* se encuentra la *mujer sádica*: “*Le gusta torturar y hacer sufrir. Pero hay que advertir que siempre obra empujada por un hombre [...]. Masoch habla frecuentemente del «El Griego» o «Apolo»*”; tipo de mujer que encarna a “*la madre edípica, imagen de la amante, la que se relacionará con el padre sádico*” (PSM: 51 y 59, cursivas nuestras). Este último tipo se relaciona, como lo veremos con Bachofen y Engels, con la *mujer que prefigura el sometimiento de lo femenino al elemento masculino*. Por ejemplo: *Atenea* en el mito o *Electra* en la tragedia.

Finalmente, un último tipo de mujer, que sería el ideal que privilegia Masoch para parodiar al *cristianismo* e incluso darnos una interpretación paradójica de *muerte del Padre* y de la *muerte de Dios*, siguiendo siempre a Deleuze, es la figura femenina de la *madre oral*: “*madre de las estepas y nutricia, portadora de muerte*” (PSM: 59, cursivas nuestras). Para Deleuze la *madre oral* lo que encarna en primer lugar es la *ley de la comunidad* y a la vez la *muerte de Dios*, interpretación que contrasta absolutamente con Hegel y su lectura de *Antígona*. A propósito del sentido general que deduce Deleuze de la obra de Masoch y su relevancia en cuanto *invierte el sentido de la muerte de Dios* al *elegir la figura de la madre oral a agente central de la historia*, cabe detenerse en el

*uso magistral* dado en esta versión de los *recursos* esenciales que Deleuze reconoce en la *ley*, que son no otros que el *humor* y la *perversión*. Recursos que en el caso de Masoch hacen gala del uso de la *ironía* que domina la *imagen de la ley* de Sócrates, Platón y Hegel, como de las *consecuencias* que se siguen de tal imagen. Dice Deleuze:

“*Los dos grandes personajes masculinos [...] de Masoch son Caín y Cristo [...]. Caín también es agricultor, el preferido de la madre. Eva, que recibe su nacimiento con gritos de júbilo, no mostró la misma alegría con Abel, el pastor, el preferido del padre [...]. Cristo. La Semejanza con el Padre es abolida de nuevo [...]. La Madre, la Virgen, es la que pone personalmente al Hijo en la Cruz: esto constituye una contribución masoquista al fantasma marial y una versión masoquista del «Dios ha muerto» [...]. El que muere en la cruz no es propiamente el hijo, sino Dios-Padre [...]. La cruz representa aquí la imagen materna de la muerte, el espejo en el que el Yo narcisista de Cristo (=Cain) entrevé el Yo ideal (Cristo resucitado)” (PSM: 97-98, cursivas nuestras).*

Bajo los criterios de Deleuze, lo que cabe destacar aquí es la completa contraposición: por un lado, entre el *principio de ironía* que gobierna al pensamiento de un Sócrates, un Platón o un Hegel, por ejemplo, cuando identifica este último a Antígona y su sacrificio con la *ironía de la comunidad*. Ironía que Hegel además asocia a un supuesto *gesto resolutivo* que se funda en la *sumisión de lo femenino*, vía *sufrimiento* y *culpa*, a la *ley*: Antígona, por sufrir, asimila su responsabilidad y culpa. Ironía que ya era la de Sócrates y Platón, y la de la propia imagen clásica de la ley subordinada al Bien. Contrariamente, Masoch, mediante la *técnica del humor* y lo que Deleuze considera es un *arte de los efectos de superficie*, elevará la figura de la *madre oral* al estatuto de *dueña de la ley de la comunidad*. Mostrando así, tanto respecto de la historia, como del cristianismo, que: *los hombres tan sólo eran personajes secundarios, subordinados, puestos al servicio de la perversión masoquista*. Tal sería el gran mérito del *mito de la madre oral*, que incluso aparece en el catolicismo como *misterio mariano*: “*Las relaciones más profundas surgen en la comuna, la ley de la comuna encarnada en la madre oral, y el hombre de la comuna que sólo puede renacer «renaciendo» de esta mujer” (PSM: 97, cursivas nuestras).*

Respecto de la *perversión masoquista*, esta obra de Deleuze igualmente muestra la relevancia de la *parodia* y el *humor* en lo que se refiere al *uso* que hace Masoch del *contrato* y de todo el *juego de superficies* que implica el hecho de subordinarlo a las relaciones masoquistas. Es decir, la *relación jurídica* dada entre un *amante* que acuerda con su *ama elevarse a un mundo glacial* mediante el recurso estético de *denegación*. Y donde finalmente se configura un *erotismo que pervierte la propia convención que se asigna a la relación contractual*. Dice Deleuze: “*El humor está presente en las acciones*

*de un Yo que triunfa; el humor es el arte de la desviación y denegación del Superyó, con todas sus consecuencias masoquistas” (PSM: 123, cursivas nuestras).*

Para Deleuze, si el *masoquismo* constituye un auténtico *sistema de perversión* que *parodia la forma del contrato*, esto es así porque en dicho sistema se pueden reconocer al menos los siguientes diez caracteres estrictamente formales. **1º.** *Una facultad dialéctica-imaginativa.* **2º.** *Que deniega y suspende.* **3º.** *Desembocando en un suspenso cualitativo, esencial en el masoquismo.* **4º.** *Que aniquila al padre gracias a la denegación de la madre.* **5º.** *Que opone dos series irreductibles: el fetiche y el sentido, entre los cuales fluctúa el fantasma (fantasía).* **6º.** *Todo lo cual se resuelve en un esteticismo.* **7º.** *Que finalmente es la parodia de la relación contractual.* **8º.** *Que depende de un Yo y su idealización.* **9º.** *Lo que implica, contra la idea de sublimación de Freud, un doble proceso de desexualización y resexualización.* **10º.** *Todo lo cual desemboca, para culminar, en la frialdad masoquista (mundo glacial).* Todo ello, siguiendo a Deleuze, es lo que configura al *sistema Yo narcisista-Yo ideal*, autonomizado del *sistema Superyo-ideal de Yo*, propio de la *perversión sádica* (PSM: 131-127). Lo que implica *romper* con la supuesta *unidad sadomasoquista* que predomina en los círculos psicoanalíticos.<sup>69</sup>

Un último aspecto, relativo a la *imagen clásica de la ley*, que, según Deleuze, ha sido Platón quien mejor la ha caracterizado, consiste en señalar que tal imagen será impugnada en el *mundo moderno* mediante una *inversión de la relación* dada entre la *ley* y el *Bien*. Permitiendo dicha inversión la *interiorización de la ley*. Inversión que fue llevada a cabo por Kant en su *Crítica de la razón práctica*. Ha sido Kant quien ha establecido dentro del mundo moderno la tesis de que la *ley* ya no debe ser una instancia que remita al *Bien*, sino, contrariamente, que es el *bien* el que se encuentra determinado por *Ley*. O bien, dicho de modo completamente categórico: “LA LEY, sin más especificación, sin indicar objeto. [...] cuando Kant habla de «la» ley moral [...] moral designa solamente la determinación de algo que permanece absolutamente indeterminado: la ley representa una pura forma” (PSM: 84, cursivas nuestras).

Las consecuencias de esta inversión radica en que a partir de ahora es la *Ley* la que se identifica como una *forma pura y vacía*, la cual, piensa Deleuze, tal vez era ya la forma

---

<sup>69</sup> Unas de las tesis más relevantes de *Presentación de Sacher-Masoch* es la impugnación de la *unidad sado-masoquista* que se maneja en los círculos psicoanalíticos. Lo que no significa negar que el sadomasoquismo no constituye un cuadro sintomatológico. Lo que Deleuze afirma, en dicha obra, es que éste sólo es un *síndrome* y no propiamente tal una *perversión*. La pertinencia de esta tesis es apostar por la *autonomía del masoquismo* respecto del *sadismo*, en términos de definir una perversión y sintomatología que se sustrae a la preeminencia del criterio sádico para ser analizada.

propia de la moral que supo despertar el genio de *Lutero* y de la *Reforma*. No paradójicamente, en cuanto fueron tal personaje y tal hito, los que derribaron las condiciones que mantenían a la *imagen clásica de la ley* soldadas con las *fuentes objetivas de la autoridad*, es decir, con el *estatuto autoritario* de instituciones objetivas tales como del Estado, la Iglesia e incluso siendo la *sanción del sabio* determinante para determinar el *contenido de las leyes*. Tal conversión, llegará a decir Deleuze, puede ser considerada incluso una suerte de “*retorno a la fe judaica, más allá del mundo cristiano y, quizá, anunciaba la vuelta a una concepción presocrática (edipiana) de la ley, más allá del mundo platónico*”; *por encontrarse, nuevamente, «el objeto de la ley, esencialmente inasequible»* (PSM: 85, cursivas nuestras).

Todo lo dicho, en términos políticos, significaría no otra cosa que la *observancia de la leyes* debe realizarse tan sólo por el sólo hecho de ser las mismas *mandatos*. Aunque en el caso de Kant se deba decir que lo que se volvería propiamente *despótico* o *edípico* sería más bien el carácter de la *razón* misma, bajo su *sentido práctico*. Es decir, en cuanto es referida la *razón* a su *interés propiamente práctico*. Signo de tal desplazamiento en la obra de Kant es su célebre máxima de *La metafísica de las costumbres*, de la cual recogemos las tres siguientes variantes: **1º**. “*Obra según una máxima que contenga en sí al mismo tiempo su validez universal para todo ser racional*”; **2º**. “*Obra con respecto a todo ser racional —a ti mismo y a los demás— de tal modo que en tu máxima valga al mismo tiempo como fin en sí*”; y, **3º**. “*Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal*” (Kant, 1990: capítulo 2, “Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres”, cursivas nuestras).

Lo que significa, en pocas palabras, la *consagración de la preeminencia de la razón pura práctica y su interés*, por sobre los *intereses especulativos* de la *razón fenomenológica*: “*En este sentido hay que decir que «todo interés es práctico, y el interés mismo de la razón especulativa sólo está condicionado en el uso práctico y sólo en éste se completa»*” (FCK: 82, cursivas nuestras). “*Un interés es aquello por lo cual la razón se hace práctica... El interés lógico de la razón, que es el desarrollo de sus conocimientos, nunca es inmediato, sino que supone fines con los que se relaciona el uso de esta facultad*” (FCK: 82, cursivas nuestras). Todo lo cual se traduce, para Deleuze, en uno de los intentos más rigurosos por *hacer triunfar el sentido último de la doctrina del juicio* (CC: 176). Pero, esta vez, bajo la forma de una auténtica *revolución copernicana*, pues lo que lleva a efecto Kant con tal gesto es *interiorizar la ley* y así



hacer posible el *triunfo de una visión edípica de la ley*. Por supuesto, bajo unas nuevas condiciones que se relacionan con una *revolución* en el orden de una *teoría de las facultades*, no en el sentido en que abandone Kant lo esencial del platonismo. Ya que Kant sigue siendo fiel al *moralismo* de la *imagen dogmática del pensar*. Lo que realmente lleva a efecto Kant es sancionar, con un *formalismo* inédito, la *interiorización de la ley* a partir de una *nueva definición de la facultad de desear*, sobre la cual afirma Deleuze: “*correspondió a Kant el haber realizado en la teoría del deseo una revolución crítica, al definirlo como «la facultad de ser por sus representaciones causa de la realidad de los objetos de estas representaciones»*” (AE: 32, cursivas nuestras). Y como precisa Deleuze, si Kant *rompe* con la *imagen clásica de la ley*, ello es al precio de seguir siendo fiel al *platonismo*, porque “*esta manera de concebir la productividad no pone en cuestión la concepción clásica del deseo como carencia, sino al contrario se apoya en ella [...]. El deseo concebido de esta forma, como [...] producción de fantasmas, ha sido perfectamente expuesto por el psicoanálisis*” (AE: 32-33, cursivas nuestras).<sup>70</sup>

Platón, en cambio, *quiso construir una teología*, que siguiendo a Farrington: “*es la que fundamenta la justicia en el Estado fastuoso*” (Farrington, 1973: 139, cursivas nuestras): Y si bien Kant sanciona también la *muerte del Dios*, lo hace sólo respecto del *Dios de la teología natural* y del *racionalismo dogmático* (Descartes), no respecto del *Dios moral* que Kant mismo va a *resucitar* en su *Crítica de la razón práctica*. Dicho gesto de Kant, que supone una *admiración por la obra divina* y una *devoción por la ley que el creador coloca en nuestro corazón*, es lo que claramente expresa en el epílogo de la *Crítica de la razón práctica*, cuando dice: “*Dos cosas hay el espíritu de una admiración y un temor siempre nuevos y crecientes [...], los cielos estrellados encima de mí y la ley moral dentro de mí*” (Kant, 1990, Epílogo, cursivas nuestras).

En suma, tanto Platón como Kant siguen siendo fieles a los postulados de la *imagen moral y dogmática del pensar*, en cuanto ambos postulan *finés supremos* y *finés superiores*, que resultan incomprensibles si aludir a la *forma-Dios* y a los elementos constituyentes de la *estructura del juicio: sentido común y buen sentido*. Aunque, como veremos en nuestro capítulo tercero, la imagen que supone el *platonismo* haya que

---

<sup>70</sup> Dice Deleuze: “*Kant invoca las creencias supersticiosas, las alucinaciones, los fantasmas [...]. La realidad del objeto en tanto que producido por el deseo es, por tanto, la realidad psíquica. [...] nos obliga a escoger entre producción y adquisición. Desde el momento que en que colocamos el deseo al lado de la adquisición, obtenemos una concepción idealista [...] del deseo que, en primer lugar, lo determina como carencia, carencia del objeto real*” (AE: 32).

relacionarla con lo que Deleuze define como el carácter inherente del *régimen de signos significativa*, estructura inherente al *mito* y a la propia *doctrina de juicio*. Para Deleuze, en este contexto que establece relaciones necesarias entre el *mundo arcaico* y *mundo moderno*, las condiciones que permitirán la *interiorización la deuda infinita* deben asociarse a la propia *abstracción* que implica el *mundo despótico*, aunque sea en el *capitalismo* y el *mundo burgués* donde esta *espiritualización* logre asentarse.<sup>71</sup>

Para finalizar y agregar un matiz sobre el *sentido retrógrado* y *supersticioso* que se asocia al *principio legislador* que juega el rol de *juez* y *tribunal* a la vez, pertinente nos parecen las siguientes advertencias, de Lucrecio, Nietzsche, Febvre y Kant mismo. Las mismas son ejemplares a la hora de *recusar entidades superiores* y a la hora de contraponer buenas razones contra quienes *expulsan la inocencia de la naturaleza, del cuerpo y de la vida*. Y, lo más importante, magníficas cuando lo que se busca es criticar sin concesiones el sentido práctico de la *inquietud del alma que siembran los mundos espectrales*. Son tales *mundos* y tal *sentido práctico* el que se encuentra en el origen de la modernidad en lo que respecta a una *concepción de la autoridad que niega toda posibilidad al pueblo de revelarse contra sus príncipes, una justificación a priori de la autoridad política*, la cual encontramos tanto en Lutero como en Kant. Al respecto de todo esto notables son las siguientes referencias.

Dice Lucrecio, respecto de la religión y superstición: “*Si estas verdades tienes bien grabadas, libre al momento es la naturaleza de soberbios señores despojadas; ella misma por sí rige su imperio sin dar parte a los dioses. Pechos santos de las deidades que en eterna calma pasan vida pacífica y serena, decid: ¿quién de vosotros dará leyes al Universo, y sus valientes riendas es capaz de llevar entre sus manos? ¿Y quién con influjos celestiales en general las tierras fertiliza, y hace que en todo tiempos nos socorran? ¿Quién suspende las nubes tenebrosas, del cielo atruena la mansión serena, y lanza rayos que regularmente los propios templos vuestros arruinan, y su furor en vano desenvuelven en desiertos, y pasan con frecuencia al lado de los hombres criminales y al virtuoso, al inocente matan*” (Lucrecio, 1983: 117, cursivas nuestras).

Dice Nietzsche, respecto de lo Lleno, lo Inmóvil y el Símbolo: “*Dios es un pensamiento que vuelve torcido todo lo derecho y que hace voltearse a todo lo que está de pie. ¿Cómo? ¿Estaría abolido el tiempo, y todo lo perecedero sería únicamente mentira? [...]. ¡Malvados llamo yo, y enemigas del hombre, a todas esas doctrinas de lo Uno y lo Lleno y lo Inmóvil y lo Saciado y lo Imperecedero! ¡Todo lo imperecedero no es más que un símbolo! Y los poetas mientes demasiado*” (Nietzsche, 1972: “En las islas afortunadas”, cursivas nuestras).

Dice Lucien Febvre, a propósito de Lutero, los Príncipes y el Pueblo: “*Los Príncipes del mundo, dioses; el vulgo, Satanás. [...] más vale que los tiranos cometan cien injusticias contra el pueblo, que no el pueblo una sola injusticia contra los tiranos [...]. Los bancos no deben subirse sobre las mesas... Los niños no deben comer sobre la cabeza de los padres*” (Febvre, 1956: 248-249, cursivas nuestras).

---

<sup>71</sup> El tema del *mito* y el *régimen de signos significativa despótico*, que es el que mejor explica las *connotaciones políticas* de los principios de *lo celeste*, *lo divino* y el *origen del Urstaat*, será ampliamente tratado en nuestro capítulo tercero, donde abordaremos también la llamada *espiritualización del Urstaat*.

Y, finalmente, dice Kant a propósito del derecho a resistencia del pueblo: “Contra la suprema autoridad legislatora del Estado no hay, por tanto, resistencia legítima del pueblo porque sólo la sumisión a su voluntad universalmente legislatora posibilita un estado jurídico; por tanto, no hay ningún derecho de sedición, aún menos de rebelión” (Kant, 1989, 151, cursivas nuestras).

#### **14. Lucha entre los elementos femenino y masculino, en el contexto del problema del origen del Estado bajo un punto de vista mitológico-jurídico**

La *imagen dogmática del pensar y concepción negativa del deseo*, si presuponen la *forma de interioridad* que hemos identificado con el *platonismo*, en términos *históricos y mitológicos* más exhaustivos, necesariamente debemos relacionarla con las *estructuras simbólicas* propias de la *religión y mito arcaico*. Y más precisamente con lo que Deleuze y Guattari definen como el *régimen de signos significante* que implica la *superficie de inscripción* del *Urstaat latente* o *Estado original*. Superficie que para nuestros autores constituye “*la formación de base del horizonte de toda la historia [...], eterno modelo de lo que todo Estado quiere ser y desea*” (AE: 224, cursivas nuestras). Es el *estrato y superficie de registro* que constituye la *forma de interioridad* del *Urstaat*, la cual debe asociarse a lo que Mumford entiende es la *megamáquina social* propia de las *sociedades despóticas bárbaras*. *Forma de interioridad* también comprendida como *aparato de captura* y cuyo mayor logro consiste en propiciar el “*triunfo del logos o de la ley sobre el nomos*” (MM: 378, cursivas nuestras).

En tal contexto, si cabe reconocerle un gran mérito a Platón, que permite sostener que su pensamiento se distingue de todo intento anterior por concebir la *realidad* como *totalidad jerarquizada*, éste ha consistido, no en haber formulado por vez primera la articulación de la *imagen moral del pensar y concepción negativa del deseo*, sino por haberlas desarrollado a partir de *categorías ideales* que inherentes a la *filosofía*. Tal es el golpe maestro del *espíritu conservador* de Platón: haber *conservado* una *vieja forma de organizar el mundo*, presente en las *creencias y mitos arcaicos*, renovando la comprensión del *principio de trascendencia* que les da sostén. Principio expresado en la poesía, épica, tragedia y mitología, y que remite a una *unidad originaria* que se encuentra presente en los *grandes relatos de creación, teodiceas, teogonías y cosmogonías*. Dicho en muy breves palabras: es del *principio de trascendencia y origen celeste* del que depende el *carácter eminente* que implica el *orden temporal circular* de la *teodicea racionalizada* que Platón nos ofrece en su obra. Orden que, si pensamos en las *estructuras arbitrarias del lenguaje y carácter despótico del significante*, lo que finalmente nos dice respecto de la *concepción ontológico-política* de Platón, es que su

genialidad consistió en renovar la *doctrina del juicio con las armas del concepto* (CC: 189-191; AE: 226 y 311).

Tales relaciones entre *filosofía, pensamiento, religión, lenguaje y despotismo*, no deberían sorprendernos, si pensamos en dos obras de Freud: *Tótem y tabú* y *Moisés y el monoteísmo*. En éstas lo que se relaciona de modo necesario son los *orígenes del pensamiento simbólico* y su *significación cultural* con el origen de la *moral y sociabilidad* afín a la *religión y lo arbitrario*, todo lo cual se expresa ya en el *lenguaje*. A propósito de tales imbricaciones clave es la siguiente afirmación de Girard: “*Quien formula el origen del pensamiento simbólico formula al mismo tiempo el origen del lenguaje, el fort/da de donde surge cualquier nominación, la formidable alternancia de la violencia y de la paz*”, todo lo cual, respecto de Freud y las tesis fundamentales de *Tótem y tabú* y *Moisés y el monoteísmo*, engloba una *intuición fundamental* acerca del vínculo dado entre *crimen, violencia y ley*: “*tiene[n] su origen en el mecanismo de la víctima propiciatoria*” (Girard, 2005: 242, cursivas nuestras).

Los ejemplos que desarrolla Girard en su obra *La violencia y lo sagrado*, se centran especialmente en el *mito de Edipo* y en menor medida en el *mito de Dionisos* y su *sacrificio*. Estableciendo Girard una crítica a Freud, tras reconocer la notable intuición que introduce *Tótem y tabú* respecto del *fundamento y origen de la cultura*. Lo que en breves palabras radica en la centralidad del problema de la *violencia* que opera en los *rituales* de las *culturas primitivas*, para mediatizarla y desplazarla a un *mundo de significaciones* que se constituye *simbólicamente* y cuyo origen nos resulta inaccesible. Tal como es de inaccesible el mundo de la *ley* o la pregunta y respuesta por el *origen del Estado*.

Este lazo entre *Estado, mito y lenguaje*, en gran medida, lo que nos dice es que la *violencia simbólica* que fundamenta el origen de la *sociabilidad* siempre se mantiene en una suerte de *estado de latencia* o *Urzene*, que bien ha sido caracterizada en los *mitos de creación* de las dinastías bárbaras. Si bien no pretendemos centrarnos en esta magnífica obra de Girard y el problema de la *violencia fundacional* que trata, respecto de las religiones primitivas y sus rituales, esta obra que se publicó el mismo año que *El Anti-Edipo* (1972) muestra una importante coincidencia a propósito de las críticas que Deleuze y Guattari dirigen contra Freud y su concepto de cultura. Girard las resume diciendo que la tesis general que sostiene Freud en *Tótem y tabú* e igualmente en *Moisés y el monoteísmo*, se debe relacionar necesariamente con el “*mecanismo de la víctima propiciatoria* [...] [como] *fundamento de cualquier orden cultural*” (Girard, 2005: 222,

cursivas nuestras). Dice más extensamente, Girard, acerca de tal tesis de Freud y del carácter eminentemente político que implica; tesis que según Girard y también *El Anti-Edipo* habría sido devaluada por Freud en beneficio de la *teoría del Complejo de Edipo*; siendo el resultado de esta decisión la *mixtificación del orden subjetivo* en lo que respecta a una comprensión de la *represión individual* y la *represión general*:<sup>72</sup> dice Girard, respecto del *mecanismo de la víctima propiciatoria*:

“El mecanismo de la víctima propiciatoria es el objeto fallido de toda la obra de Freud, el lugar inaccesible pero próximo a su unidad [...]. Hay una obra que [...] se parece a *Tótem y tabú* [...], es *Moisés y el monoteísmo*. De la misma manera que en el primer libro ya existe, ante el homicidio, un padre y unos hijos, es decir, la familia, en el segundo ya existe, antes del homicidio, la historia de *Moisés y la religión mosaica*, es decir, la sociedad. *Moisés desempeña un papel semejante al padre de la horda. El pueblo hebreo privado de profeta después del homicidio de Moisés se asemeja al grupo de los hermanos privado de padre después del homicidio de *Tótem y tabú*”* (Girard, 2005: 223, cursivas nuestras).

Más allá de las razones que explican la identidad dada entre el *mecanismo de la víctima propiciatoria* que busca *conjurar la violencia*, mecanismo que estaría en la base del *origen de la cultura y la religión*, lo importante para Girard es la relación que existe entre el *pharmakos* o *chivo expiatorio* presente en los *rituales conjuratorios de la religión primitiva* y el *pharmakon* que da sentido a la *doctrina del juicio* que opera en el corazón del *platonismo*. Tal relación evidencia la admirable apropiación que lleva a efecto Platón de una serie de *principios* que resultan inseparables de la *religión y su mundo simbólico*. Nos estamos refiriendo a las razones más profundas que llevaron a Platón a aborrecer: primero, el *relativismo* y *perspectivismo* del *sofismo*; segundo, el *espíritu dionisiaco* y *violencia* dados en la *creación artística*; tercero, la relativización que supone la *democracia*; cuarto, su *crítica a los pensadores presocráticos y naturalistas*, a excepción de algunos principios que Platón hizo suyos de las doctrinas de Pitágoras (*inmortalidad, matematismo, misterios de Eleusis, doctrina del mérito y castigo después de la muerte*), de Anaximandro (*justicia*) y Parménides (*el Ser y lo Uno*). Dichos elementos, se puede decir de modo genérico, son los que permiten a Platón distinguir entre *lo bueno* y el *Bien en sí*, entre *lo bello* y la *Belleza en sí*, entre los *discursos particulares* o *doxa* y el *discurso verdadero* que tiende a la *Verdad en sí* (*logos*). Todas estas instancias y *figuras* son las que encuentran un blindaje gracias a la *abstracción* y *vacío* que les confiere el *principio celeste de trascendencia*, el cual es evidente que Platón ha reformulando *vaciándolo* de su *carácter explícitamente religioso*, gracias a su genio filosófico. Sin embargo, lo relevante es el hecho que Platón

<sup>72</sup> Tema que trataremos en el último apartado de este capítulo.

fue capaz, con el *lenguaje* de la propia *filosofía* (*paradigma apofántico*), *mantener las valoraciones* que ya se encontraban en las *creencias religiosas* que dan cuenta del *origen de Estado* (*mito, tragedia*). Elementos que gracias a Platón y después gracias a la *filosofía moderna*, tras un *proceso complejo de interiorización, secularización y laicización*, conformarán precisamente el sentido propio de los *presupuestos implícitos del humanismo y antropocentrismo modernos*.

Nos estamos refiriendo al *orden arbitrario y estructural* que presupone el *lenguaje* y que se expresa en la *forma del juicio*, que, como hemos sostenido más arriba, forma parte de los *postulados de la imagen dogmática del pensar*. El *juicio*, recordemos, posee *dos mitades* que conforman lo que Deleuze denomina como la *doxa* que impera en la *filosofía de la representación*. Primero, una mitad que se identifica como *buen sentido, principio previsor y distribuidor sedentario* en un *orden ontológico*; y, otra mitad, la del *sentido común*, que se define como una *facultad de identificación que reduce toda diversidad cualquiera a la forma de lo Mismo*. Además de consolidar, en su articulación con el *buen sentido*, el *postulado de la concordia facultatum*: la *complementariedad* entre el *presupuesto de una buena naturaleza del pensador y una buena naturaleza del pensamiento*. Para Deleuze, la *forma del juicio* y especialmente su *doble función*, de *previsión y repartición*, tal vez se encuentre relacionada con la *cuestión agraria*, un *asunto de Estado* por excelencia. Un asunto de Estado, no sólo relacionado con el *origen de Estado*, sino con el propio *origen de Estado moderno* y su *perpetua reconfiguración* y la especial relevancia que al respecto tienen las *clases medias*. Dice nuestro autor:

*“El buen sentido se da así la condición bajo la cual cumple su función, que es fundamentalmente prever [...]. El buen sentido es esencialmente distribuidor; su fórmula es «de una parte y de otra parte» [...]. Una distribución semejante [...] se define precisamente como distribución fija y sedentaria [...]. El buen sentido es agrícola, inseparable del problema agrario y de la instalación de cercados, inseparable de una operación de clases medias en las que las partes pretenden compensarse, regularizarse. Máquina de vapor y ganadería de pasto cercado, pero también propiedades y clases, son las fuentes vivas del buen sentido: no sólo como hechos que surgen en tal época, sino como arquetipos eternos; y no por simple metáfora, sino reuniendo todos los sentidos de los términos «propiedades» y «clases» [...]. El buen sentido desempeña un papel capital en la determinación de la significación, pero no desempeña ninguno en la donación de sentido; y ello porque el buen sentido viene siempre segundo, porque la distribución sedentaria que opera supone otra distribución, como el problema de los cercados supone un espacio libre, abierto, ilimitado, ladera de colina o collado” (LS: “Duodécima serie, sobre la paradoja”, cursivas nuestras).*

Lo que nos interesa en éste apartado, no es ni la *doctrina del juicio*, ni la *forma proposicional* que permite su *eficacia práctica*, ni las relaciones que mantiene el *lenguaje* y junto a sus *estructuras* con el *régimen de signos significante*, temas que

veremos en otra parte. Lo que realmente nos importa por ahora es responder mínimamente a la pregunta por la procedencia de los *elementos simbólicos* que dan *consistencia analítica* al *orden* que preside el *principio celeste* que rige a estas dos categorías de la *forma del juicio*, y, cómo las mismas se vinculan con la *cuestión agraria*. Porque finalmente la *estructura global* que configura la *imagen dogmática del pensar*, ciertamente mantiene una relación necesaria con algunos *hitos históricos*, tanto relativos al *mundo arcaico* como al *mundo moderno*. Más aún si pensamos en que el problema de la *cuestión agraria* y los propios *orígenes del capitalismo*. Por ejemplo, la *política de enclosures* llevada adelante por la dinastía de los Tudor en Inglaterra: *cercando de los campos y convirtiendo las tierras de labranza comunales en tierras de pastoreo* (Polanyi, 1989: 70). En primer término, respecto del mentado *principio celeste* que recorre a toda la *filosofía de la representación* —sea en Platón (el *Bien* y el *logos*), Descartes (*Dios* y el *Cogito*), Kant (la *Moral* y la *Ley*) o Hegel (el *Espíritu*, el *reconocimiento* y el *Estado*)— dice Deleuze:

“[T]enemos la impresión de que hay un *contrasentido* puro operando sobre el *sentido*; porque, de cualquier forma, *cielo* o *subterráneo*, el *sentido* se presenta como *Principio*, *Depósito*, *Reserva*, *Origen*. *Principio celeste*, se dice de él que está *fundamentalmente velado* y *olvidado*; *principio bajo el velo*, se nos invita a *reencontrar* y *restaurar el sentido*, sea en un *Dios* al que no se habría comprendido lo suficiente, sea al *hombre* al que no se habría sondeado suficientemente [...]. Cuando la *noción de sentido* tomó el relevo de las *desfallecidas Esencias*, la *frontera filosófica* pareció instalarse entre los que *ligaban el sentido* con una *nueva trascendencia*, *nuevo avatar de Dios*, *cielo transformado*, y los que *encontraban el sentido* en el *hombre* y su *abismo*, *profundidad* nuevamente *abierta*, *subterránea*. *Nuevos teólogos de un cielo brumoso* (el cielo de Königsberg), y *nuevos humanistas de las cavernas*, *ocuparon la escena en nombre del Dios-hombre* o del *Hombre-dios* como *secreto del sentido*” (LS: “Undécima serie, del sinsentido”).

Es lo que precisamente muestra Deleuze, en un *orden eminentemente analítico* y *lógico*, *Lógica del sentido*, especialmente con su crítica exhaustiva de las *estructuras nodales* de la *lógica proposicional* y *juicio de atribución*. Y, sobre todo, cuando se refiere a la *triple estructura* que conforma el *círculo vicioso de la proposición*, triple estructura que para Deleuze no determina al *sentido*. Es lo que minuciosamente muestra en la mentada obra a partir de precisas *paradojas* (Frege, Carroll, Levi-Strauss, Lacan): que el *sentido* es un *cuarto término* que se ha de relacionar, antes que con la *proposición*, con el *no-sentido* o *sin sentido*, con el *non-sense* descubierto por la *lógica anglosajona* (Carroll, Russell). Elemento, en efecto, ajeno a la *proposición* en cuanto la *precede* y en cuanto la hace posible. Lo que se traduce finalmente en que el *sentido* no surge en ningún caso: ni de la *denotación*, que es siempre referida a las *series* que configuran el *mundo*, los *estados de cosas* y los *objetos*, donde rige el criterio de *verdad*

y *falsedad*; ni tampoco se subsume a la *significación*, que se asocia las *significaciones particulares* que a la vez remiten y se fundan en *significaciones universales*, por *analogía*, *especie* y *género*, y donde el *concepto universal* finalmente remite a la *forma-Dios*, *garantía de identidad* y *condición de verdad*; ni, finalmente, se funda en la *manifestación*, que presenta *expresiones* (siempre *equívocas*) de *creencias* y *deseos* que remiten a un *Yo* o *Sujeto*, donde los *criterios* son la *veracidad* y el *engaño* (LS: “Tercera serie, de la proposición”, “Cuarta serie, de las dualidades”, “Quinta serie, del sentido” y “Vigésimo sexta serie del lenguaje”).

Por otro lado, en la “Undécima serie, del sinsentido”, serie de tan sólo ocho páginas, en ésta Deleuze termina plateándose una pregunta precisa que nos puede conducir de modo súbito al problema que abordaremos en este apartado relativo a nuestra interrogante por el *origen del principio celeste* que presuponen las *formas* y *estructuras* que se asocian a los postulados de la *imagen dogmática del pensar*. Pregunta que remite, para Deleuze, justamente al *sinsentido* e *inconsciente*, no relativos a *individuos* o *personas*, sino elementos implicados en aquellas *creencias* y *deseos* que se presentan como *fantasmas de grupo* (*fantasías*) y que, en rigor, son *expresiones* de *pueblos* y su *cultura*. Lo que se puede constatar confrontando la propia poesía, mitos, épica y tragedias, si pensamos en el mundo arcaico griego. Se pregunta Deleuze al finalizar dicha serie, respecto de los *pueblos* y sus *expresiones culturales*: “¿*Qué hay de burocrático en estas máquinas fantásticas que son los pueblos y los poemas?*” (LS: “Undécima serie del sinsentido”, cursivas nuestras).

Una manera plausible de responder a esta pregunta, que se centra en el *carácter burocrático* que implican las *máquinas fantásticas* que son los *pueblos*, es confrontando la obra de filólogo y eximio conocedor de la poesía, épica, tragedia, mitología e historia griega, J. J. Bachofen. Quien, en lo que respecta a una *visión de largo aliento de la historia*, se ha inspirado en el criterio idealista e historicista de Hegel. Autor que ha escrito una obra admirable a propósito de los *orígenes remotos del derecho patriarcal*. Forma del *derecho* que Bachofen opone a unos principios aún mucho más remotos, los cuales fueron derrotados y que se identifican con lo que él denomina *matriarcado* o *derecho ginecocrático*. Nuestra lectura de su obra *El matriarcado* la complementaremos con algunos comentarios de Engels, de su obra *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*.

Antes de comenzar con Bachofen, creemos pertinente aclarar que este modo de enmarcar el pensamiento de Platón y el *platonismo*, en un trazado que excede a la



*historia escrita* y por tanto que retrocede hacia el *orden* de la *mitología y religión*, se puede fundamentar metodológicamente si nos acogemos a los criterios de Fernand Braudel. Historiador que, no sobra subrayarlo, es fundamental para la obra de Deleuze y para su valoración de la *contingencia* y el *azar* como elementos esenciales de su *concepción intempestiva de la historia*. En primer lugar, porque Braudel, a diferencia del Hegel y Bachofen, no asume, sino más bien rechaza de modo categórico: el *historicismo*, la *teleología*, la idea de *progreso* y el *etnocentrismo*. Lo que implica una distancia fundamental con la lectura de Bachofen y Hegel cuando interpretan el *triunfo del derecho patriarcal* por sobre el *derecho matriarcal* como *consumación de la razón occidental*. O mejor dicho, para Braudel la historia no puede ser reducida a un criterio que totalice su desarrollo a partir de un *sentido lineal y teleológico*. Tal como lo hemos visto en las citas de la *Fenomenología del Espíritu* relativas a la interpretación de Hegel de la tragedia *Antígona*. Braudel, contrariamente —siendo fiel al *espíritu materialista* que define a la línea de la cual es representante: la *Historia Crítica* de la *Escuela de los Anales*, donde sobresalen Marc Bloch y Lucien Febvre, autor, este último, de quien hemos tenido a la vista dos obras, una sobre Erasmo y otra sobre Lutero (Febvre, 170, 1980)—, ha distinguido con todo rigor en sus escritos sobre epistemología y ciencias sociales *tres tipos de temporalidad*. Primero, un *tiempo* concebido como *historia corta*, que remite a la *vida* de los *individuos* y a *acontecimientos puntuales*, por ejemplo, la vida de Platón o Sócrates, una revolución, un golpe de Estado o un fenómeno singular. Tiempo que es el propio de la *forma tradicional* de hacer historia. Segundo, una *historia media*, que es relativa a *períodos acotados* de las *instituciones*. Tal como lo que ha desarrollado Foucault en sus obras *La historia de la locura*, *El nacimiento de la clínica*, *Las palabras y las cosas*, *La arqueología del saber* o *Vigilar y castigar*, que abordan periodos de uno o dos siglos, no más. Lo que Foucault mismo comprendía como la *historia de los estratos* o *formaciones históricas*, como lo hemos visto a la luz de la obra de Deleuze *Foucault* (F: 75-98, “Los estratos o formaciones históricas: lo visible y lo enunciable”). Y finalmente una temporalidad denominada *historia larga*, que se relaciona con la *historia de las religiones* y las *instituciones* y en general de las *civilizaciones*; y más exactamente con las *estructuras* que explican los grandes trazados de la *lógica histórica*, de sus *continuidades* y *discontinuidades* (Braudel, 1990 y 1991).

Si pensamos en Foucault y su *Historia de la sexualidad*, especialmente en el segundo y tercer libro: *El uso de los placeres* y *El cuidado de sí*; y seguimos a Deleuze: perfectamente cabe inscribirlos como un claro ejemplo de *historia larga*. Incluso

sabiendo que el problema del *gobierno de sí* o *pliegue*, como gusta decir a Deleuze, es un problema griego y además occidental. Es no otra cosa que el problema de la *continuidad* y *discontinuidad* de las *estructuras* que implica dicho problema y el *nuevo modo de vida* que introduce en la historia el *erotismo* junto a los *placeres*, problema que sigue vigente hasta nuestros días. Y es por ello que para Deleuze estas dos obras de la *Historia de la sexualidad* implican un punto de inflexión en la obra de Foucault, en cuanto amplían la cuestión de la *subjetividad griega* y el problema de la *auto-afección* o *pliegue*, de modo magistral, al problema de la *subjetividad moderna*.

Esta mirada de Foucault sobre la *subjetividad* como un *problema de producción* permite colocar en entredicho toda una serie de convicciones caras a la *concepción abstracta de la libertad burguesa*, al relacionarlas Foucault con la *teoría de las relaciones de fuerzas* y la propia *sexualidad*. Lo que para Deleuze implica un golpe maestro en cuanto erige Foucault un análisis fundado en un *criterio inmanente* que, a pesar de exigir precisos análisis de determinados históricos, igualmente muestra que el *problema de la producción de subjetividad* es un problema emblemático para abordar el *problema de las relaciones de fuerzas*. Dice Deleuze:

“Los griegos no ignoraron la subjetividad y la interioridad, pero es cierto que la convirtieron en una regla facultativa del hombre libre, es decir en la apuesta estética por excelencia [...]. Los griegos plegaron la fuerza [...], la pusieron en relación consigo misma [...]. Los griegos hicieron derivar un gobierno de sí mismo del gobierno de los otros porque habían planteado el gobierno de los otros como una relación entre hombres libres. [Y citando Deleuze a Foucault mismo:] «Esta libertad —la subjetivación— es algo más que una no-esclavitud, más que una liberación que volvería al individuo independiente de toda constricción exterior o interior, en su forma plena y positiva, es un poder [...] que ejercemos sobre nosotros mismos en el poder que ejercemos sobre los demás [...]. La subjetivación es una derivada [...]: la relación de uno mismo deriva de la relación con los otros bajo la condición de una regla facultativa, que es el plegamiento de la fuerza sobre sí, el repliegue, el pliegue de la fuerza sobre sí»” (**Curso-Foucault-3**: 102-103, cursivas nuestras).

Y sobre la *producción de subjetividades* como *nuevo modo de vida*, el genio de los griegos que Foucault destaca sobre todo en *El uso de los placeres*, es lo que le permite desarrollar un *tercer eje* —el de la *subjetividad*— después de haber desarrollado los *ejes del poder* y el *saber*; *tercer eje* que le permite *saltar al criterio de la historia larga*. Lo que finalmente para Deleuze sería una de las mayores contribuciones de Foucault, a saber: haber centrado en el *problema del plegamiento de la fuerza* el *problema de producción de subjetividad*. Y como afirma Deleuze, en Foucault:

“Todo sucede como si la subjetivación como producción de una subjetividad se operara en cuatro plegamientos [...]. Hay un primer pliegue. Una vez más, se trata de que la fuerza se pliega sobre sí misma [...]. Gobernarse a sí mismo es ante todo gobernar el propio cuerpo [el problema de los placeres que hemos tratado en el apartado anterior] [...]. Segundo pliegue [...]: la regla según la cual se hace el pliegue, la regla del plegado [...]. En los griegos, la regla del plegado es el logos [...].

*Tercer pliegue: es la relación en la cual, siendo un sujeto en vías de constitución, estoy con la verdad. Relación de lo verdadero conmigo, y relación de mí con la verdad [...]. Cuarta forma de pliegue [...]: cuando el afuera se pliega, lo que se constituye es una interioridad de espera. La subjetividad está plegada y espera [...]. Al menos podemos entonces responder cuáles son las dos grandes novedades fundamentales que aparecen en *El uso de los placeres*. El descubrimiento de la relación con uno mismo como eje independiente del poder y del saber. Independiente en tanto que deriva de las relaciones de poder pero adquiere su autonomía [...]. Segundo punto: resulta que este eje es tan original que se evalúa sobre una larga duración, desde los griegos hasta nosotros. Es la historia de la subjetivación desde los griegos hasta nosotros” (Curso-Foucault-3: 110-114, cursivas nuestras).*

La relevancia de estas observaciones acerca del *problema de la subjetividad* que ha nacido en el mundo griego, como *regla facultativa* y en efecto como *modo de vida estético* que propiciaba una *relación del hombre consigo mismo*, radica en que propicia una tendencia que busca romper con las *viejas estructuras éticas y políticas arcaicas*. Estructuras que si las contextualizamos bajo el criterio de *historia larga* de Braudel e indagamos sobre las relaciones que preceden a esta contribución por parte del genio de la Grecia clásica, es un hecho que el *corte clave* aquí es el de la *irrupción de la ciudad-democrática* griega. Es ésta la que se presenta como el auténtico punto de inflexión que precede a la propia eclosión de una *subjetividad* entendida como *auto-afección* y *autodominio*. Modo que supone unas *nuevas relaciones sociales y políticas*, que para Deleuze de modo necesario implican un *nuevo espacio social isonómico* que se diferencia de la *forma jerarquizada* propia de las formas sociales fundadas en la *soberanía trascendente* (Curso-Foucault-3: 86).

Como lo hemos afirmado más arriba, aquí son las *reformas* de Clístenes e innovaciones que su gobierno introdujo las que van a sancionar la consolidación de estas *nuevas maneras de vivir*, modificaciones que desplazarán a las viejas maneras de estructurar la sociedad: “la *repartición gentilis*, es decir de las tribus de las gentes que se definen de acuerdo a su ancianidad, la imagen piramidal de las generaciones, por una repartición territorial donde las diferentes partes territoriales son simétricas por relación a un [nuevo] centro” (Curso-Foucault-3: 88). Dicho *corte*, en términos topológicos, consiste en el *desplazamiento del centro* sobre el cual girarán todas las *relaciones sociales y políticas*. Desplazamiento que en cierta forma renuncia a la forma que adjudicaba a la *cúspide* de la *pirámide* el *centro trascendente*, tal como lo encontramos en los mitos que dan cuenta del *origen del Estado*, hacia un *centro* que a partir de ahora se situará en el *corazón de la ciudad*: el *ágora*, espacio público por excelencia. Y que Deleuze entiende es lo que encarna el *ideal de isonomía* de Clístenes. En suma, es una completa reformulación de la concepción de la *justicia*: “la *regla de simetría de la isonomía* [...] que podría traducirse como la *regla de simetría de igualdad* o de

*proporción [...]: repliego la ley soberana sobre la tierra misma. Y en ese momento comienza la palabra filosófica [...]. El ágora [...]. Es decir, el foco común. La idea de foco común sustituye a la cúspide de la pirámide. Diremos sin duda que se trata de la democracia griega” (Curso-Foucault-3: 87-88, cursivas nuestras).*

Si pensamos en Platón y su reacción al *modelo de isonomía* introducido por Clístenes, lo cierto, para Deleuze, es que su reacción es ambivalente. Por un lado, su originalidad respecto del antiguo modelo de *soberanía imperial* consiste en su manera de reintroducir el *orden jerarquizado* precedente, pero intentando salvar a la vez las *relaciones de isonomía* nuevas, al restringirlas a un *grupo selecto y privilegiado* definido como los *guardianes de la verdad* o los *maestros de la verdad* (Detienne). En palabras de Deleuze: “*la respuesta de Platón será que el ideal de Clístenes no puede ser realizado, solo puede ser efectuado, si se reintroduce una severa jerarquía en la ciudad, una jerarquía del siguiente tipo: que los jefes, que los dirigentes de la ciudad no tengan otra profesión [...] que los dirigentes estén sustraídos a toda actividad profesional distinta de la política misma, es decir que estén entre ellos en relaciones de isonomía” (Curso-Foucault-3: 89, cursivas nuestras).*

En este contexto, lo que nos interesa por ahora es indagar sobre el *orden jerarquizado* que reintroduce y revalora Platón en su teodicea, más allá de sus propias definiciones e innovaciones, pues estamos convencidos, repitiendo una afirmación del erudito inglés y especialista en el mundo griego, autor de la célebre obra *Principium sapientiae*, que: “*Si dirigimos la mirada por debajo de la dimensión filosófica, nos encontramos con que su curso está, en gran medida, gobernada por supuestos que rara vez o nunca se mencionan” (Cornford, 1987).*

Entre tales supuestos, los que más nos interesan son aquellos que se conectan con el *mito* y los *símbolos* de la *religión*, ya que en Platón, como afirma Deleuze, existen: “*ciertos elementos [...] [que corresponden a] un tipo de pensamiento mágico-religioso. De allí en particular la utilización del mito en Platón” (Curso-Foucault-3: 89, cursivas nuestras).* Es bajo estas observaciones preliminares que pensamos que las tesis principales de Bachofen de su obra: *El matriarcado: una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica*, resultan de sumo valor para evidenciar el *marco religioso-jurídico* al *platonismo* y por lo mismo al *pensamiento occidental*. Lo que podríamos resumir recordando a Derrida y tesis célebre de que el *logocentrismo* o (*fa*)*logocentrismo* define de cabo a rabo al *modelo de saber clásico* y en efecto al *saber occidental* (Derrida, 1975: “La farmacia de Platón”). Un

marco que parte presuponiendo el triunfo de un modelo general de pensamiento basado en la derrota de otro modelo que concibe de modo distinto las relaciones religiosas, jurídicas, simbólicas y semióticas. Es lo que bien observa Engels cuando sostiene que una de las aportaciones brillantes de *El matriarcado* es la de haber sancionado el siguiente hito dado en la prehistoria, auténtica antesala y primera piedra de la historia misma: “*El derrocamiento del Derecho Materno fue la gran derrota histórica del sexo femenino en todo el mundo*” (Marx, Engels, 1970: 513, cursivas nuestras).

La importancia de este último hecho, es que esta *derrota* es la condición que propicia la consolidación del *derecho patriarcal* por sobre el *derecho materno*. Al respecto, una de las tesis más generales que presenta Bachofen es la de la oposición radical y polémica dada históricamente entre el *elemento femenino* y *elemento masculino*. Oposición que desde los criterios de las investigaciones antropológicas y etnológicas ha sido sancionada como consistente a partir del reconocimiento de la existencia de un *modelo familiar* distinto del modelo que mejor conocemos hoy: la familia definida bajo la exclusiva relación entre un hombre y una mujer, a saber: la *monogamia*. En tal contexto, el primer gran mérito que cabe reconocer a Bachofen, según Engels, es haber postulado la *existencia concreta de un estadio primitivo de la familia* que difiere de modo absoluto de la *monogamia*. Un periodo donde dominaba el *comercio sexual promiscuo*, que Bachofen reconoce como *heterismo*. Sobre tal punto, precisa Engels la relevancia de los análisis de Bachofen respecto del mundo griego: “El paso del «heterismo» a la monogamia y del derecho materno al paterno se produce, según Bachofen —concretamente entre los griegos— a consecuencia del desarrollo de las concepciones religiosas [...] que representan ideas nuevas, en el grupo de los dioses tradicionales, encarnación de las viejas ideas; poco a poco los viejos dioses van siendo relegados a segundo lugar por los primeros” (Engels, 1970: 492).

Un segundo mérito de Bachofen consistiría en haber reconocido en dicha *sustitución* de un *modelo familiar* por otro y de un distinto *modo de comercio sexual* por otro, la *pugna* entre *dos formas jurídico-religiosas*. Y donde la aportación fundamental sería el haber determinado de modo preciso el *carácter diferencial* del sentido que corresponde al *derecho materno* o *Natura Verum*, a partir de sus estudios filológicos de los materiales escritos contenidos en la tradición poética, literaria e histórica del mundo griego. Uno de los aciertos más importantes, en tales términos, sería “el reconocimiento exclusivo de la filiación maternal y de las relaciones de herencia” (Marx, Engels, 1970: 501).

Un tercer punto destacado, que sólo más tarde será corroborado por los estudios de campo etnológicos y los propios estudios que Engels tiene a la vista del antropólogo norteamericano Lewis Morgan, es la relación de *exogamia* que implicaba la *distribución de mujeres y hombres* en el seno de la *tribu*, a saber: que existía una “preponderancia de las mujeres, que en los tiempos primitivos estuvo difundida por todas partes [...] [la cual determinaba la *forma de*] *la economía doméstica comunista, donde la mayoría, sino la totalidad de las mujeres, son de la misma gens, mientras que los hombres pertenecen a otras distintas*” (Marx, Engels, 1970: 507, cursivas nuestras).

Este problema, sabemos, Freud mismo lo desarrolla de modo detallado en *Tótem y tabú*, estableciendo importantes relaciones entre la *prohibición del incesto* y el *totemismo*: “*las dos prohibiciones tabúes más antiguas e importantes entrañadas en las leyes fundamentales del totemismo: Respetar el animal tótem y evitar las relaciones sexuales con los individuos del sexo contrario, pertenecientes al mismo tótem*” (Freud, 1969: 47, cursivas nuestras).

Finalmente, la *institución transitoria* que va a explicar el proceso de cambio del primer modelo familiar, definido por el *heterismo*, hacia el modelo de la *monogamia*, que también sería una de las aportaciones fundamentales de Bachofen, consiste en haber reconocido la existencia de un modelo familiar definido como *matrimonio sindiásmico*. Sobre el cual dice Engels: “*el [modelo familiar] de la gran difusión de tránsito del matrimonio por grupos al matrimonio [...] [donde] se libra la mujer de la antigua comunidad de maridos [poliandria] y adquiere el derecho de no entregarse más que a uno sólo*”, según Bachofen y Engels, *acontecimiento surgido por mérito exclusivo de las mujeres* (Marx, Engels, 1970: 510, cursivas nuestras).

Es evidente aquí un *doble sesgo*, a la vez *etnocentrista* y *evolucionista*, cuando valora Engels que en el *matrimonio sindiásmico se libra la mujer de la antigua comunidad de los maridos* y a la vez *adquiere el derecho de no entregarse más que a uno sólo*. Sin embargo, si cabe hacer algunas valoraciones positivas sobre el *matrimonio sindiásmico*, tal como lo descubre Bachofen y lo advierte Engels, entre las tesis más relevantes están las que siguen. Primero, que el *matrimonio sindiásmico* permitía poner a la *verdadera madre* junto al *verdadero padre*. Para Engels y Bachofen es en este momento donde se dan las condiciones propicias para que comience el *deceso de la hegemonía de la mujer* e inversamente *se erija el predominio del hombre sobre el derecho familiar*. Según Bachofen, lo que corresponde reconocer en el *derecho materno* o *iure naturae*, en términos jurídico-religiosos, es la *preeminencia de la mujer al*

*encarnar dicho derecho toda la potencia que se adjudicaba a la Diosa Madre o Madre Tierra (Gaia). Potencia que se reflejaba en unos caracteres mágicos y divinos asociados a la generación, fecundidad, ciclos de la luna, ciclo menstrual femenino. O bien, al entender que la sangre y la tierra, lo cavernoso y la oscuridad, entre otros elementos, eran signos que se vinculaban con los poderes de la naturaleza y con lo femenino. Todo lo cual Bachofen lo resume en el denominado principio telúrico de la materialidad ctónica que representa la Diosa madre o Diosa tierra (Bachofen, 1992: 107 y 129).*

*Dicha preeminencia de la mujer y lo femenino, a la vez se reflejaba en el orden familiar de los linajes determinado por las relaciones de parentesco que determinaba el derecho materno: el “derecho de sucesión exclusivo de las hijas, que [...] [se] atribuyen el Derecho consuetudinario licio, la ley no escrita, otorgada por la divinidad. [...] [En definitiva] hegemonía de la maternidad sobre la cultura y la sociedad en términos simbólicos y mágicos]” (archaía Phyla gynaikón) (Bachofen, 1992: 28 y 38, cursivas nuestras).*

*De tales precisiones acerca de los principios que regían en el derecho materno, se siguen una serie de consecuencias relativas a una distinta valoración de los elementos de la naturaleza: lo oscuro y lo cavernoso, la tierra y la noche, el agua y la sangre, la sexualidad y la generación, expresaban en gran medida las leyes físicas que gobernaban los misterios de generación y procreación, no sólo de la naturaleza humana, sino de la naturaleza misma. Una apreciación y admiración que dotaba de un carácter mágico y misterioso a la ley física encarnada en el elemento femenino (Bachofen, 1992: 97).*

*Todo este conjunto de valoraciones, sin embargo, si no perdurarán históricamente, es debido a un acontecimiento que comenzará a fraguarse, paradójicamente, en el corazón de la mujer, tal como Hegel lo apreciaba en Antígona. Piensa Bachofen, respecto del rol que le corresponde a la mujer dentro del mito y de la tragedia, que ésta es la responsable de la creación de las condiciones para decretar el fin del derecho materno y el comienzo de su decadencia. En sus palabras: “El tránsito del antiguo derecho sanguinario de la tierra al nuevo y más duro derecho de la potencia Solar se prepara en el corazón en la mujer y se expresa bajo el nombre de Electra. La mujer anhela una ley superior, su más alto deber no es dominar y mantenerse a costa de la sangre de su dominio, sino amar y someterse [...]. [De modo distinto] Clitemnestra, Antígona, las Amazonas, la Diosa Madre, son símbolos del derecho antiguo [...]. La madre acusadora representa el derecho material de sangre” (Bachofen, 192: 180-182, cursivas nuestras).*

Aquí Bachofen, para explicar la oposición dada entre el *derecho materno acusador*, el *derecho de sangre* o *derecho de venganza*, y el *derecho patriarcal* que se insinúa en el *corazón de la mujer* y Electra, en el *matrimonio sindiásmico*, se detiene en la pugna y oposición dada entre dos de los personajes más célebres de la mitología griega: Clitemnestra y Orestes. Ambos, en la *Orestíada* —serie compuesta tres obras de Esquilo: *Agamenón*, *Las coéforas* y *Las euménides*—, personifican el *momento en que es derrotado el derecho materno por el derecho patriarcal*. Decidiendo tal derrota nada menos que Atenea, quien a pesar ser mujer, *representa la sabiduría masculina y derecho estatal*. Acontecimiento mítico no azaroso, pues Atenea es la diosa que *representa la sumisión de la mujer a la potencia solar y al nuevo principio celeste*. Dice Bachofen: “*exceptuando el matrimonio, élla, Atenea, se inclina a todo lo que es masculino; es la institucionalización de Aerópago; en él los poderes celestiales, olímpicos, se oponen a las ideas ctónicas, y causan la caída de las Erinnias que defendían a Clitemnestra*” (Bachofen, 1992: 16, cursivas nuestras). La derrota de Clitemnestra, en pocas palabras, lo que encarna es la derrota de las Erinnias, que, recordemos, son las *diosas telúricas* que representan al *derecho arcaico*: “*allí prima el elemento del agua fundado en la tierra*” (Bachofen, 1992: 227, cursivas nuestras).

Por otro lado, respecto de los acontecimientos políticos e históricos más remotos que explican el tránsito, dentro de los relatos míticos, de la preeminencia de unas divinidades femeninas, que corresponden al mundo pre-helénico y pelasgo, hacia un mundo donde se imponen exclusivamente unas divinidades masculinas, Robert Graves en su célebre obra *Los mitos griegos* no duda en explicar dicho tránsito a partir de la serie de *invasiones* que sufrió Grecia. Invasiones que decretarán el fin del predominio de las comunidades de los pelasgos y el comienzo del dominio bárbaro. Cambio que primero se explicaría por unas invasiones de origen jónico y eólico, más tarde por la aparición de los aqueos, para finalmente asistir a la irrupción de los denominados dorios. Respecto de cada uno de estos momentos, de sumo valor son las precisiones siguientes que hace este erudito inglés. Dice Graves:

*“La Europa antigua no tenía dioses. A la Gran Diosa se le consideraba inmortal, inmutable y omnipotente; y en el pensamiento religioso no se había introducido aun el concepto de paternidad [...]. Los hombres temían, adoraban y obedecían a la matriarca. Una vez admitida oficialmente la relación entre el coito y el parto [...] la posición religiosa del hombre mejoró poco a poco y se dejó de atribuir a los vientos o los ríos la preñez de las mujeres [...]. Las invasiones helénicas de comienzos del segundo milenio a. de C., llamadas habitualmente eólica y jónica, parecen haber sido menos destructoras que la aquea y la doria, a las que precedieron. Pequeñas bandas armadas de pastores que adoraban a la trinidad de dioses aria —Indra, Mitra y Varuna— cruzaron la barrera natural del monte Otris [...]. De ese modo una aristocracia militar masculina se reconcilió con la*



*teocracia femenina [...] Las invasiones aqueas del siglo XIII a. De C. debilitaron gravemente a la tradición matrilineal. [...] cuando llegaron los dorios, hacia el final del segundo milenio, la sucesión patriarcal se convirtió en regla. Un príncipe ya no abandonaba la casa de su padre y se casaba con una princesa extranjera; ella iba a vivir con él, como hizo Penélope convencida por Odiseo. La genealogía se hizo patrilineal”* (Graves, 1992: 14, 15, 20 y 22, cursivas nuestras).

A propósito de la irrupción del *nuevo derecho solar* que representa Atenea y que Bachofen comprende como una *nueva concepción de la “salud, el puro héroe luminoso que vencía al telurismo”* (Bachofen, 1992: 227, cursivas nuestras), y centrándonos en el mito que alude al nacimiento de Atenea, Graves va a destacar que en la estructura del mito subsisten tres opiniones contradictorias que constituyen un *auténtico ingenioso dogma teológico*. Que, en última instancia, lo que simboliza es: la *sanción del triunfo de las creencias de los invasores por sobre las creencias de los pueblos que han sido vencidos*: “1) Atenea era la hija partogénica de Metis; es decir la persona más joven de la Tríada encabezada por Metis, diosa de la Sabiduría. 2) Zeus tragó a Metis; es decir que los aqueos suprimieron su culto y atribuyeron toda la sabiduría a Zeus como su dios patriarcal. 3) Atenea era hija de Zeus; es decir que los aqueos adoradores de Zeus no destruyeron los templos de Atenea a condición de que sus adoradores aceptaran la soberanía suprema de Zeus” (Graves, 1992: 24).

Por otro lado, si las Erinnias, las viejas divinidades femeninas, en la *Orestíada* defienden a Clitemnestra, quien ha dado muerte a su esposo Agamenón, y se oponen y acusan a Orestes, hijo de Agamenón, quien ha dado muerte a su vez a su madre Clitemnestra: lo hacen apelando al *viejo derecho sanguinario*, donde el mayor sacrilegio consistía en atentar con la *maternidad (matricidio)*. Esta larga disputa, que resume la lucha del *antiguo derecho de sangre* contra el *nuevo derecho civil*, se decide finalmente por el voto séptimo de Atenea. Número que, vale recordar, *representa la sacralidad arraigada en la naturaleza astronómica*, la cual era presidida por Apolo. Sacralidad que se reflejaba en un *orden áureo cósmico* que tiene un correlato en el orden de las artes, en los siete planetas, en las siete notas musicales, en los siete días de la semana y en las siete vocales del alfabeto griego posterior (Bachofen, 1992: 169; Graves, 1992: 98:).

De acuerdo al *mito*, la decisión última de Atenea de favorecer a Orestes y contravenir a las Erinnias y Clitemnestra, puede resumirse recordando el siguiente argumento arraigado en el *triunfo del derecho paterno*: Atenea ha nacido tan sólo de su padre y no de madre alguna. Que Atenea pertenece al linaje de Zeus, el dios del Olimpo y nuevo regente de mundo apolíneo, figura que ha destronado al viejo Uranos (Cielo). Siendo el

origen de la sabiduría de Atenea el que Zeus haya desposado a Metis, según Hesíodo y su Teogonía: “la más sabia de los dioses hombres mortales. Más cuando faltaba poco para que naciera la diosa Atenea [...] engañando astutamente su espíritu con ladinas palabras, Zeus se la tragó por indicación de Gea y el estrellado Urano. Así se lo aconsejaron ambos para que ningún otro de los dioses sempiternos tuviera la dignidad real en lugar de Zeus” (Hesíodo, 2006: 49). Tal argumento sobre la *dignidad masculina* de Atenea y las circunstancias que dan cuenta de su origen puro y celestial, es el que permite que pueda presidir, en el Aerópago o Colina de Ares, el juicio a Orestes. Es aquí el lugar donde, en última instancia, se sanciona el *triunfo del nuevo derecho solar* y la *ley de la ciudad, ley no ya del corazón, sino ley escrita o iure civile*.<sup>73</sup>

La *dignidad* conferida a Atenas ha de identificarse, tanto con el valor que se asigna a la *sabiduría masculina patriarcal*, como con el *estatuto de eminencia* que en el *régimen de signos significante* se le confiere al *rey-déspota* y *rey-jurista*, *figuras* que en lo que se refiere al *modelo del Urstaat* representan una “*pura idealidad cerebral*” (AE: 225).

En cuanto al *derecho materno telúrico*, éste se presenta como un *derecho consuetudinario*, que Bachofen asocia al *mundo pelasgo*, al igual que Graves: los habitantes de la Grecia arcaica. Pueblos cuya cultura desaparecerá por causa del triunfo de unas nuevas divinidades que introdujeron los jonios, aqueos y dorios. Nietzsche se refería a estos bárbaros, los arios provenientes del norte, como unas *bestias rubias, de mirada de bronce: raza de fundadores de Estados*. Es en tal contexto que el *Urstaat* y la singular *violencia* que presupone el *régimen de signos significante* que lo define, debe entenderse como un *corte histórico* que no sólo incidirá en el origen de las *sociedades imperiales*, sino, respecto de la historia universal, como un *corte trans-histórico* en cuanto el *estado de latencia* que lo define se debe relacionar con las tesis de Nietzsche de *La genealogía de la moral*. Obra de la cual basta citar, por ahora, las siguientes observaciones para entender qué significa aquí cuando se dice que el *Urstaat* implica un *régimen en estado de latencia*. Dice Nietzsche:

---

<sup>73</sup> Originalmente, el Aerópago era el *tribunal político* más importante de Atenas y estaba compuesto sólo por *Eupátridas*, además de depender del rey. Sus funciones consistían en *interpretar las leyes* y *juzgar los homicidios*. Más tarde, con las reformas de Solón, sus miembros comenzaron a ser escogidos entre los *arcontes* o *magistrados, representantes de las clases ricas*. Con las reformas democráticas de Clístenes el Aerópago comienza a perder su relevancia política, al grado de terminar cumpliendo sólo la función de tribunal de crímenes.

“[Q]ue el Estado más antiguo apareció [...] como una horrible tiranía, como una maquinaria trituradora y desconsiderada, y que continua trabajando hasta que esa materia bruta hecha de pueblo y de semianimal no sólo acabó por quedar bien amasada y maleable, sino por tener también una forma. He utilizado la palabra «Estado»: ya se entiende a quién me refiero [...], una horda cualquiera de rubios animales de presa, una raza de conquistadores y señores, que organizados para la guerra, y dotados de la fuerza de organizar, coloca sin escrúpulo alguno sus terribles zarpas sobre una población tal vez tremendamente superior en número, pero todavía informe [...]. Así es como, en efecto, se inicia en la tierra el «Estado»: yo pienso que así queda refutada aquella fantasía que la hacía comenzar con un «contrato» [...]. Estos organizadores natos no saben lo que es culpa [...]. No es en ellos donde ha nacido la «mala conciencia» —pero esa fea planta no habría nacido sin ellos [...], un ingente quantum de libertad fue arrojado el mundo, o al menos quedó fuera de la vista, y, por así decirlo, se volvió latente [...] ese instinto de libertad reprimido, retirado, encarcelado en lo interior y que acaba por descargarse y desahogarse tan sólo contra sí mismo: eso, sólo eso es, en su inicio, la mala conciencia” (Nietzsche, 1997: “Tratado segundo”, parágrafo 17, cursivas nuestras).

Por otro lado, un punto importante de destacar, respecto de las transformaciones que introduciré el *derecho patriarcal* sobre los territorios conquistados, es relativo a la distinción entre una forma de organización donde los territorios se distribuían en *espacios abiertos*, o como dice Deleuze, una *distribución nómada*, y la forma de *organización catastral*, propiamente *estatal*, donde prima el *régimen de cercado*. Lo que para Deleuze y Guattari implica identificar al *Estado* con la *función de sobredefinición de la tierra*. Tal distinción entre dos modos de organizar y distribuir la tierra, una nómada y otro sedentario, nos sitúa en el problema relativo a la autonomía posible que corresponde a la propia definición del *nomos*. Tema al cual se refiere Deleuze en *Diferencia y repetición*: “El sentido pastoral de  $\nu\mu\omega$  (*hacer pacer*) sólo implica tardíamente un reparto de la tierra. La sociedad homérica no conoce cercado ni propiedad de los campos de pastoreo [...]. El  $\nu\mu\omega\varsigma$  designa en primer término, un lugar de ocupación pero sin límites precisos (p. ej., la extensión alrededor de la ciudad)” (DR: 73, cursivas nuestras).

Esta precisión de Deleuze la reiteramos para recordar que las primeras comunidades del mundo griego, que se constituían en *gens*, se presentaban, como dice Engels, bajo la forma de una “simple confederación de las tribus vecinas [...] [que más tarde] [...] fue reemplazada por su fusión en un sólo pueblo [dividido] [...] en tres clases [los eupátridas o nobles, los geomoros o agricultores y los demiurgos o artesanos], sin tener en cuenta la gens, la fratria o la tribu, y la concesión a la nobleza del derecho exclusivo a ejercer cargos” (Marx, Engels, 1970: 557).

Graves, a propósito del impacto de las *reformas democráticas* introducidas por Clístenes en el siglo V a. de C., comenta, cómo éstas repercutieron en los contenidos de los *mitos*, impacto que es un reflejo de los cambios sociales y políticos, además de ser expresión de la manipulación de los símbolos, creencias y signos, para naturalizar los

nuevos cambios culturales y políticos. El ejemplo que da es el del *rey mítico* Teseo, a quien se le adjudica el “haber sido un gobernante observante de la ley” e “iniciador de la política de federalización, que fue la base del posterior bienestar de Atenas” (Graves, 1992: 436). Respecto de los cambios más específicos y del propio impacto de tales reformas en la vida ateniense, notables son las siguientes observaciones de Graves:

“Así se dio el poder a Teseo para disolver los gobiernos locales, después de convocar a sus delegados de Atenas, donde les proporcionó una Sala de Consejo y un Tribunal [...]. *Pero se abstuvo de inmiscuirse en las leyes de la propiedad privada [...]. Grandes multitudes afluyeron [...] a Atenas y el dividió a la población de Ática en tres clases: los eupátridas, o sea «los que merecen bien su patria»; los georges o «labradores», y los demiurgos o «artesanos».* Los eupátridas se encargaron de los asuntos religiosos, proporcionaban los magistrados, interpretaban las leyes y encarnaban la dignidad suprema; los georges cultivaban la tierra y constituían la columna vertebral del Estado; los demiurgos con mucho la clase más numerosa [...]. Teseo, el primer rey ateniense que acuñó dinero, imprimió en sus monedas la imagen de un toro [...]. *El elemento mítico de la fábula de Teseo se mezcla aquí con lo que pretende ser la historia constitucional de Atenas; pero la federalización de Ática está fechada con varios siglos de anticipación; y las reformas democráticas de Teseo son propaganda del siglo V, inventadas probablemente por Clístenes. Las reformas legales hechas durante la última monarquía fueron atribuidas de igual modo a Moisés por los redactores del Pentateuco*” (Graves, 1992: 437-439, cursivas nuestras).

Entre los problemas que destacan, dentro de este proceso de *conversión de las instituciones* griegas, uno de los más importantes, como lo hemos señalado, es el del *problema agrario*, que, utilizando la expresión de *ciudad fastuosa* (Farrington), permite aludir a aquel tipo de ciudad y sociedad donde el *punto crítico* consiste en configurar unas *instituciones capaces de satisfacer las necesidades de la nueva clase de los agricultores pobres*. Es tal *clase y problema* lo que remite a la *creación de un circuito de acreedores-deudores* que se relaciona con la *reforma agraria*, expresión de una renovación de los mecanismos que el *Estado* introduce para propiciar una *nueva apropiación de las acciones libres mediante el sobretrabajo, la apropiación de la tierra por la renta y la apropiación del intercambio por el impuesto*. Es lo que se destaca *Mil mesetas* cuando se refieren Deleuze y Guattari a la *creación de un circuito comercial* en la ciudad de Corinto, siguiendo a erudito Edouard Will. Tesis cuya importancia radica nada menos que la *inversión* de la relación que se asume cuando se piensa en el problema del *origen del impuesto y del dinero*, siendo la tesis planteada aquí que *es el impuesto el que crea al dinero*, no al revés:

“A propósito de la ciudad griega, y especialmente de la tiranía corintia, Edouard Will ha mostrado como *el dinero no procedía en principio del intercambio, ni de la mercancía o las exigencias del comercio, sino del impuesto [...]: en el caso de Corinto, la moneda metálica es repartida a los «pobres» (en tanto que productores), que la utilizan para comprar derechos de tierra; pasa, pues, a manos de los «ricos», a condición de que no se detenga, a condición de que ricos y pobres, aporte un*

*impuesto, los pobres en bienes o servicios, los ricos en dinero, de tal manera que se establezca una equivalencia moneda-bienes y servicios” (MM: 449, cursivas nuestras).*

Finalmente y retornando a la figura de Platón, si su pensamiento teórico se ajusta al *modelo jurídico y político* que introduce el *nuevo principio solar* y los *dogmas* sobre los cuales se sustenta el *nuevo derecho paterno*, esto es evidente tan sólo confrontando el carácter de las *relaciones simbólicas* que definen al *logos*, tal como las entiende Platón. Es toda su *concepción del deseo* entendida como *falta, carencia y ley*, la que establece una relación necesaria con el *mito* y su *forma circular*. Siendo el *principio celeste de trascendencia* el que da un *sentido unitario, totalizador y pseudo-dinámico* a la comprensión de la *producción de lo real*. Incluso a la comprensión de la propia *ciudad-Estado ideal*, donde es la *figura del filósofo-rey* quien *preside el poder político* a partir de la idea de que es un *pastor de los hombres*. Un personaje conceptual a quien se le atribuye el *buen sentido* por su *capacidad de prever y distribuir*, o bien, más lisa y llanamente en términos filosóficos, porque se le asigna el rol de *interpretar y sancionar las significaciones y fines* de acuerdo al orden jerarquizado que implica la *doctrina del juicio*. En tales términos, no sería erróneo decir que el *principio de lo luminoso* que determina la *idea de verdad (alethéia)* de Platón sea similar a la *doctrina moral* que ya se encontraba desarrollada en los *misterios de Eleusis*. Doctrina que era la que aseguraba a los *iniciados una vida después de la muerte (Fedón)*. Lo que Nietzsche precisamente denomina como el *elemento egipcio del idealismo* de Platón.

En la cosmovisión de Platón, *grosso modo*, sus principales presupuestos se ajustan de manera admirable a los elementos que Bachofen reconoce existen en la *ficción jurídica del padre*. Elementos que en principio son siempre de una *naturaleza inmaterial, estable y eterna*. Es lo que se deduce de las *imágenes y símbolos* que representan el *cielo, las estrellas, el sol, el alma etérea, los números, la vida futura, la nobleza, el oro y la inmortalidad*. Todos elementos que se oponen a la *impureza* de los *símbolos femeninos* como lo son la *tierra, el cuerpo, el agua, la animalidad, la sexualidad, la oscuridad, la lluvia*, o en una palabra que resume lo que más se resiste a la *unidad estable* que propicia el *principio celeste del mito: lo informal*. Quizás el repudio de Platón hacia lo *impuro e informal*, además de explicarse por la afinidad que existe entre la *jovialidad* que caracteriza al *socratismo y platonismo*, a ese *optimismo* que *todo lo pone de revés*, encuentre su razón última en una suerte de *horror* a interpretar el dictum delfico *conócete a ti mismo* bajo el sentido prosaico que le daba Luciano de Samósata: *“Recuerda que eres mortal”* (Luciano, 1988: “Dialogo de los muertos”). Es contra dicha

*finitud* que precisamente se ha de comprender la *idealidad cerebral* que implica el *derecho patriarcal* y la *forma de interioridad* que crea el *Urstaat*. Incluso, cuando se confronta el problema de la *escritura y logos* en el *Fedro*, donde la *escritura* es segunda, *femenina, copia, derivada*, y el *logos, masculino y fundamento primero*. Tema éste último que Derrida trata de modo exhaustivo y magistral en su obra *La diseminación* (Derrida, 1975: “La farmacia de Platón”). Que es de donde hemos recogido el concepto *falogocentrismo*, quizás el mejor modo de resumir que cabe entender por el *triunfo del elemento masculino por sobre lo femenino*, hito que caracteriza a la *cultura occidental*.

### **15. Crítica del sujeto trascendental moderno como antecedente de la concepción representativa de las síntesis del inconsciente del psicoanálisis**

“*El gran descubrimiento del psicoanálisis fue el de la producción deseante [...]. Sin embargo, con Edipo, este descubrimiento fue encubierto rápidamente por un nuevo idealismo: el inconsciente como fábrica fue sustituido por un teatro antiguo [...], por la representación; [...] por un inconsciente que tan sólo podía expresarse*” (AE: 31, cursivas nuestras). “*La interioridad en lugar de una nueva relación con el afuera*” (AE: 278, cursivas nuestras).

Entre las afirmaciones anteriores, la primera impresión que queremos destacar, es aquella que subraya el valor sin precedentes que le corresponde dentro de la historia del pensamiento al psicoanálisis y a Freud. Por vez primera, la *sexualidad* se postula explícitamente como un ámbito esencial para la comprensión los de *procesos* que preceden a la configuración de la *conciencia*, el *yo* y el *sujeto*. Por vez primera, en términos analíticos, se posibilita la creación de una *teoría del deseo afirmativa, positiva e inmanente*. Es decir, por primera vez se plantea disciplinariamente la posibilidad de una *restitución del estatuto ontológico* de los *afectos*, las *pasiones* y la *afectividad*, ello gracias al hecho de *afirmar la potencia productiva de la actividad inconsciente*.

Lo que implica a la vez la posibilidad de *revertir la serie de mixtificaciones* que hay tras los postulados que asimilan nuestra *naturaleza anímica* a los *finés* que impone la *racionalidad*, tal como la hemos identificado con los presupuestos del *platonismo* e *imagen dogmática del pensar*. Y, en efecto, una teoría que potencialmente permitiría romper incluso no sólo con la *imagen dogmática del pensar* sino con la propia *concepción negativa del deseo* subsumida a las categorías de la *ley*, la *falta* y la *carencia*. Ello en razón de una *compresión analítica diferencial* que se atreve a definir

la principal característica de la *vida anímica* como una *actividad productiva inconsciente*, que incluso podría ser capaz de engarzar los polos de la *producción de la realidad* y de la *producción libidinal*. O, en una fórmula categórica de Deleuze y Guattari: “*Si el deseo produce, produce lo real*” (AE: 33, cursivas nuestras).

Tal es el *juicio* que hubiese correspondido a Freud y su obra, si se hubiese mantenido fiel a su posición original frente al *descubrimiento del campo sub-representativo, extra-proposicional y dinámico* ligado a la *actividad sexual inconsciente* o *producción libidinal*. Apreciación que, en el contexto de la evolución de la obra de Deleuze, implica en un primer momento una valoración positiva incluso respecto del Complejo de Edipo y de los problemas que subyacen al psicoanálisis. En tanto que *Edipo* se presentaba como una clave pertinente para confrontar unas de las *paradojas* que Deleuze buscaba esclarecer en su obra *Lógica del sentido: el problema de la eclosión del sentido*. Siendo no otro campo que el de los *procesos primarios y secundarios inconscientes* que Freud supo distinguir, la clave para establecer una serie de relaciones entre la *oralidad* y el *lenguaje*. Nos estamos refiriendo al problema que Deleuze denomina como el de la *génesis dinámica del sentido*: “*Se trata de una génesis dinámica que va directamente de los estados de cosas a los acontecimientos, de las mezclas a las líneas puras, de la profundidad a la producción de superficies, y que no debe implicar nada de la otra génesis*”; sin embargo, advierte Deleuze: “*Finalmente, todo se prepara para el acceso a una posición sexual marcada por Edipo [...] en la que las pulsiones libidinales tienden a desprender pulsiones destructoras y a cargar por «simbolización» objetos, intereses y actividades cada vez mejor organizados*” (LS: “Vigésimoséptima, de la oralidad”).

Cabe advertir, por nuestra parte, que tal modo de considerar las posibilidades de los descubrimientos de Freud encontrará una salida distinta a la ambigüedad que expresan estas citas de *Lógica del sentido*, tres años más tarde, cuando en *El Anti-Edipo* se asuma de modo explícito el *giro idealista* de Freud. Particularmente desde la *teoría de las tres síntesis del inconsciente* que articula la *lógica* propia de la *teoría de las máquinas deseantes* desarrollada en el primer capítulo de *El Anti-Edipo*. Teoría dentro de la cual se distinguen *dos regímenes y dos usos* de las *síntesis del inconsciente*: uno *inmanente y molecular* y el otro *trascendente y molar*. Siendo esta segunda posición donde Deleuze y Guattari denuncian frontalmente las *limitaciones* de los *esquemas reductivos* que subyacen a las *estructuras* que Freud elabora en su *teoría del inconsciente*. Teoría donde, se sabe, es Edipo el *pivote* de una *concepción subjetivista del deseo* que

finalmente se identifica con los *objetos ideales enantiomórficos* del *régimen de signos significante*.<sup>74</sup>

En tales términos, entrever la distancia e identidad que existe entre *Lógica del sentido* y *El Anti-Edipo* se torna crucial, si queremos comprender a la vez la grandeza y los sesgos de la obra de Freud. Centrándonos en el *uso inmanente y legítimo*<sup>75</sup> que *El Anti-Edipo* postula de las *síntesis del inconsciente*, éstas son concebidas, *grosso modo*, como unas “*síntesis libres en la que todo es posible, las conexiones sin fin, las disyunciones sin exclusividad, las conjunciones sin especificidad, [en suma] los objetos parciales y los flujos*” (AE: 59, cursivas nuestras). *Síntesis del inconsciente* que, así consideradas, permiten postular el *carácter productivo y afirmativo de la realidad*, entendiendo a la misma como fruto y efecto de un *proceso* que implica a la vez la *producción natural* y la *producción social y cultural*. Replanteando así, de manera crítica, la supuesta *oposición* que la tradición del pensamiento occidental propone entre *naturaleza* y *cultura*. Puesto que si el *proceso de producción* implica tanto al *homo natura* como al *homo historia*, esto es así en razón de la propia concepción que se forjan Deleuze y Guattari de la *actividad genérica del hombre*: “*Empezamos a definirlo como Homo natura y acaba como Homo historia [...]. La esencia humana de la naturaleza y la esencia natural del hombre se identifican en la naturaleza como producción o industria, es decir, en la vida genérica del hombre*” (AE: 29 y 14, cursivas nuestras). O bien, en una fórmula de Deleuze y Guattari que resulta categórica a propósito de esta

<sup>74</sup> El concepto de *régimen enantiomórfico* remite a *figuras hieráticas* ligadas a un *amo de los signos*, tal como Deleuze y Guattari lo analizan a lo largo de los capítulos de *Mil mesetas*: “4. Postulados de lingüística” y “5. Sobre algunos regímenes de signos”. Siendo Elías Canetti y sus análisis de la paranoia y el presidente Schreber de *Masa y poder* una de las fuentes principales de tal concepto, que abordaremos fundamentalmente en nuestro capítulo tercero.

<sup>75</sup> *Uso legítimo e inmanente* de las *síntesis del inconsciente*, se explica diciendo que remite en primer término a la *actividad productiva de la imaginación*, tema que Deleuze desarrolla en su obra dedicada a Hume (ES). Tema que en su tercera obra dedicada a la *filosofía trascendental* de Kant (FCK), autor desde el cual termina de zanjar la diferencia entre los conceptos *trascendente* y *trascendental*, y la importancia de tal distinción para erigir una *teoría de la imaginación trascendental* diversa de la de Kant. Para Deleuze el problema de Kant y en general de la filosofía de la representación, es que, si bien postula la idea de lo *a priori*, es decir, un *campo del pensar ajeno a lo empírico*, una vez que desarrolla Kant su *doctrina de las facultades trascendentales* y las *síntesis* que dentro de éstas operan respectivamente, según Deleuze: *Kant parece calcar de lo empírico* lo que pretende *fundar* y *constituir desde lo trascendental*. Lo que para Deleuze es un *círculo vicioso*. Y en tales términos, cuando se dice *uso ilegítimo* y *uso trascendente de la síntesis*, lo que se quiere decir es que *se incurre en un paralogismo*. Ello porque subrepticamente *se invierte* la relación entre lo *fundado* y lo *fundante*. En el caso de Kant, jamás lo *a priori* puede remitir a lo *empírico*, ya que este último siempre es *a posteriori* (FCK: capítulo primero, apartado “Lo «a priori» y lo trascendental”). En el caso de Hume, especial interés tiene el *uso ilegítimo y ficticio*, que opera en la *religión*, de los *principios de asociación* (*semejanza, contigüidad y causalidad*): “*la religión confunde lo general y lo accidental [...]. Pretende probar a Dios por su efecto: el mundo o la Naturaleza. [...] la religión hace un falso uso de la causalidad. Además, no hay en la religión uso de la causalidad que no sea ilegítimo y ficticio*” (ES: 77, cursivas nuestras).



nueva manera de establecer la relación entre la *producción libidinal* y *producción social*: “Ya no existe hombre ni naturaleza, únicamente el proceso que los produce, a uno dentro del otro [...]. La industria ya no se considera en una relación extrínseca de utilidad, sino en su identidad fundamental con la naturaleza como producción del hombre y por el hombre” (AE: 12 y 14, cursivas nuestras).

Esta apreciación, ajustada cabalmente a la idea que Marx sostenía de la *relación del hombre con el hombre, del hombre con la naturaleza y del hombre con la mujer*, tiene el mérito de romper con la idea de una *subjetividad individualizada y abstracta*, que para Marx no era más que el producto del *proceso de alienación* y de la *falsa conciencia* que se fundamentan en las *relaciones y representaciones del capitalismo*. Tal como lo destaca Marx en su *tesis sexta sobre Feuerbach*, donde afirma: “la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales” (Marx, Engels, Marx, 1970: “Tesis sobre Feuerbach”, cursivas nuestras). O como bien lo reitera *El Anti-Edipo*: “Como dijo Marx es con el capitalismo que la esencia se vuelve subjetiva, actividad de producción en general, y que el trabajo abstracto se vuelve algo real a partir de cual se pueden volver a interpretar todas las formaciones sociales precedentes desde el punto de vista de una descodificación o un proceso de desterritorialización generalizados” (AE: 312, cursivas nuestras).<sup>76</sup>

Sin embargo, también es posible identificar tal concepción de la *vida genérica* y *actividad genérica de la cultura*, a propósito de Freud, con el *campo inconsciente*

---

<sup>76</sup> A propósito de las Marx y su *concepción productiva y afirmativa de la actividad genérica de la cultura* y de cómo dicha esencia es determinada dentro del *Capital* a partir de un *cuerpo lleno* que es el *capital*, que recorre y determina la forma del conjunto de las actividades requeridas para reproducir las condiciones inherentes al *modo de producción de la sociedad capitalista, desnaturalizando y alienando al hombre*, tanto dicha *actividad* como *su producto*, se comprende en *El Anti-Edipo* que Marx apuntaba ya en la dirección correcta cuando destacaba el *carácter inmanente de las condiciones que producen a la sociedad capitalista*. Sólo que para nuestros autores Marx no pudo concebir dichas relaciones inmanentes bajo una *concepción infraestructural del deseo*. Dicen Deleuze y Guattari, respecto de esta grandeza y a la vez límite de Marx: “para la máquina deseante capitalista, el encuentro entre el capital y la fuerza de trabajo, el capital como riqueza desterritorializada y la fuerza de trabajo como trabajador desterritorializado, dos series independientes o formas simples cuyo encuentro aleatorio no cesa de ser reproducido por el capitalismo [...]. Los elementos últimos o las formas simples pertenecen al mismo ser o a la misma substancia porque son realmente distintos y enteramente independientes uno de otros. Es en este sentido que un cuerpo lleno substancial no funciona del todo como organismo. Y la máquina deseante es precisamente esto: una multiplicidad de elementos distintos o de formas simples ligadas sobre un cuerpo lleno de una sociedad, precisamente en tanto que están «sobre» ese cuerpo o en tanto que son realmente distintos. La máquina deseante como paso al límite: inferencia del cuerpo lleno, liberación de las formas simples, asignación de la ausencia de lazo: *el método del Capital de Marx va en esa dirección, pero los presupuestos dialécticos, le impiden llegar al deseo como participante de la infraestructura*” (AE: 411).

*productivo* que implican su *teoría de la libido*, su concepto de *ello*, la *sexualidad* y el *inconsciente*. Son tales instancias las comprometidas en las *condiciones reales de producción de (la) realidad*, dadas previamente a la constitución de *sujetos y objetos*. Lo que implica un repudio de la *subjetividad* propiamente *capitalística*. Es Marx mismo quien ha dado pie para establecer una conexión necesaria entre un concepto de *sexualidad* que Deleuze y Guattari juzgan se encuentra reñida con la *concepción antropomórfica* que predomina en la modernidad y en Freud mismo. Y que remitiría a unas *condiciones inmanentes* que preceden a la *perspectiva estadística, molar y dualista*, propia del *modelo antropomórfico del sexo*. La cual, en rigor, se constituye y depende de unas relaciones que tienen su origen en lo que Deleuze y Guattari, utilizando el concepto de *catexis libidinal*, remiten a dos momentos: uno relativo a los *grandes conjuntos sociales* y otro relativo a las *relaciones moleculares*, donde todavía no existe la consolidación de la *concepción antropomórfica del sexo*. Ésta última, cabe insistir, sólo es un *producto y efecto* de determinadas condiciones sociales e históricas. A propósito de este punto, importantes nos parecen las siguientes observaciones de Deleuze y Guattari, donde se indica de modo preciso la soldadura necesaria que cabe establecer entre el *carácter restringido de la sexualidad* bajo un *modelo dualista*, que depende de un *uso global, específico y gregario* de las *síntesis del inconsciente* (*perspectiva estadística y molar*), y otro *uso* propiamente *molecular* de las *síntesis del inconsciente*, que remite finalmente a lo que Marx mismo denominaba como un *sexo no humano*:

“¿No es así que hay que entender la célebre fórmula de Marx: la relación entre el hombre y la mujer es «la relación inmediata natural, necesaria del hombre con el hombre». Es decir, ¿qué la relación entre los dos sexos (el hombre con la mujer) es la medida de las relaciones de sexualidad en general en tanto que carga grandes conjuntos (el hombre con el hombre)? De ahí proviene lo que se ha podido llamar la especificación de la sexualidad a los sexos. ¿No es preciso decir también que el falo no es un sexo, sino la sexualidad por entero, es decir, el signo del gran conjunto cargado por la libido, en el que se originan necesariamente los dos sexos tanto en su separación (las dos series homosexuales del hombre con el hombre, de la mujer con la mujer) como en sus relaciones estadísticas en el seno de ese conjunto? No obstante, Marx dice algo [...] misterioso: que la diferencia no radica entre los dos sexos en el hombre, sino entre el sexo humano y el «sexo no humano» [...]. Si la sexualidad es la catexis inconsciente de grandes conjuntos molares, se debe a que es bajo su otra cara idéntica al juego de los elementos moleculares que constituyen esos conjuntos bajo condiciones determinadas. El enanismo del deseo como correlato de su gigantismo. La sexualidad forma una unidad con las máquinas deseantes en tanto que están presentes y actuantes en las máquinas sociales [...]. Sexo no humano, eso son las máquinas deseantes, los elementos maquínicos moleculares, sus disposiciones y sus síntesis, sin los cuales no habría ni sexo humano especificado en los grandes conjuntos, ni sexualidad humana capaz de cargar estos conjuntos. En algunas frases, Marx, a pesar de ser tan avaro y reticente cuando se trata de sexualidad derribó eso en lo que Freud y el psicoanálisis siempre permanecerán prisioneros: la representación antropomórfica de sexo. Lo que llamamos representación antropomórfica es tanto la idea de que hay dos sexos como la idea de que hay uno. Sabemos de qué modo el freudismo está atravesado por esta extraña idea de

*que finalmente no hay más que un sexo, el masculino, con respecto de cual la mujer se define como carencia, sexo femenino como ausencia” (AE: 303-304).ç*

La importancia de esta referencia a Marx y la idea de un *sexo no humano*, radica en que es en el campo propio de la *sexualidad* donde se entiende que la *concepción antropomórfica* que predomina en la *cultura occidental* sigue siendo reflejo del *dualismo* que implica la distinción entre *dos sexos*. Donde además es *lo masculino* el *tamiz* que finalmente termina imponiéndose sobre la comprensión de *lo femenino*, tal como lo indica la *concepción del deseo negativa*, que en el caso de Freud culmina en su idea de que *la mujer se define por la carencia*. Posición que incluso ha sido mantenida por su discípulo Lacan, de quien afirma Lechte:

*“[E]l principal resultado de la antropología freudiana [...] es un sistema patriarcal que sobrevalora la virilidad [...]. Sin duda, que Lacan no ha hecho más que reforzar esta opinión [...] con sus frases provocadoras como «la femme n'existe pas» [la mujer no existe], y «la femme n'est pas toute» [la mujer no está completa]. La primera afirmación pretende indicar que no existe estereotipo que capte la esencia femenina; en realidad, en realidad no existe la esencia de la feminidad [...]. Decir que «la mujer» no existe es, por tanto, decir que la diferencia sexual no puede estar contenida en ninguna forma simbólica esencial: no puede ser representada». La segunda declaración se basa en la idea que la mujer carece de pene, por lo cual forma parte de la emergencia de lo simbólico: el pene se convierte en un falo, que a su vez se torna en significante de la ausencia” (Lechte, 2010: 160-161, cursivas nuestras).*

Contrariamente, la idea de Marx de un *sexo no humano*, recogida de la *La crítica a la filosofía del Estado de Hegel*, si para nuestros autores tiene el mérito de sustraerse a tal *estereotipo de la sexualidad antropomórfica*, lo hace en cuanto a lo que alude, al conectarla con las *relaciones genéricas del hombre con el hombre y del hombre con la mujer*, es que éstas remiten a unas *relaciones inmanentes y moleculares*, que Deleuze y Guattari identifican como propias de un *enanismo del deseo*. Más precisamente, a lo que se refieren Deleuze y Guattari es a que bajo el *uso inmanente* de las *síntesis del inconsciente* se pueden captar y distinguir aquellas *operaciones semióticas* de las cuales depende la *representación molar del sexo antropomórfica* y aquellas de donde se explica dicha *representación* como *efecto óptico* de la *producción deseante molecular*. Lo que exige entender que desde un *análisis diferencial y micro-funcional* de la *sexualidad*, lo que compromete la *teoría de la libido* es una *doble tarea*: primero, entender que es sólo desde la *restitución del estatuto ontológico productivo del ser de lo sensible* que se puede sostener la *autonomía de los signos de la sexualidad*, al remitir estos últimos a una *concepción maquínica del inconsciente y del deseo an-antropomórfica*; y, segundo, que dicha concepción remite a la vez a la *teoría de un*

*tiempo sintético*, teoría que es la que finalmente presta consistencia a la *concepción afirmativa y dinámica* de las *síntesis del inconsciente* que sustentan Deleuze y Guattari.

La mayor ambición de la postulación de un *inconsciente trascendental maquínico*, como lo hemos sostenido con antelación, radica en remitir las *síntesis productivas del inconsciente* a unas *condiciones reales de la producción*. Lo que significa, en términos negativos, que éstas jamás deben remitir a *condiciones de la de la experiencia posible* (DR: 216 y 235). Cabe advertir, respecto de esta última observación, que es *lo informal* y su *irreductibilidad* a los *principios de la representación*, lo que permite presentar a las *síntesis del inconsciente* siendo caracterizadas como unas *unidades libres y dinámicas*.

Para empezar a comprender todo esto, se hace necesario, primero, entender por qué es tan importante postular la *coexistencia* de *tres síntesis temporales* bajo una concepción de *tiempo* que es la que desarrolla Deleuze en *Diferencia y repetición*, a propósito de la idea de *inconsciente trascendental puro*. Al constituirse las *síntesis temporales* como una *modalidad compleja e imbricada* —es decir, jamás *lineal* ni *progresiva*—, de lo que se trata aquí es plantear la *consistencia* de un *tiempo de coexistencia y de cambio* que comporta el carácter de la *duración* bergsoniana. Pero que en el caso de Deleuze implica uno de los aspectos más originales de su propia *teoría del tiempo*. Y que si bien asume algunas ideas de Kant, no puede jamás ser remitida tal teoría a unas *condiciones de posibilidad* sustentadas en una *subjetividad trascendental*. Para Deleuze, el error de Kant, o mejor dicho, el *sesgo* que compromete su *empresa crítica*, consiste en haber remitido las *condiciones* que determinan las *síntesis productivas del sujeto trascendental* a *lo posible y lo hipotético*. Aunque haya sido Kant y sólo Kant quien descubriese, siguiendo a Deleuze: “*el prodigioso domino de lo trascendental*” (DR: 209, cursivas nuestras). Ya que, como dice Deleuze: “*lejos de derribar la forma el sentido común [...] la crítica kantiana es finalmente respetuosa. Nunca el conocimiento, la moral, la reflexión, la fe son cuestionados en sí mismos*” (DR: 212, cursivas nuestras).

Bajo tal sentido, si para Deleuze la *doctrina de las facultades superiores* que erige Kant en sus tres críticas busca sancionar el *carácter a priori* de las *síntesis de la conciencia*, el problema en Kant es la *fidelidad* que mantiene con los *principios de la representación* de la *imagen dogmática del pensar*. Este punto no niega que la crítica kantiana dentro de la historia de la filosofía se presente como una proeza sin precedentes respecto de denunciar los presupuestos que rigen dentro de las tradiciones del *empirismo* y del *dogmatismo*. Posiciones que, a pesar de su radical diferencia, es un

hecho que estos coinciden, según Deleuze, al menos cuando el *empirismo* invoca la idea de una *armonía preestablecida*, la cual ocupa el lugar del *principio trascendente* que *dogmatismo* postula. *Principio y armonía* que lo que aseguran es la *concordancia* entre los *principios de la subjetividad* y los *principios de la naturaleza humana*: “Hume [...] para explicar que los principios de la naturaleza estuviesen de acuerdo con los de la naturaleza humana [*semejanza, contigüidad y causalidad*] [...] se vio obligado a invocar explícitamente una armonía preestablecida” (FCK: 31). Lo que en el caso del *dogmatismo* se apoyaba en la *teoría de la correspondencia de verdad y principio de identidad*, que finalmente remiten a un *ens realissimum* que resulta relativizado por la idea de un *Dios analógico*:<sup>77</sup> “En el racionalismo dogmático, la teoría del conocimiento se fundaba en la idea de una correspondencia entre el sujeto y el objeto, de una concordancia entre el orden de las ideas y el orden de las cosas. Esta concordancia tenía dos aspectos: implicaba una finalidad en sí misma; y exigía un principio teológico como fuente y garantía de esta armonía, de esta finalidad” (FCK: 31, cursivas nuestras).

Para Deleuze, a pesar de haber sido Kant señero en indicar el camino para *desmontar los límites* tanto del *empirismo* y *dogmatismo* de la *tradición filosófica pre-crítica*, igualmente el proyecto kantiano implica al menos las tres siguientes limitaciones. Primero, la de *calcar la forma* que asigna Kant a las *síntesis trascendentales de la subjetividad* o de la *conciencia* de las *síntesis psicológicas* o *síntesis empíricas*: “la *síntesis trascendental de la aprehensión* es inducida directamente de una *aprehensión empírica* [...]. Para esconder un procedimiento tan evidente, Kant suprime ese texto en la segunda edición” (DR: 209, cursivas nuestras). Cuestión que no imposibilita que Deleuze no valore la *ruptura esencial* dada entre el *empirismo* de Hume y la *filosofía trascendental* de Kant, pues a pesar de *calcar las síntesis trascendentales* de las *síntesis psicológicas* éste último, su mérito consistió precisamente en determinar cuál es la exigencia que comporta *lo trascendental* respecto de la *autonomía de las síntesis trascendentales* respecto de *lo empírico*:

“Se advierte en qué punto se produce la ruptura entre Kant y Hume. Hume se había percatado de que el conocimiento implicaba principios subjetivos mediante los cuales sobrepasamos lo dado. Pero al él

<sup>77</sup> El problema de la *analogía*, y su relación con la *equivocidad* y *eminencia*, será visto en los apartados dedicados a Spinoza en el segundo capítulo, teniendo en consideración precisamente la crítica que Deleuze dirige a la idea de un *Dios analógico*, que domina tanto en la *teología negativa* del mundo medioeval, como en el *cartesianismo*.

*le parecía que esos principios eran simplemente de la naturaleza humana, principios psicológicos de asociación relativos a nuestras representaciones. Kant transforma el problema: lo que se nos presenta de tal manera que forma una naturaleza debe obedecer necesariamente a principios del mismo tipo [...] que los que rigen el curso de nuestras representaciones. Los mismos principios han de explicar nuestro discurrir subjetivo y el hecho de que lo dado se someta a ese discurrir. Esto equivale a decir que la subjetividad de los principios no es una subjetividad empírica o psicológica, sino una subjetividad «trascendental» [...]. Trascendental designa el principio en virtud del cual la experiencia se somete necesariamente a nuestra representación a priori” (FCK: 29-30, cursivas nuestras).*

En segundo lugar, y manteniéndose fiel aquí Kant al *sentido* del postulado de la *concordia facultatum* inherente a la *imagen moral del pensar*: es una *limitación* el concebir a cada una de las *facultades superiores* dentro de un orden que mantiene la *unidad* presupuesta del *sujeto trascendental*, mediante un *sistema de relevos* que mantiene un *orden jerarquizado* cuyo postulado fundamental es el del *sentido común*. En el caso de la *facultad superior de conocer*, la *unidad* y *jerarquía* se expresa en la *hegemonía de la facultad del entendimiento*, tanto sobre la *actividad esquematizante de la imaginación* como sobre la *razón*, puesto que ésta última, si bien *razona* y *simboliza*, en el orden del *conocimiento* es un hecho que *abandona la razón al entendimiento la función de legislar y juzgar*. O como bien lo hace notar Deleuze: “*El entendimiento es el que legisla y juzga; pero por debajo del entendimiento, la imaginación sintetiza y esquematiza y la razón razona y simboliza, a fin de que el conocimiento tenga el máximo de unidad sistemática*”; o en palabras de Kant citadas por Deleuze, que caracterizan a la *facultad de conocer* en su *forma superior*: “*«La razón pura abandona todo al entendimiento, el cual se aplica de modo inmediato a los objetos de la intuición o más bien a las síntesis de los objetos en la imaginación»*” (FCK: 43 y 36, cursivas nuestras).

Respecto de la *facultad superior de desear*, aquí es la *razón* y su *interés práctico* y no ya *meramente especulativo*, como era el caso de la *facultad de conocer*, el que se superpone sobre la *imaginación* y el *entendimiento*. Siendo la *facultad de desear*, por tanto, la que impone una *forma universal de legislación*. Advirtiendo Deleuze, respecto del *interés práctico* y su preeminencia sobre toda la *teoría crítica kantiana*: “*Pero aquí la razón no razona: la conciencia de la ley moral es un hecho, [y en palabras de Kant] «no un hecho empírico, sino el hecho único de la razón pura, que con eso se anuncia como originalmente legisladora»*. La *razón* es, pues, la *facultad que legisla inmediatamente en la facultad de desear*” (FCK: 56, cursivas nuestras).

Finalmente, en el caso de la *facultad superior de sentir*, aquí ya no nos propone Kant la *unidad* y *concordancia* mediante la asignación de una *función legisladora* que dé

preeminencia a alguna de las tres facultades, activas y superiores (entendimiento, imaginación y razón), sino que presupone una “*concordancia libre e indeterminada entre las facultades [...] De esta concordancia tenemos que decir que define un sentido común propiamente estético (gusto) [...]. La facultad de sentir no legisla sobre los objetos; por tanto, no hay en ella una facultad [...] que sea legisladora. El sentido común estético no representa un objetivo de las facultades [...], sino una pura armonía subjetiva*” (FCK: 89, cursivas nuestras).

La relevancia de todos estos puntos radica, finalmente, en que lo que no deja de hacer Kant, con su triple propuesta crítica, es subsumir su *doctrina de las facultades superiores* a una concepción de la *actividad de las síntesis de la conciencia trascendental* completamente subsumida al *principio del sentido común*. Principio que dentro de las obras de Kant, resulta innegable, es multiplicado y se desarrolla respectivamente en cada una de las facultades. Primero, a partir de un *sensus communis logicus* que determina la *facultad de conocer* subsumida a *lo posible y lo general*. Segundo, mediante un *sensus communis aestheticus*, en el caso de las *facultades del juicio y sentir*. Y, finalmente, a través de un *sentido común moral*, que es propio de la *facultad de desear*. La articulación de dichos sentidos comunes es la que va a asegurar la *comunicabilidad* y en efecto la *universalidad* de la idea de una *buena y recta naturaleza de las facultades*. *Comunicabilidad* que hallará su determinación superior no en otra instancia que en el *interés práctico* que predomina en la *razón pura*: “*Lo más elevado [para Kant] es el interés práctico de la razón*” (FCK: 120, cursivas nuestras). *Interés* que, en última instancia, va a requerir de un ulterior desarrollo que compromete la distinción entre *naturaleza y cultura*, siendo clave aquí la *actividad sintética de la historia*; y, a la vez, la subordinación de la primera instancia a las dos siguientes. En lo que respecta a la *historia*, ésta estará determinada por “la efectuación de la libertad y del Soberano Bien” en la tierra. Entendiendo por efectuación, en primer lugar, un *salto del hombre* comprendido como *especie* a un *estado civil* que define a la *cultura superior*, donde el *hombre* abandonaría supuestamente el *estadio infantil* que previamente lo definía. Dice Deleuze, más ampliamente:

“*En la medida que el último fin no es otra cosa que el fin final, es el objeto de una paradoja fundamental: el último fin de la naturaleza sensible es un fin que esta naturaleza no puede realizar por sí misma [...]: la Historia es esa efectuación de modo que no hay que confundirla con el simple desarrollo de la naturaleza. La idea de último fin implica una relación final del hombre con la naturaleza; pero esa relación es sólo posible gracias a la finalidad natural. Desde sí misma y desde un punto de vista formal es independiente de esta naturaleza sensible y debe ser establecida, instaurada por el hombre. La instauración de la relación final es la formación de una constitución*”

*civil perfecta y ésta es el objeto más elevado de la cultura, el fin de la historia o el Soberano Bien propiamente terrenal*” (FCK: 129, cursivas nuestras).<sup>78</sup>

Si para el desarrollo de los siguientes tres apartados, que se centran en Freud y el problema de la *represión individual*, y lo que Deleuze y Guattari reconocen como los *paralogismos* constitutivos del Complejo de Edipo, estos temas que tienen su origen en la lectura de Deleuze de la obra de Kant, son de una relevancia fundamental, esto se debe evaluar en primer término en cuanto Deleuze desarrolla su concepción de las *síntesis del inconsciente*, ciertamente inspirándose en la exigencia del criterio kantiano que distingue entre los *usos legítimo e ilegítimo* de las *síntesis de la consciencia*. Tema que ya había encontrado en Hume, por cierto. Para Deleuze siempre será Kant a quien se debe atribuir el descubrimiento del *prodigioso dominio de lo trascendental*: “*Es el equivalente de un gran explorador, no de otro mundo, sino de una montaña o subterráneo de este mundo*” (DR: 209, cursivas nuestras). En tal sentido, para Deleuze es precisamente el *dominio de lo trascendental* lo que debe ser objeto de una corrección, respecto de la definición kantiana que sostiene que “*la experiencia se somete necesariamente a nuestra representación a priori*” (FCK: 30). Porque para Deleuze el error de Kant fue presuponer la *unidad* a partir de la idea de una *subjetividad trascendental*, en vez de entender que el *campo trascendental* remite a un *inconsciente trascendental puro*.

Otro aspecto general que es relevante de destacar de las objeciones que hace Deleuze a Kant, radica en que cuando este último sostiene que la *razón* en su *actividad* está sujeta a *producir ilusiones y paralogismos* que son fruto de la *razón* misma, y por tanto, que no son *simples errores*, finalmente lo que hace Kant es servirse de dichas *ilusiones* para hacer predominar unas *ideas totalizantes y reguladoras*. Ideas que serán fundamentales para el desarrollo de la *doctrina de la finalidad* de Kant (FCK: Conclusión). Tales ideas son no otras que las de *Dios, Alma y Mundo*, y cuyo *interés y sentido práctico* se ha de asociar a la preeminencia de la *facultad superior de desear*, en

---

<sup>78</sup> Este punto, que relaciona los conceptos de *cultura, naturaleza, teleología e historia*, lo terminaremos de desarrollar en nuestro capítulo segundo con la crítica que realiza Deleuze al *historicismo* de Hegel y a todo proyecto que entienda a la *cultura* como un desarrollo que requiera de la *negación de la naturaleza*. A propósito de este sesgo inherente a la comprensión de la *Ilustración* de las relaciones dadas entre *cultura y naturaleza*, como respecto de la identificación de Freud con dicho marco cuando contrapone el *principio de realidad (ego, superyó)* contra el *principio de placer (ello, instintos, sexualidad)*, dice Marcuse en el apartado de *Eros y civilización* “La dialéctica de la civilización”: “«*Nuestra civilización está, generalmente hablando, fundada en la supresión de los instintos*» [...]. *La civilización es antes que nada progreso en el trabajo* [...]. *El trabajo básico en la civilización no es libidinal, es esfuerzo* [...]. *Así, la principal esfera de la civilización aparece como una esfera de sublimación* [...]. *Los orígenes y recursos psicológicos del trabajo, y su relación con la sublimación, constituyen unas de las áreas más descuidadas de la teoría psicoanalítica*” (Marcuse, 1965: 94-97, cursivas nuestras).



cuanto es de ésta facultad que surgen los *juicios universales* que, acordes con el *sentido común* y su *comunicabilidad*, fundamentan la *doctrina de la finalidad*. Siendo aquí las ideas de *último fin* y *fin final* de Kant, las que cabe asociar a una *finalidad interna* que muestra, siguiendo a Deleuze, cómo todo este complejo, admirable e inédito juego de relevos entre las facultades, lo que finalmente representa es un *modo subrepticio* de salvar todo cuanto hemos identificado con la *imagen dogmática del pensar* y el *platonismo*. Entre las razones que justifican esta última afirmación, las que siguen dejan fuera de duda cuál fue el genio de Kant y cuál su sesgo, en tanto no fue capaz de renunciar a los postulados de la *filosofía de la representación*. Dice Deleuze:

“El interés práctico es tal que la relación de la representación con el objeto no forma un conocimiento, sino que designa algo por realizar [...]. Por eso las ideas de la razón especulativa no tienen otra determinación directa que la práctica. Esto se ve bien en lo que Kant llama «creencia». Una creencia es una proposición especulativa, pero que no se hace asertórica sino a través de la determinación que recibe de la ley moral. De tal suerte, la creencia no remite a una facultad particular, sino que expresa la síntesis del interés especulativo y del interés práctico, al mismo tiempo que la subordinación del primero al segundo. De allí la superioridad de la prueba moral de la existencia de dios respecto de todas las pruebas especulativas. Pues, en tanto que objeto de conocimiento, dios sólo es determinable indirectamente y analógicamente [...]. Un interés general implica un concepto de fin [...]. Finalidad [...] significa dos cosas: se aplica a seres a los que hay que considerar como seres en sí y que, por otra parte, deben dar a la naturaleza sensible un último fin por realizar [...]. [Y en palabras de Kant] «Si la creación tiene un último fin, no podemos concebirlo de otra manera que en armonía con un fin moral, el único que hace posible el concepto de fin... la razón práctica no indica solamente el fin final, sino que además determina este concepto en relación con las condiciones bajo las cuales podemos nosotros concebir un fin final de la creación»” (FCK: 81-82, cursivas nuestras).

El aspecto más importante de estas observaciones, es que la *razón práctica* se superpone sobre cualquier dirección identificarse con la *teleología natural fundada en una razón especulativa (posibilidad)*, es decir, comprendiendo Kant que es el *hombre* en tanto que *noúmeno* desde donde hemos de entender el sentido de un *fin final*. Y, en efecto, que el *interés práctico* predomina sobre el campo de los *fenómenos del entendimiento* en cuanto nos remite a *lo suprasensible*. Lo que comporta, siguiendo a Deleuze, la originalidad absoluta de la *teología moral kantiana*. Es en ésta donde se advierte la manera en cómo Kant no da cabida a ninguna posibilidad de tener acceso a las *condiciones reales de producción de lo real*, puesto que *lo fenoménico* sólo nos da *condiciones posibles e hipotéticas* que se deben subordinar estrictamente a los *finés último y final*, fines de los cuales ya sabemos remiten a la idea de un *Dios moral* comprendido como *el autor de la creación*. Dice Deleuze más ampliamente:

“Por una parte, la finalidad externa por sí misma es puramente relativa e hipotética. Para que deje de serlo tendríamos que ser capaces de determinar un último fin, lo cual es imposible por observación de la naturaleza. Sólo observamos medios que ya son fines en relación con su causa y fines que todavía son medios con otra cosa. Por tanto, nos vemos obligados a subordinar la finalidad externa a la

*finalidad interna, es decir, a considerar que una cosa no es un medio sino en la medida en que el fin al que sirve sea un ser organizado. Pero, por otra parte, es dudoso que la finalidad interna no remita a su vez a una suerte de finalidad externa y no plantee la cuestión [...] de un último fin.* En efecto, cuando aplicamos el concepto de fin natural a los seres organizados, nos vemos llevados a la idea de que la naturaleza entera es un sistema según la regla de los fines. A partir de los seres organizados, se nos remite a relaciones exteriores entre estos seres [...]. Pero la naturaleza, precisamente, sólo podría formar semejante sistema [...] en función de un último fin [...]. *Un fin natural es un fundamento de posibilidad; un último fin es una razón de existencia; un fin final es un ser que posee en sí mismo la razón de su existencia [...]; únicamente el hombre en tanto ser racional puede encontrar en sí mismo el fin de su existencia [...]. [Y en palabras de Kant] «Un fin final sólo es un concepto de nuestra razón práctica» [...]. A la pregunta «¿qué es un fin final?», tenemos que responder: el hombre, pero el hombre como noúmeno y existencia suprasensible, el hombre como ser moral [...]. [Agrega Kant] «A propósito del hombre considerado como ser moral, ya no se puede preguntar por qué existe; su existencia contiene en sí el fin supremo...». Este fin supremo es la organización de los seres racionales bajo la ley moral o la libertad como razón de existencia que el ser racional contienen en sí. Aquí aparece la unidad absoluta de la finalidad práctica y de una legislación incondicionada. Esta unidad forma la «teología moral», mientras que la finalidad práctica está determinada a priori en nosotros mismos en su ley» (FCK: 123-126, cursivas nuestras).*

He aquí, siguiendo a Deleuze, el *juego subrepticio* por parte de Kant, porque el procedimiento que opera aquí, suerte de *círculo vicioso* o más exactamente reconocimiento del *valor* de las *ilusiones* que propician los *paralogismos de la razón*: consiste en postular como *fundamento lo que debe ser fundado*. Nos estamos refiriendo a lo que Kant mismo entendía como fruto de un *uso ilegítimo* de las *síntesis de la conciencia*, uso del cual surgen las *ilusiones internas de la razón*. Y que si para Kant dicho *uso ilegítimo* resulta, finalmente, constituir un *error bienhechor, que se expresa como antinomia de la razón pura*, esto es así porque, según la lectura de Deleuze: “*sólo aparentemente la ilusión es contraria a la idea de una buena naturaleza de las facultades: la antinomia misma prepara una totalización*” (FCK: 71, cursivas nuestras). Más extensamente, respecto de los presupuestos a los cuales Kant no quiere renunciar y a pesar de haber sustituido el *criterio del error* por el *criterio de ilusión*, comenta Deleuze:

*“Sustituía [Kant] el concepto de error con el de ilusión: ilusiones internas, interiores a la razón, en vez de errores procedentes de afuera y que sólo serían efecto de una causalidad el cuerpo [...]. Kant no quería renunciar a los presupuestos implícitos [...]. Era preciso que el pensamiento continuara gozado de una naturaleza recta y que la filosofía no pudiera ir más lejos ni en otras direcciones que el sentido común mismo o «la razón popular común». A lo sumo, la Crítica consiste entonces en dar estado civil al pensamiento considerado desde el punto de vista de su ley natural: la empresa de Kant multiplica los sentidos comunes [...]. Por ello el uso ilegítimo (la ilusión) sólo se explica por lo siguiente: el pensamiento, en estado de naturaleza, confunde sus intereses y deja que sus dominios se superpongan los unos a los otros. Esto no impide que, en el fondo, tenga una buena naturaleza, una buena ley natural a la que la Crítica aporta su sanción civil; ni tampoco que los dominios, intereses, límites y propiedades sean sagrados, fundados sobre un derecho inalienable. Hay de todo en la Crítica: un tribunal de juez de paz, una cámara de empadronamiento, un catastro, menos el poder de una nueva política que derribaría la imagen del pensamiento. Aun el Dios muerto y el Yo (Je) fisurado no son sino un mal momento que hay que pasar, el momento especulativo; resucitan más integrados y verdaderos que nunca, más seguros de sí mismos, pero en otro interés, en el interés práctico o moral” (DR: 211-213, cursivas nuestras).*

No hay olvidar, respecto de la supremacía que Kant atribuye al *interés práctico y moral (noumèno)* por sobre el *interés especulativo (fenómeno)*, que a tal decisión se debe sumar la *devaluación general de la sensibilidad y de lo sensible* que asume, siendo este el marco que da pleno sentido a la afirmación siguiente que hace Deleuze respecto del *moralismo* de Kant: que “*únicamente el hombre en tanto ser racional puede encontrar en sí mismo el fin de su existencia*” (FCK: 124). Esta *subordinación de la sensibilidad a la moral y razón práctica* es la que lleva a Kant a imponer la *teología moral* por sobre la *teleología natural*, siendo esta segunda un *medio* de la primera: “*la teleología natural justifica el concepto de una causa creadora inteligente [mediante el espectáculo de la creación y de la naturaleza] pero sólo desde el punto de vista de la posibilidad de las cosas existentes*” (FCK: 125).

Segundo, la *depreciación de la sensibilidad* es la que implica que ésta se someta a la *forma del concepto* (FCK: 34), y en el caso de la *facultad de desear*, remitirá a la *forma de una legislación universal pura y unos postulados* que son los de la *razón práctica*. Lo cual configura la idea de una *creencia pura práctica* que encuentra su *sentido último* y más *sistemático* en las *ideas de la razón: Dios, Alma y Mundo*. Ideas que son finalmente los tres *modos de totalización* de la *metafísica moderna* y cuya importancia consiste en que “*representan la totalidad de las condiciones bajo las cuales se atribuye una categoría de relación a los objetos de la experiencia posible, representan por tanto algo incondicional. Esto es, el sujeto absoluto (Alma) en lo referente a la categoría de sustancia, la serie completa (Mundo) en lo referente a la categoría de causalidad y el todo de la realidad (Dios como ens realissimum) en lo referente a la comunidad*” (FCK: 49, cursivas nuestras).

Por otro lado, respecto del *tiempo* y la *sensibilidad*, el contraste entre Kant y Deleuze radica en que para este último el error de Kant fue *negar una extensión propiamente lógica* a ambos elementos. Específicamente cuando nos propone Kant en su *estética trascendental* la idea de que el *tiempo* y el *espacio* son *intuiciones puras*, anteriores a *toda experiencia*. Es decir, *condiciones de posibilidad de la experiencia* y no *condiciones reales de la misma*. Sesgo que para Deleuze se hace extensivo al problema del *esquematismo* que plantea Kant con su *estética trascendental*, teoría que por su radicalidad, según Deleuze, *podría haber liberado a la diferencia en sí o pura diferencia*, si no hubiese subordinado Kant la *actividad de la imaginación* a un *rol de mediación*. En palabras de Deleuze: “*El esquema kantiano cobraría vuelo y se superaría hacia una concepción diferencial, si no permaneciera indebidamente*

*subordinado a las categorías que lo reducen al simple estado de simple mediación en el mundo de la representación” (DR: 420). Este último problema lo aborda Deleuze de un modo magistral en su artículo “La idea de génesis en la estética de Kant”, remitiéndonos a las relaciones dadas entre la imaginación, el entendimiento y la razón. Siendo aquí el problema de fondo el de los juicios estéticos y en especial el de la cuestión de lo sublime. Si bien Kant parece liberar en un primer momento a la imaginación del dominio del concepto, ello lo hace para caer bajo el dominio de la razón cuando ésta se presenta como una actividad diversa que consiste en simbolizar. Aspecto que muestra el carácter sistemático de las tres críticas, por ser la tercera, la Crítica del juicio, en su parte estética, no la que viene a completar a las otras dos críticas, sino nada menos la obra que vendría a fundarlas. Para Deleuze es la tercera crítica la que es, respecto de las otras dos: “su fundamento. Descubre un acuerdo libre de las facultades como un fondo que las dos otras críticas presuponen” (ID: 80, cursivas nuestras). La relevancia de este punto radica en que la originalidad que comprometen las operaciones de la imaginación finalmente se subordinan a la forma de concepto: “Es bien sabido que el esquematismo es un acto original e irreductible de la imaginación: sólo la imaginación puede esquematizar y sabe cómo hacerlo. Pero la imaginación no esquematiza por sí sola, apelando a su libertad. Sólo lo hace en la medida en que se encuentra determinada por el entendimiento, forzada a hacerlo. Sólo esquematiza con un interés especulativo, en función de determinados conceptos del entendimiento [siguiendo el sentido de la teoría de las permutaciones de las facultades] (ID: 78-79, cursivas nuestras).*

Sobre la relación dada entre la imaginación y la razón en el juicio estético y el problema de distinguir entre autonomía y heautonomía, afirma Deleuze: “Kant llega a decir que la imaginación en el juicio estético «esquematiza sin concepto». Esta fórmula es más brillante que exacta [...]. Sin concepto alguno el entendimiento, la imaginación ya no esquematiza sino que, en efecto, reflexiona [...]. El juicio estético aspira a una universalidad y a una necesidad de iure representadas por el sentido común. [Para Deleuze es] [a]quí es donde comienza la verdadera dificultad de la Crítica del juicio. ¿De qué naturaleza es este sentido común estético?” (ID: 81-82).

La respuesta de Deleuze, tras estas precisiones críticas, plantea una serie de interrogantes acerca del presupuesto que recorre a la analítica de juicio estético de Kant. Especialmente cuando se distingue entre el juicio de lo bello y el juicio de lo sublime. Interrogantes que, en primer término, muestran cómo Kant resuelve el problema de la

*relación del juicio* con las demás facultades a partir de un *cuarto sentido común* que determina su *concepción de lo sublime*. La *paradoja* que implica en el *sentimiento concordante-discordante* que fundamenta la *génesis del sentimiento de lo sublime*, según Deleuze, es un problema que afecta de lleno a la *teoría de la sensibilidad* de Kant y su subordinación a la *forma del concepto*. Siendo aquí el problema que más arriba relacionábamos con las *creencias y sentido común popular* donde finalmente se confirma la *posición conservadora* de Kant. Dice Deleuze: “*Por eso el sentido común que corresponde al sentimiento de lo sublime no se separa de una «cultura», como movimiento de su génesis. Y en esta génesis es donde nos percatamos de lo esencial relativo a nuestro destino*” (FCK: 92, cursivas nuestras).

Veamos un matiz respecto del *sentimiento de lo sublime* que permite entender las conexiones entre el *juicio sublime dinámico (potencia)* y el *juicio sublime matemático (inmensidad)* con la teoría de las facultades. El primero, dice Deleuze, “*pone en juego la razón desde el punto de vista de conocer, mientras que el otro lo hace desde el punto de vista de la facultad de desear*” (FCK: 91-92, cursivas nuestras). Es este segundo aspecto, relativo a la *facultad de desear y sentimiento de lo sublime*, el que más nos interesa. Porque evidencia cómo en Kant predomina, incluso cuando plantea la idea de una *concordancia-discordante* donde el “*placer se engendra en el dolor*” (ID: 85), la propia *preeminencia de lo suprasensible del sentido moral* que recorre toda la filosofía trascendental de Kant. Es lo que indica Deleuze cuando afirma que: “*en lo sublime dinámico, el destino suprasensible de nuestras facultades parece como la predestinación de un ser moral*” (FCK: 93, cursivas nuestras).

Respecto de las interrogantes y paradojas que Deleuze advierte en este desplazamiento dado en la *analítica de juicio estético*, de *lo bello* a *lo sublime*, importante es recalcar que nuevamente es la *razón* entendida como *facultad superior de desear* la que preside la *relación* entre *imaginación* y *razón*. A la vez que determina la resolución de la tensión dada en los *juicios estéticos* a partir del *cuarto sentido común de lo sublime*. Siendo esta vez la *facultad superior de sentir* mediante la *forma del juicio* la que se presenta como *punte entre* “*el concepto de fin natural [que] deriva de las Ideas de la razón y el carácter suprasensible del hombre como fin final*”, engarce que, en palabras de Kant citadas por Deleuze: “*«Subsume a la naturaleza bajo una causalidad que sólo la razón puede concebir»*” (FCK: 110, cursivas nuestras).

Lo relevante aquí, para concluir con este rodeo sobre el Kant de Deleuze, consiste en no olvidar que es el *sentido común* el que se impone para articular las operaciones de las

diversas facultades y las relaciones dadas entre ellas. Pero más relevante aún, para entender que el *hombre* es un *ser predestinado a realizarse* a partir de *valores* que se encuentran ya organizados en una *forma predeterminada de la cultura*. O bien, que deben ser realizados por la *historia* en tanto esta *actividad sintética* supone la *idea del hombre* como *especie, fin final y último fin*, el cual es determinado por un *último sentido común* que es el *más profundo y elevado* de todos. *Sentido común* que termina de sancionar la *subordinación de la imaginación a la razón*. Dice Deleuze:

*“Si esta interpretación es exacta, el conjunto de la analítica de lo bello tiene un objeto muy preciso: el analizar el juicio estético del espectador. Kant descubre el acuerdo libre de la imaginación y el entendimiento como fondo del alma presupuesto por las otras dos Críticas. Este fondo del alma aparece en la idea de un sentido común más profundo que ningún otro. Pero, ¿basta con presuponer o presumir simplemente este fondo? [...] ¿[E]xiste un principio que nos proporcione la regla para producir en nosotros el sentido común estético? [...]. La génesis del sentido de lo bello no puede pertenecer a la Analítica como exposición [...]. La génesis sólo puede ser objeto de una deducción: la deducción de los juicios estéticos [...]. La Analítica de lo bello va seguida por la Analítica de lo sublime, y ésta apela a la razón [...] [a] un acuerdo entre la imaginación y la razón [...]. La razón y la imaginación no alcanzan este acuerdo más que en el seno de una tensión, de una contradicción de un doloroso desgarramiento. Hay acuerdo, pero es un acuerdo discordante, una armonía en el dolor. Y solamente el dolor hace posible el placer. Al experimentar el sentimiento de lo sublime ante lo informe o deforme de la naturaleza (inmensidad o potencia), la imaginación ya no puede reflexionar la forma de un objeto [...]. La imaginación es apremiada hasta el límite de su poder [...]. La imaginación descubre, de este modo, la desproporción de la razón, se ve obligada a confesar que toda su potencia no es nada en comparación con una Idea racional” (ID: 82-84, cursivas nuestras).*

Estas son, entre otras razones, algunas de las principales ideas que explican que el concepto de *inconsciente trascendental maquínico* presuponga, *lógicamente*, la consistencia de la *multiplicidad sustantiva irreductible* que Deleuze desarrolla en *Diferencia y repetición*. Concepto que no se reduce ni a la *forma y unidad trascendente* del *platonismo*, ni a la idea de *subjetividad trascendental* de Kant. Ya que al sostener que las *síntesis de la imaginación* implican unas *unidades dinámicas temporales* que corresponden a una *lógica existencial y trascendental* (DR: 37-38), que confiere una *extensión lógica a lo informal*, son las dimensiones del *tiempo y espacio* las que deben adquirir una *extensión lógica ajena a la representación*. Respecto de Kant, comenta Deleuze: *“Lo que es extensivo es la intuición empírica. El error de Kant, en el mismo momento que niega al espacio, como al tiempo, una extensión lógica, consiste en conservarle una extensión geométrica y reservar la cantidad intensiva para una materia que llena una extensión en determinado momento. En los cuerpos enantiomorfos, Kant reconocía exactamente una diferencia interna; pero, al no ser conceptual, sólo podía [...] tener una relación exterior con la extensión toda entera como magnitud extensiva” (DR: 346, cursivas nuestras).*

Para Deleuze, las razones últimas de Kant, de *sustraer el tiempo y espacio de lo informal*, se ha de comprender por su necesidad de subsumir la *diferencia interna o diferencia en sí* a los principios de *identidad, analogía, semejanza y oposición* (DR: 209-214). Que es otra forma de decir: *subordinar la diferencia a la forma de la representación y del concepto*. Este rechazo por parte de Kant de cualquier indicación que diese a la *sensibilidad* un estatuto *ontológico y productivo autónomo*, es el que fundamenta la preeminencia en todo su pensamiento de lo que él mismo consideraba era el substrato que determinaba al *mundo fenoménico*, llámese *mundo suprasensible, noúmeno, libertad o moral*. Lo importante para Kant es que el *Hombre* en su *dimensión trascendente* encuentra las determinaciones para llevar a efecto *su naturaleza suprasensible en fines independientes de lo dado*. Punto que se contradice con la postulación de los diversos *sentidos comunes* que aseguran la afinidad entre *lo trascendental y suprasensible*, entre el *Hombre* como *fin final* y una *cultura dada*:

*“Únicamente en ese sustrato se concilia el mecanismo y la finalidad de la naturaleza sensible [...], el que la naturaleza sensible no sea suficiente para realizar [...] «su» último fin, es una astucia de la naturaleza suprasensible, pues este fin no es otra cosa que lo suprasensible en tanto que debe ser efectuado [...]. [En palabras de Kant] «La naturaleza ha querido que el hombre extraiga por completo de sí mismo todo lo excede la gestión mecánica de su existencia animal y no participe en ninguna otra [...] perfección que ella misma, con independencia del instinto, se crea con su propia razón». De esta manera, lo que en la concordancia de la naturaleza sensible con las facultades hay de contingente es una suprema apariencia trascendental que oculta una astucia suprasensible”* (FCK: 130, cursivas nuestras).

## **16. Crítica de la comprensión de la relación individuo-cultura del psicoanálisis a partir del uso legítimo e ilegítimo de las síntesis trascendentales del inconsciente**

Muy distinto es el marco de comprensión que inaugura Freud, a los ojos de Deleuze, respecto de una valoración de las *relaciones* entre *sexualidad y cultura*, entre la *actividad productiva del inconsciente y lenguaje*, entre la *oralidad* y las *estructuras simbólicas* de un *sistema de representación*. Y aunque ya hemos dicho que en *El Anti-Edipo* se pondrá en entredicho el *carácter revolucionario* de la empresa freudiana, ésta, en *Diferencia y repetición y Lógica del sentido*, se presenta tanto como una *revalorización de lo sensible* y los *signos*, como una propuesta donde, en principio, *lo inconsciente* “[i]gnora el tiempo porque no está jamás subordinado a contenidos empíricos de un presente que pasa en la representación, pero que opera las síntesis en un tiempo original [...]. Se advierte [...] que la vida biopsíquica se presenta bajo la forma de un campo intensivo en el que se distribuyen diferencias determinables como excitaciones y diferencias de diferencias [...]. Pero, por sobre todo, las tres síntesis de

la *Psyché encarnan por su cuenta tres dimensiones de los sistemas en general*” (DR: 180 y 184).<sup>79</sup>

Lo fundamental, más allá de las enormes diferencias dadas entre *Diferencia y repetición* y *El Anti-Edipo*, radica en que son las *tres síntesis del inconsciente* la clave para entender que corresponde a dichas *síntesis* las figuras respectivas de una *repetición en sí*, propiamente *espiritual*, que se comprende sólo desde una *lógica trascendental y existencial* (DR: 36-38). Porque esta lógica determina las *condiciones de producción de lo real*. Aquí se toma al pie de la letra un mérito que es de Freud mismo: “*El momento crucial del freudismo en Más allá del principio de placer: el instinto de muerte no aparece vinculado con las tendencias destructivas ni con la agresividad, sino en función de un examen directo de los fenómenos de repetición: allí está su dominio y sentido*” (DR: 43, cursivas nuestras). He aquí unas de las contribuciones de Freud, que permitirá a Deleuze en *Lógica del sentido* desarrollar sus *series* dedicadas al problema de la *génesis dinámica del sentido*, siendo el problema nodal la *consistencia de un campo trascendental puro inconsciente*. Campo implica una *dialéctica de la existencia* que requiere reconocer la centralidad de una *repetición mínima* que sería la que *actualiza las fuerzas virtuales intensivas*. Lo que supone, además, entender que el *espacio y tiempo* son de suyo *medios repetitivos*. Es lo plantea Deleuze en *Diferencia y repetición* cuando expone el sentido que cabe dar a dicha *lógica trascendental*:

---

<sup>79</sup> Cuando confrontemos las *tres formas de socius* (*territorial, despótico y capitalista*) en el tercer capítulo y establezcamos las relaciones dadas entre cada uno de estos *sistemas* y las *tres síntesis del inconsciente* (*conectiva, disyuntiva y conjuntiva*), se podrá apreciar cómo esta afirmación de Deleuze sobre la *Psyqué* exige una *ruptura* con el concepto de *inconsciente* de Freud. Ello en tanto el *campo trascendental intensivo* es *an-antropológico, pre-individual, agramatical y subrepresentativo*. Lo que no significa negar que hayan sido las *intuiciones* de Freud sobre la *actividad inconsciente y producción deseante*, entre *oralidad y lenguaje*, unas de sus mayores contribuciones a la *teoría de la sexualidad*. Y, sobre todo, a una *teoría de sentido* que implique el *sin-sentido* como presupuesto de la *producción del sentido*: “*La teoría de un origen sexual del lenguaje [...] es bien conocida. Pero [...] debemos considerar a la posición sexual en tanto que intermediaria [...] (zonas erógenas, estadio fálico, complejo de castración): [...] ¿Cuál es su incidencia sobre la génesis dinámica y la evolución de los sonidos? Más aún, ¿la misma organización serial no supone ya un cierto estado del lenguaje? Hemos visto que la primera etapa de la génesis, de la posición esquizoide a la posición depresiva, va de los ruidos a la voz: de los ruidos como cualidades, acciones y pasiones de los cuerpos en profundidad, a la voz como instancia de las alturas, retirada en esta altura, expresándose en nombre de lo que preexiste, o mejor, poniéndose ella misma como preexistente [...]. Este factor tiene una importancia considerable para la evaluación del siguiente hecho: que, en las series de la sexualidad, algo empieza por ser captado, presentado antes de ser comprendido; porque esta pre-comprensión se remite a lo que ya está puesto ahí [...]. La palabra nunca es igual a un lenguaje. Espera todavía el resultado, es decir, el acontecimiento, que le dará formación efectiva. Domina los elementos formadores, pero en el vacío [...]. Tampoco estamos todavía en el dominio del sentido. El ruido de la profundidad era un infra-sentido, un sub-sentido, *Untersinn*; la voz de la altura era un pre-sentido [...]. No hay nada cuyo sentido no sea también sexual, según la ley de la doble superficie. Pero hay que esperar este resultado que no acaba de darse, esta otra superficie, para que la sexualidad se haga su concomitante, co-sentido del sentido, y pueda decirse «por doquier», «desde siempre», «verdad eterna» (LS: “Trigésima segunda serie, sobre las diferentes clases de series”, cursivas nuestras).*



“Según el principio de razón suficiente, hay siempre un concepto por cada cosa particular. Según la recíproca, principio de los indiscernibles, existe una cosa y sólo una cosa por concepto [...]. Quisiéramos marcar una diferencia entre [...] la simple lógica [...] [y] una lógica trascendental o [...] dialéctica de la existencia. Supongamos [...] que a un concepto [...] en que su comprensión es finita se le asigna por la fuerza un lugar en el espacio y el tiempo [...], una extensión que corresponde [...] a la extensión = 1. Se dirá entonces que un género, una especie, pasa a la existencia [...] sin que aumente su comprensión. Hay un desgarramiento entre esta extensión = 1 impuesta al concepto y la extensión =  $\infty$  exigida, en principio, por su comprensión débil. El resultado será una «extensión discreta» [...], un pulular de individuos idénticos en cuanto al concepto y que participan de la misma singularidad en la existencia (paradoja de los dobles o gemelos). Este fenómeno de extensión discreta implica un bloqueo natural del concepto, que difiere por naturaleza del bloqueo lógico: forma una verdadera repetición en la existencia, en lugar de constituir un orden de semejanza en el pensamiento [...]. La repetición es un hecho puro de un concepto de comprensión finita, obligado a pasar como tal a la existencia [...]. Debemos entonces reconocer entre estos objetos la existencia de diferencias no conceptuales. Kant fue el que señaló la correlación entre conceptos dotados de una especificación solamente indefinida y una determinaciones no conceptuales, puramente espacio-temporales [...]... el espacio y el tiempo son, ellos mismos, medios repetitivos [...]. Leibniz emplea la palabra «virtualmente» para caracterizar la inherencia del predicado en el caso de las verdades de hecho [...], virtual debe ser entendido entonces, no como lo contrario de actual, sino como significando «envuelto», «implicado», «impreso»” (DR: 36-39, cursivas nuestras).

Reconociendo que estos temas exceden con creces los propósitos de este apartado y nuestra tesis, lo que nos importa de esta precisión relativa a la relación entre un *inconsciente trascendental puro* y una *lógica existencial y trascendental*, consiste en señalar que cuando se afirma que el *inconsciente ignora el espacio y tiempo*, estas dos dimensiones son relativas a *lo empírico* y jamás a las *relaciones virtuales intensivas* que reconoce el *método diferencial genético* o *método de dramatización* (Leibniz, Gueroult). Método dentro del cual cabe hablar de unas *verdaderas unidades temporales lógicas*. Son tales unidades las que precisamente permiten distinguir entre el *uso ilegítimo y trascendente* de las *síntesis* que se identifican con las *formas* de la *conciencia y representación*, del *uso legítimo e inmanente* que implican las *síntesis maquínicas inconscientes*. Lo que en *El Anti-Edipo* se traducirá en una nueva comprensión de las *operaciones maquínicas* que comportan las denominadas *síntesis conectivas, síntesis disyuntivas y síntesis conjuntivas* de la *lógica trascendental*. Manteniendo de modo riguroso la pertinencia de la distinción entre una *serie virtual intensiva* y una *serie actual extensiva*, que es la propia de la *ontología de la pura diferencia* y lo que en nuestra introducción hemos comprendido como un *doble proceso de diferen(t/c)iación* (*supra*: apartado 2).

Partiendo por las *síntesis conectivas maquínicas*, si éstas no se reducen a la *representación*, esto es así porque en su *uso inmanente* jamás se subsumen a *finés* ni a ninguna *forma* u *objeto completo*. Es más, las *síntesis conectivas* deben ser comprendidas como *producciones de producciones, de acciones y de pasiones*, siempre propiciadas por la *libido* en tanto *energía conectiva*. Es esta última la que *produce* las

*conexiones fragmentarias* y los llamados *objetos parciales* (Melanie Klein). Es decir, *conexiones* que jamás se conciben como *totalidades*. Si Deleuze y Guattari utilizan aquí el célebre concepto de *objeto parcial* de Klein, es para remitir la primera de estas síntesis a *fragmentos, signos, señales, partículas y esquicias*. Todos componentes constituyentes de la *multiplicidad sustantiva e irreductible* que presupone el *inconsciente maquínico trascendental*. Que ya sabemos se encuentra determinado por el *principio de diferencia* que permite relacionar el *ejercicio trascendental disyunto* de las *facultades* de la *sensibilidad, imaginación, memoria y pensamiento*. Lo que permite afirmar a la vez que: “*El pensamiento deviene el cogitandum, después de que el sentiendum y el memorándum lo prepararon para esta tarea: de lo que debe ser sentido a lo que debe ser recordado, hasta lo que debe ser pensado*” (Beaulieu, 2007: 28, cursivas nuestras).

Si recordamos esta última referencia, precisamente lo hacemos para ver la *conexión* entre el problema de las *tres síntesis temporales* y la idea esencial de Deleuze que sostiene que el *inconsciente trascendental puro* no es un presupuesto, sino que debe ser *establecido y producido*, al ser fruto de una *experimentación trascendental*. O como bien lo dice Deleuze remitiéndonos a lo que él mismo denomina como el *sistema señal-signo* que precede a todo fenómeno: “*Todo fenómeno fulgura en un sistema señal-signo. Llamamos señal a sistema tal como es constituido o bordeado, por lo menos, por dos series heterogéneas [...]. Todo fenómeno es compuesto*” (DR: 333, cursivas nuestras). Y de allí el *carácter fragmentario* que es inherente a las *síntesis conectivas* (AE: 15).

Respecto de la distinción entre el *uso inmanente* y *uso trascendente* de las *síntesis disyuntivas* del *inconsciente maquínico trascendental*, éstas son relativas a *producción de distribuciones y de registros*. Sin significar esto que se subsuman necesariamente a la forma propia de las *disyunciones exclusivas*, que, como veremos, su importancia es clave para entender los *sistemas generales de represión del deseo* que se asocian a las *formas de representación*. O bien, que son *efecto* de la *tendencia molar* que caracteriza al *uso trascendente* de las *síntesis maquínicas*. En rigor, las *síntesis disyuntivas inconscientes* bajo su *uso inmanente* son *disyunciones inclusivas*. Éstas remiten a la *potencia de transformación de la libido* en tanto *energía de inscripción* o *Numen*, capaz de *distribuir relaciones* en *dos series divergentes*, pero siempre en *estado de presuposición recíproca* (AE: 21).

Finalmente, las *síntesis conjuntivas* en su *uso inmanente*, no se las puede determinar a partir de *objetos específicos* ni *objetos globales*. Son aquellas *síntesis* que remiten a

*producciones de consumo o de energía de consumo*, que Deleuze y Guattari denominan *Voluptas*. Es de tales síntesis que *se deriva el sujeto* comprendido como un *elemento adosado o enganchado al proceso deseante*, y que en rigor es resultado de esta *tercera síntesis*. O bien, como una *instancia anexada, producto y efecto* de las *tres síntesis*. Lo que significa en términos más llanos que el *sujeto* es siempre *producido* y jamás un presupuesto del *proceso deseante*. En palabras de Deleuze y Guattari: “*Va a ser lo mismo decir que el sujeto es producido como un resto, al lado de las máquinas deseantes, o que él mismo se confunde con esta tercera máquina productiva*” (AE: 13-25 y 25, cursivas nuestras).

La *teoría de las síntesis maquinicas o máquinas deseantes*, Deleuze y Guattari la han podido plantear gracias a la reconsideración en *El Anti-Edipo* de lo que en *Lógica del sentido* Deleuze comprendía como una *serie de relaciones no-casuales o relaciones de cuasi-causalidad*, y que se captan como *efectos de superficie* dentro de su *teoría del acontecimiento*. Perspectiva que rehabilita, a partir de la *filosofía del lenguaje* de los estoicos, el concepto de *tiempo no cronológico*. Es decir, una *idea de tiempo* que resulta irreductible a la *idea de sucesión*, que gira en torno al *tiempo presente*. Es el *tiempo infinitivo* de Aión, fundamento de la *teoría del acontecimiento* de Deleuze.

Zourabichvili ha resumido de modo magistral, en un comentario contenido en su obra *El vocabulario de Deleuze*, la relación dada entre el *tiempo del Aión* y la *lógica del acontecimiento o lógica trascendental*, partiendo con una cita precisa de *Lógica del sentido*: “*«Según Aión, únicamente el pasado y el futuro insisten o subsisten en el tiempo. En lugar de un presente que reabsorbe el pasado y el futuro, un futuro y un pasado que dividen el presente en cada instante, que los subdividen hasta el infinito en pasado y futuro, en los dos sentidos a la vez. O más bien, es el instante sin espesor y sin extensión que subdivide cada presente en un pasado y futuro, en lugar de presentes vastos y espesos, que comprenden, el futuro y el pasado»*” (Zourabichvili, 2007: 20, cursivas nuestras). Para Zourabichvili, este gesto de Deleuze lo que hace es proponer una concepción del tiempo que se sustrae tanto a la *eternidad*, como al *tiempo empírico*, y por tanto es en primera instancia un *tiempo problemático y paradójico*. Lo cual Zourabichvili explica del modo que sigue más ampliamente:

*“Deleuze rehabilita la distinción estoica de Aión y de Chronos para pensar la extra-temporalidad del acontecimiento [...]. La traducción corriente del primer término por «eternidad» puede volver equívoca la operación: en realidad, la eternidad propia del instante tal y como la conciben los estoicos sólo tiene un sentido inmanente, sin relación con lo que será la eternidad cristiana [...]. Al elaborar la categoría de acontecimiento [...] Deleuze exhibe el lazo primordial del tiempo y el*

*sentido [...] Así, la noción de un tiempo objetivo, exterior a la vivencia e indiferente a su variedad, no es más que la generalización de ese lazo: su correlato es el «sentido común», la posibilidad de desplegar la serie infinita de las cosas o las vivencias en un mismo plano de representación. El acontecimiento, como «entre-tiempo», por sí mismo no pasa, a la vez porque es puro instante, punto de escisión o de disyunción de un antes y un después, y porque la experiencia que le corresponde es la paradoja de una «espera infinita que ya es infinitamente pasada, espera y reserva» [...]. Por eso la distinción de Aión y de Chronos no acompaña la dualidad platónico-cristiana de la eternidad y el tiempo: no hay experiencia de un más allá del tiempo, sino solamente una temporalidad trabajada por Aión, donde la ley de Chronos dejó de reinar. Ese es el «tiempo indefinido del acontecimiento» (Zourabichvili, 2007: 20-22, cursivas nuestras).*

En términos generales, lo que desarrolla Deleuze, al privilegiar el *tiempo infinitivo del acontecimiento* y *relaciones no causales o semi-causales*, donde *pasado y futuro coexisten paradójicamente*, es superponer a la idea del *presente como tiempo de sucesión* que domina en el *historicismo*, que es la *temporalidad de la representación y sentido común*, un *tiempo de pura inmanencia*. Ciñéndose esta intuición de Deleuze estrictamente a la *teoría de la relación* que encuentra en Hume y *teoría de la duración* de Bergson. Donde lo fundamental es la *autonomía de las relaciones* respecto de los *términos*, las *ideas (formas)* y las *representaciones*. Siendo el *principio de disyunción inclusiva* el punto que permite sostener a Deleuze que: *la “convergencia y la divergencia son relaciones completamente originales que cubren el rico dominio de las compatibilidades e incompatibilidades alógicas, y forman así una parte esencial de la teoría del sentido [...] [Aquí] la divergencia deja de ser un principio de exclusión, la disyunción [...] un medio de separación, lo imposible es ahora un medio de comunicación” (LS: “Vigésimocuarta serie, de la comunicación de los acontecimientos”, cursivas nuestras).*

El valor de esta tesis, centrada en el *carácter autónomo de las relaciones*, y que sin duda tiene como condición necesaria la *sustitución* de la *preeminencia del tiempo presente y de sucesión* por una *concepción del tiempo* que se enmarca en la *diferencia* comprendida como *distancia positiva*, apela al *valor positivo de las intensidades*. Ya que son éstas y su *carácter diferencial* las que permiten *“desmonta[r] la organización triple de las percepciones, afecciones y opiniones [del sentido común y buen sentido] y las sustituye por un monumento de perceptos, de afectos y de bloques de sensaciones que hacen las veces de lenguaje” (QF: 177-178, cursivas nuestras)*. Observación que nos dice que la propia concepción de la *obra de arte* de Deleuze asume las propias categorías ontológicas de la *filosofía de la diferencia*. Punto sobre el que dice Deleuze: *“El arte a menudo muestra esta propiedad creando verdaderos fantasmas que cortocircuitan la producción social” (AE: 38, cursivas nuestras).*

Si volvemos a recordar el *arte* y la *experimentación* que implica su *práctica*, lo hacemos porque es el *proceso de creación* el que compromete según Deleuze un *aprendizaje trascendental*, cuyo mérito consiste en *desmontar* y *cortocircuitar* las *formas* propias de la *distribución sedentaria del mundo de la representación*. Mundo este último que depende siempre de *objetos globales*, *disyunciones exclusivas* y *relaciones específicas*, todos elementos que se explican por el *uso trascendente* inherente a un *régimen molar*. En cambio, la *distribución ontológica nómada* propia de las *síntesis maquinicas del inconsciente* debe remitirse a un *uso inmanente* de las *síntesis*, que opera según *relaciones locales*, *inclusivas* e *ilimitadas*. Lo que significa que son *relaciones singulares*, las cuales sólo pueden captarse por una *experimentación trascendental*. Es decir, donde se sustituye un mundo gobernado por un *principio de unidad totalitario*, que no es otro que el que blinda la *imagen dogmática del pensar*, por un *mundo fragmentario*, siempre en *estado naciente* o en un *proceso dinámico metaestable de individuación* (Simondon).

Estas dos miradas confrontadas remiten ineludiblemente al problema del *paralogismo* inherente a la *totalización* que presupone el *mundo de la representación y sentido común*. Ya que si en este marco las *relaciones singulares* se someten a las *formas* y *unidades*, a *significaciones* y *símbolos*, ello es posible sólo gracias a unas *operaciones semióticas* que configuran un *círculo vicioso* respecto de la relación entre el *fundamento* y lo *fundado*, entre lo *trascendental* y lo *empírico*. Es decir, que al *calcar* de lo *empírico* las *operaciones* que aseguran la *unidad del modelo*, lo que se da por sentado es que lo *fundado* sirve subrepticamente de *fundamento*. Tal es el sentido de hablar de un *uso gregario, sedentario y trascendente*, que es el *modus operandi* de la *opinión*, la *doxa* y *sentido común*. Modo que para Deleuze debe ser sustituido por un *uso inmanente* que se apoya en *relaciones diferenciales*. No es otro el sentido que asumen Deleuze y Guattari en *El Anti-Edipo* cuando señalan que las *síntesis maquinicas* siempre han de relacionarse con una *energía* que es capaz de *producir operaciones comprendidas como cortes-separación y cortes-extracción* (AE: 45), antes de relacionarse con un *objeto completo*. Punto que veremos más ampliamente en nuestro capítulo tercero.

Lo importante, por ahora, es que esta *manera diferencial* de distinguir entre unos *signos moleculares* y unos *signos molares*, permite ver cómo en el *modelo de la representación* se da una serie de *operaciones pseudo-lógicas*, en el sentido que Deleuze confiere al denominado *primer género de conocimiento* de Spinoza, cuando nos dice

que en éste nivel dominan *signos escalares* y *signos interpretativos*, en suma, *signos equívocos* que difieren absolutamente de las *expresiones unívocas* que predominan en una *concepción afirmativa y positiva del signo* y la *expresión*. Posición que Deleuze sustenta con Spinoza y la idea de que a partir del *segundo* y *tercer género de conocimiento* lo que surgen son unos *conceptos e intuiciones puras* (CC: “15. Para acabar de una vez con el juicio”).

La clave aquí, para entender la importancia de la *teoría del signo* para *teoría de las síntesis maquínicas del inconsciente*, es que éstas pueden distinguir entre unas *síntesis libres* y otras subordinadas al *uso gregario, global y específico*, teniendo esta distinción un correlato en la comprensión de la *relación* que cabe establecer entre la *producción social* y *producción libidinal*. Siendo este uno de los propósitos más logrados de *El Anti-Edipo*. Ello gracias a la postulación del concepto de *superficie de registro* o *socius*. Pretensión que en *términos topológicos* Deleuze desarrolla en *Lógica del sentido* cuando recusa, por un lado, tanto la *perspectiva de las alturas del idealismo* presidida por el *principio celeste de trascendencia*, como la *posición de las profundidades del físico* o *filósofo jónico*, que queda sumergido en la idea de las *mezclas de los cuerpos* en un sentido de *pura actualidad*. Deleuze, en este punto, rechazará completamente el punto de vista de *lo profundo del alma*, tal como lo ha comprendido la *ironía romántica* o la *ironía socrática*. Estableciendo así Deleuze entre los románticos y platonismo; entre el mundo del *Sturm und Drang*, que hace del *infinito* y la *persona* los *elementos constitutivos del pensamiento*, y la *ironía idealista*, dos posiciones que padecen un mismo sesgo. Que consiste en dejar absolutamente de lado el *campo de la superficie*, o mejor dicho, el *arte de las superficies* que permiten comprender, no las *operaciones de regresión de la ironía*, sino las *operaciones de producción de sentido* que compromete el *humor* en tanto establece éste una relación necesaria entre *sin-sentido* y *producción de sentido*. Posición donde prima siempre la *univocidad del sentido* que surge del *sin-sentido*; o bien, dicho en un término que determina todos los contenidos de *Lógica del sentido*: donde la preeminencia se debe asociar a la *paradoja* (LS: “Decimoctava serie, de las tres imágenes de los filósofos” y “Decimonovena serie, del humor”).<sup>80</sup>

<sup>80</sup> Pierre Bourdieu sostiene, en su obra *La ontología política de Martín Heidegger* (Bourdieu, 1988), la absoluta relevancia del *Sturm und Drang* sobre el movimiento *völkisch*, dentro del cual incluye a Heidegger y Jünger. En el caso del primero, especialmente en lo referido a los temas del *ser-para-la-muerte*, la *autenticidad* y una *revolución-conservadora*. Lo que también Schmitt destaca en dos de sus obras, si pensamos en el *culto al genio y libertad subjetiva* que nace en la *burguesía alemana decimonónica: Hamlet o Hécuba. La irrupción del tiempo del drama* (Schmitt, 1985) y *Romanticismo político* (Schmitt, 1993). La última de éstas obras efectúa una crítica radical a los conceptos de *sacerdocio*

Esta *reorientación topológica* de la filosofía, inspirada en los estoicos y en lo que Deleuze entiende como el *humor singular* de los *filósofos cínicos*, si encarna el mejor ejemplo para entender la importancia de lo que cabe comprender como un *arte de los efectos*, consiste en que permite recusar tanto el *saber irónico* que apela a los *principios de las alturas*, como el *saber de las profundidades* que apela a una *precipitación naturalista*. Lo que más exactamente busca desarrollar Deleuze es asimilar el gesto de la *lógica estoica*, que entiende como *perversión y humor*, a la *primera gran inversión del platonismo* que surgió en la historia de la filosofía. Inversión que consiste en entender los *acontecimientos incorporales* como *efectos de superficie irreductibles a la lógica proposicional aristotélica*. Deleuze da como ejemplo las *burlas y gestos* que los cínicos dirigen contra Platón y Academia. Entre ellas, la célebre *anécdota del gallo de Diógenes el perro*, citada por Diógenes Laercio. Humorada que respondía a la *prueba de designación* que exigía la definición del *hombre* como *bípedo implume*. Aunque haya que decir que, en términos puramente formales, aquí lo importante es el *efecto de superficie* y el *arte de las consecuencias*. Gesto que, en primer término, se opone a la *ironía socrática* y a su *manía o buen delirio* de obligarnos a una *regresión infinita* hacia los *principios*, que sabemos culmina en el *Bien* o *Uno-Todo*. Tal como lo hace Sócrates cuando desbarata el *mundo de la sensibilidad* y las *opiniones*, apelando a *lo en sí*, a la *Idea trascendente*. En cambio, la *lógica del acontecimiento* o *lógica del sentido*, si cabe ser comprendida como *efecto de superficie* bajo la *tonalidad disolvente del humor*, esto es así porque permite captar a los *acontecimientos incorporales* que supo descubrir la *lógica estoica*, a partir de *multiplicidades* que no se reducen ni a *formas* ni a *objetos*, ni a *cosas* o ni a *estados de cosas*. O como dice Deleuze, extrapolando el sentido de las *figuras míticas* a su concepto de *personaje conceptual*, que para Deleuze siempre se ha de asociar a los *precursores oscuros* que hay bajo todo *nuevo plano inmanente del pensamiento*, sobre todo esto dice Deleuze:

---

*privado, protestantismo, principio del yo libre, individualismo liberal* y su diferencia con la *solidaridad social* (Schmitt, 1993: 61, 66 y 175-175). Por otro lado, si es evidente que en las obra de Heidegger existe un *desplazamiento hacia lo político y lo colectivo*, que parte de la *crítica al individualismo*, esto se debe centrar en la relación que se establece entre el *lenguaje y técnica*, donde son los temas del *territorio-casa* y *ciudad-Cosmos Universo* los determinantes respecto del sentido del *Grund*, *Heimlich* y *Unheimlich*. Deleuze y Guattari precisamente abordan estos temas a partir del *arte*, lo *inorgánico* y la *línea septentrional* o *gótica* (Worringer, Klee, Berio, Messian), separándolos de toda *personología* e incluso de toda *idea negativa de lo cotidiano y lo impersonal* (QF: 180-189).

*“Ya no Dionisos [...], ni Apolo [...], sino el Hércules [...] con su doble lucha contra la profundidad y las alturas: todo el pensamiento reorientado, nueva geografía [...]: la autonomía de la superficie [...]; el descubrimiento de los acontecimientos incorporales [...] que son irreductibles a los cuerpos [...] [e] Ideas. Todo [...] sucede y se dice en la superficie [...]. El doble sentido de la superficie, la continuidad del derecho y el revés, sustituyen a la altura y la profundidad” (LS: “Decimioctava serie, de las tres imágenes de los filósofos”, cursivas nuestras).*

Enmarcando estas *inversiones* en el ámbito del psicoanálisis y lo que Deleuze denomina como el problema de la *génesis dinámica del sentido*, es importante destacar que *Lógica del sentido* fue publicada tres años antes de *El Anti-Edipo*. Y que es en la primera de estas obras en donde había mostrado su profunda admiración por Freud y el *psicoanálisis*, incluso diciendo que éste debía ser considerado la *ciencia de los fantasmas (fantasía)*. Índice de ello es la conexión que establece Deleuze entre la *teoría de la génesis dinámica del sentido* y la *teoría del fantasma* para abordar la relación dada entre el *problema de la oralidad* y la *génesis de las estructuras del lenguaje*. Siendo el juego dado entre las *fuerzas comprometidas en la sexualidad e intensidades libidinales* una de las claves para establecer las *relaciones paradójicas* entre el *non-sense* o *sinsentido* y la *génesis del sentido*. Tema que Deleuze desarrolla de modo específico en las siguientes series: “Vigesimosexta serie, del lenguaje”, “Vigesimoséptima serie, de la oralidad”, “Vigesimioctava serie, de la sexualidad”, “Vigesimonovena serie, las buenas intenciones son forzosamente castigadas” y “Trigésima cuarta serie, del orden primario y de la organización secundarias”. Todas series que son expresión del esfuerzo que Deleuze efectúa para *desplazar* los problemas tratados en su *teoría del acontecimiento y del sentido*, que logran su más alto grado de complejidad en términos metafísicos en los problemas de la *génesis estática lógica* y *génesis estática ontológica*. Problema y relación que gracias a la perspectiva inaugurada por Freud serán desplazados al *orden del inconsciente* y la *sexualidad*, siendo la *teoría libidinal* y los *análisis de los síntomas* que son determinantes para una comprensión de los *procesos mentales primarios*, expresados en un *lenguaje de los cuerpos y de las palabras*, lo que conectará el problema de la relación entre la *oralidad* y el *lenguaje*.

Más adelante citaremos unos fragmentos de la “Trigésima segunda serie, sobre las diferentes clases de series”. En esta serie se puede apreciar cómo Deleuze recorre y fusiona tales problemas de un modo magistral. Pero antes conviene recordar que Deleuze, en *Diferencia y repetición*, había precisado algunas críticas importantes dirigidas contra el *subjetivismo* que predominante en Freud. Especialmente respecto de su *teoría de la coacción de repetición* (DR: 165). Sin embargo, dichas críticas no son comparables a las desplegadas en *El Anti-Edipo*, donde al parecer es Félix Guattari



quien ha dado un giro e intensificación a las recusaciones que cabe hacer al psicoanálisis. Siendo uno de los blancos principales la crítica del *código familiarista de Edipo* y la crítica de la *etiología* que lo caracteriza en tanto su concepción de los *síntomas* y *signos* siguen el *modelo de análisis de la neurosis*.

Este último es un dato de suma relevancia, en cuanto las críticas que se pueden hacer a la institución de psicoanálisis deben conectarse con lo que Foucault reconoce en su *Historia de la locura* implica un *dispositivo familiar-médico-judicial* que juega el rol de *agencia de control social* (Sibertin-Blanc, 2010: 11). Tal perspectiva crítica dirigida contra el psicoanálisis, Guattari ya la venía desarrollando, por su lado, antes de su encuentro con Deleuze, en sus investigaciones y prácticas junto al psicoanalista Jean Oury, en la Clínica La Borde. Específicamente, a partir de su célebre *análisis institucional*.<sup>81</sup> No significando esto, por supuesto, que en sus trabajos conjuntos, Deleuze y Guattari, renuncien a los descubrimientos del psicoanálisis.

Siendo sumarios, el problema general que presenta el *código familiarista* que caracteriza al psicoanálisis, radica en la *reducción* de la *subjetividad de grupo* o *fantasma de grupo*, a la instancia de *fantasma individual (fantasía individual)*. Lo que implica, en términos negativos, minimizar, sino ignorar, el *carácter político, histórico e institucional* que conlleva *todo delirio* y *fantasía*. Siendo uno de los mejores ejemplos para comprender dicho sesgo reductivo, uno de los análisis más emblemáticos de Freud: sus escritos sobre *paranoia* sustentados en el caso célebre del Presidente Schreber. Dicen nuestros autores al respecto: “*Del enorme contenido político, social e histórico del delirio de Schreber no se tiene en cuenta ni una sola palabra, como si la libido no se ocupase de esas cosas. Sólo se invocan un argumento sexual, que lleva a cabo la soldadura entre la sexualidad y el complejo familiar y un argumento mitológico, que plantea la adecuación entre el poder productivo del inconsciente y la fuerza edificadora de los mitos y las religiones*” (AE: 63, cursivas nuestras).

---

<sup>81</sup> Félix Guattari, psicoanalista formado con Lacan en los orígenes del Seminario, militante del PCF, de la *Voie communiste*, la *Opposition de Gauche*, será enormemente influenciado por Deleuze, tras su lectura de *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*. Dicha lectura es la que logrará darle un estatuto ontológico y epistemológico a los conceptos que venía desarrollando en sus actividades en Clínica La Borde con Jean Oury, en el *campo del análisis institucional*. Entre sus conceptos, previos a su encuentro con Deleuze, sobresalen los de *transversalidad*, *grupos-sometidos* y *grupos-sujetos*, además de la idea de *inconsciente maquínico*, que si bien resulta determinado por su lectura de Deleuze, éste será determinante a la vez para *El Anti-Edipo*. La obra que reúne los artículos de Guattari que preceden a la publicación de *El Anti-Edipo* se titula *Psicoanálisis y transversalidad*, cuyo prefacio ha sido escrito por Deleuze: “Tres problemas de grupo” (ID: 251-262).

En tal contexto, sirve para acentuar aún más los sesgos de Freud, el haber reducido la *práctica analítica* a un *marco contractual* inherente a las *relaciones capitalistas*. Punto que se entiende, por ejemplo, al estar *mediada* la *instancia de la transferencia* que implica la *terapia analítica* por una relación donde el *analista* y el *enfermo*, el *analizado*, mantienen un *intercambio* definido por la relación entre un *flujo de palabras* y un *flujo de dinero*.

Ejemplos como estos son los que permiten introducirnos en una objeción mucho más relevante, en términos de impugnar a la *institución de saber* que representa el psicoanálisis, y que consiste en entender que éste es una *expresión* que corresponde a una *axiomática restringida* que gira en torno al *orden de la privacidad burguesa*. Y por tanto que se inserta en el seno de las propias condiciones generales que impone lo que Deleuze y Guattari definen como una *axiomática social capitalista*, que, entre otras cosas: *delega a la familia y psicoanálisis la tarea de reproducción de unos códigos y valores proclives a la formación de sujetos dóciles, ello en razón de la centralidad del concepto de represión individual*, en desmedro del *concepto de represión general social y política*, que para nuestros autores resulta *preeminente*. Y es en este contexto que nuestros autores dicen que, si *el Complejo de Edipo es una mixtificación*, lo es en tanto “*Edipo [se presenta] como [la] última territorialidad que se reconstituye en el gabinete del analista*” (AE: 41, cursivas nuestras), una *axiomática restringida adecuada al modelo contractual capitalista, modelo capaz de aglutinar los flujos de deseos descodificados, al recodificarlos y reterritorializarlos*. El *código edípico*, en tal perspectiva, no sería más que el *refugio* de unos *valores religiosos y morales* relativizados en la *era nihilista*. Además de ser la propia concepción que forja Freud del *inconsciente*, determinado como *modelo representativo*, el *modo de interiorizar los valores culturales edificantes*. Todo lo cual lleva a Deleuze y a Guattari a sostener que lo que persiste aquí en una suerte de *religiosidad difusa*: “*volver la religión inconsciente o volver inconsciente lo religioso, es siempre inyectar lo religioso en el inconsciente*” (AE: 63, cursivas nuestras).

Uno de las observaciones de *El Anti-Edipo* que mejor resume lo que representa *Edipo*, a propósito de la *concepción burguesa del inconsciente* que predomina en Freud, es la que sigue: “*una mixtificación del inconsciente que no ha triunfado entre nosotros más que a fuerza de subir piezas y engranajes a través de las formaciones anteriores. En este sentido es universal. Por tanto, en la sociedad capitalista, al nivel más fuerte, la crítica de Edipo siempre debe retomar su punto de partida (institución política) y*

*recobrar su punto de llegada (familia)” (AE: 182, cursivas nuestras). El sentido crítico de esta cita implica esclarecer que: la familia en tan sólo un conjunto de llegada; y, por otro lado, que es el orden político el punto de partida. Criterio que es el que define el sentido político del esquizoanálisis. Que consiste en mostrar el paralogismo que implica el ideal de subjetividad moderno y cómo dicho ideal descansa en el concepto de represión individual, clave de las mixtificaciones del código familiarista. Siendo esta la razón general que permite decir que la familia es una institución delegada, derivada, jamás fundamento o principio, como lo plantea el Complejo de Edipo. Un conjunto de llegada que, en términos de una teoría del significante, implica obviar que el mundo simbólico inherente a las creencias colectivas no puede ser reducido a creencias personales de un mundo imaginario y privado, y mucho menos a la idea de que es en la infancia y un modelo familiar triangulado donde se origina la culpa.*

En términos semióticos, las elecciones de Freud obedecen a la preeminencia que presta a los síntomas neuróticos para estructurar su comprensión del aparato psíquico a partir de una dialéctica pulsional conflictiva que supuestamente se resolvería finalmente en un proceso de sublimación de la energía libidinal. Es la célebre oposición y complementariedad reconocida entre el principio de realidad y principio de placer, la cual precisamente explica la etiología neurótica desde síntesis globales, gregarias y específicas, es decir, desde un uso trascendente e ilegítimo de la síntesis.

Si este punto es de suma relevancia para comprender por qué Freud privilegia en sus análisis los signos de la neurosis, esto es así porque la sintomatología que la caracteriza siempre concibe la relación entre el principio de placer y principio de realidad asumiendo que son las demandas inconscientes del ello las que deben ser aplastadas y reprimidas. En breves palabras, la etiología de la neurosis es la que va a explicar también la tendencia en Freud a minimizar el valor de los fenómenos que se identifican con la psicosis. Esta última es la que se asocia a una multiplicidad irreductible, tal como lo recuerdan Deleuze y Guattari cuando afirman que: “la psicosis hace intervenir pequeñas multiplicidades, en oposición a la neurosis que necesita un objeto global” (AE: 289, cursivas nuestras).

Esta decisión de orden analítico, siendo más precisos, determinará la concepción de Freud de la represión y la propia instancia predominante en el modelo del Complejo de Edipo, que no es otra que la preeminencia de la imagen y símbolo del padre. Siendo aquí el texto *Neurosis y psicosis* ejemplar para distinguir las relaciones opuestas dadas entre estas dos patologías y la necesidad de Freud de inclinarse por la neurosis.

Resumiendo y parafraseando: *en la neurosis es el yo el que obedece a las exigencias de la realidad, optando por reprimir a las pulsiones*. Contrariamente, lo que sucede en la *psicosis*, es que se da el *predominio del ello*, aunque esto signifique una *renuncia a la realidad* (AE: 128). Tal distinción es la que explica la orientación que da *El Anti-Edipo* a sus replanteamientos de las tesis de Freud y del psicoanálisis, que no es otra que la de relacionar el problema de las *catexis libidinales* de la *producción deseante* con la *producción social*. Siendo el criterio de la *psicosis* y más radicalmente de la *esquizofrenia*, lo que permite el desarrollo de una línea donde las *catexis libidinales* deben comprenderse de suyo como *catexis sociales*. En suma, que el psicoanálisis no sólo había renunciado a analizar el *inconsciente* bajo el punto de vista de las *síntesis libres*, cuando irrumpe Edipo, sino que también había dejado de lado toda pretensión de conectar las *catexis libidinales* con las *esferas política, social e histórica*. Al privilegiar el *código familiarista* un análisis del *delirio* que tiene como paradigma la *unidad y totalidad* que encarna el *objeto completo perdido*, es decir, la *figura del padre* en tanto es el *símbolo* por excelencia de *identificación*.

Tal es el sentido reductivo que Deleuze y Guattari encuentran en el *modelo de familiarista* y su *triangulación: papá, mamá y niño*. Lo que en el lenguaje de las *síntesis del inconsciente*, si bien mantiene un *uso diferencial*, éste será propio del *uso limitativo, exclusivo, específico y global*. Si la tarea del *esquizoanálisis* que anteponen Deleuze y Guattari contra el *psicoanálisis*, implica una *politización*, ello sucede en cuanto lo que se busca es denunciar las *síntesis gregarias* para así *desburocratizar el inconsciente*.

Antes de proseguir con esta *crítica*, confrontemos el texto prometido sobre la *génesis dinámica del sentido* y el modo magistral en cómo Deleuze articula las dimensiones de la *oralidad* y el *lenguaje*. Texto que además resulta pertinente para entrever cómo en *Lógica del sentido* Deleuze entiende las *operaciones semióticas* que más tarde, en *El Anti-Edipo*, determinarán la *síntesis del inconsciente maquínico trascendental*. Dice Deleuze:

“[U]na serie vinculada a una serie erógena parece tener una forma simple [...] dar lugar a una *síntesis de sucesión* que, como tal, puede contraerse [hábito], y que en cualquier caso constituye una *conexión [síntesis conectiva]*. [...] [Por otro lado, una] *síntesis conjuntiva* [...] de *convergencia* [...] de *continuidad* [...] da lugar a una *síntesis de coexistencia* [...] [que] constituye una *conjunción de series subsumidas*. [...] [Y, finalmente, una], *síntesis disyuntiva de resonancia*, [...] [que] se revela como [...] el destino de las otras, en la medida en que la *disyunción* alcanza su uso positivo afirmativo. [...] [T]res momentos [...]: *zonas erógenas y síntesis conectivas sobre una serie homogénea* [...]; *síntesis conjuntiva sobre series heterogéneas* [...] y *síntesis disyuntivas sobre series divergentes y resonantes*. Ahora bien, estas series [...] condicionan los tres elementos formadores del lenguaje, tanto como son condicionadas por ellos en una *reacción circular*, fonemas, morfemas y semantemas [...]. Y es que estos elementos no se organizan en *unidades lingüísticas formadas que*

*puedan designar cosas, manifestar personas y significar conceptos [...]. No debe interpretarse esta remisión como una designación [...], como una manifestación, ni siquiera como una significación: se trata de un complejo «condicionante-condicionado», se trata de un efecto de superficie, bajo su doble aspecto sonoro y sexual [...]. La palabra comienza a este nivel: comienza cuando los elementos formadores del lenguaje son extraídos a la superficie, de la corriente de la voz que vienen de lo alto. La paradoja de la palabra es [...] que remite al lenguaje como algo retirado que preexiste en la voz de lo alto pero que no advendrá sino con las unidades formadas. La palabra nunca es igual a un lenguaje” (LS: “Trigésima segunda serie sobre las diferentes clases de series”, cursivas nuestras).*

Si la *ontología de la pura diferencia* requiere de un *método diferencial*, esencial para el *empirismo trascendental*, las unidades de tal método son precisamente las *síntesis temporales del inconsciente maquínico*. Son estas las que se presentan como las *operaciones inherentes de una imaginación trascendental que se experimenta como proceso esquizofrénico*. Y si decimos *se experimenta*, *se dice* porque es el *campo trascendental* constituido como *multiplicidad sustantiva* el que implica la *inmanencia absoluta* que identificábamos con *lo impersonal y lo inmanente de una vida*. Es dentro de tal *campo trascendental* donde se termina de entender que lo que está comprometido en la *experimentación trascendental* es el *proceso de autoproducción y autopresentación* que determina al *plan de consistencia, de composición o de inmanencia*. Plan que ha sido caracterizado por Klossowski, a partir de su lectura de Nietzsche, del modo siguiente: *“la presencia de la Stimmung como emoción material, constitutiva del pensamiento más alto y de la percepción más aguda”* (AE: 28, cursivas nuestras). Y tal es uno de los sentidos radicales que busca desarrollar la *teoría de las máquinas deseantes* del *El Anti-Edipo*. Teoría que para constituirse ha tenido primero que asimilar las tesis nodales de *Diferencia y repetición*, sobre todo la idea de un *inconsciente trascendental puro* comprendido como un *campo pre-individual, problemático y sub-representativo*, como un *campo virtual, informal e intensivo*. Y donde el *pensamiento* implica *intensidades* propias de la *esquizofrenia*, entendiéndola como *proceso* o, en un término preciso de Deleuze que recoge de Artaud, como *cuerpo sin órganos*. Dice Deleuze:

*“[S]erie abierta de elementos intensivos, todos positivos, que nunca expresan el equilibrio final de un sistema, sino un número ilimitado de estados estacionarios y metaestáticos por los que un sujeto pasa [...]. El cuerpo sin órganos [...] atravesado por ejes y umbrales, latitudes, longitudes [...] que señalan los devenires y los cambios [...]. Aquí nada es representativo. Todo es vida [...]. Experiencia desgarradora [...] mediante la cual el esquizo es el que está más cerca de la materia, de un centro intenso y vivo de la materia [...] punto insoportable donde la mente toca la materia” (AE: 27, cursivas nuestras).*

En efecto, *lógica existencial y trascendental* donde la *génesis de las formas* se explica por un previo *proceso de heterogénesis diferencial*, que resulta determinado por unos *estados intensivos* inseparables de unas *relaciones de fuerzas*, por *afecciones* y

*afectos*. Todos elementos que desde Spinoza remiten a un *modo existencial* inseparable del *principio de inmanencia*. Entendiendo por *modo existencial* a un *plan de consistencia* o *plan de composición* que difiere de todo *plan de organización* y todo *plan de trascendencia*:

“El plan de consistencia o de composición (planomeno) se opone al plan de organización y de desarrollo. La organización y el desarrollo conciernen a forma y sustancia: desarrollo de la forma y, a la vez, formación de sustancia o de sujeto. Pero el plan de consistencia ignora la sustancia y la forma: las haecceidades, que se inscriben en ese plan, son precisamente modos de individuación que no proceden ni por la forma ni por el sujeto. El plan consiste abstractamente, pero realmente, en las relaciones de velocidad y de lentitud entre elementos no formados, y en las composiciones de afectos intensivos correspondientes [...]. En un segundo sentido, la consistencia reúne concretamente los heterogéneos, los heteróclitos, como tales; asegura la consolidación de los conjuntos difusos, es decir, de las multiplicidades del tipo rizoma. En efecto, procediendo por consolidación, la consistencia actúa necesariamente en el medio, por el medio, y se opone a todo plan de principio o de finalidad. Spinoza, Hölderlin, Kleist y Nietzsche son los agrimensores de ese plan de consistencia. Nunca unificaciones, totalizaciones, sino consistencias o consolidaciones” (MM: 516, cursivas nuestras).<sup>82</sup>

Esta perspectiva viene a completar el sentido de la *filosofía de la vida* de Deleuze, pues apuesta por conectar los problemas ontológicos y epistemológicos con un horizonte de comprensión que tiene en el concepto de *vida inmanente* el punto de esclarecimiento de la propia *ontología de la pura diferencia*. Lo que ha llevado a Alliez, comentarista de la obra de Deleuze, a señalar acertadamente, que si el proyecto deleuzeano implica una *onto-etología* (Alliez, 2002: 109), lo hace en cuanto la idea de *inconsciente del pensamiento puro* (DR: 292) remite los conceptos de *tendencia* y *duración* de Bergson. Si recordamos un artículo de Deleuze, clave para la renovación de los estudios bergsonianos: “La concepción de la diferencia en Bergson”, en éste se precisa de modo notable qué se ha de comprender cuando se habla de la *pureza* de una *tendencia*, y aunque la *ontología de la pura diferencia* de Deleuze no se reduce a la obra de Bergson, si se puede decir que se ajusta al sentido del *bergsonismo* de Deleuze:

“Las cosas, los productos, los resultados, siempre son mixtos. El espacio [actual] no presenta jamás [...] otra cosa que mixtos de lo abierto y lo cerrado, del orden geométrico y del orden vital, de percepción y de afección, de percepción y de memoria [...]. Lo homogéneo es lo mixto por definición [actual, extenso, el presente de los cuerpos], porque lo simple es algo que difiere por naturaleza [diferencia]: únicamente las tendencias son puras [...]. En definitiva, hay sólo una clase de falsos problemas, aquellos cuyo enunciado no respeta las diferencias de naturaleza [...]. Duración, memoria e impulso vital constituyen los tres aspectos del concepto que se distinguen con nitidez. La duración es la diferencia consigo misma [multiplicidad cualitativa, que no deja de cambiar de naturaleza]; la memoria es la coexistencia de los grados de diferencia [virtual-actual]; el impulso vital es la diferenciación de la diferencia [conatus, voluntad de poder] [...]. Lo virtual define ahora un modo de existencia absolutamente positivo. La duración es lo virtual. [...] [L]a filosofía de Bergson culmina en una cosmología en la cual todo es cambio de tensión y de energía, sin ningún

<sup>82</sup> De allí la animadversión de Deleuze con todo el aristotelismo y su *modelo clasificatorio* y *taxonómico* (*género y especie, formas superiores*) y todo *modelo teleológico*.

otro elemento [...]. De un modo distinto que Freud, pero no menos profundo, Bergson ha visto que la memoria y la voluntad no constituyen más que una sola función y que sólo un ser capaz de memoria puede desviarse de su pasado, desprenderse de él, no repetirlo, hacer algo nuevo” (ID: 49, 60, 61, 65 y 62, cursivas nuestras).

Ante estas distinciones: *virtual-actual*, *fuerza-forma*, *contracción-distensión*, *intensidad-extensión*, *tiempo-espacio*, *heterogeneidad-homogeneidad*, ya podemos ir asumiendo que los criterios con que Deleuze determina el carácter de las *síntesis libres* bajo su *uso inmanente*, lo que buscan es captar el *proceso vivo de la realidad*, dado previamente a la eclosión del *sujeto* y del *objeto*, del *individuo* y la *cosa (actual)*. En suma, captar la realidad, como dice Bergson, *en su estado naciente*: “*Toda realidad es, pues, tendencia, si se conviene en llamar tendencia al cambio de dirección en el estado naciente*” (Bergson, 1963: 1215, cursivas nuestras).

Esta relación de identidad entre las *filosofías de la vida* de Deleuze y Bergson, cabe recordar, también se comprende por su oposición a los *criterios hilemórficos* de la *filosofía de la representación*, de lo cual ya hemos hablado suficientemente. Aunque Alliez, en su ensayo “Sobre el bergsonismo de Deleuze”, señala un importante matiz respecto de la identidad dada entre Bergson, William James y Deleuze mismo (Bergson, 1963: 1240), a propósito de los conceptos de *intuición* y *experiencia pura*:

“Se comprende entonces que Deleuze puede afirmar que toda confusión entre individuación [diferenciación] y especificación [actualización] «compromete el conjunto de la filosofía de la diferencia» [...]. Eso sería renunciar a la génesis y a la constitución para permanecer, a la manera de Kant y aún de Husserl, en un simple condicionamiento trascendental según el cual la condición remite a lo condicionado de la que ella calca la imagen según el modelo de lo posible sostenido por los filósofos de la representación. [...] [R]enunciar a captar cada existente en su novedad y confundir lo virtual con lo posible [...]. Sería necesario entonces aprehender [...] la teoría del conocimiento y la teoría de la vida como inseparables la una de la otra [...]. Entonces es lo viviente lo que marca la necesidad de un empirismo superior substituyendo las condiciones de toda experiencia posible por las condiciones de la experiencia real. Y «si esas condiciones pueden y deben ser captadas en una intuición», subraya Deleuze, «es justamente (...) porque no deben ser más amplias que lo condicionado, porque el concepto que forman es idéntico a su objeto» (Alliez, 2002: 108, cursivas nuestras).

Recapituladas estas ideas generales de la *ontología de la diferencia* y el *método del empirismo trascendental*, nos resta por recapitular también la importante relación que mantienen las *síntesis libres* con la *teoría del tiempo* de *Diferencia* y *repetición*. Primero, la *síntesis del hábito* o *presente vivo* de Hume, que implica la *contracción* bajo la idea de un *sujeto-pasivo* o *sujeto larvario* (DR: 131-132), son las que definen a las *síntesis conectivas*. Segundo, la *síntesis de la memoria* o *coexistencia del presente* con un *pasado ontológico* que *nunca fue presente*, remiten a la distinción *virtual-actual* y a una *síntesis trascendental* de un *pasado puro a priori*, que Deleuze identifica como *Mnemosine* (Bergson) (DR: 135-136) y que atañe a las *síntesis disyuntivas*. Y,

finalmente, la *síntesis del eterno retorno* como *tiempo del futuro* o *devenir*, que remite a Nietzsche y su *restitución del valor de los simulacros, imágenes y signos*. Y donde el *eterno retorno* es la *repetición de la diferencia*, la *repetición regia*, que se explica por el *borramiento de las dos anteriores síntesis del tiempo*. Esta tercera modalidad es la que corresponde a la *síntesis conjuntiva (Voluptas)*, que termina de explicar la *producción de lo nuevo* implicando las *tres síntesis maquínicas* en tanto unidades de un *tiempo de invención*. Lo que dicho en palabras de Deleuze significa que:

“[E]l presente no es más que un acto [...] un autor destinado a borrarse, y el pasado no es más que una condición que opera por defecto [...]. El presente es el repetidor; el pasado, la repetición misma, pero el futuro lo repetido [...]. La repetición regia es la del porvenir que subordina a las otras dos y las destituye de su autonomía. Pues la primera síntesis no atañe más que al contenido y la fundación del tiempo; la segunda, su fundamento, pero más allá la tercera, asegura el orden, el conjunto, la serie y la meta final del tiempo [...]; luchar con una mano contra el Habitus, con la otra contra Menemose [...]; hacer que por sí misma, la repetición sea la diferencia en sí misma (DR: 151-152, cursivas nuestras).<sup>83</sup>

Todos estos temas, lo que intentan plantear es el trazado de una perspectiva en donde el *estatuto ontológico positivo y trascendental de lo sensible*, guarda una

<sup>83</sup> Un texto clave para comprender el concepto de *borramiento* es un artículo de Deleuze de 1968: “Spinoza y el método general de M. Gueroult”. En éste se explica el *método estructural-genético*, que distingue entre un *orden de razones de conocer (analítica)* y un *orden de razones de ser (síntesis)*. Si bien el primer momento, que se define como *método analítico*, resulta necesario, el segundo se presenta como el polo propio del *método sintético*. Este *método de borramiento* ya lo anunciaba Fichte en *La doctrina de la ciencia*, que cita Deleuze y que Gueroult aplica a Spinoza: “«el método analítico no debe perseguir más fin que el de su propia supresión: se entiende, pues, que toda eficacia debe pertenecer únicamente al método constructivo»” (ID: 192). En este texto Deleuze se centra en explicar cómo Gueroult identifica dicho método con el *método geométrico* de la *Ética* del Libro I sobre Dios: “Gueroult ha mostrado que el método sintético no se define por una simple contraposición al proceso analítico y regresivo. En el Tratado de la reforma, se parte de una idea verdadera cualquiera, incluso aunque esté impregnada de ficción y aunque no tenga correlato con la Naturaleza, para elevarse lo antes posible hasta Dios, allí donde cesa toda ficción [...]. En la *Ética* [...] se llega a las substancias-atributos como elementos reales constitutivos por un proceso analítico regresivo que hace que no sean ni deban ser objeto de una construcción genética sino de una demostración al absurdo [...]. Lo que resulta inmediatamente suprimido o superado no es el resultado de este proceso regresivo [...] sino que sucede más bien que, al ser percibidos los atributos como elementos constitutivos, el proceso mismo es sustituido por la construcción genética. De este modo, ella integra el proceso analítico y su autosupresión. En este sentido, estamos seguros de hallarnos ante razones que son razones de ser, y no simples razones de conocer, y de que el método geométrico sobrepasa lo que tenía de ficticio cuando se aplicaba a las meras figuras, revelándose como adecuado para la construcción del ser real” (ID: 198, cursivas nuestras). Tras esta tesis sobresale la *desvalorización de la distinción numérica*, cara al cartesianismo, para erigir a la *distinción real* de Spinoza como la idónea para abordar ontológicamente la *substancia* y los *atributos*. Porque, como dice Deleuze: “La *lógica de la distinción real* es una *lógica de la diferencia puramente afirmativa* y sin negación. Los atributos forman cabalmente una *multiplicidad irreductible* [...], una «pluralidad concreta que, al implicar la diferencia intrínseca y heterogeneidad recíproca de los seres que la constituyen, nada tiene que ver con la pluralidad del número literalmente entendido» [...]. En dos ocasiones Gueroult emplea el término abigarrado: la noción de Dios, que es simple en cuanto no está compuesta de partes, no deja de ser por ello una noción compleja en cuanto constituida por «prima elementa», que son lo único absolutamente simple: «Dios es, por tanto, un ens realissimum abigarrado, y no un ens simplicissimum puro»” (ID: 196-197). “No habría método sintético y genético si lo engendrado no fuera en cierto modo igual a su generador (así los modos no son ni más ni menos que la substancia)” (ID: 203, cursivas nuestras).



correspondencia con la idea de un *tiempo implicado*, que define, de acuerdo a Deleuze, al *aprendizaje trascendental inconsciente*: “«aprender» pasa siempre por el inconsciente, ocurre siempre en el inconsciente, y establece un lazo de profunda complicidad entre la naturaleza y el espíritu” (DR: 252, cursivas nuestras). O bien:

“Se introduce así un tiempo en el pensamiento, no como el tiempo empírico del pensador sometido a condiciones de hecho y para quien pensar requiere tiempo, sino como tiempo del pensamiento puro o condición de derecho (el tiempo asalta al pensamiento). Y la reminiscencia encuentra su objeto propio [...] en la materia específica del aprendizaje [...], en las preguntas y problemas como tales [...]. [...] el aprender es la verdadera estructura trascendental que une sin mediatizar la diferencia a la diferencia [...]; y que introduce el tiempo en el pensamiento, pero como forma pura del tiempo vacío en general, y no como cierto pasado mítico o cierto antiguo presente mítico. Siempre encontramos la necesidad de invertir las relaciones o las supuestas distribuciones entre lo empírico y lo trascendental” (DR: 254, cursivas nuestras).

No olvidando la relación de todas estas indicaciones mantienen con la *teoría del acontecimiento*, y donde la distinción entre *Aión* y *Chronos* ayuda a comprender más aún la distinción entre un *polo virtual* y un *polo actual* dentro de dicha teoría, ya podemos volver a concentrarnos en Freud y la valoración a la vez positiva y negativa que sostienen nuestros autores de su *concepción del inconsciente*. Habíamos afirmado más arriba que era uno de los méritos de Freud erigir su *teoría de la libido* en cuanto permitía comprender la *actividad inconsciente* de modo *afirmativo* u *productivo*. Lo que eventualmente podría haber permitido a la vez una crítica de la *representación* y de los *presupuestos implícitos* de la *imagen dogmática del pensar*. Más específicamente, el mérito de Freud consiste en haber sido el primero en determinar desde un *criterio cuantitativo* la *naturaleza subjetiva abstracta del deseo*: “haber determinado la esencia o naturaleza del deseo, ya no respecto a objetos, fines e incluso fuentes (territorios), sino como esencia subjetiva abstracta, libido o sexualidad” (AE: 278, cursivas nuestras). Punto respecto del cual, la proeza realizada por Freud debe inscribirse en el mismo sentido en que Marx celebraba la genialidad de un Lutero, un Smith o un Ricardo. De un Lutero, por haber determinado éste la *esencia subjetiva abstracta de la religiosidad*, ya no remitida ni a las *grandes representaciones objetivas* (mitos y creencias), ni a las *instituciones* que encarnan la *autoridad religiosa*, ni a las *leyes*, sino a una *religiosidad* determinada por la *interioridad* y *subjetividad*.<sup>84</sup> En el caso de Smith

<sup>84</sup> Notables nos parecen las siguientes palabras de Lucien Febvre, de su obra *Martin Lutero: un destino*, respecto del *corte* que implica Lutero con la tradición aristotélica, corte que antecede al gesto de Kant cuando erige su *imperativo categórico* contra la *imagen clásica de la ley*. Dice y cita Braudel: “Sustituir una religión completamente personal y que pusiera a la criatura, directamente y sin intermediarios, frente a Dios, sola, sin cortejos y méritos o de obras, sin interposiciones parásitas ni de sacerdotes, ni de santos mediadores, ni de indulgencias adquiridas en este mundo y valederas en el otro, o de absoluciones liberadoras con respecto a dios mismo. [...] el hombre no puede cumplir el bien. [...] el agustino se pone

y de Ricardo, por haber roto con el criterio que subsumía la *economía* a la consideración de las *riquezas objetivas*, inaugurando así la comprensión de la *esencia subjetiva abstracta de la riqueza* en tanto *actividad de producción en general*. Concepto que cabe asociar al de *trabajo a secas* o *trabajo cualquiera*, que es autónomo del *valor de uso* y de las *cualidades específicas de la mercancía*, tal como lo sostendrá Marx (AE: 278).

Sin embargo, a pesar de haber sido Freud quien descubrió la *esencia subjetiva abstracta* al remitirla a la *actividad de la libido*, que debe ser comprendida como “*la producción deseante de las producciones del inconsciente [...], con Edipo este descubrimiento fue encubierto rápidamente por un nuevo idealismo: el inconsciente como fábrica fue sustituido por un teatro antiguo, las unidades de producción [...] fueron sustituidas por la representación; el inconsciente productivo fue sustituido por un inconsciente que tan sólo podía expresarse (el mito, la tragedia, el sueño...)*” (AE: 31, cursivas nuestras). Punto permite decir que la propuesta del psicoanálisis implica finalmente un *auténtico retroceso* y más exactamente un *giro idealista*. Específicamente, cuando la *teoría de la libido* pasa a segundo plano ante los *esquemas representacionales* y *figurativos* que Freud impondrá para explicar los *procesos mentales* y cuando predominen los *principios relacionados entre sí dialécticamente*, lo que se volverá a erigir no es más que otro modo de salvar a la propia *concepción dialéctica del deseo*. Siendo, en el caso puntual del *giro idealista* de Freud, el esquema de la *oposición* dada entre *Eros* y *Thánatos*, entre el *principio de realidad* y el *principio de placer*, el modo de comprender el *aparato psíquico* y sus *procesos* bajo la *concepción negativa del deseo del platonismo*. En una *primera tópica*, concepción que se explica por el *juego dialéctico* dado entre *consciente*, *preconsciente* e *inconsciente*, y en la *segunda tópica*, distinguiendo Freud entre *yo*, *superyó* y *ello*. Siendo el *Complejo Edipo* el *código* con el cual la *represión individual* se convertirá en la instancia crucial, tanto para comprender la *historia individual* y *ontogenética* del *sujeto* en su camino hacia la *normalización* propia del *hombre adulto*, como para comprender la *historia colectiva filogenética de la humanidad* cuando es concebido su desarrollo como un *salto* dado de un *estadio primitivo (orda originaria)*, hacia una *etapa civilizada*

---

*en guerra violentamente contra Aristóteles que enseña una voluntad libre, una virtud en poder del hombre: y detrás de Aristóteles se adivina ya a los humanistas, Erasmo, su libre albedrío, su moralismo, su cristianismo —¡oh blasfemia!— que es a la vez una filosofía y una amistad [...]. [Y en palabras de Lutero citadas por Braudel] «Toda obra de la ley sin la gracia tiene apariencia de una buena acción; vista de cerca, no es más que un pecado. Malditos lo que cumplen las obras de la ley; benditos los que cumplen la obra de la gracia. La ley buena que hace vivir al cristiano no es la ley muerta del Levítico; no es el Decálogo; es el amor de Dios, derramado entre nuestros corazones por el Espíritu santo» (Braudel, 1956: 70-71 y 86, cursivas nuestras).*

*superior*. Dos momentos de una *escena histórica* que confirma la *idealización de la figura del padre*, tanto a un nivel *simbólico*, como a un nivel *imaginario*. Siendo *Edipo* nada menos que el *déspota sublimado* y punto de resolución que reintroducirá en la *teoría del deseo* la *preeminencia* de: la *ley*, la *culpa* y la *responsabilidad*. Pero esta vez bajo una *forma interiorizada* afín con el *mundo burgués privado moderno*.

Tras estas observaciones, es evidente que lo que se debe deducir de la *concepción de la cultura* de Freud y el *pesimismo* que la caracteriza es su sentido *político retrógrado*, especialmente cuando se afirma que el *carácter edificante de la cultura* depende de la *renuncia* y del *aplazamiento de las demandas sexuales*. Punto respecto del cual ha sido Marcuse, en *Eros y civilización*, quien ha establecido indicaciones fundamentales respecto de la consideración de la relación dada entre dicho *carácter edificante* y la *represión de la sexualidad*. Dice Marcuse:

*“De acuerdo con Freud, la historia de hombre es la historia de su represión [...]. La civilización empieza cuando el objetivo primario —o sea, la satisfacción integral de las necesidades— es efectivamente abandonado [...]. El principio de realidad se materializa en un sistema de instituciones [...]. La psicología individual de Freud es en su misma esencia psicología social. La represión es un fenómeno histórico. La efectiva subyugación de los instintos a los controles represivos es impuesta no por la naturaleza, sino por el hombre. El padre original, como el arquetipo de dominación, inicia la reacción en cadena de esclavitud, rebelión y dominación reforzada que marca la historia de la civilización. Pero siempre, desde la primera restauración prehistórica de la dominación sigue a la primera rebelión, la represión desde afuera ha sido sostenida por la represión desde adentro [...]. Eros y el instinto de muerte son ahora los dos instintos básicos. Pero es muy importante advertir que, al introducir los dos conceptos, Freud subraya una y otra vez la naturaleza común de los instintos, anterior a su diferenciación. El suceso sorprendente y perturbador es el descubrimiento de la fundamental tendencia regresiva o «conservadora» de toda vida instintiva. Freud no puede evitar la sospecha de que él ha llegado a un «atributo universal de los instintos y quizá de la vida orgánica en general», inadvertido hasta entonces, esto es, «una compulsión inherente a la vida orgánica que tiende a restaurar un estado anterior de las cosas que la entidad viviente ha sido obligada a abandonar bajo la presión de las fuerzas externas y perturbadoras» [...]. El proceso primario del aparato mental, en su lucha por la gratificación integral, aparece estar fatalmente unido al «empeño más universal de toda sustancia viviente: regresar a la quietud del mundo orgánico». Los instintos son conducidos a la órbita de la muerte. «Si es verdad que la vida está gobernada por el principio de Fechner del equilibrio constante, consiste en un descenso hacia la muerte». El principio del Nirvana aparece ahora como «la tendencia dominante de la vida mental y quizá de la vida nerviosa en general». Y el principio de placer aparece, a la luz del principio del Nirvana, como una «expresión del principio del Nirvana» (Marcuse, 1965: 27, 31 y 39-40, cursivas nuestras).*

El primer punto que nos interesa de este soberbio y preciso comentario de Marcuse, radica en la caracterización que asume Freud del *origen de cultura y civilización*: la *represión de los instintos sexuales* se postula como un *hecho esencial* para la comprensión de la *historicidad de las instituciones sociales*, de su curso y evolución, reconociendo primero un *estadio de violencia* de modo patente y explícito, que será superado por un *estadio donde la violencia es sublimada*. Lo que permite el *equilibrio de la energía sexual*. Idea que se identifica con la concepción de la *racionalidad* de

Platón, como de la propia modernidad y su concepción de la *voluntad*, tal como Deleuze considera se la representaban Hobbes, Kant y Hegel (la cuestión del *reconocimiento* que hemos abordado más arriba): tránsito de la *negatividad pura* al *reconocimiento* y la *representación*. Punto que coincide con Marcuse cuando dice que: “*La lucha empieza por la perpetua conquista interna de las facultades «inferiores» del individuo: sus facultades sensuales y las pertenecientes al apetito. Su subyugación es, al menos desde Platón, considerada un elemento constitutivo de la razón humana [...]. Desde Platón a Rousseau la única respuesta honrada es la idea de una dictadura educacional, ejercida por aquellos de quienes se da por sentado que han adquirido conocimiento de lo que es realmente Bueno*” (Marcuse, 1965: 121 y 232, cursivas nuestras).

Cuando dice Marcuse: *conocimiento de lo que es realmente Bueno*; en el caso de Freud, la *mediación* para acceder al *bien* son las *actividades y procedimientos* promovidos por el *triunfo del principio de realidad* por sobre el *principio de placer*. Entendiendo que es el primero de estos principios el que propicia la *consolidación de las formas de mediación culturales y sociales*, para llevar a efecto una *satisfacción ulterior* de las demandas del principio de placer. Y donde son en efecto las dimensiones de la *cultura* y la *civilización* las que contienen la clave para dar una respuesta a la pregunta por la *historicidad de la represión psicológica* que subyace a la eficacia del *principio de realidad*. Principio cuya importancia es la de permitir la *formación de una personalidad madura y normal*. Proceso entendido como un *asunto penoso*, un *camino lleno de sacrificios, privaciones y dolor*, que queda patente en la confrontación del *mito del héroe del trabajo* y los *mitos del ocio y placer*, como lo son Orfeo y Narciso, Dionisos y Pandora, *representantes del goce y sexualidad destructiva*. Al respecto dice Marcuse: “*Prometeo es el héroe del esfuerzo y la fatiga, la productividad y el progreso a través de la represión. [...] héroe arquetípico del principio de actuación. Y en el mundo de Prometeo, Pandora, el principio femenino, la sexualidad y el placer, aparecen como una maldición [...] destructiva. Orfeo y Narciso (como Dionisos, el antagonista del dios que sanciona la lógica de la dominación y el campo de la razón [...]) defienden una realidad muy diferente. Ellos no han llegado a ser los héroes culturales del mundo occidental*” (Marcuse, 1965: 172, cursivas nuestras).

Este *juego dialéctico* entre placer y dolor, es similar al *esquema de ascenso* que Platón asume cuando opone un *Eros vulgar* y un *Eros ideal*, oposición que encarna la lucha entre los *instintos de vida y muerte*; y segundo, recuerdan además que la *repetición* entendida como *regresión y retorno a un estado previo a la vida orgánica*,

que Freud sostiene en *Más allá del principio de placer* cuando habla de un *principio de Nirvana*, es similar al *mito de la metempsychosis* de Platón.

Si cabe aquí subrayar el valor que da Freud a la *muerte* comprendida como un *principio interno* que arrastra la *vida* misma —una tesis que difiere absolutamente con Bichat y su comprensión de la *vida* y la *muerte*, que, siguiendo a Deleuze, remite a *muertes parciales* que, en última instancia, *siempre vienen de afuera*, tal como lo hemos indicado en nuestro primer apartado del presente capítulo—, lo hacemos porque es la *muerte* la que se presenta como un *modelo que iría más allá de lo animado*. Lo que dicho en palabras de Freud inequívocas queda expresado del modo que sigue:

“Nuestra concepción era dualista desde un principio y lo es ahora aún más desde que denominamos las antítesis, no ya instintos del yo e instintos sexuales, sino instintos de vida e instintos de muerte [...]. Esta hipótesis deriva un instinto de la necesidad de reconstituir un estado anterior. Me refiero, naturalmente, a la teoría que Platón hace desarrollar a Aristófanes en el Simposion [...]. La afirmación del carácter regresivo de los instintos reposa ciertamente en el material observado: en los hechos de la obsesión de repetición [...]. Si como experiencia, sin excepción alguna, tenemos que aceptar que todo lo viviente muere por fundamentos internos, volviendo lo inorgánico, podemos decir: La meta de toda vida es la muerte. Y con igual fundamento: Lo inanimado era antes que lo animado” (Freud, 1984: 128, 132, 133 y 113-114, cursivas nuestras).

Convengamos en señalar, a pesar del rechazo de Deleuze y Guattari del *modelo dialéctico* y *modelo de la muerte*, como de la *tesis de la regresión* o *eterno retorno de lo mismo* que predominan en Freud —“*perpetuo retorno de lo mismo*”, dice Freud mismo (Freud, 1965: 98)—, que en lo medular la hipótesis de la *historicidad de la represión* y su relación con la *cultura* y *civilización* no es un problema que implique una *inconsistencia* por parte de Freud. Es un hecho más que evidente que la *cultura* funciona bajo muchos aspectos de tal modo. Aspecto que seguiremos cuando desarrollemos en nuestro capítulo tercero la *teoría del socius* de *El Anti-Edipo*. El problema, respecto de Freud, parece ser otro: consiste más bien en la manera en cómo plantea el *origen de la represión*, a partir de dos polos que muestran el carácter ambiguo de su propuesta. Para Deleuze y Guattari, *falsa alternativa*, ya que coloca dicha cuestión bajo una *lógica binaria* fiel al *principio de disyunción exclusiva* que domina en el pensamiento clásico occidental. Es decir: o bien, *se pone la represión del lado del individuo* y los *procesos infantiles*, sirviendo de presupuesto e incluso de *hipótesis científica* respecto del predominio de un supuesto *instinto biológico que tiende por naturaleza a la represión, culpa y responsabilidad*; aunque, por otro lado, presupone una *realidad imaginaria* que problematiza las relaciones con lo simbólico: “*todo ocurre como si «Freud no llegase a articular [...] Edipo y su sexualidad infantil»*, ésta

remitiendo a una realidad biológica, aquél remitiendo a una realidad psíquica del fantasma [fantasía]” (AE: 59, cursivas nuestras).

O bien, y en el contexto de un *inconsciente prehistórico* y *filogenético*, se plantea el *origen de la represión* a partir del problema de la *identificación de una escena mítica* que remite a una *violencia originaria* donde es la *figura del padre despótico* lo esencial. Esencial tanto para entender el *origen de una violencia latente*, como para comprender la *relación de tal violencia con los fundamentos de la sociedad*. Concluyendo respecto tal ambigüedad que caracteriza al Complejo de Edipo, Deleuze y Guattari: “*la falsa alternativa a la que Freud fue conducido por Edipo, luego confirmada por su polémica con Adler y Jung: o bien, dice, se abandona la posición sexual de la libido en provecho de una voluntad de poder individual y social, o de un inconsciente colectivo prehistórico —o bien se deberá reconocer a Edipo, convirtiéndolo en la morada sexual de la libido, y convirtiendo al papá-mamá en el «móvil puramente erótico». Edipo, piedra de toque del psicoanalista puro para afilar en ella el cuchillo sagrado de la castración lograda*” (AE: 365, cursivas nuestras).

Una manera de entrever el contrasentido que implica esta *falsa ambigüedad*, podemos desarrollarla recordando cómo Freud termina concibiendo el *origen de la represión* a partir de *dos hipótesis* que mezclan y mixtifican los más diversos elementos, tanto de *orden individual, orgánico, biológico, histórico, social, colectivo, antropológico* o *religioso*, produciéndose una suerte de *círculo vicioso* respecto de una comprensión consistente de los *procesos ontogenético y filogenético* que presupone la *formación del aparato represivo humano*, como de la *lógica* que da cuenta de sus *transformaciones y trastornos*. Vale recordar, para entender a qué nos estamos refiriendo, que la *historia de la represión* Freud la comprende bajo dos grandes procesos evolutivos: primero, el *desarrollo ontogenético*, que es propio del “*crecimiento del individuo reprimido desde la primera infancia hasta su existencia social consciente*”; y el otro, en cambio, inherente al *desarrollo filogenético* o “*crecimiento de la civilización represiva desde la orda original hasta el estado civilizado totalmente constituido*” (Marcuse, 1965: 35, cursivas nuestras).

Respecto del primer ámbito, el *ontogenético*, la *represión* se explica bajo el presupuesto de la existencia de un *instinto* que se encuentra en el *origen traumático* de las *tendencias afines a los instintos sociales* que eclosionarán gracias al predominio posterior del *principio de realidad*. Lo que implica una *concepción de la represión* que, al ser vinculada con una *tendencia* ya presente en el *periodo infantil pregenital*

(momento donde supuestamente se prepararían las condiciones de *rechazo* de las satisfacciones integrales del organismo), permite lo que Marcuse considera es una *obliteración de la lógica* que da cuenta del *origen social de la represión*. Dice Marcuse: “*Se ha argüido que el concepto de Freud de principio de realidad oblitera este hecho [el origen filogenético de la represión] convirtiendo las contingencias históricas en necesidades biológicas: su análisis de la transformación regresiva de los instintos bajo el impacto del principio de realidad generaliza, convirtiendo una específica forma histórica de la realidad en la realidad pura y simple. Esta crítica es válida*” (Marcuse, 1965: 49, cursivas nuestras).

Por otra parte, respecto del *ámbito filogenético* y el *desarrollo de la represión a un nivel histórico, social y político*, el sesgo no radicaría en negar la hipótesis de Freud que vincula de modo necesario la *represión* con la *vocación de la civilización* por promocionar *modos de satisfacción de los instintos sexuales mediatizados por la cultura y moral (trabajo, educación)*. El problema más bien radica en que es la propia hipótesis que Freud sustenta a partir del *principio de Nirvana* o *tendencia a regresar a un estado de quietud inherente a la sustancia orgánica*, la que se superpone al *desarrollo filogenético de la represión*. Incurriendo Freud así en una suerte de *círculo vicioso*, al mezclar los *elementos simbólicos e imaginarios* procedentes de los más diversos ámbitos culturales del mundo arcaico: mitológico, histórico, moral e incluso político. Asentando con ello su tesis de la preeminencia del *principio de realidad* e *instinto de muerte* a un nivel propiamente *individual*. Siendo el *principio de repetición* el elemento que da una forma sistemática, tanto a la *compulsión reprimente* que origina la *culpa individual*, como a una *culpa preexistente* o *angustia flotante* que es relativa a los *efectos del asesinato colectivo del padre o déspota*. Hipótesis que remite al *mito de la horda primitiva* que Freud recoge de Darwin y que desarrolla tanto en *Tótem y tabú* como en *Moisés y el monoteísmo*. Obras que para Marcuse viene a problematizar la reducción del *problema de la culpa* al ámbito meramente *individual*. Dice Marcuse, respecto la *culpa*: “*parece estar «acechando» en el individuo, listo y esperando «asimilar» una acusación hecha contra él. Este concepto parece corresponder a la idea de una «angustia flotante» que tiene sus raíces subterráneas inclusive debajo del inconsciente individual*” (Marcuse, 1965: 82, cursivas nuestras).

La relevancia de esta *doble hipótesis* acerca de una *repetición* o *tendencia a retornar*, tanto a un nivel biológico, psicológico e individual, como a un nivel cultural, social y colectivo, es la que viene a mostrar una de las mixtificaciones que recorre toda a

propuesta de Freud: *postular el eterno retorno de lo reprimido* en ambos niveles. La relevancia de este sesgo merece confrontar las siguientes aclaraciones de Marcuse, quien a diferencia de Deleuze y Guattari, asume como propias, por ejemplo en *El hombre unidimensional*, muchas de las hipótesis de Freud, aunque ciertamente corregidas desde sus criterios sociológicos propios de la *teoría crítica*. Dice Marcuse:

“Hemos visto que, en la última teoría de los instintos de Freud la «compulsión inherente a la vida orgánica por restaurar un estado anterior de cosas que la entidad viviente ha sido obligada a abandonar bajo la presión de las fuerzas exteriores perturbadoras», es común a ambos instintos primarios: Eros y el instinto de muerte. Freud considera a esta tendencia regresiva como una expresión de «inercia» en la vida orgánica, aventura la siguiente explicación hipotética: en la época en que la vida se originó en la materia inorgánica, se desarrolló una fuerte «tensión» de la que el joven organismo procuró aliviarse regresando a la condición inanimada” (Marcuse, 1965: 146, cursivas nuestras).

Segundo, en el ámbito *filogenético*, el *eterno retorno de lo mismo* juega un rol esencial para la *superación del despotismo patriarcal original* en tanto el *supuesto crimen colectivo* cometido por los hijos es seguido del desarrollo de la *tendencia a repetirse de la culpa*. Punto sobre el cual precisa Marcuse:

“[L]a civilización empieza sólo con el clan de hermanos, cuando los tabús, ahora impuestos por los hermanos en el poder, implementaron la represión en nombre de un interés común de preservar al grupo como conjunto. Y el suceso psicológico decisivo que separó al clan de hermanos de la orda original es el desarrollo del sentimiento de culpa. El progreso más allá de la orda original [...] presupone el sentimiento de culpa: lo introyecta en los individuos, y así mantiene las principales prohibiciones, contenciones y retrasos en la gratificación de los que la civilización depende. [Y citando Marcuse *Moisés y el monoteísmo*] «Es razonable suponer que después del asesinato de padre siguió un tiempo durante el que los hermanos se pelearon ente sí por la sucesión, que cada uno de ellos quería obtener sólo para sí [...]. Esta comprensión tan difícilmente obtenida —tanto como el recuerdo de acto deliberación que habían realizado juntos y el afecto que había crecido entre ellos durante el exilio— llevó al fin a una unión entre ellos, una especie de contrato social. Así llegó a existir la primera forma de organización social acompañada de una renuncia a la gratificación instintiva; del reconocimiento de obligaciones mutuas; de instituciones declaradas sagradas, que no podían ser rotas —en una palabra, el principio de la moral y la ley»” (Marcuse, 1965: 77, cursivas nuestras).

En ambos casos, tanto al nivel de la *represión individual* como *colectiva*, si volvemos a nuestro problema de las *síntesis del inconsciente*, se tornan cruciales los *usos trascendentes* de las mismas. Ello por ser los *criterios específico, global y gregario* los que sustentan las relaciones entre los *elementos simbólicos* que intervienen en la *identificación entre hijo y padre*, como entre la *identificación dada entre los hijos y la culpa*, pues el *símbolo del padre asesinado (latencia)* el que se encuentra a la base del *carácter edificante del retorno de su presencia*. Bajo un orden propio de las investigaciones clínicas y sintomatológicas, los *criterios específico, global y gregario* indican la predilección de Freud por la *etiología* de la *neurosis* y la marginalidad de la *psicosis* en su teoría. Es decir, de fenómenos que tienden a la *unidad propia de objetos*



*totalizados, completos o globales*, que son precisamente los que encarnan las *figuras de la ley, el padre, el contrato*. Requiriendo su permanencia y preeminencia la eficacia del *principio de reconocimiento e identificación*. Es sobre tal perspectiva que se apoya todo el psicoanálisis, y en palabras de Freud: “*Especialmente [porque] la neurosis de transferencia, [...] constituye el verdadero objeto de estudio el psicoanálisis*” (Freud, 1984: 127, cursivas nuestras). Es esta posición la que explica la *marginalidad* de los *fenómenos psicóticos* en el psicoanálisis, aunque Freud mismo en el caso de la *paranoia* advirtiera la relevancia de las *síntesis disyuntivas inclusivas y multiplicidad* en el caso del presidente Schreber: “*Una división de este tipo es por completo característica de las psicosis paranoica. Estas dividen mientras que la histeria condensa. O más bien, estas psicosis resuelven de nuevo en sus elementos las condensaciones y las identificaciones realizadas en la imaginación inconsciente*” (AE: 22, cursivas nuestras).

En todos estos términos, si establecemos una analogía entre Freud y Kant, no sería erróneo decir que la teoría psicoanalítica finalmente parece seguir el mismo derrotero de la *revolución copernicana kantiana*, ya que, como piensa Deleuze, ni Kant, ni Freud, fueron capaces de renunciar a los *presupuestos implícitos de la imagen dogmática del pensar*. En el caso de Freud, por decidirse por una serie de *sesgos moralistas, culturalistas e incluso científicistas*, que encuentran su unidad en el *símbolo de Edipo* y la noción de *repetición compulsiva*. Llegando a postular Freud incluso la *universalidad del código familiarista*, sobre todo cuando busca comprender el *devenir normal de la sexualidad* mediante una *concepción moralizante y representativa del inconsciente*. Ejemplar en este contexto es el predominio de los esquemas que construye Freud cuando busca comprender el *pensamiento simbólico* y la *serie de estructuras* que comprometen el *lenguaje, la ley y la moral*. Lo que para Deleuze y Guattari resulta ser nada más que una suerte de *religiosidad interiorizada difusa*. Todo gracias a una concepción del deseo que convierte al *inconsciente* en uno que *sólo sabe expresarse, en vez de producir*; un inconsciente, que bajo el imperio del código de Edipo, sólo sabrá reconocer sus contenidos a partir de la denominada *escena familiar*. Todo lo cual, en última instancia, *oblitara* (Marcuse) *el sentido político e institucional del origen de la represión y de la culpa*.

Aunque, por otro lado, Freud recurrirá a la idea de una *culpa flotante* o *angustia latente, producto del crimen originario*, cuando a partir de Darwin y su hipótesis de la *horda primitiva* encuentre una respuesta al *origen de la sociabilidad, religión y moral*, estableciendo una serie de *relaciones causales* entre la *institución del totemismo*, el

*parricidio y el resentimiento y la culpa*. Siendo este engarce la originalidad del Freud *culturalista*. En sus propias palabras:

*“La teoría de darwiniana no concede [...] atención ninguna a los orígenes del totemismo. Todo lo que se supone es la existencia de un padre violento y celoso que se reserva para sí a todas las hembras y expulsa a sus hijos conforme van creciendo [...]. La organización más primitiva que conocemos y que subsiste aún en ciertas tribus, consiste en asociaciones de hombres, que gozan de iguales derechos se hallan sometidos a las limitaciones del sistema totémico [...]. ¿Puede esta organización provenir de la hipótesis de Darwin? Y en caso afirmativo, ¿qué camino ha seguido tal derivación? Basándonos en la fiesta de la comida totémica [pharmakos] podemos [...] dar la respuesta siguiente: Los hermanos expulsados se reunieron un día, mataron al padre y devoraron su cadáver, poniendo así fin a la existencia de la horda paterna [...]. Después de haber suprimido y haber satisfecho su odio y su deseo de identificación con él, tenían que imponerse, en ellos, los sentimientos cariñosos [...]. A consecuencia de este proceso afectivo, surgió el remordimiento y nació la conciencia de culpabilidad, confundida aquí con él, el padre muerto adquirió un de mucho mayor del que había poseído en vida [...]. La sociedad reposa entonces sobre la responsabilidad común de crimen colectivo, la religión sobre la conciencia de la culpabilidad y el remordimiento, y la moral sobre las necesidades de la nueva sociedad y sobre la expiación exigida por la conciencia de la culpabilidad” (Freud, 1969: 185-186 y 190, cursivas nuestras).*

Si ante estas hipótesis acerca del *origen de la represión*, cabe asegurar que es la *represión individual* la que finalmente se impone, aunque manteniendo una *forma mixtificada* sustentada en el Complejo de Edipo, vía *asociaciones libres* (Freud) y *transiciones fáciles* (Hume), es precisamente tal resolución la que evidencia el *auténtico paralogismo* que sustenta la *posición individualista y subjetivista* del concepto de *inconsciente* de Freud. En breves palabras, porque la *obliteración* dada aquí es la de superponer sobre las relaciones propias del *orden simbólico (contenidos expresivos objetivos que remiten a creencias colectivas)* unas relaciones que finalmente se resuelven en un *orden imaginario (contenidos expresivos subjetivos: sueños, proyecciones y fantasías)*. *Obliteración y paralogismo* que implica subsumir la *escena originaria* de la *horda primitiva* al ámbito *familiarista* del *código de Edipo* y lo que Deleuze y Guattari consideran constituye la *novela familiar*.

Por otro lado, a propósito del *carácter mixtificado* que se encuentran en el psicoanálisis, este obedece al desplazamiento de la explicación filogenética a una explicación ontogenética a propósito del *origen de la represión*. Desplazamiento que convierte a los *dos grandes hitos del origen de la cultura* según la antropología (*incesto y parricidio*) en lo que D. H. Lawrence ha denominado, siendo sarcástico respecto de vincular la *moral* de Freud con la *moral victoriana* decimonónica, en el *sucio secretito* de la *familia burguesa*. A propósito del incesto y las operaciones que el psicoanálisis entiende se dan en el *inconsciente*, si para Lawrence esto implica una *mixtificación de la razón*, es así porque para el escritor inglés es ésta la que intenta *salvarse*: “«El *móvil incestuoso* es una *deducción lógica de la razón* [...] que recurre a este último extremo

*para salvarse a sí misma [...]. Ello no tiene nada que ver con el inconsciente activo [...]. Comprendemos que el inconsciente no contiene [...] nada que pertenezca al mundo del concepto [...] nada personal, puesto que la forma de las personas [...] [y] el ego, pertenece[n] al yo consciente [...]. El primer contacto no es ni personal ni biológico, hecho que el psicoanálisis no ha llegado a comprender»* (AE: 121, cursivas nuestras).

Terminar de explicar este *balance magro y negativo* sobre la *orientación final* de Freud, permite desarrollar dos líneas. Una línea que confronta lo fundamental del Complejo de Edipo y los *principios* que compromete. Y otra línea donde se asume que la *mixtificación* que erige Freud descansa en una *imagen* donde prima el *desplazamiento* de los *elementos ideales* de las *representaciones objetivas* (mitos, tragedia y religión) hacia un *campo interiorizado, subjetivo e imaginario*. Lo que implica *desplazar las estructuras simbólicas de la cultura* y revertirlas en un mundo donde éstas se convierten en *representaciones subjetivas*, propias de un *mundo imaginario*. Lo que implica *reducir el delirio y su carácter político e histórico*, hinchando el valor de los *sueños* y las *fantasías* de la *imaginación del hombre privado*. Significando esto, respecto de lo *político*, la omisión de lo que Deleuze y Guattari conciben como el problema fundamental de todo *delirio*, que es el ser *fantasmas de grupo*. Siendo una de las razones para entender por qué en *El Anti-Edipo* una de las recusaciones mayores contra el psicoanálisis sea precisamente la *preeminencia del fantasma individual* (AE: 65).

Dicho todo esto, ya podemos comenzar a comprender por qué es correcto decir que Freud *repite y actualiza el sentido retrógrado de los viejos valores establecidos*, mediante un *proceso de interiorización* que es expresión de la *metafísica moderna* y sus *pivotes fundamentales*: el *sujeto*, el *yo*, el *individuo* y la *persona*. Siendo estos elementos los *últimos reductos y territorios* con los que se *quiere salvar la trascendencia a través de una inmanencia relativizada*. Tentativa que en el caso de Freud es reflejo de la inherencia de la *sociedad capitalista burguesa* de identificarse con el *egoísmo e individualismo*, en suma, con una *representación subjetiva de la deuda infinita*. Problema que trataremos en nuestro capítulo tercero. En el caso de Freud, *movimiento* realizado con unas armas y genio que lograrán hacer del *mundo privado* un *sistema genético y estructural* que descansa, no en un *simple paralogismo*, sino en una *serie de paralogismos* que son los que articulan la *soldadura* dada entre la *moral* de la *familia burguesa* y la *labor represiva* de la *representación subjetiva de la deuda infinita*. Es lo que precisamente denuncia Foucault en su *Historia de la locura* cuando

confronta el modelo de la *familia burguesa* y la acusa de ser una *institución de control de la locura*, siguiendo así el mismo derrotero de la *institución psiquiátrica decimonónica* con la cual se identifica el *psicoanálisis*. Dicen nuestros autores:

“Foucault ha podido señalar hasta qué punto la relación de la locura con la familia estaba basada en un desarrollo que afectaba al conjunto de la sociedad burguesa del siglo XIX y que confiaba a la familia las funciones a través de las que se evaluaban la responsabilidad de sus miembros y su culpabilidad eventual. [...] [E]n la medida en que el psicoanálisis envuelve la locura en un «complejo parental» y encuentra la confesión de culpabilidad en las figuras del auto-castigo que resultan de Edipo, el psicoanálisis no innova, sino que concluye lo que había empezado la psiquiatría del siglo XIX: hacer aparecer un discurso familiar y moralizado de la patología mental, vincular la locura «a la dialéctica semi-real semi-imaginaria de la Familia», descifrar en ella «el atentado incesante contra el padre», «el sordo estribo de los instintos contra la solidez de la institución familiar y contra sus símbolos más arcaicos»” (AE: 54, cursivas nuestras).

### **17. Edipo como ideal de normalización de la represión burguesa y mixtificación de los valores culturales del humanismo para la era del capital**

No sería erróneo decir, tras lo recorrido, que se *mezclan* en Freud toda una serie de *tópicos*. Unos de pretensiones científicas y otros interpretativos, unos de carácter crítico y otros de evidente sentido moral y pseudo-religioso. Lo que sin duda es expresión del eximio dominio de Freud, tanto de lo que Nietzsche reconocía como la *profundidad de la psicología del sacerdote*, como de lo que desde Spinoza comprenderemos como la *prodigiosa capacidad de articular toda una serie de signos* que posee el *espíritu sacerdotal: signos escalares y signos interpretativos, signos equívocos e imperativos*. Siendo en tal sentido el *psicoanálisis* una suerte de *secularización* de lo que Foucault denominaba como la *función pastoral* que se identifica con la *religión*, pero que en el *psicoanálisis* adopta un aire de *cientificidad* que *seculariza la moralidad*. Más exactamente, nos estamos refiriendo a la admirable capacidad de Freud de articular sus noveles conocimientos médicos y psiquiátricos, con una ingente cantidad de contenidos simbólicos y míticos, lo que sin dudas es fruto de su gran *formación cultural y humanista*, propia de un *hombre superior* de la Viena del siglo XIX, de un *espíritu goetheano*, por no decir *kantiano, schopenhaueriano y hegeliano*.

Entre las tesis que mejor reflejan las *mixtificaciones* que lleva a efecto el *código de Edipo* sobresale, sin dudas, la que postula la *preeminencia del falo prevalente y trascendente*. *Símbolo* capaz de aglutinar todo el *sentido moral* que se identifica con la *doctrina del juicio*: “Este algo común [llámese *ley, falo o padre simbólico*] debe [...] enseñarnos la *resignación: resignación ante Edipo, resignación ante la castración, renuncia de las chicas al deseo de pene, renuncia de los chicos a la protesta masculina, en una palabra, «asunción del sexo»*” (*sublimación, desexualización*) (AE: 65, cursivas

nuestras). Esta última tesis, relativa a la *asunción y sublimación del sexo* o a la *desexualización*, instancia que supuestamente se inicia en la *etapa pre-genital del niño*, descansa por completo en la *identificación con el padre*. Siendo el *falo*, como hemos afirmado, el *símbolo* que encarna el *estado de latencia* y, finalmente, el que propicia el *predominio del objeto completo* como *instancia trascendental y castradora*. Siendo a la vez el *instinto de muerte* el que *opera silenciosamente (latencia)* para preparar el *triumfo de la culpa*. Y de allí que Deleuze afirme que dicho instinto sea efectivamente el elemento fundamental para comprender la posición de Freud respecto de lo que hay que entender como el *más allá del principio de placer*. Porque es el *instinto de muerte*, en palabras de Deleuze, el que: “*Desempeña el papel de un principio trascendental, en tanto que el principio de placer es solamente psicológico. Esa es la razón de la naturaleza ante todo silenciosa [del instinto de muerte] [...] en tanto que el principio de placer es ruidoso*” (DR: 43, cursivas nuestras).

En cualquier caso, la preeminencia del *principio de muerte* en tanto *instancia trascendental*, no significa que Freud escape al *punto de vista subjetivista*, tal como lo deja en evidencia en sus *Textos fundamentales* —compilados y publicados por su hija Anna Freud (Freud, 1988)—. Antes de referirnos a algunos de los *sesgos* que evidencian lo dicho, pertinente nos parece primero recordar que es en su ensayo *La disección de la personalidad psíquica* donde deja claramente expresado Freud la procedencia del término *ello* de su *segunda tópica (ello, yo, superyó)*, término nietzscheano que sustituirá nada menos que al concepto de *inconsciente*, de su propuesta *tópica primera*, donde la *estructura del aparato psíquico* se componía por el *inconsciente*, el *preconsciente* y la *consciencia*. A propósito de esto dice Freud: “*no emplearemos ya el término «inconsciente» en sentido sistemático y daremos a lo que hasta ahora designábamos así un nombre mejor y ya inequívoco. Apoyándonos en el léxico nietzscheano y siguiendo una propuesta de G. Grodeck, lo llamaremos en adelante «ello». Este pronombre impersonal parece particularmente adecuado al carácter capital de tal provincia del alma, o sea, su calidad ajena al yo*» (Freud, 1988: 615, cursivas nuestras).<sup>85</sup>

---

<sup>85</sup> El término nietzscheano «ello», lo utiliza Nietzsche en *Más allá del bien y el mal*. Citamos el siguiente fragmento, que expresa notablemente el mismo sentido que da Freud a tal término como *provincia irreductible al yo*. Dice Nietzsche: “*un pensamiento viene cuando «el» quiere, y no cuando «yo» quiero; de modo que es un falseamiento de la realidad efectiva decir: el sujeto «yo» es la condición del predicado «pienso» [de modo evidente es Descartes el blanco de la crítica de Nietzsche]. Ello piensa: pero que ese «ello» sea precisamente aquel antiguo y famoso «yo», eso es, hablando de modo suave, nada más que una hipótesis, una aseveración, y, sobre todo, no es una certeza inmediata. En definitiva, decir «ello» es*

Sin embargo, a pesar de este homenaje de Freud a Nietzsche, el *ello* será precisamente la instancia que Freud va a subordinar en su comprensión de los procesos psicológicos, donde Freud piensa es el *triunfo de las tendencias edificantes* lo que implica tal subordinación. Desarrollo que en sus *Tres ensayos para una teoría sexual* (Freud, 1988: 349-478) sustentan la idea de una *formación progresiva* distinguiendo tres *etapas ontogénicas* que preparan el *proceso de normalización* —más sus *trastornos vía fijaciones— de la vida psíquica* para arribar al *estadio adulto*. Siendo importantes estas tres etapas por permitir una comprensión de los trastornos posibles de la *formación de la subjetividad* a partir de los conceptos de *fijación y regresión*. Son tales conceptos los que permitirían entender algunas *experiencias traumáticas de la infancia* que reinciden después en el *sujeto adulto*. Si recordamos tales etapas, lo hacemos porque expresan notablemente las conexiones que existen entre los *supuestos procesos de superación y progreso* dados tanto en la *comprensión filogenética*, como *comprensión ontogénica*, de la *vida psíquica y espiritual*. La primera de estas comprensiones, inherente al *desarrollo individual*, reconoce en primera instancia la denominada *etapa oral* determinada por la *madre y la lactancia*. Siendo aquí el *órgano de la boca* la *primera zona erógena privilegiada* en el *mundo infantil*. Es la *etapa caníbal* que experimenta el niño en su *período pre-genital*, donde *su vida anímica* está determinada en su relación con el mundo por el *placer y displacer* que esta *zona erógena* rinde. Siendo uno de los aspectos más destacados que reconoce Freud, que: “*En el estadio oral de la organización de la libido coincide aún el apoderamiento erótico con la destrucción del objeto*” (Freud, 1984: 129, cursivas nuestras).

Sigue a la anterior primera etapa lo que Freud denomina *etapa anal*, que viene a explicar el *desplazamiento de la actividad libidinal* hacia la *zona erógena excrementicia*. Resultando determinante respecto de lo que Freud concibe como el problema del *control de los esfínteres*. Es la *etapa de retención*, transitoria entre la *etapa oral* y la *etapa genital: analidad*. Para Freud será esta *tercera etapa* la esencial para toda la *teoría psicoanalítica*, por darse dentro de la misma las condiciones para la *eclosión de la identificación del niño con el padre*. Es aquí donde el *niño* centra su *actividad erótica* en los *órganos sexuales*, comenzando por el *autoerotismo o narcisismo* —que según Lacan implica un punto de inflexión: *estadio del espejo*—, antesala para que eclosione la *imagen simbólica del falo* y más tarde predomine la

---

ya decir demasiado, ya que ese «ello» contiene una interpretación del proceso y no forma parte del mismo” (Nietzsche, 1983: 38, cursivas nuestras).

denominada *castración simbólica*. Si es importante aludir a este *proceso de constitución de la estructura psicológica*, que parte de un *estadio indiferenciado y destructivo*, que finalmente culmina en un *acontecimiento esencial* para la configuración del *futuro sujeto adulto*, ello radica en que es en la *etapa genital* donde se anuncia por vez primera el *carácter despótico y totalizador* que implica el *signo flotante* que dentro de la teoría freudiana se identifica con el *falo*.

Sobre la *relación* entre el *carácter doble del símbolo o signo despótico*, este tema será abordado en nuestro capítulo tercero, cuando tratemos el *régimen de signos significativa*. Por ahora, lo que nos interesa, respecto del *signo despótico* que representa el *falo*, es que es éste el que propicia el comienzo del *proceso de sublimación y desexualización* que en la infancia, supuestamente, afecta a las *fuerzas libidinales*. Proceso que Freud entiende como constituyente de las denominadas *catexis familiares que experimenta la libido*.

En tales términos, la relevancia del concepto de *sublimación sexual* radica en que nos muestra la *tendencia* que se identifica con el *principio de realidad*, el cual es responsable de las *transformaciones de las energías ciegas y destructivas de la libido*. Lo que supuestamente prepararía el desarrollo de un *mundo* propiamente *edificante y normalizador*, que para Marcuse descansa en la *completa identificación entre el padre principio de realidad*. Y es de tal identificación de la que se debe deducir la eclosión de un *yo fuerte*, que necesariamente implica la *castración* y la *culpa*. Dice Marcuse: “*El concepto de la realidad que es predominante en Freud y que está condensado como el principio de realidad está «ligado con el padre. Confronta al id [ello] y al ego como una hostil fuerza externa, y, de acuerdo con esto, el padre es principalmente una figura hostil, cuyo poder está simbolizado en la amenaza de castración, dirigida contra la gratificación de los impulsos libidinales hacia la madre»*” (Marcuse, 1965: 235, cursivas nuestras).

Más allá de la cierta complejidad que presenta todo el proceso de desarrollo que implica la *evolución ontogenética*, que en pocas palabras se resuelve en el Complejo de Edipo, lo que nos ha de interesar de estos tres estadios es que es tan sólo en la última de estas etapas donde se encontraría la clave para entender la relevancia que da Freud a la *castración* y *culpa* como sustento para la *orientación* de la *sexualidad* y sus *fuerzas* hacia las denominadas *tendencias edificantes* que surgirían gracias a las *catexis familiares*. Tendencia que se resolverá tan sólo en la *adolescencia* cuando la *actividad sexual* logre finalmente identificarse con la *función teleológica de reproducción* (Freud,

1984: 129). Momento sin el cual no sería posible el *desarrollo normal del adulto*. Como dirían Deleuze y Guattari, es aquí donde se pondría a prueba el “*famoso yo fuerte y maduro*” del que nos habla Freud (AE: 71).

Sobre la relación dada entre la *infancia* y la *adultez*, como sobre la hegemonía de las *experiencias y reacciones* de la niño determinadas por el *principio de realidad*, que serán determinantes para el *adulto*, importante son las siguientes aclaraciones de Marcuse de su obra *Eros y civilización*: “*Es en el niño donde el principio de realidad completa su trabajo con tal perfección y severidad que la conducta del individuo maduro es difícilmente algo más que una copia repetitiva de las experiencias y reacciones de la niñez*” (Marcuse, 1965: 69, cursivas nuestras).

Según Freud, entre el proceso definido por las etapas infantiles y el inicio del proceso adolescente, se debe reconocer un *estadio intermedio* o *de latencia*, dado entre los cinco años (etapa que coincide con la *interiorización e intensificación del aprendizaje del lenguaje* y la *escolarización*) y el momento de la eclosión de los caracteres sexuales secundarios que eclosionan en la adolescencia. Siendo este último momento donde nuevamente despertaría la *demandas sexual*, la cual en el *sujeto edipizado* se canaliza en las *funciones sociales* determinadas por la *sublimación y desexualización de la libido*. Es en *Más allá del principio de placer* donde aclara Freud la relevancia de todo este proceso a partir de la *oposición* que él concibe entre dos principios generales que determinan el comportamiento psicológico: el *principio de placer* y el *principio de realidad*. Siendo clave además el *principio de conservación*, para que triunfe el segundo principio por sobre el primero, y así el *sujeto supere* la supuesta *etapa narcisista infantil* y logre identificarse con las *tendencias edificantes* que subyacen a la *cultura*.

Es evidente que lo que nos propone Freud, con este juego de principios opuestos, es una *concepción dialéctica* donde se confrontan las fuerzas identificadas con el *padre* y la *madre*. Concepción ciertamente propia de la cultura decimonónica y en general de la *cultura occidental* que *opone lo masculino y lo femenino*. Y, a tal grado es determinante tal lógica dialéctica, que hasta en un autor como Max Weber se puede apreciar este modo de concebir la *cultura*. Por ejemplo, cuando Weber distingue entre una *ética de la convicción* y una *ética de la responsabilidad*. Oposición que en lo relativo a su comprensión de la historia se entiende como una *lucha* dada entre la *moral* y la *razón*, en el entendido que aquí lo que se da es un *antagonismo de los valores*.<sup>86</sup> Lo cual coloca

---

<sup>86</sup> Comenta Julien Freund, en su *Sociología de Max Weber*, respecto de la identificación de Weber con la idea de *antagonismo de los valores* y su *repulsión de las filosofías unitarias*: “Descubrimos aquí la razón



en pugna las *convicciones más íntimas* contra la *razón del cálculo y las probabilidades*. Respecto de tales afinidades entre Freud y Weber, considerables son las dos siguientes observaciones, una de Juan Marsal y la otra de Raymond Aron:

*“Es realmente extraordinaria la coincidencia de talante entre la visión freudiana del mundo y la de su gran contemporáneo alemán Max Weber. El héroe capaz de vivir sin ilusiones de Freud se da la mano con el pesimismo heroico de Weber; el principio de la realidad de aquél con la moral de la responsabilidad de éste. Ambos adoptan la misma actitud desilusionada ante la inexorabilidad de nuestra civilización en su camino hacia un futura de jaula de hierro”* (Marsal, 1977: 114, cursivas nuestras).

*“La historia es la tragedia de una humanidad que hace su historia, pero no sabe la historia que hace. La acción política es pura nada cuando no es un esfuerzo inagotable para obrar con claridad y no verse traicionado por las consecuencias de las iniciativas adoptadas [...]. La moral del hombre de acción es ciertamente la moral de la responsabilidad. Pero no tomemos esta afirmación a la ligera. Esa moral excluye la sumisión a las reglas de una ética formal al estilo kantiano o a los imperativos sublimes del Sermón de la montaña. El Estado es la institución que, en una colectividad dada, posee el monopolio de la violencia legítima. Entrar en política es participar en los conflictos en los que se lucha por el poder: el poder de influir sobre el Estado y, a través de él, sobre la colectividad. Al mismo tiempo, queda uno obligado a someterse a las leyes de la acción, aunque sean contrarias a las nuestras. Íntimas preferencias y a los diez mandamientos; se concluye un pacto con los poderes infernales —y se queda condenado a la lógica de la eficacia”* (Aron, 1979: 35-36, cursivas nuestras).

Más allá de estas valiosas observaciones, relativas a las afinidades entre Freud y Weber, lo que nos debe importar es que la *comprensión de la naturaleza sexual* que Freud privilegia se sostiene, como afirmábamos más arriba, en la *etiología de la neurosis*. Este punto resulta decisivo, no sólo respecto de su concepción progresiva de los *procesos psicológicos*, sino respecto de la *metapsicología* que presupone su *diagnóstico* sobre la *cultura occidental*. Antes de referirnos al aspecto *filogenético* que fundamenta la mirada de Freud sobre el *origen de la cultura y la moral*, conviene precisar por qué la *idea de objeto completo (símbolo)* es tan relevante respecto de la valoración que efectúa de las *fuerzas libidinales ciegas*. Y, más específicamente, por qué resultan fundamentales los denominados *procesos* de *desexualización* y *sublimación* para distinguir entre unas *catexis libidinales destructivas* y unas *catexis libidinales edificantes*.

---

profunda de la hostilidad de Weber a las filosofías unitarias de la historia que esperan reconciliar definitivamente todos los valores en una última etapa del devenir [...]. *El antagonismo de los valores es sencillamente insuperable [...]. Para comprenderla bien, hemos de recordar brevemente la famosa distinción entre ética de la convicción y ética de la responsabilidad. El partidario de la primera es el hombre de principios, de pureza intransigente, animado únicamente por sentimiento de la obligación hacia lo que considera su deber, sin tener en cuenta las consecuencias que puede acarrear la realización de su ideal [...]. El partidario de la ética de la responsabilidad, por el contrario, tiene en cuenta lo posible, valora los medios a realizar y de su responsabilidad para alcanzar el fin. [...] sólo la conducta del partidario de la ética de responsabilidad es racional por finalidad, ya que tiene en cuenta en sus valoraciones la irracionalidad del mundo y los medios disponibles, así como las consecuencias previsibles. Por el contrario, el partidario de la ética de la convicción es irracional o sólo racional por valor, en la medida en que se desinteresa por los medios y de las consecuencias”* (Freund, 1986: 29-32, cursivas nuestras).

A este respecto, Marcuse hace una importante observación que expresa el *sentido disyuntivo exclusivo* que domina la comprensión de Freud del problema de las *catexis libidinales*, al debatirse éstas entre la *gratificación de los instintos parciales e instintos genitales* y la necesidad de *códigos familiares y sociales* que sean capaces de *reprimir dicha gratificación*. Dice Marcuse: “*La gratificación de los instintos parciales y de la genitalidad no procreativa están [...] convertidas en tabús como perversiones, sublimadas y transformadas en subsidiarios de la sexualidad procreativa*” (Marcuse, 196: 55, cursivas nuestras).

En este punto, relativo a las *catexis sociales*, cabe recordar que el concepto que Freud utiliza en alemán es *Besetzung*, que en francés se traduce por *investissement* y en español por *catexis, cargar o catesizar*. Su importancia radica en que remite al *proceso* dentro del cual la *energía sexual o libido inviste a los objetos de deseo*. Siendo en tal sentido una de las preguntas fundamentales aquí saber qué *catexis* son primeras, si las *catexis familiares* o las *catexis sociales*.

Si para Freud resultan esenciales y primeras las *catexis libidinales familiares*, antes que las *sociales*, ello sucede porque la *represión* es la que propicia las *sublimaciones* por vía de una *desexualización* que implica la *reprobación de la sexualidad y sus fuerzas*. Algo similar a lo que presupone Platón respecto de la distinción entre el *eros pandemo* y *eros uranos*. Y tal es precisamente el sentido de la tesis que sostiene que es por la *preeminencia y triunfo del principio de realidad sobre el principio de placer*, que se ha de comprender el *sentido edificante* de la *desexualización* que sigue a la *tendencia narcisista infantil*. La relación entre ésta última *tendencia* y el *carácter patógeno de una sexualización que amenaza al adulto*, es la que precisamente evidencia de modo expreso el que Freud abogue por el *triunfo del principio de realidad*. Basta confrontar las dos siguientes observaciones de Freud sobre los *peligros* que implica el predominio del *principio de placer*, en este caso, bajo el ejemplo del *narcisismo infantil* y su *fijación*; lo que para Freud supone una *predisposición patógena* que repercute sobre la *adulthood*, incluso determinando un *cuadro patológico reactivo* como el de la *paranoia*. Dice Freud:

“*Sabemos que el principio de placer corresponde a un funcionamiento primario del aparato anímico y que es útil, y hasta peligroso en alto grado, para la autoafirmación del organismo frente a las dificultades del mundo exterior. Bajo el influjo del instinto de conservación del yo queda sustituido el principio de placer por el principio de realidad, que, sin abandonar el propósito de una fina consecución del placer, exige y logra el aplazamiento a algunas posibilidades de alcanzarla, y nos fuerza a aceptar pacientemente el displacer durante el largo rodeo necesario para llegar al placer*” (Freud, 1988: 225, cursivas nuestras).

Agregando Freud sobre la paranoia que padece el adulto: “«Las personas que no se han liberado enteramente de estadio narcisista y que, en consecuencia, tienen una fijación capaz de actuar en calidad de predisposición patógena, esas personas están expuestas al peligro de que una ola particularmente poderosa de libido, cuando no haya otra salida para evacuarse, sexualice sus instintos sociales y de ese modo aniquile las sublimaciones adquiridas durante la evolución psíquica. Todo lo que proyecta una corriente retrógrada de la libido (regresión) puede producir este resultado... Los paranoicos intentan defenderse de una tal sexualización de sus catexis instintivas sociales»” (AE: 302, cursivas nuestras).

El manifiesto *conservadurismo* que expresan los fragmentos anteriores, respecto de una valoración del *principio de placer*, vale recordarlo: expresa una afinidad inequívoca de Freud con el *principio de ananké* o *de necesidad*, el cual reconocíamos más arriba predomina en el idealismo de Platón y Aristóteles. Donde, recordemos, el *deseo* estaba determinado por su *unidad* con el *placer (objeto)* y por la *preeminencia del principio de adquisición*. Significando, por contrapartida, la relativización del carácter autónomo de la *producción deseante*: “*volver a tomar el grito de Aristóteles: «hay que detenerse», esta Anankè freudiana, este Peñasco*” (AE: 90, cursivas nuestras).

Este punto de vista Freud lo vuelve a expresar de un modo absolutamente categórico en otro de sus célebres textos: *La cuestión del análisis profano*. Expresando su *conservadurismo* ante el *carácter destructivo de las fuerzas* que se relacionan con el *inconsciente*, el *ello* y el *principio de placer*: “*Ante el formidable mundo exterior, plegado de fuerzas destructoras, el hombre no es sino una mísera criatura, insignificante, inerme. Un ser primitivo que no ha desarrollado aún una organización, un yo suficiente, se halla expuesto a infinitos «traumas». Vive la satisfacción «ciega» de sus deseos pulsionales, y sucumbe arrastrado por ellas*” (Freud, 1988: 41, cursivas nuestras).

Las razones que aduce Freud, cuando destaca la *necesidad* de un *yo suficiente* y *fuerte*, para hacer frente a las *dificultades del mundo exterior*, debemos pensarlas necesariamente a partir del *rol trascendental* que juegan el *instinto de conservación* y el *principio de realidad*. Los cuales, si se oponen al *principio de placer*, es en razón de las *demandas inmediatas* que exigen el *inconsciente* o *ello*. Resultando ser la clave para superar dicha oposición lo que Freud comprende como el *aplazamiento de las demandas y satisfacciones* que demanda el *principio de placer*. Es gracias a dicho *aplazamiento* que podrán asentarse más tarde las *catexis sociales*. Este punto es fundamental para entender la caracterización del *principio de realidad*, ya que éste se presenta *presidiendo las mediaciones necesarias* para las supuestas *ulteriores satisfacciones* del *principio de placer*, ello en razón del predominio de actividades que impliquen *esfuerzo* y *responsabilidad*, o en una palabra: *trabajo*.

Siendo breves, la identidad que establece Freud entre el *displacer* y las *empresas edificantes* que promueve el *principio de realidad*, resultan ser no otra cosa que una exaltación en favor de las *actividades sociales laboriosas*. Son éstas las que desvían y transforman la *energía sexual*, al redirigir el *gasto* que comprometen hacia actividades como el *estudio*, el *trabajo*, la *educación* y el *arte*. Todas actividades determinadas, no cabría dudarlo, por la *autoridad* de quienes dirigen tales ámbitos. Concibiéndose así una idea del *proceso de adquisición de la cultura* perfectamente afín con los postulados de la *imagen dogmática del pensar* y el *modelo del reconocimiento y representación*. Lo que Marcuse sintetiza de la manera que sigue, cuando piensa en la relevancia de tal perspectiva para una comprensión general del engarce necesario dado entre las ideas de *progreso* y *civilización* que predomina en Freud: “*La civilización es antes que nada progreso [...]. El síndrome instintivo «infelicidad y trabajo» se repite a lo largo de las obras de Freud [...]; la cultura «obtiene una gran parte de la energía mental que necesita sustrayéndola de la sexualidad» [...]. Así, la principal esfera de la civilización aparece como una esfera de sublimación. Pero la sublimación envuelve la desexualización*” (Marcuse, 1965: 95, cursivas nuestras).

Para Deleuze y Guattari, tal modo de comprender las relaciones entre las distintas *estructuras del aparato anímico y sus procesos*, si implica una forma de *mixtificación*, la misma no radica tan sólo en el hecho que dicho esquema no sea sostenible con relación a rol que cumple *cultura* y la *sociedad*, cuando es reducida su lógica a la *ley* y *represión* como los elementos propiamente civilizatorios. El problema parece radicar en que Freud convierte estos supuestos elementos civilizatorios en la esencia misma de la *cultura* a partir de un *paralogismo* que invierte la relación dada entre *lo social* y *lo psicológico*, entre *lo colectivo* y *lo individual*. Obviando así Freud, no sólo el *carácter eminentemente político de la represión*, sino además los matices que cabe hacer respecto de las diferencias dadas entre lo que es la *civilización* y lo que es la *cultura*.<sup>87</sup> Determinado a la vez todo esto una *compresión de la cultura* que termina identificándose con la *civilización occidental y sus supuestos progresos históricos*.

---

<sup>87</sup> Braudel recuerda la importante diferencia que separa a los *sentidos* de los conceptos de *cultura* y *civilización*: “*ideal profano de progreso intelectual, técnico, moral y social. La civilización son las «luces»*”, y citando Braudel una idea de Marx, que subraya el carácter relativo de tal ideal en las condiciones del capitalismo del siglo XIX: “*«La sociedad tiene hoy demasiada civilización (es decir), demasiados medios de subsistencia, demasiado comercio»*”; la *cultura*, en cambio, citando Braudel ahora a Thomas Mann, sería: “*«la verdadera espiritualidad, mientras que la civilización quiere decir mecanización»*” (Braudel, 1990:135 y 138-139, cursivas nuestras).

Nos estamos refiriendo, en primer lugar, a que es un hecho innegable que las *instituciones y formaciones sociales* implican necesariamente, lo que Deleuze y Guattari denominan como el *mecanismo de represión general* que subyace a *toda forma social* y que precede en derecho a la *represión individual* (AE: 18). Y donde, por lo pronto, lo importante es plantear que el *esquema estructural* que nos propone Freud, si resulta sesgado y mixtificado, lo es en cuanto eleva a la *represión individual* a una suerte de *piedra del toque de freudismo*, sobre todo cuando se la identifica finalmente como fruto de una *tendencia biológica*. Recordemos que la *culpa y regresión biológica*, según Freud, se manifiestan ambas en la *realidad temprana del niño*. Lo que en general compromete finalmente una *idea reductiva del inconsciente*. Respecto de esto, notable es la posición de *Más allá del principio de placer*, obra clave para comprender el *giro idealista* que emprende Freud, tras renunciar a sus tesis originales. Recuérdese que es en esta célebre obra donde Freud postulará que “*el principio de placer parece hallarse al servicio de pulsiones de muerte*”; y, dicho de un modo más vago, pero igualmente *pesimista* respecto de una *concepción del hombre* y la *potencia de lo inconsciente*: “*Si no se puede avanzar volando, bueno es progresar cojeando, pues está escrito que no es pecado cojear*” (Freud, 1998: 333, cursivas nuestras).

La virtud del sentido de la última expresión, radica en que con ella se entiende que la relación dada entre *cultura y sexualidad* necesariamente debe resolverse por una *concepción conservadora y retrógrada sobre el deseo*. Posición que Freud termina de expresar en uno de sus últimos grandes textos *metapsicológicos* abocado a expresar un *diagnóstico general* sobre la *civilización occidental* y sobre el *hombre: El porvenir de una ilusión*. Dice Freud:

“*El hombre no puede permanecer eternamente niño: tiene que salir algún día a la vida, a la dura «vida enemiga». Esa sería su «educación para la realidad». ¿Habré de decirle que el único propósito de este trabajo [y de todo el psicoanálisis] es la necesidad de señalar tal progreso [...]. Retirando sus esperanzas del más allá y concentrando en la vida terrena todas las energías así libradas, conseguirá, probablemente, que la vida se haga más llevadera a todos y que la civilización no abra ya a ninguno, y entonces podrá decir, con uno de nuestros irreligiosos: «El cielo lo abandonamos a las aves y a los ángeles»*” (Freud, 1984: 187).

No sería erróneo engarzar el sentido profundamente *ateo* de dicha declaración de Freud con su *teoría de la castración*. Primero, porque dicha teoría depende de un *análisis estructural del inconsciente* y no de las relaciones que éste mantiene con la *cultura y lo social*: “*la regresión infinita nos obliga a postular una supremacía del padre, pero una supremacía siempre relativa e hipotética*” (AE: 284, cursivas nuestras). Segundo, porque Freud asociará la *eclosión de la culpa* a partir de una idea de *represión*

*endógena*, que no depende de ninguna instancia que no sea relativa a los propios *instintos* que recorren el *inconsciente* del niño y su *organismo biológico*. Y finalmente, porque el *principio trascendental* del cual depende todo este proceso se subsume a una idea que *absuelve* en última instancia al *padre* y la *madre* de toda *culpa*, recayendo todo su peso sobre el *niño*.

Pasemos a explicar estos tres momentos a partir de lo que Deleuze y Guattari consideran es un *análisis de la represión* y su *proceso de eclosión*, que depende absolutamente de un *uso específico, trascendente y segregativo* de las tres *síntesis del inconsciente*. En rigor, unos paralogismos que muestran cómo la *estructura* que supone el desarrollo del Complejo de Edipo lo que hace es *invertir la relación* entre la *represión individual subjetiva* y la *represión general social*. Pretendiendo Freud con esto decirnos que la *tendencia edificante y reprimente de lo social*, ya se anuncia en el niño mismo previamente. Lo que para Deleuze y Guattari implica un error fatal para ponderar la relación intrínseca entre *cultura* y *naturaleza* entendida como *actividad genérica*. Siendo el código familiarista el *peñasco y muro* que *mixtifica la verdadera naturaleza del deseo*, que para Deleuze y Guattari consiste en que la *relación de las catexis sociales y libidinales* son primeras, previas a tal código: “*las catexis sociales son primeras con respecto a las catexis familiares que nacen tan sólo de la aplicación o de la proyección de aquellas*” (AE: 284, cursivas nuestras).

Este punto necesariamente depende de la *concepción negativa del deseo* y *concepción individualista y representativa del inconsciente*, donde además se presupone la oposición entre dos polos como principios sujetos a la dialéctica que confronta *cultura* e *instinto*. Es lo que recuerdan Deleuze y Guattari cuando señalan que: “*Freud mantenía que el órgano, desde el punto de vista del inconsciente, no podía comprenderse más que a partir de una carencia o de una privación primera y no a la inversa. Existe ahí un paralogismo propiamente analítico [...] que consiste en pasar del objeto parcial separable a la posición de un objeto completo como separado (falo). Este paso implica un sujeto determinado como yo fijo [...], que necesariamente vive como una carencia su subordinación al objeto completo tiránico*” (AE: 66, cursivas nuestras).

Respecto de las *tres síntesis* y el *uso ilegítimo* que respectivamente cada una de éstas expresa, bajo las condiciones del Complejo de Edipo, lo primero que debemos entender por una conversión de su *uso inmanente* hacia un *uso trascendente*, consiste en que las *conexiones*, en vez de estar asociadas a un *objeto parcial* bajo las condiciones del

*principio de contracción del hábito*, que las dejaba caracterizadas como *yoes pasivos* o *yoes larvarios* (recuérdese la *síntesis del tiempo* de Deleuze que se inspira en Hume), bajo el *uso trascendente* se presentarán bajo un *uso global y específico*, que remite a un doble aspecto. Por un lado, a un *uso parental*, en cuanto remite dicho *uso* de las síntesis a la *estructura triangular de Edipo*. Y, por otro lado, un *uso conyugal*, en cuanto remite el *uso trascendente* de estas síntesis a la *reproducción* de dicha estructura en las *imágenes familiares: papá y mamá* como las *imágenes* que delimitan el *campo familiar*, que se distinguen del primer polo que es propiamente simbólico. Es lo que Deleuze y Guattari denominan como la *extrapolación* que implica “*extraer de la cadena significativa un objeto completo trascendente, como significativo despótico [...] uniendo el deseo a una ley, engendrando la ilusión de un desprendimiento*” (AE: 116, cursivas nuestras).

En segundo lugar, la *síntesis disyuntiva*, que bajo un *uso inmanente y legítimo* implicaba *disyunciones inclusivas* (lo que Deleuze reconoce, como vimos más arriba, como la *diferencia espiritual* definida por la *coexistencia* entre lo *actual-virtual*, según la terminología Bergson), en el caso de su *uso ilegítimo y trascendente* establecerá un *uso limitativo* definido por dos polos: *uno imaginario* y el *otro simbólico*. En este caso la *disyunción* impone un *uso exclusivo* que reduce las diferenciaciones a un dualismo entre *lo simbólico* y *lo imaginario*, donde *lo simbólico* se encuentra determinando por las *funciones exclusivas* desde *lo alto*, y, en cambio, *lo imaginario* termina remitiendo a una *dimensión indiferenciada* que es la propia del *fantasma individual*. Como bien lo precisa *El Anti-Edipo*: “*Este uso limitativo [...] no deja elección más que entre las diferenciaciones simbólicas exclusivas y lo imaginario indiferenciado*” (AE: 116, cursivas nuestras).

Finalmente, el *uso nómada y polívoco* de las *síntesis conjuntivas* será aplastado por un *uso segregativo* y *bi-unívoco*, que se expresa en dos momentos que muestran el sentido que cabe dar a la inversión que establece Freud entre las determinaciones de un *campo social político* y un *campo familiar*. Inversión que hace sostener a nuestros autores que lo que se da aquí no son más que *paralogismos* en cada una de las tres *síntesis del inconsciente*. Los dos momentos, *segregativo* y *biunívoco*, son: “*un momento racista, nacionalista, religioso [...] que constituye por segregación un conjunto de partida siempre presupuesto por Edipo [...]; luego, un momento familiar que constituye el conjunto de llegada por aplicación [...], que fija la condición de Edipo al instaurar un conjunto de relaciones bi-unívocas entre las determinaciones del*

*campo social y las determinaciones familiares, haciendo posible e inevitable de este modo el volcado de las catexis libidinales, sobre el eterno papá-mamá” (AE: 116, cursivas nuestras).*

Estas caracterizaciones y recusaciones dirigidas contra los procedimientos más generales que presupone la *reducción de la actividad inconsciente al modelo de Edipo*, para dos autores célebres del psicoanálisis, como lo son Reich y Fromm, se explican precisamente por el concepto de *represión individual y culpabilidad individual*, el primero correspondiente al *Verdrängung* de Freud, que jamás se debe confundir con el concepto de *represión general* de Deleuze y Guattari.<sup>88</sup>

Llegados a este punto, quizás convenga hacer una aclaración relativa a las observaciones de Deleuze y Guattari sobre las acertadas críticas que dirige Reich contra Freud y sobre su el mérito de Reich mismo de establecer la relación entre la *represión individual* y la *represión general* de modo correcto. Dicho mérito consiste en anteponer la *represión general* a la *represión individual*. Lo que implica subvertir el criterio general de la *neurosis*, ya que este gesto lo que propone es invertir la relación entre la *angustia* y la *represión* misma. Ambas se deben explicar a partir de sus *causas sociales* y no a la inversa. Lo que permite concluir que el *conjunto de partida* definido por el *paralogismo* de la *segregación* remite, ciñéndonos rigurosamente a la lectura de Deleuze y Guattari, a una *represión general* y más analíticamente a una *superficie de inscripción* propiamente *social*, que nuestros autores definen como *socius* o *cuerpo lleno productivo y antiproductivo*.<sup>89</sup>

Este sería el auténtico *presupuesto implícito* de la *imagen dogmática del pensar* y *concepción negativa del deseo*, usando una fórmula de Deleuze que hemos aclarado al

<sup>88</sup> En francés el término *Verdrängung* corresponde a *refoulement* o *represión*. Remite a la “operación por la que el sujeto intenta rechazar o mantener en el inconsciente representaciones ligadas a una pulsión” (AE: 7).

<sup>89</sup> En nuestro capítulo tercero veremos cómo la *represión general* depende del *socius inscriptor*. En el caso de Edipo, este implica una *semiótica mixta* que engarza un *modelo despótico imperial* y un *modelo autoritario-subjetivo*. Carácter mixto que lo expresa la propia confrontación entre *Edipo Rey* y *Edipo en Colona*. Siendo la primera obra una expresión del *régimen de signos signifiante* y la segunda del *régimen de signos postsignifiante*: “Hay algo que todavía sigue inquietándonos: la historia de Edipo [...] en el mundo griego es casi excepcional. Toda la primera parte de su historia es imperial despótica, paranoica, interpretativa, adivinatoria. Pero toda la segunda parte es la errancia de Edipo, su línea de fuga en la doble desviación, su propio orden, o, al contrario, que no se tiene el derecho de franquear (*hybris*), un ocultamiento del límite en el que se precipita Edipo [...]: el resultado ya no es el asesinato y la muerte brusca, sino una supervivencia condicionada, una moratoria ilimitada. Nietzsche sugería que Edipo, por oposición a Prometeo, era el mito semita de los griegos, la glorificación de la Pasión [...]. Edipo, el Caín griego [...]: no es casualidad que Freud haya recurrido a Edipo. Edipo es un caso claro de semiótica mixta: régimen despótico de la significancia y de la interpretación; con irradiación del rostro; pero también régimen autoritario de la subjetivación y del profetismo, con desviación de rostro [...]. En eso se basan los peores poderes, los más solapados” (MM: 129, cursivas nuestras).



iniciar este capítulo en una nota relativa a Descartes, que apunta a mostrar que son las *creencias y deseos*, más que los *conceptos supuestamente objetivos*, lo que se debe rastrear para comprender que tras las *decisiones teóricas* de un autor siempre hay *presupuestos de carácter afectivo, subjetivo o decisiones ocultas*.

Respecto de Reich y el problema del momento exacto en que Freud habría dado realmente el *giro idealista*, es decir, el salto desde una posición centrada en la actividad inconsciente vista desde un punto de vista afirmativo y positivo, hacia una posición reductiva, precisan nuestros autores: “*Reich incluso dice que el gran viraje del freudismo, el abandono de la sexualidad, se efectúa cuando Freud acepta la idea de una angustia primera que desencadenaría la represión de manera endógena*” (AE: 122, cursivas nuestras). Si *El Anti-Edipo* elogia esta advertencia de Reich, en primer término, lo hace a partir de propia valoración de la obra de Reich. Uno de los esfuerzos más notables de este autor consistió precisamente en romper con las *mixtificaciones del freudismo* que blindaban el problema de la *represión* como un *asunto privado, individual y meramente subjetivo*. Deleuze y Guattari hacen la siguiente síntesis sobre las principales recusaciones dirigidas contra Freud contenidas en la célebre y polémica obra de Reich *La función del orgasmo*. Donde se encuentran contenidas posiciones cruciales contra certezas propias del *sentido común*, a las que Freud adhirió finalmente; además de presentarse Reich como un autor que había determinado claramente la relación entre la *represión general* y la *represión individual*. Dice nuestros autores:

“*Reich reprocha a Freud el haber abandonado la posición sexual [...] por vez primera, cuando introdujo el instinto de muerte y se puso a hablar de Eros en lugar de sexualidad [...]; luego cuando convierte a la angustia en la causa de la represión sexual y no en su resultado [...]* y, en general, *cuando vuela a una primacía de procreación sobre la sexualidad [...]; [dice Reich] «La procreación es una función de la sexualidad y no a la inversa como se ha pretendido. Freud ya había postulado con respecto a la psicosexualidad, cuando separó las nociones de sexual y genital, pero por razones que nunca he comprendido, colocó de nuevo a la genitalidad en la pubertad al servicio de la procreación» [...]. La fuerza de Reich radica en haber mostrado cómo la represión dependía de la represión general. Lo cual no implica ninguna confusión [...], puesto que la represión general precisamente necesita de la represión para formar sujetos dóciles y asegurar la reproducción de la formación social, ello comprendido en sus estructuras represivas*” (AE: 301 y 123, cursivas nuestras).

Respecto de Fromm y la *culpabilidad*, dicho autor sostiene que la cada vez más acentuada tendencia de Freud en *situar la culpa en el niño*, implicaba *absolver la autoridad del padre*. Lo que se traduce además en un *desplazamiento de la culpa del campo de lo simbólico al mundo imaginario de la moral burguesa*: “*Freud absuelve a la familia real exterior de toda culpa, para mejor interiorizar, culpa familia, en el*

miembro menor, el hijo” (AE: 278, cursivas nuestras). Desarticulando así toda posible explicación del problema de la *represión* bajo un punto de vista político y social.

Dos problemas de enorme relevancia se presentan aquí, a propósito de una evaluación general de las mixtificaciones del psicoanálisis y su *modelo dialéctico*. Primero, la *exaltación de la culpa* en un *orden psiquiátrico* supuestamente ‘científico’, que nos propone que es la *angustia* la que sirve de *fundamento para comprender la vida psíquica*, gracias a un *modelo de repetición y de regresión* que tiene como principio a *Thánatos* o el *instinto de muerte*. Y, en segundo lugar, que el *desplazamiento de las pulsiones* que originalmente dependen del *principio de placer* y de *Eros*, obedecen precisamente a un *modelo de repetición material bruta, individualista y subjetivista* que finalmente se subordina a la *simple representación*.<sup>90</sup>

Por otra parte, cuando Freud identifica las *pulsiones de vida y de muerte* apelando a la existencia de un supuesto *estado original* que remite al *estado de la materia inerte* y que Freud mismo denomina *principio de Nirvana*, es cuando más claramente podemos comprender que su concepción del deseo y de la sexualidad se presenta como una auténtica *mixtificación científica-cultural*, en cuanto *salva tanto lo esencial de la concepción negativa e idealista del deseo del platonismo*, como *lo esencial del modelo científico-cultural decimonónico*, sea por su concepto de la *muerte*, el *inconsciente* o la *repetición*. Dice Deleuze:

“[U]n yo narcisista, sin memoria, gran amnésico, y un instinto de muerte sin amor, desexualizado. El yo narcisista no tiene más que un cuerpo muerto, ha perdido el cuerpo al mismo tiempo que los objetos. A través del instinto de muerte se refleja en el yo ideal y presiente su fin en el superyó, como en dos pedazos del Yo (Je) fisurado [sujeto de enunciación y sujeto de enunciado; conjunto de partida y conjunto de llegada; lo simbólico y lo imaginario]. Esta relación entre el yo (moi) narcisista y el instinto de muerte es lo que Freud marca profundamente cuando dice que la libido no refluye sobre el yo sin desexualizarse, sin formar una energía neutra desplazable, capaz esencialmente de ponerse al servicio de Tánatos [...]. Pero de todos modos la muerte, determinada como retorno cualitativo y cuantitativo de lo viviente a esta materia inanimada, no tiene más que una definición extrínseca, científica y objetiva; Freud rechaza extrañamente cualquier otra dimensión [...]. Ahora bien, la reducción de la muerte a la determinación objetiva de la materia manifiesta ese prejuicio según el cual la repetición debe encontrar su principio último en un modelo material indiferenciado, más allá de los desplazamientos y disfraces de una diferencia segunda u opuesta” (DR: 176, cursivas nuestras).

Por otra parte, a un *nivel simbólico*, si los *objetos totalizados y globales* lo que aseguran es da un *sentido unitario* que determine desde *valores arcaicos* a las relaciones

<sup>90</sup> Recordamos parte de lo citado más arriba sobre la *teoría de la repetición* de Freud: “la repetición en el psicoanálisis sigue siendo esencialmente realista, materialista y subjetiva o individualista [...]. Toda la teoría de la repetición resulta subordinada a las exigencias de la simple representación, desde el punto de vista de su realismo, de su materialismo y de su subjetivismo. Se somete la repetición a un principio de identidad en el antiguo presente, y a una regla de semejanza, en el actual” (DR: 165 cursivas nuestras).

dadas entre las *catexis sociales* y *catexis familiares*, es no otra que: “[l]a castración [...] el patrimonio común [que aquí opera] [...], el Falo prevalente y trascendente [...] y la exclusiva distribución [...]: es como el Uno de la teología negativa, introduce la carencia en el deseo y hace emanar las series exclusivas a las que fija un fin, un origen y un curso resignado” (AE: 65, cursivas nuestras).

Respecto de la imbricación dada entre el *instinto de muerte* y la *castración*, ha sido Reich quien ha observado dos grandes problemas de la *mixtificación científica-cultural* que nos ofrece Freud. Por un lado, respecto del supuesto carácter científico del *instinto de muerte*, esta tesis otorga una suerte de *neutralidad* al problema del *origen de la represión*, al presentarla como fruto de una *génesis endógena*: *la represión se explica finalmente por un instinto biológico*. Lo que permite deducir una segunda cuestión, esta vez relativa a las *connotaciones políticas* de tal *decisión analítica*. Al dejar en un ámbito derivado la cuestión del *origen social de la represión*, se blinda el psicoanálisis de hacerse cargo de su decisión evidente de *presuponer una concepción de la cultura* que establece lazos estrechos y necesarios entre *política, moral y religión*. Lazos que son inherentes a los *criterios prácticos* que se deducen del *monoteísmo, judaísmo, cristianismo* y finalmente el *racionalismo burgués*. Dice Freud, en el *Porvenir de una ilusión*: “la religión ha prestado, desde luego, grandes servicios a la civilización humana y ha contribuido aunque no lo bastante, a dominar los instintos antisociales” (Freud: 1984: 175, cursivas nuestras).

Dejemos que Reich mismo nos diga, de modo brillante y preciso, cual es el trasfondo de esta *supuesta neutralidad científica* de la *regresión endógena* o *compulsión a la repetición*, que tiene su base en el *instinto de muerte* o *principio de Nirvana* y finalmente en una *tendencia al equilibrio y ausencia de tensión* (Freud, 1984: 84, 95, 127 y 130-131). Dice Reich: “Si [...] es antisocial todo lo que es objeto de represión inconsciente [...] se corrobora la idea con la afirmación cómoda de que el «principio de realidad» requiere el aplazamiento de la gratificación instintiva. Se pasa por alto que este principio de realidad —porque sirve [...] a los intereses de la sociedad autoritaria y porque se pretexta que hacer política no tiene nada que ver con hacer ciencia— es en sí mismo relativo. Se olvida que «no hacer política» también es política” (Reich, 1978: 41, cursivas nuestras).

En último término, es una *concepción autoritaria de la sociedad* la que viene a evidenciar el *sentido práctico* del *modelo interiorizado de la culpa y represión* de Freud. En tanto que su *mixtificación* descansa en los *múltiples valores occidentales*

(religiosos, morales y teológico, aunque todo se aglutine en un código familiarista: “es preciso que la representación se hinche con todo el poder del mito y de la tragedia [...], que dé de la familia una representación mítica (y del mito y de la tragedia, una representación familiar)” (AE: 306, cursivas nuestras).

Es contra todo esto que *El Anti-Edipo* y su teoría del *socius* y *Urstaat* se dirigen, pues ésta muestra como el origen de la sociedad, Estado y moral, si presuponen la figura molar del déspota, ésta jamás puede reducirse a un teatro familiar que demoniza las pulsiones libidinales ya desde el mundo interiorizado del niño. Escena traumática cuya mixtificación mayor ha consistido en marginalizar el sentido político de la figura del padre. Se preguntan Deleuze y Guattari, en tono sardónico, para después responder:

“¿Quién es primero [...] el padre y la madre o el hijo? Para el psicoanálisis parece que sea el hijo (el padre no está enfermo más que de su propia infancia), pero al mismo tiempo se ve obligado a postular una preexistencia parental [...]. Ello se ve claramente en la posición original en la horda [...]. Primero es una idea del padre: Layo. El padre arma un jaleo y enarbola una ley [...]. Levi-Strauss dice con acierto: «El motivo inicial del mito de referencia consiste en un incesto con la madre del que se hace culpable al héroe. Sin embargo, esta culpabilidad parece que existe sobre todo en la cabeza de padre, que desea la muerte el hijo y se las arregla para provocarla... a fin de cuentas el padre es considerado como culpable: culpable de querer habido vengarse. Y él es el que será muerto. Esta curiosa indiferencia frente al incesto aparece en otros mitos». Edipo es primero una idea de paranoico adulto, antes de ser un sentimiento infantil de neurótico. Así el psicoanálisis sale mal parado de una regresión infinita: el padre ha tenido que ser hijo, pero no ha tenido que serlo más que con respecto a un padre, que así mismo fue hijo, con respecto a otro padre” (AE: 283, cursivas nuestras).

Sólo en nuestro tercer capítulo podremos terminar de comprender la relevancia de esta pregunta y la respuesta que dan Deleuze y Guattari, cuando abordemos la teoría del *socius* y teoría del *Urstaat* con la debida profundidad. Por ahora, que tal interrogante y respuesta, sirvan para dejar sentado que es uno de los temas más relevantes que cabe ponderar aquí la cuestión de la preeminencia de la paranoia para analizar las relaciones que existen entre el deseo, la sociedad y aquello que efectivamente determina el carácter social, político e histórico de todo deliro y toda fantasía humana. Siendo la clave para entrever todos estos problemas el lazo indeleble que existe entre la continuidad-discontinuidad entre el pensamiento mítico y religioso con las propias mixtificaciones modernas, sean relativas a la razón, la moral, el egoísmo o el individualismo, última morada de lo que más adelante comprenderemos como el modelo de representación subjetivo de la deuda infinita inherente al *socius* capitalista.

## Capítulo Segundo

### **«Eje Spinoza-Nietzsche. De la restitución ontológica de la potencia de la naturaleza y el cuerpo, a la crítica del historicismo y humanismo»**

“No nos esforzamos en nada, ni queremos, apetecemos o deseamos cosa alguna porque la juzguemos buena; sino que, por el contrario, juzgamos que una cosa es buena porque nos esforzamos hacia ella, la queremos, apetecemos y deseamos” (Spinoza, 1973: III, 9, Escolio).

“Toda reacción contra el platonismo es un restablecimiento de la immanencia [...] que prohíbe el retorno a lo trascendente. La cuestión estriba en saber si una reacción de estas características abandona el proyecto de selección de los rivales o establece [...] unos métodos de selección absolutamente diferentes: éstos ya no se refieren a las pretensiones como actos de trascendencia, sino a la manera según la cual lo existente se llena de immanencia [...]. La selección ya no se refiere a la pretensión, sino a la potencia. La potencia es modesta, en el polo opuesto de la pretensión” (CC: 190-191).

#### **18. Crítica del carácter mixtificado de la doctrina del juicio, a partir de las nociones de expresión, principio de univocidad, immanencia y deseo**

El *platonismo* y sus postulados, tal como lo hemos caracterizado en la introducción general y primer capítulo, bajo los *signos* de *lo negativo*, la *falta*, la *carencia* y la *ley*, se identifica cabalmente con el *sentido* contenido en el primer epígrafe que da comienzo al presente capítulo. Más específicamente, con su parte primera, donde Spinoza niega de modo categórico una determinada manera de concebir la *relación* entre el *juicio* y el *deseo*: “*No nos esforzamos en nada, ni queremos, apetecemos o deseamos cosa alguna porque la juzguemos buena*” (Spinoza, 1973: III, 9, Escolio, cursivas nuestras).

La *relación* que critica Spinoza no es otra que la que determina al concepto de *lo bueno* a partir de la preeminencia de la idea de *Bien trascendente*. Siendo en este caso el *juicio* el que juega el rol de *mediación* para imponer unos *finés* cuyas *significaciones*, como veremos más adelante, son de *carácter adventicio* y, en efecto, *ajenas* al *deseo*, al menos bajo el *punto de vista inmanente* que nos propone la *ontología* de Spinoza.

Por lo pronto, y teniendo presente siempre el problema de la *infravaloración* que supone la manera clásica de plantear las relaciones entre *deseo*, *juicio* y *trascendencia*, comencemos aludiendo a una de las tesis más importantes de Spinoza. Tesis que es relativa a la instancia que permite identificar la *esencia del modo* o *grado de potencia* como *potencia de Dios* o *Naturaleza*. Instancia que lleva un nombre preciso: *esencia particular*. Se pregunta Deleuze, a propósito del sentido preciso que da Spinoza a esta noción, respondiendo inmediatamente: “*¿Qué es lo que Spinoza llama una esencia de*

*modo, esencia particular o singular? Su tesis se resume así: las esencias de modos no son ni posibilidades lógicas, ni estructuras matemáticas, sino realidades físicas: res physicae. Spinoza quiere decir que la esencia, en tanto esencia, implica una existencia. Una esencia de modo tiene una existencia que no se confunde con la existencia del modo correspondiente. Una esencia de modo existe, es real y actual [...], la esencia de modo es pura realidad física” (PES: 184-185, cursivas nuestras).*

Esta tesis, que supone la aplicación del *análisis diferencial-genético* que Deleuze privilegia, es relativo, por un lado, a las *dimensiones formales* que definen a la *esencia de Dios* o *Naturaleza naturante*, y por otro lado, a las *dimensiones dinámicas y productivas* que determinan al *modo* o *grado de potencia* de la *Naturaleza naturada*. Deleuze esclarece en su tesis doctoral *El problema de la expresión en Spinoza* esta distinción considerando el rol fundamental que juega la idea de *expresión* que engloba la *ontología* de Spinoza.

Antes de adentrarnos en el *valor* que tiene la denominada *esencia particular*, para romper de modo definitivo con una *concepción trascendente del deseo* y a la vez erigir una *concepción inmanente del deseo*, que descansa en el *marco ontológico* de una *filosofía de la naturaleza* que asume como primer principio la *inmanencia absoluta* que implica la homologación de *Dios* y *Naturaleza*, veamos qué rol juega la idea de *expresión* o mejor dicho la *teoría de la expresión* que Deleuze desarrolla a partir de Spinoza.

Según *El Problema de la expresión en Spinoza*, entre las contribuciones que cabe reconocer a la filosofía de Spinoza, una de las más importantes consiste en un problema que había sido inadvertido o, más bien dicho, marginado por los mejores intérpretes de Spinoza: *el rol central que se debe dar a la idea de expresión* en el Libro I de la *Ética*. No sólo en cuanto esta instancia permite comprender internamente las complejidades e incluso las dificultades que plantea la *ontología spinozista*, sino además por haber sido mérito de Spinoza, según Deleuze: primero, haber recogido este problema tal como había sido desarrollado dentro de la tradición neoplatónica, sea judía o cristiana, habiéndolo llevado Spinoza hasta sus últimas consecuencias críticas. Lo que en segundo término ha permitido a Spinoza romper con una de las tesis más importantes del *neoplatonismo* (Plotino), que consistía en *confundir* o *subordinar la idea de expresión con la idea de emanación*. Perspectiva que incluso cabe asociar no sólo con los neoplatónicos del Renacimiento, sino con autores postkantianos del siglo XIX, por ejemplo, Schelling, quien elaboró a partir de la *idea de emanación* su *filosofía de la*

*manifestación*. Tesis que para Deleuze se ha inspirado más que en Spinoza, en Boehme (PES: 14). Más allá de este dato, para Deleuze la mayor contribución que cabe reconocer a Spinoza, en lo relativo a la consideración del *neoplatonismo* y el *problema de la expresión*, se resume en que:

“[Spinoza] tuvo por meta y por efecto transformar profundamente el neoplatonismo, de abrirle vías totalmente nuevas, alejadas de la emanación [...]. Es que en Spinoza la idea de expresión no es objeto de definición ni de demostración, y no puede serlo. Aparece en la definición 6 [del Libro I de la *Ética*]; pero no está definida más de lo que sirve para definir [...]. La expresión no ha de ser objeto [...] de demostración; es ella la que sitúa la demostración en el absoluto, la que hace de la manifestación inmediata de la substancia absolutamente infinita [...]. Es en este sentido que las demostraciones, dice Spinoza, son ojos del espíritu por los que percibimos” (PES: 15, 16 y 18-20, cursivas nuestras).

Como veremos más adelante, esta última idea es relativa a la *percepción intelectual del espíritu*, que sólo puede ser captada en el dominio del *tercer género de conocimiento*. Nivel donde *se perciben y se experimentan* las *esencias particulares* que determinan las *relaciones de composición de todo modo*. Grado de conocimiento que si el *entendimiento humano* puede captar, lo puede hacer en cuanto éste comprende la *pars intensiva* que define al *modo*. Y, más importante aún, siendo dicha *pars intensiva* el *elemento común* que comparten la *potencia de Dios* o *Naturaleza* y la *potencia del modo*. Esta sería, en efecto, una de las primeras contribuciones que se sigue del *estatuto ontológico* que Deleuze confiere a la *idea de expresión*. Lo que supone comprender a la vez que las propias *esencias particulares*, dicho en términos generales, son ya *expresiones de Dios*, pero expresiones que implican un *matiz singular*.

Centrándonos en Spinoza y en el *carácter diferencial* que distingue a las *expresiones*, consideremos en primer lugar las *dos triadas* que determinan el *sentido ontológico inmanente* de la *idea de Dios* de la célebre definición 6 que Spinoza da en el Libro I de la *Ética*. Doble triada que se constituye por los siguientes elementos: por un lado, *atributo-esencia-substancia*; y, por otro, *perfección-infinito-absoluto* (PES: 75). Es importante recordar que la forma original bajo la cual se presentan todas estas *nociones* que definen a *Dios* dentro de la definición 6 de la *Ética*, en palabras de Spinoza, aparecen del modo siguiente: “*Por Dios entiendo el ser absolutamente infinito, es decir, la substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita*” (*Ética*, I, def. 6, cursivas nuestras).

Por otro lado, en lo que respecta a definir al rol que juega la *expresión*, ya no en el ámbito de la *definición de Dios*, sino a propósito de las *relaciones* que *Dios* y sus *atributos* mantienen con el *modo*, lo primero que cabe comprender es que según

Deleuze, aquí es el *modo* mismo el que es definido como *expresión de la expresión*; o dicho más rigurosamente, que el *modo*, al ser *producto* de la *expresión de los atributos de Dios* o *Naturaleza*, debe comprenderse como una *expresión de segundo orden* que se da tan sólo una “vez que el modo ha comenzado a existir” (PES: 221, cursivas nuestras).

Para Deleuze esta *diferenciación* que atañe a los dos niveles que comporta la *expresión*: uno relativo a la *genealogía de la substancia* en términos *formales*, propios de una *lógica trascendental*; y el otro relativo a la *producción* de los *modos*; si en Spinoza resulta absolutamente coherente, ello se debe a la preeminencia del *principio de univocidad del ser y de los atributos* que determina de cabo a rabo la ontología spinozista. Siendo nada menos que la idea de *expresión* la que permite la distinción entre el *problema formal* de la *genealogía de la substancia* y el *problema de la producción de lo real* bajo un *sentido inmanente* que se explica por *Dios* que es *causa sui*. Dice Deleuze, a propósito del *principio de univocidad* que permite articular las relaciones necesarias entre *Naturaleza naturante (causa de sí)* y *Naturaleza naturada (causa de otro)*, partiendo con una cita fundamental de Spinoza sobre la *identidad* entre *Dios* y la *existencia*:

“«Todo lo que existe expresa la naturaleza de Dios» [...]. En primer lugar, la substancia se expresa en sus atributos, y cada atributo expresa su esencia. Pero, en segundo lugar, los atributos se expresan a su vez: se expresan en los modos que de ellos dependen [...]. Veremos que el primer nivel debe comprenderse como una verdadera constitución, casi como una genealogía de la substancia. El segundo debe comprenderse como una verdadera producción de cosas [...]. La expresión no es en sí misma una producción, pero llega a serlo en su segundo nivel, cuando a su vez es el atributo el que se expresa. Inversamente, la expresión-producción encuentra su fundamento en una expresión primera. Dios se expresa por sí mismo «antes» de expresarse en sus efectos; Dios se expresa constituyendo la Naturaleza naturante, antes de expresarse produciendo en sí la naturaleza naturada” (PES: 10, cursivas nuestras).

Esta perspectiva, para decirlo de modo breve, no es otra que la *presentación de Dios* o *Naturaleza* bajo un *sentido absolutamente inmanente*. Lo que precisamente es propiciado por dicha comprensión de la categoría de *expresión*, la cual juega dos roles distintos: uno referido a los *atributos infinitos* por los cuales *se expresa Dios*; y, otro donde *los propios atributos son los que se expresan* a la vez *en los modos*. Siendo en este contexto que la *primera triada* cobra todo su sentido a partir de la categoría de *expresión* a un nivel *formal*: “La expresión se presenta como una triada [...] [donde la] substancia se expresa, los atributos son expresiones [...] [y] la esencia es expresada” (PES: 23, cursivas nuestras).

Bajo tales matices, que atribuyen a la *expresión* un rol preeminente en la caracterización de un *Dios inmanente*, si la *expresión* juega en el caso del *modo* un



papel definido como *expresión de la expresión*, lo primero que cabe destacar es que es la definición misma del *modo* la que resulta crucial para comenzar a entrever qué debemos comprender cuando se sostiene que la *inmanencia que engloba a Dios o Naturaleza*, también implica al *esfuerzo* que define esta vez al *deseo, querer o apetito*. Ello bajo un sentido estrictamente ceñido a las *relaciones* que determina el *principio de univocidad del ser y de los atributos*. Es decir, considerando el *valor ontológico idéntico* entre la definición de la *potencia divina* y la definición de la *potencia del modo*. Tal *esfuerzo* debe ser referido a no otra instancia que la del *conatus*. Porque como afirma Deleuze: “*El conatus en Spinoza no es pues más que el esfuerzo por perseverar en la existencia una vez dada ésta*” (PES: 221, cursivas nuestras).

Tomando algunas precauciones, si dentro de la *teoría del conatus* de Spinoza cabe distinguir entre *apetito* y *deseo*, es importante decir que esta distinción es sólo relativa a un *sentido nominal*. En pocas palabras, porque el *deseo* lo que agrega al *apetito* es tan sólo la *conciencia del mismo*: “*El conatus en tanto determinado por una afección o por un sentimiento que nos es actualmente dado, se llama «deseo»; [y] como tal se acompaña necesariamente de conciencia de su causa, que no es otro que la afección o apetito*” (PES: 222, cursivas nuestras).<sup>91</sup>

La importancia de este segundo matiz, que engloba a la *idea de conciencia* conectada de modo necesario con la *idea de afección*, si no supone perspectiva trascendente alguna, ello se explica porque es la propia *potencia de actuar* que define al *conatus* y a las *fuerzas que lo constituyen (afecciones)*, la que se da como *expresión*: sea *afección*, sea *acción*. Lo que significa que el *conatus* implica necesariamente *variaciones de la potencia*: “*Las variaciones del conatus, en tanto es determinado por tal o tal afección, son variaciones dinámicas de nuestra potencia de actuar*” (PES: 223, cursivas nuestras). *Variaciones dinámicas* que, sin embargo, en nada disminuyen la *identidad absoluta* que cabe conferir tanto a la *potencia de actuar* o *fuerza de existir* —*agendi potentia sive existendi vis*—, como a la *identidad absoluta* dada entre *actuar, vivir y preservar la propia existencia* —*agere, vivere, suum esse conservare, haec tria idem significant* (Ética, III, 57, demostración y IV, 24, proposición, cursivas nuestras)—.

---

<sup>91</sup> Importante nos parece la siguiente precisión de Deleuze, respecto de la *diferencia* entre una *simple definición nominal del deseo* y una *definición que considere la distinción de la causa real anterior a dicha conciencia*: “*Sobre esta determinación de la esencia y del conatus por una afección cualquiera [...] Spinoza había simplemente definido el deseo como el conatus o el apetito «con conciencia de sí». Era aquella una definición nominal. Al contrario, cuando muestra que el conatus es necesariamente determinado por la afección de que tenemos idea (incluso inadecuada), da una definición real, implicando «la causa de la conciencia»*” (PES: 222, cursivas nuestras).

Contrariamente a lo postulado por la *posición negativa del deseo* que domina en la *teología negativa* e *idea adventicia de Dios* que en esta tradición se postula, la definición de un *Dios absolutamente inmanente* no requiere de método alguno que implique la *analogía*, la *eminencia* o la *equivocidad*, porque en Spinoza lo que domina en un *plano eminentemente ontológico* es la *afirmación especulativa pura*. Lo que significa, más categóricamente, asumir que la tesis de un *Dios inmanente* en caso alguno es una *hipótesis*, sino, en rigor, una *presentación tética y genética de Dios o Naturaleza*. Presentación que es la que sintetiza la célebre fórmula: “*Dios es absolutamente inmanente*” (Hardt, 2004: 139, cursivas nuestras).

Lo que significa, más ampliamente, siguiendo algunas precisiones que efectúa Hardt en su obra *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*, que: “*La afirmación es el principio especulativo del que pende la totalidad de la Ética [...]. Es un principio especulativo basado en la singularidad y la univocidad absoluta del ser [...], basado en la plena expresividad*” (Hardt, 2004: 142, cursivas nuestras). Punto sobre el cual se puede llegar a comprender el propio repudio de Hegel del *spinozismo*, cuando lo acusaba de *acosmismo*; y, la propia posición de Deleuze ante Hegel, que ya sabemos repudia precisamente lo que Hegel más estima: la *dialéctica* y la *negatividad*.<sup>92</sup>

Para Deleuze, si es la propia *identidad* dada entre el *principio de inmanencia* y la *univocidad del ser*, la que depende del *principio especulativo de la afirmación* que implica la categoría de *expresión* dentro de la *ontología spinoziana*, ello se explica fundamentalmente recordando que la *expresión* misma debe ser comprendida como

---

<sup>92</sup> A propósito de Hegel y la crítica que éste dirige contra la *concepción ontológica afirmativa* de Spinoza, especialmente en lo relativo al *problema de la determinación del ser*, importantes son las siguientes consideraciones de Hardt respecto de la absoluta incompatibilidad de Spinoza con el *fundamento dialéctico* que abraza Hegel: “*El meollo de la cuestión es aquí la concepción hegeliana de la determinación. Hegel sostiene no sólo que la substancia spinoziana es indeterminada, sino que todas las determinaciones se disuelven en el absoluto [...]. La determinación del ser como ente singular es precisamente lo que más irrita a Hegel y el aspecto que se niega a reconocer: el spinozismo, afirma Hegel, es un acosmismo. En verdad, la singularidad constituye una verdadera amenaza para Hegel, porque implica el repudio del fundamento especulativo de la dialéctica*” (Hardt, 2004: 143, cursivas nuestras). Si tuviésemos que señalar la pertinencia de estas observaciones de Hardt, en lo relativo a nuestros desarrollos anteriores, lo que cabe decir del *problema de la determinación*, es que si ésta: o bien, *gira sobre el principio especulativo de la afirmación*; o bien, *gira sobre el principio especulativo de lo negativo*, siempre dependerá de esta *decisión* el propio *estatuto ontológico* que se confiera a la *diferencia*. Obviamente, bajo el *punto de vista de la ontología de la pura diferencia*, la elección de Hegel implica necesariamente subordinar la *diferencia* a los principios de *identidad*, *semejanza*, *analogía* y *oposición*. Siendo las *instancias mediadoras* de tal subordinación la *contradicción* y *negatividad*. Es por todo esto que llega a decir Hardt, sobre Deleuze y su interpretación de la ontología de Spinoza: “*La teoría de la expresión de Deleuze constituye efectivamente un desafío al juicio de Hegel según el cual el spinozismo es una «concepción oriental de la emanación» (Science of Logic: 538) [...]. Deleuze nos ofrece una respuesta a esta crítica hegeliana mediante un extenso análisis de la relación entre emanación e inmanencia*” (Hardt, 2004: 146, cursivas nuestras).

*inmanación* de la *causa sui*. Lo que dicho en palabras de Deleuze, citadas por Hardt, significa que: “«Una causa es inmanente [...] cuando su efecto, antes que emanar de la causa, es inmanado [*inmanne*] [...] en la causa. Lo que define una causa inmanente es que su efecto está en ella, por supuesto, como algo más, pero continúa estando y permaneciendo en ella»” (Hardt: 2004: 146, cursivas nuestras).

Esta precisión de Deleuze, en lo que respecta a la *consistencia ontológica* que debe tener una *concepción afirmativa e inmanente del deseo*, dicho en palabras más llanas, lo que asegura es la *identidad absoluta* dada entre la definición del *conatus* y la *potencia de actuar, de vivir y de preservar en su ser*, ya que es la *causa sui* que define a Dios o Naturaleza la implicada en el propio concepto de *inmanación*. Resultando así imposible concebir una *concepción del deseo heterónoma*, tal como la que es planteada por la tradición cuando determina al *deseo* a partir de las *significaciones* contenidas en el *juicio*, que ya sabemos remiten a la idea de *Bien y trascendencia*. En última instancia, el problema de las *significaciones trascedentes*, bajo el *punto de vista de la inmanencia*, radica en que lo que resulta negado respecto de las *relaciones* que implican el *deseo*, el *querer* y el *apetito*, son aquellos aspectos que remiten a la *singularidad y multiplicidad de fuerzas* inherentes a las *variaciones dinámicas* que definen la *esencia particular* de toda *potencia de actuar*.

Si el problema de las *significaciones trascedentes* se presenta como una cuestión que debe ser zanjada bajo un *punto de vista crítico*, ello se fundamenta en la necesidad de *expulsar todo elemento heterónomo o adventicio*, llámense *formas superiores, juicio o Bien*. Porque la pretensión de tales instancias es la de *informar la multiplicidad de lo real* sin comprender las *relaciones diferenciales*. Relaciones que desde Deleuze comprendíamos *constituyen un campo de fuerzas*, tal como las que supone el *inconsciente trascendental del pensamiento puro* de la *ontología de la pura diferencia*. En el caso de la *ontología inmanente* de Spinoza, el rol que cabe a los *atributos* entendidos como *expresiones de Dios* consiste en asegurar la *autonomía* de las *relaciones de composición* respecto de toda instancia trascendente. Porque, como afirma Deleuze: “*el atributo es concebido por sí, y en sí [...] [siendo a la vez] formas dinámicas y activas [...] [en tanto] expresiones de Dios [que] son unívocas, constituyen la naturaleza misma de Dios en tanto que Naturaleza naturante*”, pero, en segundo lugar, se presentan a la vez como “*formas de ser comunes a las criaturas y a Dios, comunes a los modos y a la substancia*” (PES: 35 y 39-40, cursivas nuestras). Siendo dicha *comunidad* asegurada por el *carácter unívoco* de los *atributos*, que permite decir

que las *esencias particulares* pueden *experimentarse* en el *tercer género de conocimiento* como *auto-afección*, en tanto el *modo* capta la *causa* de su *esencia particular*. Tal era sentido que dábamos a la *lógica trascendental* que Deleuze propone en su *ontología de la pura diferencia* y necesidad de identificar la *afectividad* bajo un *estatuto ontológico productivo*, que a la vez exigía la corrección de la *teoría del inconsciente*, asumiendo que éste remite a un *campo trascendental puro*. Ya que es precisamente la denominada *auto-afección* dada en el *tercer género de conocimiento*, la que debe concebirse como *experimentación* y *aprendizaje trascendental* (DR: 251-254). Lo que situándonos en el lenguaje de Spinoza se concibe como el *género de conocimiento* de la *beatitud*.

Que resulte necesario, antes de referirnos explícitamente al *sentido práctico* que se sigue la propuesta de una *lógica trascendental* que muestra las afinidades entre la *ontología de la pura diferencia* y *ontología de la inmanencia* de Spinoza, se comprende diciendo que al ser el *problema de las significaciones trascendentes* uno que ha dominado sobre la *metafísica* y la *forma mixtificada que presenta ésta de la realidad*, dicho problema también debe ser remitido a las consecuencias críticas y propositivas que se siguen de la *teoría de la expresión*. Es precisamente el *estatuto ontológico unívoco* de las *expresiones* y *atributos* lo que permite *desvirtuar la preeminencia de las significaciones* o *formas superiores*. Por no ser éstas últimas del *orden de las expresiones* ni del *orden de las ideas adecuadas*, usando el lenguaje de Spinoza. Las *significaciones* y *formas superiores*, en rigor, son *seudo-expresiones*, que cabe asociar a *signos imperativos* y *equívocos* que en última instancia surgen de la *imaginación* y *fantasía* y no del *entendimiento humano*, según el sentido que da Spinoza a este término. Es un punto que Deleuze ha desarrollado ateniéndose a las consecuencias críticas que se siguen de la *teoría del signo* que engloba la *ontología de la inmanencia* de Spinoza. *Signos* que, en el caso de las *formas superiores* y *trascendentes*, lo que pretenden en términos prácticos es *asignar fines al deseo* y *a la vida*. Operación que donde mejor podemos captarla, respecto de sus *criterios analógicos* y *equívocos* es en la *teología negativa* (DR: 69). Dice Deleuze: “*He aquí lo esencial del juicio: la existencia dividida en lotes, los afectos repartidos en lotes que son referidos a formas superiores*” (CC: 180, cursivas nuestras). Determinando esta manera de *dividir, distribuir* y *ordenar la realidad*, incluso el sentido que se otorga a la Naturaleza, especialmente cuando se la subordina a la idea de *causa final* e idea de *perfección*, que sabemos depende del

*principio de trascendencia*.<sup>93</sup> Siendo precisamente esta manera de concebir la *distribución de lo real, jerarquizada y vertical*, la que resulta recusada cuando Spinoza en la segunda parte de nuestro primer epígrafe invierte el sentido de la fórmula primera, que en otros términos se expresa diciendo: *sentimos inclinación por algo porque consideramos o juzgamos que es bueno*; sustituyéndola por la siguiente expresión: *consideramos o juzgamos que es bueno porque sentimos inclinación, apetecemos y deseamos algo*. Homologando así Spinoza el *estatuto ontológico afirmativo y positivo del esfuerzo y del sentir, del conatus y los afectos*, con la *potencia de acción* que define al *modo*, que ya sabemos depende de la *potencia de Dios*. No es otro el sentido que se sigue de *potencia de existir y potencia de actuar*.

En rigor, la clave aquí, para ver que la relación entre *Naturaleza naturante* y *Naturaleza naturada* no supone *orden jerarquizado* alguno, es atender el problema de la *potencia de acción* que define al *modo* y el *principio de univocidad* que asegura su relación intrínseca con la *causa sui*. Lo que se esclarece articulando las dos siguientes tesis: primero, que “*El modo es [...] expresivo*”; y en segundo lugar, citando Deleuze a Spinoza, que: “*«Todo lo que existe expresa la naturaleza de Dios»*” (PES: 10, cursivas nuestras). Lo cual consiste en asumir una vez más que la *expresión* tiene un doble sentido: primero, uno relativo a “*la substancia [que] se expresa en sus atributos*”; y segundo, que los *atributos* mismos *se expresan* a su vez *en los modos*. Siendo este

---

<sup>93</sup> Respecto del influjo que tiene el *principio de trascendencia* sobre una concepción de la *naturaleza* apoyada en *finés determinados por formas superiores*, pertinente nos parece la siguiente aclaración de Jesús Pabón: “*Tradicionalmente —de modo preciso desde Santo Tomás— la palabra Naturaleza venía siendo empleada con dos significaciones fundamentales: Naturaleza, como esencia, y naturaleza como estado. La Naturaleza como esencia pertenecía a la Metafísica y entrañaba una noción de finalidad. Era natural toda exigencia y toda inclinación a la esencia; y la esencia era aquello para lo cual las cosas han sido ordenadas, en razón de su tipo específico y, en definitiva, por el Autor del Ser. La Naturaleza era, en este primer sentido, una Naturaleza ordenada hacia un fin por la sabiduría de un Dios bondadoso. La Naturaleza como estado es fácil de enunciar: lo que suele llamarse «el estado de Naturaleza». Esto es, tomada la palabra en un sentido material, práctico, empírico, aquel estado primitivo, en que los hombres vivieron [...] antes del desarrollo debido a la inteligencia, antes de la formación o el logro de lo que llaman Sociedad»* (Pabón, 1985: 35, cursivas nuestras). La segunda de estas distinciones —*estado de naturaleza*— resulta esencial para comprender el concepto de *bon savage* de Rousseau y el modo en cómo sigue manteniendo una *deuda* con la *tradición cristiana*. Al respecto, agrega Pabón: “*El hombre que responde a la Naturaleza, ordenada por Dios, es el hombre que vive en estado de Naturaleza, es [...] el hombre primitivo [que] [...] por naturaleza, es bueno; poseyendo la bondad y la libertad, el hombre poseerá también la igualdad; buenos, libres, iguales, los hombres, en consecuencia, serán soberanos [...]. Tardieu escribe: «La fuente que va a regar, triunfalmente, la historia de ciento cincuenta años, es Rousseau, y Rousseau solamente [...]: el mito que se ha llamado de ‘el buen salvaje’», y que, enunciado completamente, habría que designar como «el hombre primitivo, bondadoso y sabio»*” (Pabón, 1985: 36-37, cursivas nuestras). Como veremos en nuestro capítulo tercero, Deleuze y Guattari en su *teoría del socius* critican el concepto de *estado de naturaleza* y la idea del *buen salvaje*, porque para nuestros autores es precisamente la *determinación histórica y social del deseo* la que se encuentra ya desarrollada en lo que ellos denominan como *socius territorial salvaje*.

segundo nivel donde se ha de apreciar la “*verdadera producción de las cosas*” (PES: 10, cursivas nuestras).

Llegados a este punto, si para Deleuze el *problema de la expresión* supone un *triple estatuto*, a la vez *teológico*, *ontológico* y *gnoseológico*, una manera de partir ponderando la *potencia explicativa* de la idea de *expresión* en todos estos niveles, podemos desarrollarla confrontando la *teoría de los géneros de conocimiento* de Spinoza. Teoría que Deleuze analiza minuciosamente y hace suya cuando erige su idea de *aprendizaje trascendental* y más tarde su *inconsciente trascendental maquínico*.

Partiendo por el denominado *primer género de conocimiento*, lo primero que cabe decir es que éste se encuentra determinado por la *imaginación*. Siendo este nivel, en términos *semióticos*, propio de las *afecciones pasivas* o *signos inexpressivos* (PES: 283). Ámbito donde además de predominar la *imaginación*, hay que precisar que lo que realmente reina es la *fantasía* o *idea inadecuada*, que es propia de la *ignorancia*.

Sin embargo, se pueden diferenciar unas *afecciones pasivas tristes* de otras *afecciones pasivas alegres*. Presentándose las primeras como aquellas *afecciones* donde *se desconoce la relación entre causa y efecto*. Siendo precisamente esta la definición de lo que significa una *idea inadecuada*. Las *segundas afecciones pasivas*, que son las que tienden a la *alegría*, si deben ser vistas como la antesala para la eclosión del *segundo género de conocimiento*, ello es así porque *indican*, en tanto *signos vectoriales de aumento de potencia*, la *relación* entre *efecto-cause* teniendo como criterio la *conveniencia* y *percepción confusa* de lo que nos resulta *útil*. Lo que dicho más llanamente significa que la relación entre *causa* y *efecto*, si bien *se insinúa*, todavía remite a *lo adventicio*, a la *exterioridad*, a lo que es *causa de otro* o *en otro*. Siendo por tanto *afecciones* que deben identificarse con la *inadecuación de la idea*.

Si confrontamos el *segundo género de conocimiento*, es tan sólo en este nivel donde corresponde hablar propiamente de *afecciones activas*. Son éstas la base de la *producción* de las *nociones comunes* e *ideas adecuadas* que se identifican con el *entendimiento humano*. El mérito de las *afecciones activas* consiste en que, a pesar de englobar todavía una *relación* entre *causa* y *efecto* determinada por *criterios extrínsecos*, su *tendencia* en cuanto *esfuerzo* se identifica con las *relaciones de conveniencia* o *de composición*; o, más exactamente, con el *proprium utile*: “*sólo este segundo esfuerzo define lo útil propio o verdadero*” (PES: 253, cursivas nuestras). En tal sentido, las *afecciones alegres* del *segundo género de conocimiento* son las que se

encuentran en la base de las *experiencias* que originan las *nociones comunes* e *ideas adecuadas*, comprendidas también como *conceptos del entendimiento humano*.

Entre todas las *ideas adecuadas* y *conceptos* del *segundo género de conocimiento*, si existe una *idea* que sea capaz de preparar al *entendimiento humano* para asistir a la *génesis* del *tercer género de conocimiento*, ésta no es otra que la *idea adecuada de Dios*. Que, como veremos más adelante, en el *tercer género de conocimiento* deberá asociarse a las *esencias particulares* que definen formalmente al *modo*, pero que sólo pueden ser captadas a partir de una *experiencia intelectual* homóloga a la *experiencia pura* o *experiencia trascendental* de la que nos habla Deleuze en *Diferencia y repetición*. O más precisamente, un *aprendizaje* que engloba el *inconsciente trascendental puro* en cuanto éste, en tanto *experimentación*, exige la *comprensión de las relaciones de composición que expresa toda esencia particular*. Porque, como dice Deleuze: “«aprender» es penetrar en lo universal de las relaciones que constituyen la Idea y en las singularidades que les corresponden [...]. De manera que «aprender» pasa siempre por el inconsciente [...]. [Lo que supone] establece[r] un lazo de profunda complicidad entre la naturaleza y el espíritu” (DR: 252, cursivas nuestras).

El *sentido práctico* del *aprendizaje trascendental*, en tales términos, depende absolutamente del *sentido* que atribuye Deleuze a la idea de *expresión* para determinar lo que se debe comprender por la *potencia de actuar* que implica el *conatus* y *deseo*, como también las *afecciones* y *afectos*, constituyendo esta relación una *visión ética del mundo* que permite hablar de *diferencia ética*. Es decir, distinguiendo bajo *criterios inmanentes* la *potencia de acción* y *potencia de afección*. Tal *diferenciación* necesariamente implica entender que la *potencia* se da de un *modo diferencial* en tanto *potencia del modo*, y como acierta en decir Deleuze, que “*mientras su poder de ser afectado se encuentre colmado de afecciones pasivas, ese poder mismo se presenta como una fuerza o potencia de padecer [...]. [En cambio] [l]a potencia de comprender o de conocer es la potencia de actuar propia al alma*” (PES: 213, cursivas nuestras).

Este punto, si resulta fundamental para *diferenciar la moral de la ética*, radica en que la *diferencia ética*, en rigor: “*no se refiere al conatus [...]. Se refiere [más exactamente] al género de afecciones que determinan el conatus*”, siendo así la *diferencia ética* la que permite deducir dos tipos de *relaciones de composición* y *de descomposición* que, a la vez, permiten distinguir *dos polos éticos* relativos a los *modos de vida*: la *vida zigzaguea*, en tales términos, entre la *libertad* y la *esclavitud*, pero entendidos estos términos bajo un *criterio etológico* (no de *género* y de *especie*: Aristóteles): “*el hombre*

*libre y fuerte se define por sus pasiones dichosas, por sus afecciones que aumentan esa potencia de actuar; el esclavo o el débil se reconoce por sus pasiones tristes, por las pasiones en base a tristeza que disminuyen su potencia de actuar” (PES: 254, cursivas nuestras).*

En segundo lugar, se entrevé en las relaciones dadas entre los diversos *géneros de conocimiento* también un *empirismo sutil*, porque los diversos *modos de experiencia* comprometidas en los tránsitos y saltos implicados, permite decir que el *primer género* es aquel donde las *afecciones* son determinadas por *signos equívocos* y otras determinadas por *signos indicativos y vectoriales (fuerza)* de aumento o *disminución de potencia*. *Signos indicativos y vectoriales* que preparan, gracias al surgimiento de una *experiencia del gozo*, la *génesis del segundo género de conocimiento* que se constituye por *nociones comunes e ideas adecuadas*, a saber: por *conceptos* y ya no por *meras imágenes*, como era el caso del *primer género de conocimiento (mera fantasía)*.

El *criterio diferencial afectivo* que determina, en efecto, las *variaciones de los modos de vida*, no sería otro que el que *fluctúa entre alegría y tristeza*. Siendo el primer polo el que *indica* el camino para la *conversión de lo pasivo-alegre en activo-dichoso*. Lo que finalmente, al nivel del *tercer género de conocimiento*, admite incluso la *experiencia* o, mejor dicho, el *estado afectivo de la auto-afección y beatitud*. Ello por englobar el *tercer género de conocimiento* las *esencias particulares que expresan parte de la potencia de Dios*, y de allí que se las denomine *pars intensiva*, ya que éstas son *comunes al modo y a Dios*. Este último tema lo desarrolla Spinoza en el Libro V de la *Ética*, el más breve, pero el más complejo según Deleuze.

Sumariamente, si aquí cabe no olvidar el *sentido práctico* de la *teoría de los géneros de conocimiento*, ello es porque es en los *relevos y transiciones* que admiten los distintos géneros de conocimiento, donde se advierte la *preeminencia del modelo del cuerpo* que predomina en la *ontología* de Spinoza. Perspectiva que deslegitima las teorías éticas y políticas que dejan fuera el *valor del cuerpo* y las *afecciones*. Dice Hardt, citando dos veces a Deleuze, y centrándose en el sentido que cabe conferir a la *lógica corporal* que se desarrolla en el paso de cada nivel de género de conocimiento:

“«Cuando encontramos un cuerpo que concuerda con el nuestro, cuando experimentamos una *afección pasiva alegre*, nos sentimos inducidos a formar una *idea de lo que es común a ese cuerpo y al nuestro*» [...]. El proceso comienza con la *experiencia del gozo*. Este encuentro casual [occursus] con un *cuerpo compatible* nos permite [...] reconocer una *relación común*, formar una *noción común* [primer aspecto del aprendizaje trascendental] [...]. Este esfuerzo de *selección incremental* nuestro poder, pero nunca hasta el punto de hacernos activos: las *pasiones alegres* siempre son el resultado de una *causa externa*, siempre indican una *idea adecuada* [...]. Sabemos que la *alegría* es una



*experiencia de una afección que concuerda con nuestra naturaleza, una afección que aumenta nuestro poder. La misma alegría está constituida por una afección pasiva alegre y una afección activa alegre; la única diferencia es que una pasión alegre es de una causa externa, mientras que una acción alegre surge de una causa interna [y citando Hardt a Deleuze]: «Cuando Spinoza sugiere que lo que concuerda con la razón también puede haber nacido de ella, quiere decir que de toda alegría pasiva puede surgir una alegría activa que sólo se distingue de aquella por su causa» [...]. El paso de la alegría pasiva a la alegría activa implica sustituir una causa externa por una causa interna; o, más precisamente, implica abarcar o comprender la causa dentro del encuentro mismo. Esta lógica corporal es paralela a la lógica epistemológica de la adecuación» (Hardt, 2004: 192-193, cursivas nuestras).*

Este verdadero *circuito* y los *saltos* que propicia, respecto de los distintos grados de conocimiento que admite la *existencia humana*, tiene el mérito de establecer, en un primer momento, una relación entre las *afecciones pasivas diferenciales (alegría-tristeza)* del *primer género de conocimiento* y las *afecciones activas* del *segundo género de conocimiento*, que son las que determinan la eclosión de las *nociones comunes*. Siendo, en segundo lugar, el paso del *segundo género* al *tercer género de conocimiento* definido por la *auto-afección*, el que finalmente permite decir que existe una *conversión de la afección de pasiva a activa*, pues al *percibirse la pars intensiva siendo intrínseca e inherente al modo*, ésta se presenta como *acción del alma*. Punto que precisamente permite la identificación entre *potencia de actuar del modo* y la parte que de la misma participa de la *esencia expresiva de Dios*. La *relación* establecida entre el *efecto* y la *causa* deja de ser *extrínseca* para volverse *intrínseca*. Es lo que más categóricamente se debe identificar como el *conocimiento de las esencias particulares* que engloban los *modos* en tanto estos *comprenden las relaciones de composición de lo real* (PES: 191).

Este último punto, que excede con creces el interés de nuestros desarrollos, resulta fundamental para entender que tras la *teoría de las esencias particulares* lo que se nos propone es una *teoría de la individuación* que se sirve de la *lógica trascendental* para pensar las *relaciones* entre *lo finito* y *lo infinito* a partir del concepto de *cantidad intensiva*. Sobre lo cual precisa Deleuze, teniendo como punto polémico la ruptura que lleva a cabo Spinoza con Aristóteles y la *lógica de la atribución* para pensar el *problema de la individuación* —diríamos desde Simondon— desde una concepción que convierte al *deseo* y los *afectos* en el problema capital para entender la individuación a partir de una *lógica trascendental* donde los elementos últimos remiten a una *diferencia interna* o *diferencia pura*. En palabras de Deleuze:

*“Este problema es el paso de lo finito a lo infinito. La substancia es como la identidad ontológica absoluta de todas las cualidades, la potencia absolutamente infinita [pars totalis] potencia de existir bajo todas las formas y de pensar todas las formas; los atributos son las formas o cualidades infinitas, como tales indivisibles [sin distinción numérica, ni posibles, ni hipotéticos]. El finito no es pues ni substancial ni cualitativo. Pero tampoco es apariencia: es modal, es decir, cuantitativo [...].*

*Cada cualidad substancial tiene una cantidad modal intensiva, ella misma infinita, que se divide actualmente en una infinidad de modos intrínsecos [...]. La individuación del finito en Spinoza no va del género o de la especie al individuo; va de la cualidad infinita a la cantidad correspondiente, que se divide en partes irreductibles, intrínsecas, intensivas” (PES: 191-192, cursivas nuestras).*

La *intensidad*, como lo habíamos afirmado en nuestra introducción y capítulo primero, era el problema que permitía postular, desde el *método de dramatización* de Deleuze y el *método estructural-genético* de Gueroult, la distinción entre unas *razones de conocer* y unas *razones de ser*. Y donde son estas últimas las que explican la *génesis* o *producción de lo real*. Proceso que es el que precisamente expresa el concepto de *diferen(t/c)iación* de Deleuze. Distinguiéndose así un *orden virtual* relativo a las *relaciones intensivas puras* y un *orden actual* propio de las *relaciones extensivas relativas*. Lo cual complejiza la noción de *pars intensiva*. Y no es por azar sino por necesidad, en tales términos, que Deleuze precise respecto del rol que cabe dar a la *pars intensiva*, el mismo *doble estatuto* que daba a lo *virtual-actual* con su concepto de *diferen(t/c)iación*. Más claramente y dicho en palabras de Deleuze, que remiten al *carácter diferencial* que afecta a la *pars intensiva* o *cantidad intensiva*: “A veces se trata de partes de potencia [...]. De partes intrínsecas o intensivas, verdaderos grados, grados de potencia o de intensidad. Así las esencias de modos se definen como grados de potencia ([...] *modus intrinsecus = gradus = intensio*). Pero, también, se trata de partes extrínsecas o extensivas, exteriores unas a otras, actuando desde afuera unas sobre otras. Es así que los cuerpos simples son las últimas divisiones modales extensivas de lo extenso” (PES: 183-184, cursivas nuestras).

Si aquí la concepción de *Dios* de Spinoza es la que finalmente sustenta la radicalidad de una *concepción inmanente del deseo* y la necesaria dependencia de tal perspectiva con el problema de la *potencia*, ello es así porque *Dios es postulado literalmente siendo idéntico a la potencia de la Naturaleza*. No es otro el sentido del *Deus sive Natura* y su identidad con la *causa sui*. Y no es otro también el sentido del *principio de univocidad del ser* y de los *atributos*. Son tales presupuestos los que exigen, a un nivel crítico, la *expulsión de todo criterio de trascendencia* y *negatividad*. Y a un nivel propositivo, la *asunción del principio de inmanencia*. Siendo aquí el problema de la *producción diferencial de lo real* y su dependencia de la *causa sui*, la clave de comprensión de la articulación entre la *potencia de Dios* y la *potencia del modo*. ¿Significa esto, en efecto, que *Dios* y el *modo* se confunden, que *esencia* y *existencia* son instancias indiferenciadas? Para Deleuze la respuesta es un no absoluto y categórico. Porque si en Spinoza existe una *voluntad de expulsión de lo negativo*, dicha recusación es

precisamente, por otro lado, para *afirmar las diferencias* que implican las *esencias particulares*. Lo importante, en tales términos, es que si se denuncia lo negativo, ello es para precisamente afirmar las diferencias a partir del principio de *univocidad del ser y de los atributos*: “*Spinoza no solamente denuncia la introducción de lo negativo en el ser, sino también las falsas concepciones de la afirmación en las que lo negativo sobrevive [...]. El concepto spinozista de inmanencia no tiene otro sentido: expresa la doble univocidad de la causa y de los atributos [...], la unidad de la causa eficiente [siempre actual] con la causa formal [virtual]*” (PES: 160-161, cursivas nuestras).

En dicho contexto, si el *Dios* de la tradición platónica, aristotélica y cristiana, no cumple con el *carácter afirmativo y positivo* del *Dios* comprendido como *Naturaleza naturante*, ello se comprende recordando que para Spinoza “*Dios no tiene otra potencia más que la de su esencia, no actúa ni produce más que por su esencia, y no mediante un entendimiento y una voluntad: por eso, es causa de todas las cosas en el mismo sentido que es causa de sí: [...] la noción de potencia expresa precisamente la identidad de la causa de todas las cosas con la causa de sí*” (ID: 201, cursivas nuestras).

### **19. Crítica de la equivocidad, analogía y eminencia; y, reconsideración del rol de los tres géneros de conocimiento respecto de su sentido práctico**

Otro aspecto de suma relevancia que cabe destacar, respecto de esta lucha constante que se da en el spinozismo contra *lo negativo y lo trascendente*, contra *lo adventicio*, radica en ver cómo son precisamente las categorías de *analogía y equivocidad* las que dominan tanto sobre la concepción aristotélica del *juicio*, como sobre la herencia que de dicha concepción ha recibido la *teología negativa* e incluso Descartes. Ambas nociones presuponen un *ordenamiento heterónimo de la realidad*, es decir, un orden que apela a un *substrato ajeno* a las propias *relaciones diferenciales* que explican la *producción de lo real*. En el caso de la crítica que Deleuze dirige contra Aristóteles, esto ya lo hemos visto en la *imagen dogmática del pensar* y en cómo dentro de ésta son el *sentido común* y *buen sentido* los que determinan la *distribución jerarquizada y teleológica* a que propende el *modelo del juicio*. Todo lo cual finalmente presenta una *concepción de la diferencia* subordinada a la *lógica de atribución o lógica del atributo* (DR: 255).

Sin embargo, lo que más nos ha de interesar de la afinidad dada entre el concepto de *Ser* que se sigue del aristotelismo y la idea de *Dios* de la *teología negativa*, es que en ambas tradiciones se ignora o devalúa la pertinencia de una *concepción colectiva del*

*ser*. Este matiz, no cabría dudarlo, finalmente con lo que debe relacionarse es con el doble sentido que implica la fórmula *Deus sive Natura*, tema del que hablaremos más adelante. Por ahora que baste confrontar la siguiente precisión de Deleuze:

*“Este concepto de ser no es colectivo [...] sino sólo distributivo y jerárquico, no tiene contenido en sí, sino sólo un contenido proporcionado a los términos formalmente diferentes de los cuales predica. Estos términos (categorías) no necesitan tener una relación igual con el ser [...]. Los dos caracteres del concepto de ser —no tener sentido común más que distributivamente, y tener un sentido primero jerárquico— muestran bien que no cumple, con respecto a las categorías, el rol de un género con respecto a especies unívocas. Pero muestran también que la equivocidad del ser es enteramente particular: se trata de la analogía. Ahora bien, si se pregunta cuál es la instancia capaz de proporcionar el concepto a los términos o a los sujetos de los cuales se lo afirma, es evidente que ésta es el juicio” (DR: 68-69, cursivas nuestras).*

Este orden jerarquizado y teleológico, que depende del juicio, en el caso de la *teología negativa* presupondrá la forma de un *Dios incompresible e inefable*, el cual sólo podrá comprenderse por *analogía* y estableciendo por tanto una *relación equívoca y analógica* con la *causa sui*. Es decir, una relación distinta de la *lógica trascendental* que supone la *distinción real*, pues por *analogía* sólo podemos acceder a *formas posibles e hipotéticas de Dios, abstracciones* del mismo; y, en efecto, a una *idea adventicia de Dios*. Para que se entienda a qué nos estamos refiriendo, volvamos a la pertinencia que tiene la distinción entre los diversos *géneros de conocimiento*, siendo la cuestión crucial la pregunta por la constitución de la *idea inadecuada* o *idea adecuada de Dios*. Desde el contexto de la *teoría de expresión*, Deleuze no dudará en sostener que la *idea de Dios* de la *teología negativa*, si reviste necesariamente la participación de la *equivocidad y analogía*, esta no es más que una *compresión heterónoma*, por depender de unas *significaciones superiores* que en realidad son *signos inexpressivos* (PES: 140-142) que no aportan conocimiento alguno. Los cuales, en última instancia, se presentan como *mandatos* que nada tienen que ver con las *expresiones* de la *potencia de Dios*. Respecto del *carácter adventicio* de esta idea de *Dios*, dice Deleuze: “*conocimiento [que] es de oídas*”, que es propio del denominado *estado de religión* que define al *primer género de conocimiento* (PES: 284). Siendo el *carácter mixtificado* de éste nivel no otro que su modo de *mezclar* una serie de elementos que proceden de la *superstición*, la *religión*, la *sociedad* y el *lenguaje*.

Llegados a este punto, el que hablemos de *mezclas y conocimiento de a oídas*, en lo que respecta a las recusaciones que se pueden hacer desde una *teoría de signo* a la *teología negativa* y a la propia *metafísica moderna*, lo relevante aquí es entender que es la *idea de Dios* que se da por *analogía y equivocidad* la que comporta el *carácter inexpressivo* de los *signos del estado de religión*. E incluso, que comporta todo un

*sentido moral* que depende de una *teleología* que culmina en la presuposición de un *orden de fines* —que Spinoza denuncia sin concesiones en el Apéndice del Libro I de la *Ética*— y que es el que sustenta la *idea clásica de la ley* donde el presupuesto es la *idea de perfección final* (PES: 250-251).

Para Deleuze, el auténtico lugar del cual procede tal *concepción del signo* remite a la *ecuación lenguaje-sociedad*, siendo su *carácter* esencial la *arbitrariedad*: “*con el lenguaje y el estado civil se desarrolla un segundo tipo de signos; ya no meramente indicativos, sino imperativos. Signos que parecen decirnos lo que se debe hacer para obtener tal resultado, para realizar tal fin*” (PES: 283-284, cursivas nuestras). Dice Deleuze, más ampliamente y más allá del problema puntual de la *teleología* y su *impugnación*: “*Lo que forma la unidad del primer género de conocimiento, son los signos [...]. A ese primer género, sería incluso necesario adjuntarle el estado de religión, es decir, el estado del hombre con respecto a un Dios que le entrega una revelación*” (PES: 284, cursivas nuestras).

La primera cuestión importante de considerar, teniendo presente la *idea de revelación* y su diferencia con la *idea adecuada de Dios*, es que cuando Spinoza distingue la *idea de Dios adecuada*, la presenta nada menos que como la instancia que permite acceder al *tercer género de conocimiento*, aunque nace en el *segundo género*: “*La idea de Dios [adecuada], en este sentido, es la punta extrema del segundo género [de conocimiento] [...]. Sólo la idea de Dios puede explicar este paso (al tercer género de conocimiento), que aparece en la Ética, V*” (PES: 294, cursivas nuestras). ¿Por qué? Porque en el *sistema de la expresión*, al no ser *Dios* jamás *causa lejana*, sino *causa intrínseca al modo, causa inmanente de sí mismo y del modo*, ello implica que al nivel del *segundo género de conocimiento* todas las *nociones comunes*, por su *potencia de actuar, tienden todas por sí mismas a Dios*: “*Spinoza habla del «fundamento» del tercer género. Este fundamento es el «conocimiento de Dios». No se trata, evidentemente, del conocimiento de Dios tal como nos lo entregará el tercer género. [...] se trata de un conocimiento de Dios dado por las nociones comunes*” (PES: 293, cursivas nuestras). Y, en efecto, *Dios* no es siquiera una *noción común*, sino *causa fiendi* y *causa motriz* que permite arribar al *tercer género de conocimiento*, gracias al *estado de razón* que implica el *segundo género de conocimiento* (PES: 284). Precisa Deleuze:

“**1)** *Cada noción común nos conduce a la idea de Dios. Relacionada a las nociones comunes que la expresan, la idea de Dios forma parte ella misma del segundo género de conocimiento. En esa medida, representa un Dios impassible, pero esta idea acompaña a todas las dichas que derivan de nuestra potencia de comprender (en tanto esta potencia procede por nociones comunes).* **2)** *Pero, a*

*pesar que ella [la idea de Dios] se relaciona a las nociones comunes, la idea de Dios no es ella misma una noción común. Es por ello que nos precipita a un nuevo elemento. No podemos alcanzar la idea de Dios sino por el segundo género; pero no podemos alcanzarla sin estar determinados a salir de ese segundo género para entrar en un nuevo estado. En el segundo género, es la idea de Dios la que sirve de fundamento al tercero; por «fundamento», debe entenderse la verdadera causa motriz, la causa fiendi. Esta idea de Dios cambiará pues de contenido, tomará otro contenido, en el tercer género al que ella nos determina” (PES: 294, cursivas nuestras).<sup>94</sup>*

Más allá de las precisiones que hace Deleuze, lo relevante, por ahora, es la consideración de que en el *primer género de conocimiento* no es posible concebir una *idea adecuada de Dios*, sino tan sólo captar *signos equívocos* e *ideas inexpressivas*, porque la *expresión* sólo toma cuerpo en el *segundo género de conocimiento*. Determinando ella misma el *sentido expresivo* de las *nociones comunes* en el *estado de razón*, que es *actividad y esfuerzo de concebir nociones comunes* (PES: 273). Contrariamente, la *idea inadecuada de Dios* nos entrega un *Deus absconditus*, un *Dios oculto*, al estar determinada por el *carácter equívoco del signo*.

Por otra parte, si la *teoría de la adecuación* implica una concepción del *entendimiento humano* absolutamente distinta de la comprensión tradicional que se tiene de la *razón humana*, es así en cuanto lo que Spinoza denomina como el *saber absoluto de Dios* es relativo a las *relaciones comunes* captadas por la *potencia del entendimiento humano* y que comprenden la *potencia de Dios*, y no bajo el sentido que se le confiere como un *racionalismo absoluto* con las características del *absoluto teológico*. En Spinoza, lo *absoluto* en primer término siempre es relativo a que: “*No existe naturaleza” a la que le falte algo, “todas las formas de ser se afirman sin limitación, por lo tanto se atribuyen a algo absoluto, siendo el absoluto infinito bajo todas sus formas”* (PES: 75, cursivas nuestras).

Para Deleuze, uno de los autores que mejor ha despejado los malos entendidos que giran en torno a la *idea de absoluto* que se sigue de la tesis de la *adecuación absoluta* entre *entendimiento humano* y el *saber absoluto* que se identifica con la *esencia de Dios*, es su maestro y uno de los conocedores más eximios de la obra de Spinoza: Martial Gueroult. A quien Deleuze ha dedicado su ensayo “Spinoza y el método general de M. Gueroult” (ID: 191-203). En primer lugar, para Gueroult si no se ha logrado comprender lo que Spinoza entiende por *absoluto*, ello es en cuanto se relaciona este

---

<sup>94</sup> Respecto de este salto dado del *segundo género de conocimiento*, constituido por las *nociones comunes* o *conceptos*, al *tercer género de conocimiento*, gracias a la *idea de Dios*, importante es la precisión que efectúa Deleuze respecto del rol que cabe al *deseo* o *conatus*, cuando recuerda las siguientes palabras de Spinoza de la *Ética*, Libro V, 28, proposición: “*El esfuerzo o deseo de conocer las cosas por el tercer género de conocimiento no puede nacer del primer género, pero bien del segundo género de conocimiento”* (PES: 294, cursivas nuestras).

término con la idea de un *Dios* concebido bajo la idea de un *falso infinito* que se define por la categoría de *eminencia divina*. Modo que para Gueroult tiene el defecto de *atribuir a la esencia de Dios propiedades o propios*, que no son más que fruto de la *antropomorfización de Dios*. Siendo esta manera de pensar y concebir a Dios no más que una *herencia de la superstición*, siendo entre éstas la más perjudicial la de un *Dios incomprendible*. Y es precisamente ésta herencia la que no permite distinguir entre la idea de *total inteligibilidad* presentada por el spinozismo y la idea de *inteligibilidad* del racionalismo cartesiano. Dice Gueroult, quien es citado por Deleuze:

“«Al afirmar la total inteligibilidad de la esencia de Dios y las cosas para el hombre, Spinoza tiene perfecta consciencia de estar oponiéndose a Descartes (...), el racionalismo absoluto, al imponer la total inteligibilidad de Dios, clave de la inteligibilidad total de las cosas, es para el spinozismo, por lo tanto, el primer artículo de fe. Solamente por ello el alma, purgada de las múltiples supersticiones de las cuales es el supremo asilo la noción de un dios incomprendible, cumple esta unión perfecta de Dios y el hombre que condiciona su salvación»” (ID: 202, cursivas nuestras).

“«La unicidad propia de la naturaleza infinitamente infinita de Dios es el principio de la unidad en Él de todas las substancias que le constituyen. Aunque el lector descuidado tienda a seguir el camino contrario, considerando que Spinoza debe probar la unicidad mediante su unidad [...]. Con una constancia sin excepciones, Spinoza sigue la otra vía: no prueba la unidad de las substancias en virtud de su naturaleza, sino de la univocidad necesaria de la substancia divina [...]. Así se confirma una vez más que el principio generador de la unidad de las substancias en la substancia divina, al contrario de lo que se había creído, no es el concepto de substancia [...] sino la noción de Dios [...]. La inconmensurabilidad entre Dios y su entendimiento significa solamente que Dios, en cuanto causa, es absolutamente distinto de su entendimiento, en cuanto efecto, y justamente sucede que la idea en cuanto idea debe ser absolutamente distinta a su objeto. Así, la inconmensurabilidad no significa aquí, en absoluto, incompatibilidad radical de las condiciones del conocimiento con las condiciones de la cosa a conocer, sino únicamente separación y oposición del sujeto y el objeto, de lo que conoce y lo conocido, de la cosa y su idea, separación y oposición que lejos de impedir el conocimiento, es al contrario lo que lo hace posible»” (ID: 199 y 202, cursivas nuestras).

Un primer sentido general que cabe conferir a estas afirmaciones de Gueroult, particularmente cuando utiliza el término *salvación* y cuando habla de la *inteligibilidad de la esencia de Dios y de las cosas para el hombre*, es que ni se nos quiere decir que se esté hablando de la *salvación cristiana*, ni tampoco de una *salvación intelectualista*, por ejemplo, del tipo *ascenso hacia Dios* para llegar a *contemplar unos trascendentales*. O, como bien lo resume Bergson, para arribar a un lugar donde el “*Todo está dado*”: “*Tal es el Dios de Aristóteles, necesariamente inmutable y extraño a lo que pasa en el mundo, ya que no es más que la síntesis de todos los conceptos en un único concepto [...], la Forma de las Formas, la Idea de las Ideas o, en fin, el Pensamiento del Pensamiento*” (Bergson, 1963: 808 y 786, cursivas nuestras).

Si la tesis de Spinoza de la *adecuación absoluta* del *entendimiento humano* con el *saber absoluto*, no tiene resabio alguno de los elementos de la *imagen dogmática del pensar*, ni de la *concepción trascendente del Bien*, se explica precisamente porque es la

*identidad* entre la *potencia de actuar* que define al *conatus* y la *potencia de existir* que le confiere la *potencia de la Naturaleza* o *Dios*, la que obliga a concebir la *adecuación* como un *conocimiento referido siempre a las relaciones del cuerpo y su composición, relaciones de éste consigo mismo y de éste con otros cuerpos exteriores*. Arribando finalmente el *modo* a un conocimiento donde “*la idea de la idea es la idea en su forma, independiente del objeto que representa. En efecto, como todos los atributos, el pensamiento es autónomo; los modos del pensamiento, las ideas, son pues autómatas*” (PES: 125). Y es lo que precisamente Deleuze encuentra desarrollado en la célebre obra de Gueroult *Spinoza I*, donde es el *autómata espiritual* el que define las *estructuras de pensamiento* que dan forma a la *genealogía de la substancia* en el Libro I de la *Ética*. Siendo precisamente el *autómata espiritual* la clave para entender aquí la idea de *absoluto* en un *sentido puramente inmanente*:

“*Gueroult sigue [...] paso a paso el orden geométrico-sintético [...]: definiciones, axiomas, proposiciones, demostraciones, corolarios, escolios [...]. [Orden del cual] el lector ha de esperar: 1º) el hallazgo de la estructura del sistema spinozista [...], la determinación de los elementos generadores y de los tipos de relaciones que mantienen entre sí las series en las que se organizan y de los «nexos» entre estas series (la estructura como autómata espiritual); 2º) las razones por las cuales el método geométrico de Spinoza es absolutamente adecuado a esta estructura, es decir, el modo en que la estructura libera efectivamente la construcción geométrica de los límites que la afectan, sea cuando se aplica a figuras (entes de razón o imaginación), sea cuando se aplica a entes reales determinando las condiciones de esa ampliación*” (ID: 193, cursivas nuestras).

Debemos destacar dentro de esta cita los siguientes fórmulas: *orden geométrico-sintético; determinación de los elementos generadores y de los tipos de relaciones que mantienen entre sí las series en las que se organizan los «nexos» entre estas series; y, finalmente: la estructura como autómata espiritual*. Son tales instancias las que se articulan gracias al *principio de univocidad* que domina en la *Ética*. Los *elementos generadores y nexos* aquí siempre son relativos *Dios* y a los *atributos*, es decir, a las *expresiones formales* que implica la *genealogía de la substancia*. Pero también dichos *nexos* deben relacionarse con los *modos*, que son *expresiones de los atributos*, en rigor: *expresiones de expresiones*. Siendo finalmente el concepto de *autómata espiritual*, por un lado, un *conocimiento que parte de proposiciones no hipotéticas, sino genéticas* (PES: 72). Las cuales si pueden establecer una *relación* con la *tendencia* que se desarrolla en el *tercer género de conocimiento*, que *capta las relaciones absolutas*, tal *experiencia* es la de una *conciencia* que nada tiene que ver con *propiedades absolutas equívocas* de un *Dios* con *entendimiento y voluntad*. La *conciencia* en el *tercer género de conocimiento*, al ser postulada por Deleuze como *auto-afección* y por Spinoza como *beatitud*, consiste simplemente en entender que es el *grado de potencia* que implica el



*modo la potencia comprender, siendo la pars intensiva en tales términos una relación directa, experimentada y percibida, que es relativa a la causa formal. El autómata espiritual, en tal sentido, es tan sólo el límite a que tiende el modo cuando percibe la pars intensiva común a Dios y el modo. O como bien lo sintetiza Deleuze, cuando se refiere a la beatitud: “especie de la eternidad. También la eternidad del alma es objeto de una experiencia directa. Para sentir y experimentar que somos eternos, basta con entrar en el tercer género de conocimiento, es decir con formar la idea de nosotros mismos tal cual es en Dios. Esa idea es precisamente aquella que expresa la esencia del cuerpo; en la medida en que la formamos, en la medida en que la tenemos, experimentamos que somos eternos” (PES: 310, cursivas nuestras).*

Y remitiéndonos, ya no al punto de vista del *modo*, sino a la *perspectiva de lo absoluto* que expresa la definición más célebre de Spinoza de *Dios*, contenida en la definición 6 del Libro I de la *Ética*: “*Por Dios entiendo el ser absolutamente infinito, es decir, la substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita*” (*Ética*, I, def. 6); para Deleuze si esta presentación de la *idea de Dios* implica necesariamente la *única definición* que entrega su *naturaleza expresiva del absoluto* (PES: 74), que rompe con todas las definiciones tradicionales y clásicas de Dios, al *afirmar plenamente la inmanencia y el absoluto* que permite comprender la articulación de las dos triadas: *atributo-esencia-substancia* y *perfecto-infinito-absoluto* (PES: 75); esto se debe a dos importantes puntos. El primero, que resulta polémico, ya que se dirige contra toda la tradición de la *teología negativa* e incluso contra Descartes, no sólo en lo relativo a Dios como *problema teológico*, sino como *problema gnoseológico*, consiste en postular que “*la distinción real no puede ser numérica*” (PES: 75, cursivas nuestras). La relevancia del *sentido polémico* de ésta *afirmación* podemos esclarecerla confrontando las cinco siguientes *definiciones* de la *Ética*, base de las posteriores *demonstraciones* que desarrolla Spinoza en el Libro I; y, confrontando a la vez la subsiguiente observación de Deleuze relativa a la importancia de los *atributos de Dios*, porque constituyen el *problema formal* de la *genealogía de la substancia*:

Dice Spinoza: “**1.** *Por causa de sí entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o sea, aquello cuya naturaleza no se puede concebir sino como existente. 2.* *Se llama finita en su género aquella cosa que puede ser limitada por otra de la misma naturaleza. Por ejemplo, se dice que un cuerpo es finito, porque siempre concebimos otro mayor. Y así también un pensamiento es limitado por otro pensamiento. Pero un cuerpo no es limitado por un pensamiento, ni un pensamiento limitado por un cuerpo. 3.* *Por sustancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, es decir, aquello cuyo concepto no necesita el concepto de otra cosa, por el que deba ser formado. 4.* *Por atributo entiendo*

aquello que el entendimiento percibe de la sustancia como constitutivo de su esencia. 5. Por modo entiendo las afecciones de la sustancia, o sea, aquello que es en otro, por medio del cual también es concebido” (Ética, Libro I, definiciones 1-6, cursivas nuestras).

Y agrega Deleuze, quien parte citando a Spinoza: “«Cuando defino a Dios: el Ser soberanamente perfecto, como esa definición no expresa una causa eficiente (entiendo una causa eficiente tanto interna como externa), no podría deducir de ello todas las propiedades de Dios. Al contrario, cuando defino a Dios: un Ser [...]». Tal es la transformación de la prueba a priori: Spinoza supera lo infinitamente perfecto hacia lo absolutamente infinito, en lo que descubre la naturaleza o razón suficiente [...]. Si comprendemos, en efecto, que la radicalidad del planteamiento de Spinoza sobre la definición de Dios radica precisamente en el materialismo, ateísmo y panteísmo que comporta la fórmula *Deus sive Natura*, el sentido que cabe conferir al Libro I de la *Ética* y a su propuesta de un Dios inmanente y unos atributos expresivos, nada tiene de intelectualismo o racionalismo. Sin embargo, respecto de quienes descuidan este matiz, cabe recordarles que es precisamente el lugar que cabe dar a los modos entendidos como expresión de la expresión, lo que nuestra uno de los aspectos más sutiles y refinados de la teoría de la potencia de un Dios o Naturaleza inmanentes. Puesto que aquí olvidan, especialmente quienes aborrecen el vértigo que provoca el principio de inmanencia, que Dios es primero que todo causa formal, no sólo de sí mismo, sino del modo mismo: «[L]a causa formal [...] [de] nuestra potencia de actuar o de comprender, es decir, la potencia de pensar de Dios mismo [Naturaleza] en tanto ella se explica por nuestra propia esencia. En el tercer género de conocimiento todas las ideas tienen por causa formal nuestra potencia de comprender. Todas las afecciones que se coligen de esas ideas son pues por naturaleza afecciones activas dichas, activas [...]. [O como lo dice Spinoza mismo] «Del tercer género de conocimiento nace necesariamente el Amor intelectual de Dios; pues de este género de conocimiento nace la dicha que acompaña a la idea de Dios en tanto causa»” (PES: 299-301, cursivas nuestras).

El matiz que parece ser inadvertido, es la *determinación* de tal *tendencia* del modo en tanto *amor intelectual de Dios*, y que es la que nos lleva a *experimentar*, como *límite*, la *percepción de las infinitas producciones de Dios o Naturaleza*. Límite que, si provoca vértigo en cuanto se lo remite a la *inmanencia absoluto*, lo hace precisamente por llevarnos, como dice Gueroult, a una *definición de Dios como un ser abigarrado* y en razón de la *multiplicidad que lo define formalmente: una infinidad de atributos infinitamente perfectos*. *Infinitos atributos* por los cuales *Dios o Naturaleza se expresa*. Las dificultades evidentes que presenta esta noción de *Dios*, en vista de nuestra habitual manera de concebirlo en la tradición monoteísta judeo-cristiana, quedan en parte despejadas cuando Gueroult precisa que “*la atribución a Dios de un entendimiento y de una voluntad inconmensurables con los nuestros, que parece que debería provocar una disparidad radical entre Él y nosotros, implica en realidad un antropomorfismo invertido, tanto más nocivo en cuanto pasa por ser su suprema negación*” (ID: 202, cursivas nuestras).

La clave, en tales términos, para entender qué *sentido* tienen aquí las nociones de *autómata espiritual* y *nexos*, para finalmente comprender el *sentido* del *tercer género de conocimiento*, consiste en *relacionar* estos dos términos con las *esencias particulares* y el rol que juega la *causa real* o *distinción real*, absolutamente irreductible a *lo modal* y *lo numérico*. Son estos elementos los que obligan asumir que de lo que se está hablando

es de la *realidad física* que es comprendida por lo que Gueroult en su *método estructural-genético* define como el ámbito propio de las *razones de ser sintéticas* que asisten siempre en la *génesis de lo real*. Y tal es precisamente, según Deleuze, otro de los grandes méritos de Gueroult cuando las distingue del *orden de razones de conocer analíticas*. En tal contexto, tan sólo entendiendo la complementariedad dada entre lo que Gueroult denomina como la *descriptio generati* (*razones analíticas de conocer*) y la *descriptio generationis* (*razones sintéticas y genéticas de ser*), se termina de ver que la relación dada entre el *autómata espiritual* y los *nexos*, lo que establece es la necesaria articulación entre la *genealogía de la substancia* (la *esencia de Dios* comprendida por los *infinitos atributos* de la *Naturaleza naturante*) y el *nivel sintético* de la *génesis de los modos* (que comprende la *existencia como Naturaleza naturada* a partir de la *potencia de Dios* o *Naturaleza naturante*) (ID: 191 y 197).

Tal articulación es la que permite hablar de *dos mitades* o *dos series* que se engarzan gracias al *principio de univocidad del ser y de los atributos*. Siendo, en efecto, no otras que las *esencias particulares* que implican los *modos*, que *se explican* arribando al *tercer género de conocimiento*, lo que dicho categóricamente permite decir que: “«*Dios es [...] un ens realissimum abigarrado, no [...] un ens simplicissimum puro, inefable e inclasificable en el cual se desvanecerían todas las diferencias*». «*Abigarrado pero no susceptible de fragmentación, constituido por atributos heterogéneos pero inseparables*»” (ID: 197, cursivas nuestras). Lo que comporta, si pensamos en Deleuze, precisamente su principio de *disyunción inclusiva* y su *concepción diferencial* que colige la *diferencia de naturaleza* dada entre *lo virtual* y *lo actual*.

En este momento, ya cabe decir, que el *gran nexo* que despeja toda confusión acerca del *carácter inmanente de la potencia*, tanto relativa a la *esencia* como a la *existencia*, no es otro que el *nexo* de la *causa sui*. Que debe ser comprendida exactamente por el criterio de la *distinción real*, que sirve de soporte para evitar toda confusión entre el *conocimiento de la substancia* bajo los criterios de *lo posible*, *lo hipotético*, *lo numérico* o *lo abstracto* (*seres abstractos*) y el *conocimiento de las esencias particulares*, que *son parte de Dios* o *Naturaleza, pars intensiva*, y no *entes imaginarios* o *abstractos*. Y es esta última perspectiva, exactamente, de donde parte la *falsa comprensión* que se tiene en la *teología negativa*, el *cristianismo* y *cartesianismo*, de *Dios*. Básicamente, al concebirlo a partir de *propios* o *propiedades* que en rigor son de *origen antropológico*.

Por otro lado, si resulta fundamental no olvidar que la *causa sui* opera tanto a un nivel de la *esencia* como al nivel *existencia*, y que dicha *distinción* exige la deducción

de un *propio* que nada tiene de *antropológico* (*Dios sin eminencia*), sino que más bien exige concebir la relación entre *esencia* y *existencia* como *dos series*, donde la *causa formal* compromete la *genealogía de la substancia* (*autómata espiritual*) y el *modo* las *relaciones de producción del ser*. Todo lo cual finalmente nos dice que el *entendimiento* mismo es tan sólo relativo al *modo*, que es parte de *Dios*, y que *Dios* no puede concebirse *en un sentido eminente*, pues el *propio* que le corresponde en tanto *potencia* es la *causa sui*. Cuestión que Deleuze explica del modo que sigue:

*“El «nexus» entre las dos series se presenta claramente en la noción de causa de sí, que desempeña un papel central en la génesis [...]. Y el aparente círculo vicioso, según el cual ella deriva de la infinitud al mismo tiempo que la funda se deshace de la siguiente manera: deriva de la infinitud como plena perfección de su esencia, pero funda la infinitud en su verdadero sentido, como afirmación absoluta de la existencia [...]. Ha de concluirse, por una parte, que el conjunto de la construcción genética es inseparable de un deducción de los propios, de los cuales el principal es la causa sui [...]. La causa sui anima todo el tema de la potencia [...]. Es decir, la potencia es el propio inseparable de la esencia, que expresa el mismo tiempo el modo como la esencia es causa de la existencia de la substancia y causa de otras cosas que se siguen de ella [...]. El enlace riguroso de la esencia y la potencia excluye que las esencias sean como modelos en un entendimiento creador y la potencia como la fuerza desnuda de una voluntad creadora. Dios no puede concebir posibles ni realizar contingentes: tanto el entendimiento como la voluntad pueden ser únicamente modos, finitos o infinitos” (ID: 199-201, cursivas nuestras).*

## **20. Algunas afinidades entre Spinoza-Nietzsche: denuncia de la visión moral del mundo y restitución del valor del cuerpo, los afectos y el deseo**

*“Los géneros de conocimiento son también maneras de vivir, modos de existencia. El primer género (imaginación) está constituido por todas las ideas inadecuadas, por las afecciones pasivas y su concatenación [meros signos, experiencia vaga, indicaciones variables, signos escalares, imperativos e interpretativos, estado de naturaleza, infancia, ignorancia] [...]. «El conocimiento del segundo y del tercer género, no el del primer, nos enseña a distinguir lo verdadero de lo falso». Con las nociones comunes, entramos en el dominio de la expresión: esas nociones son nuestras primeras ideas adecuadas, ellas nos arrancan el mundo de los signos inadecuados [...]. Las ideas del tercer género se definen por su naturaleza singular, representan la esencia de Dios, nos hacen conocer las esencias particulares tal cual están contenidas en Dios mismo. [...] sólo el tercer género concierne a las esencias eternas [...]: cada una es un ser real, un res physica, un grado de potencia o de intensidad [...]. Esa idea de Dios [...] nos hace salir del segundo género, y acceder a un tercer género de conocimiento: el Dios recíproco del tercer género, la idea adecuada de sí mismo, del cuerpo y de los otros cuerpos” (PES: 283-284, 295, 298 y 338, cursivas nuestras).*

Esta exhaustiva caracterización de los *géneros de conocimiento* y la necesaria relación que estos modos mantienen con la tesis que identifica a la *potencia de actuar* con la *potencia de existir*, a la vez que rompe con toda *idea intelectualista* que se suele asociar al spinozismo, tiene el mérito de apuntar de modo explícito a una de las tesis centrales y más revolucionarias de Spinoza: *dar un estatuto afirmativo e inmanente al cuerpo y pasiones*, separándose así de la tradición platónica y aristotélica una vez más.

Conocer las *relaciones de composición del cuerpo* significa, en primer término, establecer un correlato entre la *potencia del cuerpo* y la *potencia del alma* o *espíritu* (*mens*). Correlato donde, utilizando una expresión de Negri: *sería “la corporeidad [la que] es fundacional”* (Negri, 1993: 125, cursivas nuestras). No significando esto en absoluto que el *alma* o *mens* deba considerarse como un *epifenómeno*, ya que, como lo decíamos más arriba, era la noción de *autómata espiritual* la que implicaba el doble problema que reconoce Deleuze de un *paralelismo epistemológico* y un *paralelismo ontológico* (PES: 106-107). Término que no es de Spinoza, ni de Deleuze, sino de Leibniz. Y que resulta imprescindible para comprender el correlato entre *alma* y *cuerpo*, en términos de la irreductibilidad de uno de los términos al otro. Dice Spinoza mismo:

*“Entiendo por cuerpo, un modo que expresa la esencia de Dios, en cuanto se le considera como cosa extensa de una manera cierta y determinada [...]. Entiendo por una idea un concepto del Alma que el Alma forma y por el que ella es una cosa pensante [...]. Lo que constituye primero el ser actual del Alma humana es, pues, una idea; pero no la idea de una cosa no existente, porque de otro modo esta idea [...] no podría decirse que existía; es, pues, la idea de una cosa existente en acto [...]: por consiguiente, lo que constituye primero el [...] Alma humana, es la idea de una cosa singular existente en acto”* (Spinoza, 1973: II, Definiciones 1, 3; Proposición 11, demostración, cursivas nuestras).

Y a propósito del llamado paralelismo alma-cuerpo: *“Todo lo que sucede en el objeto de la idea que constituye el Alma humana debe ser percibido por este Alma; en otros términos: se da necesariamente en el alma una idea de ello; es decir, si el objeto de la idea que constituye el Alma humana es un cuerpo, nada podrá suceder en este cuerpo que no sea percibido por el Alma [...]. En efecto, si no fuese el Cuerpo el objeto del Alma humana, las ideas de las afecciones del Cuerpo no se darían en Dios [...] en cuanto constituye nuestra alma de otra cosa, es decir [...], no se darían en nuestra Alma las ideas de afecciones del Cuerpo [...]. Tenemos esas afecciones; por consiguiente, el objeto de la idea que constituye el Alma humana es el Cuerpo tal como existe en acto [...], el objeto de nuestra Alma es el Cuerpo existente y no otro alguno”* (Spinoza, 1973: II, proposición 12, demostración, cursivas nuestras).

Estas definiciones y observaciones, relativas al *paralelismo estricto* que existe entre el *alma* y el *cuerpo*, lo que hacen en términos críticos es recusar toda *lógica de la representación* y *del reconocimiento* en lo relativo a establecer una relación de *subordinación* entre *alma* y *cuerpo*. Para Deleuze, bajo un sentido que se pregunta por las *repercusiones prácticas del juicio moral*, lo que habría que reconocer en las *formas de la representación*, no es más que el *predominio de una concepción de la realidad*

que se presenta como *doctrina del juicio*, siendo aquí, en efecto la *restitución de la inmanencia* a partir del *modelo del cuerpo* la mejor forma de *desarticular tal doctrina*.

Antes de profundizar el *sentido práctico* y *sentido político* que se sigue de la *doctrina del juicio* y de la crítica de la misma, confrontemos una breve observación que señala la relevancia que ha tenido la *visión moral del mundo* que aquí se denuncia sobre la *cultura occidental* y cómo, a la vez, esta visión permite apreciar una línea de pensadores que para Deleuze son quienes han seguido los pasos de Spinoza según el *modelo del cuerpo*. Dice Deleuze: “*De la tragedia griega a la filosofía moderna hay toda una doctrina del juicio que se va elaborando y desarrollando. [...] [Donde lo] trágico no es tanto la acción como el juicio, y la tragedia griega instauro primero el tribunal. Kant no inventa una verdadera crítica del juicio, puesto que ese libro por el contrario erige un fantástico tribunal subjetivo. Rupturista con la tradición judeocristiana, Spinoza dirige la crítica; y tuvo cuatro grandes discípulos que la recuperaron y que la relanzaron, Nietzsche, Lawrence, Kafka, Artaud*” (CC: 176).

Centrándonos en las afinidades dadas entre Nietzsche y Spinoza, respecto de su voluntad de *restituir el valor de la naturaleza, cuerpo, sensibilidad y afectos*, notables nos parecen los siguientes fragmentos de Nietzsche: “*El miedo a la muerte es una enfermedad europea*” (Nietzsche, 1968: 569, cursivas nuestras). “*Los hombres profundamente instintivos tienen horror a la logificación del deber [...]. La aparición de los moralistas coincide con los tiempos en que la moralidad ha terminado [...]. El moralista es un elemento disolvente de los instintos morales; aunque él cree que es su restaurador. Lo que [...] impulsa a los moralistas no son los instintos morales, sino los instintos de decadencia traducidos en las fórmulas de la moral (sienten la inseguridad de los instintos como corrupción)*” (Nietzsche, 1968: 422, cursivas nuestras).

Estas citas tienen como motivación central, sin duda, la revalorización que hace Nietzsche, al igual que Spinoza, del *cuerpo* y de los elementos que definen su *potencia intrínseca*. Dice al respecto Nietzsche: “*Mucho más maravilloso es el cuerpo [...]. La conciencia no es más que un instrumento de este prodigio de prodigios*” (Nietzsche, 1967: 522, cursivas nuestras). “*¡Y el miedo es, ante todo, un fenómeno fisiológico!*” (Nietzsche, 1967: 176, cursivas nuestras).

Es decir, que al igual como en Spinoza, la *idea inexpressiva* se relaciona con *pasiones tristes* o *afecciones pasivas*, en Nietzsche el fenómeno del *miedo* atañe al *cuerpo* en primera instancia, en razón de las *fuerzas reactivas* que lo constituyen. Siendo el *cuerpo*, en tal sentido, el que presupone una *relación diferencial* cuando Nietzsche

distingue entre *instintos reactivos* e *instintos activos*. Lo que en el caso de Spinoza se explica, respecto de las *afecciones pasivas*, desde los *signos imperativos*. Que todo esto permita señalar que aquí lo que se da, en el ámbito de las *ideas inexpressivas*, es el problema del *uso trascendente e ilegítimo de las síntesis de la imaginación*, se debe relacionar con el problema de las *creencias y supersticiones*, y cómo éstas, antes de ser *simples ilusiones*, son las más caras convicciones de que parte el *primer género de conocimiento*. Dice Nietzsche, al respecto: “¿*Qué es una creencia?* [...]. *Toda creencia es un tener algo por verdadero*” (Nietzsche, 1968: 23, cursivas nuestras).

Lo que nos interesa de las citas anteriores, pensando en el *diagnóstico general* que Nietzsche erige de la *cultura occidental*, es el *nihilismo*. Problema que sin duda es otro modo de plantear el *predominio en la historia occidental de la doctrina del juicio*. El *nihilismo*, siguiendo la lectura atenta que Deleuze realiza de Nietzsche, lo que viene a expresar es precisamente el *estatuto negativo y adventicio* que cabe conferir al *estado de religión*. Y que al parecer muchos olvidan que nace en el seno de la *teología política* más ancestral, como lo sostiene Dumézil. Sin embargo, lo que nos interesa de Nietzsche y su crítica dirigida contra el *cristianismo y nihilismo*, es que éste representa “*la absoluta desvalorización de la existencia* [...], *Mientras creamos en la moral «condenamos» la vida*” (Nietzsche, 1968: 19-20, cursivas nuestras).

Y lo que nos interesa de la serie de afinidades dadas entre Spinoza y Nietzsche, relativas a su crítica de la *visión moral de mundo*, consiste en asumir que el problema central aquí es el de las distintas maneras de plantear los *modos de vida*. Sea a partir del predominio unas *pasiones tristes* y *afecciones pasivas*, sea a partir de unas *pasiones activas* o *afecciones activas*, base de todo posterior desarrollo de determinado *modo de vida*. Lo importante, respecto de estas dos polaridades y la relación Spinoza-Nietzsche, es que en ambos parece haber una *denuncia constante* de las relaciones dadas entre las *afecciones tristes* o *instintos reactivos* y los *modos de vida* que se identifican con los *valores ontológicos* de la *negación y dialéctica*; e incluso con lo que cabe ser considerado como las *consecuencias prácticas de la logificación del deber*. Lo que precisamente implica reconocer que existen *instintos de decadencia* o, mejor dicho: *afecciones tristes*. Son tales *dimensiones afectivas* las que sirven de base para las valoraciones posteriores que *niegan el valor del mundo* en provecho de *otros mundos posibles*. Siendo esta la forma más escueta de ponderar el *valor paradójico* que adquiere la *vida* cuando prima el *juicio moral*, teniendo como base los *signos imperativos* que la *doctrina del juicio sistematiza*. La *doctrina del juicio*, respecto de las *falsificaciones* y

*desnaturalizaciones* que efectúa, Nietzsche las resume de modo categórico y sin necesidad de detenerse en ejemplos empíricos. Dice Nietzsche: “*desnaturalización de los valores [...]. Los valores son aislados e idealizados, en lugar de conducir y dominar la acción, se vuelven contra la acción que desaprueban*” (Nietzsche, 1968: 29, cursivas nuestras).

En todos estos términos, tanto la crítica que Spinoza dirige contra los *signos inexpresivos* del *primer género de conocimiento y estado de religión*, como la crítica que Nietzsche emprende contra el *nihilismo* y *valores reactivos*, deben entenderse como proyectos que busca *denunciar la depreciación del valor de la vida*, y cuya caracterización cabe dentro del sentido preciso del *nihilismo*. Y, como dice Deleuze: “*En la palabra nihilismo, nihil, no significa el no-ser, sino en primer lugar un valor de nada. La vida toma un valor de nada siempre que se la niega, se la desprecia*” (NF: 207, cursivas nuestras). En efecto, bajo los términos del *querer* y *deseo*, el *nihilista* será quien en vez de *no querer*, preferirá *querer la nada: voluntad de nada*. ¿Cabe preguntarse, enfocándonos en el *carácter afirmativo de la vida*, qué hace distintos a los *valores afines a la vida* respecto de otros *valores que niegan la vida*? Siendo muy sumarios, al menos para Nietzsche, los valores inherentes a una *vida activa* serían todas aquellos *modos de ser* que nacen de *instintos afirmativos*: “*sentimientos afirmativos: el orgullo, la alegría, la salud, el amor sexual, la enemistad y la guerra, el respeto, los bellos gestos, las bellas maneras, la firme voluntad, la disciplina en la alta intelectualidad, [o en una fórmula que ha hecho célebre a Nietzsche] la voluntad de poderío*” (Nietzsche, 1968: parágrafo 1032, cursivas nuestras).

Si aquí resulta ser la *alegría* la *tonalidad afectiva* propia del *conatus* o *deseo*, cuando éste comprende la *potencia de existir*, ello es en razón de que el *deseo* en su *fluctuación afirmativa*, tal como lo piensa Nietzsche, debe ser visto como una “*eterna voluntad de fecundidad, de creación, de retorno*” (Nietzsche, 1968: parágrafo 1049, cursivas nuestras). Posición que, por cierto, es de Nietzsche y no de Spinoza.

Siendo sumarios y abocándonos a uno de los puntos que queremos destacar de las múltiples afinidades dadas entre Nietzsche y Spinoza, lo que más nos interesa es su *idéntica afirmación de la fuerza vital* que implica la *vida* en general. *Afirmación* que es la que los lleva a *aborrecer* los *afectos negativos, reactivos y pasivos* tales como el *resentimiento*, la *culpa* y *mala conciencia*. Y si bien estos tres términos se asocian justamente con lo que Nietzsche ha definido como tres artículos de fe para la *psicología del sacerdote*, tal como lo ha desarrollado en *La genealogía de la moral* y en su



*disertación tercera* dedicada a los *ideales ascéticos*, lo cierto es que es Spinoza quien repudia tales *afecciones pasivas* y su *efecto disolvente* respecto de la *acción*. Antes de confrontar a Spinoza en lo relativo a estos *afectos*, resumamos con palabras de Nietzsche cuál es el sentido de los *sentimientos reactivos* de *resentimiento*, *culpa* y *mala conciencia*. Dice Nietzsche: “«Yo sufro: alguien tiene que ser culpable de esto» — así piensa toda oveja enfermiza. Pero su pastor, el sacerdote ascético, le dice: «¡Está bien oveja mía!, alguien tiene que ser culpable de esto: pero tú mismo eres ese alguien, tú misma eres la única culpable de esto, — ¡tú misma eres la única culpable de ti!...». Esto es bastante audaz, bastante falso: pero con ello se ha conseguido al menos una cosa, con ello la dirección del resentimiento, como hemos dicho, queda cambiada” (Nietzsche, 1997: 165, cursivas nuestras).

A propósito, ya no de la simple afinidad de Spinoza y Nietzsche, sino de su *idéntica comprensión* y *valoración crítica* de los *afectos negativos* y *pasiones reactivas*, dirá Deleuze en su obra *Spinoza: filosofía práctica*: “*Todas las formas de humillar y romper la vida, todo lo negativo, tienen, según su opinión [Spinoza], dos fuentes: «El odio y el remordimiento, los dos enemigos capitales de género humano»*” (SFP: 22, cursivas nuestras).

A partir de las observaciones relativas al *cambio de dirección de la fuerza* a la cual se refiere Nietzsche, un punto notable de su comprensión del *espíritu reactivo* radica en que si se da un *desplazamiento de la fuerza hacia el propio agente que padece las afecciones de impotencia*, lo que resulta definir así es el carácter que Freud identifica con el *neurótico*: la *tendencia a reprimir su energía* y *dirigirla contra sí mismo (culpa)*. Tal como lo hemos visto en nuestro primer capítulo, lo que triunfa así es el denominado *instinto de conservación* y en términos libidinales el *desplazamiento de la energía*, debido a la *angustia*, resultando de ello, *grosso modo*, el *éxito de la instancia de represión*.

Más allá de Freud y la crítica que hemos desarrollado en nuestro primer capítulo a su concepto de *represión individual*, lo que nos interesa en el contexto de la afinidad Nietzsche-Spinoza, es que su distancia con cualquier posición que se identifique con un *moralismo edificante*, como es el caso de Platón, Aristóteles, Kant, Hegel o Freud. Más aún si pensamos en sus respectivas críticas sin concesiones a la *visión moral del mundo*, que excluye a la *finalidad* como *presupuesto trascendente*. Para ambos, el *moralista* se define como *un ser* que, en vez de seguir y afirmar los apetitos naturales, *prefiere seguir unos mandatos* que contradicen a la *potencia de existir y actuar*. Suplantándose así,

finalmente, la *motivación afectiva afirmativa*, por *quimeras* y *fantasías*. Dice Spinoza, en el primer capítulo de su *Tratado político*, y más adelante dice Nietzsche, en *La genealogía de la moral*, respecto del rol que la *imaginación* juega en el *moralista*:

Spinoza: “Se imaginan [...] que cumplen una misión divina y que alcanzan la máxima sabiduría haciendo múltiples elogios de una naturaleza humana inventada para acusar de este modo más despiadadamente la que existe de hecho. No conciben a los hombres tal cual son, sino como ellos quisieran que fuesen. Con frecuencia, en lugar de una ética, escriben una sátira. En cuanto a sus teorías políticas, siempre son inaplicables; dan una especie de quimera [...]. Resulta, pues, que de todas las ciencias aplicadas, la política es aquella en la que la teoría discrepa más con la práctica y nadie sería menos idóneo para regir una comunidad pública que los teóricos y filósofos [...]. Tengo, pues, esto por cierto, y lo hemos demostrado en nuestra *Ética*, que los hombres están necesariamente sometidos a los sentimientos [...]. Los que acarician la ilusión que sería posible inducir a la multitud o a los hombres divididos por los negocios públicos, a vivir según la disciplina exclusiva de la razón, sueñan con la edad de oro o con un cuento de hadas” (Spinoza, 2010: 175-179, cursivas nuestras).

Nietzsche: “[E]l ideal ascético es una estratagema en la conservación de la vida. En el hecho de que ese mismo ideal haya podido dominar sobre el hombre [...], especialmente en todos aquellos lugares en que triunfaron la civilización y la domesticación del hombre, se expresa una gran realidad, la condición enfermiza del tipo hombre habido hasta ahora, al menos del hombre domesticado [...]. El sacerdote ascético es la encarnación de ser-de-otro-modo, de estar-en-otro-lugar, es en verdad el grado sumo de ese deseo [...]; pero justo el poder de su desear es el grillete que aquí lo ata [...], justo con ese poder el sacerdote ascético mantiene sujeto a la existencia a todo el rebaño de los mal constituidos. Destemplados, frustrados, lisiados, pacientes-de-sí de toda índole, yendo instintivamente delante de ellos como pastor” (Nietzsche, 1997: 156, cursivas nuestras).

El matiz que introduce Nietzsche precisa la *función* que cumple el *ideal ascético* respecto de desarrollar la *tendencia* de un tipo de hombre que pretende *dirigir* como *pastor* a la *comunidad humana* y la *multiplicidad de fuerzas* que definen sus *apetitos* e *instintos*, incluido el *pastor*. Pretensión, para Nietzsche, *enfermiza* y *decadente*, pero no por ello menos *potente* e *interesante*. Modo propio del *mundo gregario*, donde son requeridas las *pasiones tristes*, como diría Spinoza, o unos *instintos reactivos*, como diría Nietzsche, para asentar la *relación del pastor y su rebaño*, relación que da pleno sentido a las categorías políticas de *mandato* y la *obediencia*. Y cuyo ejemplo paradigmático es el *cristianismo*. Vale decir, unos *afectos-sentimientos* que proceden, en primer término, de la *impotencia*, la *debilidad* y la *decadencia*. ¿Por qué? Porque el *hombre* así definido, según Nietzsche: “evalúa en centro y el medio como [...] lo más alto y más precioso [...]; tal instinto se opone a toda jerarquía [...]: ser una excepción es considerado como una falta” (Nietzsche, 1968: parágrafo 280, cursivas nuestras).

Las connotaciones críticas de la obra de Nietzsche sobre la *filosofía de la historia*, en los términos recién expresados, será el tema central de los apartados finales que cierran el presente capítulo, donde terminaremos de ver la relación del *nihilismo*, *humanismo* y *antropocentrismo*.

Respecto de la afinidad entre Spinoza, Nietzsche y Lawrence, notable es el artículo contenido en la obra de Deleuze *Crítica y clínica*, de 1993: “Nietzsche y San Pablo, Lawrence y Juan de Patmos” (CC: 5-77). Para estos tres autores resulta fundamental distinguir entre el *cristianismo*, comprendido bajo el influjo hegemónico de la figura de Pablo, y el mensaje que entregan los relatos de la *vida de Cristo*. Lo medular de este texto consiste en decir que no pueden ser el mismo personaje, el Pablo que escribió el *Evangelio* y el Pablo que escribió *Apocalipsis*. El *Evangelio* o *Vida de Jesús* expresa un gusto y estilo aristocráticos, un gusto por la afirmación de la vida individual, suave, amoroso, y aunque decadente, bastante culto. En cambio, el *Apocalipsis* rebosa de expresiones de un estilo bajo, vengativo, repletas de odio e ira, propio de los *mitos populares colectivos arcaicos*: es inculto rencoroso y repleto de signos equívocos, en suma, *signos propios de la superstición*. Este punto, respecto de Spinoza, es de primera importancia, pues Spinoza también establece una diferencia fundamental entre la *religión del primer género de conocimiento* y la *religión adecuada del segundo género de conocimiento*. Dice Deleuze: “Esta religión del segundo género de conocimiento no se confunde con lo que Spinoza, en el Tratado teológico-político, llama «fe universal», «común a todos los hombres». [...] la fe universal concierne aún a la obediencia, y utiliza abundantemente los conceptos morales de falta, arrepentimiento y perdón [...]. La verdadera religión del segundo género, únicamente fundada sobre las nociones comunes [...] es la religión de Cristo” (SPE: 285, nota 6, cursivas nuestras).

Por su parte, Nietzsche decía, respecto del *abismo* que separa al Cristo de Pablo, fundador del *cristianismo*, respecto de la *inocencia* y *dulzura* que representa el Cristo de los evangelios, que Pablo *falsifica* a Cristo con la imagen del *crucificado* y *redentor*:

“En la psicología del evangelio falta el concepto de culpa y de castigo, asimismo, el concepto de premio. El «pecado», cualquier relación distanciada con Dios y el hombre, se halla eliminada, — justo eso es la «buena nueva». La bienaventuranza no es prometida, no es vinculada a una condición: ella es la única realidad —el resto es signo para hacer hablar de ella [...]. La vida del Redentor no fue otra cosa que esta práctica, — tampoco su muerte fue otra cosa... Él ya no necesitaba en su trato fórmulas ni ritos —ni siquiera oración. Ha roto con la entera doctrina judía de penitencia y reconciliación; sabe que únicamente con la práctica de la vida se siente uno «divino», «bienaventurado», «evangélico», «hijo de Dios» en todo tiempo [...]. Este «buen mensajero» murió tal como vivió, tal como enseñó; no para redimir a los hombres, sino para mostrar cómo se debe vivir. Lo que él legó a la humanidad es una práctica: su comportamiento ante los jueces y ante los sayones, ante los acusadores y ante toda especie de calumnia y burla [...]. A la «buena nueva» le sucedió inmediatamente la peor de todas: la de Pablo. En Pablo cobra cuerpo el tipo antitético del «buen mensajero», el gusto por el odio [...]. A partir de ahora [...] ingresan [...] la Doctrina del juicio y del retorno, la doctrina de la muerte como muerte-sacrificio, la doctrina de la resurrección” (Nietzsche, 1874: §§ 33, 35, 41 y 42, cursivas nuestras).

Finalmente, sobre la afinidad entre Spinoza, Nietzsche, Lawrence, Kafka y Artaud, como reacciones contra la *doctrina del juicio*, véase también *Crítica y clínica*: “Para acabar de una vez con el juicio” (CC: 176-188). Texto que citaremos en el siguiente apartado en distintos momentos. Sobre Artaud y su idea de *cuerpo sin órganos*, ya hemos hablado anteriormente, aunque también más adelante lo haremos. Sobre Kafka, sólo lo haremos en nuestro capítulo tercero detalladamente.

## **21. De la representación orgánica y lógica binaria, a la lógica de la distinción real trascendental**

Llegados a este punto, lo importante es comprender que la *doctrina del juicio*, el *principio de trascendencia* y el *estado de religión*, además de englobar una *visión moral del mundo*, articulan el *sentido de totalidad* que persigue desarrollar la *representación orgánica de la realidad*. Es el *juicio*, en este caso, el que tiene la *función de consignar formas y fines al hombre*, función que tiene como elemento la *obediencia* inherente al *yo social*. Este término lo recogemos de Bergson y tiene la virtud de matizar algunas relaciones que permiten extender la *crítica de la doctrina del juicio* a la forma propia de la *filosofía moderna* e, incluso, de la *ciencia moderna*. Estamos pensando en la siguiente observación hecha por Bergson en *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, a propósito de la vinculación que existe entre la *ley* y el *mandato*. Dice Bergson: “*Pero si la ley física tiende a adoptar para nuestra imaginación la forma de un mandato, tan pronto alcanza cierta generalidad, recíprocamente, un imperativo que se dirige a todo el mundo se presenta ante nosotros casi como una ley de la naturaleza [...]. La ley toma del mandato lo que éste tiene de imperioso. El mandato recibe de la ley lo que tiene de insoslayable*” (Bergson, 1996: 8, cursivas nuestras).

Esta observación resulta notable para entender el *carácter arbitrario del signo inexpressivo* en cuanto el *mandato* impone y presupone una *distribución ontológica* que es de suyo la que opera en la *doctrina del juicio*. Donde, según Deleuze: “*Los elementos de una doctrina del juicio suponen que los dioses conceden lotes a los hombres, y que los hombres en función de los lotes son buenos para tal o cual forma, para tal o cual fin orgánico*” (CC: 179-180, cursivas nuestras). Y tal sentido, *juicio* y *signo*, lo que hacen es *determinar heterónomamente lo bueno* a partir de una *concepción uránica de los valores* (morales, estéticos, ontológicos). *Insoslayable son*, en efecto, los *principios incondicionados* que se anuncian cuando se nos habla del: *Bien*, del *Uno trascendente* o de un *Dios inefable*, y tan es el propio sentido de lo que hemos denominado más arriba

como el *símbolo flotante y significativo ausente* que sustenta a toda *idea de trascendencia*. Una concepción de tales pretensiones jamás podría edificarse si no fuese por la *potencia creadora* de la *imaginación* y la *fantasía*. Facultades que incluso son las que se encuentran desarrolladas en el *lenguaje* cuando éste apela a *finés racionales superiores y supremos*, tal como lo hemos visto con Kant y Freud en nuestro capítulo primero.<sup>95</sup>

Si partimos preguntándonos por la *estructura global* que presupone la *doctrina del juicio*, esta vez en un *sentido figurativo*, lo que debemos decir es que la *unidad orgánica* sólo se logra por los *excesos* o *paralogismos* que la *imaginación* y la *fantasía* permiten. Siendo la *religión* la que mejor muestra cómo del *signo eminente* se siguen igualmente *reglas generales*, tanto en el orden del conocimiento como en el orden pasional. Punto que Deleuze había considerado en su primera obra sobre Hume respecto de la *religión*:

“Cuatro especies de reglas se distinguen [en la religión]: reglas extensivas y correctivas de la pasión, reglas extensivas y correctivas del conocimiento. Ahora bien, la religión participa a la vez del conocimiento y de la pasión. El sentimiento religioso tiene, en efecto, dos polos: el politeísmo y el teísmo [...]. El teísmo tiene su fuente en la unidad del espectáculo de la Naturaleza [...]. El sentimiento religioso despierta con los hallazgos extraños que hacemos en el mundo sensible, con las circunstancias excepcionales y fantásticas, con los fenómenos desconocidos. Y los que tomamos por esencias, justamente porque son desconocidos. Esta confusión define a la superstición y la idolatría” (ES: 75-76, cursivas nuestras).

He aquí el sentido que cabe dar a los *paralogismos* propiciados por el *uso ilegítimo* y *trascendente de las síntesis de la imaginación*, ya que al *reducir lo real* a una *figura totalizadora*, como lo son ideas de *Dios*, el *Hombre* y el *Mundo*, lo que se hace es efectuar la misma *operación semiótica* que opera la *teología negativa*, especialmente cuando la misma con sus *significaciones superiores* intenta “*designar a Dios como causa, de acuerdo a reglas de inmanencia que van de los más cercano a lo más lejano*” (PES: 46, cursivas nuestras). Que aquí sea necesario invocar el *uso ilegítimo de la síntesis de la imaginación* y la *arbitrariedad* de la *fantasía* y *superstición*, radica en que finalmente lo que prevalece en el *modelo de la revelación* inherente a la *religión* es siempre es el *mandato* que irrumpe mediante *signos de lo extraño y lo fantástico*. Y como dice Deleuze: “*Nada sino «signos» variables, denominaciones extrínsecas que garantizan un mandamiento divino. [...] ningún atributo de Dios [paradójicamente] es*

---

<sup>95</sup> La cuestión del *símbolo flotante y significativo ausente* la trataremos en nuestro capítulo tercero.

*revelado jamás [...] porque el fin de la Escritura es someternos a modelos de vida, hacernos obedecer y fundamentar la obediencia” (PES: 46 y 49, cursivas nuestras).*

En resumidas cuentas, la *teología negativa* nos propone una *entidad creadora* que se presenta como *fundamento de toda la realidad*, tal como en el teatro se presenta el *Deus ex machina* para solucionar los *callejones sin salida de la obra-creación*; y tal como en Platón y la *dialéctica de la rivalidad (amphisbetesis)* se da una *relación circular* entre el *fundamento de lo real y lo fundado*, entre el *original* y el *modelo* (la *Idea*, siempre inalcanzable e indefinible, a no ser que se desarrolle por medio de procedimientos circulares, autorreferenciales y tautológicos) y el *icono* (*buena imagen*, siempre segunda y derivada). Siendo los *simulacros (demonios)*, en cambio, los únicos elementos *irreductibles a la relación de semejanza* y en efecto a la *relación entre lo fundado y el fundamento*. Dice Deleuze:

*“El platonismo funda así todo el ámbito que la filosofía reconocerá como suyo: el ámbito de la representación lleno de copias-íconos, y definido no en relación extrínseca a un objeto sino en relación intrínseca al modelo o fundamento. El modelo platónico es lo Mismo, en el sentido en que Platón dice que la Justicia no es otra cosa que justa, la Valentía, valiente, etc.: la determinación abstracta del fundamento como lo que posee en primer lugar [...]. El catecismo, tan inspirado del platonismo, nos ha familiarizado con esta noción: Dios hizo al hombre a su imagen y semejanza, pero, por el pecado, el hombre perdió la semejanza, conservando sin embargo la imagen” (LS: primer apéndice: “Platón y el simulacro”, cursivas nuestras).*

El *orden arbitrario* dado aquí, si presupone una *desvalorización de la inmanencia*, ello se puede observar en la manera en cómo Descartes define los *modos*, en cómo los modos son asociados a la *mera contingencia* y *mera accidentalidad*. Ya que como afirma Deleuze: *“Los modos de una substancia permanecen accidentales en Descartes, porque tienen necesidad de una causa externa [...]. Con Descartes, se pasa de la superioridad de la causa a la superioridad de ciertas formas de ser sobre otras, luego a la equívocidad o analogía de lo real (puesto que Dios contiene la realidad bajo una forma superior a la que encuentra implicada en las criaturas). Es ese pasaje el que funda el concepto de eminencia” (SPE: 162, cursivas nuestras).*

Si la relevancia de la *estructura jerarquizada y vertical* que presupone la *doctrina del juicio* juega aquí el rol más importante para establecer el *pasaje de lo inmanente a lo trascendente, de lo más cercano a lo más lejano*, es preciso decir que dicho salto sólo es factible de ser dado adoptando el *carácter de eminencia*. Y tales son exactamente las *propiedades* que se asignan a *Dios y sólo de Dios*, y que paradójicamente las hemos arrancado de *cualidades humanas, antropomórficas*, pero esta vez *agigantadas* al grado de *adquirir el rasgo de la infinitud*. Todo gracias a que, en palabras de Deleuze, aquí

opera: “*El método de analogía [que] niega que haya formas comunes a Dios y a las criaturas; sin embargo, lejos de escapar al peligro que denuncia, confunde [...] las esencias de las criaturas y la esencia de Dios [...]. [El mejor ejemplo es un] Dios [que] tendría Querer y Entendimiento, Bondad y Sabiduría [...]. Pero equívocamente o eminentemente. La analogía no puede prescindir ni de la equivocidad ni de la eminencia [...], contiene un antropomorfismo sutil, tan peligroso como el antropocentrismo ingenuo*” (PES: 40, cursivas nuestras).

En tal sentido, el *Dios eminente* de la *teología cristiana* se caracteriza, utilizando una expresión de Lacan, por un *carácter infinito no positivo: falsa infinitud inherente al símbolo de los símbolos: el “«gran Otro» como significante*” (AE: 34, cursivas nuestras). Lo fundamental aquí, en términos de centrarnos en cómo se conciben las relaciones inmanentes del Mundo y la Naturaleza, es que lo que se da es una *desvalorización de la naturaleza: “retirándole toda virtualidad o potencialidad, todo poder inmanente, todo ser inherente”* (PES: 219, cursivas nuestras).

Más allá de todos los *atributos* que Descartes asignaba a *Dios*, cuando lo identificaba con la *idea de perfección* y la necesidad que fuese inherente al *cogito* pero a la vez que *su causa fuese adventicia* (*perfección = omnisciencia, omnipotencia, omnipresencia, eternidad, etc.*) —tal como lo desarrolla Descartes en la tercera disertación de sus *Meditaciones metafísicas*, célebre por el planteamiento del *argumento ontológico*, ya presente en San Anselmo—,<sup>96</sup> lo cierto, siempre según Deleuze, es que es la *eminencia* la que permite sustentar la coherencia de este *dualismo insoslayable*. Porque se coloca a *Dios* como una *figura que preside a toda la realidad*, gracias a la *analogía*, la *equivocidad* y la *eminencia*. Todo ello bajo un *modo circular* que es propio del *régimen de signos significante* y de la *estructura del mito*. Siendo crucial para Deleuze, que: “[e]l mito es siempre la expresión del falso infinito” y *causi-causa del surgimiento de “inquietud[es] del alma”* bajo un *sentido negativo* (LS: 279-280, cursivas nuestras).

Si para Deleuze, Descartes se mantiene fiel a un *ordenamiento ontológico* propio de la *teología negativa* y no sucede por azar, sino precisamente porque toda su *concepción de la realidad* se sustenta en la *equivocidad, analogía* y *eminencia*, ello sucede porque:

---

<sup>96</sup> Las formulaciones de Descartes más célebres se resumen en las siguientes palabras citadas por Deleuze: “«La idea que tengo de un ser más perfecto que el mío debe necesariamente haber sido puesta en mí por un ser que en efecto sea perfecto [...]. Del mero hecho que yo exista, y que la idea de un ser soberanamente perfecto (es decir de Dios) se halla en mí, la existencia de Dios está muy evidentemente demostrada»” (PES, 64, cursivas nuestras).

“Descartes precisa su tesis en los términos siguientes: Dios es causa de sí, pero en otro sentido que una causa eficiente es causa de su efecto; es causa de sí en el sentido que su esencia es causa formal [...], no directamente, sino por analogía, en la medida en que desempeña con respecto a la existencia un papel análogo al de una causa eficiente con respecto a su efecto [...]. Esta teoría descansa sobre tres nociones íntimamente ligadas: la equivocidad (Dios es causa de sí, pero en otro sentido que en el que es causa eficiente de las cosas que crea) [...]; la eminencia (Dios contiene pues toda la realidad pero eminentemente, bajo otra forma que la de las cosas que crea); la analogía (Dios como causa sí no es pues alcanzado en sí mismo, sino por analogía: es por analogía con la causa eficiente que Dios puede suponerse causa de sí, o por sí ‘como’ una causa»). Estas tesis son menos formuladas explícitamente por Descartes que recibidas y aceptadas como una herencia escolástica y tomista” (PES: 158, cursivas nuestras).

La perspectiva de un *Dios eminente* es la que permite abandonar la *idea de expresión* bajo el punto de vista de la *lógica de la expresión y teoría del signo* y abrazar el criterio de la *religión* fundada en la *revelación*. Es en el *orden del signo* donde se comprende, como dice Deleuze, la diferencia fundamental que existe entre las *expresiones* concebidas bajo la *lógica de la distinción real* y los *signos equívocos de la revelación*. Lo que no admite, en tal contexto, el *signo* respecto de la *expresión*, es el *sentido positivo, afirmativo y productivo* de la *expresión*. Y por tal razón es que advierte Deleuze: “*Toda mezcla de ambos dominios es ruinosa*” (PES: 50, cursivas nuestras) para la *filosofía y ontología* e incluso para una *teoría del lenguaje*. Y si Spinoza ha de ser considerado como uno de los primeros en denunciar de manera rigurosa dicha *confusión*, ello es así porque “*la filosofía de Spinoza permanece en parte ininteligible, si no se ve en ella una lucha constante contra las tres nociones de equivocidad, eminencia y analogía*” (PES: 43, cursivas nuestras).

Por otra parte, a propósito de las *teorías del lenguaje* contemporáneas y el rechazo de Deleuze, por ejemplo, del *modelo generativo* de Chomsky, lo común que tendría dicho modelo con la *imagen dogmática del pensar* es lo que nuestro autor, junto con Guattari, denominan como una *lógica arborescente*, que sirve para *obviar las condiciones de producción reales inmanentes* que dan cuenta de las *circunstancias* que explican la *génesis de las lenguas estándares* que estudia Chomsky. La pregunta clave en tales términos es relativa a *cómo ha llegado a ser una lengua estándar preeminente y dominante*, cómo la misma ha conquistado su *estabilidad*. Es lo que nuestros autores entienden como una *pragmática generalizada* que antepone el valor de las *circunstancias que evidencian el carácter artificial* e incluso *abstracto* de la *lógica arborescente* y de todo *sistema lingüístico estandarizado* o que se pretenda *universal en tanto lengua mayor*. En tal contexto es que cabe valorar la *teoría de la expresión* que Deleuze desarrolla con Spinoza y que más tarde, gracias a Guattari, es conectada con la *teoría del lenguaje* del lingüista Louis Hjelmslev, quien erige una *concepción de la*



*expresión y el contenido* autonomizada del *dualismo estructuralista*, autor clave para la *teoría de la enunciación* desarrollada en *Mil mesetas* (MM: “3. La geología de la moral”, “4. Postulados de lingüística” y “5. Sobre algunos regímenes de signos”, *passim*). Aunque ya en 1972, en *El Anti-Edipo*, Hjelmslev ya es valorado por proponer una *teoría del lenguaje*:

“[Q]ue abandona toda referencia privilegiada. Porque describe un campo puro de inmanencia que ya no es posible de sobrevolar a través de ninguna instancia trascendente [...]. [L]a lingüística de Hjelmslev se opone profundamente a la empresa saussuriana y post-saussuriana [...] [donde cabe colocar a Chomsky]. Porque hace correr por este campo sus flujos de forma y de substancia, de contenido y de expresión. Porque sustituye la relación de subordinación significante-significado por la relación de presuposición recíproca expresión-contenido. Porque la doble articulación ya no se realiza entre dos niveles jerarquizados de la lengua, sino entre dos planos desterritorializados [...]. Hjelmslev tiende a construir una teoría puramente inmanente del lenguaje que forme el doble juego de la dominación voz-grafismo, que hace correr forma y substancia, contenido y expresión según flujos de deseo” (AE: 250, cursivas nuestras).

Esta breve alusión la esclareceremos en el siguiente apartado. Lo que importa por ahora es destacar la *denuncia* que efectúa Deleuze, en lo relativo a las *teorías del lenguaje*, de toda tendencia que se apoye en la *trascendencia*. Y precisamente a la base de la *teoría del lenguaje* de Hjelmslev, según nuestros autores, son los principios de *univocidad* e *inmanencia* los que permiten oponerse al *modelo reproducción* o *método del calco* que predomina en la *imagen dogmática del pensar*, siendo el problema aquí la *denuncia de la generalización y aplastamiento de las relaciones singulares* que comportan las *circunstancias*. Tal *generalización y aplastamiento*, son lo que caracteriza al *modelo trascendente de la religión* y, en la modernidad, al *psicoanálisis*, la *lingüística estructural* y en general al *método de la ciencia*. Lo que nuevamente nos lleva a recordar que el primado del *principio de trascendencia* y del *modelo de reproducción*, inherentes de la *cultura occidental*, se fundan en una *lógica binaria* que ya está presente en el *régimen de signos significante* y en la *doctrina del juicio*. Siendo las instancias de la *equivocidad*, *analogía* y *eminencia*, los elementos que propician la *reducción* de la *multiplicidad* y *singularidad*, no sólo en el *pensamiento arcaico*, sino en la *lingüística*, *psicoanálisis* y *antropología estructural*. Precizando nuestros autores, respecto del *modelo arborescente* de Chomsky, la *lógica binaria* y el *método del calco*, y lo que estos modelos obvian en términos de una *pragmática generalizada*:

“Rosenstiehl y [...] Petitot señalan: «Admitir la primacía de las estructuras jerárquicas significa privilegiar las estructuras arborescentes (...). La forma arborescente admite una explicación topológica (...). En un sistema jerárquico, un individuo sólo admite un vecino activo, su superior jerárquico (...). Los canales de transmisión están preestablecidos: la arborescencia preexiste al individuo que se integra en ella en un lugar preciso» (significancia y subjetivación). Los autores señalan a este respecto que, incluso cuando se cree haber conseguido una multiplicidad, puede

*ocurrir que esa multiplicidad sea falsa [...]. La lógica binaria es la realidad espiritual del árbol-raíz. Incluso una disciplina tan «avanzada» como la lingüística conserva como imagen de base ese árbol-raíz que la vincula a la reflexión clásica [...]. El árbol lingüístico, a la manera de Chomsky, sigue comenzando en un punto S y procediendo por dicotomía [...]. La gramaticalidad de Chomsky, el símbolo categorial S que domina todas las frases, es un marcador de poder antes de ser un marcador sintáctico [...]. A tales modelos lingüísticos no se les reprochará que sean demasiado abstractos, sino, al contrario, que no lo sean lo suficiente [...]. La lengua es, según la fórmula de Weinreich, «una realidad esencialmente heterogénea». No hay lengua madre, sino toma del poder de una lengua dominante en una multiplicidad política. La lengua se estabiliza en torno a una parroquia, a un obispado, a una capital [...]. La lógica del árbol es una lógica del calco y de la reproducción. Y tanto en la lingüística como en el psicoanálisis tiene por objeto un inconsciente representativo, cristalizado en complejos codificados, dispuesto en un eje genético o distribuido en una estructura sintagmática. Su finalidad es la descripción de un estado de hecho, la compensación de relaciones intersubjetiva o la exploración de un inconsciente déjà là [ya ahí] oculto en los oscuros recovecos de la memoria y del lenguaje. Consiste, pues, en calcar algo que se da por hecho, a partir de una estructura que sobrecodifica o de un eje que soporta. El árbol articula y jerarquiza calcos, los calcos son como las hojas del árbol” (MM: 21, 11, 13 y 17, cursivas nuestras).*

A diferencia del *método de reproducción y lógica del calco*, donde lo que predomina es la *imagen del pensamiento árbol-raíz* que procede por el *Uno-Dos* e impone así la *figura de un Dios como señor los signos (enantiomorfosis)*, la *teoría de la expresión implícita en la ontología de Spinoza*, si permite una ruptura con los sesgos inherentes del *lenguaje proposicional* y la *gramática atributiva*, ello es posible porque la idea de *expresión* engloba tanto la *univocidad del ser y de los atributos*. O como dice Deleuze: “*Ora [...]: cada atributo expresa la esencia eterna e infinita [...]. Ora: cada atributo expresa la esencia de la substancia, su ser o su realidad. Ora, en fin: cada atributo expresa la infinitud y la necesidad de la existencia substancial [...], la eternidad [...]: la idea de expresión resume todas las dificultades que concierne la unidad de la substancia y la diversidad de los atributos*” (PES: 9, cursivas nuestras), sin necesidad de *hacer referencia a un déjà là* o *un ya ahí*, en suma, a *ninguna trascendencia*, sea ésta *absoluta (Dios)* o *relativa (Yo)*. La *inmanencia absoluta*, en última instancia, lo que impugna categóricamente es la *estructura global* que presentan la *metafísica occidental* y lo que en ésta queda del *mito y sus contenidos*, lo que sigue habiendo de tales contenidos en el *lenguaje proposicional* y *sentido común*. Lo que a un *lógico* presupone un *señor del lenguaje* o *señor del silogismo*, donde “*Dios [se presenta] como principio del silogismo disyuntivo*” (AE: 78, cursivas nuestras).

El papel que juega aquí la célebre frase de Spinoza *Deus sive natura*, si rigurosamente desarticula la *concepción eminente de Dios y del lenguaje*, lo hace porque *Dios* o *Naturaleza*, al *expresarse en infinitos atributos*, presenta la *forma de un ser abigarrado en un sentido afirmativo puro*. Porque: “*«No hay entre los atributos ninguna clase de desigualdad» [...]. Por lo tanto, no se podrá pensar que Dios contiene la realidad o perfección de un efecto bajo una forma mejor que aquella de la que*

*depende el efecto; pues no hay forma que sea mejor que otra” (PES: 63, cursivas nuestras). Y es en tal sentido que el eslogan y grito de guerra de la filosofía de la inmanencia no es otro que su concepción colectiva del ser que permite la igualación de todos los seres afirmando a su vez sus diferencias. En nuestras palabras: ora, la Naturaleza en su pluralidad y multiplicidad abigarrada, ora, Dios en su unicidad —ni unidad, ni Uno trascendente, sino unicidad afirmada en un orden puro—: ¡da exactamente lo mismo! En Spinoza ambos conceptos, gracias a la univocidad del ser y de los atributos, se confunden. Siendo la distinción real la que es nexa entre la esencia de Dios o Naturaleza y la esencia de los modos en tanto expresiones de segundo orden. Nunca se debe olvidar que la tesis de la univocidad del ser, al afirmar tanto la unidad de los atributos y a la vez su multiplicidad, explica la infinidad de formas de un infinito actual absoluto: “en el caso del absoluto, ya no hay nada ficticio: la causa ya no es inferida de su efecto [...], no hay necesidad de ficción para que los modos en su infinidad sean asimilados a propiedades colectivamente concluidas de la definición de la substancia” (PES: 18, cursivas nuestras). O como destaca Deleuze, respecto de la preeminencia de la distinción real sobre cualquier modelo fundado en lo hipotético y lo posible: “La distinción real, en el sentido más estricto, es siempre un antecedente de la representación” (PES: 30, cursivas nuestras).*

Esta indicación sobre la radical diferencia que separa al Dios de la representación clásica del Dios spinozista (ateo y panteísta), exige un replanteamiento de la naturaleza de los fundamentos de la realidad y su productividad. Un replanteamiento que convierte a la expresividad en la clave para comprender cómo, si es sostenida la distinción real como causa formal absoluta (PES: 112-113) de Dios y de la Naturaleza, este nivel jamás se confunde con el nivel modal y numérico. Primero, porque la distinción numérica exige una causa exterior o determinación extrínseca, que es propia de toda distinción modal: ser a partir de otro o ser por otro. Lo que para una teoría de la extensión comporta el siguiente contrasentido, precisado por Deleuze: “El absurdo no consiste [...] en hipostasiar lo extenso como atributo, sino al contrario en concebirlo como mensurable y compuesto de partes finitas [...]. La física, aquí, confirma los derechos de la lógica: el que no haya vacío en la naturaleza significa solamente que la división de las partes no es una distinción real. La distinción numérica es una división, pero la división no ha lugar sino en el modo, solo el modo es dividido” (PES: 29, cursivas nuestras). Y aquí finalmente es donde podemos comprender la necesidad de diferenciar entre una lógica simple, hipotética y modal, fundada en la distinción

numérica, y una lógica existencial y trascendental fundada en la distinción real.

Deleuze hace las siguientes precisiones:

“Spinoza piensa que la definición de Dios tal cual él la da es una definición real. Para demostrar la realidad de la definición, debe entenderse una verdadera génesis del objeto definido. Tal es el sentido de las primeras proposiciones de la *Ética*: no hipotética, sino genética. Porque los atributos son realmente distintos, irreductibles los unos a los otros [...]. «Es propio de la naturaleza de la substancia que cada uno de sus atributos sea concebido por sí, dado que todos los atributos que ella posee han estado siempre al mismo tiempo en ella, y que uno no ha podido ser producido por el otro, sino que cada uno expresa la realidad o el ser de la substancia [...]» [*Ética*, I, 10, E.]. Con los atributos alcanzamos los elementos primeros y substanciales, nociones irreductibles de la substancia única. Aparece aquí la idea de una constitución lógica de la substancia, «composición» que nada tiene de físico [...]. Y la compatibilidad de los atributos no se funda, en Spinoza, en una región del entendimiento superior a las relaciones lógicas mismas, sino que en una lógica propia de la distinción real [...]. Spinoza parece ser el que más lejos va en el camino de esta nueva lógica: lógica de la afirmación pura, de la cualidad ilimitada, y, por allí, de la totalidad incondicionada que posee todas las cualidades, es decir lógica del absoluto” (PES: 72-73, cursivas nuestras). “Los atributos constituyen una multiplicidad formal o cualitativa, una «pluralidad concreta que, al implicar la diferencia intrínseca y la heterogeneidad recíproca de los seres que la constituyen, nada tiene que ver con la pluralidad del número literalmente entendida»” (ID: 196, cursivas nuestras).

Esta perspectiva, si resulta peligrosa e incluso un anatema, ya no en un orden puramente metafísico, sino en un orden práctico, político, ético y religioso, ello se entiende en primer término recordando la expulsión de Spinoza de su comunidad de origen y la maldición y condena que judíos y cristianos echaron sobre el filósofo holandés. Siendo el motivo más visible de dicha reacción el haber llevado su crítica de las mixtificaciones filosóficas y religiosas hasta sus últimas consecuencias, a saber: que a partir de su principio inmanencia absoluta no sólo era el orden teórico el que se colocaba en cuestión; o bien, usando una expresión de Bergson que dedica precisamente a Spinoza y sus intuiciones: “a cuyo empuje crujió el sistema” (Bergson, 1963: 810, cursivas nuestras). Lo que realmente se resquebrajaba, de cabo a rabo, era tanto el orden teórico, como los órdenes religioso, moral y político. Las consecuencias críticas, respecto de esta última observación, quien las sintetiza de modo brillante y admirable es María José Villaverde en su introducción a la edición que ha preparado junto con Enrique Tierno Galván de los textos políticos de Spinoza: *Tratado teológico-político* (selección) y *Tratado político* (íntegro). Dice Villaverde, con toda precisión y elevando a Spinoza por sobre Descartes y Hobbes, respecto de su crítica radical a los fundamentos del humanismo y antropocentrismo:

“El determinismo spinozista socava así la creencia cartesiana en el libre albedrío y en un mundo concebido como una gran escala de seres, presidida por el hombre, rey de la Creación, creado a imagen y semejanza de Dios. La *Ética* [...] da el golpe de gracia a esta visión antropocéntrica, al proclamar que los hombres están determinados, como el resto de la Creación, por las leyes de la naturaleza. Pero lo que diferencia a Spinoza de Descartes y Hobbes, lo que le convierte, si cabe, en aún más peligroso y más subversor, es que sus análisis no se detiene en el umbral de la religión y la

*moral, terrenos tabúes por excelencia en el siglo XVII, sino que entra a saco en ellos, poniendo en entredicho el entramado de las creencias judeo-cristianas y el sistema de castigos y recompensas que apuntalaba a los regímenes políticos de la época. Spinoza estudia a los hombres como si fueran rectas o ángulos. Y su materialismo y naturalismo no son sino la trasposición del método de Galileo a las ciencias humanas”* (Spinoza, 2010: Introducción, xv, cursivas nuestras).

Una forma de precisar aún más la razón que ha convertido a Spinoza en un *anatema* y *hereje*, no es otra que la que esgrime Deleuze cuando se refiere a su idea de *infinito positivo*. Es esta idea la que permitirá a Spinoza nada menos que *igualar el estatuto ontológico de Dios y Naturaleza*, de la *esencia y existencia*, y así impugnar la *teoría cartesiana de las sustancias*. Dice Deleuze, recordándonos que uno de los precursores de Spinoza respecto de este punto es Duns Escoto, y dejado claro de dónde procede el acervo trascendentalista de Descartes:

*“Los atributos, según Spinoza, son formas de ser unívocas, que no cambian de naturaleza al cambiar de «sujeto», es decir, cuando se las predica del ser infinito y de los seres finitos, de la substancia y de los modos, de Dios y de las criaturas [...]. Los atributos son expresiones de Dios; estas expresiones de Dios son unívocas, constituyen la naturaleza misma de Dios como Naturaleza naturante, están englobadas en la naturaleza de las cosas o Naturaleza naturada que, de cierta manera, las vuelve a expresar a su vez”* (PES: 42-43, cursivas nuestras). *“Y la lucha que emprende Spinoza contra Descartes no es ajena a la que Duns Escoto mantenía con Santo Tomás. Contra la teoría cartesiana de las sustancias, enteramente penetrada por la analogía, contra la concepción cartesiana de las distinciones, que mezcla estrechamente lo ontológico, lo formal y lo numérico (sustancia, cualidad y cantidad) [...]. Los atributos son, pues, absolutamente comunes a la sustancia y a los modos, aun cuando la sustancia y los modos no tengan la misma esencia [...]. Toda jerarquía, toda eminencia resulta negada”* (DR: 78, cursivas nuestras).

En tales términos, no se puede negar que la tesis de la *univocidad de ser y de los atributos*, se dirige contra las vigas maestras del *cartesianismo* y en general el *dualismo clásico*. *Forma binaria de pensamiento* que se prolongará en la *fenomenología*, al menos en lo relativo a la distinción epistemológica entre *sujeto* y *objeto*. Forma que podemos encontrarla operando en todas las *oposiciones binarias* que persisten incluso en nuestro *modo habitual de pensar*. Por ejemplo, cuando hacemos las *distinciones asimétricas* entre *alma-cuerpo*, *fenómeno-noúmeno*, *cultura-naturaleza*, *hombre-mujer*, *lenguaje* (epistemología) y *mundo* (ontología), *civilizados-salvajes*, *adultos-niños*, *saberes* (formas) y *fuerzas* (acciones y pasiones), *principio de realidad-principio de placer*. Siempre se da por entendido, en este *orden binario*, que el primer elemento debe predominar sobre el segundo. Contrariamente, la perspectiva de la *univocidad del ser y de los atributos*, al articularse por el *criterio trascendental (no trascendente) de la distinción real*, se decide por una *concepción monista y pluralista de la producción de lo real*. Y donde son la *expresión e inmanencia* las que aseguran una idea de *multiplicidad sustantiva virtual-actual*.

Relativo al *origen histórico, social y religioso* remoto de los *afectos tristes* que explican el repudio que presupone la tradición *teológica negativa* por una concepción de la *multiplicidad* bajo un *estatuto afirmativo y positivo puro*, dicho sesgo, además de explicarse formalmente por las *síntesis de la imaginación* bajo su *uso ilegítimo* y por el *principio de disyunción exclusivo* que preside los *registros y distribuciones sedentarias*, necesariamente ha de remitir a un *contexto histórico, social, cultural* e incluso *tecnológico*, que dé cuenta de su *génesis cultural*. Es lo que al menos sostienen Deleuze y Guattari cuando —apoyándose nuevamente en Haudricourt, uno de los más profundos conocedores de las *biotecnologías de Occidente y Oriente*— hacen la siguiente observación respecto de sus diferencias:

*“Occidente tiene una relación privilegiada con el bosque y con el desmonte; los campos conquistados al bosque se plantan de gramíneas, objeto de una agricultura de familias, basada en la especie y de tipo arborescente; también la ganadería que se desarrolla en el barbecho selecciona familias que forman toda una arborescencia animal. Oriente presenta otra imagen: una relación con la estepa y el huerto (en otros casos con el desierto y el oasis) más bien que con el bosque y el campo; una agricultura de tubérculos que procede por fragmentación del individuo; un abandono, una exclusión de la ganadería que queda confinada en espacios cerrados o arrojada hacia la estepa de los nómadas. Occidente, agricultura de una familia seleccionada con muchos individuos variables; Oriente, horticultura de un pequeño número de individuos relacionados con una gran gama de «clones». ¿No existe en Oriente, sobre todo en Oceanía, una especie de modelo rizomático que se opone desde todos los puntos de vista al modelo occidental del árbol? Haudricourt cree incluso que esa es una de las razones de la oposición entre las morales y las filosofías de la transcendencia, tan estimadas en Occidente, y las de la inmanencia en Oriente: el Dios que siembra y siega, por oposición al Dios que horada y desentierra (horadar frente a sembrar). Transcendencia, enfermedad específicamente europea” (MM: 23, cursivas nuestras).<sup>97</sup>*

Por otra parte, si la *sustitución del principio de transcendencia* por el *principio de inmanencia*, se debe considerar como una de las bases fundamentales para erigir la *ontología de la pura diferencia*, son precisamente los *principios de la afirmación y positividad del ser* que postula Spinoza, los que expresan una *productividad de la imaginación* que concibe a la *existencia* entendida como *multiplicidad y pluralidad sustantivas dinámicas*, bajo el *uso legítimo y transcendental de las síntesis*. Sutil, en tales términos, es la siguiente expresión: *“existir es tener actualmente un número muy grande de partes (plurimae)” (PES: 193, cursivas nuestras)*. Ya que ésta atañe tanto a la definición del *conatus*, que engloba *afecciones y afectos múltiples*, como al *inconsciente maquínico transcendental* que hemos abordado en nuestro primer capítulo y que remite a una *intensidad propia de un campo de fuerzas plurales y singulares (DR: 292-293)*. Lo que en el caso específico de Spinoza supone una *restitución de los derechos del*

<sup>97</sup> En nuestro capítulo tercero, la *imagen* de un *Dios o Dioses-agavilladores*, será fundamental para la comprensión de la *teoría del Urstaat* de Deleuze y Guattari

*pensamiento* respecto de la *conciencia*, restitución que Deleuze precisamente asocia a la idea de un *inconsciente impersonal y autómatas espiritual* (ID: 21-25).

También resulta importante señalar un matiz que introduce Deleuze en su tesis doctoral *Diferencia y repetición*, que esclarece el sentido de la idea de una *multiplicidad sustantiva* capaz de hacer girar a la propia *substancia* y a *Dios* o *Naturaleza* en torno al *estatuto productivo, virtual y potencial* del *modo* mismo. O sea, en torno a los *seres compuestos que pueblan la existencia*. Para así llevar a cabo una radicalización de los principios de *univocidad* e *inmanencia*, al grado de ya no establecer distinción alguna entre *Naturaleza* y *producción*, entre *substancia* y *modo*. En palabras de Deleuze, que sitúan a Nietzsche en tal línea de *radicalización de la ontología de la pura diferencia*:

“Con Spinoza el ser unívoco deja de ser neutralizado y se vuelve expresivo, se convierte en una verdadera proposición expresiva afirmativa.<sup>98</sup> Sin embargo, aún subsiste una indiferencia entre la sustancia y los modos: la sustancia spinozista aparece independiente de los modos, y los modos depende de la sustancia, pero como de otra cosa. Sería necesario que la sustancia se dijera ella misma de los modos y sólo de los modos. Tal requisito sólo puede ser cumplido a costa de un vuelco categórico más general, según el cual el ser se dice del devenir, la identidad de lo diferente, lo uno de lo múltiple, etc. Que la identidad no es primera, que existe como principio, pero como segundo principio [...] devenido, que gira en torno a lo Diferente, tal es la naturaleza de una revolución copernicana que abre a la diferencia la posibilidad de su concepto propio, en lugar de mantenerla bajo el dominio de un en general planteado como idéntico. Con el eterno retorno, Nietzsche no quería decir otra cosa. El eterno retorno no puede significar el retorno de lo idéntico, puesto que supone por el contrario un mundo (el de la voluntad de poder) en el que todas las identidades previas son abolidas y disueltas [...]. Para que lo unívoco se convirtiera en objeto de afirmación pura, al spinozismo sólo le faltaba hacer girar la sustancia alrededor de los modos, es decir, realizar la univocidad como repetición en el eterno retorno” (DR: 79 y 445-446, cursivas nuestras).

Aquí son, nuevamente, *lo informal* y *lo intensivo puro*, relativos a las *relaciones de fuerzas*, lo que privilegia Deleuze. Y es lo que ya Viveiros de Castro ha definido como la *ontología chata* que busca radicalizar Deleuze: “*donde lo real surge como multiplicidad dinámica inmanente en estado de variación continua, como un metasistema lejos del equilibrio*” (Viveiros de Castro, 2010: 96, cursivas nuestras). O bien, como diría Simondon: *una realidad metaestable*, donde el problema de la *individuación* y los *procesos* que la *informan* presuponen un *elemento de disyunción inclusiva* o *discordancia* y, por tanto, *relaciones preindividuales, presubjetivas y extra-proposicionales* (DR: 367, cursivas nuestras).

---

<sup>98</sup> Una vez más, cabe destacar, que: “la teoría de las expresiones unívocas del uno se opone a la teoría de las expresiones equívocas del otro. Todas las demás oposiciones (la necesidad y la finalidad, lo necesario y lo posible) derivan de ella” (PES: 331); “*Más allá de la causalidad real, más allá de la representación ideal, se descubre lo expresado como el tercero que hace las distinciones infinitamente más reales, la identidad infinitamente mejor pensada. Lo expresado, es el sentido, más profundo que la relación de causalidad, más profundo que la relación de representación*” (PES: 332).

Ante esta *perspectiva ontológica productiva y dinámica*, Viveiros de Castro ha acertado en señalar que debe ser vista tal empresa como una *lucha contra la colonización* que supone el *pensamiento occidental*, porque la “*metafísica occidental es verdaderamente la fons et origo de todos los colonialismos*” (Viveiros de Castro, 2010: 20, cursivas nuestras). La *afirmación absoluta de la inmanencia y multiplicidad* que caracteriza al *spinozismo* de Deleuze, en tal sentido, debe ser considerada como la “*entrada a un estado [...] de descolonización permanente del pensamiento [...]. La multiplicidad es así el metaconcepto que define cierto tipo de entidad cuya imagen concreta es el «rizoma» [...]. Como ha observado Manuel de Landa, la idea de multiplicidad es fruto de una decisión inaugural de naturaleza antiesencialista y antitaxonomista: con su creación Deleuze destrona las nociones metafísicas clásicas de esencia y de tipo*” (Viveiros de Castro, 2010: 20 y 79, cursivas nuestras).

En todos estos términos, sumariamente, el punto que más nos ha de interesar respecto de la *teoría del deseo afirmativa e inmanente* que permite desarrollar Spinoza, es que las *variaciones diferenciales* de las *afecciones y afectos*, si implican el problema de la *potencia e impotencia*, es dicho problema el que permite una denuncia de todas aquellas *servidumbres* que se asocian a la *ignorancia y superstición*. Siendo aquí quizás el problema de fondo que ninguna *organización política* puede prescindir de una *visión moral del mundo*. Tal como ha sido denunciado por Nietzsche en *Más allá del bien y el mal* (Nietzsche, 1983) y *La genealogía de la moral* (Nietzsche, 1997). *Visión moral del mundo* contra la cual precisamente se dirige su concepto de *diferencia ética* fundado en las *distinciones singulares bueno y malo*. Dicen Deleuze y Nietzsche:

“*No hay ni bien ni mal en la naturaleza, pero hay lo bueno y lo malo para cada cosa existente. La oposición del bien y del mal desaparece. Pero esta desaparición no iguala todas las cosas, ni todos los seres. Como Nietzsche lo dirá, «Más allá del bien y del mal, eso al menos no quiere decir más allá de lo bueno y de lo malo». Hay aumentos de potencia de actuar, disminuciones de la potencia de actuar. La distinción de lo bueno y de lo malo servirá de principio para una verdadera diferencia ética, que debe sustituirse a la falsa oposición moral*” (SPE: 246, cursivas nuestras).

El *sesgo moral* nace y se consolida precisamente gracias al *juicio y su carácter abstracto*, que participa tanto de la *proposición* como de los *signos escalares* que elevan sus *significaciones a finalidades superiores*. Como también gracias a las *consignas* que se presentan como *signos imperativos*, antaño asimilados a una *autoridad objetiva o grandes objetividades*, pero hoy asociados a una *racionalidad y moral* que tiene como lugar de desarrollo la *individualidad y subjetividad*. Lo importante, a pesar de este salto histórico que desplaza los *decretos o mandatos* de un *ámbito institucional objetivo* a la



esfera de *yo*, del *sujeto* y la *interioridad*, es no olvidar nunca que son su *fuerza* y *base diferencial* las *afecciones* y *pasiones tristes* (CC: 14).

Si para Spinoza y Deleuze, en el *espíritu religioso* lo que se da es una *imaginación fuerte*, ello es así en tanto es la *afección* que surge del *encuentro azaroso* (*occursus*) la que se presenta como *huella* y *sombra*, como *signo confuso* y *adventicio*. Y tal es ya la condición propia del *lenguaje* y la *ley*, la *escritura* y la *cultura del libro*, todas instancias que apelan al *principio de eminencia*. Dirá Deleuze, a propósito de las pretensiones que persiguen quienes *elevan* la *escritura* y sus *signos* al *estatuto de eminencia*: “*El signo se une siempre a un propio: significa siempre un mandamiento; y fundamenta nuestra obediencia [...]. Una palabra impresa, imperativa, operante por signo y mandamiento: ella no es expresiva sino que golpea nuestra imaginación y nos inspira a la sumisión necesaria*” (SPE: 50, cursivas nuestras). Y es lo que Spinoza había denunciado con todas sus fuerzas en su *Tratado teológico-político*, tal como María J. Villaverde lo expone, advirtiendo un *matiz* acerca de la valoración que hace Spinoza de la *religión* y de cómo ésta en lo que respecta a su *sentido moral*, pierde toda consistencia cuando convierte *sencillas verdades* en *ideas abstrusas*:

“*En la primera parte de la obra, la teológica, el filósofo holandés lleva a cabo una completa destrucción del Antiguo Testamento, demostrando que, lejos de ser la palabra de Dios, no es más que una colección de mitos, parábolas y fantasías escritos por diversas profetas [...]. Fábulas y ficciones que persiguen una finalidad concreta, la de enseñar sencillas verdades morales a un pueblo inculto e ignorante [...]. Aún así, según Spinoza, el código moral que encierra el Antiguo Testamento sigue teniendo validez. El problema es que los teólogos lo han sepultado bajo una avalancha de ritos, supersticiones y prejuicios que impiden a los hombres gobernarse por su razón y obstaculizan su «libertad de filosofar»*” (Spinoza, 2010: introducción, xxxvi, cursivas nuestras).

En este contexto, es importante señalar que cuando Spinoza habla de *razón*, indudablemente no se debe reducir ésta a la categoría de *Razón* que predominará en el siglo XIX, pues, por más secularizado que esté el *estado de religión* en el *racionalismo decimonónico*, la *eminencia* seguirá viva, no sólo en lo que respecta a los *grandes ideales*, sino incluso en la propia idea de *razón de Estado* del siglo XIX. Estamos pensando en Friedrich Meinecke, quien sintetiza de modo admirable el *sentido eminente* que Hegel confiere a la idea de la *razón de Estado*. Todo cuanto señala este autor muestra cómo es la *razón de Estado* la que implica toda una *teleología* y *teología* que determinan la conducta de quienes se arrojan el *privilegio* y *deber* no sólo de encarnar la función de *pastores de los hombres*, sino de determinar lo que es *bueno* para el *Estado* mismo; incluso considerando las *circunstancias*, las *contingencias* o en una palabra, la *inmanencia* y *singularidades* que dan forma concreta a cada *Estado*,

paradójicamente sin mermar en lo más mínimo lo que éste autor denomina como las *leyes vitales inmutables de todos los Estados en general*; pero más importante para nuestro trabajo, para seguir comprendiendo la eficacia de la *concepción negativa del deseo e imagen dogmática del pensar*. Donde, ya sabemos, sea cual sea el *dualismo sutil* que se nos quiera presentar, siempre de lo que se trata es de relajar desde la *inmanencia a la trascendencia*. Dice Meinecke, con *prodigiosa locuacidad dialéctica*:

“[L]a razón de Estado dice al político lo que tiene que hacer, a fin de mantener el Estado sano y robusto. Y como el Estado es un organismo, cuya fuerza no se mantiene plenamente más que si le es posible desenvolverse y crecer, la razón de Estado indica también los caminos y las metas de este crecimiento. La razón de Estado no puede escoger arbitrariamente estos últimos, ni puede tampoco indicarlos de modo general y uniforme [...] ya que el Estado constituye también una individualidad con una idea vital peculiar, en la cual las leyes generales son modificadas por una estructura y un ambiente singulares. La «razón» del Estado consiste, pues, en reconocerse a sí mismo y a su ambiente y extraer de este conocimiento las máximas de obrar. Éstas revestirán siempre, a la vez, un carácter individual y general, permanente y mudable; se modificarán fluidamente de acuerdo con los cambios en el Estado mismo y en su ambiente, pero tendrán que responder a la estructura permanente de estado individual, así como a las leyes vitales inmutables de todos los Estados en general. Del ser y el devenir surge así siempre un «deber ser» y un «tener que ser» que el conocimiento descubre [...]. Todos los juicios valorativos sobre el obrar político no son otra cosa que ensayos para descubrir el secreto de la verdadera razón de Estado [...]. La razón de Estado se convierte así en el concepto más profundo, más difícil de la necesidad política [...]. Vivir libre e independientemente no significa otra cosa para el Estado que seguir la ley que le dicta su razón de Estado [...]. La razón de Estado exige al político que se eduque [...] que se domine a sí mismo, que reprima sus efectos y sus inclinaciones y repugnancias persales para entregarse plenamente al cometido objetivo del bien de Estado. El político debe, asimismo, descubrir fría y racionalmente los intereses objetivos de Estado, tratando de librarlos de todo contenido emocional [...]. En este sentido, la razón de Estado exige un salto decidido de lo natural a lo espiritual [...], la fe en un poder superior que exige del hombre servicio y dedicación es el punto de partida para lo espiritual y ético [...]. Todas las creaciones del hombre muestran, sin duda, la bipolaridad de la naturaleza y el espíritu, y lo que en ellas se denomina «cultura» corre en todo momento el peligro de retornar al ámbito de mera naturaleza, al «reino del pecado»” (Nin de Cardona, 1972: 177-183, cursivas nuestras).

Es contra tal *concepción eminente, circular y mixtificada, del devenir racional del hombre y Estado*, que debemos dirigir la *concepción inmanentista y pluralista* que se sigue del spinozismo. Incluso en lo relativo a la *concepción de la verdad como correspondencia*. Para Deleuze, la *teoría de la verdad* de Spinoza, que se explica por la *teoría de la adecuación*, jamás supone relaciones arbitrarias o meramente nominales, propias de la *lógica binaria y juicio de atribución*. En Spinoza, si existe la necesidad de rechazar toda *teleología* y también toda idea de *razón* que sea planteada siendo *autónoma de los afectos*, ello se comprende en primer lugar por el estatuto ontológico de las *nociones comunes*. Éstas son, en lo que respecta al *modo y esencias particulares*, primero que todo, *realidades físicas*. Incluso, dirá Deleuze: “*la esencia de modo es pura realidad física*” (PES: 184-185, cursivas nuestras). Y de allí que para Deleuze sea importante distinguir entre las *nociones comunes universales (géneros, especies)* (PES:

270), de las *nociones comunes* que remiten a “*un sistema de relaciones entre las partes de un cuerpo*” (PES: 271, cursivas nuestras). Son tan sólo éstas últimas las que “*son ideas biológicas*” (PES: 271, cursivas nuestras), las cuales para Deleuze “[d]esempeñan realmente el papel de Ideas de una filosofía de la Naturaleza de la que se halla excluida toda finalidad” (PES: 271, cursivas nuestras). Y bajo tales términos, comprender la teoría de la adecuación en Spinoza, exige entender que la *verdad* depende de una razón que es relativa a las *relaciones intrínsecas* que establece el *modo* con Dios. Porque los *modos*, en rigor, remiten a “*esencias que tienen una existencia o realidad física [...] [donde] Dios es causa eficiente de las esencias*” (PES: 186, cursivas nuestras). Y dicho aún más categóricamente, para entender por qué en Spinoza el *modo* es la instancia que propicia el *paso de lo infinito a lo finito, de la causa formal que es Dios a la existencia que es el modo*, que finalmente “*las afecciones de Dios son los modos mismos*” (PES: 210, cursivas nuestras).

En tal entendido, la *idea adecuada* jamás pueda confundirse con *géneros, especies o nociones comunes universales*, ni mucho menos remitirse a una concepción de la *verdad* definida por *causas exteriores o representaciones*. Lo que en última instancia define a la *idea adecuada* es la *conveniencia interna* que engloba la *noción común* en tanto *expresión de Dios*. Respecto de todos estos temas, notables son los siguientes fragmentos de Deleuze:

Sobre la concepción de verdad de Spinoza, irreductible al modelo de correspondencia: “La concepción de la verdad como correspondencia no nos entrega definición alguna de lo verdadero, ni material ni formal; nos propone tan sólo una definición nominal, una denominación extrínseca [...]. El término «adecuado» en Spinoza, jamás significa la correspondencia de la idea con el objeto que representa o designa, sino la conveniencia interna de la idea con alguna cosa que expresa” (PES: 126-127, cursivas nuestras).

Sobre la concepción del cuerpo de Spinoza, más allá de esquema hilemórfico: “Es claro que en todo esto Spinoza no ataca solamente los procedimientos del sentido común, sino también la tradición aristotélica. En la biología aristotélica que aparece el esfuerzo por definir los géneros y las especies por diferencias [...]. Contra esta tradición, sugiere el gran principio: considerar las estructuras [entiéndase del cuerpo], y ya no las formas sensibles o funciones [...]. Al límite, la Naturaleza entera es un mismo animal en el que, solas, varían las relaciones entre las partes [...]. Las nociones comunes en Spinoza son ideas biológicas [...]. Desempeñan realmente el papel de Ideas en una filosofía de la Naturaleza de la que se halla excluida toda finalidad” (PES: 275, cursivas nuestras).

Sobre la irreductibilidad de la concepción del derecho de Spinoza a la causa final perfecta: “Si seguimos a Cicerón, que recoge a las vez las tradiciones platónicas, aristotélicas y estoicas, vemos que la teoría antigua de la ley natural presenta varios caracteres: **1)** Define la naturaleza de un ser por su perfección, conformemente a un orden de fines [...]. **2)** Se colige que el estado de naturaleza para el hombre no es un estado que precedería a la sociedad [...], sino que al contrario una vida conforme a la naturaleza en una «buena» sociedad civil. **3)** Luego lo que es primero e incondicional en este estado, son los «deberes» [...]. La competencia del sabio, debido a ello; puesto que el sabio es el mejor juez del orden de los fines [...]. Con él, esta ley se hacía inseparable de la teología natural e incluso de la Revelación” (PES: 250-251, cursivas nuestras).

## **22. Excurso sobre algunas relaciones entre el lenguaje, las ilusiones de lo trascendente, lo eterno, lo universal y la discursividad**

Toda *estructuración vertical y jerarquizada*, por más *dialéctica* y aparentemente *dinámica* que pretenda ser —como lo es la exposición de Meinecke acerca de la *razón de Estado* y sus relaciones privilegiadas con lo *absoluto* y el *espíritu*— descansa en una serie de relaciones dadas entre el *lenguaje*, la *moral* y la *política*. Siendo el trasfondo de dicho modelo el *hilemorfismo* que caracteriza a las *filosofías de la representación*. En la tradición, siempre “*el principio de individuación remite a un individuo ya totalmente compuesto, constituido, y se limita a preguntar simplemente en qué consistía la individualidad de un ser así, es decir, qué es lo que caracteriza a un ser ya individuado*” (ID: 115, cursivas nuestras). Contrariamente, el *carácter dinámico-procesual y sintético-genético* que implica el concepto de *individuación* de Simondon, si rechaza cualquier idea preconcebida de un *individuo*, ello es a raíz de la preeminencia del *estado de metaestabilidad* que define a lo *pre-individual*. Punto sobre el cual comenta Deleuze: “*Al descubrir la condición previa a la individuación, [Simondon] distingue rigurosamente entre singularidad e individualidad. Lo metaestable, definido como un ser pre-individual, está perfectamente dotado de singularidades que corresponden a la existencia y al reparto de potenciales [...]. Singular, pero no individual, tal es el estadio de lo pre-individual. Es diferencia, disparidad. [...] el Ser no es nunca Uno*” (ID: 116 y 119, cursivas nuestras).

En términos generales, el valor del concepto de *metaestabilidad* consiste en otorgar *preeminencia ontológica* a un *campo de relaciones diferenciales* ajeno a la *representación*. Y, por tanto, previo al *esquema sujeto-objeto* que domina la filosofía moderna. Lo que en ningún caso significa establecer un *carácter indiferenciado de la producción de lo real*, pues como bien lo advierte Simondon según nuestros autores, partiendo del hecho que en el *mundo de la representación* y el *mundo del conocimiento* las *formas* que se postulan siempre *obedecen a una cierta arbitrariedad*, la clave es asumir que: “*«[la] forma corresponde a lo que el hombre que manda ha pensado en sí mismo y que debe expresar de manera positiva cuando da sus órdenes: la forma es, pues, del orden de lo expresable» [...]. A este esquema forma-materia opone Simondon un esquema dinámico, materia provista de singularidades-fuerzas*” (MM: 425, cursivas nuestras). Y, en efecto, es el *principio de diferencia (disparition)* lo fundamental para

concebir las *relaciones diferenciales (virtual-actual)*,<sup>99</sup> a la vez que para denunciar el *carácter mixtificado del mundo de la representación*. Siendo aquí la importancia de Simondon el hecho que su concepto de *metaestabilidad* permite pensar el problema de los *modos* y su *potencia* considerando la cuestión de la *individuación*, no sólo en un lógico y ontológico, sino también en la *dimensión política* que compromete *lo colectivo*. Lo que dicho en clave deleuzeana significa confrontar el *problema de la composición de relaciones diferenciales* y la cuestión de la *individuación*, tema que en Simondon implica al menos cuatro órdenes: *físico, biológico, psíquico y social*. En palabras de Simondon que resumen la *complejidad* de la noción de *lo preindividual*, remitiéndolo a un campo *anorgánico y transindividual*, dice este autor más detalladamente:

“La [...] noción de metaestabilidad es utilizable para caracterizar la individuación en el dominio de lo viviente; pero la individuación ya no se produce como en el dominio físico, únicamente de una forma instantánea [...] y definitiva, dejando tras de sí una dualidad entre el medio y el individuo [...]. Lo viviente conserva en sí una actividad de individuación permanente, no es resultado solamente de la individuación, como el cristal o la molécula, sino también teatro de individuación [...]. El psiquismo y lo colectivo son constituidos por individuaciones que llegan luego de la individuación vital. El psiquismo es persecución de la individuación vital en un ser que para resolver su propia problemática, está obligado a intervenir él mismo como elemento del problema a través de su acción, como sujeto; el sujeto puede ser concebido como unidad del ser en tanto viviente y en tanto que se representa su acción [...]. Sin embargo, el ser psíquico no puede resolver su propia problemática en sí mismo; su carga de realidad individual al mismo tiempo que se individúa, como ser psíquico que sobrepasa los límites de lo viviente e incorpora lo viviente en un sistema entre el mundo y el sujeto, permite la participación bajo forma de condición de individuación de lo colectivo [...]. Las dos individuaciones, psíquica y colectiva, son recíprocas entre sí, permiten definir una categoría de lo transindividual que tiende a dar cuenta de la unidad sistemática entre la individuación interior (psíquica) y la individuación exterior (colectiva). El mundo psicosocial de lo transindividual no es ni lo social bruto ni lo interindividual; supone una verdadera operación de individuación a partir de una realidad preindividual asociada a los individuos y capaz de constituir una nueva problemática que posee su propia estabilidad [...]. El viviente es agente y teatro de individuación; su devenir es una individuación permanente o más bien una sucesión de accesos de individuación que avanza de metaestabilidad en metaestabilidad; de este modo el individuo no es sustancia ni simple parte de lo colectivo: lo colectivo interviene como resolución de la problemática individual, lo que significa que la base de la realidad colectiva ya está parcialmente contenida en el individuo, bajo la forma de la realidad preindividual [...]: la relación, con el mundo y con lo colectivo, es una dimensión de la individuación a través de la cual el individuo deviene [...] a partir de la realidad preindividual que se individúa etapa por etapa” (Simondon, 2009: 30-34, cursivas nuestras).

---

<sup>99</sup> Los conceptos de *disparition* y *teatro de individuación* de Simondon, Deleuze lo utiliza en su *método de dramatización* y son afines a la *distinción virtual-actual*. Aquí se abandona el *substancialismo* y la *pregunta ¿qué es?*, para privilegiar las *circunstancias y acontecimientos* inherentes a las *preguntas ¿quién?, ¿cómo?, ¿dónde?, ¿cuándo?*: “En la dramatización, la *Idea* se encarna o actualiza, se diferencia [...]. En efecto, ella es en sí misma sistema de relaciones diferenciales y distribución de puntos relevantes o singulares que resultan de ella (acontecimientos ideales). Es decir, que la *Idea* está plenamente diferenciada [*différentiée*] en sí misma, antes de diferenciarse [*différencier*]. Tal estatuto de la *Idea* explica su valor lógico, que no es el de lo claro-y-distinto sino, como lo sentía Leibniz, el de lo distinto-oscuro. El método de dramatización en su conjunto se presenta mediante el concepto complejo de *différen(t/c)iation*” (ID: 127-128, cursivas nuestras).

Como lo hemos señalado anteriormente, la *relación* en Spinoza entre *Dios* como *causa sui* o *Naturaleza naturante* y la *Naturaleza naturada* y el *modo*, precisamente gracias al *principio de univocidad del ser y los atributos*, nos dice que son las *expresiones de Dios* y por otro lado las *expresiones de expresiones* que son los *modos*, las dos mitades de *lo virtual-actual (diferen(t/c)iación)*. Siendo aquí la *pars intensiva* la que no sólo permite conectar *esencia y existencia*, sino conferir al *tercer género de conocimiento* su *carácter auto-afectivo (beatitud)*, en cuanto las *expresiones de Dios* y las *esencias particulares* son las que dan cuenta de las *relaciones de composición* bajo el punto de vista de la *Naturaleza naturante*. O bien, como lo afirma categóricamente Deleuze: “*las afecciones de dios son los modos mismos*” (PES: 210, cursivas nuestras).

Este modo de entablar una *relación intrínseca* entre la *causa sui* y el *modo*, es la base para entender que al nivel del *primer género de conocimiento* cabe denunciar al menos *tres ilusiones*, cuando se intenta relanzar desde la *inmanencia* a la *trascendencia*, es decir, cuando subrepticamente se busca relativizar el *carácter absoluto* de la *distinción real y esencia particular*. Primero, la denuncia de la *ilusión teleológica o ilusión moral*, que consiste en *tomar unos efectos por causas finales*, *ilusión* que es relativa a la *noción moral de deber ser*. En segundo lugar: la denuncia de la *ilusión de los decretos libres*, donde *se imagina que existe una conciencia capaz de organizar fines (finalidad)*, la cual también puede denominarse *ilusión de la libertad*. La cual, como veremos poco más adelante, depende de la postulación de la *causalidad real entre el alma y el cuerpo*, que Spinoza rechaza sin concesiones, gracias al *paralelismo e igualdad absoluta* del *estatuto ontológico* del *alma y cuerpo*. Finalmente: la denuncia de la *ilusión teológica*, que se funda en la *invocación a un Dios trascendente*, que tiene *entendimiento y voluntad* (SFP: 30-31).

Si remitimos la *ilusión teológica* a las maneras en cómo se ha concebido el *Estado moderno*, a partir del concepto de la *teoría política moderna de soberanía*; y, a la vez, nos remitimos Schmitt; son aquí las *propiedades eminentes de Dios* las que ahora *se atribuyen al soberano o soberanía*. Tanto *Dios* como el *soberano* son capaces de *crear de la nada o producir milagros*. O bien, como dice Schmitt: “*El estado de excepción tiene en la jurisprudencia análoga significación que el milagro de la teología. Sólo teniendo conciencia de esa analogía se llega a conocer la evolución de las ideas filosófico-políticas de los últimos siglos [...]. Soberano es quien decide sobre el estado de excepción*” (Schmitt, 2009a: 37 y 13, cursivas nuestras). Este ejemplo nos permite ver de manera evidente que el problema de las *ilusiones* que se generan en el *primer*

*género de conocimiento*, son parte constitutiva de las *representaciones orgánicas* que predominan en el mundo de la política. Y no tan sólo en lo referido al *mundo moderno*, sino en lo que respecta a la relación de nuestro mundo con el *mundo religioso* y la *figura* que antaño dominaba el ámbito de la *escritura*, las *leyes* y los *signos*. O como bien lo resume Deleuze, que los “*profetas, que son los mayores especialistas de los signos, combinan a las mil maravillas los abstractivos, los imperativos y los interpretativos [...]. Los caracteres comunes de todos estos signos son la sociabilidad, la variabilidad, y la equívocidad o analogía*” (CC: 194). Siendo todo esto un ejemplo más de lo que implica el *uso ilegítimo de las síntesis del inconsciente*.

Todas las *ilusiones* constitutivas del *primer género de conocimiento*, en lo que respecta a las *formas eminentes* asumidas por la filosofía del siglo XX, podemos observarlas en el denominado *giro lingüístico* y especialmente en la concepción que algunos autores se forjan del *lenguaje y discursividad*. Siendo estas dos dimensiones una suerte de *último refugio* para el *universalismo y trascendencia*. Nos estamos refiriendo a lo que Deleuze y Guattari consideran serían los *cuatro grandes errores* constitutivos del *idealismo moderno y contemporáneo*, errores fundados en el *carácter referencial de la proposición* y en la *distribución ontológica sedentario* que suponen el *sentido común y buen sentido* o, en una palabra, la *versión moderna de la doctrina del juicio*. Lo que en palabras de Deleuze y Guattari significa que:

“[E]l primer error sería el de «[...] la ilusión de trascendencia, que tal vez anteceda a todas las demás [...]. Después la ilusión de los universales [...]: se cree que el universal explica, cuando es él el que ha de ser explicado [...]. Después está la ilusión de lo eterno, cuando se olvida que los conceptos tienen que ser creados [...]. Y finalmente la ilusión de la discursividad, cuando se confunden las proposiciones con los conceptos [...]. El concepto expresa el acontecimiento, no la esencia o la cosa. Es un Acontecimiento puro, una hecceidad. [...] el concepto no es discursivo [...]. Esta confusión reina en la lógica y explica su idea pueril que se forma de la filosofía [...]. El concepto no constituye en modo alguno una proposición [...]. Las proposiciones se definen por su referencia, y la referencia nada tiene que ver con el Acontecimiento, sino con una relación con el estado de cosas o de cuerpos” (QF: 53, 26 y 28, cursivas nuestras).

Lo relevante de identificar tales *ilusiones* y específicamente de destacar la *ilusión de la discursividad* y su eficacia en nuestro mundo, para afirmar que estos cuatro errores son la base de una concepción filosófica fundada en la *doxa* y *opinión*, tal como sucede en las *filosofías de la comunicación*, es que lo que se pretende aquí —consciente o inconscientemente— es *querer detener el movimiento y flujo de la realidad* a partir de *modelos abstractos y vacíos*. Obviándose así la *complejidad intrínseca*, no sólo de lo *real*, sino del propio *lenguaje y su relación con la multiplicidad e inmanencia*. Un ejemplo que podríamos dar para terminar de comprender que la propuesta de unas

*significaciones universales* presenta el mismo sesgo de los *presupuestos de la imagen dogmática del pensar*, que es otro modo decir conserva el *sentido retrógrado* de las *ilusiones teleológica, teológica y de libertad* que denuncia Spinoza, es mencionando el modelo de Habermas de la *acción comunicativa*. Modelo donde destacan unas “*reglas pragmático-trascendentales [...] presentes en el uso argumentativo del discurso*” (Galván Rodríguez, 2007: 461). Respecto de las críticas que se pueden dirigir contra este modelo de *dialogismo* que se encuentra presente, por ejemplo, en el *demoparlamentarismo*, es nuevamente recurriendo a Schmitt. Por ejemplo, cuando se refiere a la *enorme influencia* que tienen los *intereses corporativos del capitalismo* en las *decisiones concretas* que se toman en los parlamentos, lo que Schmitt denuncia en *Los fundamentos histórico-políticos del parlamentarismo en su situación actual*. Obra donde afirma este autor que la *discusión pública* es la “*forma de administrar el poder [...] [de] la democracia liberal, [que según él] no sería otra cosa que una «plutocracia demagógica»*”, donde en los “*debates [...] no se trata de encontrar la autenticidad racional, sino calcular y sacar adelante una serie de intereses y posibilidades de ganancia, haciendo valer [...] el propio interés*”; pero más importante aún, que “*la verdadera actividad tiene lugar no en los debates públicos de pleno, sino en el seno de las comisiones, tomándose decisiones fundamentales en sesiones secretas de los jefes de fracción*” (Schmitt, 2008: 138, 15-16, 42). En resumidas cuentas, que lo que implica la *institución del parlamento*, más que encarnar un *organismo que representa los intereses del pueblo y el Estado*, es la *injerencia sobre los partidos políticos de los intereses de las grandes corporaciones capitalistas* (Schmitt, 2008: 41). Punto que ha llevado a Hermann Heller a señalar que la *base espiritual de la discusión pública parlamentaria* “*no es la creencia en la discusión pública en sí misma, sino la fe en la existencia de un terreno común para la discusión [...] en la posibilidad de un fair play para con el rival [...], con el cual se quiere alcanzar un acuerdo en circunstancias que excluyan la fuerza bruta*” (Schmitt, 2008: 211, cursivas nuestras).<sup>100</sup>

Lazarato, discípulo de Deleuze, a propósito de la denominada *racionalidad dialógica occidental* que da pábulo al *dialogismo universal* que busca desarrollar Habermas, acierta en señalar que lo que representan dichos modelos es la *forma de un monolingüismo* de marcado *sesgo etnocentrista*. Esta afirmación la hace apoyándose en el célebre ensayista ruso Mijail Bajtin, quien dirige una *crítica radical* a los criterios de

<sup>100</sup> Citado por Ellen Kenedy en su “Estudio de contextualización: *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* de Carl Schmitt en su circunstancia histórica” (Schmitt, 2008).



la *comunicación e información*, que son los que predominan en el *modelo de la discursividad dialógica*. Tales criterios, para Bajtin, se oponen al *plurilingüismo* que vincula precisamente a las categorías de *expresión y enunciación*, y que preceden en principio a la *forma universal del lenguaje*, en cuanto dan cuenta del *carácter inventivo irreductible* que presupone el *habla o palabra viva*. Tal perspectiva Bajtin la comenzó a desarrollar en sus primeros estudios sobre el *fenómeno del carnaval* en la obra de Rebelais, remitiendo la *potencia* de la *expresión y enunciación* al *lenguaje popular*. El valor de este último matiz, en términos de ponderar política y éticamente su *teoría de la expresión*, radica en que para Bajtin lo que define a la *enunciación* son su *singularidad y multiplicidad, no su universalidad*. Rasgos que más profundamente se asocian a *modos de vida* que son a la vez *modos de resistencia* al *monolingüismo* que imponen las *clases dominantes*. Dice Bajtin, quien es citado por Lazzarato: “*El enunciado nunca es el simple reflejo o expresión de algo que preexiste fuera de él, dado y realizado. El enunciado siempre crea algo que, antes de él, no había sido nunca creado, algo nuevo y no reproducible, y algo que está siempre vinculado a un valor [...]. Sin embargo, toda cosa creada se crea siempre a partir de una cosa ya dada*” (Lazzarato, 2004: 144, cursivas nuestras).

Esta manera de entender que el *lenguaje dominante* no es el único elemento que se debe considerar a la hora de ponderar las *relaciones* entre *política y lenguaje*, sino que son también las propias *prácticas enunciativas* las que se presentan, no sólo como *modos de resistencia* a *modelos universalistas*, sino como *expresión* de la que *surgen y se originan* las propias *prácticas lingüísticas*, tiene el mérito de destacar la relevancia de una *zona de discordancia y diferenciación* que en última instancia remite a la *palabra viva (parole)*. Es decir, a aquella esfera donde la *enunciación* se conecta necesariamente con *dimensiones afectivas, circunstanciales* y lo que podríamos denominar *su razón suficiente*. Este matiz permite distinguir entre el ámbito derivado del *lenguaje de la comunicación*, que es un *modelo basado en constantes* que han surgido de *variables* que, paradójicamente, son las que se originan en la propia *enunciación*. Lo que Lazzarato explica, citando en parte de Bajtin, del modo que sigue:

“*En las teorías de la comunicación y en las teorías de la información [palabras de Bajtin] «las cosas están allí, ya listas [...] el objeto, los medios lingüístico de su representación [...] con su visión del mundo [...] ya hecha» [...]. Bajtin ha mostrado las razones profundas de la crisis de modelo autoritario y de la emergencia de la simpatía la confianza en tanto instancias previas a la cooperación de los bienes comunes, al distinguir la palabra autoritaria y la palabra persuasiva. En el proceso constitución de la subjetividad la palabra ajena no es una información, una indicación, una regla, un modelo, tal y como querían Wittgenstein y el paradigma informacional. Por el contrario, la*

*palabra ajena «busca definir las bases mismas de nuestro comportamiento y en nuestra actitud con respecto al mundo, y se presenta como una palabra autoritaria o como una palabra interiormente persuasiva» [...]. La palabra autoritaria no favorece la creación; por el contrario, la dificulta. La palabra autoritaria [...] «palabra religiosa, política, moral, de los adultos, de los profesores... es, de algún modo, la palabra de los padres [...]. La palabra autoritaria penetra en nuestra conciencia verbal como una masa compacta e indivisible. Hay que captarla completamente o rechazarla en bloque, porque está soldada a la autoridad» [...]. La palabra autoritaria es la palabra del pasado, establece una distancia, resuena en las «altas esferas», mientras que la palabra persuasiva es la del libre contacto familiar entre iguales, entre pares, entre contemporáneos [...]. Esa es la palabra que tratan de captar la publicidad, el marketing el management de los recursos humanos, transformándola en palabra seductora, tranquilizante, consensual» (Lazzarato, 200:144 y 166-167, cursivas nuestras).*

Toda la *historia de la filosofía moderna* es la que debe ser evaluada de acuerdo a estas indicaciones de Lazzarato, fundadas en Bajtin y su crítica del *lenguaje* y del *monolingüismo*, de la *universalidad* pretenden y donde cabe reconocer que se encuentra presente el peso de la *autoridad* y del *pasado*. Por más que en el *modelo de dialogismo universal* se proponga hoy salvar una *trascendencia relativizada*, puesto que como advierten Deleuze y Guattari: “*En cuanto el movimiento del infinito se detiene, la trascendencia baja, aprovecha para resurgir [...]. Los tres tipos de Universales, contemplación, reflexión, comunicación, son como tres épocas de la filosofía, la Eidética, la Crítica y la Fenomenología, que no se separan de la historia de una prolongada ilusión. Había que llegar hasta ahí en la inversión de los valores: hacernos creer que la inmanencia es una cárcel (solipsismo) de la que nos salva lo trascendente*” (QF: 51, cursivas nuestras). Es, como dice Deleuze, pensando en el *influjo del platonismo sobre nuestro presente*: “*El regalo envenenado del platonismo [que] consiste en haber introducido la trascendencia en la filosofía [...]. Y la filosofía moderna siempre seguirá los pasos de Platón al respecto: encontrar una trascendencia en el seno de la inmanencia como tal*” (CC: 190, cursivas nuestras).

Cabe reiterar, si nos preguntamos: *qué es lo que se detiene* cuando se hacen efectivas las *ilusiones de trascendencia, de los universales, de lo eterno* y particularmente de la *discursividad*, lo que piensa Bergson de lo que denomina como el *mecanismo cinematográfico: lo que se detiene y desnaturaliza es “el flujo del tiempo”* (Bergson 1963: 807). Y si cabe decir de Bergson, como él lo dice de William James, que su propuesta es un *empirismo radical*, ello debe afirmarse porque cuando nos habla de *una experiencia pura*, a lo que se refiere es a una “*multiplicidad enteramente cualitativa, como una heterogeneidad absoluta de elementos que se funden unos en otros*” (Bergson, 1963: 214). Lo que resulta diverso de lo que Williams James critica:

“[E]se típico ídolo de la tribu [idola tribu], la noción de la Verdad concebida como la única respuesta, determinada y completa [...]. Todas las grandes palabras que se han dado como solución al enigma del mundo —Dios, lo Uno, razón, Ley, Materia, Espíritu, Naturaleza, Polaridad, Proceso dialéctico, Idea, Yo, «Súper-alma»— derivan de la admiración que los hombres prodigaron a dichas palabras, a causa de su papel oracular. A los aficionados a la filosofía, y también a sus profesionales, el Universo se les presenta como una especie curiosa de esfinge petrificada, cuyo atractivo para los hombres consiste en el monótono desafío a sus podres de adivinación [...]. Nunca se nos ocurre, a la mayoría de nosotros, ni aun pasados los años, que la cuestión «¿qué es la verdad?» no es una cuestión real (ya que no es relativa a ninguna condición) y que toda la noción de la verdad es una abstracción del hecho de las verdades, en plural, una simple frase sumaria y útil, como la lengua latina o la Ley” (James, 1984: 193-194, cursivas nuestras).

Bergson ha sido, respecto de las relaciones que existen entre esta caracterización de James de la Verdad hierática o *enantiomorfismo* (Canetti) que ha predominado en la *metafísica occidental*, más que preciso, especialmente a la hora de mostrar cómo son las propias estructuras de la gramática las que aspiran a detener el tiempo:

“Es lo que hicieron sin miramiento algunos filósofos de la escuela de Elea. Como el devenir choca con nuestros hábitos de pensamiento y se inserta mal en los cuadros del lenguaje lo declararon irreal [...]. Tal es el principio fundamental de la filosofía que se desarrolló en la antigüedad clásica, la filosofía de las Formas [...], la filosofía de las Ideas [...]. La palabra εἶδος, que traducimos aquí por Idea, tiene en efecto este triple sentido. Designa: 1.º, la cualidad; 2.º, la forma o esencia; 3.º, el fin o intención del acto que se realiza, es decir, en el fondo la intención del acto supuestamente cumplido. Esos tres puntos de vista son los del adjetivo, del sustantivo y del verbo, y corresponden a las tres categorías esenciales del lenguaje [...]. Reducir las cosas a las ideas consiste, pues, en resolver el devenir en sus principales momentos, sustrayendo, por lo demás, estos mismos momentos, por hipótesis, a la ley del tiempo y reuniéndolos en la eternidad. Es decir, que venimos a parar a la filosofía de las Ideas cuando se explica el mecanismo cinematográfico de la inteligencia al análisis de lo real [...]. Pero desde el momento que se coloca a las Ideas inmutables en el fondo de la realidad móvil, se sigue de ellos necesariamente toda una física, toda una cosmología, incluso, toda una teología” (Bergson, 1963: 779-780, cursivas nuestras).

Uno de los principales problemas que advierte Bergson, respecto de las ilusiones y falsos problemas que nacen de los hábitos inherentes al lenguaje y sobre todo a raíz de la negación, es que el pensamiento comienza a girar en torno a pseudo-ideas, como lo son las ideas de Nada y de negación del todo, de donde nacen falsos problemas metafísicos:

“En el fondo, todas las dificultades y todos los errores provienen aquí de este pretendido poder inherente a la negación. Nos representamos la negación como exactamente simétrica de la afirmación. Nos imaginamos que la negación, como la afirmación, se basta a sí misma. Desde ese momento la negación tendría [...] el poder de crear ideas, con la sola diferencia que se trata de ideas negativas [...]. No se echa ver que si la afirmación es un acto completo del espíritu [...] la negación no es nunca otra cosa que la mitad de un acto intelectual del que se sobreentiende o mejor se aplaza para un futuro indeterminado la otra mitad [...]. Una proposición afirmativa traduce un juicio sobre un objeto; una proposición negativa traduce un juicio sobre un juicio. La negación difiere, pues, de la afirmación propiamente dicha en que es una afirmación de segundo grado: afirma algo de una afirmación que, a su vez, afirma algo de un objeto” (Bergson, 1963: 754-755, cursivas nuestras).

Para Bergson, como para Deleuze, está claro que el primer sentido del lenguaje siempre es de carácter práctico, industrial y pedagógico, y por tanto eminentemente

político. Tal como lo recuerda Bergson en *Pensamiento y movimiento*, donde responde a la pregunta “¿cuál es la función primitiva del lenguaje?”, diciendo: “Es, ciertamente, establecer una comunicación en vista de una cooperación. El lenguaje transmite órdenes o advertencias. Prescribe o describe. En el primer caso viene a ser un llamamiento a la acción inmediata; en el segundo, es la filiación de la cosas o de alguna de sus propiedades, en vista de una acción futura. Pero, tanto en un caso como en otro, la función es industrial, comercial, militar, siempre social” (Bergson, 1963: 1101, cursivas nuestras).

Para finalizar con Bergson, ha sido éste quien ha expresado en seis puntos precisos el porqué de la necesidad de erigir dentro de la *metafísica* un *lenguaje flexible* que sea capaz de *seguir el curso de la realidad en su estado de flujo, de cambio y de movilidad*, siendo su propósito no sólo criticar al *eleatismo* y lo que de él sobrevive en la *metafísica moderna*, sino más exactamente entender que *filosofar es una actividad distinta del sentido común*, distinta en el mismo sentido en que Deleuze entiende que el *empirismo trascendental* es análogo al *ejercicio de pensar del tercer género de conocimiento*, que es *auto-afección y beatitud, ejercicio del pensar* que debe adscribirse, respecto de su *rareza y excepcionalidad*, a la siguiente advertencia de Spinoza: “*lo excelso [...] es tan difícil como raro*” (Ética, V, propos. 42, Esc. cursivas nuestras). Los seis puntos destacados de Bergson son lo que siguen:

**I.** Hay una realidad exterior y sin embargo dada inmediatamente a nuestro espíritu. El sentido común tiene razón en este punto contra el idealismo y el realismo. **II.** Esta realidad es movilidad. No existen cosas hechas, sino solamente cosas que se hacen, no estados que se mantienen, sino solamente estados que cambian. El reposo no es jamás sino aparente, o mejor relativo [...]. Toda tendencia es, pues, tendencia, si se conviene en llamar tenencia a un cambio de dirección en el estado naciente. **III.** Nuestro espíritu, que busca puntos de apoyo sólidos, tienen por función principal, en el curso ordinario de la vida, representarse estados y cosas. Toma de tarde en tarde vistas casi instantáneas sobre a movilidad indivisible de lo real. Obtiene así sensaciones e ideas. Con ello sustituye lo continuo por lo discontinuo, la movilidad por la estabilidad [...]. Esta sustitución es necesaria al sentido común, al lenguaje, en la vida práctica, e incluso [...], a la ciencia positiva” (Bergson, 1963: 1215, cursivas nuestras).

**IV.** Las dificultades inherentes a la metafísica, las antinomias que promueve, las contradicciones en que cae [...], provienen en gran parte en que aplicamos al conocimiento desinteresado de lo real los procedimientos de que nos servimos corrientemente en un asunto de utilidad práctica. Y provienen principalmente de que nos instalamos en lo inmóvil para aguardar el movimiento al paso [...]. **V.** Pero aquí tenía que fracasar [...]. Pero de que fracasemos en reconstruir la realidad viva con conceptos duros y ya hechos no se sigue que no podamos aprehenderla de cualquier otra manera [...]. **VI.** Pero la verdad es que nuestro espíritu puede seguir la marcha inversa. Puede instalarse en la realidad móvil, adoptar su dirección sin cesar cambiante, en fin, aprehenderla intuitivamente [...]. Pero abocará así conceptos fluidos, capaces de seguir la realidad en todas sus sinuosidades y de adoptar el movimiento mismo de la vida interior de las cosas [...]. Filosofar consiste en invertir la dirección habitual del trabajo del pensamiento” (Bergson, 1963: 126-1217, cursivas nuestras).

Esta admirable exposición de Bergson, que precisa que *la tarea de la filosofía debe ir en una dirección absolutamente contraria al sentido común y sentido práctico, al sentido que sigue la inteligencia*, expresa el *sentido crítico* que cabe conferir a la propia *teoría de los géneros de conocimiento* de Spinoza. Primero, porque la crítica que ya hemos desarrollado suficientemente del *primer género de conocimiento* deja en evidencia que *el hombre nace en un estado de ignorancia e inexpressividad*, incluso comprendido aquí el *orden social* y el *orden del lenguaje*; y segundo, porque los *géneros de conocimiento segundo y tercero* de Spinoza, precisamente representan el *modo en cómo podemos escapar de dicho estado de ignorancia*, no por una razón distinta de las *afecciones alegres y nociones comunes*, y de la *experiencia* que relaciona al *modo* y la *esencia particular*, que nunca habría que cansarse de decirlo: *es auto-afección y auto-posición*. No es otro el sentido del *empirismo trascendental*. De lo cual cabe concluir que la *razón* para Spinoza no es un *conocimiento intelectualista o racionalista*, sino una *experiencia* que depende del *estatuto productivo del deseo*, de la *potencia de padecer* y de la *potencia de actuar*. En suma, que por *potencia de comprensión* se debe entender a las *acciones del alma* que tienen un correlato con las *acciones cuerpo*. O como magistralmente lo resume Deleuze: “*El alma tiene partes extensivas, que no le pertenecen sino en la medida en que es la idea de un cuerpo, él mismo compuesto de partes extensivas. El alma «dura», en la medida en que expresa la existencia actual de un cuerpo que dura*” (PES: 307, cursivas nuestras).

### **23. El modelo del cuerpo como nueva forma de pensar el cuerpo social**

Si las dimensiones *ética* y *política* son investidas de manera necesaria por los *principios de univocidad e inmanencia*, como por las implicaciones críticas que se siguen de la *teoría de los géneros de conocimiento*, aquí es el concepto de *diferencia ética* el que permite distinguir, en lo relativo a la cuestión de las *relaciones de composición del cuerpo social*, los *modos de vida* diversos que se asocian a las *afecciones y afectos de alegría y de tristeza*. El *carácter inexpressivo* de los *signos del estado de religión*, bajo tal sentido, mantiene una *relación intrínseca* con las *figuras del esclavo, tirano y sacerdote*. Que ser más que definiciones de *personajes históricos individualizados*, se deben relacionar con *modos de existencia*. Lo que en palabras más llanas significa que son las propias *tendencias* que determinan las *variaciones del conatus o deseo*, las presuponen *efectos* sobre los *modos de vida*.

Si para Deleuze las *teorías políticas modernas* que descansan en las nociones de *ley* y *contrato*, exigen ser comprendidas bajo el criterio de los *modos de vida*, especialmente por la *afección de tristeza*, necesariamente es la *ley* misma la que debe ser cuestionada respecto de sus *efectos*. Dice Deleuze: “*La ley, moral o social, no aportan conocimiento alguno, no nos hace conocer nada*”; porque para Deleuze “[e]n el peor de los casos, impide la formación de conocimiento (la ley del tirano). En el mejor, prepara el conocimiento y lo hace posible (la ley de Abraham o de Cristo)” (SFP: 35, cursivas nuestras).

Ateniéndonos al sentido de la primera observación, es aquí el *tirano* —o *déspota*: concepto de Deleuze que trataremos en nuestro capítulo tercero, a partir del denominado *régimen significativo* o *socius despótico*— la *figura* que resume la *tendencia* que define al *modo de vida* que se ciñe a las *variaciones afectivas* inherentes a las *pasiones tristes*. Siendo, por el contrario, la *figura* del *hombre libre*, la que tiende a identificarse con las *pasiones alegres* y *acciones alegres*. En tales términos, cabe preguntarse: ¿cuál es el *modelo de pensamiento* que Spinoza nos propone y por qué éste permitiría romper de modo definitivo con las *concepciones organicistas, teoleológicas y teológicas* del *cuerpo social*, que ya sabemos *apelan a significaciones y fines superiores*? La respuesta para Deleuze es unívoca: “*Spinoza propone a los filósofos [...] un nuevo modelo: el cuerpo*” (SFP: 27, cursivas nuestras). Nuevo modelo que, no menospreciando las contribuciones que Spinoza ciertamente ha hecho a la *teoría política moderna* con su *Tratado político*, dedicado a las *formas de gobierno* de la *monarquía*, la *aristocracia* y la *democracia*, corresponde finalmente a la *Ética* conferir la precisión respecto del *estatuto intrínsecamente político de la potencia del cuerpo*. Puesto que los *problemas prácticos* no son otros que los problemas referidos a la *composición del cuerpo* y al correlato dado de dichas *relaciones de composición en el alma*. Lo que en primer término significa, respecto del *alma*, que ésta deja de subordinarse a la *conciencia*. Porque, como dice Deleuze: “*el modelo corporal no implica desvalorización alguna del pensamiento en relación con la extensión, sino algo mucho más importante, una desvalorización de la conciencia en relación con el pensamiento, un descubrimiento del inconsciente, de un inconsciente del pensamiento, no menos profundo que lo desconocido del cuerpo*” (SFP: 29, cursivas nuestras).

Para Deleuze, las dos preguntas que sintetizan, en palabras de Spinoza, a qué nos estamos refiriendo cuando señalamos la *preeminencia del modelo del cuerpo*, son: “¿Cuál es la estructura (fábrica) de un cuerpo?” y “¿Qué es lo que puede un cuerpo?”

(SPE: 209, cursivas nuestras). La primera de estas preguntas nos remite necesariamente una *perspectiva dinámica e inmanente*, relativa a la comprensión de las *relaciones de composición* que admite todo *cuerpo*. Y que en lo referido a lo que Spinoza denomina *estructura* o *fábrica*, dice relación con el ámbito de la *longitud*. Porque lo que se privilegia son las *relaciones de movimiento y reposo*, de *velocidades y lentitudes*, que determinan a un *cuerpo dado*.

Por otro lado, si nos atenemos a la segunda de estas preguntas, que tiene como corazón de su sentido la interrogante por la *potencia* o *poder* que implica el *cuerpo*, si el ámbito desde el cual se comienza a responder, siguiendo a Deleuze, merece el nombre la *latitud*, lo es en cuanto aquí ya no estamos hablando sólo de las *estructuras* que pueden ser pensadas desde el atributo de la *extensión*, sino que supone incorporar un problema mucho más complejo. Problema que remite finalmente a la pregunta por los *grados de potencia* que implica el *cuerpo*, por las *relaciones complejas e intrínsecas* que, en última instancia, se explican por la *pars intensiva* o *cantidad intensiva* que implica la *esencia del modo*.

Dicho esto, ya podemos abocarnos a la primera consecuencia que implica el *modelo del cuerpo*, respecto de una ruptura con el cartesianismo y su postulado de la *preeminencia de la conciencia*, ruptura que en términos propositivos consiste en *igualar el estatuto ontológico del alma y cuerpo*. Una igualación donde lo más revolucionario y radical consiste en postular, crítica y a la vez propositivamente, que: “*el alma y el cuerpo tienen una cuasi-identidad que hace inútil la causalidad real entre ellos, y una heterogeneidad, una heteronomía que la hace imposible*” (PES: 324, cursivas nuestras).

Esta tesis resulta englobada por lo que se comúnmente se denomina el *paralelismo ontológico y gnoseológico* que postula Spinoza, a partir de la *relación alma-cuerpo*. Habiendo sido Leibniz el creador de tal noción. Leibniz, si bien reconoce Deleuze, ha sido uno de los autores que más lejos ha ido en el desarrollo de intuiciones y teorías para erigir una *comprensión diferencial de la realidad*, para Deleuze finalmente no arriba hasta las últimas consecuencias con su *teoría de la expresión*. Si resulta pertinente esta escueta alusión a Leibniz, ello es en razón de que lo que estaba en juego en las *teorías de la expresión* del siglo XVII, cuando confrontaban el problema del *infinito positivo y actual*, era no otro problema que el de *afirmar la paridad de las pasiones del alma con las del cuerpo, de las acciones del cuerpo con las acciones del alma*; implicando la postulación sin concesiones de tal *paridad* o *igualdad*, una ruptura total con la clásica concepción de *repartición de la potencia del cuerpo y del alma*. Para Deleuze quien va

hasta las últimas consecuencias es Spinoza. Y si bien, entre Leibniz y Spinoza, *lo que hay de común es “un anticartesianismo [que] se basa en la idea de expresión [...] [que] tiene un alcance a la vez teológico, ontológico y gnoseológico” (PES: 13, cursivas nuestras)*, lo cierto es que Leibniz, al introducir la *armonía preestablecida*, finalmente *retornará a la comprensión clásica de la relación alma-cuerpo (Leibniz: abogado de Dios)*. Dice Deleuze:

*“Si la armonía preestablecida de Leibniz y el paralelismo de Spinoza tienen en común el romper con la hipótesis de una causalidad real entre el alma y el cuerpo, su diferencia fundamental no deja de ser ésta: la repartición de las acciones y las pasiones sigue siendo en Leibniz lo que era en la hipótesis tradicional (el cuerpo que padece cuando el alma actúa, e inversamente), mientras que Spinoza trastorna toda la repartición práctica al afirmar la paridad de las pasiones del alma con las del cuerpo, de las acciones del cuerpo con las del alma. Es que, en Spinoza, la relación de expresión no se establece sino entre iguales. Es ése el verdadero sentido del paralelismo: jamás hay en él eminencia de una serie” (SPE: 329, cursivas nuestras).*

Lo que se coloca en entredicho, al afirmar la *potencia del cuerpo* y, a la vez, la *potencia del alma*, bajo un *idéntico estatuto ontológico* que recusa toda *causalidad jerarquizada*, consiste en *echar por tierra todo modelo trascendente*, sea cual sea su especie. Y tal es finalmente el sentido y relevancia tanto del *principio de univocidad* y *principio de inmanencia*, ya que aquí no cabe idea alguna que proponga *“la existencia de un Dios moral, creador y trascendente” (SFP: 27, cursivas nuestras)*. En suma, se desvirtúa la *ilusión teológica* que recorre al pensamiento clásico y que en el mundo moderno se reintroduce gracias a una *comprensión relativizada de lo inmanente*, cada vez *“que se interpreta la inmanencia como «de» algo” (QF: 49, cursivas nuestras)*. Y tal es exactamente lo que permite efectuar la tesis del *Dios inmanente* entendido como *Deus sive Natura*, en tanto *totalidad dada en acto*, y utilizando el lenguaje de Spinoza, la relación de la *Omnitudo* y *pars totalis*, donde *Dios* y *Naturaleza naturante* son lo mismo. Para Deleuze si esta *comprensión inmanente de lo real* resulta fundamental para el desarrollo de la *ontología social* que desarrollará junto a Guattari en *El anti-Edipo* y *Mil mesetas*, donde una de las tesis centrales es que todo *plan de consistencia* resulta irreductible a un *plan de organización*, lo es en cuanto dicha perspectiva se sustrae a toda *representación orgánica*. Aquí, *plan de organización* es sinónimo de *plan de trascendencia* y opuesto a la idea de *Omnitudo*. Esta última noción espinoziana, en lo que respecta a Deleuze, es la que precisamente determina el valor del concepto artaudiano de *cuerpo sin órganos* (CsO) (MM: 163).

Siendo sumarios, si el concepto de *cuerpo sin órganos* mantiene una relación intrínseca con el spinozismo, lo es en primer lugar porque muestra la radicalidad del



*modelo de cuerpo para pensar la producción de lo real. Siendo aquí de modo exacto el principio de expresividad que define a la potencia de la vida, el que rompe definitivamente con todo binarismo ontológico: “La Vida, es decir la expresividad, es llevada al absoluto. Hay en la substancia una unidad de lo diverso, en los atributos una diversidad de lo actual de lo Uno [...] [Donde] la distinción real se aplica al absoluto, porque reúne ambos momentos y los relaciona el uno con el otro” (PES: 74, cursivas nuestras). Lo que bajo las distinciones que permite el método estructural-genético de Gueroult, permite remitir las razones de ser, que son siempre sintético-genéticas, a las relaciones intrínsecas del cuerpo, sea éste un individuo, un ser colectivo, incluso toda la Naturaleza o Dios en tanto molécula gigante. Dicho en términos spinozistas, que la realidad está constituida por una “infinitud de atributos formalmente o realmente distintos” (PES: 112, cursivas nuestras), antes de estar determinados modalmente. Lo que en el caso del cuerpo sin órganos supone instalarse en la experiencia que desde Spinoza se define como propia de la latitud del cuerpo, de los grados de potencia inherentes a la pars intensiva. Y de allí que para Deleuze ya no baste hablar de afecciones o pasiones, sino de afectos y perceptos, que son, en rigor, afecciones de Dios, afecciones de la Omnitudo. Y no era otro el sentido de la denominada pars intensiva o esencia particular. Es esta, en última instancia, la que permite dar cuenta de la productividad de la Naturaleza, sin plan previo, sin presuposiciones, pues aquí todo es vectorial e intensivo, todo se concibe en tanto relaciones de fuerzas dadas entre cantidades intensivas. Dicen Deleuze y Guattari, a propósito de cuerpo sin órganos:*

*“En resumen, entre un CsO de tal o tal tipo y lo que pasa sobre él hay una relación muy particular de síntesis o de análisis: síntesis a priori en la que algo va a ser necesariamente producido bajo tal modo, pero sin que se sepa lo que va a ser producido; análisis infinito en el que lo que es producido sobre el CsO ya forma parte de la producción de ese cuerpo, ya está incluido en él, sobre él, pero al precio de una infinitud de pasos, de divisiones y de sub-producciones. Experimentación muy delicada [...]. [...] sólo puede ser ocupado, poblado por intensidades. Sólo las intensidades pasan y circulan. Además, el CsO no es una escena, un lugar, ni tampoco un soporte en el que pasaría algo. Nada tiene que ver con un fantasma, nada hay que interpretar. El CsO hace pasar intensidades, las produce y las distribuye en un spatium a su vez intensivo, inextenso. Ni es espacio ni está en el espacio, es materia que ocupará el espacio en tal o tal grado, en el grado que corresponde a las intensidades producidas. Es la materia intensa y no formada, no estratificada, la matriz intensiva, la intensidad = 0; pero no hay nada negativo en ese cero, no hay intensidades negativas ni contrarias. Materia igual a energía. Producción de lo real como magnitud intensiva [...]. Por eso nosotros tratamos el CsO como el huevo lleno anterior a la extensión del mismo y a la organización de los órganos, anterior a la formación de los estratos, el huevo intenso que se define por ejes y vectores, gradientes y umbrales, tendencias dinámicas con mutación de energía, movimientos cinemáticos con desplazamiento de grupos, migraciones, y todo ello independientemente de las formas accesorias, puesto que los órganos sólo aparecen y funcionan aquí como intensidades puras” (MM: 158-159, cursivas nuestras).<sup>101</sup>*

<sup>101</sup> “[E]stados de intensidad pura y cruda despojados de su figura y de su forma [...]. ¿De dónde proceden estas intensidades puras? Proceden de [...] dos fuerzas [...], repulsión y atracción [...]. No es

El *valor y sentido* del concepto de *cuerpo sin órganos*, en términos éticos y políticos, consiste en que: *exige deshacer el organismo y las funciones determinadas por el sentido común y buen sentido*, propiciándose así la *experimentación de un estado que comunica a la Natura naturans y Natura naturata, a la potencia constituyente que precede al poder constituido* (Spinoza, 1997: 136). Distinciones que jamás significan una *escisión dialéctica*, sino tan sólo *dos maneras de situarnos en la realidad*. Una donde toda la realidad es la que *se expresa en tanto esencias particulares*, y, otra realidad que remite a *modificaciones relativas y extrínsecas*. Lo que finalmente implica que: *“La individuación se haría por la existencia del modo, no por su esencia [...] Existir es tener actualmente un número muy grande de partes (plurimae)”* (PES: 187-188 y 193, cursivas nuestras).

Precisar este punto, con relación a la *ruptura* que el spinozismo efectúa con el *esquema hilemórfico* (Simondon), exige no olvidar que el *hombre* se encuentra determinado como *parte de la Naturaleza naturante*. Tal como lo aclara Spinoza en su *Ética*: *“Es imposible que [...] la potencia del hombre [...] no sea una parte de la Naturaleza [...], [y que], en cuanto se explica por su esencia actual, es una parte de la potencia infinita”* (Spinoza, 1973: IV, 4, Proposición y Demostración, cursivas nuestras).

Esclarecer aquí, mínimamente, la pertinencia de la distinción entre *esencia y existencia*, requiere asumir que, si *existen diferencias de grado de potencia*, dichas *diferencias se expresan*: primero, en *“la esencia singular, que es un grado de potencia o intensidad; [segundo] la existencia particular, siempre compuesta de una infinidad de partes extensivas; [y tercero] la forma individual, es decir, la relación característica o expresiva, que corresponde eternamente a la esencia del modo, pero bajo la que*

---

*que las propias intensidades estén en oposición [...] y se equilibren alrededor de un estado neutro. Por el contrario, todas son positivas a partir de la intensidad = 0 que designa el cuerpo sin órganos”* (AE: 26-27, cursivas nuestras). *“En una palabra, la oposición entre las fuerzas de atracción y repulsión producen una serie abierta de elementos intensivos, todos positivos, que nunca expresan el equilibrio final de un sistema, sino un número ilimitado de estados estacionarios y metastáticos por los que un sujeto pasa. Profundamente esquizoide es la teoría kantiana que dice que las cantidades intensivas llenan la materia sin vacío en diversos grados [...]. Aquí nada es representativo [...]. Una máquina deseante, un objeto parcial no representa nada [...]. Más bien es soporte de relaciones y distribuidor de agentes; pero estos agentes no son personas, como tampoco estas relaciones son intersubjetivas. Son simples relaciones de producción y de antiproducción [...]. Este reverso es la «inorganización real» de los elementos moleculares; objetos parciales que entran en síntesis o interacciones indirectas, puesto que no son parciales en el sentido de partes extensivas, sino más bien «parciales» como las intensidades bajo las que una materia llena siempre el espacio en diversos grados [...]; puras multiplicidades positivas [...] síntesis operando sin plan [...]; signos del deseo [...] no poseyendo más estatuto que ser elementos dispersos de máquinas deseantes asimismo dispersas”* (AE: 27, 51-52 y 319, cursivas nuestras).

también una infinidad de partes se relacionan temporalmente a esta esencia” (PES: 201, cursivas nuestras). Advirtiendo Deleuze, que la *distinción modal-extrínseca* en ningún caso contradice el *principio de inmanencia*, porque es relativa a las *diversas relaciones que mantienen unas existencias respecto de otras existencias*. En sus palabras:

“Spinoza no dice que los modos existentes dejen de estar contenidos en la substancia y de estar contenidos en ellas, sino que «ya no están solamente» contenidos en la substancia y el atributo [...]. Lo que quiere decir, dicho más extensivamente: Estas partes son partes extrínsecas. Que actúan desde fuera unas sobre otras y distinguiéndose desde fuera. Todas en conjunto y bajo sus relaciones, forman un universo infinitamente cambiante, correspondiente a la omnipotencia de Dios [Omnitudo]. Pero bajo tal o cual relación determinada, forman conjuntos infinitos más o menos grandes que corresponden a tal o tal grado de potencia, es decir, a tal o tal esencia del modo” (PES: 206 y 197-198, cursivas nuestras).

En efecto, lo importante aquí es asumir que el *conatus* o *deseo*, en el entendido que siempre es *parte de la potencia de Dios*, se define como *fuerza de existir* o *vis existendi*. *Esfuerzo* que admite, siguiendo a Deleuze, tres modos o niveles de comprensión: primero, el de *ser una fuerza mecánica* definida como *tendencia a conservarse*; segundo, el de *remitir a la potencia de actuar* o *potentia agendi*, que es *fuerza dinámica que busca favorecer y aumentar la potencia de ser afectado*: y, finalmente, una *definición aparentemente dialéctica*, que consiste en *oponerse a lo que se opone, negar lo que niega*” (SFP: 132, cursivas nuestras).

Todos estos matices del *conatus*, son los que precisamente definen el sentido último del *proprium utile* (*adecuación = verdad*) que *engloba toda noción común* y en efecto las *afecciones* que le preceden al *indicar mediante signos vectoriales lo que conviene al cuerpo y aumenta su potencia (afección alegre), lo que no conviene al cuerpo y disminuye su potencia (afección triste)*. Todo lo cual precisamente implica el *modelo del cuerpo* bajo la preeminencia de un *criterio etológico* que se sustenta en el concepto de *diferencia ética*., que *excluye toda idea moral*: “Lo bueno tiene lugar cuando un cuerpo compone directamente su relación con la nuestra y aumenta nuestra potencia con parte de la suya [...], por ejemplo, el alimento. Lo malo tiene lugar, para nosotros, cuando un cuerpo descompone la relación del nuestro, aunque se componga luego con nuestras partes conforma a las relaciones distintas a las que corresponden a nuestra esencia, como actúa un veneno que descompone la sangre” (SFP: 34, cursivas nuestras).

Es a partir de un ejemplo como éste, que nos habla del *veneno* y la *sangre* y los efectos sobre la *unidad de composición* que distintamente tiene éste, que se entiende que

aquí no hay elemento moral alguno, sino tan sólo la *aplicación del método geométrico-genético* que domina al *modelo del cuerpo*. O como lo dice Spinoza: “*Todas y cada una de las cosas particulares que llegan a existir, llegan a ser tales mediante el movimiento y el reposo; y así son todos los modos que existen en la extensión y que llamamos cuerpos*” (Spinoza, 1990: nota 7, cursivas nuestras). O bien: “*Así, pues, por esta proporción de movimiento y reposo vienen también a la existencia este nuestro cuerpo; y de él también, no menos que todas las demás cosas, debe existir en la cosa pensante un conocimiento, idea, etc.; y así surge el alma humana*” (Spinoza, 1990: nota 9, cursivas nuestras).

Que a partir de estas consideraciones podamos deducir, finalmente, una *nueva noción del absoluto*, que nada tiene que ver con el *absoluto eminente* de la tradición, se explica a partir de la definición 6 de Dios que da Spinoza al comenzar la *Ética* (Ética, I, def, 6). Para Deleuze los elementos conceptuales últimos de Dios se expresan en dos triadas: *atributo-esencia-substancia* y *perfecto-infinito-absoluto* (PES: 75). La primera tiene una importancia capital para rechazar toda idea de Dios o Naturaleza que se funde en la *distinción numérica*, ya que al ser *Dios un ser que se expresa como una substancia indivisible cuya esencia consiste en existir (en acto)*, sólo cabe aquí el criterio de la *distinción real para distinguir sus atributos*. La segunda triada, en cambio, es la que *denuncia a las propiedades* (por ejemplo, la de la *eminencia*), pues éstas no constituyen una naturaleza, porque: “*No existe «naturaleza» a la que le falte algo; todas las formas de ser se afirman sin limitación, por lo tanto se atribuyen a algo absoluto, siendo el absoluto infinito bajo todas sus formas*” (PES: 24, cursivas nuestras).

Más allá de las evidentes dificultades que plantean estos temas, lo importante respecto de la *idea de absoluto*, es que siempre se ha de relacionar con un *infinito positivo y afirmativo*, a saber: *lo expresado por las esencias particulares; el conjunto de singularidades y la unidad de composición de lo real del ens absolutum*. A propósito de la distancia que implica este *modo de definir lo absoluto por lo singular*, diverso del *ens realissimum eminente y trascendente*, que es el modo que Descartes y la tradición teológica medioeval asocian al *propio de perfección*, precisa Deleuze:

“*Asimismo no basta con decir que Spinoza privilegia al Ens necessarium en desmedro del Ens perfectissimum. En verdad, lo esencial, es el Ens absolutum. Perfectissimum es sólo una propiedad, de la que se parte como modalidad de cada atributo. Necessarium es aún una propiedad [...]. Pero entre los dos se descubre [...] la naturaleza o el absoluto: substancia a la que se refiere el pensamiento, lo extenso, etc., todas las formas unívocas [...]. Todas las formas pertenecen, pues, a una sola y misma substancia, todos los atributos se afirman igualmente sin limitación [...]. No existe «naturaleza» a la que le falte algo; todas las formas de ser se afirman sin limitación, por lo tanto se*

*atribuyen algo absoluto, siendo el absoluto infinito bajo todas sus formas*” (PES: 74-75, cursivas nuestras).

Y tal es el sentido de expresiones de Spinoza como las que siguen: “*la ley divina se comprende por la sola consideración de la naturaleza humana*” (Spinoza, 1997: 141, cursivas nuestras); “*el hombre constituye una parte del poder de la Naturaleza*” (Spinoza, 1997: 136, cursivas nuestras); *poder* que “*puede indicar con toda claridad que es bueno, esto es, un medio para nuestra felicidad*” (Spinoza, 1997: 141, cursivas nuestras).

Llegados a este punto, donde es el *modelo del cuerpo* el que se impone, necesariamente, para situarnos en un *plano político-social*, debemos remitirnos una última vez a la pertinencia de la tesis del *paralelismo ontológico*, pues esta tesis lo que asegura, según Hardt, es la *conversión de la teoría en práctica*; una *ruptura ontológica*, donde son las *nociones comunes* las que sitúan el *problema práctico* en el *terreno de la composición del cuerpo político-social*. Las dos siguientes observaciones de Hardt y las dos subsiguientes citas, la primera de Deleuze y la segunda de Deleuze y Guattari, explican de manera categórica cuál es el sentido de hablar aquí de *conversión de la teoría en práctica y de ruptura ontológica*:

Sobre el carácter ontológico-práctico de las nociones comunes: “*Las nociones comunes constituyen para Deleuze la «ruptura ontológica» del pensamiento de Spinoza que marca la conclusión de la transformación de la especulación a la práctica [...]. El ser ya no puede considerarse un acuerdo o un orden dado; aquí el ser es la combinación de las relaciones componibles [...]. La noción común es la combinación de dos relaciones componibles para crear una relación nueva, más poderosa, un cuerpo nuevo, más poderoso [...]. La práctica se mueve de abajo hacia arriba, construye las relaciones del ser desde abajo. El motor que anima toda esta operación es el conatus*” (Hardt, 2004: 193-194, cursivas nuestras).

Sobre el estatuto ontológico-político de la imaginación: “*La noción común interviene con la capacidad de hacer que la imaginación sea permanente y necesaria [...]. [Y ver que] la teoría se inspira en la práctica [y] [...] la práctica depende de la teoría [...]. El corazón de la política de Spinoza está pues orientada a la organización de los encuentros sociales de modo tal de alentar relaciones útiles y componibles: es «ese arte de organizar encuentros». En el paso al derecho civil no se niega el derecho natural, como ocurre en las concepciones dialécticas de la sociedad; por el contrario, se lo preserva y se lo intensifica, tal como la razón fortifica la imaginación. [...] el paralelismo ontológico significa que la constitución del conocimiento, la constitución intelectual de comunidad, debe igualarse y complementarse con una constitución corporal de comunidad. La noción común corporal, el cuerpo social adecuado, adquiere forma material en la multitud*” (Hardt, 2004: 200-201, cursivas nuestras).

Sobre la preeminencia ontológica de la potencia de actuar por sobre la potencia de padecer: “*Nuestra potencia de padecer nada afirma, porque nada expresa en absoluto*”<sup>102</sup> «engloba» solamente nuestra

---

<sup>102</sup> “*La noción de expresión no sólo tiene un alcance ontológico, sino también gnoseológico. [...] el pensamiento se convierte en una especie de la expresión*” (PES: 10). Y de allí que la *noción común* no pueda confundirse con la *noción de verdad de la tradición y teoría de la verdad como correspondencia*, sino que apela a una *relación intrínseca* entre la *potencia de expresión* y la *idea adecuada*.

*impotencia, es decir, la limitación de nuestra potencia de actuar [...], nuestra servidumbre, es decir, el grado más bajo de nuestra potencia de actuar [...]. La potencia de actuar es la única real, positiva y afirmativa de un poder de ser afectado. Mientras nuestro poder de ser afectado se halle colmado por afecciones pasivas, está reducido a su mínimo, y manifiesta solamente nuestra finitud o nuestra limitación [modal]. Todo hace pensar que, en la existencia del modo finito, se produce una disyunción: el negativo cae de lado de las afecciones pasivas [...]. [En tal sentido] La Ética termina con el llamamiento siguiente: la mayor parte de los hombres no se siente existir sino cuando padece. No soporta la existencia sino padeciendo; «apenas dejan de padecer (el ignorante) deja al mismo tiempo de ser» (PES: 216-218, cursivas nuestras).*

Y sobre la irreductibilidad del cuerpo a la forma: “Un cuerpo no se define por la forma que lo determina, ni como una sustancia o un sujeto determinados, ni por los órganos que posee o las funciones que ejerce. En el plan de consistencia, un cuerpo sólo se define por una longitud y una latitud: es decir, el conjunto de los elementos materiales que le pertenecen bajo tales relaciones de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud (longitud); el conjunto de los afectos intensivos de los que es capaz, bajo tal poder o grado de potencia (latitud). Tan sólo afectos y movimientos locales, velocidades diferenciales. Corresponde a Spinoza haber puesto de manifiesto esas dos dimensiones del Cuerpo, y haber definido el plan de Naturaleza como longitud y latitud puras. Latitud y longitud son los dos elementos de una cartografía [...]. Existe un modo de individuación muy diferente del de una persona, un sujeto, una cosa o una sustancia. Nosotros reservamos para él el nombre de haecceidad [...]. A veces se escribe «eccéite», derivando la palabra de ecce, he aquí. Es un error, puesto que Duns Scoto ha creado la palabra y el concepto a partir de Haec, «esta cosa». Pero es un error fecundo, puesto que sugiere un modo de individuación que no se confunde precisamente con el de una cosa o un sujeto” (MM: 264 y 310, nota 24, cursivas nuestras).

Lo que en última instancia cabe valorar de la *concepción inmanente del deseo* que engloba esta *compresión de la individuación y producción de lo real*, que es otro modo de decir, *composición de las formas y devenir de las fuerzas* que preceden y determinan la constitución de todo modo y cuerpo, de toda existencia, es que lo que aquí se excluye para llevar a efecto un *análisis-sintético-genético* es la *relación sujeto-objeto* o *forma-materia*: “Que todo individuo es expresión significa, entonces, que todo individuo es intensidad, la esencia individual es potencia, fuerza o, mejor, composición de fuerzas en relación de tensión y variación constante” (Pardo, 2014: 52, cursivas nuestras). Cuando Pardo explica la relevancia del concepto de *inconsciente no psicológico* o *inconsciente ontológico* de Deleuze, acierta en señalar que no sólo es Spinoza quien da consistencia a tal idea, sino también Hume, Nietzsche y Bergson: “el «deseo inconsciente» ha heredado a la vez las cualidades del conatus de Spinoza, que definía al deseo como esencia del hombre y consideraba irrelevante la distinción entre deseo consciente e inconsciente, y las de la voluntad nietzscheana, pues también Nietzsche consideraba esa voluntad como «esencia» del hombre y decretaba su naturaleza forzosamente inconsciente, al menos bajo su forma superior” (Pardo, 2014: 122, cursivas nuestras). Todo lo cual es articulado por los *principios de inmanencia y de univocidad* que, como afirma Deleuze: *determinan “el dinamismo y el «esencialismo» de Spinoza [que] excluyen deliberadamente toda finalidad. La teoría del conatus no tiene otra función: mostrar qué es el dinamismo, retirándole toda significación*

*finalista*” (PES: 224, cursivas nuestras). O bien, dicho sumariamente: que primero, bajo el punto de vista del *modelo del cuerpo*, se debe considerar a la *potencia* o *intensidad*, a las *cantidades intensivas*, al *poder de ser afectado* y *poder de acción*, porque como dice Deleuze:

“*Todo es «física» en la Naturaleza [...]. Los atributos se explican en los modos existentes; las esencias de modos, ellas mismas contenidas en los atributos, se explican en las relaciones o poderes; estas relaciones son efectuadas por partes, esos poderes por afecciones que los explican a su vez. La expresión de la Naturaleza jamás es una simbolización final, sino siempre y en todas partes una explicación causal» [...]. No es otro el sentido de la idea de absoluto que implica la pars intensiva, con el objeto que ella representa o designa, sino la conveniencia interna de la idea con alguna cosa que expresa*” (PES: 225 y 127, cursivas nuestras).

En todos estos términos, si el *problema de la composición del cuerpo político-social* requiere de la consideración de la *ignorancia*, la *servidumbre* y la *obediencia*, lo que cabe asumir es que estas instancias no son relativas a una *caracterización individual, personal* o *subjetiva*. Tales instancias atañen en rigor a *modos de vida*, que primero remiten a *afecciones* y *signos inexpressivos*, incluso respecto del problema del *origen del Estado* y del *estado social*: “*El móvil es el miedo o la angustia del estado de naturaleza, la esperanza de un mayor bien [en el estado social]*” (PES: 258, cursivas nuestras). Sin embargo, dirá Deleuze: “*Una ciudad es tanto mejor cuanto más se apoya sobre afecciones dichosas; el amor a la libertad debe superar la esperanza, el miedo y la seguridad*” (PES: 265, cursivas nuestras). Si hace alusión aquí Deleuze a las *pasiones alegres* y *dicha*, como a las *pasiones* que son su contraparte, como la *esperanza*, el *miedo* y la *seguridad*, no cabe dudar que a lo que cabe remitir el *fundamento del origen de sociedad* es a que la *ciudad* en absoluto *es una asociación razonable* (PES: 258). ¿Por qué? Para Deleuze al menos por las tres siguientes razones:

“**1)** *El móvil de su formación no es una afección de la razón, es decir, una afección producida en nosotros por otro hombre bajo la relación que se compone perfectamente con el nuestro. El móvil es el miedo, o la angustia de estado de naturaleza, la esperanza de un bien mayor bien. 2)* *El todo como ideal de la razón está constituido por relaciones que se componen directamente y naturalmente [...]. No es así la ciudad: no siendo los hombres razonables, es necesario que cada uno «renuncie» a su derecho natural [...] tal es el «pacto» o «contrato» civil [...]. 3)* *La razón está al principio de una distinción ética, entre «los que viven bajo su conducción» y los que permanecen bajo la conducción del sentimiento, los que se liberan y los que permanecen esclavos*” (PES: 258-259, cursivas nuestras).

Estas observaciones, en primera instancia, dejan claro que Spinoza parte asumiendo las contribuciones de Hobbes al *derecho natural*, quien rompe con la *teoría política clásica* subsumida a la idea de *perfección definida por fines superiores*. Es Hobbes quien introduce una *concepción mecánica* fundada en una *teoría de las pasiones*, de la cual Deleuze extrae cuatro principios fundamentales para la modernidad: “**1)** *La ley de*

la naturaleza ya no es referida a una perfección final, sino al primer deseo, al apetito más intenso; disociada del orden de fines, se deduce el apetito como de su causa eficiente; 2) desde este punto de vista la razón no goza de ningún privilegio [...]; 3) lo que es primero e incondicionado es [...] el poder o el derecho; los «deberes» [...] son siempre secundarios [...]; 4) Se colige que nadie tiene el poder para decidir mi derecho” (PES: 251-253, cursivas nuestras).

Sin embargo, y asumiendo que Spinoza parte de estos cuatro puntos para comprender que el *estado social*, la concepción del *estado de naturaleza* (*guerra de todos contra todos*) de Hobbes no es asumida en el spinozismo, pues el *estado de social*, al subsumirse al problema de la *composición de relaciones de un cuerpo*, llevará a Spinoza a hablar de un *Estado absoluto* que nos remite a la *multitudo* como *cuerpo social*. La idea de un *Estado absoluto*, si permite relativizar la hipótesis del *contrato social*, lo hace en cuanto el *estado civil* implica la *conservación del derecho natural* en el seno de la *sociedad* misma. Ello porque el *Estado absoluto* es el *cuerpo social* mismo, la *ciudad* o la *multitudo*, no un *soberano* o *rey*. Aunque en el *Tratado político* no se mencione el concepto de *absolutum imperium*, este concepto es el *límite* de toda forma de *organización social*, más allá de la *monarquía*, la *aristocracia* y la *democracia*. Veamos algunas de las razones que sostienen estas ideas. Dice Deleuze:

“[L]a ciudad es descrita por Spinoza como una persona colectiva, cuerpo común y alma común, «masa conducida de alguna manera por un mismo pensamiento» [...]. El soberano es el todo; el contrato se hace entre individuos, pero que transfieren sus derechos al todo que forman al contratar. [...]. Es en ese sentido que Spinoza puede decir que cada uno renuncia a su derecho natural según la regla de la ciudad, y sin embargo conserva enteramente ese derecho natural en el estado civil. Por otra parte, las afecciones de la razón no provienen de la ciudad: la potencia de conocer, de pensar y de expresar su pensamiento sigue siendo un derecho natural inalienable, que la ciudad no puede comprometer sin restablecer en ella y sus sujetos relaciones de simple violencia” (PES: 259-261, cursivas nuestras).

Un segundo aspecto, que es relativo al *Tratado teológico-político*, se refiere a que toda *sociedad*, históricamente, siempre presuponga una relación con las *pasiones de tristeza*. Punto respecto de cual basta recordar el *modelo monárquico* y lo que Spinoza nos dice: “«El gran secreto del régimen monárquico y su interés vital consiste en engañar a los hombres disfrazando con el nombre de religión al miedo, con el que nos quiere mantener en la rienda; de manera que combaten por su esclavitud como si se tratara de su salvación...»” (PES: 263, cursivas nuestras).

Como bien se puede haber deducido, a estas alturas: el propósito de nuestros apartados dedicados a Spinoza se sitúan en un *orden ontológico-político* y no en el orden de las convenciones y cánones de la *teoría política moderna*. Es desde dicho



ámbito que cabe entender la comprensión del *cuerpo social* por parte de Spinoza y Deleuze, como su cuestionamiento de la tesis que se sostiene sobre la *transferencia del poder* en la idea de *contrato social*, acto que supuestamente sería *irreversible*. Dice Deleuze: “*El contrato por el que los individuos alienan su derecho no tiene otro resorte que el interés (el miedo a un mal mayor, la esperanza en un bien mayor); si los ciudadanos comienzan a temer la ciudad más que nada, se reencuentran en el estado de naturaleza, al mismo tiempo que la ciudad pierde su potencia*” (PES: 260, cursivas nuestras). Lo cual, en términos polémicos respecto del *contractualismo* y *juridicismo*, significa que: “*cada uno renuncia a su derecho natural según la regla de la ciudad, y sin embargo conserva enteramente ese derecho natural en el Estado civil*” (PES: 260, cursivas nuestras).

Aquí se hace fundamental recordar la distinción entre *potentia* y *postestas*, *potencia* y *poder*, porque, como dice Deleuze, cuando advierte el sentido del concepto de *diferencia ética*, uno de los aspectos más relevantes radica aquí en que la *potencia* siempre debe ser pensada en los siguientes términos: “*Ir hasta el final de lo que se puede es la tarea propiamente ética. Es a partir de allí que la Ética toma su modelo del cuerpo: pues todo cuerpo [incluso el de la sociedad, cuerpo social o multitud] extiende[n] su potencia tan lejos como puede[n]*” (PES: 262, cursivas nuestras).

Las connotaciones críticas de este modo de *ampliar* la idea del *modo al cuerpo social*, es lo que resume de manera admirable la obra *La anomalía salvaje* de Toni Negri. Dice Negri: “*La política es la metafísica de la imaginación, es la metafísica de la constitución humana de lo real, del mundo*”, la “*imaginación alcanza un estatuto ontológico*” (Negri, 1993: 174-175, cursivas nuestras). Para comprender el valor de estas afirmaciones y el sentido general de la *Anomalía salvaje*, es importante recordar que en dicha obra se confrontan dos tradiciones del pensamiento político. Por un lado, la tradición que configuran Maquiavelo, Spinoza y Marx, cuyas afinidades se resumen en un *marco ontológico materialista* que Negri identifica con el *principio de inmanencia*. Y opone contra éste marco la tradición de los *filósofos de la representación y reconocimiento* de Hobbes, Rousseau y Hegel. Siendo la principal idea que articula esta oposición el *anti-juridicismo* y *anti-contractualismo* que define la línea de pensamiento de Maquiavelo-Spinoza-Marx. Por más diferencias que existan entre ellos. Tal *anti-juridicismo* y *anti-contractualismo* ha sido sintetizado por Deleuze en el prefacio que ha escrito a la edición francesa de la *Anomalía salvaje*. Donde dos de los aspectos más relevantes son: *denunciar* por un lado las concepciones políticas que

descansan en la *mediación y representación*; y, por otro, destacar que es Spinoza con su concepto de *potencia* quien mejor caracteriza el problema de *composición de un cuerpo social*, bajo un *punto de vista inmanente irreductible al paradigma moderno juricista y contractualista*. Dicho punto de vista no es otro que el *modelo del cuerpo social* pensado a partir del *deseo como inmanencia y esencia de la producción social*. Dice Deleuze, precisando en tres puntos la grandeza y los aciertos de la *Anomalía salvaje*:

*“El antijuridicismo de Spinoza. La idea fundamental de Spinoza es la de un desarrollo espontáneo de las fuerzas, al menos virtualmente. Es decir, que al menos en principio, no se necesita una mediación para constituir las relaciones que corresponden a las fuerzas. Por el contrario, la idea de que es necesaria una mediación pertenece a la concepción jurídica del mundo como ha sido elaborada por Hobbes, Rousseau o Hegel. Esta [última] concepción implica: 1) que las fuerzas tienen un origen individual y privado; 2) que deben socializarse para engendrar las relaciones adecuadas que les corresponden; 3) que se da, por tanto, la mediación de un Poder (Potestas); 4) que el horizonte es inseparable de una crisis, de una guerra o de un antagonismo del cual el Poder se presenta como una solución, pero como una «solución antagonista»” (DRL: 175, cursivas nuestras).*

#### **24. El nihilismo como a priori de la historia universal**

*“El nihilismo no es un acontecimiento en la historia, sino el motor de la historia del hombre como historia universal. Nihilismo negativo, reactivo, pasivo: para Nietzsche se trata de una sola y misma historia jalónada por el judaísmo, el cristianismo, la reforma, el librepensamiento, la ideología democrática y socialista, etc. Hasta el último hombre” (Deleuze, 1986: 213, cursivas nuestras). “El conjunto de la filosofía de Nietzsche aparece abstracta y poco comprensible si no se descubre en contra de quién va dirigida [...]. El antihegelianismo atraviesa toda la obra de Nietzsche, como hilo de agresividad [...]. El pluralismo tiene a veces apariencias dialécticas; pero es su enemigo más encarnizado, su único enemigo profundo. Por eso debemos tomar en serio el carácter resueltamente antidialéctico de la filosofía de Nietzsche” (Deleuze, 1986: 17, cursivas nuestras).*

La filosofía de Nietzsche, ciñéndonos al sentido que le confiere Deleuze en su obra *Nietzsche y la filosofía*, de 1962, permite *pensar la historia* bajo un modo absolutamente diverso a cómo nos ha acostumbrado el *historicismo* del siglo XIX.

Para el *historicismo*, la *figura del hombre superior* comprendido como *fin final* y *último fin* (Kant) de la Historia Universal, presupone la tesis de que el *Hombre* en tanto *especie* puede arribar gracias a la *razón* a un *estadio de progreso y desarrollo* que culminaría en la forma de una *constitución civil perfecta* (FCK: 129-130). Proyecto que en Hegel termina identificándose con el advenimiento del *Estado moderno* o *Estado constitucional*, auténtica *idea-mundo* que *encarna o concreta a la razón*.

Sobre tal idea, importantes nos parecen una serie de precisiones que realiza Châtelet en su obra *Hegel según Hegel*. Dice Châtelet, a propósito de lo que Hegel piensa representa el *Estado moderno* para una comprensión de la historia y su desarrollo: “*Sea lo que sea, el Estado moderno termina la Historia, del mismo modo que la Ciencia concluye el pensamiento. El hombre, en adelante, sabe todo lo que hay que saber y, en consecuencia, exactamente, lo que tiene que querer*”; lo que dicho en palabras que Châtelet selecciona de las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, radica en que:

“*«La filosofía sólo tiene que ver con el resplandor de la Idea que se refleja en la Historia universal. Fatigada por las pasiones inmediatas en la realidad, la Filosofía se separa de ella para entregarse a la contemplación; su interés consiste en reconocer el curso del desarrollo de la Idea que se realiza y, ciertamente, de la Idea de Libertad [...]. Que la historia Universal es el curso de este desarrollo y el devenir real del Espíritu bajo el cambiante espectáculo de sus historias— es ésta la verdadera Teodicea, la justificación de Dios en la Historia. Es esta luz solamente la que puede reconciliar al Espíritu con la Historia universal»* (Châtelet, 1972: 254-255, cursivas nuestras).

Por otra parte, hace Châtelet la siguiente advertencia respecto de *dos sentidos* que Hegel confiere al *fin de la historia*, uno relativo al lugar que corresponde al *Estado prusiano* y otro a la *significación ontológica-política* que se debe dar a la idea de *fin de la historia*: “*El primero hace referencia al juicio político de Hegel: el «éxito» de Alemania como momento de pacificación que administra las adquisiciones de la Reforma, de la Aufklärung, de la Revolución francesa y del Imperio napoleónico, significaría que Alemania encarna planamente el Estado racional o que tiene como misión, con exclusión de cualquier otra nación, realizarlo en el futuro próximo*”; y, a propósito de la *significación ontológica del fin de la historia*, que:

“*Esta puede ser interpretada como abolición del tiempo. La escatología cristiana admite, tiene un comienzo y un fin y que, en su momento, no habrá más tiempo. Una tal ontología no tiene ningún sentido en la concepción hegeliana. El Ser (= el Espíritu), que es devenir, no podría ser suprimido. La humanidad continuará su devenir; pero, en el seno del Estado mundial, no «evolucionará» más, en el sentido de que no creará nada nuevo, que se hallará en plena positividad y que vivirá en una sociedad íntegramente transparente el Espíritu: fin de la Historia*” (Châtelet, 1972: 253-254, cursivas nuestras).

A pesar de este matiz, que permite entender que *historia* y el *devenir* en Hegel *se identifican*; y, por tanto, que no hay una *abolición del tiempo*, tal como sucede en la *escatología cristiana*; lo que llama la atención igualmente es el hecho que Hegel siga hablando, paradójicamente, del *fin de la historia* entendiendo aquí por *fin la realización de la razón en el mundo* gracias al *advenimiento del Estado moderno*.

Completamente distinta es la concepción que Deleuze y Nietzsche sostendrán sobre el curso de la Historia Universal, ya que para ambos el *optimismo* que expresa el *hegelianismo* en la *razón* no es más que fruto de las *grandes mixtificaciones* del

*racionalismo moderno*; y, más profundamente, producto de la asunción de los *valores reactivos del humanismo y cristianismo*. Lo que desde Spinoza podríamos comprender, según lo visto en los apartados anteriores, como el *triunfo de las pasiones tristes* y del *modo de vida que convierte a la vida en una sátira mediante la obediencia*.

Para Deleuze, si todas las *mixtificaciones* que dan forma al *historicismo* configuran un *sentido* que queda oculto bajo el *relato optimista* de la Historia Universal, ha sido Nietzsche quien nos ha legado un concepto preciso que permite mostrar cuál es el trasfondo de dichas *mixtificaciones*: el concepto de *nihilismo histórico*. Llegando a afirmar Deleuze, sobre la importancia capital de tal término, para la *comprensión crítica de la historia universal*, que: “*El nihilismo no es un acontecimiento en la historia, sino el motor de la historia del hombre como historia universal*” (NF: 213, cursivas nuestras). Este punto sólo se entenderá articulando éste y el siguiente apartado.

Asumiendo que el *historicismo* es una *concepción histórica* que se sostiene sobre la *forma o figura* de un *gran relato lineal y circular*, lo primero que implica éste es la *reducción* de la *complejidad diferencial* de la *temporalidad histórica a momentos privilegiados*. Ya que necesariamente, cuando se nos habla del *fin de la historia*, se entiende que dicho *fin*, para lograr constituirse como *totalidad cerrada*, debe admitir a la vez una *perspectiva escatológica y mesiánica* que coloca en el *fin* la idea de *progreso*. A propósito de esta inspiración *mesiánica y escatológica*, dicen Lazzarato y Reszler, respectivamente: que la “*tradición política occidental se constituyó como política de la totalidad y la universalidad*” (Lazzarato, 2006: 18, cursivas nuestras); y que, si bien el “*moderno se quita el sombrero ceremoniosamente ante las grandes construcciones teológicas de Saint-Simon, Hegel y Marx, [...] en realidad va directamente a los mitos escatológicos judeocristianos —y a las profecías de Giacchino da Fiore—*<sup>103</sup> *que consolidan las estructuras de esas construcciones. En último análisis, su filosofía de la historia es en realidad una mística del cambio que prolonga las esperanzas de las herejías gnósticas y anarquistas de la Edad Media y de la época de la Reforma*” (Reszler, 1984: 172, cursivas nuestras).

Si bien el valor de estas dos citas permite conectar la comprensión de la Historia Universal entendida como *totalidad y universalidad* con *ideas y valores* que son propios de la *religión y teología*, en lo que no estamos de acuerdo con Reszler es en que

<sup>103</sup> Deleuze, a propósito de la relación de las *concepciones cíclicas y lineales de la historia*, precisamente recuerda la relevancia de Fiore y sus *tres épocas*, en *Diferencia y repetición*, las cuales las relaciona con Vico y sus *tres edades* (Dioses, Héroes y Hombres), con Marx y el *Dieciocho Brumario*, con Hölderlin y los mitos de *Edipo y Hamlet*, todo en el contexto del problema de la *repetición histórica* (DR: 149-151).

olvide que Marx quizá sea uno de los pensadores más destacados del siglo XIX a la hora de considerar el *acervo crítico* dirigido contra el *hegelianismo* e *historicismo*. Así al menos podemos corroborarlo si partimos recordando que el *sentido crítico* del capítulo más sistemático de *El Anti-Edipo*, en lo que se refiere a una *comprensión intempestiva de la historia* (Nietzsche): “III. Salvajes, bárbaros y civilizados”, precisamente asume, no de Nietzsche, sino de Marx, el *acervo crítico* que le permite *pensar la historia retrospectivamente bajo las condiciones precisas del capitalismo*: “*La historia universal no es más que una teología, si no conquista las condiciones de su contingencia, de su singularidad, de su ironía y de su autocrítica [...]. Luego, es correcto comprender retrospectivamente toda la historia a la luz del capitalismo, con la condición de seguir exactamente las reglas formuladas por Marx: en primer lugar, la historia universal es la de las contingencias y no de la necesidad [...] [y en segundo lugar, que aquello que resulta irreductible son los] cortes y límites, pero no la continuidad*” (AE: 279 y 145, cursivas nuestras).

Si hemos considerado pertinente aludir a esta impresión de nuestros autores que parafrasea al mejor Marx, respecto de la necesidad de *interpretar la historia de modo crítico y retrospectivo*, lo hemos hecho porque es Marx precisamente quien coloca el acento sobre la relevancia de las *contingencias, cortes y límites* que caracterizan a la *historia del capitalismo* y las relaciones que éste ha mantenido con los distintos tipos de sociedades tradicionales. Éste, en ningún caso, se ciñe a la supuesta *continuidad* que permite pensar la *modernidad* como *consumación de la razón en el mundo*, a lo Hegel.

Sin embargo, esto no niega en absoluto que la *filosofía de la historia* y *filosofía del Estado* de Hegel, hayan sido determinantes para la configuración del *sentido teleológico* y *escatológico* de dos de los *movimientos políticos* más importantes del XX: el *pensamiento conservador-liberal* y el *pensamiento marxista*, al cual no se reduce Marx. Se pregunta Châtelet, en torno a la importancia que ha tenido el concepto de *Estado moderno* de Hegel sobre estas dos corrientes: “¿*Ha descrito Hegel en lo esencial el Estado moderno hasta nuestros días como creían Alexandre Kojève y Eric Weil? [o] ¿No es más bien el teórico genial que ha intentado enmascarar las contradicciones de la sociedad burguesa, como juzgaba Marx?*” (Châtelet, 1992: 82, cursivas nuestras).

Para los *conservadores-liberales*, dicho groseramente, el *Estado moderno* es visto como fruto de un *proceso histórico de perfeccionamiento*, que si puede identificarse con la *concreción de la razón en el mundo* (Hegel), ello es así porque el *estado de derecho* se presenta como *garantía* para que la *sociedad y comunidad* logren *conservarse*,

salvaguardando sobre todo el *principio de la propiedad privada* y por tanto asumiendo que el *Estado* debe *proteger los derechos individuales*. Para otros, en cambio, por ejemplo, los *marxistas* y Marx mismo —aunque jamás debamos confundir a Marx con el marxismo—, el *Estado moderno constitucional* no sería más que una *mixtificación* que pretende ocultar el *verdadero trasfondo de la historia* y los propósitos que persigue la *clase burguesa* que ha culminado el *proceso histórico de dominación y explotación del hombre por el hombre*. Y por tanto, que si el *entramado jurídico-político* que define al *Estado constitucional* hace gala del uso del *lenguaje*, la *razón* y los prestigios del *derecho* y la *ley*, lo hace en cuanto *representa una falsificación* de lo que realmente ha sido la *historia: lucha de clases*; y, por tanto, que el *Estado constitucional* debe identificarse con los *intereses de la clase dominante de la modernidad: la burguesía*.

Para entender aquí la completa afinidad entre Marx y Deleuze, respecto de su común *antijuridicismo*, basta recordar la siguiente declaración de este último acerca de lo que representan para él las *leyes*, la *ley*, el *derecho* y los *derechos*: “*No me interesan ni la ley ni las leyes (la primera es una noción vacía, las otras son nociones cómplices), ni siquiera el derecho o los derechos, lo que me interesa es la jurisprudencia. Ella es la verdaderamente creadora de derecho: habría que evitar que los jueces la monopolicen*” (C: 266, cursivas nuestras).

Volviendo a las dos preguntas que esgrime Châtelet, relativas a la preeminencia de las *filosofías de la historia y del Estado* de Hegel sobre el *pensamiento político* del siglo XX, lo primero que vamos a decir, respecto del propósito que persigue el resto de este apartado y el siguiente, es que no nos interesa en absoluto abordar el problema de la *violencia y negatividad* tal como las entiende Hegel, respecto de estas dos líneas de pensamiento político. Es decir, no nos interesa entender cómo se ha *desplegado la historia gracias a la astucia de la razón*, puesto que si es comprendida la *mediación* como *negatividad* y a la vez es identificada ésta última con la *violencia* y el *deseo animal*, finalmente sean cuales sean los hechos que muestren la *forma de superación* de la *negatividad*, es un hecho que son siempre las *grandes finalidades de la razón* las que se imponen en Hegel. A este respecto, ha sido Bataille quien admirablemente, en su obra *Teoría de la religión* (Bataille, 1998), bajo un punto de vista que establece complejas relaciones entre *Espíritu*, *dialéctica* y *deseo*, quien mejor ha mostrado el *trasfondo religioso* que determina la relación que Hegel establece entre *Espíritu* y *naturaleza*. Perspectiva que Bataille denuncia para dar un sentido distinto a todo lo que implican las relaciones entre el *deseo*, el *sexo*, el *crimen*, la *violencia* e incluso el

*asesinato*. Elementos que terminan convirtiéndose en Bataille, a partir del criterio de una *economía general* o *del dispendio*, en *lo sagrado*; dejando así a *lo útil*, al *trabajo*, que son *negatividad mediada*, como ámbitos meramente *profanos*. Y, en efecto, sólo serían los primeros ámbitos los que darían cuenta de la *auténtica soberanía*, ajena a los *grandes fines de la razón*. Es lo que al menos Bataille desarrolla en sus obras *El erotismo*, *Lo que entiendo por soberanía* y *La parte maldita* (Bataille: 1979, 1996, 1997 y 1998).

En lo relativo a Hegel, bastaría confrontar los fragmentos que hemos seleccionado de la *Fenomenología del espíritu*, en nuestra introducción y primer capítulo (*supra*: apartados 5 y 12), para ver cómo de modo explícito la *violencia*, el *deseo*, la *negatividad* y la *naturaleza*, terminan siendo subordinados a un rol de *elementos mediadores* y *momentos necesarios* que finalmente *deben ser superados*. Tal como lo muestra la interpretación de Hegel de la tragedia *Antígona* y el supuesto surgimiento del *estado de derecho* que su *gesto de autoinmolación* propicia, gracias a la *desobediencia* y la *culpa*. Posición que, como hemos visto, no sólo se ciñe a la *imagen dogmática del pensar* y *concepción dialéctica del deseo*, sino que se presenta como una de sus formas más *depuradas* y *secularizadas*, a propósito del *triunfo* de las *creencias* fundadas en lo que Derrida define como el *logocentrismo occidental*. Modelo cuya *base jurídico-metafísica* corresponde al *derecho patriarcal*, diverso del *derecho consuetudinario femenino* o *gineocrático* que hemos revisado con Bachofen y Engels (*supra*: apartados 5, 9 y 14).

Expuestas estas ideas y recapitulaciones generales, partamos diciendo que, en lo que respecta a las dos grandes líneas de *pensamiento político* que Châtelet relaciona con la *filosofía del Estado* y *filosofía de la historia* de Hegel, no cabría dudar que es el *movimiento conservador-liberal* que actualmente y desde hace al menos tres décadas viene triunfando en el *mundo político*, el que debe conectarse con la línea de pensamiento que se ha denominado *derecha hegeliana*. Siendo los primeros discípulos directos de Hegel en el siglo XIX: Ph. C. Marheineke, K. F. Góschel, Fr. W. Carové, J. E. Erdmann, K. Fischer, K. F. Michelet y K. Rosenkrantz; y, en lo que respecta a la primera mitad del siglo XX: Alexander Kojève y Eric Weil. Aunque últimamente, en los Estados Unidos, también podríamos mencionar a Samuel Huntington y un discípulo de Kojève: Francis Fukuyama —dos personajes claves para entender el giro de las *políticas neoconservadoras* de los Estados Unidos—. <sup>104</sup>

---

<sup>104</sup> Francis Fukuyama, discípulo de Alexander Kojève y asesor de la Casa Blanca, es quien se atrevió a decretar teórica y mediáticamente el *fin de las ideologías* y el *comienzo* de una *Nueva Jerusalén: paz en el*

Más allá de tales nombres y hechos —y dicho caricaturescamente— la *derecha hegeliana* o *pensamiento conservador-liberal*, se puede reconocer, respecto de la *tendencia* que los define en tanto *liberales*, por aceptar *reformas políticas graduales* que impliquen el *perfeccionamiento* del *estado derecho*, siempre y cuando dichas *reformas* sean para promover, desde el criterio hegeliano de *lo razonable-humano*, los *derechos y libertades del individuo-ciudadano*. Siendo este punto unas de las directrices del *espíritu* que define al *constitucionalismo* o *iusfundamentalismo* decimonónico, que consiste en apostar por una defensa férrea y doctrinaria de la idea de *libertad* asociada a la *propiedad privada* (no sólo *bienes materiales* o *económicos*, sino: *intimidad, privacidad, libertad expresión, propiedad intelectual* y *fuero moral* o *religioso*). Por otro lado, el polo que los define como *conservadores*, dice relación con su *hostilidad a los conflictos abiertos* y sobre todo a la *lucha de clases* y a todo cuanto atente contra el *statu quo* que consagra el *Estado constitucional*. Esta doble tendencia del *conservador-liberal*, si en ningún caso implica un *oxímoron*, ello es así porque el *espíritu conservador-liberal*, si muestra una admirable capacidad para ceñirse a los cambios más radicales y a la vez asentarse en valores tradicionales supuestamente sempiternos, ello es en razón de que distinguen perfectamente entre lo que atañe a la *tecno-política* o *razón de Estado* (*razón técnica*) y lo que atañe a los *valores morales, religiosos* o *culturales*. Es lo que al menos, siguiendo a Roca, expresan los movimientos *neocons* y *teocons* surgidos en Estados Unidos a partir de la década de los noventa o las políticas de gobierno de George W. Bush, personaje que, todos sabemos, ha sido capaz de invocar la *voluntad de Dios* para *legitimar guerras* contra *imperios del mal* y a la vez *autoproclamar* a los Estados Unidos como el *defensor del mundo libre* y favorecer *políticas neoliberales* en el orden económico (Roca, 2009: 29 y 242-246).

Si recordamos esta *doble tendencia* que define al *conservador-liberal*, lo hacemos en cuanto para éste, por su *ambigüedad inherente*, parecen no existir problemas respecto de su identificación, por un lado, con el *etnocentrismo*, el *machismo*, el *espíritu religioso*

---

*orden mundial*. Ello en razón de la Caída del Muro de Berlín, la debacle del Mundo Socialista y en efecto el *triumfo del capitalismo*. Lo que primero expresó en su artículo “El fin de la historia” (1989) y después en su obra *El fin de la historia y el último hombre* (Fukuyama, 1992). Su idea general es que hemos arribado al *fin de la historia* porque con la *caída del mundo socialista* lo que cabe entender es que hemos llegado al *fin de la lucha por el reconocimiento* y al *fin de la dialéctica del amo y del esclavo*, que en el caso de Marx se traduce en el *fin de la lucha de clases*. Todo ello gracias a la supuesta *muerte de las ideas* de Marx y al *triumfo del capitalismo*, hecho que nos permitiría a partir de ahora vivir en un mundo donde lo que cabe es *administrar las cosas del mundo*. Para Derrida este autor realiza una auténtica simplificación y vulgarización de las ideas de Hegel y sobre todo de Marx, punto que denuncia en su obra *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional* (Derrida, 1995).



*vigilante* y la *jerarquía social*, lo que podemos resumir en una sola fórmula: *darwinismo social*. Compatibilizando perfectamente esta tendencia, por otro lado, con la defensa de la *libertad*, el *individuo* y la *democracia procedimental* (Schumpeter, Huntigton). Pues nadie podría negar que para un *conservador-liberal* son las *relaciones sociales estratificadas* fruto de *desigualdades* que cabe relacionar con *capacidades humanas individuales* (meritocracia, competencia, adaptación, esfuerzo personal) y no por tanto *desigualdades* que serían fruto de *relaciones políticas de dominación*. La *eficacia del hombre*, diría un *conservador-liberal*, ha querido Dios: *debe depender fundamentalmente del esfuerzo individual y personal*, y no de condiciones colectivistas, como lo postulan los marxistas.

Todo lo dicho anteriormente, por cierto, no es más que una *caricatura*. Pero una caricatura que sirve para referirse al *pensamiento conservador-liberal* y la ambigüedad que éste mantiene con los *valores y presupuestos universales* de la *cultura superior*. Es este doble rasero el que le permite prestar la menor importancia a las *contingencias políticas*, los *cortes históricos* e incluso a los *horrores y guerras* que han determinado la Historia Universal. Ya que al encontrarse la *razón* siempre absolutamente blindada de los *deseos más bajos*, de las *pasiones más crueles* y de la *negatividad pura*, como bien lo destaca Marcuse, la *historia* misma termina apareciendo a los ojos del *conservador-liberal*, dicho en palabras de Hegel, como “«*el banco del carnicero en que se ha sacrificado la felicidad de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud de los individuos*» [...] «*Esto puede denominarse la astucia de la razón, que pone a las pasiones a trabajar para sí, mientras que aquello que desenvuelve su existencia a través de dichas impulsiones tiene que pagar los daños y sufrir las deudas*». Los *individuos fracasan y pasan; la idea triunfa y es eterna*”, termina diciendo Marcuse para enfatizar estas ideas de Hegel (Marcuse, 2010: 232, cursivas nuestras).

*La idea triunfa y es eterna*: ello es lo fundamental para Hegel, *pase lo que pase: la razón prevalece*. Cuando los hegelianos del siglo XX, siguiendo a Deleuze y Guattari, se confrontan con el problema de las *necesidades y finalidades* de la *razón* y los *medios* para alcanzarlas, tienen el cuidado de distinguir entre una *razón-técnica*, que es relativa precisamente a la *tecno-política* y los *medios* de que se sirve la *razón de Estado*, diversa de aquella *razón* que remite a lo *racional-humano*, como diría Hegel. Siendo la respuesta para zanjar el *enigma* que plantea tal contraposición no otro que el *Estado constitucional*. Es éste el que, utilizando una fórmula de Carlos Ruíz, permite a un *conservador-liberal* hacer “*política científicamente conservadora*” (Ruíz, 2010: 59,

cursivas nuestras). Y es precisamente este modo de diferenciar entre *medios* y *finés*, entre *razón técnica* (o *razón de Estado*) y *razón-razonable*, lo que lleva a Deleuze a situar el problema de fondo que deberíamos distinguir aquí en *las relaciones entre Estado y pensamiento*. Dicen Deleuze y Guattari, respecto del influjo del *hegelianismo* sobre la *teoría y práctica política* el siglo XX y sobre el problema de las *relaciones entre pensamiento y Estado*:

“Hay un hegelianismo de derechas que continúa vivo en la filosofía política oficial y que une el destino del pensamiento y del Estado. Kojève [...] y [...] Weil [...] son sus representantes más recientes. De Hegel [...] a Weber se han desarrollado toda una reflexión sobre las relaciones del Estado moderno con la Razón, a la vez como racional-técnico y como razonable-humano. Si se objeta que esta racionalidad, ya presente en el Estado imperial arcaico, es el optimum de los propios gobernantes, los hegelianos responden que lo racional-razonable no puede existir sin un mínimo de participación de todos. Pero el problema más bien es saber si la propia forma de lo racional-razonable no es extraída del Estado, a fin de darle necesariamente «razón»” (MM: 380).

En lo que respecta a la *posición anhistoricista y antidialéctica* de Deleuze y Guattari, si esta se opone frontalmente a Hegel, lo hace en cuanto ha sido este último quien más ha desarrollado la idea de un *sistema cerrado y total* que permite *pensar la historia* subordinando toda la serie de *hechos contingentes* a la *relación Razón-Estado*. Siendo aquí lo que se ha de comprender como un *sistema cerrado*, lo que Châtelet resume como uno de los aspectos más admirables de la *filosofía de la historia* de Hegel, que consiste en haber sido capaz de concebir: “El movimiento que conduce de la experiencia al conocimiento de la verdad, la constitución de un razonamiento cerrado y sistemático que hace inteligible el devenir de los hombres y explica, descendiendo hasta los detalles, las preocupaciones sociales: acciones históricas, acontecimientos militares, rituales religiosos, obras de arte y textos literarios o filosóficos. Este razonamiento es la filosofía de la historia misma” (Châtelet, 1976: 203, cursivas nuestras).

Es a partir de esta identificación entre el *progreso de la filosofía y de la historia*, en efecto, donde debemos ponderar el sentido de la siguiente frase de Deleuze: “El conjunto de la filosofía de Nietzsche aparece abstracta y poco comprensible si no se descubre en contra de quién va dirigida” (NF: 17, cursivas nuestras). En lo que está pensando Deleuze es en el hecho que la filosofía de Nietzsche, si permite denunciar que ha sido Hegel el *más grande mixtificador de la cultura occidental*, ello es así porque Hegel es quien ha recogido todos los valores del *humanismo y antropocentrismo*, para situarlos en el último momento de una *historia lineal* determinada por la *continuidad*. Permitiendo Nietzsche además mostrar como Hegel da la espalda a los *procesos contingentes*, por someterlos a toda una serie de *mediaciones dialécticas* que sabemos

son propiciados por la *contradicción* y *negatividad*. Es decir, entendiendo que la *singularidad* y *pluralidad* inherentes a los *acontecimientos* terminan reducidas a *momentos negativos* que una *razón conservadora siempre supera* (*aufhebung* = *superar* = *desecha lo negativo y conserva lo útil*). No es otro el sentido que debemos dar a la frase de Marcuse: *los hombres (individuos o instituciones) “fracasan y pasan; [pero] la idea triunfa y es eterna”* (Marcuse, 2010: 232, cursiva nuestras).

Hardt, a propósito de la atención que presta Deleuze al *hegelianismo*, indica un importante matiz: que si Deleuze busca “*oponerse [...] al pensamiento dialéctico frontalmente [...] [lo ha hecho] con una poderosa refutación filosófica; Deleuze abordó el hegelianismo, no con la intención de rescatar sus elementos valiosos, ni para extraer «el núcleo racional de la cáscara mística», antes bien, lo hizo para articular una crítica total y un repudio del marco dialéctico negativo, de modo de lograr una autonomía real, una separación teórica de la problemática hegeliana en su totalidad”* (Hardt, 2004: 17, cursivas nuestras). Sin embargo, este matiz relativo a la necesidad de Deleuze de confrontar el pensamiento de Hegel, para denunciar sus mixtificaciones, no niega en absoluto la relevancia que ha tenido Hegel, no sólo sobre el desarrollo del *pensamiento conservador-liberal* y el *pensamiento marxista* en la forma que han asumido en el siglo XX. La incidencia de Hegel sobre el desarrollo histórico efectivo del siglo XX cabe relacionarla también con *hechos concretos*, por ejemplo, la Revolución Rusa, de 1917, que si además de ser ‘hija’ del *marxismo*, puede ser considerada ‘nieta’ del *hegelianismo*, lo es porque es el *carácter mesiánico y teleológico* del *historicismo* el que sigue vivo en la *escatología marxista* que hay tras el proyecto soviético. Siendo una de sus diferencias, el que el *fin de la historia* ya no se identifica con el *triunfo del Estado burgués*, sino con el *triunfo de una clase llamada a redimir la historia del hombre: el proletariado*.

Para entender todas estas aseveraciones, relativas al *influjo* de Hegel sobre los *movimientos políticos*, tanto *conservador-liberal* y *marxista*, debemos introducir un matiz relativo a la denominada *izquierda hegeliana*, en donde cabe situar al *joven Marx*. De quien ha dicho José Manuel Bermudo, en su tesis doctoral *El concepto de praxis en el joven Marx*: “*La ruptura teórica [de Marx] con la burguesía, es decir, la ruptura teórica con la filosofía burguesa, con el marco ideológico burgués [...] pasaba necesariamente [...] por la conciencia del papel social de la división del trabajo [...]. Esta conciencia del papel social de la división del trabajo es [...] posible por el*

*encuentro teórico de Marx con la economía-política, de donde toma el concepto de trabajo como base de su reflexión”* (Bermudo, 1975: 22-23, cursivas nuestras).

Respecto de la denominada *izquierda hegeliana* y la serie de líneas de pensamiento que se desarrollaron a partir de ésta, cabe destacar al menos tres grandes líneas: **1)** la *liberal nacional*, de H. Heine y M. Hess; **2)** la *radical*, de L. Feuerbach y D. F. Strauss (que en su momento determina la ruptura de Marx con Hegel también); **3)** y, finalmente, el *materialismo histórico*, que como bien lo destaca Bermudo, surge de la *ruptura teórica* de Marx con la *metafísica y filosofía burguesa*; siendo, además, la “*reflexión sobre el trabajo la que permite a Marx explicar la conciencia como producto social e históricamente determinado*” (Bermudo, 1974: 23). Junto a Marx, obviamente, cabe considerar a Engels, sobresaliendo en el siglo XX, también: Lenin y Luckacs.

Para Marx, el *relato* que presenta Hegel de la *historia* y la *filosofía*, como su propio *método dialéctico*, deben ser objeto de una *crítica radical*. O más exactamente, siendo fiel Marx al *método dialéctico*, lo que se debe hacer es *invertir el edificio que representa la realidad*, ello en razón de que *el Espíritu es ideología*, en el sentido de *falsa conciencia*, y, en efecto, que éste puede ser considerado como una *superestructura* que oculta las *auténticas relaciones* que explican las *condiciones inmanentes* de una determinada *sociedad histórica*. Dichas relaciones, siendo muy sumarios, si son *infraestructurales*, lo son por remitir a propiamente unas *relaciones productivas y genéricas* que explican las *condiciones de producción económica de lo social* o el *modo de producción económico-político*.

Tal *inversión*, para Marx, sería una de las claves para subsiguientemente, en un *sentido mesiánico y escatológico*, *liberar al hombre*, ya que al *denunciar el carácter mixtificado* de la *ideología burguesa-cristiana y metafísica occidental*, como expresión de la *falsa conciencia* que define la *historia del capitalismo-burgués* (Pardo, 2011: 202-204), lo que se propicia a la vez es la irrupción de una *nueva clase* en tanto *agente histórico*, *nueva clase que para Marx es el motor de los cambios sociales*: el *proletariado*. Es dicha *clase social* la que, por ser *clase productora* y tomar *conciencia* de que lo es, sería la que estaría en condiciones de llevar adelante la *emancipación del hombre*. Exigiendo esta tarea, primero que nada, la *lucha contra las relaciones capitalistas de explotación para su abolición*.

Ciertamente, es ésta última tendencia la que se presenta como la antítesis y antípoda más radical del *hegelianismo de derechas*. Puesto que en vez de reconocer los avances y progresos de la *razón* de modo *continuo y progresivo*, la *interpretación de la historia*

marxista se identifica con una *linealidad quebrada y discontinua que corta la Historia Universal*. Donde una de las claves fundamentales es la comprensión de los *procesos históricos y sociales* que explican los *grandes cambios* entendidos como *cortes, contingencias y límites*, y no como un desarrollo lineal y continuo de ascensos hacia la *razón*. Y así es cómo el *mundo social* basado en unas *relaciones económicas y jurídicas* propiamente *feudales*, fue desfasado por un *nuevo modo de sociedad* basado en *relaciones capitalistas*. Y así es cómo finalmente, la *lucha de clases*, que para Marx y Engels representa la confrontación entre *burguesía y proletariado*, tendría que culminar en el desplazamiento de la primera clase y triunfo de la segunda, ello debido a razones históricas que determinan los cambios sociales.

En este punto es donde cabe reconocer que subsiste en el *marxismo* (no en Marx, a menos que se piense en *El manifiesto comunista*), una renovación del modelo *teleológico y escatológico de la historia*. En cuanto lo que se plantea *como resolución final* de la *lucha de clases* que determina el *sentido de la historia*, un *estadio de igualdad* que ya en los *mitos medievales* se concebía, según Reszler, como una *sociedad sin clases*, una *sociedad comunista* (Reszler, 1984: 282-296). Siendo uno de las ideas más determinantes, respecto de las razones que llevaron a Marx a concebir de tal modo el sentido de la *emancipación social*, su constante preocupación por el problema de las *necesidades humanas* y sobre todo de la *cuestión social*. Punto que precisamente, si pensamos en la *razón técnica* que se asocia a la *razón de Estado*, serviría de ejemplo para entender la *conversión de la Revolución Rusa en el Estado proletario de la URSS*. Hannah Arendt en quien estamos pensando, porque es ella quien se refiere a este último hecho y a Marx mismo, cuando nos recuerda que los *consejos populares* de los *soviets* de la *Revolución rusa* fueron aplastados por el triunfo de una *razón de Estado* y *razón técnico-burocrática*, que se debe distinguir del *proceso de emancipación* que implicaba la *Revolución rusa*. Dice Arendt, en parte citando a Tocqueville, para recordarnos que no es lo mismo el *problema de la necesidad* que el de la *libertad y emancipación*:

“[E]l objetivo de la revolución cesó de ser la liberación de los hombres de sus semejantes, y mucho menos la fundación de la libertad, para convertirse en la liberación del proceso vital de la sociedad de las cadenas de la escasez, a fin de que pudiera crecer en una corriente de abundancia. El objetivo de la revolución era ahora la abundancia, no la libertad [...]. Marx, cuya perspectiva general y no siempre explícita, se enraizaba firmemente en las teorías e instituciones de la Antigüedad, sabía muy bien esto, lo que quizá constituye la razón más poderosa por la cual se mostró tan ansioso de un proceso dialéctico en el que la libertad surge directamente de la necesidad [...]. Tocqueville [...] fue el primero en preguntarse por qué «la doctrina de la necesidad [...] es tan atractiva para quienes escriben la historia en tiempos de democracia». Él pensaba que la razón de ello reside en el anonimato de una sociedad igualitaria, donde «la huellas de la acción individual sobre las naciones se han perdido», de tal forma que «los hombres tiende a creer que [...] alguna fuerza superior les

*gobierna» [...]. Si la tradición revolucionaria no ha sabido dotar de bagaje intelectual a la única forma de gobierno surgida de la revolución [Arendt se refiere tanto a los consejos de la Comuna de París, como a los soviets de la Revolución Rusa], ello en parte por atribuirse la obsesión de Marx por la cuestión social” (Arendt, 2009: 84 y 149, cursivas nuestras).*

El relato que identifica el *fin final de la historia* con el *advenimiento del Estado moderno*, en el caso del *marxismo*, muestra la siguiente paradoja: que en principio o por convicción, lo que se busca es la *disolución del Estado* (Schmitt, 2009: 22-23), por ser éste la clave del *estado de dominación burguesa*. Aunque, y aquí es donde aparece la paradoja, se postule paralelamente la necesidad de un *estadio de mediación*, que es no otro que el de la *dictadura del proletariado* o *Estado proletario*. Estadio sobre el cual comenta Schmitt en su obra *La dictadura*: “*desde el punto de vista de una teoría general del Estado, la dictadura del proletariado (el cual se identifica con el pueblo), en cuanto transición a una situación económica en la que el Estado «se extingue», presupone el concepto de una dictadura soberana”* (Schmitt, 2009: 263, cursivas nuestras).

Todas estas afinidades entre Hegel y el marxismo, como las propias recusaciones contra el *historicismo*, en ningún caso buscan negar su admirable sistema y su omnímoda capacidad de considerar la Historia Universal, pues como dice Châtelet, más allá de las simpatías o animadversiones que uno pueda tener con Hegel, lo cierto es que “*es seguro, es que se trata del pensador más riguroso y más profundo de esa forma histórica que es el Estado-Nación”* (Châtelet, 1992: 80, cursivas nuestras). Y segundo, *que su pensamiento en el contexto del desarrollo de la filosofía occidental es el “triunfo y [...] conclusión de la filosofía clásica o, si se prefiere, de la metafísica”* (Châtelet, 1972: 9, cursivas nuestras).

La reiteración de estas ideas, radica en la necesidad de volver a señalar que es Hegel quien ha trazado de modo literal un *plan de desarrollo y de organización*, que abarcanade menos que la *totalidad histórica*, y aunque Hegel lo presente como fruto del *devenir*, en el fondo lo que implique su concepto de *devenir* poco importa, sean cuales sean los hechos acaecidos, ya que para Hegel siempre será el *enigma resuelto* que implica el *saber absoluto*, uno que sólo se anuncia con la *existencia del Estado como razón en acto*. O como bien lo explica extensamente Châtelet:

*“[S]u filosofía de la historia, nutrida de una información considerable, examina la sucesión de los pueblos que han encarnado, en su época, con los medios que se les deben y sus invenciones singulares, la voluntad de libertad y de racionalidad del hombre. Cada uno de ellos —asiáticos, egipcios, griegos, romanos, hebreos, cristianos primitivos, musulmanes, europeos— ha elaborado al mismo tiempo que unas costumbres, universos religiosos, obras de arte, formas políticas: el despotismo oriental, la Ciudad, el Imperio, el Sacro Imperio, el Estado moderno (de la Reforma a la*

*Revolución Francesa y al centralismo napoleónico). Cada uno de ellos, superando al precedente al descubrir sus insuficiencias e integrando sus invenciones a las propias, marca una etapa en el devenir de la humanidad libre y racional. El momento presente, según Hegel —aquel en que la formación de Estado, que toma, precisamente, como principio de su organización la razón y la libertad— permite finalmente conocer ese devenir y, por lo tanto, darse cuenta de su conclusión. Tal es el enigma resuelto— del saber absoluto: la existencia del estado como razón en acto” (Châtelet, 1992: 80, cursivas nuestras).*

Esta cita tiene el mérito de destacar, además del *sentido totalitario* que comporta la hipótesis del *progreso* encarnada en la *existencia del Estado como razón en acto*, evidenciar que es también la idea de *evolucionismo social* la que aquí descansa en una *idea totalitaria* de lo que es la *cultura superior*. Ejemplo de ello son los vínculos que Hegel establece entre las diversas formas de pensamiento de la antigüedad y la cultura decimonónica, rescatando lo mejor de la historia, como lo son los hitos del *milagro griego*, *monoteísmo judío*, *derecho romano* y *cristianismo*, todos momentos que finalmente serán absorbidos o mejor dicho *superados (aufhebung)* por el *Espíritu (Geist)*, para dar forma a un *estado racional* que Negri y Deleuze expresamente denuncian como una *concepción jurídicista de la sociedad (DRL: 175-177)*.

Entre las mayores *mixtificaciones* que resultan consagradas a partir del *complejo jurídico-político* que comporta el *Estado moderno constitucional*, es la postulación de un *sujeto abstracto escindido* el que muestra como en Hegel siempre prima la *escisión entre Espíritu y naturaleza*, en este caso remitiéndonos al concepto problemático de *ciudadano-burgués*. Escisión que se refleja en la *contradicción* dada entre la *moral privada (Moralität)* y *eticidad colectiva (Sittlichkeit)*. Nuevamente es Schmitt quien, en su *Teoría de la Constitución*, expresa, citando en parte a Hegel y en parte a Fichte (en cursivas Hegel y Fichte), el sentido de dicha escisión respecto de su impacto en un determinado *modelo de sociedad* y una precisa manera de entender su estratificación:

“*Bürger* comprende [...]: *citoyen* y *bourgeois*. El contraste de ambas [...] es [...] tan grande como la diferencia de un *liberalismo apolítico, ético-económico*, respecto de la *Democracia*, que es un puro concepto político. La primera y más importante manifestación sobre el *Bourgeois* como concepto contrapuesto al *ciudadano, Staatsbürger*, que existe en la esfera de lo político, se encuentra en el joven Hegel [...]: «*Se determina según esto la potencia de esa clase (el Bourgeois) de modo que en la posesión y en la justicia que sobre la posesión es posible, se encuentra que... todo individuo es capaz, en sí, de una posesión, se sostenga contra todos, como... ciudadano, en el sentido de bourgeois: para la ‘nulidad’ política... esta clase son personas privadas, el sustitutivo se encuentra en los frutos de la paz y de la industria, y en la completa seguridad del goce de los mismos, tanto a partir del individuo como de la totalidad de los individuos. ...se encuentra dispensado de la valentía y exento de la necesidad, que es propia de quien pertenece a la clase alta..., de arriesgarse a una muerte violenta, peligro que... es la inseguridad absoluta de todo goce y posesión de derecho*». Para mostrar la [...] conexión [...] con la filosofía [...] post-kantiana baste citar... Fichte: «*La humanidad se divide en...: los que tienen propiedad y los que no la tienen*». Los primeros no son el Estado, sino que sostienen el Estado, «*y el último está de hecho a su servicio*». «*Es indiferente al poseedor quién la proteja...; la única consideración es: al menor coste posible. El Estado es para el propietario un mal necesario, y todo mal debe reducirse en lo posible*» (Schmitt, 1985: 247, cursivas nuestras).

Cabe reiterar que el *pensamiento conservador-liberal*, en lo que respecta a la primera mitad del siglo XX, fue absolutamente eclipsado cuando a partir de la década de los años treinta comenzaron a consolidarse las *políticas social-demócratas*, más tarde identificadas con el keynesianismo, fordismo y finalmente con el concepto de *Estado de bienestar*. Siendo el origen de tal desplazamiento, de un *modelo conservador-liberal* a uno de *planificación estatal*: **1) la irrupción de la crisis del 29; 2) el peligro de los totalitarismos triunfantes** (Alemania, Italia y URSS), que a su modo eran formas de *Estados de bienestar*; y, como *marco social crítico* que se relaciona con ambos puntos: **3) el problema de la cuestión social y la necesidad de los Estados fácticos de generar políticas públicas para sortear los horrores del hambre, la desocupación, la migración, que no sólo fueron efectos de la Crisis del 29, sino que venían agravándose desde la Primera Guerra Mundial.**

José Manuel Roca, en su obra *La reacción conservadora. Los 'neocons' y el capitalismo salvaje* (Roca, 2009; 2010), trata con lujo de detalles el fenómeno de reposicionamiento que ha experimentado el modelo del *liberalismo económico* que él denomina *capitalismo salvaje*. Fenómeno que también ha sido caracterizado por la periodista Naomi Klein como un *triunfo del capitalismo del desastre y doctrina del shock* (Klein, 2007). Lo que significa entender que el denominado *proceso de globalización de la sociedad de consumo* que surgió en los noventa, es una abierta *derechización y mercantilización* constante de la política y sociedad. Proceso que se ha traducido en destrucciones que afectan los más diversos ámbitos. Desde el relativo a la pérdida de los derechos económicos y sociales que fueron conquistados en la *era del Estado de Bienestar*, hasta la destrucción de las condiciones de vida tradicionales, medio ambiente, formas republicanas de gobierno, soberanía de los Estados nacionales, violaciones a los derechos humanos, entre muchos otros hechos.

En este contexto, cabe recordar dos importantes *cortes y límites* dados precisamente a finales de la década de los ochenta, que no pueden ser reducidos ni al *relato lineal hegeliano de concreción de la razón*, ni al *relato marxista de emancipación social*: la Caída del Muro de Berlín y el desplome de la URSS y del Mundo Socialista, al menos si los medimos desde nuestro presente, el del *capitalismo salvaje del desastre* del que hablan Roca y Klein. Dos hechos que si bien no explican el origen de las ideas económico-políticas del actual *neoliberalismo*, si sancionan el momento desde el cual se comienzan a convertir en neoliberales en Estados Unidos y Europa. Hasta antes de la irrupción de la Caída del Muro de Berlín y el desplome la URSS, el escenario



geopolítico mundial había sido determinado por la Segunda Guerra Mundial, otro *corte* y *límite* histórico. Fue en este momento donde Estados Unidos y la URSS habían establecido una *statu quo* sobre sus zonas de influencia, según la *lógica de los grandes espacios* de que habla Schmitt. Lo que se tradujo en el surgimiento de una nueva carrera armamentista y finalmente en la denominada Guerra Fría. Tal reparto, y es lo que más nos interesa de todo esto, jamás habría sido posible si no se considera la importancia de una instancia que el filósofo de la tecnología norteamericano Lewis Mumford ha reconocido implica la irrupción de un *modelo de sociedad de superproducción*, que si bien surgió en la Segunda Guerra Mundial, sólo más tarde dicha logrará su perfección gracias a los países occidentales. Nos estamos refiriendo al concepto de Mumford de *pentágono del poder*. Dicho concepto, más en detalle, se relaciona en primer término con el *aparato científico-económico-militar-industrial* o *megamáquina social* que se ha impuesto por sobre los *estados nacionales*, pero que no tiene la forma de un *Estado Universal*, como lo quería Hegel. El siguiente breve comentario de Deleuze y Guattari, relativo a otro filósofo de la tecnología, Paul Virilio, nos ayudará a entender cuál es el *punto de inflexión* que implica el *pentágono del poder* del que nos habla Mumford, respecto de la clásica manera de entender la *política* y la *guerra* (Clausewitz):

*“Entre todos los autores que han desarrollado un sentido apocalíptico o milenarista, corresponde a Paul Virilio el haber señalado cinco puntos rigurosos: [1] cómo la máquina de guerra había encontrado su objeto en la paz absoluta del terror o de la disuasión; [2] cómo efectuaba una «capitalización» técnico-científica; [3] cómo esta máquina de guerra no era terrible en función de la posible guerra que nos prometía como un chantaje, sino, por el contrario, en función de la paz real muy especial que ella promovía y ya instauraba; [4] cómo esta máquina de guerra ya no tenía necesidad de un enemigo cualificado, sino que, conforme a las exigencias de una axiomática, se ejercía contra el «enemigo indeterminado», interior o exterior (individuo, grupo, clase, pueblo, acontecimiento, mundo); [5] cómo de ella surgía una nueva concepción de la seguridad como guerra materializada, como inseguridad organizada o catástrofe programada, distribuida, molecularizada” (MM: 471, cursivas nuestras).*

Estos cinco puntos, en primera instancia, se relacionan de alguna manera con los *Estado totalitarios* que hicieron posible la Segunda Guerra Mundial. Más precisamente, con las formas de administración propias de las *burocracias totalitarias* que surgen como un *nuevo corte*, que parece *hacer renacer al viejo Urstaat*: el *Estado total* o *stato totale*. Modelo del cual llega a decir Schmitt: *“En realidad es el Estado total, que ya no conoce nada que pueda considerarse como absolutamente apolítico, el que tiene que eliminar la despolitización del siglo XIX, poniendo fin así al axioma de una economía libre (apolítica) y de un estado libre respecto de la economía”* (Schmitt, 2002: 56, cursivas nuestras). El primer mérito de este concepto: *Estado total*, consiste en expresar

la afinidad dada entre el *fascismo* surgido de la Italia de Mussolini, el *nazismo* de la Alemania de Hitler y el *comunismo* de la URSS de Stalin. Tres modelos de Estado, que si bien hoy se encuentran absolutamente anatematizados, además de olvidados, si consideramos una advertencia de Mumford, entenderemos que no es otro Estado que el de Estados Unidos el auténtico heredero de todas las mutaciones que supuso *stato totale*. Fue bajo las condiciones de la Segunda Guerra Mundial que surgió el *aparato científico-económico-militar-industrial* del que habla Mumford, modelo que sólo logrará su perfección final cuando asuma en todo su sentido el nombre de *pentágono del poder*. Para entender esto es necesario recordar por qué Mumford habla del *pentágono del poder*. A lo que alude este concepto es la unión de los conceptos de *property*, *productivity*, *profit*, *power* y *publicity*. Los cinco elementos fundamentales, como veremos con Deleuze y Guattari en el último apartado de nuestra investigación, que otorgan su potencia a la *axiomática social capitalista*, respecto de la cual los estados nacionales no son más que piezas de regulación. Esta nueva *megamáquina* es la que ha heredado del *stato totale* sus nuevos procedimientos y a la vez la que ha implementado nuevas *técnicas de control*, siendo entre éstas el uso de las tecnologías de los *mass-media*, la propagación y estímulo del *consumismo* mediante *propaganda* y *marketing*, algunos de los fenómenos que ha permitido la consolidación de *pentágono del poder*. No olvidando por esto que el vínculo entre *espectáculo*, *política*, *masas* y *masificación del consumo* (en todo sentido) surgió precisamente con los *totalitarismo*. Por ejemplo, cuando Hitler hablaba a las grandes masas enfervorecidas por su mística y carisma, directa o radialmente, o bien, la masificación del automóvil y de las carreteras asfaltadas, el nacimiento del documental político de propaganda o el culto de imagen a escala impersonal. Y de allí que diga Mumford, refiriéndose al *pentágono del poder*: “De esta unión [*propiedad*, *productividad*, *beneficio*, *poder* y *publicidad*] surgiría, entre 1940 y 1961, la *megamáquina modernizada*, dueña de unos poderes de destrucción «*totales*»” (Mumford, 2011: 265-273, 418-421 y 412, cursivas nuestras).

Nueva *megamáquina* que, siguiendo la lectura que hacen Deleuze y Guattari de *La inseguridad del territorio* del Virilio, implica que son las propias *condiciones de superproducción* generadas a partir de la Segunda Guerra Mundial, las que poco más tarde, al ser aplicadas a la sociedad en su conjunto y teniendo al *mercado como modelo universal*, se logrará *invertir la relación entre política y guerra* (Clausewitz). Lo que nuevamente supone una distancia con Hegel y su mundo de equilibrios y reconciliaciones. Dicen Deleuze y Guattari:

“Sólo después de la II Guerra Mundial la automatización, luego la automatización de la máquina de guerra, han producido su verdadero efecto. Ésta [...] ya no tenía por objeto la guerra, sino que se responsabiliza de la paz y tenía por objeto la paz, la política, el orden mundial, en resumen, la finalidad. Ahí es donde aparece la inversión de la fórmula de Clausewitz: la política deviene la continuación de la guerra, la paz libera técnicamente el proceso material ilimitado de la guerra total. En este sentido, ya no hay necesidad de fascismo. Los fascistas sólo habían sido precursores, y la paz absoluta de la supervivencia lograba lo que la guerra total no había logrado. Ya estábamos en la tercera guerra mundial. La máquina de guerra reinaba sobre toda la axiomática” (MM: 471, cursivas nuestras).

Es en tal contexto que debemos apreciar otro importante *corte* dado en la década de los setenta, que nos habla de la iniciativa que asumirá Estados Unidos para crear las condiciones para implementar más tarde un *nuevo modelo económico-político* que decretará el *fin del Estado de Bienestar*. Nuevo modelo donde la Escuela de las Américas, instituto de formación de los altos mandos oficiales de los Estados Unidos, jugará un rol fundamental: por ser éste también un centro de formación de las altas esferas militares de la región de influencia directa de los Estados Unidos (*Grosse-Räum*): Latinoamérica. Nos estamos refiriendo más precisamente a las *políticas económicas* concretas que Estados Unidos implementó en América Latina en la década de los setenta, gracias a una serie de dictaduras militares. Hecho del cual Virilio, en 1976, ha deducido importantes consecuencias, no sólo respecto de ese momento, sino para la forma de la Europa de nuestro presente:

“Vivimos en plena liquidación de una utopía que tuvo su momento, la de la ciudad-Estado-geográfico-nacional [...]. La guerra económica declarada por los Estados Unidos a Europa no es una simple peripecia de la libre competencia, es el principio de una opresión que sólo terminará con el subdesarrollo de los Estados europeos. El interés que la mayoría de nosotros tenemos por los países de América Latina debería orientar la visión política, ya que la explotación desmedida de los Estados sudamericanos, con complicidad activa o pasiva de las fuerzas armadas locales, no es más que la prefiguración de lo que debería volverse la Europa de fin de siglo. Las «repúblicas bananeras» forman parte de la lógica misma del sobrecapitalismo; experimentadas previamente en la zona de influencia directa del imperio norteamericano, serán un día exportadas al conjunto del hemisferio occidental” (Virilio, 1999: 7 y 118, cursivas nuestras).

Son hechos como los anteriores, que en rigor deben ser considerados como *cortes* y expresiones de la *discontinuidad histórica*, los que permiten entender, primero que todo, que: “Nunca hubo capitalismo liberal”; y más ampliamente, que si el *stato totale* actualmente nos parece un modelo del pasado, ello es así porque las *nuevas relaciones* entre *capitalismo* y *Estado* son mucho más complejas que las de la era de los Estados nacionales. Y como lo precisan Deleuze y Guattari, hoy el “papel del complejo político-militar-económico es tanto más importante en cuanto garantiza la extracción de plusvalía humana en la periferia”; el “Estado, su policía, sus ejércitos, forman una gigantesca empresa de antiproducción, pero en el seno de la producción misma”; la

“*efusión del aparato de antiproducción caracteriza a todo el sistema capitalista*” (AE: 243 y 260, cursivas nuestras).<sup>105</sup>

Por otra parte, si buscamos determinar el origen de las ‘nuevas’ ideas económicas y políticas que reemplazarán a las *ideas desarrollistas* del keynesianismo, fordismo y Estado de Bienestar, necesariamente debemos aludir al *marginalismo* y *monetarismo*, fuente de la *ciencia* y *dogma* del actual *neoliberalismo*, *auténtica versión tecno-política de la economía política*. Los economistas más importantes de la denominada Escuela Económica Austriaca son Carl Menger, Eugen von Böhm-Bawerk y Ludwig von Mises. Aunque paralelamente en Italia Vilfredo Pareto, en Francia Léon Walras y en Inglaterra William Jevons, también desarrollasen tal línea de pensamiento económico. Lo que los une, dicho de manera general, es, por un lado, su *repudio de la teoría del valor* de Marx fundada en el concepto de *trabajo*; y, por otro, su convicción de que la *economía-política* es una *ciencia* que debe basarse en la *teoría subjetiva del valor* y en palabras de Hayek: “*en hacer del concepto de utilidad [entiéndase beneficio y ganancia] el elemento central de la totalidad del análisis económico*” (Menger, 1985: 8, cursivas nuestras). Lo que obviamente permite hacer girar la *cientificidad* sobre el *capital constante* y no en torno al *capital variable* o *trabajador*. Aquí el trabajador es una mercancía más o una variable subordinada a la *utilidad*.

Más allá de la relevancia que tiene la tarea de mostrar las mixtificaciones del *liberalismo económico*, sobre todo respecto de sus *falsos presupuestos antropológicos* (*homo oeconomicus*) —punto que trataremos con Clastres en nuestro próximo capítulo—, lo que nos importa aquí de dicha *tendencia liberal* es la influencia que tendrá sobre dos personajes de la segunda mitad del siglo XX, que son herederos de *monetarismo* y *marginalismo*, y que fueron además premios nóveles de economía, de 1974 y 1978, respectivamente. El primero discípulo directo de la Escuela austriaca: Friedrich von Hayek. Y el segundo, el norteamericano Milton Friedman, discípulo de Hayek.

Es este último personaje quien resulta clave para adentrarnos en el *corte histórico* al que nos referíamos cuando aludíamos a las políticas norteamericanas aplicadas a Latinoamérica, *corte* que explica el *primer triunfo del nuevo dogma neoliberal* que registra la historia. Ejemplo al cual Naomi Klein acude para elaborar su concepto de

---

<sup>105</sup> Todas estas alusiones al sistema capitalista las desarrollaremos finalmente en los apartados finales de nuestro capítulo tercero cuando exponamos la forma del socius capitalista o axiomática social capitalista.

*capitalismo del desastre o doctrina del shock*. Nos estamos refiriendo a la *dictadura militar* encabezada por el Pinochet, surgida tras el golpe de Estado de 1973, que derrocó al presidente constitucional chileno Salvador Allende. Y a la relación necesaria que cabe establecer entre las *políticas de terrorismo de Estado* (diseñadas ‘en frío’ en la Escuela de las Américas) y la implementación de facto del *novel modelo económico-político neoliberal*, proceso que gozó del asesoramiento de Friedman, no sólo por haber formado los cuerpos académicos que se hicieron cargo de las políticas económicas del régimen militar chileno; los llamados *Chicago boys*, economistas chilenos formados en la Universidad de Chicago. Friedman también asesoró directamente en Chile dicho proceso. Todo lo cual ha llevado a decir a Klein, teniendo en mente el denominado *milagro económico chileno*, que en Chile: “*El choque del golpe militar preparó el terreno de la terapia del shock económica. El shock de las cámaras de tortura y terror que causaban en el pueblo impedían cualquier oposición frente a la introducción de medidas económicas. De este laboratorio vivo emergió el primer Estado de la Escuela de Chicago, y la primera victoria de la contrarrevolución global*” (Klein, 2007: 106, cursivas nuestras).<sup>106</sup>

Tal *victoria neoliberal*, en términos económicos técnicos precisos, supone la aplicación de diez reglas, que constituyen el ‘alma’ de la *axiomática conservadora-liberal* del denominado Consenso de Washington, de 1990: **1) Disciplina presupuestaria del gasto fiscal** (no puede haber déficit); **2) Reordenamiento de las prioridades del gasto público de áreas como subsidios** (subsidios indiscriminados) *hacia sectores que favorezcan el crecimiento, y servicios para los pobres, como educación, salud pública, investigación e infraestructuras*; **3) Reforma Impositiva** (buscar bases imponibles amplias y tipos marginales moderados); **4) Liberalización financiera, especialmente de los tipos de interés**; **5) Un tipo de cambio de la moneda competitivo**; **6) Liberalización del comercio internacional** (*trade liberalization*); **7) Eliminación de las barreras a las inversiones extranjeras directas**; **8) Privatización** (venta de empresas públicas y de monopolios estatales); **9) Desregulación de los mercados**; **10) Protección de la propiedad privada**” (Williamson, 1990, cursivas nuestras).

---

<sup>106</sup> Naomi Klein, en su obra *La doctrina del Shock. El auge del capitalismo del desastre*, desarrolla un interesante apartado intitulado: “2. El otro doctor Shock: Milton Friedman y la búsqueda de un laboratorio *laissez-faire*”. En este apartado se dan consistentes argumentos para asumir que fue Chile el primer laboratorio del neoliberalismo, modelo que domina actualmente a la economía mundial.

Dichas reglas, paradójicamente, implican *medidas nada de liberales*, tal como lo enfatiza Ruíz en su obra *De la República al mercado*, apoyándose en Polanyi para denunciar la *falsedad de la utopía del mercado autorregulado*. Dice Ruíz:

“Lo que sí se necesita, como lo ha mostrado Karl Polanyi, es que el trabajo humano, que significa la vida de las personas o su acceso a los medios de vida, funcione artificialmente como una mercancía y se despoje a la relación laboral, es decir de nuevo, a la vida humana, de toda conexión con un tejido social de tipo comunitario con normas éticas, religiosas o jurídicas que permitan que nos tratemos como personas con derechos y no como objetos para la venta en un mercado. [...]. El neoliberalismo es una nueva forma que asumen las relaciones de poder en la economía. Una nueva forma de la política y una nueva forma de despotismo ejercido básicamente a través de la completa desprotección de los mercados de trabajo. Todo ello, naturalmente, a pesar de, o, tal vez, en base a, toda una retórica de la libertad. El modelo de mercado no representa entonces una nueva libertad, sino la construcción de espacio necesario para nuevas formas disciplinarias, para un nuevo despotismo, sobre el trabajo y sobre la vida cotidiana de la gente común” (Ruíz, 2010: 117 y 120-121, cursivas nuestras).

Por otra parte, José Manuel Naredo, cuando se refiere irónicamente a la *racionalidad económica químicamente pura* de la cual se enorgullecen los *economistas neoliberales* o *conservadores-liberales* (químicamente pura, sobre todo, por su tendencia a la *matematización*), reconoce que aquí lo que se da no es más que un *totalitarismo* y *pensamiento único* incluso a un nivel analítico y formal. El cual, dicho en breves palabras, consiste en *abstraer a la ciencia económica*, no sólo del *mundo real*, sino incluso de los criterios de una *teoría general económica*, a saber: de una *teoría que considere las relaciones entre la economía, la sociedad, el hombre y la historia*, como elementos determinantes de la *ciencia económica* (Naredo, 197: 11-24). Y es precisamente este *neo-totalitarismo* el que ya en 1980, en *Mil mesetas*, Deleuze y Guattari definían como la otra tendencia de la *axiomática social capitalista*, la tendencia a la *sustracción de axiomas* o *Estado mínimo* o *anarco-capitalismo chileno* (MM: 467), modelo que en lo que respecta a la *realización de nihilismo*, significa que es un modelo donde todas las *creencias, valores y deseos* se subsumen a los criterios de la *máquina capitalista* y su afán por *realizar la plusvalía*.<sup>107</sup>

En tales términos, el mérito del *milagro económico chileno*, fue pasar de una *economía desarrollista* (cepalismo), propia del *corte keynesiano* y *fordista*, a una *economía de mercado*. Donde, *de iure*, fue la *Constitución de Chile de 1980* la que sancionó su pseudo-legitimidad. Pero, *de facto*, la implementación de las reglas del Consenso de Washington fue lo que permitió, utilizando algunas expresiones de Nicolás Berdiaeff, *promover la mentalidad burguesa en todas las escalas imaginables*, es decir, ya no sólo en Chile, sino *sobre todo nuestro mundo globalizado*: “Según esta

<sup>107</sup> Este tema sólo podremos verlo al finalizar nuestro tercer capítulo.

*conciencia, no existe más que una lucha individual, en la cual la victoria pertenece, no sólo al más fuerte y el más afortunado, sino al mejor y más útil. [...], precisamente en esta sociedad todo tiende a tomar el carácter de un simbolismo complejo, de un juego económico secreto, de un poder perteneciente al fantasmagórico reino del dinero, y ante todo éste es el papel desempeñado por los Bancos, que dirigen el mundo de manera invisible”* (Berdiaeff, 1952: 12-13, cursivas nuestras).

Hechas todas estas consideraciones, relativas a la serie de *contingencias, cortes y límites* históricos del siglo XX (Revolución Rusa; Crisis del 29; *stato totale*; Segunda Guerra Mundial; *megamáquina del pentágono del poder*; milagro económico chileno; desplome del mundo socialista; capitalismo del desastre), todos hechos que implican errores y horrores, cabe preguntarse, respecto del *espíritu conservador-liberal* y de Hegel mismo: ¿tiene alguna importancia la *singularidad* propia de hechos dados a lo largo de toda la historia, para ponderar lo que se suele reconocer como los *fines supremos* o *grandes finalidades de la razón*? Siendo muy escuetos, creemos que no. Pues tal como el *movimiento dialéctico* de la *contradicción* expresa un *movimiento vacío, abstracto*, que es *capaz de absorber cualquier hecho pensable*, el *pensamiento conservador-liberal* del siglo XX se muestra igualmente zigzagueante entre unos *valores inamovibles*, que son los de *lo razonable-humano*, y una *razón técnica* que sirve de *medio e instrumento* para lograr las *grandes finalidades prediseñadas*, pero *vaciadas de contenidos*; a menos que se aluda a la *capacidad individual que trabaja para el desarrollo de dichos fines sin saberlo*. En tal contexto, pensamos que las ideas de *fin final* y *último fin*, si resultan inmunes al *carácter singular* de los *horrores de la historia*, o usando la fórmula de Hegel, inmunes al *banco del carnicero*, el colmo de la mixtificación es afirmar que es gracias a la *superación de tales singularidades* que finalmente se terminan consolidando los *universales* del Hombre, el Estado, la Humanidad, en suma, ideas afines al *carácter completo y totalizante* de las ideas de Dios y de Bien: *pura trascendencia* funcionando en el corazón de los *procesos inmanentes de la historia* y en el corazón mismo de los *individuos*. Este punto lo terminaremos de explicar cuando en nuestro próximo capítulo arribemos al *régimen de signos significante*, modelo que expresa toda la potencia de la *doctrina del juicio* y los *significados simbólicos* que hay tras los discursos de las *grandes finalidades*.

Son razones como éstas las que hacen entender por qué para Schmitt, el hecho que los conceptos de la *teoría política moderna* mantengan una relación intrínseca con la *teología*, no es razón para repudiar su falta de consistencia y sistematicidad. Es más,

explican en gran medida que Schmitt mismo haya asumido una apuesta por defender aquello que según él era lo único capaz de detener el arribo del *anticristo*, que es otro modo de decir la *consumación del nihilismo e iniquidad*. Y en tal contexto, la siguiente observación de Schmitt, no es una invitación abandonar los ideales clásicos, sino una invitación a abrazarlos y perfeccionarlos. Dice Schmitt:

*“Todos los conceptos centrales de la moderna Teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados. Lo cual es cierto no sólo por razón de su evolución histórica, en cuanto fueron transferidos de la teología a la teoría del Estado, convirtiéndose [...] el Dios omnipotente en el legislador todopoderoso, sino por razón de su estructura sistemática, cuyo conocimiento es imprescindible para la consideración sociológica de estos conceptos. El estado de excepción tiene una análoga significación que el milagro en la teología”* (Schmitt, 2009a: 37, cursivas nuestras).

## **25. De la cultura superior y teoría del último hombre como denuncia del discurso de los vencedores, a la era de las minorías y el devenir-minoritario**

Si la idea que determina al concepto de *cultura superior* de la modernidad implica necesariamente la postulación de un *Bien Supremo* que se encuentra conectado con supuestos *finés esenciales de la razón humana* que el *Hombre* en tanto *especie* encontraría al *fin de la historia* (Hegel), no cabe dudar que uno de los autores que mejor ha precisado las *relaciones* que comprende el concepto de *cultura superior*, tanto con la *historia* como con la *filosofía*, es Immanuel Kant. Es Kant quien ha definido, por un lado, a la *filosofía* como “«*la ciencia de la relación de todos los conocimientos con los fines esenciales de la razón humana*», o como «*el amor que experimenta el ser racional por los fines supremos de la razón humana*»” (FCK: 11, cursivas nuestras). Y, por otro lado, nos ha enseñado, siguiendo a Deleuze, que los “*fines supremos de la razón constituyen el sistema de la cultura*” (FCK: 11, cursivas nuestras).

En otro texto célebre, *¿Qué es la Ilustración?*, Kant deja claramente expresado cuál es el sentido que cabe conferir a la *Aufklärung*, al menos para comenzar a entrever por qué el *fin supremo* que compromete la *cultura superior* exige al *Hombre dar un salto desde un estadio infantil hacia la edad civil*. Lo que dicho en sus palabras significa que: “*La Ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad. [...] [Esta] significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía del otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad cuando la causa de ella no reside en la carencia de entendimiento, sino en la falta de decisión y valor para servirse por sí mismo de él sin la guía de otro. ¡Sapere aude! «¡Ten valor para servirte de tu propio entendimiento!»*, he aquí el lema de la Ilustración” (Kant, 2010: 21, cursivas nuestras).



Lo que nos importa de las citas anteriores, donde las ideas cruciales que cabe retener son: primero, la definición de la *filosofía* como *ciencia de la relación de todos los conocimientos con los fines esenciales de la razón humana*; y, segundo, la postulación de una *edad civil* que permitiría al *Hombre* arribar al *fin final* o *fin supremo*, es que ambas ideas articuladas necesariamente comprometen a la vez una postulación fundamental, que consiste en determinar al *Hombre* en tanto *especie humana* por una *destinación*. *Destinación* que además, para realizarse históricamente, implica una *paradoja* que compromete, tanto el *reparto y distribución ontológica* que asume la filosofía de Kant cuando distingue entre *mundo fenoménico* y *mundo suprasensible*, como cuando asume la *diferencia de naturaleza* dada entre las *distintas facultades* que explican las *constitución de la razón humana*: la *afectividad* o *sensibilidad*, la *imaginación*, el *entendimiento* y la *razón*, en tanto facultades, reciben un distinto estatuto ontológico según la *doctrina de las facultades* de Kant. Y, sin embargo, si bien *constituyen* todas estas facultades una *unidad* presidida por el *sujeto trascendental a priori*, que es ya el modo de la *conciencia*, lo cierto es que para que el *mundo suprasensible* que corresponde a la *ley moral*, al *noúmeno* y a la *libertad*, sea capaz de investir el *mundo sensible de la naturaleza*, necesariamente debe reconocerse un *proceso paradójico* donde son las propias *facultades* de la *sensibilidad e imaginación* las que parecen preparar al *Hombre* para su *destinación final suprasensible*.

Siendo más precisos, es en el *mundo sensible* donde el *Hombre* advierte en primera instancia unos *fines naturales*, lo cuales al ser considerados en sus *relaciones* con otros *fines naturales*, permiten al *Hombre* comenzar a *organizar la diversidad* que presenta la *realidad natural*. Tendiéndose en este *proceso* paulatinamente a una *mayor unidad posible de sistematización*. Es lo que cabe entender como la *teleología natural* y *teología natural* que nacen de la observación y estudio del *espectáculo* que nos ofrece la naturaleza. Sin embargo, tal *sistematicidad* o *unidad* sólo puede ser considerada, siguiendo a Kant, como un *proceso de preparación* del *Hombre*, porque lo que finalmente determina y garantiza el acceso del *Hombre* al *Bien supremo* no es otro que el *estatuto suprasensible* que se identifica con la *razón*.

Deleuze, a este respecto, en su magistral síntesis de las tres críticas de Kant, obra titulada *La filosofía crítica kantiana*, aclara lo que realmente determina el *salto que se espera se dé del mundo sensible al mundo suprasensible*. Lo que determina este *salto* es no otra cosa que la *actividad sintética de la historia*. Dice Deleuze, sin ningún atisbo de

crítica ni polémica, sino describiendo con una impasibilidad admirable el sistema de Kant y el lugar que cabe dar dentro de éste a la *historia*:

*“La historia debe juzgarse desde el punto de vista de la especie y no de la razón personal [...], para asegurar empíricamente el desarrollo de la especie humana [...]: la naturaleza suprasensible ha querido que, incluso en el hombre, lo sensible procediera de acuerdo con sus leyes propias para ser capaz de recibir finalmente el efecto de lo suprasensible [...]. En la medida que el último fin no es otra cosa que en fin final, es el objeto de una paradoja fundamental: el último fin de la naturaleza sensible es un fin que esta naturaleza no puede realizar por sí misma [...]. La efectuación de la libertad y del Soberano Bien en el mundo sensible implica pues una actividad sintética original del hombre: la Historia es esa efectuación [...]. La instauración de la relación final es la formación de una constitución civil perfecta y ésta es el objeto más elevado de la Cultura, el fin de la historia o del Soberano Bien propiamente terrenal” (FCK: 131 y 129, cursivas nuestras).*

De modo evidente, lo que predomina en esta concepción del *Hombre*, la *historia* y la *cultura*, es el punto de vista de la *doctrina de finalidad*.<sup>108</sup> Lo que significa entender que si bien se da por sentado, en un primer momento, que *“la naturaleza entera es un sistema de fines [...]. A partir de los seres organizados, se remite a relaciones entre estos seres, relaciones que deberían cubrir el conjunto del universo”*, el problema surge cuando se advierte que: *“la naturaleza [...] sólo podría formar semejante sistema [...] en función de un último fin”* (FCK: 123-124, cursivas nuestras). Y en tal sentido, quien representa aquí o, mejor dicho, quien encarna ese *último fin* no es otro que el *Hombre*, por ser concebido dentro de la *doctrina de la finalidad* como un *ser racional*: *“únicamente el hombre en tanto ser racional puede encontrar en sí mismo el fin de su existencia”* (FCK: 124, cursivas nuestras).

Estas citas las hacemos en razón de dos puntos. Primero, en lo que respecta a Deleuze-Spinoza y su crítica a la *vía analógica* de la *teología negativa* y de Descartes, si Kant y su *doctrina de la finalidad* no se reducen a la *perspectiva analógica*, ello sucede porque Kant exige distinguir los *fines de la naturaleza*, que son siempre *sólo un fundamento de posibilidad*, de los *fines absolutos* o *fines categóricos* que comporta la *dimensión suprasensible* del *Hombre* en tanto *noúmeno*. Siendo lo más relevante de los *fines de la naturaleza* que son: por un lado, *sólo un fundamento de posibilidad*, es decir, un fundamento relativo a la *facultad del entendimiento*, que se expresa mediante *juicios hipotéticos* (FCK: 124); y, por otro lado, en lo que se refiere a la *facultad de sentir*, que los *fines posibles* remiten a *juicios estéticos reflexionantes* (FCK: 112), que son claves para entender la paradoja aludida.

---

<sup>108</sup> El problema de la finalidad, como lo hemos visto con Spinoza y la teoría de la expresión de Deleuze, radica en que se toman por fines lo que son sólo efectos = primer género de conocimiento.

Lo importante de esta primera distinción consiste en que para que el *Hombre* acceda a la *máxima unidad sistemática* que presentan las *relaciones* dadas en el *espectáculo de la naturaleza*, requiere primero la intervención de la *facultad de la imaginación* y *facultad de sentir*, pues son éstas las que *preparan al Hombre* para arribar a *representaciones* que lograrían su *forma* gracias a la preeminencia que tiene la *facultad del entendimiento* sobre las facultades anteriores. Lo que permite decir, finalmente, que “*el fin natural es el objeto de una «representación lógica»*” (FCK: “De la estética a la teología”, 107-117, cursivas nuestras).

Por otro lado, y que es la *cuestión decisiva* para entender la pertinencia de la *doctrina de la finalidad* de Kant, para definir lo que se ha de comprender como el *soberano Bien* a que aspira el desenvolvimiento de la *cultura superior*, es que ésta remite siempre a un *sistema de fines* que sólo la *actividad sintética (temporal) de la historia* puede realizar. Teniendo como *fundamento final* la intervención de la *facultad de desear* bajo su *forma superior*. Lo que significa comprender que en Kant es siempre el *interés especulativo*, que se identifica con la *facultad del entendimiento* (juicios hipotéticos o juicios de posibilidad), uno que debe necesariamente subordinarse al *interés práctico*, que es el que define no sólo a la *facultad de desear*, sino el *sentido último* de la *razón*. O como bien lo sintetiza Deleuze: “*La razón es [...] la facultad que legisla inmediatamente en la facultad de desear. Bajo este aspecto se llama «razón pura práctica». Y la facultad de desear, al encontrar su determinación en sí misma (no en una materia ni en un objeto), se llama, en términos estrictos, voluntad, «voluntad autónoma»*” (FCK: 56, cursivas nuestras).

Sin embargo, un importante matiz que hace Deleuze es que es necesaria la intervención de una tercera facultad, la *facultad del juicio*, específicamente el *juicio reflexionante* (que no es un *juicio determinante* sino *subjetivo*), puesto que es la dimensión de la *experiencia estética* en donde se encuentra el *fundamento* para que se dé “*el paso de la facultad de conocer a la [facultad de] desear —del interés especulativo al práctico— y [así] prepara[r] la subordinación de primero al segundo, al mismo tiempo que la finalidad hace posible el paso de la naturaleza a la libertad o prepara la realización de la libertad en la naturaleza*” (FCK: 116-117, cursivas nuestras).

La importancia de esta *preparación*, en lo relativo a Hegel, la veremos poco más adelante. Lo importante por ahora es no olvidar que aquí lo que se nos está diciendo es que es necesario *trazar un recorrido que parte de lo sensible, pero que es mediatizado*

por la facultad del conocimiento o entendimiento, para arribar finalmente a la facultad del deseo en su forma superior. Y si hemos dicho que subsiste aquí una *paradoja*, esta se termina de advertir al ver que lo que Kant denomina *juicio estético* es el que juega un rol esencial. Partamos diciendo que el *juicio estético* es el que permite decir que “*lo bello mismo es un símbolo del bien [...] con lo que [Kant] quiere decir que el sentido de lo bello no es una percepción confusa del bien, que no hay relación analítica alguna entre el bien y lo bello, sino una relación sintética según la cual el interés de lo bello nos dispone a ser morales, nos destina a la moralidad*” (FCK: 99, cursivas nuestras).

En este punto, si recordamos el *uso ilegítimo de las síntesis de la imaginación*, que Deleuze y Guattari desarrollan en su *teoría de las síntesis del inconsciente maquínico*, y lo relacionamos con la idea de *destinación* que implica el *juicio estético*, cabe preguntarse: ¿no estamos ante lo que Kant mismo consideraba un *error* o mejor dicho: las *antinomias* que surgen de la *razón* misma, ante una *ilusión interna* que parece *confunde* los límites entre el *mundo sensible (ectipo)* y *mundo suprasensible (arquetipo)* (FCK: 73). Deleuze mismo precisa que aquí es no otra que “*la antinomia misma [la que] prepara una totalización [...] que nos fuerza a buscar*”, y en palabras de Kant: que es la “*«antinomia de la razón pura [la] que se pone de manifiesto en su dialéctica [la que] es en realidad el error más bienhechor en que haya caído jamás razón humana»*” (FCK: 71, cursivas nuestras). Más ampliamente, que:

“*[H]ay en ello una ilusión interna que la razón pura práctica no puede evitar: [y en palabras de Kant] «Siempre hay ocasión de cometer el error conocido como vitium subreptionis y tener en cierto modo en la conciencia una ilusión óptica de lo que se hace, a diferencia de lo que se siente, ilusión que ni siquiera el hombre más experimentado puede evitar por completo». [...] [Precisando Deleuze] la antinomia estriba en la satisfacción inmanente de la razón práctica, en la confusión inevitable de esta satisfacción con la felicidad. Entonces o bien creemos que la felicidad es causa y móvil de la virtud. O bien que la virtud es causa de la felicidad [...]. La existencia de ilusiones internas y usos ilegítimos de las facultades es una tesis a la que Kant vuelve una y otra vez [...]. La razón, en lugar de aplicarse a los conceptos del entendimiento («uso inmanente o regulador»), aspira a aplicarse directamente sobre los objetos y querer legislar en el dominio del conocimiento. ¿Por qué esto es lo más grave? El uso trascendental de entendimiento sólo supone que éste se abstrae de su relación con la imaginación. Ahora bien, esta abstracción no tendría efectos negativos si el entendimiento no se viera impulsado por la razón, que le da la ilusión de un dominio por conquistar al margen de la experiencia. Como dice Kant, el uso trascendental del entendimiento proviene simplemente de que desdeña sus propios límites, mientras que el uso trascendente de la razón nos ordena franquear los límites del entendimiento*” (FCK: 70-71 y 48-49, cursivas nuestras).

Segundo aspecto crucial: “*la idea estética excede al concepto, porque crea la intuición de otra naturaleza que la que no es dada: otra naturaleza cuyos fenómenos serán verdaderos acontecimientos espirituales [...]. «Da que pensar», fuerza a pensar. La Idea estética es lo mismo que la Idea racional: expresa lo que hay de inexpresable en ésta [la máxima unidad pensable que comportan las ideas trascendentales de Dios,*

*el Mundo y el Alma]*” (FCK: 100, cursivas nuestras). Siendo aquí la *experiencia de lo sublime*, el mejor terreno para ponderar la afinidad entre la *Idea racional* y la *Idea estética* —sea *lo sublime matemático*, que es relativo siempre a *la inmensidad*, sea *lo sublime dinámico*, que siempre es relativo a *la fuerza o potencia*—. En pocas palabras, porque las *Ideas son conceptos que exceden* por definición *los límites de lo empírico y lo fenoménico*, deben considerarse como *representaciones a priori* en el siguiente sentido: *la Idea “es un concepto que va más allá de la posibilidad de la experiencia y que tiene su fuente en la razón”* (FCK: 22, cursivas nuestras). Y como bien lo precisa Deleuze, respecto del juego dado aquí entre las *facultades de la imaginación y razón*: *“Lo sublime nos pone en una relación directa entre la imaginación y la razón”* (FCK: 91, cursivas nuestras).

Y finalmente, que es lo que más nos interesa respecto de la relación que aquí se establece entre la idea de un *Dios moral* y la del *Hombre* como *fin final* y *último fin*, que es lo mismo que decir la relación que se establece entre *teología moral* y *teleología moral*, que si dicha relación es *determinante* y *categorica*, y por tanto *no posible ni hipotética*, lo es por remitir a *juicios morales* que son inherentes a la *naturaleza suprasensible* que constituye al *Hombre* en tanto *nómeno*. Es decir, en tanto el *Hombre* se concibe como un *ser moral*, única dimensión para el desarrollo de la *libertad*. Dice Deleuze al respecto:

*“La naturaleza sensible, en tanto fenómeno, tiene lo suprasensible como sustrato [...]. A la pregunta «¿qué es un fin final?» tenemos que responder: el hombre, pero el hombre como nómeno y existencia suprasensible, el hombre como ser moral [...]. Aquí aparece la unidad absoluta de una finalidad práctica y de una legislación incondicionada. Esta unidad forma la «teleología moral» [...]: el concepto de libertad debe realizar en el mundo sensible el fin impuesto por su ley. Esta realización es posible bajo dos condiciones: condiciones divinas (la determinación práctica de las ideas de la razón, que hace posible un soberano Bien [...]; y condiciones terrenales (la finalidad en la estética y en la teleología) [...]. El interés práctico es tal que la relación de la representación con un objeto no forma un conocimiento, sino que designa algo por realizar”* (FCK: 129, 126, 128 y 80, cursivas nuestras).

Lo que nos dicen todas estas observaciones minuciosas de Deleuze sobre la *doctrina de la finalidad* de Kant, en lo relativo a la *razón práctica* y *razón especulativa*, consiste en entender que entre los *fines naturales* y los *fines superiores* que articulan al *sistema de la cultura*, más precisamente, entre un *último fin* y un *fin final*, en primer lugar: *existe una diferencia de naturaleza*. Ello en cuanto los primeros remiten a unos *juicios de posibilidad* que son siempre *juicios hipotéticos*. Y contrariamente, en donde los *juicios de la razón práctica* se presentan nada menos que como *razones de existencia*. Lo que más profundamente quiere decir que aquí: *“la razón no razona: la conciencia de*

*la ley moral es un hecho, «no un hecho empírico, sino el hecho único de la razón pura, que con ello se anuncia como originariamente legisladora». La razón es [...] la facultad que legisla inmediatamente en la facultad de desear» (FCK: 56, cursivas nuestras).*

Este punto tiene el objetivo de conferir una *supremacía y preeminencia* a la *facultad de desear*, en cuanto ésta en su *forma superior* no remite jamás a *contenido empírico alguno*, sino que más bien lo determina en un sentido *a priori*. Siendo este el carácter propio de la *ley moral*, del *imperativo categórico* y en efecto de la *libertad* que define al *Hombre* como *ser en sí o noúmeno*: “*únicamente los seres libres pueden estar sometidos a la razón práctica [...]. Lo que define a la libertad [...] es un poder «poder de comenzar por sí mismo un estado, cuya causalidad no se incluye a su vez (como en la ley natural) en otra causa que la determine en el tiempo».* En este sentido, el concepto de libertad no puede representar un fenómeno, sino tan sólo una cosa en sí que no es dada en la intuición” (FCK: 58, cursivas nuestras).

El sentido último que cabe conferir a esta manera de plantear la preeminencia del rol que cabe a la *facultad de desear* y a la propia *ley moral*, consiste en presentar a la *Idea de libertad* siendo *indeterminada* respecto de sus *contenidos empíricos*, pero *absolutamente categórica* en cuanto ella es la que indica el sentido de la *destinación del Hombre* al *deber realizar* o, mejor dicho, al *determinar el juicio moral lo que debe ser realizado en el mundo sensible para alcanzar el Bien moral* (FCK: 75). O como lo aclara Deleuze: “*el fin final es necesariamente el concepto de la razón práctica o de la facultad de desear bajo la forma superior: sólo la moral determina al ser racional como fin en sí, pues constituye un fin final en el uso de la libertad, pero al mismo tiempo lo determina como un último fin de la naturaleza sensible, pues nos manda a realizar lo suprasensible, uniendo la felicidad universal a la moralidad*” (FCK: 82, cursivas nuestras).

Todo lo cual, dicho en palabras de Kant, significa que: “*«Si la creación tiene un último fin, no podemos concebirlo de otra manera que en armonía con el fin moral [...] la razón práctica no solamente indica el fin final, sino que además determinan este concepto en relación con las condiciones bajo las cuales podemos nosotros concebir un fin final de la creación»*” (FCK: 82, cursivas nuestras).

Que sean necesarias todas estas indicaciones sobre Kant y la relevancia de su *doctrina de la finalidad*, siguiendo la lectura de Deleuze, obedece a que el problema fundamental que se expresa aquí es, primero, el de la *imposibilidad de acceder a Dios*

por una vía analógica, que sólo se da en el ámbito de *lo posible*. Es decir, concibiendo primero una serie de niveles de *unidad* y *sistematicidad*, que finalmente, si no logran arribar a la idea de una *totalidad* que concuerde con el estatuto categórico del *ens realissimum*, no lo hace porque en Kant la *idea de Dios* propia de la *teología racional* es criticada expresamente. Pero, igualmente, dicho *proceso* debe ser considerado como un *proceso de preparación para que al hombre* sea capaz finalmente de *recibir la determinación* desde un ámbito ajeno al *mundo sensible: lo suprasensible*. Siendo además este último el ámbito el que determina *lo que se debe hacer* en el primero.

En el caso de Kant —aspecto que será determinante para los desarrollos de todas las filosofías postkantianas, entre ellas la de Hegel— la *máxima unidad* y la propia *idea de Dios*, si exigen refutar la forma de la *teología natural* y al *Dios demostrado* mediante la *analogía*, esta *manera especulativa de dar muerte a Dios*, como bien lo dice Deleuze, será superada por la *vía de la prueba moral de la existencia de Dios*. Punto sobre la cual dice más extensamente Deleuze: “*De ahí la superioridad de la prueba moral de la existencia de Dios respecto de todas las pruebas especulativas. [...] expresa la síntesis del interés especulativo y del interés práctico, al mismo tiempo que la subordinación del primero al segundo*” (FCK: 81, cursivas nuestras).

Si aquí la distancia que existe entre Kant y la tradición que le precede, en lo que respecta al problema de la *determinación de Dios*, finalmente remite al problema de la *cultura* y la *creencia*, lo es en tanto son estas dos dimensiones las que remiten a la *razón práctica* y no solamente a la *razón especulativa*. Esta última también, en lo que respecta a la *creencia en Dios* y el problema de la *demostración vía analógica*, debe ser vista como una *preparación* que finalmente termina siendo absorbida por el *interés práctico*, que es donde se dan las *razones de existencia* y no meras *razones de posibilidad*. O como dice Deleuze: “*Dios sólo es determinable indirectamente y analógicamente* (como aquello de que los fenómenos extraen su máxima unidad sistemática); *pero en tanto objeto de creencia, adquiere una realidad exclusivamente práctica (autor moral del mundo)*” (FCK: 81, cursivas nuestras).

Este punto es de suma relevancia, ya que Kant mismo considera que la *creencia* es una *analogía*, en primer término. Es decir, una *proposición especulativa*, pero sólo en lo que respecta a los *finés naturales*, no en lo que se refiere al *noúmeno*, la *moral* y la *libertad*. Lo que significa lisa y llanamente que *la creencia se vuelve asertórica, categórica y absoluta*, precisamente “*a través de la ley moral*” (FCK: 81, cursivas nuestras).

Dicha concepción de la *facultad deseante*, enlazada con la *ley moral y razón pura práctica*, es la que permite a Kant hablar de una *voluntad autónoma*, que si la confrontamos con la concepción que Deleuze sostiene del *deseo* y la *creencia*, implica una diferencia radical insalvable. Para nuestro autor, los *deseos* y las *creencias*, al igual que en Kant, jamás se resuelven en *lo hipotético* y *lo posible*, pero mucho menos se subordinan a ninguna *ley moral* o *razón práctica*, tal como la entiende Kant. Ello porque el carácter propio de las *creencias* y *deseos*, bajo el *principio de univocidad* que presupone la *ontología de la pura diferencia*, siempre remite a *potencias* y *modos*, al *conatus* mismo definido como *fuerza de existir* (Spinoza). Y por tanto, *deseos* y *creencias* son, en rigor, *expresiones de la potencia de actuar y de la potencia padecer*. Idéntica es la posición de Gabriel Tarde cuando concibe a los *deseos* y *creencias* como *flujos* y *fuerzas*, y más precisamente como *cantidades metafísicas* dadas en tanto *relaciones diferenciales*, tal como Deleuze y Guattari lo explican en el capítulo de *Mil mesetas* “9. Micropolítica y segmentaridad”. Y tal como Tarde lo desarrolla admirablemente, especialmente cuando, apropiándose de la *teoría de la mónada* de Leibniz, erige una *concepción diferencial del deseo y la creencia*, que, como afirma Viana Vargas, implica un “*monismo [que] es vitalista y [que] se define por la atribución de un estatuto ontológico a la creencia y el deseo, a los cuales concibe [Tarde] como potencias inmanentes a las mónadas [...]. No hay nada de antropomórfico en esta hipótesis, afirma Tarde, pues la creencia y el deseo tienen el privilegio único de comportar estados inconscientes*” (Tarde, 2006: 17, “prólogo”, cursivas nuestras). Dice Tarde, en *Monadología y sociología*, respecto de la *irreductibilidad* de la *creencia* y el *deseo* a los *estados de conciencia del yo* y destacando cómo estos flujos son los que ya están presentes en la *vida inconsciente*:

“En mi visión [...] las dos fuerzas del alma llamadas deseo y creencia, de donde derivan la afirmación y la voluntad, presentan [...] la universalidad en la presencia de todo fenómeno psicológico del hombre o del animal [...], a partir de la menor indicación a creer y a desear, hasta la certidumbre y la pasión, en fin por su mutua penetración y demás rasgos [...], la creencia y el deseo juegan en el yo, respecto de las sensaciones, precisamente el papel del espacio y el tiempo respecto de los elementos materiales [...]. Ciertamente existen deseos, juicios inconscientes. Son los deseos implicados en nuestros placeres y en nuestras penas, los juicios de localización y otros incorporados a nuestras sensaciones [...]. Schopenhauer ha quitado la máscara de ésta noción llamándola por su verdadero nombre, voluntad. Pero la voluntad es una combinación de fe y de deseo, y los discípulos del maestro han tenido que añadir la idea de voluntad. Habrían hecho mejor en quebrar la voluntad y distinguir en ella sus dos elementos [...]. En consecuencia, si el deseo y la creencia son fuerzas, es probable que en su salida del cuerpo en nuestras manifestaciones mentales, ni difieran notablemente de sí mismas tales como eran a su entrada bajo la forma de cohesiones o de afinidades moleculares. El fondo último de la sustancia material estaría por allí entreabierto parra nosotros [...]. Para citar no más un ejemplo, he aquí una masa de protoplasma, donde no ha podido ser descubierto ningún índice de organización, «gelatina límpida como el blanco del huevo» [...]. Esta gelatina [...] ejecuta



*movimientos, captura animales, los digiere, etc. Ella posee apetito, es evidente, y en consecuencia, una percepción más o menos clara de lo que apetece. Si el deseo y la creencia no son más que productos de la organización, acuerdo fácilmente de dónde vienen esa percepción y ese apetito de esta masa heterogénea, pero ¿todavía no organizado? «Los movimientos de las esporas [...] parecen con frecuencia obedecer a una verdadera volición, si la espora encuentra un obstáculo, ella cambia de dirección y retrocede invirtiendo el movimiento de sus pestañas.» Un mecánico de ferrocarril no lo habría hecho mejor» (Tarde, 2006: 39-42 y 44, cursivas nuestras).*

Por otro lado, considerando a Hegel, si hemos señalado que el *proceso de preparación* que Kant identifica con la *teleología natural* y su *tendencia* a buscar la *máxima unidad y sistematicidad*, finalmente depende de que el *Hombre* en tanto *ser sensible* sea *investido por lo suprasensible*, no hay que hacer un gran esfuerzo para considerar el *largo viaje* que según Hegel efectúa el *Espíritu (Geist)* a través de la *historia*, y concebirlo tal como hemos concebido tal *preparación del Hombre* de la *cultura superior*. En Hegel, es la *historia* misma la que no es contada partiendo de unas *formaciones culturales* que en primera instancia se encuentran determinadas por *lo sensible, lo indeterminado inmediato, lo abstracto, lo subjetivo* y así sucesivamente, hasta arribar a la *máxima expresión de sistematicidad y unidad* a que se puede aspirar: el *Espíritu Absoluto concretizado en el mundo y razón en acto*. Siendo en este punto, una de las ideas claves para comprender la *teodicea* de Hegel, su concepto de *Espíritu del Pueblo (Volkgeist)*, que parece vivir, en el paso del tiempo, los mismos avatares de *mundo sensible* que describe Kant. Es éste, el *Espíritu del pueblo*, uno de los términos claves para entender cómo Hegel concibe a los *distintos sujetos de la historia* como *mediaciones* para arribar finalmente a una *escena final de reconciliación* dada entre *lo sensible (fenómeno)* y *lo suprasensible (noumenon)*, entre *lo finito (hombre)* y *lo infinito (Dios)*. Lo que en el caso puntual de Hegel y el *pueblo* al que pertenece, permite entender que es “*la Iglesia protestante [Espíritu germánico donde se] ha conseguido reconciliar la Religión con el derecho. No existe la conciencia sagrada, la conciencia religiosa distinta de la del derecho secular*” (Châtelet, 1972: 252, cursivas nuestras). Siendo la *absoluta originalidad* de la propuesta de Hegel, en tales términos, el presentarnos este *largo camino de preparación* bajo la forma de un *idealismo objetivo*, que asume en la *mediación* que encarnan los diversos pueblos del mundo la manera para arribar a un *sujeto absoluto* que *se autorrevela* en el *fin de la historia*, trazando así una *auténtica teodicea* (Châtelet, 1972: 259).

Más allá de las discusiones evidentes que se deben hacer en torno a lo que distingue a Kant de Hegel, lo importante para nosotros, bajo todas estas observaciones, es que en Hegel también existe la obsesión y afán por culminar su pensamiento y su propia

*concepción de la historia a partir de una unidad y sistematicidad máximas, solución que de modo evidente es teológica-política. Una solución que Hegel mismo entiende como la autorrevelación del Espíritu absoluto en la tierra, dada gracias a la propia filosofía: “«la filosofía ofrece esta reconciliación (entre la Religión y la Filosofía); en este sentido, es una teología, presenta la reconciliación de Dios consigo mismo y con la naturaleza, estableciendo que la naturaleza, la alteridad es en sí divina y que el espíritu finito debe en sí mismo elevarse a la reconciliación, realizarla en la Historia universal»”* (Châtelet, 1972: 198, cursivas nuestras). Lo que dicho en palabras de las *Lecciones sobre Filosofía de la Historia*, nos lleva a tener que asumir: “«Que la historia universal es el curso de este desarrollo y el devenir real del Espíritu bajo el cambiante espectáculo de sus historias —es ésta la verdadera Teodicea, la justificación de Dios en la Historia. Es esta luz solamente la que puede reconciliar al Espíritu con la Historia Universal y la realidad para saber que lo que ha sucedido y cotidianamente sucede no solamente no está fuera de Dios, sino que incluso es, esencialmente, su propia obra»” (Châtelet, 1972: 255, cursivas nuestras).

Sin duda que aquí se da, en primer lugar, la *estructura circular del mito* que habíamos identificado en Platón: “*La estructura del mito aparece claramente en Platón: es el círculo, con sus dos funciones dinámicas, girar y volver, distribuir o repartir; la distribución de las partes pertenece a la rueda que gira, así como la metempsicosis al eterno retorno*” (DR: 127, cursivas nuestras). Y siendo más exhaustivos, en lo que respecta a la importancia que tiene dicha *estructura* para la *filosofía política*: “*El Político invoca la imagen de un Dios que rige al mundo y a los hombres en el período arcaico; sólo este Dios merece propiamente el nombre de Rey-Pastor de los hombres [...]. Conforme a la más antigua tradición, el mito circular es, en efecto, el relato-repetición de una fundación [...]. La división es la verdadera unidad de la dialéctica y de la mitología, del mito como fundación y del logos como λογος τομεύς*” (DR: 108-109, cursivas nuestras).

A dicha *estructura circular*, inherente al *mito arcaico*, *mitos primitivos y salvajes*, según el entender de Mircea Eliade (Eliade, 2001), habría que agregar, si consideramos la *concepción historicista* de Hegel, una *nueva estructura* que complejiza el propio desarrollo de la *teodicea*: la *estructura teleológica y lineal del relato mítico del judaísmo*. Estructura que el *cristianismo* hará suya más tarde, propiciando, a los ojos de Hegel, esta última religión un *progreso sin precedentes* en lo que respecta a las *mediaciones* necesarias para que por fin eclosionen la *conciencia individual*, la

*interioridad moral*, esa supuesta *grandeza* que Hegel ve en la reconciliación entre la *Religión* y el *Derecho* que propicia el *Espíritu protestante*. Y más allá de las infinitas discusiones que pueden plantearse en torno a esta caracterización de la obra de Hegel, que ciertamente es sesgada, pues hemos escogido fragmentos que apuntan a mostrar cómo Hegel parece ir siempre tras del *objeto completo* (*uso ilegítimo de las síntesis de la imaginación*), lo que nos importa de dicha caracterización es que permite ver el trazado que erige Hegel de una Historia Universal que se va desarrollando paulatinamente, para finalmente arribar al *objeto completo* llamado *Espíritu Absoluto*. Es éste el que reconcilia a *Dios* y el *Hombre*, a la *Religión* y el *Derecho*. Y es éste el que se encarna en el *Estado constitucional*, confiriéndole la dignidad al *Estado moderno de razón realizada en el mundo*. Si este modo de concebir la *historia* y sus desarrollos, no es una aspiración a una *unidad sistemática máxima*, tal como la que Kant mismo confiere a *lo suprasensible*, no entendemos cómo podría decirse que el Estado constitucional es la *idea-mundo concreta y realizada*, la *reconciliación de Dios y el Hombre*, de *lo infinito y lo finito*.

En tal contexto, si es Nietzsche quien mejor muestra la serie de mixtificaciones que hay en el *humanismo* e *historicismo* que profesa Hegel y más allá de Hegel la cultura decimonónica, es en la tercera de sus *Consideraciones intempestivas: De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, donde Nietzsche desarrolla tres importantes conceptos que dirige contra el *humanismo* (*Menschentum*) y particularmente contra las *concepciones de la historia* del siglo XIX que dan la espalda a la pregunta por la *utilidad e inconveniente de la historia para el estímulo de la vida*.

La primera de estas modalidades, es lo que Nietzsche llama la *historia monumental*. Una forma que afirma el *presente* en vistas de las necesidades políticas de una determinada sociedad en su apogeo de crecimiento y expansión, pero a partir de otros momentos del pasado que son exaltados por su valor para *concebir lo que debe aspirar a la eternidad*. Y de allí que la máxima que resume el sentido de esta modalidad sea que: “*lo grande debe ser eterno [...]. Lo que una vez fue capaz de agrandar el concepto «hombre» y llenarlo de un contenido más bello tiene que existir siempre para ser capaz de realizar eso eternamente. Que los grandes momentos en la lucha de los individuos forman una cadena, que ellos unen a la humanidad a través de los milenios, como crestas humanas de una cordillera [...] es la idea fundamental de la fe en la humanidad que encuentra su exigencia en una historia monumental*” (Nietzsche, 2000: 50, cursivas)

nuestras). Y a pesar de que Nietzsche reconoce una serie de aspectos positivos, su problema consiste en que:

*“La historia monumental engaña por analogías: con seductoras semejanzas, indica al valeroso a la temeridad, al entusiasta al fanatismo y, si imaginamos esta historia en las manos y en las cabezas de egoístas con talento y de exaltados bribones, veríamos imperios destruidos, príncipes asesinados, guerras y revoluciones desatadas y el número de los «efectos en sí» históricos, es decir, los efectos sin causa suficiente, de nuevo acrecentado. Baste esto para recordar los daños que la historia monumental puede producir entre los hombres de acción y los más poderosos, ya sean buenos o perversos: pero imaginemos cuáles serán los efectos cuando los impotentes y los inactivos se apoderen de ella [...]. Este tropel de danzantes parece poseer el privilegio del «buen gusto», pues el espíritu creador está siempre en desventaja frente al simple espectador que se guarda muy bien de poner su mano en la tarea [...]. Son expertos en el arte porque lo quieren suprimir, se glorían de ser médicos cuando, en realidad, suministran venenos; cultivan su lengua y su gusto para explicar, desde su posición regalona [...]. No quieren que nazca la grandeza. Su método es decir: «Mirad, lo que es grande ya está allí»” (Nietzsche, 2000: 55-57, cursivas nuestras).*

La segunda manera es la *historia anticuaria*, que mira y afirma el *pasado* con el fin de exaltar determinados valores que inspiran al presente, valores que hablan de la *grandeza* de un *pasado ya sido*. Lo que en cierto modo acusa el *estado de anquilosamiento del presente, su incapacidad para crear nuevos valores*. Aquí la historia pertenece a quien busca repetir el pasado o más bien *conservarlo*. Es un modo, según Nietzsche, que *tiende a lo estéril, a la falta de acción*: “*a quien preserva y venera, a quien vuelve la mirada hacia atrás. [...] [es] cuando la historia sirve al pasado hasta el punto de debilitar la vida del presente [...] cuando el sentido histórico ya no conserva la vida sino que la momifica, entonces el árbol muere de modo no natural [...]. La historia anticuaria degenera en el momento mismo en que ya no está animada por la fresca vida del presente*” (Nietzsche, 2000: 59, cursivas nuestras).

Y finalmente, la *historia crítica* o *historia intempestiva*. Modo que según Nietzsche guarda una relación privilegiada con el *futuro*, la *creación* y lo *nuevo*. Es este modo el que para Deleuze resulta fundamental para denunciar las mixtificaciones de la *Historia Universal* e incluso para entender que, si el *nihilismo es el a priori de la Historia Universal*, se debe asumir un *último modo de nihilismo*, que sea más radical que el *nihilismo reactivo, nihilismo negativo* y *nihilismo pasivo*. Para entender esto primero debemos entrever cuál es el *sentido* de prestar la mayor importancia a la *afirmación del futuro* en consonancia con la *afirmación de la vida*, a partir de un *modo crítico de hacer historia*. Dice Nietzsche:

*“[R]omper y disolver una parte de su pasado [...]. No es la justicia quien aquí juzga [...]: es solamente la Vida, esa potencia oscura, impulsiva, insaciablemente ávida de sí misma [...]. Entonces se percibe con claridad qué injusta es la existencia de algo: de un privilegio, de una casta, de una dinastía, por ejemplo, y hasta qué punto merecen perecer. Es entonces cuando se analiza el pasado desde un punto de vista crítico, entonces se ataca con el cuchillo a las raíces [...]. Puesto que somos*

*el resultado de generaciones anteriores, somos el resultado de aberraciones, pasiones, errores y, también, sí, de delitos [...]. Es cierto que necesitamos historia, pero de otra manera que el refinado paseante por el jardín de la ciencia [...]. Es decir, necesitamos la historia para la vida y la acción [...], actuar de una manera intempestiva, es decir, contra el tiempo y, por tanto, sobre el tiempo y, yo así lo espero, en favor del tiempo venidero”* (Nietzsche, 1988: 64-66, 32 y 34, cursivas nuestras).

Asumiendo estas distinciones de Nietzsche: *historia monumental, historia anticuaria e historia crítica*, la mixtificación que implica la *historia* entendida tal como la concibe Hegel, al menos plantea los dos siguientes defectos. Primero, la de *pretender ser una totalidad resuelta, una suerte de revelación última del sentido de la humanidad*. Y en segundo lugar, el sostener que *es en el presente que Hegel vive donde el hombre ha sido capaz de apropiarse de todos los momentos de la historia, para presentarse a sí mismo como quien vive en el punto más alto realizable de la humanidad*. Lo que implica, para la vida misma, piensa Nietzsche, una *devaluación de las fuerzas inconscientes* que la definen y determinan. Para Nietzsche, la *escisión* dada aquí entre la *interioridad* y la *exterioridad* es una clave para entender por qué este tipo de *hombre*, que es el *hombre moderno, el erudito al servicio del conocimiento, el sabiondo*, quien debe ser visto como un *síntoma de decadencia*, ejemplar del *espíritu* que define al *nihilista moderno*. Dice Nietzsche: *“hombre moderno se mueve llevando dentro una ingente cantidad de indigeribles piedras de conocimiento y [...] puede escucharse a veces su choque ruidoso dentro del estómago.”*<sup>109</sup> *Este ruido revela la característica más íntima de este hombre moderno: el notable contraste entre una interioridad a la que no corresponde ninguna exterioridad y una exterioridad a la que no corresponde ninguna interioridad, una antítesis desconocida entre los pueblos del mundo antiguo”* (Nietzsche, 2000: 71, cursivas nuestras). O dicho en otra fórmula más escueta, pero mucho más precisa en lo que respecta al *síntoma de decadencia* que aquí se expresa: *“Historia, concebida como ciencia pura y convertida en soberana, sería para la humanidad una especie de cierre y balance de la vida”* (Nietzsche, 1988: 62, cursivas nuestras).

En este punto, lo que más nos ha de importar de tales caracterizaciones que Nietzsche dirige contra el *hombre moderno* y contra los *doctos*,<sup>110</sup> es que es en estos

<sup>109</sup> *Estómago, rumiar y digerir*, son tres de las formas utilizadas a lo largo de toda la *segunda intempestiva*. Sus múltiples *sentidos críticos* permiten decir, entre otras cosas: que el *espíritu*, la *memoria* y el *olvido* son funciones de la *vida*. Que el *animal sano* necesariamente debe *olvidar* y *seleccionar*, para vivir planteado hacia el *futuro*, y no hacia el *pasado*, como el *espíritu de pesadez*. Para Nietzsche el *docto* es un *animal enfermo*, que, *atiborrado de saberes y conocimientos*, olvida que *el saber debe estar al servicio de la vida y no al servicio del pasado o de la ciencia*.

<sup>110</sup> Para seguir con el símil del *estómago-espíritu*: *“Pues ésta es la verdad: he salido de la casa de los doctos: y además he dado un portazo a mis espaldas. Durante demasiado tiempo mi alma estuvo sentada hambrienta a su mesa; yo no estoy adiestrado al conocer como ellos, que lo consideran un cascar nueces [...]. Amo la libertad, y el aire sobre la tierra fresca; prefiero dormir sobre pieles de buey que sobre sus*

donde se lleva al paroxismo la *obsesión de mirar hacia el pasado* y *coleccionar* cuanto de *grande y admirable* ha existido, para subordinarlo a lo que Nietzsche denomina el *espíritu de pesadez*, propio de la *voluntad reactiva*. El que sólo *quiere ser espectador*, además de *vivir siempre hambriento de reconocimiento, honores, dignidades y respetabilidades*. En suma, un tipo que se ajusta a la caracterización que Nietzsche hace del *profesor de Estado* (Kant y Hegel) en su *tercera intempestiva*: “Schopenhauer educador”.<sup>111</sup> Es dicho tipo, que podemos denominar como el *burócrata del saber*, el que para Nietzsche encarna el *triunfo de los instintos y afectos del animal que se carga a sí mismo* (Nietzsche, 1972: I, “De las tres transformaciones”). Siendo el problema de fondo, más allá de Kant y Hegel, la *devaluación* que se efectúa del *valor y sentido* de la *vida*. *Valor y sentido* que remiten a una *multiplicidad de fuerzas inconscientes* que son tanto *afirmativas* como *negativas*. Para Nietzsche, el modo de hacer *historia crítica* exige como *primer antídoto* abrazar *lo ahistórico*, es decir, ser capaces de entender que el *olvido* es necesario para la *vida*, porque nos previene del peligro que implica la hipertrofia del *conocimiento y saber*. Y en segundo lugar, exige también colocarse en el elemento de *lo suprahistórico*, que se encuentra principalmente en el *arte y la religión*. Para entender que aquí Nietzsche no se contradice, sino que más bien nos invita a entender que el juego entre *lo ahistórico* y *lo suprahistórico* exige una *síntesis* cuya clave es la preeminencia de la *vida* por sobre el *conocimiento*, basta confrontar las siguientes observaciones que culminan con una caracterización del *pueblo griego* y cómo éste logró constituirse precisamente entre el *olvido* y la *memoria*, para poder ejercer contra lo exógeno, contra Oriente, su *autoafirmación*, y así constituir su propia *cultura* desde el *caos*, a la vez que dando la espalda a *lo histórico*:

“¿Debe la vida dominar al conocimiento y la ciencia o debe el conocimiento dominar a la vida? ¿Cuál de las dos fuerzas es la superior y decisiva? Nadie dudará: la vida es la fuerza superior y dominante, porque cualquier conocimiento que destruya la vida, al mismo tiempo se destruirá a sí mismo. El conocimiento presupone la vida [...] Por eso, la ciencia necesita de la vigilancia y supervisión de un instinto superior [...]: lo ahistórico y lo suprahistórico son los antídotos naturales contra el sofocamiento de la vida por la historia, contra la enfermedad histórica [...]. Su misión es

---

*dignidades y respetabilidades* [...] Pero ellos están sentados, fríos, en la fría sombra: en todo quieren ser únicamente espectadores [...]. Semejantes a quienes se paran en la calle y miran boquiabiertos a la gente que pasa: así aguardan también ellos y miran boquiabiertos a los pensamientos que otros han pensado. Si se los toca con las manos, levantan, sin quererlo, polvo a su alrededor, como si fueran sacos de harina; ¿pero quién adivinaría que su polvo procede del grano y de la amarilla delicia de los campos de estío? Cuando se las dan de sabios, sus pequeñas sentencias y verdades me hacen tiritar de frío: en su sabiduría hay a menudo un olor como si procediese de la ciénaga: y en verdad, ¡yo he oído croar en ella a la rana!” (Nietzsche, 1972: II. “De los doctos”, cursivas nuestras)

<sup>111</sup> Respecto de la crítica a la figura del *profesor público*, que Nietzsche identifica con Kant y Hegel principalmente; como del enaltecimiento del *espíritu libre*, notable es la tercera intempestiva, dedicada a quien Nietzsche consideraba su primer gran maestro: “Schopenhauer Educador” (Nietzsche, 1966).

quebrantar los conceptos que la época actual tiene de «salud» y «cultura» y provocar desdén y odio contra los híbridos monstruos conceptuales [...]. Con la expresión «lo ahistórico» yo designo el arte y la fuerza de poder olvidar y encerrarse en un horizonte limitado; llamo «suprahistórico» a las fuerzas que apartan la mirada de lo que está en proceso de devenir y la dirigen a lo que da a la experiencia el carácter de lo eterno y lo inmutable, hacia el arte y la religión [...]. Hubo siglos en que los griegos se encontraron un peligro similar al que hoy tenemos que afrontar, el peligro de perecer por la inundación de lo ajeno y del pasado, de perecer por la «historia». Ellos nunca vivieron en orgulloso aislamiento; su cultura, por lo contrario, fue durante largo tiempo un caos de formas y de concepciones extranjeras, semíticas, babilónicas, lidias y egipcias, y su religión una verdadera lucha de dioses de todo Oriente; igual que la «cultura alemana» y la religión son un caos lleno de luchas internas, de todo lo extranjero y de todo lo pasado. Y, sin embargo, la cultura helenística no fue un agregado [...]. Los griegos aprendieron poco a poco a organizar el caos, concentrándose [...] en sí mismos, es decir, en sus verdaderas necesidades, olvidando las necesidades aparentes. No permanecieron largo tiempo como herederos sobrecargados y epígonos de todo Oriente. Llegaron a ser, tras la dura lucha contra sí mismos, [...] los más felices enriquecedores e incrementadores del tesoro heredado y los precursores de todos los pueblos civilizados del futuro” (Nietzsche, 2000: 156, 155 y 159, cursivas nuestras).

En este punto, es relevante precisar lo que Deleuze define como el *elemento diferencial* que determina la relación del *sentido* y *valor* con la *vida*. En primer lugar, porque es tal *elemento diferencial* el que determinan el *sentido* y *valor* que se confiere a los *fenómenos*, sean cuales sean estos. Pero más importante aún, es de dicho *elemento diferencial* de donde proceden, no sólo los *valores*, sino de donde se explican las *fuerzas* que hay tras la *valoración de los valores* que anteceden a la *creación de valores*.<sup>112</sup> Dicho *elemento diferencial* es la *voluntad de poder*. Y al igual que en Spinoza, donde el *conatus* presenta *relaciones diferenciales* que varían entre la *alegría* y la *tristeza*, entre *potencia de actuar* y *potencia de padecer*, en Nietzsche el *elemento diferencial* zigzaguea entre *fuerzas activas* y *fuerzas reactivas*. A propósito del riesgo que se puede cometer confundiendo las *fuerzas que dan sentido y valor a la vida* con una *concepción de la voluntad, deseo y querer separada de las fuerzas (paralogismo de la representación del poder)*, nos advierte Deleuze:

“La voluntad de poder es: el elemento genealógico de la fuerza, diferencial y genético a la vez. La voluntad de poder es el elemento del que se desprenden a un tiempo la diferencia de cantidad de las fuerzas en relación, y la cualidad que, en esta relación, corresponde a cada fuerza. Aquí revela su naturaleza la voluntad de poder: es el principio de la síntesis de las fuerzas [...]. La voluntad de poder no puede ser separada de la fuerza sin caer en la abstracción metafísica. Pero el riesgo de

<sup>112</sup> “El proyecto más general de Nietzsche consiste en esto: introducir en filosofía los conceptos de *sentido* y *valor*. Es evidente que la filosofía moderna, en gran parte, ha vivido y vive aún de Nietzsche. Pero no quizás como él hubiera deseado. Nietzsche no ocultó nunca que la filosofía del *sentido* y de los *valores* tenían que ser una crítica. Revelar que Kant no realizó la verdadera crítica, porque no supo plantear el problema en términos de *valores*, es precisamente uno de los móviles relevantes de la obra de Nietzsche [...]. El concepto de *valor*, en efecto, implica una *inversión crítica*. Por una parte, los *valores* aparecen o se ofrecen como principios: una *valoración* supone *valores* a partir de los cuales ésta aprecia los *fenómenos*. Pero, por otra parte y con mayor profundidad, son los *valores* los que suponen *valoraciones*, «puntos de vista de apreciación», de los que deriva su *valor intrínseco*. El problema crítico es el *valor de los valores*, la *valoración de la que procede su valor*, o sea, el problema de su *creación*. La *evaluación* se define como el *elemento diferencial de los valores correspondientes: a la vez elemento crítico y creador*” (NF: 7-8, cursivas nuestras).

*confundir la fuerza y la voluntad es aún mayor: dejamos de entender la fuerza como fuerza, caemos en el mecanicismo, olvidamos la diferencia de las fuerzas que constituye su ser, ignoramos el elemento del que deriva su génesis recíproca. La fuerza es quien puede, la voluntad de poder es quien quiere” (NF: 73-75, cursivas nuestras).*

En el caso de los dos modos de hacer historia que Nietzsche critica, *monumental* y *anticuario*, el problema es sin duda el de la preeminencia de la *voluntad reactiva* que da la espalda al *carácter afirmativo* de la *voluntad de poder*, y como dice Nietzsche: “*De esta forma el sentido histórico vuelve pasivos y retrospectivos a sus adeptos [...]. En este sentido vivimos todavía en la Edad Media y la historia es todavía teología encubierta [...]. Lo que antes se daba a la Iglesia se da ahora, aunque en menor escala, con la ciencia*” (Nietzsche, 1988: 94, cursivas nuestras). Obviamente, el rechazo de Nietzsche de la *actitud contemplativa y pasiva del espectador retrospectivo* radica en la *ausencia de crítica en su mirada* respecto de los *valores que consagra*. Y es en el sentido que Deleuze afirma que en Hegel “*la teología se convierte en antropología*” (NF: 222, cursivas nuestras). No significando esto negar en ningún caso que Hegel y su filosofía sean el punto más desarrollado y característico del *espíritu ilustrado, optimista y progresista* del siglo XIX. Más bien lo que sucede es que al subordinarse dichos caracteres al *elemento de lo infinito teológico*, dichos caracteres quedan presos dentro de lo que Deleuze concibe como una *representación órgica de la realidad*, donde finalmente *el Hombre se “pone en lugar de Dios”* (NF: 211, cursivas nuestras).

Para entender esta última afirmación, recordemos primero una importante indicación que hace Jean Hyppolite: “*Sabemos por los trabajos de juventud de Hegel que la conciencia desgraciada se confunde en su origen con el judaísmo, extendiéndose luego al cristianismo de la Edad Media*” (Hyppolite, 1974: 36, cursivas nuestras). En efecto, es en la *conciencia infeliz* inherente al *cristianismo*, donde debemos comenzar a entrever qué significado tiene para Hegel la idea *reconciliación de lo finito y lo infinito*. O más bien dicho, entender la *absorción del elemento de lo finito al infinito*. Y más exactamente, entender que es la *muerte de Dios y muerte de Cristo*, dentro de la *Filosofía de la religión*, el *símbolo* que sintetiza todos los *valores* que implican los *grandes hitos y grandes figuras* de la cultura occidental. Tanto el *judaísmo*, el *mundo griego*, el *mundo romano*, entre otros, se presentan como *momentos abstractos* que preparan el advenimiento de la *consciencia infeliz*. Siendo sólo la *conciencia de la muerte de Dios* la que *sanciona la reconciliación de la infinitud y la finitud*. Ya que para Hegel *Cristo es quien mejor encarna el individuo verdadero*. Y como lo dice Hegel: “*«Así la idea existe, y posee de manera inmediata la misma naturaleza que los*



otros hombres, es finitud ordinaria»” (Châtelet, 1972: 191, cursivas nuestras). Dice Hegel:

“«Lo más bello que hay en la religión cristiana es la transfiguración absoluta de la finitud, convertida en intuición [sensibilidad], de la que todos pueden darse cuenta y tener conciencia [...]. [Con la] muerte de Cristo comienza la conversión de la conciencia. Esta muerte es el centro alrededor del cual todo gira; su comprensión nota la diferencia exterior y la fe, es decir, la aprehensión por el Espíritu, según el Espíritu de la verdad, el Espíritu Santo. Siguiendo esta comparación, Cristo es un hombre como Sócrates, un Maestro cuya vida fue virtuosa y que ha hecho al hombre consciente de lo que es la verdad en general, de lo que debe constituir el fundamento de la conciencia humana [...]. En el ideal griego [...] el principio de individualidad existía para la conciencia de sí intuitiva de Dios. Dios se revela [...] a los judíos como único en el pensamiento, no para la intuición; es por esto que no es espíritu perfecto. Perfecto como espíritu significa exteriorizar en tanto que infinita su subjetividad; esta oposición es, en su último extremo, un fenómeno espiritual, y un retorno negativo infinito (...). Es un individuo verdadero, que no es como el ideal griego en piedra o en bronce, una individualidad ideal, a la que falta la infinitud universal en y para sí (...) [...] En un cántico luterano se dice: Dios mismo ha muerto; así se expresa la conciencia de lo humano, la finitud, la imperfección, la debilidad, la negación son incluso un momento divino, que todo ello está en Dios [...]. La alteridad, la negación, es conocida como un mismo momento de la naturaleza divina. En ello se desarrolla la más sublime idea del Espíritu [...]. La religión cristiana es (también) la religión de la reconciliación del mundo con Dios que, se dice, ha reconciliado el mundo consigo»” (Filosofía de la religión, III, 1) (Châtelet, 1972: 191-192 y 190, cursivas nuestras).

Es evidente que Hegel, en esta obra de juventud, asume el *proceso de evolución del pensamiento occidental* confundiendo no sólo con el curso de la *historia de la filosofía*, sino con el curso y evolución de la *historia de la religión*. Es ésta la que parte del nivel más bajo, del grado puramente sensible e inconsciente, puramente intuitivo, siendo el modo propio de las *religiones de la naturaleza*: “«El espíritu forma en ellas aún un todo con la naturaleza... la divinidad por todas partes es en ella el contenido [...]; el modo natural es lo que determina esta forma religiosa»” (Châtelet, 1972: 194, cursivas nuestras). Después siguen las *religiones de la sustancialidad*, que serían el segundo gran momento, por ejemplo, el *budismo* y *brahmamismo*. Siguiéndole un tercer momento donde eclosiona la *subjetividad* propiamente *abstracta*: aquí “la divinidad se libera en ella de la sustancialidad y se concibe como principio espiritual, como Bien que se opone a la espiritualidad natural y triunfa sobre ella” (Châtelet, 1972: 194-195, cursivas nuestras). Es el momento de *preparación* que permite la *escisión entre la naturaleza y la cultura*, dado en las religiones del *judaísmo*, *helenismo* y *teología romana*. Siendo lo fundamental el hecho que aquí *nace la espiritualidad abstracta*, que va a permitir más adelante el *advenimiento de la religión reconciliadora*: el *cristianismo*. Proceso que Châtelet sintetiza del modo que sigue, aludiendo a las groseras analogías que realiza Hegel cuando compara la *historia*, la *religión* y su evolución, con las *edades del individuo biológico*:

“El judaísmo ha comprendido a la divinidad como realidad y libertad infinitas, a infinita distancia del hombre; pero éste es abandonado a su infinitud culpable; los griegos han comprendido la necesidad de mediación; la concebido únicamente como dándose una falsa infinitud de la obra de arte (o de la obra política particular) [...]. La romanidad recoge esta concepción y, más abstractamente aún, la desarrolla, preparando, por sus miras universalistas, el camino del cristianismo [...]. Así [dice Hegel] «durante miles de años la tarea del Espíritu ha consistido en realizar la noción de la religión y hacer de ella el objeto de la conciencia» [recuérdese a Kant] [...]. [Agregando Châtelet los siguientes comentarios] *La humanidad ha pasado por cuatro etapas [...]: la infancia, es el Oriente y el despotismo oriental; la juventud, el mundo griego; la edad viril, viene con el Imperio romano; el Imperio germánico —el mundo cristiano— corresponde a la vejez (claro está que el modelo biológico no debe ser tomado al pie de la letra: [porque como dice Hegel] «la vejez natural es debilidad, pero la vejez del espíritu es madurez perfecta»*” (Châtelet, 1972: 197 y 243, cursivas nuestras).

He aquí, en efecto, lo que se debe entender cuando se dice: “*el hombre y Dios se reconcilian*” (NF: 22, cursivas nuestras). La “*muerte de Cristo interpretada por Hegel* [...] [*se presente como la*] *oposición superada, la reconciliación de lo finito y de lo infinito, la unidad de Dios y el individuo, de lo inmutable y de lo particular*” (NF: 220, cursivas nuestras). Posición que para Deleuze tiene consecuencias nefastas para la filosofía, por más que Hegel entienda que es la *filosofía* la que se encarga de consumir dicha *reconciliación* en el orden de los *sistemas filosóficos* y de las distintas religiones: “*«la filosofía ofrece esta reconciliación (entre la Religión y la filosofía)»*” (Châtelet, 1972: 198, cursivas nuestras).

Pero si advertimos, además, lo que sostiene Hegel en el *Compendio de la Enciclopedia de las Ciencias filosóficas*, a saber: que también son el *Estado* y la *Constitución* los elementos que dan cuerpo a su *teología filosófico-política*, que con ellos finalmente *se da la perfección realizada en la tierra, la concreción de la razón y del Espíritu del mundo, la mixtificación hegeliana de Estado racional resulta innegable*. Dice Hegel mismo:

“*«El Estado, como espíritu viviente, no es más que una totalidad organizada, diversificada en actividades particulares que, derivando de la noción única [...] de la voluntad racional, la producen sin interrupción como su resultado. La constitución es ese organismo del Estado. Contiene las determinaciones según las cuales la voluntad racional, en tanto se halla en los individuos, en sí solamente universal, por una parte llega a la conciencia e inteligencia de sí misma y se manifiesta, y por otra, gracias a la actuación del gobierno [...] se establece en la realidad, se conserva en ella y está tan bien protegida contra su subjetividad contingente como contra la de los individuos. Ella es la justicia existiendo en tanto que realidad de la Libertad en el desarrollo de todas sus determinaciones racionales»*” (Châtelet, 1972: 220, cursivas nuestras).

Si articulamos el sentido de las citas anteriores con esta última, la cual de modo manifiesto expresa el *valor absoluto* que da Hegel al *Estado moderno* respecto de su relación con la *razón* y la *constitución*, perfectamente podemos comprender el que Nietzsche y Deleuze sospechen que aquí lo que realmente se está haciendo es sancionar de una manera *capciosa y mixtificada del orden dado del mundo y los poderes*

establecidos. O como lo expresa Deleuze: “*la dialéctica estaba dispuesta a reconciliarse con la religión, con el Estado, con la Iglesia*” (Deleuze, 1986: 226, cursivas nuestras). O lo que es más llamativo, respecto de la idea de Hegel de pensar que todas estas *mediaciones* que han ido preparando la *reconciliación final* se presentan como *Dios que se autorrevela por medio del Hombre*. Sobre ello y con el espíritu sardónico, dice Nietzsche:

“A esa historia entendida a lo Hegel se la ha llamado, en son de burla, el desenvolvimiento de Dios en la tierra, un Dios, sin embargo, que por su parte tan sólo ha sido fabricado por la Historia. Este Dios se ha hecho a sí mismo transparente e inteligible dentro de las seseras hegelianas y ya lleva escalados todos los peldaños dialécticamente posibles de su devenir, siendo el más alto esa autorrevelación: de modo que para Hegel el punto culminante y el punto final del proceso del universo coincidían en su propia existencia berlinesa. Mirándolo bien, Hegel hasta tendría que haber dicho que todas las cosas posteriores a él habrían de valorarse como una mera coda musical del rondó histórico universal (*Weltgeschichtlich*), más propiamente, como una *superfluidad*” (Nietzsche, 1988: 96-97, cursivas nuestras).

Para Deleuze, ha sido Nietzsche quien ha desarrollado, en *Así habló Zaratustra*, una de las más admirables *tentativas filosófica-artísticas* que denuncia las mixtificaciones que hay tras las ideas de *cultura superior, hombre superior e historicismo*. Tentativa que a la vez expresa el sentido de que el *nihilismo* deba ser comprendido como *a priori de la historia universal*. Nos estamos refiriendo a su *teoría del último hombre*. Desfilan en dicha teoría una serie de personajes y figuras: “*El adivino [...], representante del nihilismo pasivo*”; “*el mago [...], el falso trágico*”; “*el hombre más horrible representa el nihilismo reactivo: el hombre reactivo ha vuelto su resentimiento contra Dios, se ha colocado en el lugar de Dios que ha matado*”; “*los dos reyes son las costumbres, la moralidad de las costumbres, y los dos extremos de esta moralidad, las dos extremidades de la cultura*” (NF: 231, cursivas nuestras);<sup>113</sup> “*el hombre de la sanguijuela representa el producto de la cultura como ciencia [...]. Deseo de certeza, y de apoderarse de la ciencia y la cultura*” (NF: 232, cursivas nuestras).

Entre todas estas figuras, tal vez sea la del *falso trágico*, inherente al *espíritu de simulación* que predomina en el *mundo burgués*, la que mejor corresponda a la fórmula de Nietzsche: *pintura abigarrada de todo lo que se ha creído*. Y es lo que ya Deleuze señala, respecto de Hegel, cuando nos dice que su *sistema de representación órgica* es el más grande y prodigioso homenaje hecho al *viejo principio de identidad* formulado

<sup>113</sup> En el próximo capítulo, cuando abordemos el concepto de *cultura* que Deleuze desarrolla a partir de Nietzsche, entenderemos que los dos extremos aludidos aquí son: la *crueledad y arbitrariedad* de la *eticidad de las costumbres y obligación social*; y, por otro lado, el *hombre capaz de autodeterminarse*, en tanto es *producto* de la *eticidad de las costumbres*. Lo que implica entender a la *cultura prehistóricamente y posthistóricamente*. Lo que es distinto de *entender a la cultura históricamente*, es decir, como *desarrollo del nihilismo*.

por la *dialéctica platónica*: el *principio de identidad*; y, en efecto, *espíritu trágico*, *ebriedad* y *pasión simuladas*. Es la *representación órgica* la que pretende mostrar el *desenvolvimiento de lo real*, teniendo nada menos que al *infinito* como su *elemento* (*Dios: lo inmenso de la teología*) y como su *principio el fundamento* (*Grund, Nación, Pueblo*), absorbiendo así *lo singular, lo particular y lo diferente*, al convertirlos en *meras mediaciones* gracias a la *negatividad*. *Representación órgica* cuyo secreto es precisamente *lo infinitamente grande de la teología*. Sobre este punto comenta Deleuze:

*“Esa es la razón por la cual la representación órgica se abre sobre una dualidad que multiplica su inquietud [...]. El infinito hegeliano, aun cuando se diga de la oposición o de la determinación finita, es además lo infinitamente grande de la teología. [...] se trata de extender la representación hasta lo demasiado grande [...], de dar una perspectiva insospechada de la representación [...] que la representación conquiste lo oscuro [...] y el desmembramiento de la diferencia demasiado grande, que capte la potencia del aturdimiento, de la embriaguez, de la crueldad, hasta de la muerte. En suma, se trata de hacer correr un poco de sangre de Dionisos en las venas orgánicas de Apolo” (DR: 83-85 y 390).*

Por otro lado, si buscamos determinar por qué, para Deleuze y Nietzsche, son la *dialéctica*, la *negatividad* y los *valores reactivos*, los elementos que permiten articular toda la serie de *reconocimientos y representaciones* que se erigen a partir de *valores del pasado*, el aspecto crítico es que aquí, *en vez de afirmarse la vida y lo inconsciente, lo nuevo y la creación*, lo que se hace es ir sustituyendo los distintos momentos dentro de proceso donde parece ser la *negación* la que triunfa en cada momento sobre *lo singular y lo diferente*: *“Así explicada, la historia nos conduce a una misma conclusión: el nihilismo negativo viene sustituido por el nihilismo reactivo, el nihilismo reactivo desemboca en el nihilismo pasivo. De Dios al asesino de Dios, del asesino de dios al último hombre [...]: la adaptación, la evolución, el progreso, la felicidad para todos, el bien de la comunidad: el hombre. Dios, el hombre moral, el hombre verídico, el hombre social [...]. Los últimos hombres dicen [...]: «hemos inventado la felicidad»” (NF: 212, cursivas nuestras).*

Lo que cabe aclarar, en efecto, es el hecho que para Deleuze la Historia Universal, entendida a lo Hegel, se deba identificar con el *nihilismo* y con la *voluntad reactiva*. Esto significa asumir que son *fuerzas reactivas* las propician el *triunfo de la moral socrática, moral judaica y moral cristiana*, hasta llegar a la *moral moderna, síntesis y pintura abigarrada de todo lo que se ha creído*. Para Nietzsche y Deleuze, esta serie de momentos lo que expresan son los distintos momentos del *nihilismo histórico*. Los *distintos modos en cómo la vida ha sido encadenada a una sátira y pseudo-dramatización* que finalmente resulta afín con los *poderes establecidos*, y cuyo

resultado, como lo veremos en nuestro próximo capítulo, consiste en la *mutilación de la actividad genérica de la cultura*. Entre tales momentos, Deleuze distingue tres grandes momentos:

1°. *Nihilismo negativo*: “Desde el punto de vista del nihilismo negativo: momento del conocimiento judío y cristiano. La idea de Dios expresa la voluntad de nada, la depreciación de la vida; «cuando no se coloca el centro de gravedad de la vida en la vida, sino en el más allá, en la nada, se ha quitado a la vida su centro de gravedad» [...]. La conciencia judía o conciencia del resentimiento [...]. El Dios judío da muerte a su hijo para hacerlo independiente de sí mismo y del pueblo judío [...]. Al dar muerte a Dios ha hallado la manera de hacer de su Dios un Dios universal «para todos» y verdaderamente cosmopolita” (NF: 214-215, cursivas nuestras).

2°. *Nihilismo reactivo*: “Desde el punto de vista del nihilismo reactivo: momento de la conciencia europea. Hasta ahora la muerte de Dios significa la síntesis en la idea de Dios de la voluntad de nada y de la vida reactiva [...]. Nos dice que nosotros somos los que damos muerte a Dios. Con ello segrega su propio ateísmo, ateísmo de la mala conciencia y del resentimiento. La vida reactiva en lugar de la voluntad divina, el Hombre reactivo en lugar de Dios, el Hombre-Dios no ya el Dios-Hombre, el hombre europeo” (NF: 217, cursivas nuestras).

3°. *Nihilismo pasivo*: “Desde el punto de vista del nihilismo pasivo: momento de la conciencia budista. Si se dejan a un lado las falsificaciones que empiezan con los Evangelios y que hallan su forma definitiva en san Pablo, ¿qué queda de Cristo, cuál es su tipo personal, cuál es el sentido de su muerte? Debe iluminarlos lo que Nietzsche llama «la abierta contradicción del Evangelio». Lo que los textos dejan adivinar del verdadero Cristo: el alegre mensaje que aporta, la supresión de la idea de pecado, la ausencia de cualquier resentimiento y de cualquier espíritu de venganza, el rechazo de cualquier guerra incluso como consecuencia, la revelación de un reino de Dios aquí abajo como estado del corazón, y sobre todo la aceptación de la muerte como prueba de su doctrina” (NF: 217-218, cursivas nuestras).<sup>114</sup>

Cada una de estas tres caracterizaciones del *nihilismo histórico*, lo que expresan son las diversas formas que han ido asumiendo los *valores morales y tablas de valores*, partiendo por la *negación* de la *religión monoteísta*, pasando por la *reacción*, *resentimiento* y la *mala conciencia*, característica de la *conciencia europea*, su *idea de interioridad*, hasta llegar a un *momento budista*, que es representado por la figura de Cristo. Siendo aquí clave las figuras del *sacerdote* y *profeta*, como lo hemos visto en la *doctrina del juicio* con Spinoza, ya que son dichas figuras los maestros capaces de mezclar y combinar todo tipo de creencias y signos. Hegel, en tal sentido, se presenta como un *eximio sacerdote* que con las *armas de la secularización* (filosofía, ciencia, concepto), nos propone la *reconciliación*, ya no sólo de *lo finito* e *lo infinito*, sino de *todo cuanto se ha creído*, incluso cuando mezcla todo tipo de disciplinas y métodos.

<sup>114</sup> A propósito de este matiz que existe en Nietzsche sobre una *valoración distinta del cristianismo* y de *Cristo* y el rol de la *figura de Pablo* para *desvirtuar el mensaje de Cristo*, notable es el artículo de Deleuze “Nietzsche y San Pablo, Lawrence y Juan de Patmos” (CC: 55-78). El sentido general del texto consiste decir que no puede ser que el mismo Pablo, el de los Evangelios y el del Apocalipsis. El Evangelio o vida de Jesús expresa de cabo a rabo una mentalidad aristocrática, un gusto y estilo que afirma la vida individual: es suave, amoroso, y aunque decadente, bastante culto. En cambio, el Apocalipsis rebosa de expresiones de un estilo bajo, vengativo, propio de los mitos populares colectivos: es inculto, rencoroso, repleto de signos equívocos y supersticiosos.

Punto respecto del cual dice Deleuze: “Desde Hegel, la filosofía se presenta como una extraña mezcla de ontología y de antropología, de metafísica y humanismo” (Deleuze, 1986: 255, cursivas nuestras). Y es precisamente esta *mezcla equívoca de signos, ámbitos y disciplinas*, de distinta naturaleza, lo que explica la admirable *potencia* que describe el *movimiento objetivo aparente* que expresa la *falsa conciencia del ser capitalista: falso movimiento que no toca lo real singular*, sino que tan sólo *reconstruye lo real con ideas generales* (Hardt, 2004: 53 y 47, cursivas nuestras).

Sobre el *carácter vacío, abstracto y general* de la *dialéctica hegeliana*, es Bergson quien da una descripción clave, la cual es citada por Hardt, en cuanto sitúa en el corazón mismo de la *dialéctica* este *modo de operar en el vacío y en la pura abstracción*: “una *dialéctica de opuestos continúa siendo una mera «combinación» de dos términos, no una síntesis, porque los términos siguen siendo exteriores y, por lo tanto, no pueden formar una cadena causal coherente y necesaria*” (Hardt, 2004: 47 cursivas nuestras).

O bien, si recordamos dos alegorías que recuerda Deleuze y que recoge de Platón y Bergson; la primera, para elogiar a la *dialéctica platónica* como el *arte del buen cocinero*, por saber *cortar a la realidad en sus articulaciones*; y, la segunda, para desvirtuar a la *dialéctica hegeliana*, aludiendo al *arte del mal sastre*, que *trata de vestir a la realidad con trajes demasiado holgados y conceptos demasiado generales* —como lo son dos de las fórmulas tríadicas más célebres del hegelianismo: el *Ser*, la *Nada* y el *Devenir*; la *Tesis*, *Antítesis* y *Síntesis*—; a propósito de todo esto, dice Deleuze en *El bergsonismo*:

“Conocemos muchas teorías que combinan lo uno y lo múltiple. Todas ellas tienen en común la pretensión de recomponer la realidad con ideas generales. Se nos dice: el Yo es uno (tesis) y es múltiple (antítesis), luego es la unidad de lo múltiple (síntesis). O bien, se nos dice: lo Uno es ya múltiple, el Ser desaparece en el no-ser y produce el devenir. Las páginas donde Bergson denuncia este movimiento del pensamiento abstracto forman parte de las más bellas de su obra: tiene la impresión de que en este método dialéctico «se parte de conceptos excesivamente amplios, cual vestidos que quedan muy holgados [...]. Jamás se alcanza lo concreto combinando la insuficiencia de un concepto con la insuficiencia de su opuesto, jamás se alcanza lo singular corrigiendo una generalidad por otra generalidad» [...]. Pero también se manifiesta la incompatibilidad del bergsonismo con el hegelianismo, e incluso con cualquier método dialéctico. Bergson le reprocha a la dialéctica ser un falso movimiento, es decir, un movimiento del concepto abstracto que, a fuerza de imprecisión, sólo va de un contrario a otro contrario” (B: 42, cursivas nuestras).

Que sea importante volver a subrayar la crítica a la *dialéctica hegeliana*, resulta necesario en cuanto son la *negación, contradicción y oposición*, en tanto elementos *seudo-lógicos*, en lo que respecta a una *lógica trascendental*, los que permiten el desarrollo y despliegue de las célebres síntesis tríadicas hegelianas, que, en última instancia, al igual como el *último hombre*, se presentan como una *auténtica amalgama*

de ideologías (NF: 236, cursivas nuestras). Amalgama desde la cual se entiende también la capacidad de la *dialéctica* de presentar un *auténtico movimiento*, en una dimensión que es la del *elemento de un falso infinito*, que es el *infinito de la religión* y de *ontología negativa*.

Para Deleuze y Nietzsche, lo más repudiable de la *dialéctica hegeliana*, es su capacidad de *conservar cuanto se haya creído*, para finalmente *reencontrar y reconocer los valores establecidos*. Lo que ya expresa el carácter de la *burguesía* y *capitalismo* del siglo XIX. Para éste, dicen Deleuze y Guattari: “*Todo vuelve a pasar, todo vuelve de nuevo, los Estados, las patrias, las familias. Esto es lo que convierte al capitalismo [...] en «la pintura abigarrada de todo lo que se ha creído»*” (AE: 40-41, cursivas nuestras). Y es en tal sentido, que se puede afirmar que la *figura del último hombre*, lo que muestra es la *nueva moral burguesa*, propia de “*la edad del cinismo que viene acompañada por una extraña piedad*” (AE: 232, cursivas nuestras). Cinismo y piedad constituyen el carácter ambiguo (mixtificado) del propio *humanismo*: “*el cinismo es la inmanencia física del campo social, y la piedad, el mantenimiento de un Urstaat espiritualizado*” (AE: 232, cursivas nuestras).

Es lo que más arriba denominábamos *falsa conciencia*, que es inherente al *hombre burgués*, al *conservador-liberal*. Toda esta historia sobre el *hombre-burgués* del siglo XIX y sus *supuestas virtudes*, que estarían conectadas con los *valores de la humanidad*, resumen el *sentido mixtificado del concepto de hombre superior*, a saber: se la *justificación de la idea de que el hombre estaba destinado a dominar a la naturaleza, destinado a hacerse señor de la misma*. Y siendo tal la *idea de libertad propiamente burguesa*. Lo que supone una *concepción totalizante y totalitaria de la historia*, que Nietzsche y Deleuze rechazan, pues pretende presentar al *mundo burgués* como el *gran heredero* de todos los *valores sempiternos*. Incluso si pensamos en el *pequeño burgués*, cuando *reaccione contra el gran burgués*, pequeño burgués que se encuentra asociado al origen de los movimientos socialistas. En suma, que “*el cristianismo, el humanismo, el egoísmo, el socialismo, el nihilismo, las teorías de la historia y de la cultura (todos estos aspectos, no representarían más que) la dialéctica en persona*” (NF: 230, cursivas nuestras).

Que todas estas formas sean posibles de ser englobadas en un *único gran relato* es, dicho sumariamente, la mayor *mixtificación del historicismo*, su *equívoco* y su *auténtica hybris teórica-práctica*. Error que nace del desacierto de Hegel de *haber identificado el propio devenir racional de la humanidad con el movimiento lineal de la historia*, que

parte del mundo griego hasta arribar a la filosofía alemana. Específicamente: *creer en el milagro griego de la razón*. Milagro del que decía Renan, otro hombre del siglo XIX: “yo creía que había un milagro, el cristiano, pero hay todavía uno más importante, el milagro griego” [...] Nos dice que hay un milagro griego que es la luz” (Curso-Foucault-3: 79-80, cursivas nuestras).

La hipótesis del *milagro griego de la razón* ha sido desmitificada rigurosamente por Jean Pierre Vernant, en *Mito y pensamiento en la antigua Grecia*. Fundamentales son algunas observaciones que realiza en su capítulo final: “Del Mito a la razón”. Detengámonos en algunas de sus observaciones, cruciales para desvirtuar las pretensiones del racionalismo, evolucionismo e historicismo. Dice Vernant, recordando a uno de los helenistas ingleses que ha propiciado el abandono de las mixtificaciones sobre el *milagro griego de la razón*:

“El pensamiento racional tiene una fecha civil [...]. Es el siglo VI antes de nuestra era [...] tal es el sentido del «milagro» griego» [...]. En el transcurso de los últimos cincuenta años [...] la confianza de Occidente en el monopolio de la razón ha sido puesta en entredicho [...]. El pensamiento racional, en el tiempo que siente preocupación por su porvenir y que pone en duda sus principios, se dirige hacia sus orígenes; interroga su pasado para situarse, para comprenderse históricamente” (Vernant, 1973: 334-335, cursivas nuestras).

“Dos fechas jalonan este esfuerzo. En 1912, Cornford publica *From religion to philosophy*, en la que intenta, por primera vez, precisar el vínculo que liga al pensamiento religioso y los inicios del conocimiento racional [...]. Y es en 1952 —nueve años después de su muerte— cuando aparecen, agrupados bajo el título *Principium sapientie* [...], las páginas en las cuales estatuye el origen mítico de la primera filosofía griega” (Vernant, 1973: 335, cursivas nuestras).

“La razón no se descubre en la naturaleza, está inmanente en el lenguaje. No se forma a través de las técnicas que operan sobre las cosas; se constituye por la puesta a punto y el análisis de los diversos medios de acción sobre los hombres; de todas estas técnicas de las que el lenguaje es el instrumento común: el arte del abogado, del maestro, del orador, del hombre político. La razón griega es la que permite actuar de forma positiva [...] sobre los hombres [...]. En sus límites, al igual que en sus innovaciones, aparece como la hija de la ciudad” (Vernant, 1973: 364, cursivas nuestras).

Para acabar de matizar el problema de la *historia y forma superlativa* que adquiere con el *historicismo*, es decir, las pretensiones omnímodas de la concepción que Hegel nos ha heredado, Vincent Descombes dirá en una frase inequívoca que viene a sintetizar magistralmente lo que hemos estado intentando sostener y destacar a lo largo estos dos apartados, a partir de la *concepción histórica quebrada de la historia* que Nietzsche y Deleuze oponen a Hegel; respecto de todo esto, dirá Descombes: la “*Historia es el mito occidental*” (Descombes, 1998: 147, cursivas nuestras). Mito del cual participa la *historia de la filosofía*, desde Hegel y hasta al menos Heidegger, según Deleuze y Guattari: “Hegel y Heidegger siguen siendo historicistas en la medida que plantean la



*historia como una forma de interioridad en la que el concepto desarrolla o revela necesariamente su destino” (QF: 96, cursivas nuestras).*

Ante este tipo de tentativas, que permiten *justificar lo intolerable*, es decir: *la historia como el banco del carnicero y la astucia de la razón y sus fines*; y recordando que en el pensamiento de Hegel *la guerra y la violencia (negatividad)* son el *motor de la historia*, Deleuze dirá contrariamente que el *historicismo* no es más que *el relato que se identifica con los vencedores*, relato donde la propia *“historia de la filosofía, desde los socráticos a los hegelianos, sigue siendo la historia de las largas sumisiones del hombre y de las razones que se aplica para legitimarlas” (N: 30, cursivas nuestras).*

Si consideramos a quienes han resultado ser los *perdedores*, desde los criterios de la *antropología política postestructuralista* que se ha inspirado en la obra de Deleuze y Guattari, es decir: a esos *pueblos* que han sido masacrados por en el *banco del carnicero* que representa la historia, pertinente nos parece la siguiente observación de Pierre Clastres, autor a quien trataremos en nuestro próximo capítulo: *“La historia de los pueblos que tienen una historia es, se afirma, la historia de la lucha de clases. La historia de los pueblos sin historia, lo diremos al menos con igual grado de verdad, es la historia de la lucha contra el Estado” (Clastres, 2010: 230, cursivas nuestras).*

*La lucha contra el Estado* a la cual se refiere Clastres, si bien remite a las *sociedades sin Estado y sociedades contra Estado*, a las *culturas salvajes* que estudia Clastres (Clastres, 2010), si pensamos en los últimos textos de Deleuze dedicados a las *sociedades de control* y en uno de los fenómenos que Deleuze consideraba era políticamente el más importante de nuestra época: *la irrupción de las minorías a finales del siglo XX*; perfectamente se puede sostener que, a pesar de ser cierto que el *capitalismo* y el *Estado neoliberal* son las instancias predominantes en el mundo actual, que nuestro presente parece estar dando cabida a unas *formas de lucha y movimientos políticos* cuyo sentido general consiste en *sustraerse a la eficacia del discurso de los vencedores*. Es lo que precisamente destaca Lazzarato cuando lee a Deleuze y afirma:

*“Es aquí donde nos enfrentamos a una novedad radical de los comportamientos políticos contemporáneos, ya que hacen emerger la oposición, el antagonismo, entre dos tipos de instituciones: las instituciones que crean y reproducen el modelo, el patrón, la medida de una mayoría, y las instituciones que crean y repiten las condiciones de la política como experimentación, como empowerment, como devenir. En las sociedades de control estamos enfrentados a una pluralidad de modelos mayoritarios («el Hombre blanco, cristiano, cualquier habitante macho adulto que habite las ciudades americanas o europeas de hoy en día»), el telespectador de medidor de audiencia, el régimen de salariado [...]. Minoría, en cambio, designa antes que nada un deseo, es decir, el movimiento de un grupo que, cualquiera sea su número, está o bien ocluido por la mayoría, o bien incluido, pero como fracción subordinada” (Lazzarato, 2006: 187-188, cursivas nuestras).*

La respuesta de Deleuze y Guattari, ante la *lógica disyuntiva inclusiva* expresada en la cita reciente de Lazzarato, que reconoce una manera de comprender la política de *modo mayoritario y molar (estadística)* y otra manera que sería *minoritaria y molecular (singular)*, se entiende a partir de las siguientes observaciones que precisan lo que aquí se entiende por *minoría*, es decir, una *potencia no-numerable, irreductible a todo conjunto*. Dicen nuestros autores:

*“Lo propio de la minoría es ejercer la potencia de lo no-numerable, incluso cuando está compuesta de un solo miembro. Esa es la fórmula de las multiplicidades. Minoría como figura universal, o devenir todo el mundo. Mujer, todos tenemos que devenirlo, ya seamos masculinos o femeninos. No-blancos, todos tenemos que devenirlo, ya seamos blancos, amarillos o negros [...]. La potencia de las minorías no se mide por su capacidad de entrar y de imponerse en el sistema mayoritario, por pequeños que sean, contra la fuerza de los conjuntos numerables [...]. Lo indecible es por excelencia el germen y el lugar de las decisiones revolucionarias [...]. No hay lucha que no se realice e través de todas las proposiciones indecibles, y que no construya conexiones revolucionarias contra las conjugaciones de la axiomática (capitalista)” (MM: 474-476, cursivas nuestras).<sup>115</sup>*

El concepto de *minoría*, comprendido más allá de las categorías tradicionales de la *política de la representación mayoritaria* o de la *democracia liberal*, permite modificar incluso lo que entendemos por *izquierda*. Este punto Deleuze lo aclara de modo notable en una entrevista realizada con Claire Parnet: *El abecedario*, donde realiza las siguientes observaciones relativas a que *la política debe ser comprendida como un asunto de percepción*, antes que como una *cuestión de representación*:

*“Pienso que no hay gobierno de izquierdas [...]. En el mejor de los casos, lo que podemos esperar es un gobierno favorable a determinadas... exigencias o reivindicaciones de la izquierda. Pero no existe un gobierno de izquierdas, porque la izquierda no es una cuestión de gobierno. Si a mí me dijeran: «¿cómo definir el ser de izquierdas o cómo definir la izquierda?» [...], [diría que] se trata ante todo de una cuestión de percepción [...] [pues], no es una cuestión de... alma bella y todo lo demás. [...] ser izquierdas es estar por naturaleza allí donde se trata ante todo de devenir, es un problema de devenir, de no dejar de devenir minoritario, [...] no es sencillamente la mayor cantidad que vota por algo: la mayoría supone un patrón. En Occidente, el patrón que supone toda mayoría es: humano, adulto, varón, habitante de las ciudades [...]. Sin embargo, al lado de esto, ¿qué hay? Hay todos los devenires que son devenires minoritarios. Quiero decir que las mujeres, como tales, no son algo dado y consolidado, no son mujeres por naturaleza. Las mujeres tienen un devenir mujer. De resultas de esto, si las mujeres tienen un devenir mujer, los hombres también tienen un devenir mujer [...]. Los niños tienen un devenir niño, no son niños por naturaleza. Todos esos devenires constituyen las minorías [...]. El varón adulto no tiene devenir. Puede devenir mujer, y en ese momento entablar procesos minoritarios. La izquierda es el conjunto de los procesos de devenires minoritarios. Así que puedo decir literalmente: la mayoría no es nadie, la minoría es todo el mundo. Eso es ser de izquierdas: saber que la minoría es todo el mundo... y que ahí se producen los fenómenos de devenir” (ABC: “Etre de gauche”, cursivas nuestras).*

Para finalizar con la idea del *devenir minoritario*, aludiremos al análisis político concreto que efectúa Giuseppe Cocco, en su obra *MundoBraz. El devenir-mundo de Brasil y el devenir-Brasil del Mundo* (Cocco, 2012). En esta obra describe Cocco las

<sup>115</sup> Recordemos que la *axiomática social capitalista* es el tema con el cual finalizamos el tercer capítulo.

transformaciones que han afectado a las *grandes metrópolis del capitalismo global contemporáneo* y especialmente al fenómeno de *tercermundiarización* o *créolisation universal* que se puede constatar en ciudades como Londres, París, Madrid, Barcelona, Sao Paulo, New York o Santiago de Chile. Todas estas ciudades forman parte de una vasta red que Deleuze y Guattari acertadamente, antes que surgiera el concepto de *globalización*, ya denominaban el advenimiento de la *era del capitalismo mundial integrado*. Siendo muy sumarios, *MundoBraz* y su análisis del *capitalismo actual* se refiere a la *concreta irrupción de terceros mundos* en el corazón del Primer Mundo. Proceso dado paralelamente a la concentración de grandes capitales que se dan en las grandes ciudades del Tercer Mundo. Rompiendo dichos fenómenos con los límites tradicionales que solían establecerse entre *países desarrollados* y *subdesarrollados*. Entre otras cosas, tal fenómeno vendría a resumir el fin de las distinciones clásicas del capitalismo, por ejemplo, el asignar el *centro* y *periferia* del capitalismo a países determinados. Tópicos propios del mundo de la era del Estado de bienestar, no de nuestro presente. Un modo de resumir el valor de esta asombrosa obra, síntesis que en cierto modo sirve de anticipación para contextualizar lo que en nuestro próximo capítulo denominaremos *axiomática social capitalista* y *era de las minorías*, es que paralelo al *movimiento de globalización capitalista* que se inicia a partir de la Caída de Muro de Berlín, se debe reconocer la existencia de un *movimiento de mundialización* que coloca en entredicho una serie de una serie de dogmas del *liberalismo* y *marxismo*. Movimiento que es *expresión de las fuerzas vitales que irrumpen en la historia* y que precisamente son expresión de la *potencia irreductible que se asocia a las minorías*.

Es una perspectiva que se asume como una *política de la multiplicidad*, una *política pluralista*, que se opone radicalmente a la *mirada monoculturalista* y *etnocentrista* del hegelianismo y marxismo. Tal es precisamente el doble sentido de *MundoBraz*: mostrar cómo, tras los propios *efectos desastrosos de la globalización* y teniendo presente las propias estrategias de *luchas de clases* del siglo XX, junto con sus fracasos, irrumpe un movimiento contrario, que Jean-Luc Nancy ha denominado *mundialización*, proceso opuesto a la *globalización*: “«un mundo hecho de otros mundos», de muchos mundos” (Cocco, 2012: 23, cursivas nuestras). En suma, una perspectiva que sólo cabe identificar con las *minorías que pueblan el devenir-Sur del mundo*, que es otra manera de identificar lo que ha sucedido tras la *quiebra de la historia universal etnocentrista* y su *fundamental artículo de fe*, pseudo-teológico, pseudo-mitológico y pseudo-filosófico: *el progreso*.

En tales términos, las principales aportaciones de dicho análisis de nuestra realidad contemporánea, es haberse inscrito en la *línea de investigación neo-marxista* que ha dado origen anteriormente a dos emblemáticas publicaciones, las cuales son los antecedentes inmediatos del *espíritu crítico, transdisciplinario y altermundista* que caracteriza a *MundoBraz*. Por una parte, nos estamos refiriendo a *Imperio*, obra que fue resultado de la colaboración dada entre *Toni Negri* y *Michel Hardt*, la cual vino a reactualizar el *legado teórico-práctico* de Marx. Asumiendo una doble coyuntura que se explica a partir de las dramáticas transformaciones dadas en el mundo después de culminada la Segunda Guerra Mundial. Nos referimos, primero, a la *crisis radical* padecida por la *izquierda* y la *mitología revolucionaria* que articulaba el sentido de las *luchas sociales* dadas contra el capitalismo hasta París 68. Crisis que se precipitará de modo irreversible tras la Caída del Muro de Berlín (1989), implicando una auténtica *Spaltung del mundo comunista*. Cuestión que ya había sido anunciada al despuntar la década del 70 por Deleuze (**ID**: 253). Y segundo, reconocer que las *mutaciones* que ha presentado el *capitalismo* al comenzar la década de los ochenta, ha dejado en entredicho precisamente una serie de categorías y conceptos que ya eran tópicos en el mundo de la politología y ciencias sociales, no sólo en la *izquierda*, sino también del *demoliberalismo*. Tal perspectiva es la que será nuevamente retomada en una segunda publicación co-escrita esta vez entre Toni Negri y Giuseppe Cocco: *GlobAL: Biopoder y luchas en una América Latina globalizada*.

La novedad que implica esta segunda obra consiste básicamente en proponerse ampliar las principales tesis desarrolladas por *Imperio*, extendiéndolas al análisis del rol que ha jugado América Latina en la *configuración de la escena política mundial* que todavía hoy nos domina. En efecto, especial atención se ha prestado en *GlobAL...* a las transformaciones sufridas en el continente americano en los órdenes económico, social y político. Siendo así dicha región la *precursora de la forma que ha adquirido el capitalismo neoliberal*, sobre todo respecto de las nuevas relaciones que cabe comprender entre los llamados Primer Mundo y Tercer Mundo. Lo que constituye precisamente uno de los rasgos generales de las *nuevas relaciones productivas de la globalización*. Sumariamente, *Imperio* y *GlobAL*, al igual que *MundoBraz*, asumirán como propias una serie ideas recogidas de la *Teoría Crítica de la Escuela* de Frankfurt y, principalmente, de las tesis críticas del post-estructuralismo francés (Foucault, Deleuze, Guattari, François Lyotard y Descola): sea para *renovar los presupuestos ontológico-políticos* que requiere el análisis de las llamadas *sociedades de control*

(Deleuze), sea para denunciar las transformaciones que implican las *nuevas políticas* surgidas a partir de la Segunda Guerra Mundial. Las cuales se han intensificado mucho más tras el desarrollo de la *Tercera Revolución Industrial*.

Estas *nuevas políticas* han repercutido dramáticamente sobre las condiciones que determinaban el *trabajo*, tal como lo entendíamos cuando se lo asociaba casi exclusivamente a la *fábrica*, que es lo que prima en Marx. Contrariamente, en el *nuevo capitalismo* cabe reconocer en primer término una suerte de *hipertrofia del trabajo informal*, cuyas repercusiones Cocco las precisa en la siguiente observación: “*En el paso de lo industrial (material) a lo postindustrial (inmaterial) los elementos básicos de la psicología y de la moral sobre los que se fundamentan todas las teorías económicas (y sus supuestas «leyes») ya no funcionan. La escasez es sustituida por la abundancia; la valorización se desplaza de la producción a la transacción (circulación)*” (Cocco, 2012: 168, cursivas nuestras). Lo que finalmente se ha traducido en la *irrupción de un neo-despotismo* que debe asociarse a la *biopolítica* y *biopoder*, tal como lo hemos comprendido a partir de Deleuze y su lectura de la obra de Foucault. Donde lo fundamental es que: *el poder se ejerce sobre la vida en general, sobre espacios abiertos y sobre poblaciones cualesquieras* (Cocco, 2012: 23, 76). Dicha cuestión, según Cocco, ya había sido prevista por Marx cuando se refería al *proceso de exhaustivización* que implicaba el capitalismo a partir de su concepto de *subsunción real* (Coco, 2012: 175). Momento donde, como dice Levi-Strauss, la “*humanidad se instala en la monocultura; se prepara para producir una civilización masiva, como la remolacha*” (Cocco, 2012: 176, cursivas nuestras).

Y sin embargo, para Cocco, el *devenir sur del mundo*, si significa un *contra-movimiento* que precisa la redefinición de idea de *globalización*, tal como se la entiende en el *liberalismo* o *neoliberalismo*, ello se comprende bajo el sentido siguiente de una idea de Edouard Glissant: “*Glissant habla de la globalización como proceso constituyente alimentado por una créolisation universal. Ese mestizaje global está en la base de lo que se llama Tout Monde [Todo Mundo], que es un archipiélago, así como un pensamiento «archipiélago» que hunde sus raíces en la multiplicidad de identidades-relación producidas por la reversión constitutiva del sistema de esclavitud. [...]. El Tout-Monde es, de este modo, el hecho de devenir-créole del mundo*” (Cocco, 2012: 67-68, cursivas nuestras). Lo que Deleuze reconoce precisamente como el *devenir-minoritario de todo el mundo*.

En este mundo, incluso las distinciones entre *centro y periferia*, *desarrollo y subdesarrollo*, *se tornan difusas*, pues ya no son los Estados nacionales, sino las *megápolis* que forman parte de la *gran red del sistema capitalista*, las que señalan que el *capital* se relaciona con un *poder transnacional y ecuménico*. En esta era, que es la nuestra, los propios *primeros mundos* tienen en su seno *terceros mundos*. Por ejemplo, en Santiago de Chile auténticos enclaves de riqueza del Primer Mundo se dan en medio de inmensas zonas de miles de trabajadores asalariados o trabajadores informales. O bien, en Barcelona auténticos enclaves de pobreza subsisten en el propio corazón de la ciudad, como es el barrio El Raval, auténtico Tercer Mundo vivo en una de las ciudades más ricas de Europa. Lo mismo se podría decir de Buenos Aires, Sao Paulo, México D. F., Los Ángeles, New York, Texas, Paris, Roma, Londres, Moscú.

Todo esto es lo que describe Cocco, al integrar los sentidos de los conceptos de Rancière de *mundialización* y de Glissant de *créolization universal*. Que es lo mismo que decir: *tercermundiarización, mestizaje del planeta o devenir-Brasil del mundo*: “[U]n mundo hecho de otros mundos [...], [diverso de] la globalización como un globo que nos oprime [...]. Ese mestizaje global está en la base de lo que llama [...] un archipiélago” (Cocco, 2012: 23, 67-68, cursivas nuestras).

Lo interesante de esta perspectiva consiste en entender que la *globalización* implica necesariamente un *doble movimiento* que sólo cabe entender bajo la *lógica de la disyunción inclusiva*: por un lado, un mundo relativo a la *expansión y exhaustivización de la mercantilización* más allá de las fronteras nacionales; y, por otro, un mundo y movimiento que se relaciona con las *poblaciones*, las *grandes migraciones* y el efecto que las mismas tienen sobre la nueva forma que está adoptando el mundo. Lo que dicho en otras palabras, significa dar la mayor relevancia a las *mutaciones demográficas* que contribuyen con su *fuerza de trabajo formal e informal*, a crear una *nueva potencia*, que es la *potencia de las minorías* (Cocco, 2012: 67). Es este mundo, el del *mestizaje* y la *créolisation*, el que coexiste con la implementación del modelo del *Estado mínimo del anarco-capitalismo chileno* (MM: 2006: 467). Mundo que exige, en primer lugar, un replanteamiento general de las ideas que subyacen a la *teoría de la sociedad*, especialmente aquellas *ideas* que se presentan, como dice Marcuse, *siendo eternas*: los *hechos*, los *pueblos* y las *personas pasan*, en tanto son *meras singularidades*, en cambio las *Ideas son eternas* (Hegel). Y tal es precisamente el sentido de la *teoría general de la sociedad* que pasaremos a ver a continuación, a lo largo del tercer y último capítulo, donde terminaremos de comprender por qué, en términos críticos no basta la *relación*

*hilemórfica* inherente a la *filosofía de la representación*, para pensar lo real y lo social: “la pareja materia-forma es muy insuficiente para describir el mecanismo de la determinación; la materia ya está conformada, la forma es inseparable del modelado de las especies o de la *morphé*, el conjunto está bajo la protección de las categorías. De hecho, esa pareja es completamente interior a la representación” (DR: 406, cursivas nuestras). En cambio, la propuesta de una *ontología social* basada en unas *relaciones diferenciales*, si permite pensar más allá de la obsesión por la búsqueda del objeto completo (*trascendencia*), por más que se cambien los nombres, principios y medios para rendir homenaje al viejo *principio de identidad*, lo hace en tanto su criterio es el de la *inmanencia social* inherente a las *relaciones diferenciales del cuerpo social*.

## Capítulo Tercero

### **«Introducción a la teoría general de la sociedad a partir del concepto de socius o superficie de inscripción»**

*“Dura lex sed lex [...]. Ya que, dura como es, la ley es al mismo tiempo escritura. La escritura es para la ley, la ley habita escritura; y conocer una es ya no poder ignorar otra” (Clastres, 2010: 189, cursivas nuestras).*

#### **26. Cultura, sociedad, superficie de inscripción y deuda**

*Nietzsche y la filosofía*, de 1962, es la primera obra en donde Deleuze expone explícitamente su *concepción crítica de la cultura, historia y sociedad*.<sup>116</sup> Otorgando un lugar privilegiado a las dimensiones de la *escritura*, la *actividad genérica de la cultura* y al concepto de *deuda*. Siendo este último concepto una de las claves para comprender la originalidad de su propuesta de *análisis social* final. Es tal perspectiva la que más tarde, en 1972, determinará el *acervo crítico* implicado por la *teoría del socius* que Deleuze desarrollará junto a Félix Guattari, presentada en el capítulo “I. Las máquinas deseantes”, de *El Anti-Edipo* (AE: 11-54). Aunque la exposición más sistemática la constituya su capítulo “III. Salvajes, bárbaros y civilizados” (AE: 145-279).

Dicho a grandes rasgos, la *teoría del socius* lo que nos propone, a partir de la centralidad del concepto de *superficie de inscripción*, *superficie de registro* o *socius*: y reiterando que es la *deuda* el soporte de comprensión del problema del *origen de la sociedad y su funcionamiento*: es una *ontología social* que articula las dimensiones de la *escritura*, el *lenguaje*, el *deseo* y la *memoria*. Para dar cuenta de los *procesos de producción de lo real* teniendo presente a tres precisos modelos sociales: las *máquinas territoriales salvajes*, las *máquinas bárbaras despóticas* y las *máquinas civilizadas capitalistas*. Siendo quizás una de las contribuciones más valiosas de esta *ontología social* el plantear un *análisis diferencial* donde se reconocen *dos polos* relativos a la *relación deseo-sociedad*. Doble polo que engloba, tanto una *identidad de naturaleza*

---

<sup>116</sup> Si bien, en *Empirismo y subjetividad*, de 1953, implícitamente Deleuze reconoce una serie de problemas que atañen a una *crítica* de la *sociedad*, la *cultura* y la *religión*, teniendo como marco de análisis la *teoría de la imaginación* y el problema del *uso legítimo e ilegítimo* de los *principios de asociación* (*semejanza, contigüidad y causalidad*) de Hume, es en tan sólo a partir de *Nietzsche y la filosofía*, su segunda obra, donde irrumpe la *agresividad* de Deleuze contra el *humanismo*, *historicismo* y *antropocentrismo*, como contra la *filosofía de la representación*. Siendo Hegel el mejor ejemplo respecto de la *identidad del espíritu burgués decimonónico*. En términos propositivos, Nietzsche garantiza a Deleuze inscribir su comprensión del *nihilismo histórico* asumiendo la *crítica de los valores establecidos* y entendiendo que es el *elemento diferencial* de la *voluntad de poder* el que permite oponer contra la *visión moral de la representación* una *concepción de la diferencia ética*. Es dicha tesis la que permite diferenciar entre *fuerzas activas* y *fuerzas reactivas*, entre *deseo como afirmación* y *deseo como falta*.



entre *producción deseante (polo molecular)* y *producción social (polo molar)*, como una *diferencia de régimen de signos* entre ambos polos (AE: 33-35).

No está demás decir que lo que se plantea aquí, en términos generales, es una *compresión del cuerpo social* que exige partir entendiendo que las *relaciones y principios* que ontológicamente supone el *análisis social diferencial*, deben ajustarse rigurosamente a la *lógica diferencial* que nos propone Deleuze en su *ontología de la pura diferencia*. Lo que explica que el *análisis social* propuesto a partir de *El Anti-Edipo* implique la conversión del concepto de *inconsciente puro trascendental*, de *Diferencia y repetición*, en la idea de un *inconsciente maquínico trascendental*, que es el que permite decir que la *ontología social* que Deleuze y Guattari erigen pretende articular una *teoría general de la sociedad* y *teoría general de los flujos* (AE: 270).

El lugar en donde la *teoría del socius*, también reconocible como *teoría del Urstaat*, muestra sus *aplicaciones prácticas*, es en el capítulo final de *El Anti-Edipo*, titulado: “IV. Introducción al esquizoanálisis” (AE: 283-392). Capítulo donde sobresale particularmente la distinción dada entre *dos tendencias* fundamentales del *inconsciente maquínico*. Una de éstas identificada como *polo paranoico-fascista* y la otra como *polo esquizo-revolucionario*. Permitiendo el primero de estos polos hablar de unas *catexis sociales libidinales gregarias inconscientes* y unas *catexis de interés y de clase preconscientes*. Y manteniendo ambas una relación necesaria con el *uso trascendente e ilegítimo* de las *síntesis maquínicas*. Y más específicamente, siendo tales síntesis las que explican el modo de operar del *régimen de signos molar y estadístico* que más detalladamente diferencia entre unas *síntesis conectivas globales*, unas *síntesis disyuntivas exclusivas* y unas *síntesis conjuntivas residuales* (AE: 354).

Contrariamente, el segundo *polo esquizo-revolucionario* sería aquel que permite captar las *catexis sociales nómades o micrológicas*, que son dadas bajo el *uso inmanente y legítimo* de las *síntesis maquínicas*. Polo que remite finalmente a un *régimen de signos* o *régimen semiótico* donde se distinguen tres tipos de síntesis: *síntesis conectivas libres*, *síntesis disyuntivas inclusivas* y *síntesis conjuntivas polívocas y singulares* (AE: 111 y 286).<sup>117</sup>

---

<sup>117</sup> Respecto de precisar que las *máquinas deseantes* y *máquinas sociales* plantean tanto una *identidad de naturaleza*, como una *diferencia de régimen semiótico*, es importante señalar que *ontológicamente* lo que opera aquí es la distinción entre los *polos virtual y actual* de la *ontología de la pura diferencia*. Esto es lo que permite decir a Deleuze y Guattari, a propósito de la necesidad de no confundir la *disyunción inclusiva* de la *producción deseante* y *producción social* con una simple *disyunción exclusiva*, que: 1º “Hay fundamentalmente dos polos; pero, si debemos presentarlos como dualidad de las formaciones molares y de las formaciones moleculares, no podemos contentarnos con presentarlos de este modo,

Es el *doble polo, deseante y social, molecular y molar*, el que expresa el *criterio diferencial* que aplica el *esquizoanálisis* cuando busca desarrollar las dos siguientes tareas: **1)** “*descubrir en un sujeto la naturaleza, la formación o el funcionamiento de sus máquinas deseantes*” (AE: 332, cursivas nuestras); **2)** *realizar “una limpieza, un raspado del inconsciente”*; o bien, como lo sintetizan Deleuze y Guattari cuando se refieren a la *tarea crítica del programa del esquizoanálisis*: “*Destruir Edipo, la ilusión del yo, el fantoche del súper-yo, la culpabilidad, la ley, la castración. No se trata de piadosas destrucciones tal como las efectúa el psicoanálisis bajo la benevolente neutralidad del analista. Pues éstas serían destrucciones al modo de Hegel: maneras de conservar*” (AE: 321, cursivas nuestras).

Antes de explicar el sentido de las distinciones anteriores, que iremos comprendiendo a medida que se despliega el presente capítulo, debemos precisar que las *formas sociales* o *socii* que son analizadas en *El Anti-Edipo*, lo que representan más específicamente son tres *formas de superficies de inscripción*: el *socius territorial salvaje*, el *socius despótico bárbaro* y el *socius civilizado-capitalista*. Tripartición cuyo sentido comprenderemos mejor si partimos aclarando que la *teoría del socius*, una vez que Deleuze y Guattari desarrollen la segunda parte de su proyecto *Capitalismo y esquizofrenia: Mil mesetas*, de 1980, termina de adquirir su forma definitiva, gracias a la inclusión de una *teoría de la enunciación colectiva* y *teoría de los regímenes de signos*. Perspectiva que Deleuze y Guattari explican fundamentalmente en los capítulos de *Mil mesetas* “4. Postulados de lingüística” (MM: 81-116) y “5. Sobre algunos regímenes de signos” (MM: 117-153).

Asumidas estas generalidades y precisiones, si son los elementos del *deseo*, la *escritura*, el *lenguaje*, la *sociedad* y el *inconsciente maquínico trascendental*, los que se articulan en la *teoría del socius* desarrollada en *El Anti-Edipo*, cabe precisar aún que es sólo a partir de *Mil mesetas* que dichos elementos terminan de asumir de manera exhaustiva las exigencias de la *lógica trascendental* y los *principios de univocidad e inmanencia* que la *ontología de la pura diferencia* propone. Son dichos principios los que permiten establecer entre la *teoría de la enunciación colectiva* y la *teoría de las máquinas deseantes*, una imbricación capaz de dar cuenta de las *relaciones de*

---

*puesto que no hay formación molecular que no sea en sí misma catexis de formación molar. No hay máquinas deseantes que existan fuera de las máquinas sociales que forman a gran escala; y no hay máquinas sociales sin las deseantes que las pueblan a pequeña escala. [...]. [Y, 2º.] El orden no es gregaredad-selección, sino al contrario, multiplicidad molecular-formas de gregaredad ejerciendo la selección-conjuntos molares o gregarios que derivan de ellas”* (AE: 350 y 353, cursivas nuestras).

*composición* de un *cuerpo social dado*. En este punto el concepto que cumple con todas estas consideraciones, niveles e imbricaciones, no es otro que el concepto de *agenciamiento modal* (Sibertin-Blanc, 2006: “La fonction machinique: agencer”, 144-186).

Dicho de manera más expresa, el concepto de *agenciamiento modal*, si puede ser considerado como la aplicación rigurosa de los principios ontológicos de *disyunción inclusiva*, *univocidad* y *distribución nómada*, de la *ontología de la pura diferencia*, y a la vez presentar una concepción del *cuerpo social* acorde con las exigencias de la *teoría del modo* de Spinoza (donde se distingue entre *pars intensiva* y *pars extensiva*), ello se advierte tan sólo diciendo que el *agenciamiento modal* internamente *distingue dos ejes* que se relacionan entre sí bajo el *principio de determinación recíproca* o *presuposición recíproca*. Es decir, entendiendo que estos *dos ejes* son *dos series* que constituyen una *relación dispar* entre: por un lado, el *agenciamiento maquínico de deseo (contenido)*, que engloba a las *afecciones* y *afectos* entendidos como *grados de potencia*, *relaciones de fuerzas* e *intensidades* (desde Spinoza: *esencias particulares* o *pars intensiva del cuerpo*); y, por otro lado, el *agenciamiento colectivo de enunciación (expresión)*, eje que implica la *enunciación* y los *atributos* concebidos como *actos incorporales* (desde Spinoza: *acciones del alma* y *pasiones del alma*; y desde la *teoría del acontecimiento* de Deleuze y su concepto de *diferencia ética: efectuaciones* relativas a *estados de cosas* y *contra-efectuaciones* relativas al *acontecimiento* mismo).<sup>118</sup>

No significando tal distinción la preeminencia de un eje o serie por sobre otro eje o serie. Porque todo *agenciamiento modal* se ciñe de manera estricta a la tesis spinozista

---

<sup>118</sup> Sobre las relaciones dadas entre *teoría del acontecimiento*, *diferencia ética*, *efectuación* y *contra-efectuación*, notable nos parecen las siguientes aclaraciones de *Lógica del sentido* relativas al concepto de *muerte* de Blanchot y el *Amor fati* de Nietzsche: “*Que esta ambigüedad sea esencialmente la de la herida [marca] y de la muerte [...] nadie lo ha mostrado como [...]: la muerte es a la vez lo que está en una relación extrema [...] conmigo y con mi cuerpo [...] pero también lo que no tiene relación conmigo, lo incorporal y lo infinitivo, lo impersonal [...]. A un lado, la parte del acontecimiento que se realiza y se cumple; del otro, «la parte del acontecimiento cuyo cumplimiento no puede realizarse». Hay pues dos cumplimientos, que son como la efectuación y la contra-efectuación [...]. Solamente es verdad del hombre libre, porque él ha captado el acontecimiento mismo, y porque no lo deja efectuarse como tal sin operar, actor, su contra-efectuación. Sólo el hombre libre puede entonces comprender todas las violencias en una sola violencia, todos los acontecimientos mortales en un solo Acontecimiento que ya no deja sitio al accidente y que denuncia o destituye tanto la potencia del resentimiento en el individuo como la de la opresión en la sociedad. El tirano encuentra sus aliados propagando el resentimiento [...] esclavos y sirvientes: únicamente el revolucionario se ha liberado del resentimiento [...]. Es en este sentido que el Amor fati [Nietzsche] se alía con el combate de los hombres libres. Que en todo acontecimiento esté mi desgracia, pero también un esplendor y un estallido que seca la desgracia, y que hace que, querido, el acontecimiento se efectúe en su punta más estrecha” (LS: “Vigésimo primera serie, del acontecimiento”, cursivas nuestras).*

del *paralelismo ontológico*; y, por tanto, al *principio de igualdad ontológica* dado entre *cuerpo y alma*. Lo que supone mantener la *ruptura con el principio de causalidad del alma sobre el cuerpo*, tal como lo presupone la tradición filosófica cartesiana. Y de allí también que la relación entre estos dos ejes sea la misma, dentro de la *teoría del dispositivo* de Foucault, que la dada en las *relaciones de reciprocidad* entre el *Ser-luz* que atañe a las *visibilidades (se ve)* y el *Ser-lenguaje* que atañe a las *formaciones discursivas (se habla)* (F: 59-69). Perspectiva por tanto que abraza los *criterios pluralistas* de la *teoría de las relaciones de fuerzas* de Nietzsche, donde ya sabemos se da la preeminencia del *polo informal del poder (diagrama)* por sobre el *polo formal del saber*. Tal como lo postulábamos cuando en nuestro primer capítulo aludíamos a las dos partes constitutivas y *carácter bifaz* de la *institución (supra: apartado 8)*.

La *teoría del socius y teoría del agenciamiento modal*, a pesar de ser dos momentos distintos de la *ontología social* de Deleuze y Guattari (1972 y 1980), se mantienen rigurosamente ceñidas al *criterio diferencial* que Deleuze nos propone con su *método de dramatización*, que recordemos se identifica con el *método de vice-dicción* de Leibniz y *método estructural-genético* de Gueroult. Y donde una de las ideas que determinaban el *sentido constructivista* de la *ontología de la pura diferencia* consiste en asumir que las *razones de conocer o razones analíticas y estructurales* se subordinaban a las *razones de ser o relaciones sintético-genéticas (supra, apartados 1 y 2)*.

Quizás convenga repetir que la importancia del *método estructural-genético* radica en que distingue entre un *polo virtual*, donde las *relaciones de fuerzas e intensidades* se comprenden por la *diferen(t)iación* planteada por la *Idea-problema* como *multiplicidad sustantiva*, polo que da consistencia a la idea de un *campo sub-representacional, extra-proposicional y preindividual* del *inconsciente trascendental puro (DR: 293)*. Ámbito distinto del *polo actual* que remite a la *actualización y diferen(c)iación* de tales *relaciones virtuales*, lo que finalmente permite hablar de *cualidades, extensiones y formas (DR: 332)*.

Hecha esta breve recapitulación de temas que hemos desarrollado con antelación, una de las principales contribuciones que introduce el concepto de *agenciamiento modal* consiste en enriquecer la *comprensión diferencial* del *proceso de producción y composición de lo real*, integrando la noción de *enunciación* bajo un *criterio pragmático* que resulta irreductible al modelo del *lenguaje binario y estructural*. Por precisamente ser planteada la *relación deseo-expresión* bajo el *criterio inmanente* que privilegia la *pragmática generalizada*. Siendo uno de sus propósitos el explicar la

*génesis de las formas a partir de singularidades, signos, máquinas, medios, acciones y pasiones. En suma, todos elementos que se encuentran englobados en el concepto de agenciamiento modal. O como precisan nuestros autores sobre la enunciación:*

“«Tras» los enunciados y las semiotizaciones [signos, flujos, esquizias] sólo hay máquinas, agenciamientos, movimientos de desterritorialización que atraviesan la estratificación de los diferentes sistemas, y que escapan [...] a las coordenadas del lenguaje [...]. Por eso la pragmática no es el complemento de una lógica, sino, por el contrario, el elemento base del que depende todo el resto [...]. Los agenciamientos son ya algo distinto de los estratos. No obstante, se hacen en los estratos, pero actúan en zonas de descodificación de los medios: en primer lugar extraen de los medios un territorio. Todo agenciamiento es en primer lugar un territorial [...]. Tan sólo hay agenciamientos maquínicos de deseo [...] [y] agenciamientos colectivos de enunciación [...]. Pero si el agenciamiento no se reduce a los estratos es porque en él la expresión deviene un sistema semiótico, un régimen de signos, y el contenido un sistema pragmático, acciones y pasiones. Es la doble articulación rostro-mano, gesto-palabra, y la presuposición recíproca entre ambos” (MM: 513 y 26, cursivas nuestras).<sup>119</sup>

Dicho esto, deducir que es el *modelo del cuerpo* que Spinoza propone en la *Ética*, lo que engloba el *agenciamiento modal*, es fácil. Incluso al grado de poder decir que tal es una de las pretensiones más ambiciosas que persigue *Mil mesetas*. Sin embargo, más difícil es establecer las relaciones que existen entre la *teoría del agenciamiento modal* y *teoría del socius*, por la ingente cantidad de problemas que abordan y engloban. Ante la tarea de sortear esta dificultad, partamos diciendo que el concepto de *superficie de inscripción* o *socius* de *El Anti-Edipo* encuentra sus primeros desarrollos en *Nietzsche y la filosofía*. Es en esta obra donde Deleuze esboza por primera vez la idea de *superficie de inscripción*, otorgándole un estatuto que rebasa un mero sentido lingüístico o semiológico. Y aunque todavía no supone una sistematización de la relación dada entre *producción deseante* y *producción social*, lo que sí cabe reconocer, si nos remitimos a la lectura que Deleuze realiza de la segunda disertación de la *Genealogía de la moral*, es la postulación de la *centralidad* de la *relación deuda-acreador* para entender que significa aquí *memoria*.

Es éste uno de los puntos de inflexión más notables de la comprensión que Deleuze desarrolla sobre el *origen de la sociabilidad* y *su funcionamiento*, al centrarse en la *relación acreedor-deudor* y al otorgarle un valor preeminente a propósito de las *relaciones de intercambio* y *de interés* que privilegian las *teorías sociales* y *políticas*

---

<sup>119</sup> Sólo cuando desarrollemos, en los apartados siguientes, los distintos *regímenes de signos* que supone el análisis de las *máquinas sociales* y *formas de socii*, terminaremos de entender el *sentido* que tiene la relación entre una *pragmática generalizada* y el *doble sentido* de los ejes que supone el concepto de *agenciamiento modal: eje pragmático* y *eje expresivo*. Doble sentido que también mantiene una relación compleja con la *teoría de la deuda* de Nietzsche, la cual Deleuze y Guattari amplían dentro de su *ontología social*. Lo que permite decir que la *deuda* también exige un *análisis diferencial*, sea tanto según el tipo de *socius* que se esté analizando, como según el nivel interno que se intente entrever en un *socius* específico.

modernas. Para Deleuze las *relaciones de intercambio y de interés*, ya en Nietzsche y la filosofía, son consideradas *relaciones derivadas*, o mejor dicho, *relaciones* que se ajustan a la *lógica binaria de las representaciones*. Tal como sucede, por ejemplo, en el *movimiento objetivo aparente* que suponen —utilizando el lenguaje de Marx— las *relaciones de intercambio capitalistas* en tanto éstas son efecto de la *falsa conciencia* que implica la *economía-política* inherente al *mundo burgués*.<sup>120</sup>

La *relación deuda-acreedor* comprendida como *superficie de inscripción*, no sólo es un problema relativo a las *formaciones sociales históricas* del pasado, sino un problema que en la actualidad resulta más patente que nunca. Más todavía si pensamos en el capitalismo contemporáneo y neoliberalismo. Así bien lo indica Lazzarato en su obra *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*, cuando hace alusión a la obra de Aglietta y Orléan: *La moneda, entre la violencia y la confianza*. Dice Lazzarato: “*El pensamiento de Orléan define la relación acreedor-deudor como el eje en torno al cual se produce la transformación de la «gobernanza» (palabra de la neolengua del poder que significa «mando») capitalista: «Se ha pasado de la regulación fordista, que privilegiaba el polo industrial y deudor, a una regulación financiera, que pone en primer plano el polo financiero y acreedor»*” (Lazzarato, 2013: 36, cursivas nuestras).

Más allá de este ejemplo, que tiene la virtud de subrayar la plena actualidad de la *relación acreedor-deudor* para entrever las transformaciones del fordismo o keynesianismo al neoliberalismo, lo que nos debe importar por lo pronto es que la idea de *socius* asociada a la *relación acreedor-deudor* es la primera clave para esclarecer las contribuciones de la *ontología social* de Deleuze y Guattari. Porque es dicha relación la que permite postular que el *socius* debe comprenderse en primera instancia como “*un cuerpo lleno [que] forma una superficie en la que se registra toda la producción*” (AE: 19, cursivas nuestras). Concibiéndose así la *máquina social* como un *sistema global de deseo* (AE: 147), que tiene entre sus objetivos más importantes *organizar la producción social* para perpetuar la *operación de extracción de plusvalía* (Marx) *de los flujos deseantes*. Operación que en principio puede adoptar *dos modos* si se consideran los distintos tipos de *socii*: o bien, la forma de una *plusvalía de código*, que atañe al *socius territorial* y *socius despótico*; o bien, la forma de una *plusvalía de flujo*, que caracteriza

---

<sup>120</sup> Sobre este punto volveremos a hablar en nuestros apartados finales dedicados al *socius capitalista*.

al *socius capitalista* y *axiomática social* que este modelo impone. La pertinencia de tal distinción sólo la veremos en nuestros apartados posteriores.

Es importante señalar que la relación presupuesta aquí entre *producción deseante* y *producción social*, supone un proceso determinado por las tres *síntesis libidinales* que hemos reconocido comporta el *inconsciente maquínico trascendental: síntesis conectivas de producción de producciones (libido); síntesis disyuntivas de producción de registros y distribuciones (numen); y, síntesis conjuntivas de producción de consumos (voluptas)*. Siendo la clave de tales síntesis el mostrar la complejidad que comporta la *relación* entre *producción deseante* y *producción social* comprendida como *proceso*: “Este es el primer sentido del proceso: llevar el registro y el consumo a la producción misma, convertirlos en producciones de un mismo proceso” (AE: 13-14, cursivas nuestras).

Entender que tal *lógica trascendental* engloba a todas estas síntesis significa asumir que éstas son las que expresan la *concepción sintética del tiempo* que Deleuze desarrolla en *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*. Siendo las *síntesis conectivas* relativas a la idea de un *tiempo viviente presente* o *hábito-contracción* (Hume), las *síntesis disyuntivas* relativas a un *tiempo pasado* o *memoria ontológica* (Bergson) que *coexiste con el presente viviente* y que las *síntesis conjuntivas* remiten finalmente a un *tiempo futuro* o *eterno retorno* (Nietzsche) que es el que introduce la *novedad, lo nuevo, lo intempestivo*.<sup>121</sup>

---

<sup>121</sup> Cf., sobre la “Primera síntesis del tiempo: el presente viviente”, el “Hábito, síntesis pasiva, contracción y contemplación” y “El problema del hábito”: DR: 119-133. Sobre la “Segunda síntesis del tiempo: el pasado puro”, “La memoria, el pasado puro y la presentación de los presentes”, “Las cuatro paradojas del pasado”, “La repetición en el hábito y la memoria”, “Repetición material y repetición espiritual”, DR: 133-141. Sobre la “Tercera síntesis del tiempo”, que implica una apropiación por parte de Deleuze de las tesis de Bergson, Proust, Péguy, Kant y Hölderlin, relativas a una teoría del tiempo y especialmente la tesis del “eterno retorno” de Nietzsche, DR: 140-152. Por otra parte, cabe decir que es en la *teoría del acontecimiento* donde Deleuze desarrolla de modo exhaustivo, a lo largo de las treinta y cuatro paradojas y series que constituyen *Lógica del sentido*, las implicaciones *lógicas* y *ontológicas* de su *teoría sintética del tiempo*. Aunque ya en *Diferencia y repetición*, éstas son comprendidas por los conceptos de *diferencia pura* o *diferencia en sí* y *repetición espiritual* o *repetición vestida*. Finalmente, a propósito de la relación entre las *síntesis temporales* y *teoría de la imaginación*, de suma relevancia son las siguientes observaciones de José Luis Pardo, especialmente por sus referencias a Hume y a Kant: “La teoría de las tres síntesis es, en Deleuze, muy antigua. Sin duda remite a las tres síntesis de Kant en la *Crítica de la razón pura*, las *síntesis de aprehensión en la intuición*, las *síntesis de reproducción en la imaginación* y las *síntesis de reconocimiento en el concepto* [...]. [...] [E]n la *genealogía de tales síntesis* está [...] el *asociacionismo de Hume* [...]. Deleuze se propondrá [...] la siguiente tarea: *despsicologizar*, y por tanto, «*ontologizar*» el *asociacionismo empirista de Hume* [...]. [L]os tres principios de asociación: la *facultas formandi* [...] remite al principio de semejanza [...]; la *facultas imaginandi* [...] remite al principio de contigüidad [...] y la *facultas praevitendi* [...] remite al principio de causalidad [...]. A través de la *Lógica del sentido*, éstas tres síntesis acabarán convertidas en las tres síntesis del *inconsciente* cuyos usos legítimos e ilegítimos (trascendentes) se discuten en AE [...] [y citando Pardo las *Lecciones de metafísica de Kant*]. «A la facultad de inventar (*facultas fingendi*) le pertenecen: a) la

Entre los problemas más relevantes que supone el desarrollo de esta *comprensión compleja y sintética del proceso de producción* que subyace a la *relación entre producción social y producción deseante*, sin dudas que es la *concepción del tiempo* comprendida *operatoriamente* la que permite asociar al *polo gregario y molar* con unas *síntesis de la imaginación* determinadas bajo un *uso ilegítimo y trascendente*. Uso que, como lo hemos visto, atañe, por ejemplo, a los *paralogismos* de Freud o las *síntesis trascendentales* de Kant: *Alma, Dios, Mundo*. Siendo, en cambio, el *uso nómade y molecular* de las *síntesis de la imaginación*, al no renunciar a la *multiplicidad y singularidad*, propio de un *uso legítimo y trascendental inmanente*.

Lo que debemos retener de esta manera de plantear la distinción entre *deseo y sociedad*; entre un *gregarismo* a la base del *uso molar ilegítimo* y un *nomadismo* a la base del *uso molecular y legítimo* de las *síntesis de la imaginación*; es la convicción de que el *proceso de producción de lo real* cuando es analizado diferencialmente permite advertir que lo que Deleuze privilegia es un *dualismo operatorio*. Cuyo sentido permite captar la *coexistencia de dos regímenes de signos* siempre imbricados. Porque, como dicen Deleuze y Guattari: “*No hay más que deseo, medios, campos [...] [y] formas de gregariedad [...] [porque] las máquinas deseantes moleculares son en sí mismas catexis de las grandes máquinas molares [...]. Máquinas deseantes [...] y máquinas orgánicas, técnicas [...]. Son [...] las mismas máquinas, pero no es el mismo régimen [...]. Ni los mismos usos de síntesis. Sólo hay funcionalismo al nivel submicroscópico [...]. Todo funcionalismo molar es falso*” (AE: 297, cursivas nuestras).<sup>122</sup>

Más allá de volver a explicar el sentido que tienen las *síntesis maquínicas trascendentales*, lo importante aquí consiste en entender, si consideramos *Nietzsche y la filosofía* y el problema de la *génesis* del concepto de *superficie de inscripción* de *El Anti-Edipo*, es que son el *uso gregario-trascendente* y el *uso nómade-trascendental* los que de algún modo ya se encuentran implícitos en la distinción nietzscheana entre *pathos gregario* y *pathos de la distancia*. Distinción que además es fundamental para el

---

*facultas formandi, b) facultas imaginandi, c) la facultas praevidendi. Las representaciones de la facultad de imaginar se dividen [...] así: 1) facultad de imaginar considerada en sí misma, que es el género; 2) facultad de reproducción, facultas formandi; 3) facultad de imitación, facultas imaginandi; facultad de prefiguración, facultas praevidendi (...). La facultad de imaginar es (...) una facultad de formar por nosotros mismos conocimientos que tiene en sí [...], la forma según la cual los objetos afectarían a nuestros sentidos. Esta facultad de imaginar, por tanto, pertenece realmente a la sensibilidad: produce representaciones del tiempo presente, o representaciones del tiempo pasado, o incluso representaciones del tiempo futuro»* (Pardo, 2011: 237-238, cursivas nuestras).

<sup>122</sup> Todo *funcionalismo* basado en *grandes representaciones*, habría que agregar. Al respecto, recuérdese la oposición entre Durkheim y Tarde (MM: “Micropolítica y segmentaridad”).



concepto de *diferencia-ética* de la *teoría del acontecimiento* de Deleuze. Nietzsche trata, en *Más allá del bien y el mal*, el primero de estos conceptos (Nietzsche, 1983: “9. ¿Qué es lo aristocrático?”);<sup>123</sup> y, en la *Genealogía de la moral*, el concepto de *pathos gregario*. En nuestro caso, lo que nos interesa es este último concepto, el de *pathos gregario*, ya que mantiene una relación privilegiada con el concepto de *socius* de Deleuze. Es tal concepto el que permite hablar de un *polo anti-productivo* que define al *deseo gregario* como *pathos burocrático*. Incluso llegando a decir Deleuze y Guattari: “*las formas de producción social [...] [implican] una pausa improductiva inengendrada, un elemento de antiproducción acoplado al proceso, un cuerpo lleno determinado como socius*” (AE: 18, cursivas nuestras).

Por *cuerpo lleno* se entiende, ontológicamente, una *distribución gregaria* o *nomos sedentario*, que es el que remite a la *forma del lenguaje* y más exactamente a la *forma del juicio y modelo del lenguaje proposicional*. Lo que dicho más categóricamente remite a la *doctrina del juicio* o *régimen de la trampa universal*. E incluso, histórica y tecnológicamente, que cabe asociar a la *lógica catastral del Estado*. Punto sobre el cual conviene reiterar una cita que hemos utilizado de *Diferencia y repetición*, la cual dice: “*Es posible que la cuestión agraria haya tenido una gran importancia en esta organización del juicio [...]. Aun entre los dioses, cada uno tiene su terreno [...] y todos distribuyen entre los mortales límites y parcelas conformes al destino*” (DR: 73, cursivas nuestras).

Si la *teoría del socius* polemiza contra la *economía-política*, *antropología* y en general contra uno de los presupuestos fundamentales de las *ciencias sociales* y *teoría política moderna*, es por sustituir la preeminencia de los principios de *intercambio e interés* por la *relación acreedor-deudor*. Para la *teoría del socius* estas dos instancias son inherentes a una *política de la representación* y a las *concepciones de la sociedad contractualista y juricista*, ya que las nociones de *contrato social* y *ley* se sustentan en las nociones de *intercambio e interés*. Es Nietzsche quien repudia en la *Genealogía de la moral* tales principios, por suponer una *compresión moral* de la *cultura* y la *sociedad*, una comprensión propia del *mundo burgués* decimonónico (Nietzsche, 1997: “Tratado

---

<sup>123</sup> “*Sin ese pathos de la distancia que surge de la inveterada diferencia entre los estamentos, de la permanente mirada a lo lejos y hacia abajo dirigida por la clase dominante sobre los súbditos e instrumentos, y de su ejercitación, asimismo permanente, en el obedecer y el mandar, en el mantener a los otros subyugados y distanciados, no podría surgir tampoco en modo alguno aquel otro pathos misterioso, aquel deseo de ampliar constantemente la distancia dentro del alma misma, la elaboración de estados siempre más elevados, más raros, más lejanos, más amplios, más abarcadores, en una palabra, justamente la elevación del tipo «hombre», la continua «autosuperación del hombre», para emplear en sentido sobremoral una fórmula moral*” (Nietzsche, 1983: § 257, cursivas nuestras).

primero. «Bueno y malvado», «bueno y malo»», §§ 1 y 2). Vale recordar respecto de este punto que el concepto de *deuda* de Nietzsche remite en primer lugar a *Schulden* o *tener deudas*, siendo *Schuld* o *deuda* la sustantivación de dicho verbo. Concepto que implica diversos sentidos, entre estos: *culpa*, *pena*, *ofensa*, *pecado* y *deber moral*, además de *deuda*.<sup>124</sup> Y es tal concepto el que nos permitirá esclarecer cuál es el sentido de relacionar el *socius* con *una memoria de las palabras* que constituye rigurosamente el problema de una *superficie de inscripción eminentemente social*. Lo que nos exigirá, en términos antropológicos y culturales, prestar la mayor atención a una serie de *rituales* y *prácticas del mundo primitivo*, que deben ser concebidos como un *modo de escritura* que, desde Nietzsche y Deleuze, tendremos que identificar con el concepto de *actividad genérica de la cultura*.

Nos estamos refiriendo a la tesis nietzscheana de que la *escritura mnemotécnica* es la que se encuentra en la base del *origen de la cultura y sociedad; modo de inscripción* que en principio no se subordina a la preminencia del *lenguaje lineal*. A propósito de la noción de *escritura mnemotécnica* y su relación con el concepto de *actividad genérica de la cultura*, como con la propia *dimensión temporal* y sus distintos enfoques, pertinente resulta el siguiente comentario de Nietzsche:

“¿Cómo hacerle una memoria al animal-hombre? ¿Cómo imprimir algo en este entendimiento del instante [tiempo del presente, síntesis del hábito-costumbre: Deleuze-Hume], entendimiento en parte obtuso, en parte aturdido, en esta viviente capacidad de olvido, de tal manera que permanezca presente?»... Puede imaginarse que este antiquísimo problema no fue resuelto precisamente con respuestas y medios delicados; tal vez no haya, en la entera prehistoria del hombre, nada más terrible y siniestro que su mnemotécnica. «Para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; sólo lo que no cesa de doler permanece en la memoria»” (Nietzsche, 1997: II, § 3, cursivas nuestras).<sup>125</sup>

A propósito de la incompreensión que se tiene de la cuestión de la *mnemotecnica*, incluso en nuestro presente, pertinente nos parecen algunas precisiones que hace

<sup>124</sup> Dice Nietzsche: “En esta esfera, es decir, en el derecho de las obligaciones es donde tiene su hogar nativo el mundo de los conceptos morales «culpa» (*Schuld*), «conciencia», «deber», «santidad del deber», —su comienzo, al igual que el comienzo de todas las cosas grandes en la tierra, ha estado salpicado profunda y largamente con sangre. ¿Y no sería lícito añadir que, en el fondo, aquel mundo no ha vuelto a perder nunca del todo un cierto olor a sangre y a tortura? (ni siquiera en el viejo Kant: el imperativo categórico huele a crueldad...). Ha sido también aquí donde por vez primera se forjó aquel siniestro y tal vez ya indisociable engranaje de las ideas «culpa y sufrimiento»” (Nietzsche, 1997: II, §6, cursivas nuestras). Se pregunta Nietzsche, a propósito precisamente de la tradición inglesa que identifica la moral y su origen con el intercambio e interés: “Esos genealogistas de la moral habidos hasta ahora, ¿se han imaginado, aunque sólo sea de lejos, que, por ejemplo, el capital concepto moral «culpa» (*Schuld*) procede del muy material concepto «tener deudas» (*Schulden*)?” (Nietzsche, 1997: II, § 4, cursivas nuestras).

<sup>125</sup> No debe olvidarse que para Nietzsche, *animal-hombre*, a diferencia del *animal a secas*, remite a la *facultad del recuerdo* que permite salir del mero presente o tiempo del hábito. Respecto del *animal* y la *facultad de olvido necesaria para la vida y la salud*, notable es toda la segunda intempestiva: *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*, particularmente sus primeras páginas (Nietzsche, 2000, §1).

Lazarato sobre la *filosofía analítica anglosajona* y su incompreensión del sentido de la *deuda* y *promesa*. Lo que no significa negar la pertinencia de describir la *promesa* como un *acto de habla* o *performativo*, sino que lo que no logra captar la tradición analítica es que ésta, la *promesa*, para que sea efectivamente eficaz, necesariamente debe presuponer el desarrollo previo de lo que Nietzsche entiende como la *siniestra mnemotécnica* que implica la *actividad genérica de la cultura*. *Siniestra práctica* que permite sostener que la *promesa*, si resulta irreductible al *performativo*, ello sucede en cuanto engloba un *orden extra-lingüístico, pre-individual, sub-representativo y extra-proposicional*; o en una palabra: *un inconsciente que sólo puede producirse socialmente, previa constitución del sujeto*. Más ampliamente y centrándose en la lectura que realizan Deleuze y Guattari de la *Genealogía de la moral* y en el rol fundamental que tiene la *relación memoria-represión* para comprender la *promesa o deuda* como un *elemento genético de la cultura*, comenta Lazarato:

“En su comentario [...] acerca de *La genealogía de la moral*, Deleuze y Guattari hacen notar que el hombre se constituye por la *represión de la memoria biocósmica* y por la *conformación de la memoria de las palabras*, a través de las cuales se enuncia la *promesa*. Empero, si esta implica una *memoria de la palabra* y la *voluntad*, no basta con enunciar una *promesa* para quedar exento de la *deuda*. La segunda disertación es una excelente desmitificación del funcionamiento de lo que la filosofía analítica llama «performativo». El *performativo de la promesa*, si bien realiza el *acto de prometer*, en lugar de describirlo, no constituye en sí mismo el *reembolso de la deuda*. La *promesa* es, a no dudar, «*acto de habla*», pero la humanidad ha producido una *multiplicidad de técnicas*, cada una más «*pavorosa y siniestra*» que la anterior, para asegurarse de que el *performativo* no quede en una *simple palabra*, un *flatus voci*. El *performativo de la promesa* implica y presupone una «*mnemotécnica*» de la *cruidad* y una *mnemotécnica del dolor*, las cuales como la *máquina penitenciara de Kafka* escriben la *promesa de reembolsar la deuda directamente en el cuerpo*: «*Para fijar algo en la memoria se lo graba a fuego: únicamente lo que no cesa de doler permanece en la memoria*» (Lazarato, 2013: 46-47, cursivas nuestras).

El problema, a partir de estas observaciones, se transforma completamente, pues de lo que se debe hablar, cuando se establece la relación necesaria entre *deuda* y *superficie de registro* o *socius*, es del problema de la *constitución de una memoria colectiva*, que precede a la formación de toda *memoria individual*. Y que es lo que Nietzsche precisamente plantea con su comprensión de la *eticidad de las costumbres*. Entendiéndose aquí a la *escritura*, primero que nada, como *ejercicio y práctica (pragmática)* donde la *palabra* y *lenguaje* se conciben bajo un *sentido amplio*, y donde la *enunciación* no se reduce a la *proposición*, ni el *lenguaje* al *lenguaje lineal fónico*, que depende de una *voz de las alturas*. Sentido amplio conferido a la *escritura* que Derrida, en *De la gramatología*, denomina *archi-escritura*, *texto* o *huella* (Derrida, 1971). Y que en el caso de la *relación acreedor-deudor* y de la *superficie de registro* se debe relacionar con lo que Nietzsche piensa fue el *período prehistórico de formación*

del hombre más extenso y trascendental: el mundo de la *eticidad de las costumbres*. Período en el cual se origina la *actividad genérica de la cultura*. Y donde lo que se consigue, fundamentalmente: *es el adiestramiento del hombre al marcarlo conforme una memoria colectiva*. Lo que para Deleuze y Guattari precisamente cabe comprender cuando se define al *socius* como la instancia que busca *codificar los flujos de deseos*. Este punto merece tres importantes precisiones desarrolladas por nuestros autores:

Respecto de la cultura como proceso de adiestramiento, dice Deleuze: “*La relación acreedor-deudor expresa la actividad de la cultura en su proceso de adiestramiento o de formación. [...] corresponde a la actividad prehistórica, es la relación del hombre con el hombre [...], incluso anterior «a los orígenes de cualquier organización social».* Aún más, *sirve de modelo «a las constituciones sociales más primitivas y más groseras».* *Es en el crédito, no en el cambio, donde Nietzsche ve el arquetipo de la organización social. El hombre que paga con su dolor la pena que inflige, el hombre considerado responsable de una deuda, el hombre tratado como responsable de sus fuerzas reactivas: éste es el medio puesto en marcha por la cultura para conseguir su objetivo”* (NF: 189-190, cursivas nuestras).

A propósito de la lógica social que se propone para una comprensión de la sociedad, dicen Deleuze y Guattari: “*La sociedad no es cambista, el socius es inscriptor: no intercambiar, sino marcar [...]. [...] lo esencial no es el intercambio y la circulación que dependen estrechamente de las exigencias de la inscripción, sino la inscripción misma [...]. El hombre debe constituirse por la represión del influjo germinal intenso, gran memoria bio-cósmica [...]. Pero al mismo tiempo, ¿cómo proporcionarle una nueva memoria, una memoria colectiva que sea la de las palabras [...], que le dote de facultades de resonancia y retención [...]* y que opere de ese modo la codificación de los flujos de deseo como condición del socius. *La respuesta es sencilla, es la deuda”* (AE: 191, 194-195 y 197, cursivas nuestras).

Y finalmente sobre la actividad genérica de la cultura como codificación del deseo, dice Deleuze: “*El código social quiere decir que algo del flujo debe pasar, correr; algo no debe pasar; y en tercer lugar algo debe hacer pasar o bloquear. Estos son los tres términos fundamentales de un código”* (Curso-Capitalismo: 25, cursivas nuestras).

Más allá de esta precisa definición de lo que *operatoriamente* implica un *código social*, lo importante por ahora es la definición de *actividad genérica de la cultura* que permite el concepto de *socius*, a saber, que el “*problema del socius siempre ha sido éste: codificar los flujos de deseo, inscribirlos, registrarlos”* (AE: 39, cursivas nuestras). Lo que significa, a un nivel *propriadamente económico-político*, que también “*la organización del poder es la manera en que el deseo está ya de entrada en lo económico y fomenta las formas políticas de la represión [...], la organización del poder implica la unidad del deseo y la estructura económica”* (ID: 355, cursivas nuestras).<sup>126</sup>

<sup>126</sup> Dice Clastres, autor que utilizaremos más adelante, a propósito del sentido que cabe conferir a la *teoría del socius*, el *origen de Estado* y una *crítica de la perspectiva economicista marxista*: “*Lo que se sabe actualmente en el plano de las sociedades primitivas ya no permite buscar en el plano económico el origen de lo político. No es en ese suelo donde arraiga el árbol genealógico del Estado. [...] [En las sociedades primitivas] nadie experimenta el barroco deseo de hacer, poseer, parecer más que su vecino [...]. El poder político separado es imposible en la sociedad primitiva [...]. Es por ello que me parece [...] necesario invertir la teoría marxista del origen del Estado [...] lejos del que el Estado sea un instrumento de dominación de una clase, , es decir, lo que viene después de una división precedente de la*

Siendo exhaustivos, si queremos ver cómo en la *teoría del socius* es la *relación deuda-acreedor* la que se presenta como la instancia preeminente, tanto en las sociedades primitivas, despóticas y capitalistas, lo primero que debemos entender es que estas tres formas de *socii* mantienen diversas relaciones con las tres *síntesis maquínicas*. No significando esto que las tres síntesis no participen en todas estas formas sociales (*conectivas, disyuntivas y conjuntivas*). Lo que se ha de tener en cuenta es la preeminencia de una de las tres síntesis en cada forma de *socius*. De lo que estamos hablando, dicho más específicamente, es que en las *sociedades salvajes* las *síntesis maquínicas* que parecen predominar son las *síntesis conectivas de producción de producciones*. Lo que se refleja en su *sistema flexible de connotación o sistema de conexión de signos semióticos transversales y horizontales*. Sistema que convierte a estas sociedades en *sistemas pragmáticos abiertos y dinámicos*. Rompiendo así con la tesis etnológica que definía las *sociedades primitivas* como *sociedades frías*. Segundo, que en las *sociedades bárbaras despóticas* de modo evidente predominan las *síntesis disyuntivas*, al grado de configurar un *sistema de subordinación* que se sustenta en una *superficie global de registro, vertical y jerarquizada: superficie sobrecodificante*. Sistema que supone someter a las *síntesis conectivas y conjuntivas* a la *forma de lo Uno*, incluso cuando *lo Uno* se presenta en *estado de latencia*. Y finalmente, que las *sociedades capitalistas* se identifican con las *síntesis conjuntivas*, en tanto se comprenden como un *sistema de conjunción generalizado de flujos descodificados (plusvalía de flujo)*, en donde es la *producción de consumo* lo determinante para comprender, entre otras cosas, que la *familia* es la instancia que *reproduce* unas condiciones previamente preparadas en el seno del *campo social y producción social*: las condiciones de una *represión general* inmanente al *proceso de acumulación* que caracteriza al capitalismo. Todos temas que veremos en los apartados siguientes.

Por otra parte, la distinción *producción deseante-producción social* exige a la vez enmarcar toda esta serie de problemas en la lógica de una *teoría general de los flujos*. Ello se debe hacer en primer término entendiendo que *deseos y creencias son flujos metafísicos* que remiten a *relaciones de fuerzas inmanentes* (de acuerdo a la terminología de Gabriel Tarde) (MM: “9. Micropolítica y segmentaridad”; Tarde, 2006: 17, 39-40; Tarde, 2011: 265). Tal punto de vista implica comprender que los *procesos y movimientos de producción* no se reducen a las *grandes representaciones*, ni a las

---

*sociedad, es por el contrario el Estado el que engendra a las clases*” (Clastres, 2010: 216, 222 y 235, cursivas nuestras).

*grandes finalidades* (Durkheim), ni mucho menos a *objetos y sujetos* ya consolidados (*hilemorfismo*). Es tan sólo desde el *polo molar, gregario y estadístico*, que los *deseos y creencias* se identifican con las *catexis sociales gregarias* o *catexis de interés de clase*. Siendo aquí el *polo paranoico-fascista del inconsciente maquínico* la *tendencia* que origina el *gregarismo* que vincula al *deseo* con la *carencia y finalidad* (AE: 352). O bien, como dice D. H. Lawrence, respecto de uno de los grandes temas de sus novelas: *la denuncia del mundo burgués y sus tópicos moralistas acerca del amor*: “«Hemos convertido un proceso en una finalidad, el fin de todo proceso no radica en su propia continuación hasta el infinito, sino en su realización... El proceso debe tender a su realización, pero no a cierta horrible intensificación, a cierta horrible extremidad en la que el cuerpo y el alma acaban por perecer»” (AE: 14, cursivas nuestras).

Respecto del par conceptual *producción deseante-producción social*, éste siempre debe ser considerado presuponiendo dos esferas aunadas, tal como Bergson nos habla de *mixtos*, cuando nos confrontamos con las *tendencias* que muestra la realidad: unas *tendencias puras* que se identifican con la *duración* y otras con *lo homogéneo y lo actual* (B: 18-19). Y de allí que se deba insistir en que la “*distinción [entre deseo y sociedad es una distinción] de régimen, según relaciones de tamaño*” (AE: 51, cursivas nuestras) y no relativa a una *diferencia de naturaleza*.

Son todas estas consideraciones las que permiten señalar que la *teoría del socius* permite desarrollar un *análisis social* desde un *micro-funcionalismo* que pretende captar los *puntos singulares*, las *relaciones informales*; y, en una sola fórmula: el *diagrama de fuerzas que presupone una formación social*. Lo que implica asumir que los análisis relativos al *mundo de la representación*, si implican un *falso funcionalismo*, ello sólo se evidencia desde *lo estratificado*, desde aquellas *seudo-relaciones* que ocultan bajo el peso del *régimen de signos molar* que operan las *síntesis gregarias y trascendentes*. Todo lo cual supone, dicho en términos generales, la más *fantástica empresa represión del deseo*: “*una fantástica represión de las máquinas deseantes*” (AE: 12, cursivas nuestras). Apreciación que es la que explica el *carácter an-antropológico* que define a la *teoría del agenciamiento modal*, en cuanto Deleuze busca *captar las fuerzas que subyacen a la forma-hombre*: “*Esas fuerzas oscuras de la finitud no son fundamentalmente humanas [...]. El diagrama como determinación de un conjunto de relaciones de fuerza jamás agota la fuerza, que puede entrar en otras relaciones y en otras composiciones. El diagrama procede del afuera*” (F: 118-119, cursivas nuestras; y *supra*: apartado 8).

La inspiración de la distinción entre *molar* y *molecular*, para establecer una *diferencia de régimen* entre los polos *producción social* y *producción deseante*, adquiere su *consistencia epistemológica* a partir de las obras de los bio-tecnólogos Jacques Monod, Raymond Ruyer y Gilbert Simondon (AE: 228, 238, 298, 296-299 y 408). Siendo precisamente sus *criterios micro-lógicos* y *micro-físicos* aplicados a *fenómenos diferenciales metaestables*, los que permiten a nuestros autores decir, en el orden de su *ontología social*: “Una máquina deseante [...] no representa nada [...]. Más bien es soporte de relaciones y distribuidos de agentes; pero estos agentes no son personas, pero tampoco estas relaciones son intersubjetivas. Son simples relaciones de producción, agentes de producción y de antiproducción” (AE: 51, cursivas nuestras).

El problema al cual nos estamos refiriendo es al de la *identidad* dada entre *naturaleza* y *producción*, ampliando Deleuze y Guattari dicha relación al ámbito de la *vida genérica de la cultura*, tal como lo plantea Marx cuando habla de la *producción del hombre por el hombre* (AE: 14). Aunque haya que advertir, enmarcándonos en el criterio de una *ontología de lo nuevo*, que uno de los puntos flacos y deficitarios de la *ontología marxista* —siguiendo a Lazzarato y su recepción del *pragmatismo* de William James, la *microsociología* de Tarde y la ontología de Deleuze— sea la incapacidad del *marxismo* de abstraerse de los criterios de *universalidad* y *totalidad*. Lo que no le permite acceder a una comprensión de lo social y lo económico que amplíe sus horizontes más allá del *punto de vista molar* fundado en las *necesidades (ananké)*, que es la perspectiva que predomina en toda *economía de lo útil*. Vale decir, no habiendo desarrollado el marxismo lo que desde Bataille cabe comprender como una *economía del dispendio* —en sus escritos: *Lo que entiendo por soberanía*, *La parte maldita*, *La noción de gasto* (Bataille, 1996; 1997)— o *del gasto*. Perspectiva que en *El Anti-Edipo* se identifica con la *tercera síntesis* de la *economía deseante* y que permite hablar de una auténtica *economía general*, que no es otra que la *teoría inconsciente maquínico trascendental*. Donde lo *molecular* y lo *molar* además presentan una *compresión diferencial* de la *economía*. Siendo tal el sentido de incorporar las *síntesis de registro* o *distribución* y las *síntesis de consumo* o *producción de consumo* a la *lógica de las síntesis de producción* (AE: 13).

Son precisamente las *síntesis de consumo*, bajo su *uso trascendental* y *nómade (molecular)*, las que implican la *irrupción de lo nuevo* o *síntesis del eterno retorno* (Nietzsche) (DR: 147). Dice Lazzarato, a propósito del *marxismo* y *lo nuevo*: “El marxismo, aunque se pretendía crítica radical, no supo crear las condiciones teóricas

*ni prácticas para salir de esta lógica [de la universalidad y totalidad] [...]. Me parece que lo que hace falta (de forma angustiosa) a la política marxista es una teoría de la producción de lo nuevo [...]. Para Marx, el individuo, lo singular [...], no es más que un hecho empírico” (Lazzarato, 2006: 18-19, cursivas nuestras).*

Sin la distinción entre una *economía de lo útil y economía del gasto o del consumo*, no tendría sentido hablar del *polo del socius* como *cuerpo lleno* (molar) y *polo del deseo* como *proceso productivo molecular, sub-representativo, extra-proposicional y pre-individual*. Y más ampliamente, no se podría entender, desde lo que la *ontología de la pura diferencia* postula como un *proceso de heterogénesis*, la génesis de los diversos modos de *socius* que analiza la *teoría de los socii*. Como tampoco podría entenderse que se hable de *antiproducción* (AE: 39). Todas estas distinciones dependen estrictamente del *dualismo operacional* que implica la *ontología de la pura diferencia* y la *teoría del inconsciente maquínico*.

Para comenzar a entrever cuál es el *sentido ontológico-político* que engloba todo lo dicho hasta aquí, que parece tan abstracto, digamos que nuestros autores parten considerando al *socius* como una instancia que se identifica necesariamente con lo que cabe definir como una *represión originaria*, distinta de la *represión individual* de Freud. *Forma de represión* que presupone un *substrato propiamente libidinal* determinado como *cuerpo sin órganos* (Artaud-Spinoza), como *cuerpo lleno* que paradójicamente *tiende a un grado cero de intensidad*. Lo que genera un *fenómeno de repulsión (stasis)* de la *producción deseante*, que, en última instancia, *es el que se identifica necesariamente con el polo paranoico-fascista* de las *catexis libidinales sociales*. Es tal *polo anti-productivo* el que se encuentra en el origen de la *superficie de inscripción o socius* en tanto *cuerpo sin órganos*: “*El cuerpo sin órganos, lo improductivo, lo inconsumible, sirve de superficie para el registro de todos los procesos de producción del deseo, de modo que las máquinas deseantes parece que emanan de él en el movimiento objetivo aparente que les relaciona. [...] [L]o esencial consiste en el establecimiento de una superficie encantada de inscripción [...] que se atribuye todas las fuerzas productivas y los órganos y que actúa como cuasi-causa, comunicándoles el movimiento aparente (el fetiche)*” (AE: 20, cursivas nuestras).<sup>127</sup>

<sup>127</sup> “*El cuerpo sin órganos es lo improductivo, lo estéril, lo engendrado, lo inconsumible. Antonin Artaud lo ha descubierto, allí donde estaba, sin forma y sin rostro. Instinto de muerte [pero no personal, como en Freud], éste es su nombre. Creemos que éste es el sentido de la represión llamada originaria o primaria; no es una «contracatexis» de las máquinas, es esta repulsión de las máquinas deseantes, por el cuerpo sin órganos. Y esto es lo que significa la máquina paranoica, la acción de efracción de las*



Lo que asegura la distinción *molar-molecular* relativa a las *tendencias* de las *catexis sociales* y el propio reconocimiento del surgimiento de la *instancia anti-productiva* del *socius*, es la comprensión de que la *represión psicológica*, supuestamente *endógena* según la *tradición psicoanalítica* (*supra*: capítulo primero, apartados 16 y 17), exige el reconocimiento de una *represión general* de *origen eminentemente social*. Es lo que en el propio terreno del psicoanálisis ya Reich había denunciado cuando destacaba un *sesgo* relativo a la *neutralidad* a que aspira el concepto de *represión individual* de Freud. Sesgo que además permite decir que de tal *neutralidad científica* se sigue a la vez un *apoliticismo* implícito en la teoría psicoanalítica. Dicen nuestros autores: “*La fuerza de Reich radica en haber mostrado cómo la represión [individual, fantasma individual] dependía de la represión general [fantasma grupal]. Lo cual no implica ninguna confusión entre los dos conceptos, puesto que la represión general precisamente necesita de la represión [individual y subjetiva] para formar sujetos dóciles y asegurar la reproducción de la formación social*” (AE: 123, cursivas nuestras). Lo que dicho con más precisión implica que: “*Reich reprocha a Freud el haber abandonado la posición sexual [...] cuando convierte a la angustia en la causa de la represión sexual y no en su resultado*” (AE: 301, cursivas nuestras; *supra*: apartados 16 y 17).

Uno de los aspectos más relevantes de la distinción entre *dos formas de represión*, una propiamente social y la otra delegada, que remite a la familia (y a la subjetividad individual), es que nos permite entender que la *moral individual* no puede explicarse por sí misma. Porque la *posición libidinal depresiva* o *angustiante* es efecto de la *represión general social*. Lo que quiere decir, en pocas palabras, que la *represión individual* debe remitirse al *elemento anti-productivo* que implica el *socius*. Instancia que precede, en efecto, a cualquier idea de represión que tenga su origen en una

---

*máquinas deseantes sobre el cuerpo sin órganos, y la reacción repulsiva del cuerpo sin órganos, que las siente globalmente como aparato de persecución. [...]. La máquina paranoica es en sí un avatar del cuerpo sin órganos: es el resultado de la relación de las máquinas deseantes con el cuerpo sin órganos, en tanto que éste ya no puede soportarlas [...]. El cuerpo sin órganos se vuelca sobre la producción deseante [...]. Las síntesis disyuntiva de registro, por lo tanto, viene a recubrir las síntesis conectivas de producción. El proceso de producción se prolonga en procedimiento de inscripción [...]. Al que pregunta ¿cree usted en Dios? debemos responder de un modo estrictamente kantiano o schreberiano: seguro, pero sólo como el señor del silogismo disyuntivo [...] Dios define la Omnitudo realitatis de las que todas la realidades surgen por división” (AE: 18-21, cursivas nuestras). Una vez que desarrollemos las explicaciones sobre el *socius territorial* y *socius despótico*, además de explicar el *régimen de la trampa universal*, podremos comprender cuál es el sentido de la *identidad* entre el *cuerpo sin órganos* y la *síntesis de registro*, lo que en *Mil mesetas* se termina de entender como *régimen de signos significante*.*

*supuesta angustia subjetiva o infantil*. Punto que se explica de modo privilegiado a partir del *socius capitalista*, último tema de este capítulo.

En todos estos términos, especificar cada una de las *formas de superficie social* o *socii* y sus respectivos *cuerpos llenos*: *socius territorial* en tanto el *cuerpo lleno* = *Tierra*; *socius despótico* en tanto el *cuerpo lleno* = *Déspota*; y, *socius capitalista* en tanto el *cuerpo lleno* = *Capital*; es la mejor manera que nos ha sido posibles encontrar para explicar las aplicaciones que permite desarrollar la *teoría del socius* o *teoría del Urstaat* respecto de un *análisis político diferencial*. No olvidando que son los conceptos de *socius* y *Urstaat* los ejes que hemos privilegiado para explicar la pretensión de Deleuze y Guattari de engarzar una *teoría general de la sociedad* con una *teoría general de los flujos*. Y más ampliamente, para comprender que dichas *teorías* son una extensión rigurosa de las *connotaciones políticas de la ontología de la pura diferencia*. Lo que nos permite decir, que al terminar esta exposición, estaríamos cumpliendo con uno de los propósitos nodales de nuestra tesis: *mostrar las relaciones entre la ontología de la pura diferencia y un nuevo modo de comprender lo político y lo social*, mediante la *explicación de los procesos de producción lo real* a partir de la *relación sociedad-deseo*. Sólo así, finalmente, podremos comprender por qué la *represión subjetiva* o *auto-represión* (Freud) resulta insostenible microfuncionalmente. O mejor dicho, que ésta es una mixtificación burguesa, determinada por las condiciones del *socius capitalista*. Es tan sólo desde un *punto de vista representativo, molar y gregario* que se logra constituir el *modelo privatizado de la represión general, la ley y la deuda*. Instancias que cumplen una *función de reproducción* afín con la *moral burguesa*. *Deuda infinita interiorizada*, cabe decir, desde Nietzsche. Instancia que es complementaria con las *deudas objetivas infinitas* que circulan en el *campo social* gracias al proceso de *acumulación del capital* (*flujos monetarios inmateriales revalorizándose perpetuamente* en tanto *tendencia infinita y límite del capitalismo*). Siendo la *deuda infinita subjetiva* la encargada de *reproducir y perpetuar* este proceso a partir de una *moral del deber* y la *culpa*, de la *mala conciencia* (Nietzsche). Porque, finalmente: “*la deuda y la relación acreedor-deudor [son] lo que constituye el paradigma subjetivo del capitalismo contemporáneo [...]. Es la deuda la que disciplina, domestica, fabrica, modula y modela la subjetividad*” (Lazzarato, 2013: “Deuda y subjetividad: el aporte de Nietzsche”, cursivas nuestras).

Por lo pronto, respecto de las relaciones dadas entre el *socius capitalista* y el *socius despótico*, dejemos la siguiente consideración de Deleuze, que en muchos sentidos

justifica todas nuestras anteriores alusiones al *Dios moral* de Kant, al *Edipo-Padre* de Freud, a la *reconciliación Dios-Hombre* en el *Estado constitucional* de Hegel y al *Bien y trascendencia* en Platón. Todas estas formas son inherentes a la *concepción dialéctica y negativa del deseo*, en cuanto expresan la *obsesión por la búsqueda del objeto completo*. En realidad, todas estas instancias remiten, desde el criterio de la *teoría de los regímenes de signos* de Deleuze, a las mixtificaciones que permite desarrollar el *pensamiento simbólico* presidido siempre por un *significante mayor*. Es decir, a aquella posición que en el *estructuralismo* se reconoce como la *posición del objeto perdido* o *criterio del casillero vacío*. O bien, como lo precisa Deleuze:

*“El objeto bueno está en lo alto, se mantiene en lo alto, y no se deja caer sin cambiar de naturaleza. Por una altura no hay que entender una profundidad invertida, sino una dimensión original que se distingue por naturaleza del objeto que la ocupa [...]. Freud insistió a menudo en la importancia de esta traslación de lo profundo a lo alto, que marca entre el Ello y el Superyó todo un cambio de orientación y una reorganización cardinal de la vida psíquica [...]. Si manifiesta la más viva crueldad tanto como amor y protección, no es bajo un aspecto parcial y dividido, sino que en tanto que objeto bueno y completo, todas las manifestaciones de la cual emanan de una unidad superior [...]. En tanto que es el principio de la posición depresiva [...] el yo se identifica, por su parte, con el objeto bueno mismo; se modela sobre él un modelo de amor [...]. Que el amor y el odio no remiten a objetos parciales, sino que expresan una unidad del objeto bueno completo, esto ha de comprenderse en virtud de la «posición» de este objeto, de su trascendencia y su altura [...]. El objeto bueno es por naturaleza un objeto perdido [...]. En ello reside su eminente unidad [...]. Es a la vez el objeto, la ley de la pérdida y la pérdida, la que prohíbe sin que se sepa lo que prohíbe [...]. Esa es la paradoja de la voz (que señala a la vez la insuficiencia de todas las teorías de la analogía y la equivocidad): tiene las dimensiones del lenguaje sin tener su condición” (LS: “Vigesimoséptima serie, de la oralidad”, cursivas nuestras).*

Finalmente, queda por señalar la razón que ha llevado a Deleuze a valorar a la obra de Nietzsche *La genealogía de la moral*, particularmente su segunda disertación, como la clave para comprender que la *deuda* y la *escritura* son dos instancias que no se reducen al modelo de una *semiología general* o *registro lineal lingüístico*. Lo que significa asumir que el *modelo del lenguaje significante* es relativo al *Estado despótico*, pero no a las *sociedades primitivas* ni a las *sociedades capitalistas* (como lo veremos en nuestros apartados siguientes). Respecto del *lenguaje significante*, Lacan ha mostrado a un *nivel simbólico-estructural* que el *significante* se debe comprender ante todo como un fenómeno que remite al *mundo despótico*. En sólo en tales términos que es correcto decir: *el inconsciente está estructurado como el lenguaje*. O como lo dicen Deleuze y Guattari: *“Lacan vuelve a conducir al significante a su fuente, a su verdadero origen, la edad despótica, y monta una máquina infernal que suelda el deseo a la ley” (AE: 215, cursivas nuestras)*. *Concepción de lo social*, que a diferencia del *mundo de la eticidad de las costumbres* o *socius territorial*, remite a un *sistema de subordinación lineal* que reina en el *mundo imperial despótico* (AE: 210).

Contrariamente, la *escritura* a la cual se refiere el concepto de *eticidad de las costumbres* implica un *sistema de connotación*, donde si se mantiene una relación con el sistema de la *subordinación lineal del Urstaat*, sólo será para *conjurarlo* (Clastres). Y en efecto, se debe asumir que es tan sólo con el *socius despótico* que surge la relación entre *escritura y lenguaje simbólico*, entre *escritura, lenguaje y voz de las alturas* (Dios, Padre, Déspota). En cambio, si la *escritura* en el mundo primitivo no se ciñe al *modelo de las alturas*, esto es en cuanto la *posición de los signos* en ella es siempre una *posición de deseo múltiple*, que constituye, en rigor, un *sistema de crueldad* (AE: 210). Sistema y régimen desde donde surgirá la *segunda memoria de las palabras*, distinta del *instinto* o *memoria bio-germinal*. La *memoria bio-germinal*, dicho groseramente, alude al *animal* que aún *no ha sido domesticado*, a la manera de ser del *animal-hombre* que se guía sólo por *instintos*, y que históricamente no se ha dado nunca, ya que sólo se presupone dicha modalidad *de iure, a priori, de derecho, no de hecho*.

Por lo pronto, lo más importante es comenzar a entrever que el punto de vista que concibe a la *prehistoria* y *mundo primitivo* como el lugar preeminente a propósito de la pregunta por el *origen de la sociabilidad y actividad genérica de la cultura remite a hábitos y costumbres*. Tema que ha sido tratado por Bergson a lo largo del primer capítulo de *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (Bergson, 1996: “I. La obligación moral”, 3-124). Problema que Nietzsche trata en la *Genealogía de la moral*, desde otra perspectiva obviamente, pero que coincide en muchos puntos con Bergson. Para comprender la distancia que separa a la perspectiva sobre el *origen de la sociabilidad* de Deleuze con la *perspectiva ilustrada* que nos habla del *Hombre, progreso cultural y cultura superior*, lo primero que debemos tener claro es que la *actividad genérica de la cultura* plantea la siguiente paradoja: *que lo natural no son los hábitos específicos, sino tan sólo el hábito de contraer hábitos* (Bergson). Lo que implica asumir que *la naturaleza sólo puede satisfacer sus fines por medio de la cultura* (Hume). A propósito de todo esto, dice Deleuze más ampliamente:

*Sobre la afinidad Nietzsche-Bergson: “De aquí la utilización de Nietzsche de las palabras «primitivo», «prehistórico»: la moralidad de las costumbres precede a la historia universal; la cultura es la actividad genérica, «el verdadero trabajo del hombre sobre sí mismo durante el período humano más largo de la historia humana, todo su trabajo prehistórico..., sea cual sea por otra parte el grado de crueldad, de tiranía, de estupidez y de idiotéz que lleve consigo». Cualquier ley histórica es arbitraria, pero lo que no es arbitrario, lo que es prehistórico y genérico, es la ley de obedecer a las leyes (Bergson insistirá sobre esta tesis, cuando demuestra en Las dos fuentes que cualquier hábito es arbitrario, pero que es natural el hábito de tomar hábitos)” (NF: 187-188, cursivas nuestras).*

Sobre la afinidad Bergson-Hume: “Como diría Bergson, los hábitos no son de la naturaleza, pero lo que sí es de la naturaleza es el hábito de contraer hábitos. La naturaleza sólo llega a sus fines por medio de la cultura, y la tendencia sólo se satisface a través de la institución. En este sentido, la historia es la historia de la naturaleza humana. Inversamente a la naturaleza se la encuentra como un residuo de la historia; es lo que la historia no explica, lo que no se puede definir, lo común que haya en todas las más diferentes maneras de satisfacer una tendencia” (ES: 40, cursivas nuestras).

Y sobre la relación instinto-institución: “Lo que se traduce, en lo que se refiere a la relación instinto-institución, que: «No hay tendencias sociales, sino únicamente medios sociales para satisfacer las tendencias, medios que son originales precisamente por ser sociales. Toda institución impone a nuestro cuerpo, incluso en sus estructuras involuntarias, una serie de modelos, y confiere a nuestra inteligencia un saber, una posibilidad de previsión en forma de proyecto. Llegamos así a esta conclusión: el hombre no tiene instintos, construye instituciones. El hombre es un animal a punto de abandonar la especie” (ID: 29-30, cursivas nuestras).

En todos los términos señalados, para Deleuze la comprensión global que subsiste en Nietzsche y Bergson (*sociedades cerradas*), respecto de la *lógica social* y pregunta por su *génesis*, en los anales de la prehistoria, se presenta de modo polémico y crítico. Primero, porque permitiría romper con uno de los postulados que recorre a la etnología y antropología, y que es precisamente, como lo decíamos más arriba, la idea que sostiene que son el *intercambio* e *interés* la respuesta sobre el *origen de la moral* y del *derecho*. Lo que para Deleuze supone privilegiar los criterios de *equivalencia* y *generalidad*, tan importantes para el *economicismo* y *psicologismo* burgués decimonónico. Punto que será refutado en el siglo XX por la antropología post-estructuralista. Perspectiva donde son cruciales los análisis de Jacques Lizot y Pierre Clastres, autores que mantienen un diálogo explícito con Deleuze y Guattari. Además que ambos antropólogos no basan sus estudios sólo en concienzudas lecturas de gabinete sobre las sociedades primitivas, como lo hacían los antropólogos del siglo XIX, sino que sus contribuciones son fruto sobre todo de sus investigaciones de campo efectuados en Sudamérica, especialmente en Amazonia, y en África.

Por otro lado, respecto del lugar privilegiado que piensa Deleuze se debería dar a Nietzsche en la *historia de la antropología* y *etnología*, llega a decir: “*El gran libro de la etnología moderna es menos el Essai sur le don de Mauss que la Genealogía de la moral de Nietzsche [...]. Pues la Genealogía [...] es una tentativa [...] sin igual para interpretar la economía primitiva en términos de deuda [...] [a partir de la] relación acreedor-deudor [...] [y] eliminando toda consideración del intercambio o de interés «a la inglesa»*” (AE: 1986, cursivas nuestras).

En muy breves palabras, el *defecto de la tesis cambista* consiste en que “*necesita postular un sistema cerrado, estadísticamente cerrado [molar y representativo] y aportar a la estructura el apoyo de una convicción psicológica («la confianza en que el*

ciclo se volverá a cerrar»). [...]: *al aislar el momento de la circulación en el proceso de reproducción, la etnología [...] proporciona toda su extensión colonial a la economía burguesa*” (AE: 194, cursivas nuestras).

El valor que tiene para la *teoría del socius* el concepto de *deuda*, supone adscribir todo lo planteado hasta aquí al contexto histórico del *nihilismo*, en cuanto la *teoría de la cultura* plantea la *paradoja* de tener que reconocer *tres perspectivas sobre la historia* irreductibles entre sí: **1) pensar el hombre prehistórico y la actividad genérica de la cultura bajo el rigorismo de lo arbitrario: la obligación social;** **2) pensar al hombre post-histórico como un ser libre y autónomo, paradójicamente, fruto de la formación arbitraria de la eticidad de las costumbres: hacerlo capaz, vía memoria, de cumplir deberes y promesas;** **3) pensar el hombre-histórico como un modelo que niega tanto al primer modelo como al segundo, por ser precisamente el modelo de último hombre del nihilismo, el del hombre superior, uno que representa para Deleuze y Nietzsche la pintura abigarrada de todo lo que se ha creído.** Estos problemas Deleuze los desarrolla de modo magistral en *Nietzsche y la filosofía*, en su capítulo “IV. Del resentimiento a la mala conciencia”, en rtes apartados fundamentales: “11. La cultura considerada desde el punto de vista histórico”, “12. La cultura considerada desde el punto de vista post-histórico” y “13. La cultura considerada desde el punto de vista histórico” (NF: 187-198).

Si la *teoría de socius* se confunde a veces con la *teoría del Urstaat*, ello sucede porque la *teoría general de la sociedad* no es una teoría que se subordine a la idea de *historia lineal*, sino una teoría donde el problema fundamental es el *estado de latencia del Urstaat*. Instancia que parece recorrer y frecuentar, desde un *no-lugar* o suerte de *Urzene* (Sibertin-Blanc: 91), a todas las formas sociales existentes. Es la amenaza de: “*La máquina de lo extraño [...] la gran máquina paranoica [...]. Nuevos grupos perversos propagan la invención del déspota [...], expanden su gloria e imponen su poder en las ciudades que fundan. [...] sacerdotes, escribas, funcionarios, forman parte de su cortejo [...]. Por primera vez se retira de la vida y de la tierra algo que va a permitir juzgar la vida y sobrevalorar la tierra. La tierra se convierte en un asilo de alienados*” (AE: 199-200, cursivas nuestras). Y es en tal sentido que el *Urstaat* debe entenderse, no sólo como el *a priori* de la Historia Universal, sino como la condición previa para que comience la *historia del nihilismo*. Dicho en palabras de Deleuze y Guattari, la importancia de la *teoría del Urstaat* radica en que el *Estado originario*, más que ser un *corte empírico*, es una *categoría paradigmática dentro de la historia*:

“Esta situación especial del Estado como categoría, olvido y retorno, debe ser explicada. Ocurre que el Estado despótico originario, no es un corte entre los otros. De todas las instituciones es tal vez la única que surge ya montada en el cerebro de los que la instituyen, «los artistas de la mirada de broce» [Nietzsche]. Por ello, en el marxismo, no sabía demasiado qué hacer con ella: no entra en los cinco famosos estadios, comunismo primitivo, ciudad antigua, feudalidad, capitalismo, socialismo [...]. No sirve de nada hacer el inventario de las diferencias, a la manera de concienzudos historiadores: comunidades aldeanas aquí, sociedades industriales allí... Las diferencias no serían determinantes más que si el Estado despótico fuese una forma concreta entre otras [...]. Pero él es la abstracción que se realiza, ciertamente, en las formaciones imperiales, pero que se realiza en ellas no más que como abstracción (unidad sobrecodificante eminente) [...]. Marx reconocía que había una manera cuya historia iba de lo abstracto a lo concreto: «las categorías simples expresan relaciones en las que lo concreto insuficientemente desarrollado tal vez se ha realizado, sin haber establecido todavía la relación más compleja que teóricamente se expresa en la categoría más concreta; mientras que lo concreto más desarrollado deja subsistir esta misma categoría como una relación subordinada». El Estado era primero una unidad abstracta que integraba subconjuntos que funcionaban separadamente” (AE: 225, cursivas nuestras).

Más allá del valor de esta cita y referencia a Marx, que sintetiza implícitamente todo lo que desarrollaremos en adelante sobre el *socius despótico* y *socius capitalista* considerando algunos aspectos generales de las ideas Marx, por otro lado, si son Nietzsche y Clastres fundamentales para concebir un tipo de sociedad que por definición se sustrae a la *forma de Estado*, en el caso de Clastres serán los *pueblos amazónicos* los que deben ser definidos como *sociedades sin Estado y contra Estado*. Su interés por estos *pueblos sin escritura lineal*, no sólo obedece por su admiración por un modelo social irreductible a los cánones occidentales. Lo más interesante y relevante, políticamente hablando, es que son sociedades que permiten *replantear el problema de la constitución social*, incluso en lo relativo a nuestras sociedades. Replanteamiento que rompe con el *evolucionismo y desarrollismo* del siglo XIX.

El punto de vista de Clastres coincide con muchos conceptos de *El Anti-Edipo*, a la vez que Deleuze y Guattari se sirven de las investigaciones etnológicas de Clastres. Prueba de tal admiración son los dos siguientes extensos fragmentos, que invitan a considerar al *El Anti-Edipo* como una de las contribuciones más importantes del siglo XX. Grandeza que para Clastres radica en la *teoría del Urstaat*. Estas citas sirven además como una presentación magistral para entrever el *marco an-historicista* que desarrollaremos en los siguientes apartados y ponderar el valor crucial que Clastres da a *El Anti-Edipo* para el desarrollo de un punto de inflexión en la *historia de la etnología*:

Sobre los méritos de *El Anti-Edipo*: “Deleuze y Guattari [...] reflexionan juntos sobre el capitalismo. Para pensar el capitalismo, recurren a la esquizofrenia, en la que ven el límite y el efecto de nuestra sociedad. Y para pensar la esquizofrenia, pasan por el psicoanálisis [...] como Atila: tras sus pasos no queda gran cosa de él. Entre ambas cosas [...] está el gran capítulo de *El Anti-Edipo* [...]: “Salvajes, bárbaros, civilizados” [...]. Este capítulo garantiza a la empresa [...] su coherencia [...], suministrando a su demostración puntos de apoyo no occidentales (tomar en cuenta a las sociedades primitivas y a los imperios bárbaros). Si los autores se limitasen a decir: en el capitalismo, las cosas

*funcionan así y así, mientras que en otro tipo de sociedades funcionan de otra manera, no habrían abandonado el terreno del comparativismo más plano. Pero no es así, porque han mostrado «como funciona de otra manera». El Anti-Edipo [...] es una teoría general de la sociedad y de las sociedades. [...] Deleuze y Guattari han escrito sobre los Salvajes y los Bárbaros lo que los etnólogos no han sido capaces de escribir [...]. Es totalmente cierto [...] que el mundo de los salvajes es el lugar de la codificación de los flujos: nada escapa al control de las sociedades primitivas [...]. También es verdad que las formaciones imperiales imponen una sobre-codificación a los elementos salvajes integrados en el Imperio, pero sin destruir necesariamente la codificación de los flujos, que persiste al nivel local de cada elemento” (ID: 291, cursivas nuestras).*

Sobre la concepción an-historicista de la teoría del Urstaat: “¿Retorno a una interpretación evolucionista de la historia? ¿Retorno a Marx más allá de Morgan? En absoluto. El marxismo trató a los Bárbaros (modo de producción asiático), pero nunca supo muy bien qué hacer con los Salvajes. ¿Por qué? Porque, así como en la perspectiva marxista podía pensarse la transición de la barbarie (despotismo oriental o feudalidad) a la civilización (capitalismo), nada permitía concebir la transición de los salvajes a los Bárbaros [...]. Deleuze y Guattari responden a esta pregunta, porque ellos sí saben qué hacer con los Salvajes. Y su respuesta es, a mi modo de ver, el más vigoroso descubrimiento de El Anti-Edipo: se trata de la teoría del «Urstaat», el monstruo frío, la pesadilla, el Estado, que es el mismo en todas partes y que «siempre ha existido». Sí, el Estado existe en las sociedades primitivas, incluso en el más pequeño grupo de cazadores nómadas. Existe pero es conjurado sin cesar, constantemente se impide su realización. Una sociedad primitiva es una sociedad que dirige todos sus esfuerzos a impedir que su jefe se convierta en el jefe. Si la historia es la historia de la lucha de clases (en aquellas sociedades en las que hay clases, obviamente), entonces puede decirse que la historia de las sociedades sin clases es la historia de su lucha contra el Estado, la historia de su esfuerzo de codificación de los flujos de poder [...]. ¿De dónde surge, pues, entero y de una sola pieza, el «Urstaat»? Viene del exterior, necesariamente. [...] la idea del «Urstaat», conjurado o triunfante, determina la teoría de la historia. Ahí reside un pensamiento radicalmente nuevo, una reflexión revolucionaria [...]. Habrá, previsiblemente reticencias (como poco) ante una teoría que propone sustituir el estructuralismo del intercambio por el primado de la deuda. Podemos preguntarnos si la Tierra no aplasta en cierto modo el territorio. Pero todo esto significa que Deleuze y Guattari no se burlan de los etnólogos: les plantean auténticas cuestiones” (ID: 291-292, cursivas nuestras).<sup>128</sup>

## **27. El socius inscriptor como máquina territorial primitiva**

Para comenzar a ver de manera precisa la *inédita comprensión* que Deleuze y Guattari presentan de las *sociedades salvajes* o *socius territorial*, debemos partir deshaciéndonos del *mito romántico* del *bon savage* que Rousseau ha hecho célebre. Como también renunciar a toda hipótesis que pretenda platear la existencia de un *estadio pre-civil idílico*, suerte de paraíso terrenal, donde no existía *sujeción política*, donde manaban ríos de leche y miel. Así rechazaremos a la vez uno de los contrargumentos dirigidos contra *El Anti Edipo*, que consistía en afirmar que en esta obra lo que se pretendía era llevar adelante una *apología irreflexiva* de una *concepción del deseo libre de todo rasgo coercitivo* y en efecto *libre de toda determinación histórica*. Falsa impresión que Guillaume Sibertin-Blanc ha resumido del modo que sigue: “*un romanticismo del deseo puro, un espontaneísmo anárquico e inconsecuente, una exaltación lírica y azarosa de*

<sup>128</sup> Palabras de Clastres expresadas en el coloquio “Deleuze y Guattari se explican...”, en Mesa redonda organizada por François Châtelet para discutir los contenidos de la obra *El Anti-Edipo* (1972).



la esquizofrenia” (Sibertin-Blanc, 2010: 9, cursivas nuestras). Lo que para Sibertin-Blanc no era más que una objeción demasiado hipotética, ni siquiera fundada en una lectura seria y detenida de *El Anti-Edipo*.

En rigor, es la propia definición que Deleuze recoge de Nietzsche sobre las *sociedades primitivas*, la que permite descartar la supuesta defensa de un estilo de vida anárquico, sin determinación moral, ni social. Equívoco que incluso ha desembocado en la absurda idea de decir que lo que hacen Deleuze y Guattari, cuando *identifican la producción deseante como proceso metafísico homólogo al proceso esquizofrénico* (AE: 14), era convertir la vida de personajes como Antonin Artaud —o de cualquier otro *genio-loco*— en un modelo a seguir e imitar. Reflejo de todo esto son los epítetos con los cuales se reconocía a *El Anti-Edipo: política anarco-deseante, política de los espacios de libertad* (Badiou, 1997: introducción).

Dicho contraargumento es también el que se deduce de una interpelación que hiciera Kostas Axelos, cuando en un artículo de *Le monde* dice refiriéndose a Deleuze: “*Honorable profesor, francés, buen marido, excelente padre de dos hijos encantadores, amigo fiel, progresista exigente de profundas reformas en todos los ámbitos donde reina la explotación y la opresión... ¿quisieras que tus alumnos y tus hijos sigan en su «vida efectiva» la vía de tu vida, o, por ejemplo, la de Artaud, que tantos escritores reivindican*” (Dosse, 2009: 264, cursivas nuestras). Después de tal interpelación Deleuze no volverá a tener contacto con Axelos, al menos públicamente. Ello a pesar de haberle dedicado dos comentarios elogiando su obra filosófica y haber mantenido una amistad previa. Dicha interpelación sorprende aún más viniendo de un autor a quien Deleuze considera sostiene una posición *filosófica pluralista*, que nuestro autor exalta como *un pensamiento de lo planetario, pensar sin origen ni destino*, capaz de articular lo mejor de tres grandes *maestros de la sospecha*: Marx, Heidegger y Nietzsche. Impresiones que destacamos porque definen el tenor de la filosofía de Deleuze mismo. Dice Deleuze sobre Axelos: “*Parte [...] de un juego designado como planetario que vincula ya el juego del hombre y del mundo. Otorga pleno sentido a la fórmula: hay juego, no jugadores. Con Axelos, la superación de la metafísica recobra el sentido que Jarry le había conferido [...] la «patafísica» como el gesto planetario [...] del que puede venir la salvación de la filosofía*” (ID: 211-212, cursivas nuestras).

Esta anécdota e impresiones nos parecen pertinentes, pues expresan, tanto la afinidad que Deleuze mantiene con el *pluralismo* de Axelos, como su posterior repudio de las objeciones hechas contra *El Anti-Edipo* en el artículo de *Le Monde*. Siendo aquí esta

anécdota una perfecta oportunidad para precisar que, ni a Deleuze ni Guattari les interesaba idealizar el *estadio terminal esquizofrénico*, ni mucho menos convertir una *patología* tal en baluarte ni modelo de nada. Lo que interesa a nuestros autores de la *esquizofrenia* es el *proceso metafísico que engloba*. Perspectiva, ésta última, que incluso puede encontrarse expresamente desarrollada en un pensador idealista como Karl Jaspers, quien elogia la *locura* cuando escribe sobre Van Gogh y Strindberg, y sostiene que *la locura es expresión de una completa sinceridad que no puede ser impostada en nuestros tiempos* (AE: 40).

Cuando Deleuze y Guattari elogian el *proceso esquizofrénico*, al homologar su *potencia creadora* con el *proceso metafísico*, y que precisamente es lo busca exaltar el concepto de *inconsciente trascendental puro* de *Diferencia y repetición*, es confirmar lo que decía uno de los padres de la *antipsiquiatría*, Ronald Laing, en su obra *La política de la experiencia*: “*La locura no es necesariamente un hundimiento [breakdown] [...]: también puede ser una abertura [breakthrough] [...]. El individuo que realiza la experiencia trascendental de pérdida del ego [...]. La verdadera salud mental implica de un modo o de otro la disolución del ego normal*” (AE: 137, cursivas nuestras).

Retornando al problema central del presente apartado, que es el del concepto de *socius primitivo*, es a partir de la definición de éste: *socius incriptor territorial y máquina codificadora*, desde donde se despeja toda duda respecto del carácter que define a la *cultura* en los términos de Deleuze y Guattari: “*El socius primitivo salvaje era, pues, la única máquina territorial en sentido estricto*” (AE: 152). Y a propósito de lo que comporta en términos de *determinación política del deseo*:

*“La esencia del socius [...] incriptor, en tanto que se atribuye las fuerzas productivas y distribuye los agentes de producción, reside en esto: tatuar, sajar, sacar cortando, escarificar, mutilar, contornear, iniciar. El hombre debe constituirse por la represión del influjo germinal intenso, gran memoria bio-cósmica [...]. Toda la estupidez y la arbitrariedad de las leyes [...], todo el aparato perverso de la educación y la represión [...] no tienen más que un sentido: enderezar al hombre [...]. Volverlo capaz de alianza, formarlo en la relación acreedor-deudor que, en ambos lados, es asunto de la memoria [...]. La deuda proviene directamente de la inscripción”* (AE: 150 y 197, cursivas nuestras).

La idea de homologar el funcionamiento de las *sociedades primitivas* con la idea de *máquina*, obedece a la adhesión de Deleuze y Guattari a un concepto que recogen de Mumford, de su obra *El mito de la máquina. Técnica y evolución humana: megamáquina*. Idea que en el caso de Mumford versa sobre las *sociedades imperiales hidráulicas*, sean las del antiguo Egipto, babilónicas, sumerias o de oriente. Es para tal tipo de sociedades que Mumford acuñó el concepto de *megamáquina*, siendo su sentido

general el aludir a una *organización espiritual-biotecnológica imperial* (Mumford, 2010: 24).

La utilización de tal concepto por parte Deleuze y Guattari supone la ampliación de su sentido a todo tipo de sociedades. Y en efecto, también a los tipos de sociedades primitivas y modernas. Respecto de la aportación de dicho concepto para una comprensión de cualquier tipo de sociedad, comentan Deleuze y Guattari, citando la definición que da Mumford de *megamáquina* (entre corchetes las palabras de Mumford):

“Cuando Lewis Mumford crea la palabra «megamáquina» para designar a la máquina social como entidad colectiva, tienen literalmente toda la razón [...]: «Sí, más o menos de acuerdo con la definición clásica de Reuleaux, podemos considerar una máquina como la combinación de elementos sólidos que poseen cada uno su función especializada y funcionan bajo el control humano para transmitir un movimiento y ejecutar un trabajo, entonces la máquina humana sería una verdadera máquina». La máquina social es literalmente una máquina, independiente de toda metáfora, en tanto que presenta un motor inmóvil y procede a diversas formas de cortes: extracción de flujo, separación de la cadena, repartición de partes. Codificar flujos implican todas estas operaciones” (AE: 147, cursivas nuestras).

En efecto, para Deleuze y Guattari, el *carácter diferencial* que permite identificar a las *máquinas salvajes* ha de comprenderse como todo lo contrario del sentido del estadio en que supuestamente existía el *bon savage*. La idea del *buen salvaje* en el fondo no es más que una *mixtificación romántica* que surge de la sobrevaloración que hacían los poetas de la Arcadia o edad dorada, tal como Hume lo denuncia en su *Tratado de la naturaleza humana*. Obra donde se descarta, no tan sólo la existencia histórica de dicha *edad dorada* (que también es mencionada por autores como Platón y Locke),<sup>129</sup> sino también la *idea adversa*: un *estado de naturaleza* donde todos los hombres, como lo sostiene Hobbes en su *Leviatán*, vivían determinados por un *estado de guerra de todos contra todos: bellum omnium contra omnes* u *homo homini lupus est* (Hobbes, 1995:109).

<sup>129</sup> Cabe recordar, a propósito de Locke y el *estado de naturaleza*, que es dicho estadio donde sitúa al *individuo* y la *apropiación limitada* que propicia el *trabajo*. Punto importante de tener en consideración, pues como veremos más adelante en la *teoría del socius* la categoría de *trabajo* se origina sólo con el *Estado*. Dice Locke en su *Ensayo sobre el gobierno civil*, que los hombres tenían la “*completa libertad para ordenar sus actos y sus personas como mejor les parezca [...] sin necesidad de pedir permiso y sin depender de la voluntad de otra persona*” (Locke, 1981: “Del Estado natural”, cursivas nuestras). Y, por otro lado: “*Aunque la tierra y todas la criaturas inferiores sirvan en común a todos los hombres, no es menos cierto que cada hombre tiene la propiedad de su propia persona. Nadie, fuera de él mismo, tiene derecho alguno sobre ella. Podemos afirmar también que el esfuerzo de su cuerpo y la obra de sus manos sin también auténticamente suyos [...]. El trabajo puso un sello que lo diferenció de lo común [...]. El hombre (como dueño de sí mismo y propietario de su persona, de sus actos o del trabajo de la misma) llevaba dentro de sí la gran base de la propiedad [...]. Así, pues, en las épocas primeras, el trabajo creaba el derecho de propiedad, siempre que alguien gustaba de aplicarlo a bienes que eran comunes*” (Locke, 1981: 23-24, 27 y 35, cursivas nuestras).

La última fórmula de Hobbes implica una *concepción antropológica pesimista de la naturaleza humana*, que resulta ser la antítesis de la *idea benevolente y optimista* que representa el *bon savage*. Juntas constituyen un oxímoron sobre la realidad social originaria, respecto de lo cual llega a decir Hume: “*Hay que considerar [...] este estado de naturaleza como una mera ficción inventada por los poetas, con la sola diferencia de que la ficción primera se representa llena de guerras [...], mientras que se nos describe la segunda como la condición más encantadora y apacible que imaginarse pueda*” (Hume, 2011: 663, cursivas nuestras).

En tales términos, si la *relación sociedad-deseo* implica unas *determinaciones de carácter político e histórico*, es el concepto de *represión general*, como lo hemos visto en el apartado anterior, el que mejor expresa la posición de Deleuze y Guattari: “*la producción social es tan sólo la propia producción deseante en condiciones determinadas. [...] el campo social está inmediateamente recorrido por el deseo, que es su producto históricamente determinado [...]. [Ello porque, dicho categóricamente] Sólo hay el deseo y lo social y nada más*” (AE: 38, cursivas nuestras).

Observa el propio Deleuze, acerca del *socius territorial* y la relación que mantiene con determinadas *actividades sociales*, que lo que se debe entender por *actividad genérica de la cultura* es la “*crueldad [que] es el movimiento de la cultura que se opera en los cuerpos y se inscribe sobre ellos labrándolos. [...] introduce a la fuerza la producción en el deseo y, a la inversa, inserta a la fuerza el deseo en la producción y la reproducción sociales*” (AE: 151, cursivas nuestras).

En efecto, es bajo tales términos que el concepto del *deseo* que propone *El Anti-Edipo* se encuentra en las antípodas de toda ficción relativa a una *edad dorada* o un *estado de naturaleza* entendido como *guerra de todos contra todos*. Para proponernos, en cambio, una idea en donde el “*deseo es constructivista, en modo alguno espontaneísta*” (D: 109, cursivas nuestras). *Constructivismo* que se dirige contra la *concepción negativa del deseo* (Platón, Kant, Hegel y Freud) y contra los tres *contrasentidos* que predominan en general sobre la comprensión de la *relación sociedad-deseo* que caracteriza a Occidente: “*Los tres contrasentidos sobre el deseo son: relacionarlo con la carencia o la ley; con una realidad natural o espontánea; con el placer o [...] la fiesta*” (D: 117, cursivas nuestras).

Un modo de resumir la relación imbricada dada entre la *producción deseante* y *producción social*; y, por otro lado, entre el rol que juega el *deseo* dentro de ambas esferas *diferencialmente*: es aludiendo a dos conceptos o, mejor dicho, a *dos funciones*

*propias de la actividad genérica de la cultura que caracteriza a las sociedades salvajes: codificar y territorializar. ¿Codificar y territorializar qué? En una sola frase: codificar y territorializar los flujos de deseo. Y de allí que afirmen nuestros autores: “Finalmente este es el problema esencial de la codificación y de la territorialización: siempre codificar los flujos. Y como medio fundamental marcar a las personas, pues ellas existen en la intersección, en los puntos de corte de los flujos” (Curso-Capitalismo: 19, cursivas nuestras). Y son estas dos funciones las que permiten decir que el socius en ningún caso es relativo a un deseo espontáneo, pues se define precisamente como una instancia que resulta inseparable de un sistema de representación global de represión del deseo, que es otro modo de decir: socius o superficie de inscripción.*

Pasando a un problema más preciso, que consiste en esclarecer qué quiere decir Deleuze cuando indica que la tarea fundamental del *socius territorial* consiste en *codificar y cortar los flujos deseos*. Este punto podemos comenzar a aclararlo aludiendo a un concepto central de la *etnología*, el cual es utilizado para referirse a las *estructuras que modulan* el mundo social primitivo. Concepto que Deleuze tomará de los etnólogos Lizot y Mayer Fortes, los maestros de Clastres. Aunque ampliando su campo de aplicación al análisis de las estructuras de todo tipo de sociedad. Nos estamos refiriendo al concepto de *segmentarización* (MM: “9. Micropolítica y segmentaridad”, 214-237), que permite decir que el *hombre es animal-segmentario*, al menos en los tres siguientes sentidos: *binariamente, circularmente y linealmente* (MM: 214).

Lo primero, porque en las sociedades primitivas, si se establecen rangos, relaciones sociales específicas y actividades cualificadas, esto se hace a partir de *grandes oposiciones binarias: hombre-mujer, adulto-niño, adulto-viejo, cazador-recolector, noche-día, madre-padre, hermana-hermano, arco-cesta, selva-aldea*. Oposiciones que en las sociedades modernas se multiplican: *ricos-pobres, gobernantes-gobernados, burgueses-proletarios, trabajo intelectual-trabajo manual, ciudadanos-sin papeles, ocio-trabajo*, etc.

Lo segundo, porque respecto del mundo primitivo: “Lizot muestra cómo la Casa común está organizada [...] de dentro hacia afuera, en una serie de coronas en las que se ejercen tipos de actividades localizables (cultos y ceremonias, intercambio de bienes, vida familiar, por último, desperdicios y deposiciones), todo lo cual implica una *segmentaridad circular*” (MM: 214, cursivas nuestras). Lo que respecto de las sociedades modernas se capta recordando: el *dormitorio*, el *salón*, la *casa*, el *patio*, el *pasaje*, el *barrio*, la *ciudad*, el *país*, el *continente*, el *mundo*; o bien, la *persona*, la

*pareja, los hijos, la familia, las amistades, el jefe, los compañeros de trabajo, la autoridad, la nación, etc.*

Finalmente, si *estamos segmentarizados linealmente*, esto es así, en el caso del mundo primitivo, porque aquí es ejemplo paradigmático la *práctica de los ritos de pasaje o ritos de iniciación*, que sancionan el *tránsito de la infancia a la adultez*. Y en lo que respecta a nuestras sociedades modernas, basta pensar en las *sociedades disciplinarias* que analiza Foucault y mundo que describe Kafka: “*en una línea recta [...] en la que cada segmento representa un episodio o un «proceso» [...]: eternos pleitistas o procesados, familia, escuela, ejército, oficio*”, *fábrica, cárcel, hospital* (MM: 214, cursivas nuestras).

Una de las diferencias fundamentales que establecen Deleuze y Guattari entre las *sociedades primitivas o sociedades contra Estado* (Clastres) y las *sociedades con Estado*, radica en el tipo de *segmentarización* que engloban respectivamente. Las primeras implican una *segmentarización flexible* y las segundas, especialmente las relativas a los *Estados modernos*, una *segmentarización dura* (MM: 218). Si en el caso de las *sociedades salvajes* la *segmentarización* tiende a ser *flexible*, ello es así en cuanto en este tipo de sociedad lo que predomina es la forma de “*un código polívoco, basado en los linajes [...] y [...] una territorialidad itinerante, basada en divisiones locales [...]. Los códigos y territorios, los linajes clánicos y las territorialidades tribales organizan un tejido de segmentaridad relativamente flexible*” (MM: 214, cursivas nuestras).

Si la diferencia entre *segmentaridad dura* y *segmentaridad flexible* no supone *maniqueísmo* alguno, a propósito de la concepción del *deseo* que distingue al *mundo salvaje* de las *sociedades con Estado*, es así porque los criterios de análisis aquí son estrictamente relativos a los *rasgos etológicos y topológicos* que definen a *las relaciones del cuerpo social*. Lo que más específicamente significa aplicar los *criterios inmanentes* abarcando a las *estructuras sociales extensiva e intensivamente*. Es decir, entendiendo que las *relaciones de composición del cuerpo social* son *relaciones de movimiento-reposo* (longitud) y de *potencia* (latitud) (Zourabichvili, 2014: 59). Y que en el caso específico del *socius territorial* exige distinguir entre *relaciones extensivas de alianza* y *relaciones intensivas de filiación*.

En este punto, *codificación y territorialización*, si se puede decir que definen el sentido general del *socius primitivo* a partir de *dos sentidos topológicos* que se *presuponen recíprocamente*, ello es así en cuanto la *doble distribución disyuntiva*

*inclusiva* reconoce: por un lado, el *orden vertical y administrativo* que supone la *institución de parentesco y filiación*, que es la *institución de los linajes*; y, por otro lado, las *prácticas políticas de la alianza*, que describen un *orden horizontal y estratégico*. Este último orden, *horizontal y estratégico*, en ningún caso significa negar el *carácter cruel y terrible del socius inscriptor territorial*. Simplemente, permite afirmar que las *deudas constitutivas de la colectividad son móviles y finitas*, en cuanto los *signos* que determinan el surgimiento de la *ley de la comunidad*, a pesar de inscribirse en el *cuerpo social*, son siempre *signos polívocos y abiertos*.

Antes de explicar este punto, veamos que significa que entre *filiación* y *alianza* se dé una *relación de determinación recíproca* presidida por el *principio de disyunción inclusiva*. Esto quiere decir que la *verticalidad* de las *líneas de filiación*, que son relativas a una *memoria biofiliativa ancestral del clan (ley de prohibición del incesto con la madre)*, si bien es una *codificación administrativa*; ésta *coexiste* con la *horizontalidad y lateralidad* que implican las *prácticas de alianzas*. Prácticas, estas últimas, que son *relaciones económico-políticas*, siempre *abiertas y móviles* en lo que respecta a otros clanes (*ley de prohibición del incesto con la hermana o hermano*).

Respecto de este punto, de suma importancia son los siguientes comentarios de Deleuze y Guattari, donde se cita a la autoridad del etnólogo E. R Leach para precisar el *sentido eminentemente económico-político* de las *prácticas de alianza*:

*Sentido económico-político de la estructura lateral de las alianzas y deudas*: “Y el funcionamiento de una máquina tal consiste en [...] declinar alianza y filiación, declinar los linajes sobre el cuerpo de la tierra, antes de que haya un Estado [...]. «Los lazos estructurales que provienen del matrimonio entre miembros de grupos diferentes han sido... ignorados, o incluso asimilados al concepto universal de filiación. Así Fortes [...] disfraza los primeros bajo la expresión de descendencia complementaria [...]. Este concepto, que recuerda la distinción romana entre agnación y cognación, implica esencialmente que todo individuo está vinculado a los parientes de su padre y de su madre en tanto que descende de uno y otro, y no por el hecho de que estén casados [...]. La continuidad en el tiempo de una estructura vertical se expresa adecuadamente por la transmisión agnaticia de un nombre de patrilinaje. Pero la continuidad de la estructura lateral no se expresa de esa misma forma. Más bien es mantenida por una cadena de relaciones económicas entre deudores y acreedores [...]. La existencia de las deudas pendientes manifiesta la continuidad de la relación de alianza» [hasta aquí la cita de Leach]” (AE: 152, cursivas nuestras).<sup>130</sup>

*Diferencia entre filiación y alianza e irreductibilidad de la segunda a la primera*: “La filiación es administrativa y jerárquica, pero la alianza es política y económica y expresa el poder en tanto que no se confunde con la administración. Filiación y alianza son como las dos formas de un capital primitivo, capital fijo o stock filiativo, capital circulante o bloques móviles de deudas. Les corresponden dos memorias: una biofiliativa, otra, de alianza y de palabra [...]. Es en este sentido que la economía pasa por la alianza [...]. Por tanto, no existe ningún momento en que la alianza derivaría de la filiación. Ambas constituyen un ciclo esencialmente abierto en el que el socius actúa

<sup>130</sup> Agnación: concepto relativo al parentesco civil o jurídico. En cambio, cognación remite al parentesco de consanguinidad materna.

sobre la producción, pero también en el que la producción reacciona sobre el socius” (AE: 152-153, cursivas nuestras).

Sentido práctico y estratégico del sistema de parentesco: “Un sistema de parentesco no es una estructura, sino una práctica, una praxis [...], incluso una estrategia [...]. Cada vez que interpretamos las relaciones de parentesco en la comunidad primitiva en función de una estructura que se desplegaría en la mente, caemos en la ideología de los grandes segmentos que hace depender a las alianzas de las filiaciones mayores, pero que se encuentra desmentida por la práctica [...]. Un sistema de parentesco no aparece cerrado más que en la medida en que se le separa de las referencias económicas y políticas que lo mantienen abierto y que convierten a la alianza en algo más que un arreglo de clases matrimoniales y de líneas filiativas” (AE: 153-154, cursivas nuestras).

Que resulte fundamental subrayar el *carácter administrativo de la filiación*, que se encuentra aparentemente *separado de lo económico-político*, y el *carácter político y práctico de la alianza*, instancia no subordinada a la *memoria de filiación*, obedece precisamente al *régimen de connotación flexible* que supone el *socius territorial*. Es la *coexistencia y presuposición recíproca* de estas dos esferas la que explica que dichas sociedades mantengan una *concepción flexible y finita de las deudas*, carácter que es relativo a una *memoria de alianza dinámica y práctica*. Deudas que son *finitas* porque finalmente *deben declinarse en la tierra* en cuanto ésta representa la *instancia antiproductiva y productiva* a la vez, a saber: la *Madre Tierra* comprendida como *cuerpo lleno de la sociedad* y el *grupo* determinado por *mecanismos de escisión* que son relativos a un *control demográfico*. Fenómeno del que hablaremos con Clastres más adelante. Siendo en tal sentido, la *autonomía de las prácticas políticas* dirigidas hacia el exterior de los clanes y la propia *constitución itinerante de las conexiones* con otros clanes (*deudas móviles*), lo que convierte al *sistema de parentesco* en algo distinto de un *sistema cerrado*.

Es tal *disyunción inclusiva*, entre la *alianza* y la *filiación*, la que permite que jamás se de una *centralización del poder* en lo que respecta a *líneas patrilineales exclusivas*. Las cuales para nuestros autores, *de facto*, jamás se dan, sino más bien son *representadas en las reglas de filiación* (son *ilusiones* en el sentido de que se dan bajo la forma de un *movimiento objetivo aparente*). Es lo que expresan Deleuze y Guattari cuando afirman que: “*Las extracciones de flujo constituyen un stock filiativo en la cadena significativa; pero inversamente, las separaciones de cadena constituyen deudas móviles de alianza que orientan y dirigen flujos [de deseos]. La descendencia es a la vez flujo de producción y cadena de inscripción, stock de filiación y fluxión de alianza*” (AE: 155, cursivas nuestras).

He aquí, en efecto, la importancia del asociar a las *síntesis de registro disyuntivas e inclusivas* del *inconsciente trascendental maquínico* con las *líneas flexibles* o



*segmentaridades flexibles* que determinan al *socius primitivo*. Con tales *síntesis abiertas* es que se puede decir que “*la máquina segmentaria [territorial, finalmente] trama competiciones, conflictos y rupturas, a través de las variaciones de filiación y las fluctuaciones de alianza. Todo el sistema evoluciona entre dos polos, el de la fusión por oposición a otros grupos, el de la escisión por la formación constante de nuevos linajes aspirantes a la independencia*” (AE: 158, cursivas nuestras).

Este punto se comprende con mayor claridad sólo recordando que en las *sociedades primitivas* “*se distinguen esencialmente tres tipos de flujo: los de producción a consumir, los objetos de prestigio y los de mujeres*” (Curso-Capitalismo: 26, cursivas nuestras). Y donde, a propósito de las mujeres: “*La función de la exogamia local [...] no es negativa, asegurar la prohibición del incesto, sino positiva, obligar a contraer matrimonio fuera de la comunidad de origen [...]: es el medio para establecer alianzas políticas*” (Clastres, 2010:76, cursivas nuestras).<sup>131</sup>

Es importante señalar que la idea que sostiene que las *sociedades primitivas* “*no tienen historia y están dominadas por algunos arquetipos y su repetición*”, idea que se ha sostenido a partir del concepto de *sociedades frías*, resulta insostenible para Deleuze y Guattari (AE: 157). Esto lo muestra la *praxis* de la *constitución de las relaciones de parentesco*, que jamás debe pensarse como un *sistema cerrado*, sino como un *sistema abierto y en constante desequilibrio*: “*La máquina territorial segmentaria conjura la fusión con la escisión e impide la concentración del poder al mantener los órganos de jefatura en una relación de impotencia con el grupo*” (AE: 159, cursivas nuestras). Impotencia que, como veremos, radica en la identidad entre la *institución de la jefatura* y el *monopolio de la palabra*. Tema que trataremos más adelante.

Esta última hipótesis sobre la *institución de la jefatura y su relación de impotencia con el grupo* es un punto que de modo preciso expresa la *eficacia del poder del grupo* y el *lugar que corresponde al jefe*. Tesis que ha sido confirmada por los análisis etnológicos de campo realizados por Clastres en Amazonia. Dice Clastres en su obra *La sociedad contra el Estado*:

“*¿En qué se apoya la tribu para considerar que un hombre es digno de ser jefe? En resumidas cuentas, sólo en su competencia «técnica»: dotes oratorias, pericia como cazador, capacidad de*

<sup>131</sup> A propósito de la *fusión y escisión de los grupos* o *mecanismos* que las *sociedades primitivas* poseen para *mantener el grupo lejos de la unificación y agigantamiento demográfico*, dice Clastres: “*Para que una sociedad sea primitiva, es preciso que sea pequeña y, para que lo sea, que rechace ser grande; para lograrlo utilizan la técnica de escisión, universalmente utilizada en las sociedades primitivas [...]. La guerra en las sociedades primitivas tiene como misión principal impedir lo único: lo único es primeramente la unificación, es decir, el Estado*” (Clastres, 2010: 251-252, cursivas nuestras).

*coordinar las actividades guerreras, ofensivas o defensivas. Y de ninguna manera deja la sociedad al jefe pasar más allá de ese límite técnico, nunca deja convertirse una superioridad técnica en autoridad política. El jefe está al servicio de la sociedad, es la sociedad misma —auténtico lugar del poder— la que ejerce como tal su autoridad sobre el jefe [...]: jamás la sociedad primitiva tolerará que su jefe se transforme en déspota. [...] la palabra del jefe no tiene fuerza de ley” [Como veremos más adelante: la fuerza de ley sólo es dada en el ritual de marcaje] (Clastres, 2010: 218-219, cursivas nuestras).*

Lo que explica la *disyunción* dada entre *filiación* y *alianza* es precisamente el *régimen de signos territorial*, su *sistema de segmentarización flexible*. O en otros términos, el *sistema de connotación* o *sistema general de deseo* que comporta el *socius territorial*. Todo a partir de la *coexistencia* dada en una *superficie de registro* que implica tanto el *stock filiativo* como el *campo de acciones eminentemente práctico-político*, articulación que constituye la denominada *memoria de alianza*. Problema que Deleuze y Guattari consideran expresa el *sentido político* fundamental del *sistema de parentesco primitivo*, donde: “*El problema radica en pasar de un orden intensivo energético [filiativo] a un sistema extensivo que comprenda a la vez las alianzas cualitativas y las filiaciones extensas*” (AE: 162, cursivas nuestras). Lo que más exactamente significa que: “*Por la prohibición del incesto con la hermana se anuda la alianza lateral, [y] por la prohibición del incesto con la madre la filiación se vuelve extensa*” (AE: 166).

Siendo sumarios, lo que gana la *sociedad primitiva* con tales *prácticas*, no se entiende sino se hace referencia al aspecto eminentemente político que reflejan las *relaciones de parentesco inestables y en perpetuo desequilibrio*, donde las *técnicas de escisión*, por ejemplo, las de la *institución de la guerra*, juegan un papel crucial. Ello en tanto expresan una *función reproductiva* y a la vez *productiva* que consiste en establecer *relaciones extra-grupales* y por tanto *fuera del clan*, pero imponiéndose paralelamente unos *mecanismos que conjuran la unificación o lo Uno* (Clastres: 230).<sup>132</sup>

En tales términos, las *sociedades primitivas* deben ser comprendidas a partir de unos *finés* que nada tienen que ver con una *sumisión exclusiva a los códigos de filiación*, sino más bien, a *prácticas y relaciones* que promueven *alianzas estratégicas* que potencian la *existencia del grupo*. Así: “*Las familias salvajes forman [...] una política, una*

<sup>132</sup> Sobre el posible origen del *presentimiento de lo Uno* o *Estado* y el papel que juegan los *discursos proféticos*, dice Clastres: “*Entonces hay que rectificar, quizá, la idea de la palabra como lo opuesto a la violencia [...]. En el discursos de los profetas yace tal vez en germen el discurso del poder y, bajo el rasgo exaltado del conductor de hombres que expresa el deseo que los hombres, se disimula quizá la figura silenciosa del déspota*” (Clastres, 2010: 229-230, cursivas nuestras). Este punto asumirá todo su sentido cuando veamos el *socius despótico* y la *relación déspota-sacerdote-paranoia*.

*estrategia de alianzas y filiaciones; [que] son formalmente los elementos de la reproducción social: no tienen nada que ver con un microcosmos expresivo; el padre, la madre, la hermana siempre funcionan como algo más que el padre, madre o hermana”* (AE: 173, cursivas nuestras).

Es ahora cuando podemos referirnos al *sistema de representación global primitivo*, que Deleuze y Guattari comprenden esencialmente a partir del concepto de *represión general* (AE: 190) entendido como *sistema de codificación y territorialización*. Concepto constitutivo del *socius territorial: todos los flujos, al ser codificados y territorializados, establecen una relación con el cuerpo lleno de la Tierra* (AE: 39). Sería éste, pues, el *sentido global* que persigue la *máquina territorial primitiva* en cuanto *socius inscriptor* y *régimen de escritura flexible de connotación*. Régimen que se distingue del *sistema de representación general* que introducirá el *socius despótico* en tanto primer régimen constitutivo de una *semiología general* (AE: 39).

Lo fundamental, en efecto, es comprender que la *máquina territorial primitiva* es un *sistema de inscripción flexible* o *régimen de signos presignificante*, porque en él todavía no se ha convertido la *escritura* en una instancia subordinada al *carácter lineal de lenguaje simbólico*, ni se ha sometido a una *unidad trascendental*, que es propia del *régimen de signos significante*. La segmentaridad primitiva, por tal cosa, es definida por Deleuze y Guattari como una *segmentaridad semiótica* que se expresa siempre mediante *signos plurilineales y multidimensionales*, como lo son los tatuajes, danzas, cantos y gestos, todos elementos dados en los *rituales de pasaje e iniciación*.

Para comprender exhaustivamente la idea de *regímenes de signos*, antes de terminar de aclarar el sentido del *socius territorial*, es importante decir que además del *régimen presignificante salvaje*, existen también: el *régimen paranoico-interpretativo* de los imperios despóticos; el *régimen contra-significante* de la *máquina de guerra* de los guerreros nómades; y, el *régimen postsignificante subjetivo y pasional*, cuyos ejemplos paradigmáticos cabe asociar a las *tribus judías* y *grupos cristianos*, que implican la *diáspora* comprendida como una *línea errante del desierto que traiciona al régimen despótico*. Siendo este último régimen el que, a partir de la Edad Media, dará origen a los elementos esenciales del *régimen pasional y autoritario* que triunfará en la modernidad y que terminará convirtiéndose en el *régimen de sujeción* que se encuentra a la base de la *subjetividad capitalista* (MM: 117-153).

Respecto de la *modernidad* y el rol que cumple el *régimen de sujeción pasional*, es a Nietzsche a quien debemos recurrir para comprender que lo que implica dicho régimen

es la *interiorización de la deuda infinita*, la exaltación del *modo de vida afín* con las *pasiones tristes y sentimientos reactivos* que promueven los signos administrados por el *sacerdote y déspota*. Punto respecto del cual, como lo hemos visto anteriormente, Spinoza y Nietzsche coinciden por su repudio de los *afectos negativos* que caracterizan a tal régimen: *resentimiento, culpa y mala consciencia* (*supra*: apartado 20).

Estrictamente hablando, estos distintos regímenes de signos no deben ser comprendidos como estadios históricos sucesivos o progresivos, sino como *esquemas analíticos* o *ideales-tipos*, ya que permiten distinguir *tendencias puras*. Lo que indica que para Deleuze y Guattari, *de facto*, todos estos regímenes coexisten en menor o mayor medida en las formas sociales históricas concretas. Y de allí que afirmen: “*Quizá todas la semióticas sean mixtas, se combinen no sólo con formas de contenido diversas, sino que también combinen regímenes de signos diferentes. Elementos presignificantes [...], contrasignificantes [...] [y] postsignificantes están ya presentes en el régimen signifiante*” (MM: 124, cursivas nuestras). Y esto es lo que precisamente ya se anuncia en el *sistema presignificante*, en lo que respecta a *sus mecanismos de conjuro dirigidos contra lo Uno*. Tema que trataremos poco más adelante. Lo importante, por ahora, es no olvidar que en el *socius territorial*: “*la deuda es la unidad de alianza y la alianza es la representación misma. La alianza codifica los flujos de deseo y por la deuda realiza en el hombre una memoria de las palabras*” (AE: 191, cursivas nuestras).

¿Cómo funciona este *sistema de sociedad territorial*? ¿A qué se refieren Deleuze y Guattari cuando afirman que es un *régimen presignificante*? ¿Qué quiere decir que todo el sistema finalmente descansa en la *alianza* y qué sentido tiene hablar aquí de *memoria de las palabras*? Las posibles respuestas a estas interrogantes exigen en primer término partir aclarando que cuando se dice *sistema presignificante*, lo que se expresa es que aquí la *escritura* no puede ser considerada bajo la *forma del lenguaje lineal*. Porque esencialmente, el *socius primitivo*, es un *sistema de marcaje y de registro* que opera de un modo absolutamente singular en términos *bio-tecnológicos*. Apoyándose en algunas precisiones de célebre pensador francés André Leroi-Gourhan, Deleuze y Guattari explicarán el sentido de dicho sistema centrándose en los *rituales de pasaje* o *ritos de suplicio*, en cómo dentro de los mismos es todo el *cuerpo social* el que gira en torno a la *víctima marcada*. Propiciando así tales ritos un *sistema de escritura* que es inherente a *sociedades orales*. Dicen Deleuze y Guattari:

“*Las formaciones salvajes son orales, vocales, pero no porque carezcan de un sistema gráfico: un baile sobre la tierra, un dibujo sobre la pared, una marca sobre el cuerpo, son un sistema gráfico, un*

*geografismo [...] Estas sociedades son orales porque precisamente tiene un sistema gráfico independiente de la voz, que no se sujeta ni subordina a ella. [...] [E]s al ajustarse a la voz que el grafismo la suplanta e induce una voz ficticia [...]. Leroi-Gourhan ha descrito [...] estos dos polos heterogéneos de la inscripción salvaje o de la representación territorial: la pareja voz-audición y la mano-grafía [...]. ¿Cómo funciona una máquina de este tipo? Pues funciona: la voz es como una voz de alianza, a la que se coordina sin semejanza una grafía [disyunción inclusiva] del lado de la filiación extensa” (AE: 195, cursivas nuestras).*

El *grafismo y oralidad*, en tanto *prácticas constitutivas del socius territorial*, son fundamentales porque precisan el rol que tiene la *deuda* dentro del *sistema de representación global de deseo o forma de represión general* en el *mundo social primitivo*. Ambas instancias son las que pueden encontrarse dentro de los *rituales de pasaje y rituales de marcaje* (Clastres) que engloba la *institución de alianza*. Práctica con la cual el *grupo o comunidad incorpora a los nuevos integrantes al cuerpo social*. La suma relevancia de tales *rituales* consiste en que expresan el sentido literal de la definición que dan Deleuze y Guattari de la *sociedad primitiva* entendida como *socius inscriptor*. Definición que lleva a nuestros autores a asumir que: “*La sociedad no es cambista, el socius [primero que todo] es inscriptor*” (AE: 191, cursivas nuestras).

Que las *sociedades primitivas* sean *orales* y a la vez dispongan de un *sistema de grafismo independiente de la voz* que incluye la *danza, tatuajes y la tortura*, se hace evidente confrontando el *sistema de tortura y crueldad* que engloban los *ritos de iniciación*. Sistema que Deleuze y Guattari caracterizan semióticamente a partir de la preeminencia de unos *signos polívocos y plurales* que son propios del *régimen de signos presignificante*. A propósito de la relevancia de los *signos* y el *cuerpo* en los rituales de pasaje, la siguiente observación del etnólogo Cartry resulta de una precisión notable: “*«El signo actúa por inscripción en el cuerpo [...]. Los signos dominan las cosas que significan y el artesano de los signos, en vez de ser un simple imitador, realiza una obra que recuerda a la obra divina»*” (AE: 195, cursivas nuestras).

Partamos preguntándonos, ante esta observación de Cartry: ¿cuál es la relevancia de decir: *el artesano de los signos realiza una obra que recuerda a la obra divina*? Para responder necesariamente hay que precisar que, si el *sistema de crueldad* o *régimen de signos presignificante*, se define como un *régimen de connotación* en términos semióticos, ello es así porque en primer término lo que determina el *valor del signo* es la *producción de una plusvalía de código*, cuya eclosión asegura el *sentido* de la *ley primitiva*, que define a la *deuda fintita*. Lo que dicho más ampliamente significa que:

*“La plusvalía de código es la forma primitiva de la plusvalía en tanto que responde a la célebre fórmula de Mauss: el espíritu de la cosa dada, o la fuerza de las cosas, que hace que las donaciones [no los intercambios] deban ser devueltas, de manera usuaria, siendo signos territoriales de deseo y*

*de poder [...]. La plusvalía de código efectúa las diversas operaciones de la máquina territorial primitiva: separar segmentos de cadena, organizar extracciones de flujo, repartir las partes que vuelven a cada uno [...]. En vez de ser la extensión de un sistema en primer lugar cerrado [como sucede cuando predomina el intercambio e interés], la obertura es primera, basada en la heterogeneidad de los elementos que componen las prestaciones y compensan el desequilibrio desplazándolo. En una palabra, las separaciones de cadena significante según las relaciones de alianza engendran plusvalías del código al nivel de los flujos, de donde se desprenden diferencias de estatuto para las líneas filiativas (por ejemplo, el rango superior o inferior de los donadores o tomadores de mujeres) [...]. El deseo ignora el intercambio, no conoce más que el robo y la donación” (AE: 156 y 192, cursivas nuestras).*

Leroi-Gourhan, a propósito del *carácter irreductible de los signos* que operan en los ritos de iniciación y *sentido amplio* que cabe conferir a la escritura, precisa que lo que se constituye así es “«*todo un lenguaje pluridimensional que no se confunde con el lenguaje verbal unilineal, y que constituye una expresión irradiante específica de contenido (sería el origen de la escritura)*»” (MM: 69, cursivas nuestras). Tras tal sistema de grafismo, lo que cabe presuponer en términos biotecnológicos es el predominio del sistema *mano-grafía* y *voz-audición*, cuyo propósito es *marcar, grabar y codificar en el cuerpo*, con la *acción de la marca y expresión de la voz*: la *ley* y la *deuda*, así entendidas, a saber: en estado de *disyunción inclusiva, son finitas*. Sin embargo, cabe incluir aquí, por el *carácter eminentemente polívoco del grafismo*, un tercer polo que implica el *dolor* comprometido en el *ritual de marcaje*. Este tercer polo del signo, que resulta imprescindible para que en el *acto de la tortura* pueda eclosionar finalmente la *plusvalía de código*, no es otro que la *relación dolor-placer* que surge de la *ecuación ojo-dolor* (Nietzsche).

Veamos cómo sintetizan Deleuze y Guattari el *carácter multidimensional* que conforman los distintos elementos y órganos que participan en el *ritual de aflicción* (*acciones y pasiones*) y por qué se debe decir que son la *deuda* y *plusvalía de código* las instancias que definen al *sistema de connotación* y *crueldad* que define al *socius territorial*. Dicen Deleuze y Guattari:

*“El paciente en los rituales de aflicción no habla, recibe la palabra [...]. Y su dolor, ¿qué es sino un placer para el ojo que lo mira, el ojo colectivo o divino que no está animado por ninguna idea de venganza y sólo es apto para captar la sutil relación existente entre el signo grabado en el cuerpo y la voz surgida del rostro —entre la marca y la máscara—. Entre estos dos elementos del código, el dolor es como la plusvalía que saca el ojo, captando el efecto de la palabra activa sobre el cuerpo, pero también la reacción del cuerpo [...]. Es a esto a lo que hay que llamar sistema de la deuda o representación territorial: voz que habla [...], signo marcado en plena sangre, ojo que goza con el dolor [...] que implica la triple independencia de la voz articulada, de la mano gráfica y del ojo apreciador [...]. Todo es activo, acciona o reacciona en este sistema, la acción de la voz de la alianza, la pasión del cuerpo de la filiación, la reacción del ojo apreciando la declinación de ambas” (AE: 196, cursivas nuestras).*

Que esta descripción de los *rituales* de los pueblos primitivos nos resulte absolutamente extraña y repulsiva, se explica simplemente por nuestra idiosincrasia burguesa, identificada con el confort y placer. Como por la *repulsión* que sentimos ante *actos que exaltan el dolor en tanto elemento activo de la cultura*. Cuestión que no significa que el *dolor* no esté menos presente en nuestro mundo, aunque de una manera solapada, simulada y cínica. Es a lo que se refiere Clastres cuando observa que la *ley* y su carácter *rigorista* y *coactivo*, tras la irrupción del *sistema público de enseñanza moderno*, sanciona universalmente el sentido de la máxima: *Dura lex sed lex*. Dice Clastres: “Según las épocas y las sociedades, se inventaron diversos medios para mantener siempre fresca la memoria de esta dureza. Entre nosotros la más [...] reciente fue la generalización de la escuela, gratuita y obligatoria [...]. Desde el momento en que la educación se imponía como universal, nadie podía sin mentir [...] argüir ignorancia [...]. Ya que, dura como es, la ley es al mismo tiempo escritura. La escritura es para la ley, la ley habita en la escritura; y conocer una es ya no poder ignorar otra” (Clastres, 2010: 189, cursivas nuestras).

Es tal *dureza*, intrínseca al carácter de la *ley primitiva*, la que cabe asociar al *dolor* comprometido en la *experiencia del rito de iniciación*. Elemento afectivo cuya *función* esencial radica en generar la *plusvalía de código* que permite convertir al *sujeto torturado* en *integrante de la comunidad*. Sólo mediante las *marcas* que el *ritual* propicia el *nuevo sujeto* finalmente adquiere *plenos derechos de igualdad*. Ello gracias a la *ley* y la relación que ésta mantiene con los *signos de la escritura*, relación que determina el sentido de los *mecanismos de conjuro* en las *sociedades del marcaje* (cabe advertir que en la traducción de la obra que citamos de Clastres se reemplaza el concepto de *registro* de *El Anti-Edipo* por el de *marcaje*). *Mecanismo de conjuro* que se traduce en un *rechazo de lo Uno*, del *Estado* y la *ley imperial*, en tanto instancias que se encuentran en *estado de latencia*. Todo lo cual Clastres explica citando *El Anti-Edipo* para aludir a la relación dada entre la *escritura*, la *ley* y una *memoria colectiva*. Dice Clastres en *La sociedad contra el Estado*:

“Las sociedades primitivas son, dicen con fuerza los autores del Anti Edipo, sociedades del marcaje. Y en esta medida, las sociedades primitivas son, efectivamente, sociedades sin escritura, pero en el sentido que la escritura indica primeramente la ley separada, lejana, despótica, la ley del Estado [...]. Y es precisamente para conjurar esa ley, ley fundamental y garante de la desigualdad, es contra la ley del Estado que se promulga la ley primitiva. Las sociedades de la marca, sociedades sin Estado, sociedades contra Estado. La marca sobre el cuerpo, igual en todos los cuerpos, enuncia: no tendrás el deseo de poder, no tendrás el deseo de sumisión. Y esta ley no separada no puede hallar para inscribirse sino un espacio no separado: el cuerpo mismo. Profundidad admirable de los salvajes, que de antemano sabían todo eso, y velaban, al precio de una terrible crueldad, por evitar al

*advenimiento de una crueldad aún más terrorífica: la ley escrita en el cuerpo es un recuerdo inolvidable” [He aquí, en efecto, qué cabe entender por una segunda memoria de las palabras, absolutamente diversa de la ley escrita imperial. Ley que, como veremos, emana de una voz de las alturas: la del Déspota o Dios] (Clastres, 2010: 199, cursivas nuestras).*

El valor general de esta cita radica en que destaca la *relación antagónica* dada entre la *ley primitiva* y *ley del Estado* o *ley imperial*. A la vez que reconoce, en el *acto del ritual de pasaje*, el *conjuro* que implica la *ley primitiva*. Acto que según Clastres es inherente a la *ley primitiva de la comunidad* y que tiene como propósito *conjurar el surgimiento de un poder centralizado*. *Conjuro*<sup>133</sup> que se presenta como un *mecanismo de rechazo dirigido contra lo Uno*, a partir de la preeminencia del *principio de igualdad* que implica la *ley de la comunidad*.

La idea de identificar *lo Uno* con el *Mal* y con la *ley del Estado* —que como veremos en nuestro próximo apartado remite necesariamente a un ámbito que sólo se explica desde los criterios de una *semiología general* que se constituye como *régimen de signos significante*—, Clastres la encuentra desarrollada en los *discursos proféticos tupí-guaraníes*. Dándonos más que una sugerencia respecto de las relaciones que pueden establecerse entre *lo Uno profético* y *lo Uno* que predomina en la *metafísica occidental*. Dice Clastres:

*“[E]l rechazo del poder político separado, el rechazo del Estado; [...] un discurso profético que identifica lo Uno como la raíz del Mal y afirma la posibilidad de escapar [...] lo Uno es el Estado. El profetismo tupí-guaraní es la tentativa heroica de una sociedad primitiva de abolir la desgracia en el rechazo radical de lo Uno. Esta lectura «política» de un pensamiento metafísico debería, entonces, incitar a plantear una pregunta, tal vez sacrílega: ¿no podríamos someter a una lectura similar toda la metafísica de lo Uno? ¿Qué hay de lo Uno como Bien, como objeto preferencial que la metafísica occidental asigna, desde su nacimiento, al deseo del hombre?” (Clastres, 2010: 228, cursivas nuestras).*

---

<sup>133</sup> Sobre el *doble significado* que se debe asociar al concepto de *conjuro* y *acto de conjurar*, notable es la distinción que hace Derrida entre dos sentidos que mantiene este término en alemán. Dos sentidos que amplían el doble aspecto que mantiene el *ritual de paso* o *suplicio*, en cuanto dentro de éste se identifica: por un lado, la *ley que incorpora al iniciado a la comunidad*; y, por otro, en cuanto supone dicha incorporación el *repudio de la ley estatal* o *lo Uno*. Derrida, en su obra *Espectros de Marx* (Derrida, 1995) sostiene que la palabra *conjuro* debe ser entendida, primero, como *invocación, evocación y conjuración*, en el sentido de *Beschwörung*. Lo que significa *promover lo conjurado para atraerlo*. Por ejemplo, como sucede en Platón y su relación con *lo Uno*, el *Ser*, el *Bien*, la *Verdad* o la *Belleza*. E incluso, si pensamos en la *escritura* cuando se la relaciona en el *Fedro* al *pharmakon* bajo el sentido de *remedio*. Sin embargo, *conjuro* también puede ser comprendido en el sentido de *querer alejar algo, querer que desaparezca* o *deje de ser una amenaza*. Siendo es este segundo caso *conjurar* relativo a *algo negativo que se repudia*. Tal es el sentido de *conspiración, conspiracy* y en alemán: *Verschwörung*. En el caso de Platón y *platonismo* lo que se busca *conjurar* siempre es lo que tiende al *Caos*, al *Mal*, a la *Multiplicidad*, a la *Fealdad*, etc.



En efecto, lo que hay que establecer entre la *forma de la ley* de las *sociedades primitivas* y la *forma de la ley* de las *sociedades con Estado*, sería una *diferencia de naturaleza* basada en un diverso *sistema de registro*. Diferencia que precisamente se distingue en la *forma de la ley*, que en el caso primitivo nunca se identifica con la *deuda infinita*, sino con unas *deudas finitas móviles*. Y, es en tal sentido que Deleuze y Guattari afirman que: “*El socius primitivo salvaje era, pues, la única máquina territorial en sentido estricto. Y [que] el funcionamiento de una máquina tal consiste en esto: declinar alianza y filiación, declinar los linajes sobre el cuerpo de la tierra, antes que haya un Estado. Si la máquina es de declinación se debe a que es imposible deducir simplemente la alianza de la filiación*” (AE: 152, cursivas nuestras).

Por otro lado, si se ha de establecer una *relación histórica* entre las *sociedades con Estado* y *sociedades primitivas*, lo que rechazará Clastres será cualquier idea que pretenda erigir una *relación causal* o *de evolución* entre una y otra forma. Por ejemplo, a partir de criterios economicistas o desarrollistas. Para Clastres, en el mundo primitivo *no existían, ni el trabajo ni la explotación*, dos categorías privilegiadas del marxismo. Dice Clastres, a propósito del *marxismo* y su incompreensión de las *sociedades primitivas*, como del problema del *origen de las sociedades estatales*: “*Porque, así como en la perspectiva marxista podía pensarse la transición de la barbarie (despotismo oriental o feudalidad) a la civilización (capitalismo), nada permitía concebir la transición de los Salvajes a los Bárbaros. Nada hay en las máquinas territoriales [...] en lo que pueda adivinarse lo que vendrá después: ni castas, ni clases, ni explotación, ni siquiera trabajo (el trabajo es esencialmente trabajo alienado)*” (ID: 292, cursivas nuestras). O bien, si seguimos el capítulo de *Mil mesetas* “13. Aparato de captura”: *no existía sobretrabajo* en el mundo primitivo, porque éste lo inventa precisamente el *Urstaat imperial*. Lo que veremos más adelante.

Lo que sí es verificable, respecto de estas dos formas sociales y el problema de su *coexistencia histórica*, es que en el caso de las *sociedades primitivas*, lo que intentan hacer éstas mediante el *principal mecanismo de escisión grupal* que implica la *práctica de la guerra*, era rechazar lo *Uno* y *ley imperial*. Es tal práctica la que, al mantener a los *grupos escindidos*, impide el advenimiento de la *forma de interioridad* que implica el *Urstaat* o *Estado latente*. Lo que visto desde la perspectiva del *Estado despótico concreto* implica que el sentido de éste último consistía en *capturar las fuerzas de producción* de todas aquellas sociedades que se encontraban *afuera* de la órbita del Estado mismo. Punto que sólo veremos en nuestro próximo apartado cuando

confrontemos la noción de *aparato de captura* que define al *modelo del Urstaat* como *aparato productivo estatal* (MM: 364).

Siendo sumarios, lo que implica el *socius primitivo* es una concepción de la *ley* y *justicia* absolutamente diferente de las concepciones burguesas. Estas últimas, si consideramos la crítica que Nietzsche desarrolla en *Genealogía de la moral*, tienden a pensar el problema de la *ley* y del *origen de la moral*, desde los criterios de *compensación*, *equilibrio* y *condonación* (Nietzsche, 1997: II, § 5). Lo que dicho más abstractamente, supone abrazar los *criterios de igualdad* y *equivalencia* dados en un *sistema de cálculo del daño y la pena*. Lo que además implica la forma de un *sistema cerrado*. Dicen Deleuze y Guattari, respecto de Nietzsche y su importancia para la configuración de un modo diferido de concebir el problema del *origen del derecho*, que lo que permite la noción de *deuda* sustentada en la *relación dolor-placer*, es concebir una concepción de la *escritura* donde lo que lo esencial son los *signos* y la *marca*, en tanto propician la *constitución de una memoria colectiva*. Instancia que es la que cabe asociar al *origen de la moral*, *justicia* y *derecho*. Son sólo la *marca* y el *signo*, lo que permite sustraerse del *modelo de equivalencia* que predomina en las sociedades con Estado. Y que en el mundo moderno se convertirá en un *sistema de cálculo de delitos y penas*. En palabras de nuestros autores, que: por un lado, destacan el sentido que cabe dar al *código primitivo* para finalmente permitir asumir que es la *institución de la alianza* la que mejor expresa el carácter *itinerante* y *finito* de la *ley* del *socius territorial*; y, por otro lado, que es Nietzsche a quien debemos los primeros desarrollos de una *concepción plural del origen del derecho*, especialmente en lo que respecta a situar a un nivel *semiótico* el problema de la configuración del *sistema de crueldad* o *sistema de connotación* que caracteriza a la *represión general* del *socius territorial*; sobre todo esto dicen Deleuze y Guattari:

“Nunca se ha planteado de forma tan extremada el problema fundamental del *socius primitivo*, que es el de la inscripción del código, de la marca [...]. ¿Cómo proporcionarle una nueva memoria, una memoria colectiva que sea de las palabras y de las alianzas [...] y que opere de ese modo la codificación de los flujos de deseo como condición del *socius*? La respuesta es sencilla, es la deuda, son los bloques de deudas abiertos, móviles y finitos, esta extraordinaria composición de voz parlante, cuerpo marcado y ojo gozoso [...]. La deuda proviene directamente de la inscripción [...]. Nietzsche no lo dice, mas ¿qué importa? Pues es ahí donde encuentra la terrible ecuación de la deuda, *daño causado = dolor a sufrir*. ¿Cómo explicar [...] que el dolor del criminal pueda servir de «equivalente» al daño causado? ¿Cómo puede «pagarse» con sufrimiento? Es preciso invocar un ojo que de ello obtenga placer (no tiene nada que ver con la venganza): lo que el propio Nietzsche llama el ojo evaluador o el ojo de los dioses de espectáculos crueles” (AE: 197, cursivas nuestras).

Cuando Deleuze y Guattari se refieren a unos *espectáculos crueles*, no están pensando en el *placer y goce personal*, tal como la entenderíamos nosotros, pequeños burgueses. En lo que sí piensan es en la *performance colectiva y acción comunitaria* que implican los *ritos de pasaje y suplicio*, cuya principal función consiste en *afirmar lazos igualitarios* que son expresados en el *ritual-tortura*. Ritual en el que participa toda la comunidad: *todo adulto está marcado*. Pues como dice Clastres, respecto del *rito de suplicio*, es en éste en donde se efectúa “*la toma del cuerpo por la sociedad*” (Clastres, 2010: 193, cursivas nuestras).

Que tal performance no se reduzca a una *concepción totalitaria o englobante de la ley*, como es el caso de la *ley escrita del socius despótico* (que veremos a continuación), esto es así porque es el *carácter de connotación y polivocidad* de los *signos* que constituyen la *escritura*, lo que se diferencia y sustrae de todo *significante mayor o forma simbólica*. Estas últimas siempre presuponen la participación de una *voz de las alturas*, que en nada se parece a la *voz que canta en el ritual*, ni incluso a la *voz del jefe del grupo*. Porque jamás la *palabra del jefe* y la *mano del torturador-iniciador* se confunden. Refiriéndose al problema del *monopolio de la palabra* que implica la *institución de la jefatura (chef)*, como sobre la *exclusión* que afecta al *jefe* con relación al *poder político*, que sólo es privilegio del *grupo o sociedad* considerada en conjunto, dice Clastres:

“*Hablar es, ante todo, tener el poder de hablar [...]. Sobre la tribu reina su jefe, y éste reina al mismo tiempo sobre la palabra de la tribu [...]. Monopolio de la palabra [...]. Mientras que en las sociedades con Estado la palabra es el derecho del poder, en las sociedades sin Estado la palabra es el deber del poder [...]. La palabra del jefe no es expresada para ser escuchada. Paradójicamente, nadie presta atención al discurso del jefe [...]. Sólo un buen orador puede acceder a la jefatura [...].* (Clastres, 2010: 164-166, cursivas nuestras).

Esta relación entre la *jefatura* y el *monopolio de la palabra*, que a la vez es un *deber* que se exige exclusivamente al *jefe*, paradójicamente lo que nos dice es que en primer lugar, tras este *privilegio de detentar el poder de la palabra*, lo que cabe reconocer es: *la trampa del lenguaje*. Y más categóricamente, que la *palabra y monopolio del lenguaje* tienen como función *excluir al jefe del poder*. Ante esta manera de concebir la *palabra y lenguaje*, se pregunta Clastres: *¿Qué quiere decir en este caso hablar?* Y su respuesta no deja de ser categórica a propósito del *socius territorial* y cómo dentro de éste *es imposible escindir el poder político de la sociedad en su conjunto*. Dice Clastres:

“*¿Por qué el jefe de la tribu debe hablar precisamente para no decir nada? [...]. Justamente, el discurso del jefe está vacío porque no es un discurso de poder: el jefe está separado de la palabra porque está separado del poder. [...]. [S]u palabra no puede ser de poder, de autoridad, de mandato.*

*Una orden: eso es precisamente lo que el jefe no sabría dar: la sociedad primitiva es el lugar del rechazo de un poder separado. Porque ella misma, y no el jefe, es el lugar real del poder [...]. La comunidad encierra al líder en la trampa del lenguaje” (Clastres, 2010: 166 y 255, cursivas nuestras).*

Esta manera de concebir la relación entre la *palabra* y el *poder*, lo que engloba más ampliamente es la *obligación de mantener escindida la violencia del poder*. Lo que precisamente se logra otorgando a la *jefatura* determinados *privilegios* que jamás se confunden con el *monopolio de la violencia*, ni con el *poder* mismo. Ya que, como dice Clastres: “*La sociedad primitiva sabe, por naturaleza, que la violencia es la esencia del poder. En este saber se arraiga la preocupación de mantener constantemente apartado el uno de la otra, el poder y la institución, el mando y el jefe*”; lo que en términos de la *escisión* dada entre el *poder* que detenta la *sociedad en su conjunto* y el *poder sobre la palabra que se confiere al jefe* “*asegura la demarcación y traza la línea de separación. Obligando al jefe a moverse solamente en el elemento de la palabra, es decir, en el extremo opuesto de la violencia, la tribu asegura [...] que el eje del poder se repliegue sobre el cuerpo exclusivo de la sociedad*” (Clastres, 2010: 166-167, cursivas nuestras).

En síntesis, la *ley primitiva* y la *cultura*, comprendidas como dos de los elementos fundamentales de la *actividad genérica* sustentada en el *ejercicio ritual de la tortura* y en la *práctica de alianza*, lo que buscan es *inscribir la deuda finita* en primera instancia como una *deuda contraída con la comunidad*. Y en segundo lugar, como *deuda contraída con otras comunidades* con las cuales se establecen *relaciones de alianza estratégicas*. Prescindiendo de los *registros lineales semiológicos* de las sociedades con Estado. Esta diferencia resulta fundamental para comenzar a comprender, vía contraste, el *sistema de representación general del socius despótico*, específicamente, lo que éste no puede ser ni concebir. Porque en el modelo del *Urstaat despótico* ya no se debe hablar propiamente de *alianza lateral*, sino más bien de una *nueva alianza directa*, e incluso, de una *nueva filiación directa*. Todo lo cual implicará como efecto la *subordinación de la máquina territorial* a una *nueva máquina social*. Lo que en términos más precisos obliga asumir que el *cuerpo lleno de la tierra* será sustituido por un *nuevo cuerpo lleno*, que no es otro que el *cuerpo del déspota*:

*“La instauración de la máquina despótica o del socius puede ser resumida del siguiente modo: nueva alianza y filiación directa con el dios. El déspota recusa las alianzas laterales y las filiaciones extensas de las antiguas comunidades [...]. Es posible que espiritual o temporal, tiránico o democrático, capitalista o socialista, no haya habido nunca más que un solo Estado, el perro-Estado que habla en «humaradas y aullidos» [...]. El cuerpo lleno como socius ya no es la tierra, sino el cuerpo del déspota, el déspota mismo o su dios [...]. Él es la única cuasi-causa, la fuente y el estuario del movimiento aparente. En lugar de separaciones móviles de cadenas significantes, un objeto separado ha saltado fuera de la cadena; en lugar de extracciones de flujo, todos los flujos convergen*

*en un gran río que constituye la consumación del soberano: cambio radical de régimen en el fetiche o símbolo” (AE: 201, cursivas nuestras).*

## **28. El socius despótico como nuevo cuerpo lleno de la sociedad y el Urstaat**

La primera diferencia general dada entre el *socius inceptor bárbaro* o *máquina despótica imperial* (AE: 166) y el *socius primitivo*, consiste en que la *deuda* y la *ley* ahora se tornan *infinitas*. *Deuda y ley “ya no forma[n] más que una sola y misma fatalidad. «Será preciso que una perspectiva de liberación desaparezca de una vez por todas en la bruma pesimista [...]». La tierra se convierte en un asilo de alienados”* (AE: 199, cursivas nuestras).

Esta caracterización general de la *forma* que asumen la *ley* y la *deuda* en el *socius despótico*, en términos de *superficie de inscripción*, implica la irrupción de un *nuevo orden virtual de relaciones intensivas*, que cabe denominar *régimen de signos significativo* o *sistema de la trampa universal*. Sistema que, como veremos en éste apartado, se identifica con la *doctrina del juicio* que hemos tratado con Spinoza. Siendo aquí esencial los *caracteres analógico, equívoco y eminente* que determinan a los *signos* propios del *estado de religión* del *primer género de conocimiento*. Y, en efecto, *signos* que se presentan como *seudo-expresiones*, que en términos *prácticos* se traducen en *mandatos*. Aunque en lo que respecta a los matices que engloba el *estado de religión* necesariamente debamos distinguir el rol que cabe al *sacerdote* del rol que cabe al *profeta*. El *sacerdote*, al ser parte constitutiva de la *estructura* del *socius despótico* y en tanto se presenta como la *figura lateral* complementaria del *déspota*, no puede confundirse jamás con la *figura* del *profeta*. Según Deleuze y Guattari, este último *rompe* con el *régimen imperial significativo* por estar caracterizado por un *delirio* distinto del que define al *sacerdote*. Lo que en términos topológicos se traduce en la configuración de una *línea errante*. Ejemplo de dicha *semiótica mixta* lo es la *religión del pueblo judío*, base y origen remoto del *régimen de signos post-significativo pasional y autoritario*, el cual será determinante para la posterior configuración del *modelo de subjetividad moderna*.

Ante todas estas aseveraciones preliminares sobre el *régimen de signos significativo* y *régimen de signos postsignificativo*, pertinentes nos parecen las dos siguientes observaciones. Fundamentalmente por indicarnos el *valor* de la *teoría de los regímenes de signos* para una comprensión de la *historia de las organizaciones sociales* bajo una

perspectiva que se centra en los rasgos semióticos y semiológicos que las determinan, más que en supuestas *evoluciones* o *desarrollos lineales*. Dicen Deleuze y Guattari:

Sobre la importancia del pueblo judío para la configuración del régimen de signos postsignificante o régimen pasional y autoritario de sujeción: “Con el pueblo judío, un grupo de signos se separa de la red imperial egipcia de la que formaba parte, se pone a seguir una línea de fuga en el desierto, oponiendo la subjetividad más autoritaria a la significancia despótica, el delirio más pasional y el menos interpretativo al delirio paranoico interpretador, en resumen, «el proceso o la reivindicación» lineales a la red circular irradiante. Vuestra reivindicación, vuestro proceso, esa será la palabra de Moisés a su pueblo, y los procesos se suceden en una línea de Pasión” (MM: 126, cursivas nuestras).

Y sobre la diferencia entre el delirio de imaginación que caracteriza al sacerdote y el delirio de acción del profeta: “Cuando el profeta declina la carga que Dios le confía (Moisés, Jeremías, Isaías, etc.), no lo hace porque esa carga le resulte demasiado pesada, como un oráculo o un adivino del imperio que rechazan una misión peligrosa: más bien hace como Jonás, que se anticipa a la intención de Dios, ocultándose y huyendo de él, traicionándolo, mucho mejor que si obedeciera. El profeta, más que inspirado, no cesa de ser forzado por Dios, literalmente violado por él. El profeta no es un sacerdote. El profeta no sabe hablar. Dios le introduce las palabras en la boca: manducación de la palabra, semifagia de una nueva forma. El profeta, al contrario que el adivino, no interpreta nada: más que un delirio de idea o de imaginación, tiene un delirio de acción, una relación con Dios pasional y autoritaria, no despótica y significativa; más que aplicar los poderes pasados y presentes, se anticipa y detecta las fuerzas del futuro” (MM: 128, cursivas nuestras).

Siendo más precisos, el sistema de la trampa universal que define semióticamente al *socius despótico*, si consideramos las polaridades que caracterizan al *inconsciente maquínico trascendental*, se constituye por unas *catexis sociales gregarias* y *molares* que son operacionalmente fruto de las *síntesis maquínicas ilegítimas* y *trascendentes*. Son dichas *síntesis de registro* y *distribución* las que implican el *principio de disyunción exclusiva* que caracteriza al *dualismo ontológico* de la tradición clásica y *esquema hilemórfico forma-materia*. Lo que más detalladamente significa asumir que las *síntesis de registro* son las que vienen “a recubrir las *síntesis de conectivas de producción*. El proceso de producción se prolonga en un procedimiento de inscripción. O mejor dicho, si llamamos *libido* al «trabajo» conectivo de la producción deseante, debemos decir que una parte de esa energía se transforma en energía de inscripción disyuntiva (*Numen*)” (AE: 21, cursivas nuestras).

Es tal energía de inscripción, que se origina gracias al *polo fascista-paranoico* o *pathos gregario* que define a las *catexis sociales*, la que se encuentra a la base de la *potencia de unificación* que caracteriza al *socius despótico*. Siendo la *figura del gran déspota paranoico* la que encarna la *instancia antiproduktiva* por excelencia. Por ser capaz dicha *figura* de *proyectar la perversión burocrática al infinito*. Constituyendo esta *operación semiótica* un *movimiento de desterritorialización absoluto* que convierte al *Urstaat* en la *condición a priori de la Historia Universal*. Ello porque para Deleuze y Guattari, es este *primer gran movimiento de desterritorialización semiótica* el que

implica, por un lado, la *captura* de la *plusvalía de código*; y, por otro, la configuración de una *forma paradigmática de organización* que no puede confundirse con las *formaciones sociales empíricas*, por más que éstas se encuentren determinadas por dicho *modelo paradigmático*: el *Urstaat latente*.

Antes de explicar esta última afirmación, conviene confrontar una *caracterización general* sobre el *socius despótico* recurriendo a algunas de las ideas que Deleuze y Guattari desarrollan inspirándose en Elías Canetti y su obra *Masa y poder*. Para Canetti, lo primero que se debe decir de la *relación* dada entre el *delirio paranoico* y el *delirio político*, es que tal *engarce* expresa una de las mejores definiciones de lo que se debe comprender cuando se habla del *hombre de poder*. Este tema Canetti lo desarrolla con toda precisión en los dos apartados finales de *Masa y poder*, los cuales están fundamentalmente dedicados al célebre caso clínico del Presidente Schreber (Canetti, 1983). Este célebre caso de *paranoia* tiene la virtud de expresar una serie de *operaciones afectivas* que permiten advertir las relaciones dadas entre el *lenguaje* y los *signos*, aludiendo el sentido que define al *régimen de enantiomorfosis*, que consiste en: *dar órdenes a la vida*. Este concepto de Canetti remite, dicho en otras palabras, al sentido coercitivo que implican las *unidades del lenguaje* denominadas *consignas*, las cuales constituyen la base semiótica del *sistema de la trampa universal* o *doctrina del juicio*. Son las *consignas* las que hacen posible la preeminencia de lo que Deleuze y Guattari consideran son *figuras hieráticas* que se presentan como *estructuras simbólicas*, siendo la *operación* que las define la de una *captura mágica*. En tal sentido es que se debe comprender que el *déspota* se presenta, en tanto *cuerpo lleno de la sociedad*, como el *amo inmutable de los signos y señor del lenguaje*, ya que es éste quien *preside el proceso de conversión de las variables* que operan en la *enunciación* transformándolas en *constantes*. Dicen más detalladamente nuestros autores:

“Conforme a las indicaciones de Canetti, podemos partir de la situación pragmática siguiente: la *consigna* es *sentencia de muerte* [...] incluso si es muy suave, si ha devenido simbólica, iniciática, temporal [...]. La *consigna* aporta una *muerte directa* al que recibe la orden, o bien una *muerte eventual* si no obedece, o bien una *muerte que él mismo debe infligir*, propagar. Una orden del padre a su hijo, «harás esto», «no harás aquello», es inseparable de la *pequeña sentencia de muerte* que el hijo experimenta en un punto de su persona. *Muerte, muerte, tal es el único juicio*, y lo que convierte el juicio en un sistema. *Veredicto* [...]. En ese sentido, Canetti habla de la «enantiomorfosis»: un *régimen que remite a un Amo inmutable y hierático, que siempre legisla mediante constantes, que prohíbe o limita estrictamente las metamorfosis, que fija a las figuras contornos definidos y estables, que opone las formas de dos en dos, que para pasar la una a la otra impone la muerte a los sujetos. Un cuerpo siempre se separa y se distingue de otro por algo incorporal. En tanto que es el límite de un cuerpo, la figura es el atributo no corporal que lo limita y acaba: la Figura es la muerte*” (MM: 109, cursivas nuestras).

Este comentario inspirado en Canetti sobre la *sentencia de muerte* que se asocia a toda *consigna, mandato* y finalmente a una *figura hierática*, en lo relativo al *polo molar* que caracteriza al *lenguaje binario*, permite entender que el *lenguaje* está hecho en primera instancia para *dar órdenes a la vida*. Tal sería en efecto el primer sentido que cabe asociar a la preeminencia de las *formas* y *figuras* que nacen del *delirio* que caracteriza al *déspota paranoico*. Delirio que a pesar de ser fundamentalmente *de la imaginación*, en términos pragmáticos cumple una *función política* fundamental que explica por qué se debe hablar aquí de un *sistema de la trampa universal: organizar masas y cargar todo el campo social con formas y especies regidas por las leyes de los grandes números*. Es tal *delirio paranoico* el que caracteriza al presidente Schreber, el caso más emblemático de *paranoia* que existe en el campo analítico. Al respecto, precisan Deleuze y Guattari: “*Canetti ha mostrado claramente de qué modo el paranoico organizaba masas y «bandas» [mutas]. El paranoico las combina, las opone, las maneja. El paranoico maquina masas, es el artista de los grandes conjuntos molares, formaciones estadísticas o conjuntos gregarios. Fenómenos de masas organizadas. Lo carga todo bajo la especie de los grandes números*” (AE: 289, cursivas nuestras). Y sobre el delirio del Presidente Schreber: “*El presidente Schreber aglutina sobre su cuerpo a los pequeños hombres por millares. Se diría que de las dos direcciones de la física, la dirección molar, que va hacia los grandes números y los fenómenos de masa, y la dirección molecular que, al contrario, se hunde en las singularidades, sus interacciones y sus vinculaciones a distancia [...], el paranoico ha escogido la primera: hace la macrofísica*” (AE: 289, cursivas nuestras).<sup>134</sup>

La *perversión burocrática y gregaria*, tal como ha sido caracterizada anteriormente en términos libidinales, remite a un *proceso impersonal* que precede a la constitución de la *forma de interioridad* que implica la *articulación o estrato* del *déspota-sacerdote*. Aunque bajo un punto de vista estructural, apoyándose Deleuze y Guattari en los célebres estudios de Dumézil sobre las *funciones arquetípicas* que permiten entender los *mitos de soberanía* de los *pueblos indoeuropeos*, dicho *proceso impersonal* implique la preeminencia de un *modelo paradigmático trifuncional* (*déspota, sacerdote y guerrero*)

---

<sup>134</sup> Respecto de los diversos tipos de *masa* que organiza el *paranoico*, se cita en *El Anti-Edipo* la siguiente precisión de Canetti, de *Masa y poder*: “*«Cuatro clases de masa trabajan en su mente; su ejército, su dinero, sus cadáveres y la corte a la que está destinada su capital. Opera constantemente con ellas; una crece a expensas de la otra... Emprenda lo que emprenda, siempre se las arregla para para conservar una de esas masas»*” (AE: 289, cursivas nuestras).



que constituye, según Dumézil, un *prototipo teológico-político prehistórico común en la cultura occidental* (Dumézil, 1999: 13-14).<sup>135</sup>

En lo que respecta a la *figura del déspota*, esta se identifica con la *función del rey-mago o dios-agavillador*, también reconocible como *emperador mágico y terrible* (MM: 359-360 y 432-433). Si dicha *figura* preside el denominado *régimen de nexum o régimen del lazo* y a la vez determina uno de los polos del *mito de soberanía indoeuropeo*, lo hace por implicar *rasgos intensivos que actúan por afectos directos*. O como lo dice Dumézil mismo: “*El riguroso [...] dispone lazos, nudos, con los que ata instantáneamente a quien quiere castigar [...] [Lo que implica además] el poder de crear y modificar formas*” (Dumézil, 1999: 66-67, cursivas nuestras).

Antes de proseguir con el *socius despótico* y *Urstaat*, y la caracterización del otro polo que conforma la doble articulación del *Urstaat*, es decir, la *figura del rey-sacerdote*, creemos pertinente detenernos por un momento en algunas relaciones que cabe hacer entre el *modelo del Urstaat* que presupone el *socius despótico* y su *influjo e insistencia* sobre las *sociedades modernas*, sea en lo referido a los *estados totalitarios* o a las *democracias liberales*. El autor en el cual se apoyan Deleuze y Guattari para establecer una relación entre el *Urstaat* y *socius despótico* y las *formas totalitarias* del siglo XX es Karl Wittfogel. Autor cuyo mérito más general consistió en actualizar el interés por el estudio de lo que ya Marx reconociera como el *modelo de producción asiático*, propio de los imperios arcaicos o sociedades hidráulicas. Respecto de tal *influjo e insistencia*, se preguntan Deleuze y Guattari, en un gesto que representa un explícito homenaje a Wittfogel: “*hasta qué punto los Estados modernos capitalistas y socialistas participaban del Estado despótico originario. Democracias, ¿cómo no reconocer en ellas al déspota que se ha vuelto más hipócrita y más frío, más calculador, ya que él mismo debe contar y codificar en lugar de sobrecodificar las cuentas?*” (AE: 227, cursivas nuestras).

La importancia de este comentario radica, en primer lugar, en que se parte relativizando uno de los postulados y dogmas base de la *teoría del Estado moderno*, que consiste en decir que, debido al *desarrollo, progreso y evolución* de las sociedades

---

<sup>135</sup> Dice Dumézil: “*Lo que mis amigos americanos llaman a veces la «nueva mitología comparada» pronto cumplirá cuarenta años. En efecto, en que, tras largos tanteos y muchos pasos en falso, se descubrió un hecho esencial. El significado trifuncional del grupo de dioses atestiguado a la vez en los latinos (Júpiter, Marte, Quirino) y los umbríos de Iguvium (Juu-, Mart-, Vofiono-) supimos entonces que el eje de la teología de los romanos más antiguos era una concepción del mundo y la sociedad muy cercana a la que practicaban, en el extremo de la expansión indoeuropea, los indios védicos y los iraníes, y que, entre otras cosas, aportó a la India histórica su división de la sociedad arya en brahmana, ksatriya y vaisya*” (Dumézil, 1999: 13, cursivas nuestras).

modernas, los *Estados modernos concretos* implican necesariamente una ruptura con los viejos modelos burocráticos arcaicos. El modo en cómo Deleuze y Guattari sortean esta tesis consiste en postular, por su parte, que el *Urstaat* debe ser comprendido, no como un *aparato social histórico empírico*, sino más exactamente como una *estructura latente* o *Urstaat latente* que determina la Historia Universal y a la vez que *insiste* en lo que respecta a una de las tendencias que siguen los *Estados concretos*. Lo que permitiría entender una serie de *relaciones ambiguas* que mantiene los propios *Estados modernos concretos* con las *formas* de la *ley* y *deuda infinita* en tanto se asocian al *polo anti-productivo* del *socius despótico* y *régimen imperial*.

Para Deleuze y Guattari el autor que mejor ha puesto en evidencia las *relaciones ambiguas* aludidas, no es otro que Kafka, quien gracias a su *máquina literaria* y su obsesión sin igual por describir las *nuevas formas de burocracia* que surgieron a principios del siglo XX, muestra precisamente cómo la *ley* y la *deuda* en tales modelos burocráticos fluctúan entre dos grandes tendencias o modelos: una propia del *mundo arcaico* y la otra más bien propia de un *mundo futurista* que en el momento en que Kafka escribe recién se está consolidando. Cuando se habla aquí de una *burocracia* que remite al *mundo arcaico*, en lo que se debe pensar no sólo es en el *modelo de producción asiático*, sino también en el *viejo modelo administrativo imperial vertical* que, en lo que respecta a Kafka, remite al Imperio austriaco, que después de la Primera Guerra Mundial será desmembrado. Y, por otro lado, cuando se habla de una *tendencia burocrática futurista*, en lo primero que hay que pensar es en los *nuevos cuerpos sociales* que Kafka advierte preceden a la configuración de la *burocracia contemporánea*. Siendo más rigurosos y utilizando una precisión de Deleuze y Guattari, lo que Kafka supo entender en lo que respecta a las *nuevas formas de burocracia* que surgen en el siglo XX, es que éstas implican necesariamente, a propósito de la *segmentaridad dura* que propician, la pertinencia de un *principio de lateralidad inédito*. Principio que en obras como *El proceso*, *El desaparecido* (*América*) y *El castillo*, o bien, en relatos como *La muralla china*, *La condena* y *La colonia penitenciaria*, se muestra gracias a la *diferenciación* que se da entre *dos modos* de operar de la *ley* y la *deuda*: un *modo vertical* y *trascendente* y otro *modo transversal* e *inmanente*. Tema que Deleuze y Guattari explican a lo largo de su obra, de 1975: *Kafka. Por una literatura menor*.

Las relaciones entre la *doble tendencia* que define a la *burocracia contemporánea* y más precisamente al *socius capitalista*, las abordaremos al finalizar el presente capítulo.

Lo que nos debe interesar, por ahora, en lo que respecta al *principio de lateralidad* que descubre Kafka, es que éste permite establecer una serie de *relaciones y determinaciones micropolíticas* que subyacen al *proceso social* que ha dado origen a los *Estados totalitarios*. Implicando esta perspectiva evidenciar el *sesgo* de aquellas interpretaciones que giran en torno a las *grandes representaciones y grandes fines* que pueden identificarse en el *momento triunfante del totalitarismo*. Es decir, tal como las explicaciones que giran en torno a la *imagen del gran dictador* que preside la *misión histórica teleológica del nuevo orden prometido* (sea Stalin como *padre de las naciones* que aspiran a arribar a una *sociedad sin clases*; sea Hitler como el *führer* que dirige al *movimiento y partido* para arribar a un *nuevo orden de pureza racial*; sea Mussolini como el *duce* que restaurará la *gloria y honor* de una *raza histórica imperial*). En el caso de Kafka y su comprensión de los *nuevos cuerpos sociales* a partir del *principio de lateralidad*, lo que se hace evidente son las *condiciones micropolíticas* que han preparado la *irrupción del fascismo y los totalitarismos*. Porque el *proceso de eclosión* de dichos fenómenos aquí es comprendido tanto a partir de las *dimensiones afectivas* que atañen no sólo a los individuos sino fundamentalmente a las *instituciones* en las cuales estos se forman. Como también a partir de *múltiples procesos* que remiten a lo que Deleuze y Guattari entienden como los *pequeños déspotas* que han sido necesarios para configurar la *compleja red de prácticas y pequeñas gestiones* que harán posible más tarde el *triunfo del totalitarismo* en Europa. Lo que exige en primer lugar la aplicación de un *criterio de análisis micro-funcional*, que es otro modo de decir *análisis micro-político*. Análisis que permite hablar de *movimientos micro-fascistas* que precedieron la eclosión del *gran fascismo triunfante*. Todo lo cual se refleja y expresa en unas *prácticas de enunciación colectivas*, tal como lo constata Jean-Pierre Faye en su monumental obra *Los lenguajes totalitarios*.<sup>136</sup> En esta obra, dicho a grandes rasgos, se da cuenta de toda una serie de *relaciones microsociales* que se explican tanto desde la *enunciación colectiva*, como desde las *condiciones de fragmentación y descomposición social* que dieron forma a la República de Weimar y, más allá de Alemania, que se relacionan con el propio reordenamiento y redistribución de los Estados europeos, tanto por la crisis del Estado liberal, por las crisis económicas, como por el imperialismo. Siendo el contexto de crisis geopolítica y económica no sólo relativa a los efectos de la Primera Guerra Mundial, sino más profundamente a la irrupción de un *nuevo tipo de*

---

<sup>136</sup> *Los lenguajes totalitarios. Crítica de la razón/economía narrativa* (Faye, 1974).

*capitalismo* que se encuentra en *pleno proceso de expansión*. Son dichas *dislocaciones sociales y políticas* las que darán origen a una serie de *nuevos cuerpos sociales* que Kafka logra captar a partir de sus *dimensiones afectivas* y más exactamente a partir de *rasgos topológicos* que expresan las mutaciones de la *burocracia*, la *ley*, el *derecho* y las *relaciones de producción*.

Son tales algunas de las razones que han llevado a Deleuze y Guattari a afirmar que, en lo que respecta a las interpretaciones que se han realizado sobre el sentido de la obra de Kafka, las que la caracterizan como una *expresión edípica*, no sólo son erróneas, sino que desfiguran y omiten la rica *imbricación* que Kafka establece entre las esferas *política, jurídica, económica, social y administrativa*. Siendo aquí el *principio burocrático de lateralidad* el que precisamente establece dichas *conexiones*, incluso bajo criterios libidinales, al admitir la pertinencia de hablar de *rasgos páticos y afectivos* que engarzan la *teoría deseante* con la *teoría de la ley y burocracia*. Tal es lo que podemos comenzar a entrever en la siguiente observación de Deleuze y Guattari: “*Los jueces, inspectores, burócratas [...] no son sustitutos del padre, más bien el padre es quien condensa todas estas fuerzas [o deseos], a las cuales él se somete [...]. La familia sólo tiene puertas [sistema abierto con múltiples entradas y salidas] en las que tocan desde el principio las «potencias diabólicas» [fascismo, nazismo, comunismo] [...]. Lo que Kafka sufre y goza no es el padre, un superyo [...]; es, ya, la máquina tecnocrática americana, o burocrática rusa, o la máquina fascista*” (KPM: 23, cursivas nuestras).

Cuando se habla de *análisis micro-funcional*, estrictamente a lo que hay que remitirse es a las *relaciones intensivas y extensivas* que recorren un *campo social cualquiera*, las cuales precisamente constituyen el *modo* (Spinoza) que remite a los *nuevos cuerpos sociales*. Siendo el reconocimiento de estos dos polos, *intensivo* y *extensivo*, lo que permite conectar la *virtualidad* inherente de las *relaciones intensivas* que supone el *Urstaat latente* (*mandatos, consignas, deber*) con la *forma concreta e inmanente* de los *Estados capitalistas*. Lo que más arriba hemos reconocido como las *relaciones ambiguas* que los Estados modernos concretos mantienen con el *Urstaat latente*. Explicándose finalmente dicha *ambigüedad* por remitir las *relaciones diferenciales* a los polos *molecular* y *molar* —vía *diferen(t/c)iación* o *disyunción inclusiva*— lo que permite distinguir perfectamente entre unas *operaciones intensivas virtuales* que remiten a *régimen de la trampa universal* y unas *operaciones extensivas actuales* que son relativas a las *formas* inherentes a los *Estados modernos concretos*.

Pues estos últimos, si son “*modelos de realización [del Urstaat, pero bajo las condiciones específicas] de una axiomática o de una conjugación general de los flujos [lo son porque] estos Estados combinan la sujeción social y la nueva esclavitud maquínica*” (MM: 464, cursivas nuestras).

Este último punto, para ser aclarado, exige obviamente que arribemos al *socius capitalista* y la *axiomática social abstracta* que lo define. Momento en el que podremos comprender el sentido de una serie de términos: *flujos descodificados*, *sistema de sujeción social*, *conjugación de flujos*; entendiendo a la vez cuál es el *sentido* de hablar aquí de la *sustitución* del concepto de *plusvalía de código*, que define a las *sociedades salvajes y sociedades despóticas*, por el *concepto de plusvalía de flujo*, que sólo es inherente al *sistema capitalista*. Temas a los que volveremos más adelante.

Por lo pronto, dejemos mínimamente expresado, con las cuatro siguientes citas, por qué Kafka y su *principio de lateralidad* resultan cruciales, no sólo para entender la fisionomía del *Estado moderno contemporáneo*, sino para comenzar a entrever las propias contribuciones de Kafka a una *concepción del poder y la burocracia diferencial*. Donde se distingue entre una *forma de la ley piramidal y vertical*, que implica al *principio de trascendencia* como *totalidad*, y una *concepción topológica transversal y lateral*, donde la *ley*, incluso en el caso del *fascismo y totalitarismo*, remite a un *régimen molecular* que se explica desde el *principio de contigüidad*, que es otro modo de decir *principio de lateralidad*. La virtud de éste consiste en mostrar que la *ley* remite a *conexiones* dadas dentro de un *proceso* que subyace a las *instituciones*. Y más precisamente, a *agenciamientos maquínicos de deseo* y *agenciamientos colectivos de enunciación*. Los cuatro siguientes fragmentos resumen en gran medida las contribuciones de Kafka a una *teoría de la burocracia* donde la *justicia* se comprende por el *carácter maquínico del deseo* y el *carácter deseante de la máquina social*, más allá de simples consideraciones *técnicas*:

Respecto del principio de lateralidad o principio de contigüidad, opuesto al principio de verticalidad y trascendencia: “Kafka es el teórico más importante de la burocracia. [...] muestra cómo [...] las barreras entre despachos dejan de ser «límites precisos», están inmersas en un medio molecular que las disuelve, al mismo tiempo que hace proliferar el jefe en microfiguras imposibles de reconocer [...] y que no son más discernibles que centralizables: otro régimen, que coexiste con la separación y la totalización de los segmentos duros. Por la misma razón se dirá que el fascismo implica un régimen molecular que no se confunde ni con segmentos molares ni con su centralización” (MM: 218, cursivas nuestras).

Sobre el principio de lateralidad y una concepción inmanente y maquínica del poder: “La represión depende de la máquina y no al revés. No existe «el» poder, como una trascendencia infinita en relación con los esclavos o con los acusados. El poder no es piramidal, como la ley quisiera que lo

*creyéramos, es segmentario y lineal, procede por contigüidad y no por altura y lejanía (de ahí la importancia de los subalternos)” (KPM: 84, cursivas nuestras).*

Sobre la identidad entre la máquina literaria de Kafka y la máquina de guerra: “máquina literaria completamente nueva, hablando con propiedad, máquina para hacer letras y desedipizar el amor demasiado humano, máquina que empalma el deseo al presentimiento de una máquina burocrática y tecnocrática perversa, de una máquina ya fascista, en la que los nombres de la familia pierden su consistencia para abrirse al imperio austriaco abigarrado de la máquina-castillo, a la situación de los judíos sin identidad, a Rusia, a América, China, a continentes situados más allá de las personas y de los nombres del familiarismo” (AE: 402, cursivas nuestras).

Y sobre la comprensión maquínica deseante a partir del agenciamiento maquínico de deseo y agenciamiento colectivo de enunciación: “A la máquina justicia no se la llama metafóricamente máquina: es ella la que fija el sentido original, no sólo con sus piezas, sus oficinas, sus libros, sus símbolos, su topografía, sino también con su personal [...]. Una máquina de escribir no existe sino en una oficina, la oficina no existe sino con secretarías, subjeses, patronos, con una administración, política y social, pero también erótica, sin la cual no habría, ni habría habido nunca «técnica». Es que la máquina es de deseo, no que el deseo sea deseo de máquina, sino que porque el deseo no deja de formar máquina y de constituir un nuevo engranaje al lado del engranaje anterior, indefinidamente, incluso si estos engranajes parecen oponerse o funcionar en forma discordante, lo que produce máquina, estrictamente hablando, son las conexiones [...]. [...] el dispositivo [agenciamiento] maquínico de deseo es también dispositivo [agenciamiento] colectivo de enunciación [...]. El enunciado siempre es jurídico, es decir, se hace según reglas precisamente porque constituye el verdadero modo de uso de la máquina. [...]. En la máquina de Kafka no se trata de la máquina técnica por sí misma, no del enunciado jurídico por sí mismo; sino de que la máquina técnica otorga el modelo de una forma de contenido válida para todo el campo social, y el enunciado una forma de expresión, válida para todo enunciado. Lo esencial en Kafka es que la máquina, el enunciado y el deseo forman parte del mismo y único dispositivo [agenciamiento]” (KPM: 118-119, cursivas nuestras).<sup>137</sup>

Si hemos partido definiendo vagamente al *Urstaat*, respecto de las estructuras que lo definen en tanto *superficie de inscripción*, aduciendo solamente a que la *deuda* y *ley* se vuelven *infinitas*, lo hemos hecho para considerar primero los problemas que precisamente Canetti y Kafka advierten. Siendo lo más relevante respecto de Canetti, que identifica el *delirio paranoico* con el *delirio del poder*, analíticamente. Y respecto de Kafka, por mostrar éste cómo la *nueva máquina capitalista* engloba no sólo la *ampliación* de la *perversión gregaria* y *burocrática* que ya implicaba el *Urstaat*, sino que la misma mantiene, respecto de lo que más adelante denominaremos como el *polo anti-productivo* de la *axiomática social capitalista*, fundamentales relaciones con la idea de un *Urstaat espiritualizado* e *interiorizado*. Lo que en el caso de Kafka se ha de relacionar con el *micro-funcionamiento* que expresan las *conexiones* que implican los *nuevos cuerpos sociales cualesquiera*, que se captan precisamente desde el *principio de contigüidad* y *lateralidad*.

<sup>137</sup> En *Kafka. Por una literatura menor* se traduce el concepto *agencement* por *dispositivo*. Sin embargo, tal concepto, en *Mil mesetas*, será traducido por *agenciamiento*, término que además de ser más fiel a la forma francesa, tiene la virtud de no permitir confusión alguna con el concepto foucaultiano de *dispositivo* (*dispositif*).

Es tal modo de ampliación de la *perversión burocrática y gregaria* la que permite relativizar el *modelo de la ley trascendente*, no significando esto que dicho modelo no sea eficaz en cuanto constituye un *movimiento objetivo aparente (falsa conciencia)* que es el que caracteriza al *polo molar* de las *grandes representaciones*. Donde la *vieja forma imperial* de la *ley* parece *coexistir*, en tanto *simulacro*, con el *nuevo modelo inmanente* que permiten sostener los conceptos de *agenciamiento maquínico de deseo* y *agenciamiento colectivo de enunciación*. Punto respecto del cual vale recordar que es el *principio de disyunción inclusiva* el que permite este tipo de *relaciones discordantes*.

Antes todas estas consideraciones, cabe preguntarse: ¿cómo es posible que se dé la coexistencia de dos órdenes tan diversos como lo son el *polo molar* de la *ley trascendente* y *vertical*, y, el *polo molecular* y *lateral* de la *máquina social*, si caer en un *dualismo ontológico*? ¿Qué podría explicar esta aparente contradicción o incompatibilidad de dos órdenes de diferente naturaleza? Una de las mejores vías para responder a estas interrogantes es sin duda Nietzsche, autor que abordaremos más adelante cuando confrontemos el *proceso de interiorización de la deuda infinita*. Proceso que, por lo pronto, significa asumir que la *forma* de la *ley trascendente* da paso a un *modelo imaginario* donde la *ley* remite a una *subjetividad personológica* propia del *mundo burgués*. Lo que representa, siguiendo a Deleuze y Guattari, la *forma de la subjetividad edípica* y más exactamente la *forma de representación infinita subjetiva* (AE: 315). Problemas que trataremos al finalizar este capítulo y que ya hemos anunciado en nuestro primer capítulo.

La importancia de estas observaciones generales acerca de las relaciones entre el *Urstaat latente* y *socius capitalista*, radica en que permiten relativizar una serie de convicciones sobre las *supuestas superaciones* y *evoluciones* que se asocian con los *procesos de secularización* que engloba el concepto de *Estado moderno*. Y decimos *secularización* y no *mixtificaciones*, porque los *Estados modernos concretos* ciertamente que suponen importantes transformaciones respecto de los viejos modelos de soberanía. Sin embargo, tales transformaciones no pueden dejar de comprenderse considerando el hecho que ha sido el *Estado moderno* el que ha jugado el rol de ‘Circe’, al menos si pensamos en las *operaciones* que han sido necesarias para *convertir* al *viejo aparato de esclavitud maquínica imperial* que implica el *Urstaat imperial* en el *nuevo sistema de sujeción* y *esclavitud* que introduce el *socius capitalista*. Y donde precisamente es la complementaridad dada entre la *forma vertical* y *jerarquizada* del *Urstaat latente* con los *principios de lateralidad* y *contigüidad* de las *nuevas formas*

*burocráticas* que Kafka evidencia, lo que permite entender que el problema de la *trascendencia* no es ni mera *ficción* ni *mera fantasía*, sino una cuestión de absoluta actualidad. Es lo que podemos corroborar tan sólo confrontando la siguiente aseveración de Lazzarato sobre el rol que juega el *Estado trascendente* en el orden del *sistema capitalista contemporáneo* y el problema puntual de la *deuda soberana*. Dice este autor:

“La coordinación de deudas privadas exige siempre la intervención de la trascendencia del Estado. No es el mercado sino la deuda soberana, en el fondo, la que garantiza y hace posible la circulación de las deudas privadas. Así, la privatización de la moneda desemboca necesariamente en lo que horroriza, según dice, a los liberales: la intervención del poder del Estado. Esto es lo que revela la crisis actual: la emisión privada de moneda-crédito no puede sino exigir la intervención del Estado, porque las deudas privadas son incapaces de una coordinación inmanente (autorregulación del mercado).<sup>138</sup> Se produce entonces algo sorprendente, que permite dimensionar la «locura» del capitalismo: la deuda soberana es, a su vez, objeto y oportunidad de especulación y explotación por los acreedores y sus representantes, que se empeñan en destruir de manera sistemática la mano muy visible que los ha salvado” (Lazzarato, 2013: 144).

Vista la relevancia que confieren Deleuze y Guattari a la idea de *Urstaat latente*, incluso para nuestra comprensión del mundo actual, lo que debemos explicar de manera exhaustiva, para tener claras las diferencias entre las operaciones semióticas del *socius despótico* y las respectivas operaciones del *socius territorial* y *socius capitalista*, es el sentido preciso que implica el denominado *gran movimiento de desterritorialización y sobrecodificación* que da origen al *sistema de la trampa universal*. Es dicha doble *operación semiótica (desterritorialización y sobrecodificación)* la que fundamenta la constitución de la *estructura simbólica* que *virtualmente* define al *régimen de signos signifiante*. A la vez que supone tal doble operación el establecimiento de un *orden semiótico totalizador* que conforma la forma de una *semiología general*.

Es lo que ya hemos entendido en reiteradas ocasiones cuando hablábamos de la *forma paradigmática* que engloba el *lenguaje estructural simbólico*, cuya *modalidad temporal* se encuentra determinada por un *régimen de signos sincrónico*. Es decir, por un *modelo* o *forma* que cabe asumir *ha surgido ya montada de una sola vez*, respecto de todas las partes que la componen. Lo que exige entender, que el *origen y nacimiento* del *Urstaat* es *pura abstracción*, tal como es *pura abstracción* la *estructura* o *articulación doble* que suponen los *mitos de soberanía* que estudia Dumézil (*déspota-sacerdote*). O tal como Platón, a partir del *método dialéctico* y *método selectivo* de la *anfíbetesis* que

---

<sup>138</sup> Entre las obras más precisas y exhaustivas que denuncian las mixtificaciones del concepto de *Mercado Único Autorregulado* o *Gran Mercado Único*, sobresale la obra de Polanyi *La gran transformación. Crítica del liberalismo* (Polanyi, 1989). Particularmente severos, respecto de los *presupuestos antropológicos* y *sesgos economicistas*, son los capítulos: “6. El mercado autorregulador y las mercancías ficticias: trabajo, tierra y dinero” y “17. La autorregulación entredicho”.



le permite distinguir entre *copia* y *original*, descansa en el presupuesto de la *estructura circular del mito* (*supra*: apartado 9).

Que se deba afirmar, que tras la irrupción del *modelo paradigmático* del *Urstaat*, lo que acaece es una completa *desnaturalización* del *carácter afirmativo, inmanente y positivo* de las *expresiones y signos* que definen al *socius territorial*, se explica porque lo que resulta *sometido y subordinado* en primer lugar es el *carácter flexible* que se asocia al *filum maquínico* inherente a las *semióticas primitivas*. Siendo esta sustitución de un *régimen presignificante* por una *semiología general* la manera más general de entender lo que significa *sobrecondicionar las semióticas primitivas*. Es decir, que: “*En lugar de rasgos de expresión que siguen un filum maquínico y lo comparten en una distribución de singularidades, el Estado constituye una forma de expresión que somete al filum: el filum o materia ya sólo es contenido comparado, homogeneizado, igualado, mientras que la expresión deviene una forma de resonancia y apropiación. El aparato de captura, operación semiológica por excelencia*” (MM: 451, cursivas nuestras).<sup>139</sup>

Dicen Deleuze y Guattari:

*“Tal es el régimen de signos del Estado: la sobrecondición o el Significante. Es un sistema de esclavitud maquínica: la primera «megamáquina» en sentido estricto, como dice Mumford. Prodigioso triunfo de un golpe: con relación a este modelo los otros Estados sólo serán engendros. El emperador déspota no es un rey o un tirano; éstos sólo existirán en función de una propiedad ya privada. En el régimen imperial, por el contrario, todo es público: la posesión de la tierra es comunitaria, cada uno sólo posee en tanto que miembro de una comunidad; la propiedad eminente del déspota es la de la supuesta Unidad de las comunidades”* (MM: 436, cursivas nuestras).

Tal *eficacia* del *régimen de signos despótico* se explica a la vez por la *potencia* del *lenguaje lineal* y la *estructura simbólica* que impone. Lo que desde Canetti precisamente denomina como el *régimen de enantiomorfosis* y nuestros autores como el *sistema de la trampa universal*. Siendo en este caso el *triunfo de la trampa del lenguaje* lo que supone la sustitución del *grafismo* por un *régimen semiótico* determinado por una *voz de las alturas* que cambia completamente el *sentido* de las *expresiones y signos* que en el *socius territorial* suponían un *estado polívoco* respecto de los *órganos* y sus *diversas funciones*. En cambio, en el *régimen de enantiomorfosis*: “*la voz ya no canta, pero dicta, edicta: la grafía ya no danza y cesa de animar los cuerpos, pero se escribe fijada en tablas, piedras y libros; el ojo se pone a leer*” (AE: 212, cursivas nuestras). Todo lo cual significa que son las *estructuras del lenguaje lineal* donde debemos

<sup>139</sup> El sometimiento de la *actividad genérica de la cultura* y del *filum maquínico* que implican los *territorios*, la *acción libre* y los *intercambios* al modelo de una *semiología general*, lo esclareceremos cuando confrontemos el *modelo del trabajo* que introduce el *socius despótico* y el *aparato de captura* en el siguiente apartado.

indagar si queremos entrever cuál es el *sentido* de hablar de un *despotismo* que se define estrictamente desde criterios *formales* y *elementos semióticos completamente desterritorializados* y *descodificados*.

La definición más exhaustiva que han dado Deleuze y Guattari del *régimen de signos* *significante* podemos encontrarla en el capítulo de *Mil Mesetas* “5. Sobre algunos regímenes de signos”. Es aquí donde se explica de modo riguroso este *sistema de representación* y *represión general*, a partir ocho postulados que vamos a reproducir por la exhaustividad que comprometen respecto de una comprensión de la relación que cabe establecer entre la *estructura sincrónica* que impone *Urstaat latente*, con la *potencia enantiomórfica* que engloba el *lenguaje lineal-simbólico*. Dicen Deleuze y Guattari, a propósito de tales postulados y asumiendo que el *régimen de signos* *significante* es el que determina la *forma de interioridad* que presenta la *doble articulación* o *estrato* del *déspota-sacerdote* = *forma-Estado* = *aparato de captura*:

“**1)** *el signo remite al signo [...] hasta el infinito [...]; 2) el signo es restablecido por el signo [...] la circularidad del signo desterritorializado [...]; 3) el signo salta de un círculo a otro [...] la metáfora o histeria del signo [...]; 4) la expansión de los círculos [...] está asegurada por las interpretaciones que producen significado [...] la interpretosis del sacerdote [...]; 5) el conjunto infinito de signos remite a un significante mayor que se presenta como carencia [...] [y] como exceso (el significante despótico, límite desterritorializado del sistema); 6) la forma del significante tiene una sustancia [...] un cuerpo que es Rostro [del déspota] [...]; 7) la línea de fuga del sistema está afectada de un valor negativo, condenada como lo que excede la potencia de desterritorialización (principio de chivo expiatorio); 8) [en suma] es un régimen de trampa universal [o doctrina del juicio]” (MM: 122, cursivas nuestras).*

Estos ocho postulados: *el signo remite al signo hasta el infinito; circularidad del signo desterritorializado; metáfora o histeria del signo; interpretosis del sacerdote; significante mayor que se presenta como carencia y exceso; significante despótico; un cuerpo y sustancia que es Rostro; línea de fuga del sistema o principio de chivo expiatorio; y el régimen de trampa universal o doctrina del juicio*, constituyen de modo categórico el *sentido ontológico-político* que se identifica con el *régimen de signos* *significante*. Siendo los personajes que lo presiden no otros que las *figuras hieráticas* del *déspota* y *sacerdote*. Aunque bajo el punto de vista de la lectura de Deleuze de Spinoza, habría que subrayar también la necesidad de incluir a un tercer *personaje* o *contra-figura*, que permite comprender el *sentido práctico* del *sistema del juicio*, que consiste en propagar el *modo de vida triste*, propio de la *sátira* en que termina convertida la *vida*, cuando ésta es presidida por *mandatos adventicios*: el *personaje* o *figura del esclavo* (**Curso-Spinoza**: 90).

Vale recordar que los conceptos de *estructura* y *sistema* son fundamentales para entender la *naturaleza arbitraria* que presenta el *significante* dentro de la *teoría del lenguaje* y *semiología* de Saussure. Son dichas categorías la que determinan una concepción del *lenguaje* entendido como un *todo dado* que resulta presidido por un *significante mayor* (Lechte, 2010: 242). Y de allí que se afirme que lo que se da aquí es un *sistema sincrónico* y *arbitrario* que convierte al *sistema* o *estructura* en un *paradigma* y *modelo*. Y es en tales términos que cabe entender la tesis que afirma que lo que constituye el *régimen significante* es una *semiología general*. Es decir, una *concepción estructural* que convierte al *lenguaje* en la *instancia central* para la comprensión de las *innovaciones políticas* y *simbólicas* que implican las invenciones de la *Escritura* (no ya la *escritura*) y la *Ley* (no ya las *leyes finitas*). Lo que desde el psicoanálisis tiene un correlato en las nociones simbólicas del *Padre* y *Falo*. Todas estas instancias entendidas como *elementos eminentes*, siguiendo a Sibertin-Blanc, son las que constituyen el *stock maestro del significante* (Sibertin-Blanc, 2010: 100). Y que, paradójicamente, siempre parece remitir al *estado de latencia* que caracteriza al *Urstaat* y que permite afirmar que: “*la deuda infinita [...] implica a la vez un paso y una separación, un origen y una distancia*”, doble aspecto que acusa que la instancia del *origen* es ya *pura abstracción*. O como precisan Deleuze y Guattari, apoyándose en los estudios de Vernant sobre los *mitos imperiales de fundación* de la Grecia arcaica:

“[L]os mitos imperiales no pueden concebir una ley de organización inmanente al universo [porque como dice Vernant] «el mito se constituye en esa distancia, la convierte en el objeto mismo de ese relato, trazando a través de la serie de generaciones divinas los avatares de la soberanía hasta el momento en que una supremacía, definitiva [...] coloca un término en la elaboración dramática de la *dunesteia*». [...] [E]s preciso decir otro tanto de lo que viene después del Estado originario, de lo que este Estado recorta. Sobrecorta lo que viene antes, pero recorta las formaciones posteriores. Ahí también es como la abstracción que pertenece a otra dimensión, siempre en retirada y aquejada de la latencia, pero que renueva y vuelve mucho mejor en la formas posteriores que le proporcionan una existencia concreta. Estado proteiforme, pero siempre un solo Estado. De ahí las variaciones, todas las variantes de la nueva alianza, sin embargo bajo la misma categoría. Por ejemplo, no sólo la feudalidad presupone un Estado despótico abstracto que segmentariza según el régimen de propiedad privada y el desarrollo de su producción mercantil, sino que éstas inducen, en cambio, la existencia concreta de un Estado propiamente feudal, en el que el déspota vuelve como monarca absoluto” (AE: 226, cursivas nuestras).

Más allá de estas precisiones acerca de la *imposibilidad* de los *mitos de fundación* de *concebir una ley inmanente al universo* —imposibilidad que explica la *separación* dada entre el *origen mítico* y el *orden y poder legitimados* por el *relato paradigmático* que implica la *estructura circular del mito* y su *figura eminente*—,<sup>140</sup> lo nos debe importar

<sup>140</sup> A propósito del *carácter abstracto* y *formal* del *sistema de la trampa universal* y de la relevancia de la categoría de *figura*, tanto para la *religión* como para la *lógica referencial* que ha predominado en

por ahora es que *es el elemento del significante mayor que se identifica con la voz de las alturas*, el que mantiene una relación privilegiada con la *totalidad, estructura o sistema*. Si dicho *significante mayor* es capaz de *presidir* toda la *estructura*, es necesario decir que lo hace gracias a la *posición paradójica* que lo caracteriza, en tanto encarna éste tanto la *mayor potencia* como la propia *impotencia del signo desterritorializado*. Lo que significa asumir que el *significante mayor* es tanto *objeto completo*, como *objeto ausente y perdido*. Siendo este carácter inherente al *pensamiento mítico y régimen despótico*. Y cuya mayor gloria, teológicamente hablando, consiste en haber preparado todas las condiciones para arribar a la *forma del monoteísmo*, sea cual sea su variante. Estamos pensando también, cuando hablamos de *monoteísmo*, en la *metafísica platónica* que gira en torno a las ideas de *Bien y trascendencia*; en la *teología negativa* que asume la preeminencia de un *Deus absconditus* o *Dios ausente*, que paradójicamente es *fundamento y ens realissimum*; e incluso en el *monoteísmo* que sirve de tamiz al *racionalismo* que recorre toda la *filosofía moderna*, desde Descartes y hasta Hegel. En todos estos casos siempre se presupone, explícita o implícitamente, un *modelo jerárquico, vertical y paradigmático*, que resulta imposible de concebir sin

---

Occidente, es importante distinguir, siguiendo a Spinoza: entre los *signos equívocos* o *analógicos* del *estado de religión* y las *expresiones unívocas*, que como hemos visto con Deleuze, remiten a *conceptos y nociones comunes*. En lo que respecta a la *figura* y su relevancia para la constitución del *pensamiento figurativo paradigmático*, el rol que cabe al *sabio oriental* se extiende al uso que se da en la *lógica referencial* en tanto el *sabio moderno generaliza y totaliza sus objetos* a partir de *significaciones referenciales*. Sobre tal relación entre la *religión*, la *lógica referencial* e incluso la *ciencia*, importantes son las siguientes observaciones de Deleuze y Guattari: “[L]os Sabios, que son personajes de la religión, sacerdotes [...] conciben la instauración de un orden siempre trascendente, impuesto desde fuera por un gran déspota o por un dios superior [...]. Hay religión cada vez que hay trascendencia, Ser vertical, Estado imperial en el cielo o en la tierra [...]. Y lo mismo sucede [...] cuando la trascendencia invade lo absoluto, o cuando un monoteísmo sustituye a la unidad imperial [...]. En todos estos casos [...] la trascendencia que se proyecta [...] lo cubre o lo llena [todo] de Figuras [...]. Por este motivo la figura posee una referencia, que es una referencia plurívoca y circular. [...] la figura es esencialmente paradigmática, proyectiva, jerárquica, referencial (las artes y las ciencias también erigen poderosas figuras)” (QF: 47, 90-91, cursivas nuestras). Y segundo: “Lo que hace que la ciencia y la religión se aproximen es que los funtores [...] son [...] figuras [...]. Los funtores poseen en sí algo figurado que forma una ideografía propia de la ciencia [...]. La ciencia es reduccionista, y no por accidente sino por esencia [...]: pretende convertir el concepto en una función de acuerdo a la senda que trazaron Frege y Russell [aquí es preciso recordar a Bergson y el mecanismo cinematográfico que desarrolla en la Evolución creadora, mecanismo que ya está implícito en las formas lingüísticas del sustantivo, adjetivo y predicado] [...] [P]ara ello, es preciso primero que la función no se defina sólo en una proposición matemática o científica, sino que caracterice un orden de proposición más general como lo expresado por las frases de una lengua natural [...]. Todos estos tipos de proposiciones son prospectos de valor de información. La lógica por lo tanto es un paradigma, es incluso el tercer caso de paradigma, que ya no es el de la religión ni el de la ciencia, y que es como la reconocimiento de lo verdadero [...]. La lógica de las proposiciones necesita un método de proyección [...]. Parece como si [...] anduviera siempre debatiéndose con [...] la psicología [...]. La lógica siempre resulta vencida [...] por la insignificancia de los casos con los que se alimenta. En su deseo de suplantar a la filosofía, la lógica desvincula la proposición de todas sus dimensiones psicológicas [...] y sometía el pensamiento a las servidumbres de una reconocimiento de lo verdadero en la proposición” (QF: 125-126, 136 y 139-141, cursivas nuestras).

apelar a una *gran figura hierática* vaciada de contenido, que juega el rol de *principio incondicionado*, tal como lo hace el *principio celeste en el platonismo* (LS: “Duodécima serie, sobre la paradoja”).

Cuando se habla aquí de la *gran figura hierática* o *forma paradigmática* y se la asocia al *carácter referencial del lenguaje lineal*, lo que se asume en términos ontológicos es que la *forma dual* impone la hegemonía del *principio de disyunción exclusiva*, *escindiendo la realidad en dos mundos*, tanto a un nivel *lógico* como *epistemológico*, lo que precisamente significa decir que aquí las expresiones pasan a constituir un *sistema de comparación y sobrecodificación*. Por un lado, se asume la existencia de un *mundo completo y perfecto*, y, por otro, la existencia de un mundo incompleto, siempre en estado de hacerse. Lo que *epistemológicamente* permite diferenciar entre unos *sujetos y objetos individualizados*, por estar subsumidos a la *forma* que determinan las *significaciones universales* (LS: “Decimoséptima serie de la génesis estática lógica”), de unos *seudo-individuos* o *simulacros* que escapan a la *lógica binaria*.

En efecto, *dualismo jerarquizado* que obedece a los *criterios de equivocidad, eminencia y analogía*, inherentes al *sistema del juicio*, y que si se relaciona con un *estatuto ontológico de perfección*, lo hace apelando a las condiciones de un *Dios eminente*, donde se condena al *mundo de las criaturas* a un *estatuto ontológico relativo* (SEP: 40-42). Orden con el cual, como lo destaca Deleuze: “*se pretende que Dios formalmente nada tiene en común con las criaturas. En verdad, es todo lo contrario, como lo hemos visto con Spinoza: son los atributos que se afirman de Dios los que se explican por los modos que lo implican; que los implica bajo la misma forma que aquella que conviene a Dios*” (SEP: 41, cursivas nuestras).

Si hemos considerado necesario recapitular estas ideas de Deleuze sobre la *ontología* de Spinoza, sobre la incompatibilidad de la idea de un *Dios inmanente* con la idea de un *Dios eminente* (*teología negativa*), lo hacemos para aclarar que si la idea de un *Dios eminente es una pseudo-idea* lo es gracias a la *función* que cumple el *significante mayor* dentro del *sistema de la trampa universal*. Siendo análoga en este caso la *situación paradójica* que afecta al *significante mayor* a la que afecta la idea de *Dios eminente*, en tanto ambas cumplen con el carácter de ser *objeto completo* y *objeto ausente*, tal como lo es el *Deus absconditus*, puesto que como afirma Deleuze: “*La teología llamada negativa admite que las afirmaciones son capaces de designar a Dios como causa [...]. Pero Dios como sustancia y esencia no puede ser definido sino negativamente [...].*”

[...] combina [...] el método negativo con el [...] afirmativo [...]: las afirmaciones se superan en sus negaciones, y las afirmaciones y negaciones se superan en una *eminencia tenebrosa*” (SEP: 46-47, cursivas nuestras).

La relevancia que otorga Deleuze al *principio de inmanencia* de Spinoza, opuesto al *principio de trascendencia*, es uno de los puntos (como hemos visto reiteradamente en nuestro segundo capítulo) que permite decir que el *pensamiento teológico y religioso* implica necesariamente el *carácter arbitrario* que presenta el *régimen significante*. *Arbitrariedad* que es precisamente la que expresa la idea de una *eminencia tenebrosa*. Lo que incluso, en el caso de la *teología negativa*, se da en las jerarquizaciones y clasificaciones más formales, como es el caso del problema de la *determinación de los propios*. Al respecto, dice Deleuze: “*la división tripartita de los propios [...] [que es] la clasificación tradicional de los atributos de Dios [distingue entre]: 1) denominaciones simbólicas, formas y figuras, signos y ritos, metonimias de lo sensible a lo divino; 2) atributos de acción; 3) atributos de esencia [...]: bondad, esencia, razón, vida, inteligencia, sabiduría, virtud, beatitud, verdad, eternidad [...]; grandeza, amor, paz, unidad, perfección*” (SEP: 47-46, cursivas nuestras).

Tanto en la *teología negativa*, como en el *régimen significante*, lo que se asume es la preeminencia de la *forma paradigmática del lenguaje estructural simbólico*. Siendo en este caso la *forma o figura* que asume el *elemento de la infinitud* inseparable del *falso infinito*. Por ser diverso del *infinito actual* que se comprende sólo a partir de unas *relaciones inmanentes*, tal como lo hemos confrontado en la *ontología* de Spinoza y su comprensión del *cuerpo*. *Falso infinito*, en primer término, porque es en el *régimen de la trampa universal* donde la *equivocidad* es la que garantiza la *potencia de proyección* de la *relación del signo con el signo*, además de propiciar tales *operaciones de proyección los movimientos de desterritorialización y sobrecodificación característicos de la semiología general*. Movimientos que son los que cabe asociar al *delirio paranoico del gran déspota*. Lo que dicho más llanamente significa que si el *signo* tiene la *potencia de convertirse en objeto abstracto*, dicha *potencia* incluso puede arribar al *infinito* mismo, en cuanto la *relación del signo con el signo tiene la capacidad de duplicarse indefinidamente*.

Sobre este punto, que es relativo precisamente a la caracterización del *significante mayor* como aquel *elemento paradójico* que es capaz de *desplazarse perpetuamente* entre el *status de objeto completo* y el *de objeto ausente*, observa Deleuze en *Lógica del sentido*: “*En verdad, no hay elemento más extraño que esta cosa de dos caras, con dos*

«mitades» desiguales o impares. Como en un juego, asistimos a la combinación de la casilla vacía y el desplazamiento perpetuo de una pieza” (LS: “Sexta serie, sobre la serialización”, cursivas nuestras). Juego que Deleuze asocia, en términos lógicos, a la *paradoja de la regresión indefinida*. La relevancia de tal *paradoja* para una *teoría general del sentido* e incluso para la comprensión de todas las demás paradojas que Deleuze aborda en *Lógica del sentido*, se hace evidente con las palabras siguientes:

“La paradoja de la que derivan todas las demás es la de la regresión indefinida [entre otras: paradojas de proliferación, de desdoblamiento estéril, de objetos imposibles, de serialización y del casillero vacío]. De la instancia paradójica hay que decir que nunca está donde se la busca, y que, inversamente, no se la encuentra donde está. Falta a su lugar [...]. Y, del mismo modo, falta a su propia identidad, falta a su propia semejanza, falta a su propio equilibrio, falta a su propio origen. De las dos series que anima no debe decirse pues que una es la originaria y la otra derivada. Ciertamente, pueden ser originaria o derivada una en relación a la otra. Pueden ser sucesivas una en relación a la otra. Pero son estrictamente simultáneas respecto de la instancia en la que se comunican. Son simultáneas sin ser nunca iguales, ya que la instancia tiene dos caras, una de las cuales siempre falta a la otra. Le es propio, pues, estar en exceso en la serie que constituye como *significante* pero también en defecto en la otra que constituye como *significado*: desapareada, desparejada por naturaleza, o por su relación consigo misma. Su exceso remite siempre a su propio defecto, e inversamente” (LS: “Sexta serie, sobre la serialización”, cursivas nuestras).

Aquí lo más importante que cabe retener, respecto de la *potencia del significante mayor*, es su condición de *significante flotante*. Es tal estado el que caracteriza a lo *simbólico* en tanto que *se constituye esencialmente por signos desterritorializados* que se han originado por una *desnaturalización de la expresión*. Siendo en tal sentido que se debe comprender el *carácter pseudo-expresivo* de los denominados *signos escalares*, *signos equívocos*, *signos analógicos*, *signos eminentes*, *signos interpretativos*, *signos morales* y finalmente los *mandatos de la doctrina del juicio*. Siendo el ámbito en el cual se desarrollan y proliferan la *Escritura* y la *Religión*.

Lacan es quien ha sabido establecer de modo riguroso una serie de relaciones entre el *lenguaje estructural simbólico* y el *carácter paradójico* que afecta al *significante*, en tanto remite éste al *Falo*, al *Padre* y la *Ley*. Todos *elementos eminentes* y por tanto siempre en *estado de exceso* y *estado de falta*. Entre los aspectos más notables que desarrolla Lacan, desde los criterios del psicoanálisis y las relaciones que esta disciplina ha establecido entre *sexualidad*, *moral* y *pensamiento simbólico*, Lechte destaca lo siguiente a propósito del *desplazamiento* dado aquí *desde lo real y lo imaginario hacia lo simbólico*: “el pene tiene un estatuto irreductiblemente simbólico [...]. El pene es real, pero el falo [...] es lo significativo; de hecho, y debido a su papel de significar lo que está ausente (o falta), el falo se torna en lo *significante de la significación*” (Lechte, 2010: 160, cursivas nuestras).

Lo importante, más allá de entrever la relación entre *psicoanálisis* y *significante*, es comprender que los tres *criterios pseudo-lógicos* de *analogía*, *equivocidad* y *eminencia* (en cuanto no cumplen con las exigencias de la *lógica trascendental* que Deleuze encuentra en Spinoza), son los que determinan el *carácter adventicio* de las *propiedades* y *proprios* en tanto se les asigna el *valor de signos eminentes*. Son tales *propiedades* las que finalmente explican el carácter *totalizador* y *englobante* de las *formas* y *figuras*. Ya que éstas han debido *disociarse de lo sensible* y *de lo real* (*distinción real*), para desplegar sus *significaciones* en un campo de *atributos eminentes*. Nada de esto sería posible sin la cualidad *equivoca* de los *signos* que operan en la *teología negativa* y *onto-teología*. Aunque si consideramos el rol que juegan tales *signos* en un terreno ya no sólo meramente analítico, ni hipotético, sino en el campo de la *práctica moral* y *práctica política*, en lo que se debe traducir el *mandato es en obediencia arbitraria*. Tal como lo recuerda Deleuze: “*Nada sino «signos» variables, denominaciones extrínsecas que garantizan un mandamiento divino. En el mejor de los casos, «propiedades», como la existencia divina, la unidad, la omnisciencia y la omnipresencia, que garantizan una enseñanza moral. Porque el fin de la Escritura es someternos a modelos de vida, hacernos obedecer y fundamentar la obediencia»* (SEP: 49, cursivas nuestras).

He aquí, en efecto, el *sentido práctico* preciso que implica el *sistema de la trampa universal* que supone el *socius bárbaro despótico*, al *desnaturalizar* el *carácter afirmativo* de las *expresiones* del *socius primitivo* y al *subordinar* las *síntesis conectivas inmanentes* inherentes en su *uso nómada* a una *imagen moral del mundo*. Imagen esta última que depende tanto de la idea de *perfección final*, como de la *autoridad del sabio* (SEP: 247-251). Si esta *imagen moral de mundo*, que se ha originado en el *mundo arcaico*, sigue vigente en el *mundo moderno*, un ejemplo paradigmático al respecto es Kant y su definición del *hombre* postulado como *fin final*, en tanto *noúmeno*, y como un *último fin*, en tanto Kant fundamenta su idea de *sumo bien* desde las postulaciones de un *Dios moral* comprendido como *autor de la creación*.

Bajo todas estas reiteraciones, relativas al *signo equívoco*, *mandato* y *consigna*, que constituyen la *imagen moral del mundo* desde un *amo hierático del signo* (*Dios*), las contribuciones críticas de la *teoría de expresión* que Deleuze encuentra en Spinoza acierta en denunciar el íntimo vínculo dado entre *teleología* y *teología*. Y más importante aún, permite deducir las connotaciones *ontológico-políticas* que se siguen de *sistema de la trampa universal* y *régimen de enantiomorfosis*. ¿Por qué? Dicho en breves palabras, porque desde un *punto de vista ontológico unívoco*: “*La ley de*



*naturaleza ya no es referida a una perfección final, sino que al primer deseo, al «apetito» más intenso; disociada [la ley de la naturaleza] de un orden de fines, se deduce del apetito como de su causa eficiente [...]. Desde este punto de vista la razón no goza de ningún privilegio” (SEP: 251, cursivas nuestras).*

La *forma pura* del *régimen significante*, analíticamente hablando, se encuentra asegurada por las *estructuras y relaciones* que engloban los ocho postulados del *sistema de la trampa universal*. Siendo el primero de estos postulados el del *sistema de la infinitud*, y que es el que permite que el *signo remita al signo hasta el infinito (falso infinito)* (LS: Segundo apéndice, “2. Lucrecio y el simulacro”). Lo que es propiciado por el *movimiento perpetuo* que caracteriza al *desplazamiento del signo*, el cual se impone a partir de la *circularidad* que se apropia de la *cadena de signos*, gracias a la preeminencia de un *principio englobante* o *principio irradiante* que preside todo el sistema. Es tal *movimiento de circularidad* el que cabe reconocer en el modelo del *platonismo* en cuanto privilegia la *selección y distribución de las partes* a partir de un *orden* que apela al *relato mítico y su fundamento*: la idea de *Bien* como *principio de identidad supremo*. Que resulte fácil, a estas alturas, entrever que es el *pathos burocrático* y la *operación de proyección* que define al *delirio paranoico*, lo que se encuentra operando a la base de la *identidad* dada entre las *estructuras del mito* y las *estructuras del juicio*, es algo que se explica sólo reiterando la siguiente observación de Deleuze relativa a la *figura del círculo y movimiento de circularidad*. Dice Deleuze: “La estructura del mito [...] es el círculo, con sus dos funciones dinámicas, girar y volver, distribuir o repartir [...]. Centro o motor del círculo, el fundamento está instituido en el mito como el principio de [...] una selección [...]. Este fundamento se encuentra determinado en el Fedro bajo la forma de las Ideas, tal como son contempladas por las almas que circulan por encima de la bóveda celeste; en El político, bajo la forma del dios-pastor que preside el mismo movimiento circular del universo” (DR: 109, cursivas nuestras).

Respecto del *sentido ético-político* que cabe conferir a la *estructura circular* que define al *mito y régimen de signos despótico*, si buscamos precisar por qué es el *elemento* de la *infinitud* el que mejor expresa, tanto el *carácter irónico y satírico* que presenta esta *visión moral del mundo*, como el *falso infinito* que supone este sistema que tiene como *principio* una *figura* que posee la *propiedad de eminencia tenebrosa*, es en *Lógica del sentido* donde Deleuze expone la íntima relación que existe entre el *falso infinito* y la *inquietud del alma* necesaria para *propagar el modo de vida* que se

subordina a dicha *eminencia tenebrosa*: “*La desdicha de los hombres no proviene de sus costumbres, de sus convenios, de sus inventos ni de su industria, sino de la parte del mito que allí se mezcla y del falso infinito que introduce en sus sentimientos y en sus obras [...]. El mito es siempre la expresión del falso infinito y de la inquietud del alma*” (LS: 279-280, cursivas nuestras).

Bajo tal *inquietud del alma* es que cabe reconocer la relevancia de los rasgos páticos propios del régimen *significante*, que son, primero la *histeria del signo* y en segundo lugar la *forma maniaco-depresiva* que define al *psiquismo ascensional del idealista* (LS: 95). Sin tales rasgos jamás podrían instituirse en modo alguno unos valores que apelan a la *forma circular infinita del mito*. Y donde lo que cabe asumir, en última instancia, es que es en el *lenguaje* mismo donde se encuentran tales *mecanismos de ascenso y descenso*. Por ejemplo, en el caso del *tropo* de la *metáfora* que subyace al *procedimiento de proyección del signo*, es dicha *operación* la que permite la *proliferación y desplazamientos* de los *significados*, incluso sus *ascensiones y descensos*, que van vaciando los *significados de su contenido* hasta dotar al *signo* de *formas tautológicas* en el mejor de los casos, y de *formas equívocas* cuando la *proliferación* se torna *infinita, indefinida*. Tal es la razón de que *ideas platónicas* como lo son las de la *Verdad en sí, Belleza en sí o Bien en sí*, terminen identificándose con una *trascendencia pura*, que es un *elemento vaciado completamente de todo contenido*. Lo que también sucede en la *forma de la Ley* que nos ofrece Kant, que no requiere contenido empírico alguno, ya que al ser la *ley* una *máxima universal*, ésta lo que exige es *realizar un deber* y no adherirse a un *resultado empírico*.

Por otro lado, la *metáfora* también permite caracterizar la *relación* que el *sacerdote* mantiene con el *signo*, a saber, entendida como *interpretosis*, aunque más tarde tal relación sufra una *secularización relativa* gracias a la posición que adopta el *psicoanalista* con el *signo*. En cualquier caso, ambos siempre parecen ir tras la *caza del significativo* mediante *significaciones* que van siendo *desplazadas* de *signo* en *signo*. Lo que también sucedería con la *ley*, que no muestra jamás su *contenido* más que cuando la *pena* que sanciona al *culpable* es enunciada, como sucede en el tribunal: “*Finalmente, por no tener objeto de conocimiento, la ley sólo se determina enunciándose. Y sólo se enuncia en el acto del castigo: enunciando a flor de lo real, a flor del cuerpo y de la carne; enunciado práctico, que opone a toda proposición especulativa*” (KPM: 68). Para Deleuze y Guattari, pensando en Kafka y su *denuncia de la forma de la ley trascendente*, la operación dada aquí no es más que  *fingida*. En sus palabras:

“Si el cuerpo lleno que se atribuye la ley, es decir, el déspota, es cuasi-*causa*, lo es en cuanto el movimiento objetivo aparente que instituye es falsa conciencia: en fin, no es la ley que se enuncia en virtud de las exigencias de la fingida trascendencia; sucede casi lo contrario, quien hace la ley es el enunciado, es la enunciación, en nombre de un poder inmanente que enuncia: la ley se confunde con lo que dice el guardián. Y los textos preceden a la ley, y no son de ninguna manera su expresión necesaria y derivada” (KPM: 69, cursivas nuestras).

Dicho sumariamente, si tanto el proceder del *intérprete*, como el *proceso* que determina los *desplazamientos* del *signo*, parecen estar condenados a *saltar* de un lugar a otro lugar, en razón de la propia definición de *signo desterritorializado*, que es *signo del signo*, como afirma Sibertin-Blanc, ello sucede porque éste siempre *falta a su lugar*: tal es su *potencia de desdoblamiento* (Sibertin-Blanc, 2011: 99). Y es dicha *potencia* la que asegura la *proliferación del signo al infinito*. Es uno de los criterios que Deleuze reconoce constituyen al *estructuralismo*, en rigor, el *criterio de la casilla vacía* (ID: 240-246; supra: nota 25).

Tal caracterización del *régimen signifiante* es la que encontramos en la *concepción del deseo como carencia y falta*, y que como lo hemos visto en nuestros desarrollos anteriores, es la que opera en el *platonismo*, *hegelianismo* y *freudismo*. Es dicha *potencia de desplazamiento de los signos* la que opera en las más diversas versiones de esta *teodicea del signo*, que se resuelve gracias a predominio del *principio de lo negativo* y todos los *juegos propiciados por las mediaciones* (LS: 270-280). Todo para culminar, en el caso de quienes asisten a la *contemplación o experiencia de la totalidad*, en una *autorrevelación*: sea referida a *Dios*, la *Verdad*, la *Ley*, la *Moral*, el *Estado constitucional*, el *Padre* o el *Yo*. Lo que todos estos elementos tienen en común es la idea de que, siendo *objetos completos*, son a la vez *objetos ausentes*. E igualmente *principios incondicionados*. En suma, objetos que se postulan con el *rango y estatuto ontológico de Ideas Eternas*.

Por otra parte, la *identidad* dada entre la *estructura circular* y *estructura piramidal* de la *teología negativa* y *mito*, también permite denunciar, como lo hace Spinoza, cómo son la *imaginación* y *fantasía* las que se encuentran a la base de las *operaciones de proyección* que caracterizan al *profetismo*. Son tales *facultades*, bajo un *uso ilegítimo de las síntesis* (*trascendente* y *gregario*) lo que convierte a la *escritura* en *Escritura*, y a los *signos* en *revelaciones* y *mandatos divinos*. En tal caso, recuerda Deleuze una idea de Spinoza que expresa de modo categórico el origen de tal *falso infinito*: “El signo es la cosa de los profetas; pero precisamente los profetas tienen la imaginación fuerte y el entendimiento débil” (SEP: 51, cursivas nuestras).

Sin embargo, si todo este *sistema* requiere del sexto postulado, relativo al elemento del *rostro*, esto es así porque es éste el que asegura el *contacto* del *significante ausente* con el *mundo* y *súbditos*. *Rostro*: suerte de *campo de signos*, de *porta-signos que da sustancia al significante*. Signos concentrados y redoblados que configuran la propia *potencia de déspota* en cuanto es mediante el *rostro* que el *déspota emite signos de captura y obediencia*. Mediante una *operación* que se sirve a la vez de los elementos del *mundo sensible* y del *carácter equívoco del signo del signo*, que es el que otorga su *eminencia al símbolo*. Aquí no resulta nada forzado comparar la relación del *rostro* y su *potencia de emisión de signos de captura y de obediencia*, con las operaciones del *método de división platónico*, cuando distingue entre *original* (*idea: signo desterritorializado por excelencia*) y la *copia* o *icono* (*buena imagen*). Esta ambigüedad, inherente al *símbolo* y la *iconología* presente en Platón, en el caso del *lenguaje proposicional* remite a la *designación* y su relación con la *significación*. Más categóricamente, a la *forma de lo mismo* presupuesta y sustentada por la relación que mantienen la *identidad* y la *semejanza*, el *modelo* y la *copia*, que es ya el *modelo del catecismo* y el *modelo de la enantiomorfosis* de la que habla Canetti (MM: 109): “*El lenguaje idealista está hecho de significaciones hipostasiadas. Pero, cada vez que se nos interroga sobre tales significados —«¿Qué es lo Bello, Justo, etc.?, ¿qué es el Hombre?»—, respondemos designando un cuerpo, mostrando un objeto imitable [...]. Al «bípedo implume» como significado del hombre según Platón, Diógenes el cínico responde arrojando un gallo desplumado*” (LS: “Decimonovena serie, del humor”, cursivas nuestras). Respecto de la distinción entre *copia* y *simulacro* (*mala imagen*), y cómo ésta coloca en entredicho la *distinción original-copia* y la preeminencia de los *principios de identidad y semejanza*, dice Deleuze:

“*El platonismo funda así todo el ámbito de la filosofía reconocerá como suyo: el ámbito de la representación lleno de copias-iconos, y definidos no en relación extrínseca a un objeto sino en relación intrínseca al modelo o fundamento. [...]. La copia platónica es lo Semejante [...]. Si decimos del simulacro que es una copia de copia, icono infinitamente degradado, una semejanza infinitamente disminuida, dejamos de lado lo esencial: la diferencia de naturaleza entre simulacro y copia, el aspecto por el cual ellos forman las dos mitades de una división. La copia es una imagen dotada de semejanza, el simulacro es una imagen sin semejanza [...]. La gran dualidad manifiesta, la Idea y la imagen, no está ahí sino con este fin: asegurar la distinción latente entre dos tipos de imágenes, dar un criterio concreto. Pues si las copias o iconos son buenas imágenes, y bien fundadas, es porque están dotadas de semejanza, pero la semejanza no debe entenderse como una relación exterior: no va tanto de una cosa a otra como de una cosa a una Idea, puesto que es la Idea la que comprende las relaciones y proporciones constitutivas de la esencia interna*” (LS: Primer apéndice, “Platón y el simulacro”, cursivas nuestras).

El problema del *rostro*, si juega un papel esencial dentro del *régimen significante*, consiste en que es el que da *cuerpo* al *signo del signo* o *significante mayor*, permitiendo así su *reterritorialización*. Sin la *rostridad*, la *voz flotante* que se identifica con el *significante mayor* jamás podría *adquirir sustancia* y *cuerpo*: el *significante* quedaría siempre *desterritorializado*, *inalcanzable*, *permaneciendo así ineficaz* (MM: 122). Esta *función de la rostridad*, en tales términos, es la que permite al *déspota emitir sus signos sobre un campo social dado*, propagar sus *mandatos* y así *capturar las fuerzas y flujos* que dan existencia a dicho *campo social*. Lo que no significa que la *rostridad* se subordine al *sistema de la trampa universal*. Más bien es la *rostridad* la que se encuentra a la base de la constitución de todo el *sistema del significante*, ya que desde un nivel *micro-funcional* y *semiótico* lo que se debe decir es que es la *rostridad* la que propicia el surgimiento de la *unidad de la expresión irradiante*. Entre los extensos análisis que Deleuze y Guattari desarrollan en el capítulo de *Mil mesetas* “7. Año cero — Rostridad”, vale destacar las siguientes observaciones relativas a la *rostridad*:

“Ahora bien, esa pura redundancia formal del significante ni siquiera podría ser pensada sin una sustancia de expresión particular para la que hay que encontrar un nombre: [...] rostridad (*visageité*). No sólo el lenguaje va siempre unido a rasgos de rostridad, sino que el rostro cristaliza el conjunto de las redundancias, emite y recibe, suelta y vuelve a captar los signos significantes. El rostro ya es de por sí todo un cuerpo: es como el cuerpo del centro de significancia, al que se aferran todos los signos desterritorializados, y señala el límite de su desterritorialización. La voz sale del rostro; por eso, cualquiera que sea la importancia fundamental de una máquina de escritura en la burocracia imperial, lo escrito conserva un carácter oral, no libresco. El rostro es el Icono característico del régimen significante, la reterritorialización intrínseca al sistema. El significante se reterritorializa en el rostro. El rostro proporciona la sustancia del significante” (MM: 120-121, cursivas nuestras).

“El rostro nunca supone un significante o un sujeto previos. El orden es completamente diferente: agenciamiento concreto de poder despótico y autoritario [...] desencadenamiento de la máquina abstracta de rostridad, pared blanca-agujero negro [...] establecimiento de la nueva semiótica de significancia y de subjetivación [...]. El rostro es una política [...]. Se trata de una abolición premeditada del cuerpo y [...] las semióticas polívocas o multidimensionales. Se disciplinarán los cuerpos [...]. Se producirá una sola sustancia de expresión [...] que debe precisamente permitir y garantizar tanto la omnipotencia del significante como la autonomía del sujeto [...]. Esa máquina se denomina máquina de rostridad, puesto que es producción social de rostro, puesto que efectúa una rostrificación de todo el cuerpo” (MM: 186 y 185, cursivas nuestras).

El *rostro*, al constituirse a partir de una *expresión irradiante* o *placa receptiva inmóvil*, o bien, *contorno rostrificante* (IM: 136), convierte las *operaciones semióticas* de *captura de los flujos de deseo* en una *política del rostro* de carácter *afectivo* y *pasional*, siendo tal la *función pragmática* del *sistema pared blanca-agujero negro* que configura el *rostro* mismo. Y cuando Deleuze y Guattari afirman que las *expresiones polívocas* y *flexibles* pierden su *sentido unívoco* para convertirse en *signos desterritorializados*, es el *rostro* quien, articulando *significancia* y *subjetividad*,

*constituye una sola sustancia de expresión, tal como sucede con la Escritura: “Uno se hace entonces una concepción mística de la expresión”, ya que el rostro “parece menos ocultar que revelar aquello que expresa. Los enigmas, las parábolas, los símbolos, las analogías, las metonimias de esta manera vienen a turbar el orden [...] positivo de la expresión pura. En verdad la escritura es Palabra de dios, pero palabra de mandamiento: imperativa, ella nada expresa” (SEP: 51, cursivas nuestras). ¿Por qué? Porque: “El rostro es el verdadero porta-voz” (MM: 184-186, cursivas nuestras).*

Es así como funcionan el *rostro* de Cristo o el *rostro* del poder, tanto en un *orden pastoral-espiritual* (Foucault), como en el orden de las *relaciones sociales concretas*. Y es lo que podríamos reconocer incluso en el mundo de la política del siglo XX, en el *culto de la imagen*. Y no tan sólo en lo referido a los regímenes totalitarios de un Stalin, un Hitler o un Mussolini, sino en los propios regímenes liberales. En este último tipo de sociedades se trata siempre de lo mismo: *propagar mediante iconos, vía redundancia y resonancia, signos de obediencia y autoridad*. Incluso cuando no nos enteramos a quién pertenece el *rostro* o qué *nombre* se debe asociar al *poder*. Tal como sucede con los personajes de Kafka (*En la colonia penitenciaria*) que no recuerdan siquiera el nombre del emperador o el nombre de la dinastía que gobierna. O tal como sucede en las campañas electorales, que inundan el paisaje urbano atiborrándolo de *iconos* que aspiran al *poder* y cuya *pretensión de captura* se evidencia en la *irradiación de signos*.

En cuanto al *principio de línea de fuga* o *chivo expiatorio*, que es el séptimo postulado del *régimen de signos significante*, éste cumple la *función de excluir y repudiar* aquello que no se ajusta a las exigencias del *sistema de la trampa universal*. Y de allí que se hable de una *línea de fuga* que indica la *dirección hacia donde es expulsado lo execrable y lo demoniaco: fuera del círculo*. Tal como lo indica el *ano del chivo*. A propósito de los *rituales ancestrales* que implican el *principio del chivo expiatorio*, notables son las siguientes observaciones que recogemos de Girard, de su obra *La violencia y lo sagrado*, que sirven para aclarar, primero, el sentido de la relación dada entre la *víctima propiciatoria*, la *línea de fuga* y *lo inmundo*, o bien, entre *el mal* y *lo maldito*. Y segundo, respecto del *sentido negativo* que se da al *pharmakos*, cuando el *símbolo* cumple la función de *expulsar lo impuro*, tal como sucede con Antígona cuando el oráculo la identifica con el *mal* y como la *única culpable*:

*“El mecanismo de la violencia recíproca puede describirse como un círculo vicioso; una vez que la comunidad ha penetrado en él, ya resulta imposible la salida [...]. Mientras exista en el seno de la comunidad un capital acumulado de odio y de desconfianza, los hombres no dejan de vivir de él y de hacerlo fructificar [...]. Al destruir la víctima propiciatoria [el chivo expiatorio] los hombres*

*imaginarán librarse de su mal y se librarán en efecto de él. [...] la violencia colectiva hace suceder la ignorancia más absoluta [...]. La violencia siempre está planteada como exterior al hombre; y ello se debe a que se funde y se confunde con lo sagrado [...]. La operación exige una firme creencia en la responsabilidad de la víctima propiciatoria [...]. Está claro que este mecanismo coincide con el oráculo traído por Creonte [el déspota]. Para curar a la ciudad, hay que identificar y expulsar al ser impuro cuya presencia lo contamina por entero. En otras palabras, es preciso que todos se pongan de acuerdo respecto de la identidad de un culpable único” (Girard, 1995: 89-91, cursivas nuestras).*

Y sobre el doble sentido del pharmakos y el rol de político de la violencia religiosa: *“Tampoco hay que asombrarse de que la palabra pharmakos, en griego, signifique a un tiempo veneno y su antídoto, el mal y el remedio, y, finalmente, toda sustancia capaz de ejercer una acción muy favorable o muy desfavorable [...]. La crisis sacrificial y su resolución constituyen a nuestros ojos el único modelo posible [...]. El juego de la violencia [...] se convierte en el juego de la totalidad del universo [...]. Así pues, lo religioso está lejos de ser «inútil». Deshumaniza la violencia, sustrae al hombre su violencia a fin de protegerle de ella, convirtiéndola en una amenaza trascendente y siempre presente” (Girard, 1995: 103-104 y 143, cursivas nuestras).*

Por otro lado, también se ha de asociar el *principio de línea de fuga* o *chivo expiatorio*, con el *acto de desobediencia* tal como se muestra en el *mito romano-cristiano*. Sobre este punto James Joyce en su novela *Retrato de un artista adolescente* ha resumido magistralmente cuál es el precio del *non serviam* considerado por los teólogos como *pecado de orgullo*. Dice Joyce: *“los teólogos consideran que fue el pecado de orgullo, el pecaminoso pensamiento concebido en un instante: non serviam, no serviré. Y aquel instante fue su ruina. Ofendió a la majestad de dios con el pensamiento pecaminoso de un solo momento y fue precipitado en los infiernos para siempre” (Joyce, 1982: 136, cursivas nuestras).*

De este *acto fundacional* comprendido como *expulsión* y *precipitación*, como del *sentido polisémico* que puede atribuirse a la *línea de fuga* trazada por el *ano del chivo*, es que Walter Benjamin erige su hermosa y admirable alegoría del *Angelus Novus* o *Ángel de la Historia*. Donde la historia universal es comprendida como un *movimiento de acumulación de ruinas* que sigue el mismo trazado de la *línea de fuga*, siendo el sentido de esta alegoría la de *denunciar al progreso histórico como una catástrofe*.<sup>141</sup>

Por otra parte, en lo que respecta al *carácter proyectivo* que predomina en las *operaciones semióticas del régimen significante*, es el *tropo* de la *metonimia* el que

<sup>141</sup> *Tesis IX de la Historia: “Hay un cuadro de Klee que se llama Angelus Novus. En él está representado un ángel que parece como si estuviera a punto de alejarse de algo que mira atónitamente. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, abierta la boca, las alas tendidas. El ángel de la historia ha de tener ese aspecto. Tienen el rostro vuelto hacia el pasado. En lo que a nosotros nos parece como una cadena de acontecimientos, él ve una sola catástrofe, que incesantemente apila ruina sobre ruina y se las arroja a sus pies. Bien quisiera demorarse para despertar a los muertos y volver a juntar lo destruido. Pero una tempestad sopla del Paraíso, que se ha enredado en sus alas. Esta tempestad lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al que vuelve las espaldas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán le empuja irresistiblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. Esa tempestad es lo que llamamos progreso” (Benjamin, 1995: 44, cursivas nuestras).*

evidencia el *dinamismo circular* que determina en carácter de los *desplazamientos dados por los signos en la cadena de significancia*. Siendo tales *desplazamientos y saltos* determinados por el *principio de la pars pro toto o totum pro pars*, a saber: el *juego dado entre el todo por las partes y las partes por el todo*. Aspecto que, considerando a la vez la *metáfora y metonimia*, es Kafka, siguiendo a Deleuze y Guattari, quien evidencia cómo ambos *tropos* determinan las *operaciones semióticas* inherentes a la *ley imperial despótica*: “*La ley imperial bárbara posee dos características [...] que desarrolló Kafka: el rasgo paranoico-esquizoide [...] (metonimia), según el cual la ley rige por partes no totalizables [...], actuando desde entonces en calidad de Unidad formidable, pero formal y vacía, distributiva y no colectiva [...]. [Y] el rasgo maniaco-depresivo (metáfora) según la cual la ley no da a conocer nada [...], el veredicto no preexiste a la sanción y el enunciado de la ley [...] al veredicto*” (AE: 219, cursivas nuestras).

La importancia del *veredicto* consiste sobre todo en que permite, bajo el punto de vista de una *pragmática generalizada*, entender que la *totalidad* que conforman los criterios de la *semiología general del régimen de signos significante* descansan en *operaciones semióticas* que surgen el *campo social y político* mismo, en rigor, en los *actos de enunciación* de un *orden dominante dado*. Lo que significa que:

“*No hay significancia independiente de las significaciones dominantes, no hay subjetivación independiente de un orden establecido de sujeción. Ambas dependen de la naturaleza y de la transmisión de consignas en un campo social determinado [...]. Nosotros llamamos consignas no a una categoría particular de enunciados explícitos (por ejemplo al imperativo), sino a la relación de cualquier palabra que se realiza en el enunciado con presupuestos implícitos, es decir, con actos de palabra que se realizan en el enunciado [...]. Las consignas no remiten, pues, únicamente a mandatos, sino a todos los actos que están ligados a enunciados por una «obligación social» [...]. La consigna es en sí misma redundancia del acto y del enunciado. [...]. El lenguaje no es informativo ni comunicativo [...], sino algo muy distinto, transmisión de consignas*” (MM: 84-85, cursivas nuestras).

Las dos formas que constituyen la *estructura dinámica* que define a la *redundancia* que caracteriza al *lenguaje lineal*, formas que son las que aseguran la *transmisión de consignas y mandatos* y la *propagación de la significancia y subjetividad*, son la *frecuencia y resonancia*: “*la primera concierne a la significancia de la información, la segunda (YO=YO) [...] a la subjetividad de la comunicación*” (MM: 82, cursivas nuestras). Su importancia, en términos pragmáticos, radica en que refleja el *carácter social imperativo* que determina a las *unidades funcionales mínimas* de la *enunciación*, que no son otras que las *consignas*. Así, en efecto: “*«el mandato, la prueba de obediencia, la aserción, la pregunta, la afirmación o negación», [son] frases muy breves que mandan a la vida, y que son inseparables de las empresas o de los grandes*



trabajos [...]. *El lenguaje no es la vida, el lenguaje da órdenes a la vida: la vida no habla, la vida escucha y espera. [...] [En suma, que] la consigna es la función-lenguaje*” (MM: 82, cursivas nuestras).

Si de estas observaciones se deduce que la *consigna* juega un rol capital para entender que el *lenguaje* es primero que todo *pragmático*, es Bergson quien acierta en señalar que el sentido eminentemente *político y social* de tal *función primitiva* predomina incluso cuando el *lenguaje* es *indicativo* o *denotativo*. Dice Bergson: “¿cuál es la función primitiva del lenguaje? Es, ciertamente, establecer una comunicación en vista de una cooperación. El lenguaje transmite órdenes o advertencias. Prescribe o describe. En el primer caso viene a ser un llamamiento a la acción inmediata; en el segundo, es la filiación de la cosa [...] en vista de la acción futura. Pero, tanto en uno como en otro caso, la función es industrial, comercial, militar, siempre social” (Bergson, 1963: 1101, cursivas nuestras).

Entendiendo que los siete postulados que hemos revisado del *régimen de signos significante* configuran un *sentido global*, dicho sentido es el que comporta unas *connotaciones ontológico-políticas* que precisamente quedan expresadas en la fórmula que define al postulado ocho: *sistema de la trampa universal*. Esto significa entender que todas las *operaciones semióticas* que hemos asociado a la *desnaturalización del signo* en tanto *expresiones unívocas*, si necesariamente implican un *movimiento de desterritorialización*, es cuando dicho *movimiento* se vuelve *infinito y absoluto* cuando se advierte la identidad entre el *significante mayor*, *signo desterritorializado* por excelencia, y la *deuda y ley infinitas*. Lo que las convierte en *elementos eminentes* homólogos e incluso intercambiables y por tanto de igual *estatuto trascendente*, es lo que Deleuze y Guattari definen como la *dimensión suplementaria vacía* que finalmente preside las operaciones de *sobrecodificación de los flujos de deseos*. Operación que *reduce la multiplicidad* que caracteriza a las *relaciones de fuerzas inmanentes*. Es lo que cabe entender cuando se habla de una *unidad irradiante de expresión* que opera a dos niveles: en tanto *unidad trascendente eminente*, en una *dimensión suplementaria*, y en tanto *práctica y pragmática*, como *política del rostro*, que, vía *redundancia*, *captura los flujos de deseos y de creencias*. Al respecto, dicen nuestros autores: “La noción de unidad sólo aparece cuando se produce en una multiplicidad una toma del poder por el *significante*, o un proceso correspondiente de *subjetivación*: [...] lo Uno que se divide según la ley de una lógica binaria de la diferenciación en el sujeto. La unidad siempre

*actúa en el seno de una dimensión vacía suplementaria a la del sistema considerado (sobrecodificación)” (MM: 14, cursivas nuestras).*

En lo que respecta a las *operaciones semióticas de captura mágica* que dependen de una *política del rostro*, no se debe olvidar es que el *rostro* es el que, en tanto se presenta como una *sustancia de expresión*, juega el rol de *porta-signos*. Siendo en tal sentido la *política del rostro* una empresa de propagación de unas *significaciones dominantes* sobre el *campo social*. Lo que más profundamente, en términos semióticos, significa entender que es el *rostro* el que constituye lo que Deleuze y Guattari denominan *sistema pared blanca-agujero negro*. Dicho sistema, lo que a la vez nos explica es que para que sea efectiva la *sobrecodificación*, ésta necesariamente debe *operar diferencialmente* en el ámbito *pragmático*, por presuponer tanto la *enunciación* como las *consignas* el estatuto de una *semiótica mixta*. Es decir, que por un lado se presentan unos *signos desterritorializados de significancia pura* que encuentran su soporte en una *pared blanca* o *superficie de inscripción*, a la vez que unos *signos afectivos* que atañen a *rasgos pasionales* encuentran un *punto oclusivo de subjetivación* o *agujero negro*. Siendo en tal sentido que el *sistema pared blanca-agujero* que configura la *política del rostro*, da *cuerpo* y *contenido* a la *significancia* y *subjetivación* a partir de *determinaciones concretas, singulares y pragmáticas*, que precisamente *expresan significaciones dominantes ya dadas*. Aclarando nuestros autores, respecto de qué se debe entender cuando se habla de *determinaciones concretas, significaciones dominantes* y *afectos singulares*, que son tales elementos los que quedan subordinados a una *dimensión suplementaria vacía* con la *política del rostro*:

*“Como sólo hay semióticas mixtas, o como los estratos van por lo menos de dos en dos, no debe extrañarnos que se monte un dispositivo muy especial en su intersección. Un rostro es algo muy singular: sistema pared blanca-agujero negro [...]. El rostro no es una envoltura exterior al que habla, piensa o percibe. En el lenguaje, la forma del significante, sus propias unidades quedarían indeterminadas si el eventual oyente no guiase sus opciones por el rostro del que habla («vaya, parece enfadado...», «no ha podido decir eso...», «mírame a la cara cuando te hablo...», «mírame bien...»). Un niño, una mujer, una madre de familia, un hombre, un padre, un jefe, un profesor, un policía, no hablan una lengua en general, hablan una lengua cuyos rasgos significantes se ajustan a los rasgos de rostridad específicos. Los rostros no son, en principio, individuales, defienden zonas de frecuencia o de probabilidad, delimitan un campo que neutraliza de antemano las expresiones y conexiones rebeldes a las significaciones dominantes. De igual modo, la forma de la subjetividad, conciencia o pasión, quedaría absolutamente vacía si los rostros no constituyesen espacios de resonancia que seleccionan lo real mental o percibido, adecuándolo previamente a una realidad dominante. El rostro es redundancia. Y hace redundancia con las redundancias de significancia o de frecuencia, pero también con las de resonancia o de subjetividad. El rostro construye la pared que necesita el significante para rebotar, constituye la pared del significante, el marco o la pantalla. El rostro labra el agujero que necesita la subjetivación para manifestarse; constituye el agujero negro de la subjetividad como conciencia o pasión” (MM: 173-174, cursivas nuestras).*

La importancia del *sistema pared blanca-agujero negro*, en efecto, consiste en permitirnos entender, en términos generales, que *no existe semiótica pura*, pues cuando se habla de los diversos regímenes de signos (*presignificante, significante, contra-significante y post-significante*), estos son modelos ideales puramente virtuales. Y, en segundo lugar, a un nivel más preciso, respecto del sentido que cabe dar a la *sobrecondición* y preeminencia de la *subjetividad y significancia*, que éstas constituyen la *estructura nodal del estrato antropomórfico*. Siendo el *rostro* y su propia *relación diferencial* con la *significancia y subjetivación*, la que permite decir que, al estar determinados los *afectos puros*, los *lazos*, los *sentimientos* y las *proyecciones* por un *régimen de enantiomorfosis*, necesariamente es todo el *sistema de la trampa universal* el que debe entenderse como una *empresa captura de las fuerzas del Afuera*. Una *empresa de universalización* de un preciso *estrato y forma de interioridad*: el *estrato antropomórfico*. Siendo la *articulación* dada entre *significancia y subjetividad* más exactamente la propagación de la *forma patrón-Hombre*. Que ésta *empresa* se deba identificar con el *Urstaat latente* y lo que en nuestro próximo apartado denominaremos *aparato de captura*, permite reconocer una serie de vínculos y diferencias entre el *Urstaat* y *Estado moderno*, tema que trataremos más adelante.

Las dos siguientes citas: la primera relativa a la imbricación dada entre *subjetividad, significancia y rostridad*, elementos esenciales para la consolidación del *estrato del europeo tipo* o *estrato antropológico*; y la segunda relativa al *Estado moderno* y los *rasgos teológicos* implicados en los conceptos característicos de la *teoría política moderna*, entre ellos lo de *nación informe, Estado formador, poder constituyente, voluntad oscura y poder constituido*: evidencian cómo el problema de los *finés, formas y valores* depende siempre del *triunfo de un determinado orden* que permite que *lo molecular* sea desfasado por *lo molar*. Siendo, en el caso de la primera cita, la *rostridad* la que debe imponerse sobre el *animal*; y en el caso de la segunda cita el *poder constituido* el que supuestamente superaría el *carácter afectivo y pasional del poder constituyente*. En ambos casos son *lo pasional y lo afectivo* lo que cabe superar en la *línea molar* de desarrollo que fundamenta la *universalidad de la cultura occidental*:

Dicen Deleuze y Guattari: “Habíamos encontrado dos ejes [...] de significancia y [...] de subjetivación. Eran dos semióticas muy distintas, o incluso dos estratos. Pero la significancia es inseparable de una pared blanca sobre la que inscribe sus signos y sus redundancias. Y la subjetivación es inseparable de un agujero negro en la que sitúa su conciencia, su pasión, sus redundancias [...]. La cabeza humana implica una desterritorialización con relación al animal [...]. Pero el rostro representa a su vez una desterritorialización mucho más intensa [...]. Diríase que es una desterritorialización absoluta; deja de ser relativa, puesto que hace salir la cabeza del estrato de

*organismo, tanto humano como animal, para conectarla con otros estratos de significancia o subjetivación [...]. El rostro no es universal. Ni siquiera es el del hombre blanco. El rostro es el propio Hombre blanco, con sus ancas mejillas blancas y el agujero negro de los ojos. El rostro es Cristo. El rostro es el Europeo tipo” (MM: 173, 178 y 181, cursivas nuestras).*

*Y dice Schmitt: “En realidad, el racionalismo llegó ya en el Contrat social a su punto crítico [...]. La nación siempre está en estado de naturaleza [...]. Pero a la teoría del estado de naturaleza era ya esencial el que dicho estado solamente existen individuos [...]. La nación está en estado de naturaleza unilateralmente: solo tiene derechos, no obligaciones; el pouvoir constituant no está sujeto a nada, en cambio, los pouvoirs constitués solo tienen obligaciones y no derechos [...]. De ahí surge una extraña relación con la omnipotencia de la voluntad constituyente [...]. La voluntad puede ser oscura. Tiene incluso que serlo si el pouvoir constituant es realmente inconstituible. Esta consecuencia [...] deja ver ya la filosofía del siglo XIX, completamente opuesta al racionalismo, en la que Dios es el centro del universo, como «un ser oscuro objetivo», del mismo modo que el pouvoir constituant informe, pero que produce siempre formas nuevas, es el centro de la vida estatal [...]. La razón dicta. Su despotismo no tiene por fin hacer a los hombres esclavos, sino todo lo contrario, traerles la verdadera libertad y la culture [...]. Quien tiene la visión justa, natural y esencial puede ser un déspota frente a aquel que no la tiene o que se aparta de ella. El obstáculo más importante para la soberanía de la razón lo constituye[n] naturalmente [...] las pasiones humanas” (Schmitt, 2006: 188-190 y 147, cursivas nuestras).*

En lo que respecta a la *deuda y ley infinitas* y las relaciones que éstas presiden, considerando el *cuerpo*, los *órganos* y las acciones, tal como se dan en las *sociedades salvajes* (*boca-voz-canto, ojo-vista-signos, mano-escritura-marcas*, etc.), si la nueva instancia de *antiproducción* que representa el *cuerpo lleno del déspota* traspasa a la *deuda y ley infinitas* los rasgos afectivos propios de un *sistema de proyecciones* que impone una *inquietud del alma*, aquí es el *terror* el que afectivamente fundamenta el *falso infinito*. Lo que significa sustituir el *dolor corporal inmediato* que primaba en el *sistema de crueldad primitivo* por una suerte de *castigo y suplicio proyectado* que encarna el propio personaje del *déspota*. Desplazamiento que engloba necesariamente una nueva determinación de los *órganos*, en tanto que estos ahora pasan a formar parte del propio *sistema de la trampa universal*. Lo que en palabras del *El Anti-Edipo* significa que: “*El castigo se convierte en venganza, venganza de la voz, de la mano y del ojo ahora reunidos en el déspota, venganza de la nueva alianza*” (AE: 219, cursivas nuestras).

La *nueva alianza directa* es propiciada por la relación que tiene el *déspota* con la *divinidad e infinitud*, implicando ello *nuevo modelo de justicia*, que, en primer término, no necesita *declinar las alianzas en la tierra*. La *justicia*, la *ley* y la *deuda*, a partir de ahora remitirán a lo *indecible e inasible*. Lo que precisamente explica el hecho que la *ley ignore su contenido*, pues ésta, sin más, irrumpe bajo la forma de un *tú debes*, tal como Nietzsche en *Así habló Zaratustra* caracteriza al *tú debes* cuando lo asocia a la *figura del dragón*, donde cada una de sus escamas lleva inscrito un *tú debes* (Nietzsche, 1972: I, “De las tres transformaciones”). Imagen que precisamente expresa el *carácter*

*afectivo inherente del paranoico que maquina masas. Un mundo donde la vida ya no tiene el mismo valor que se le daba en las sociedades primitivas. La vida a partir parece estar sujeta a escarnios, suplicios y tormentos de otro mundo, habitado sólo por almas y espíritus. La vida ya no valdrá más que remitiéndose al significante, la ley y la deuda infinita. Lo que precisamente es producto de la obsesión proyectiva que caracteriza a la perversión burocrática. Siendo aquí el delirio paranoico el que se asocia a una empresa de redención del mundo que se apoya no sólo en la maquinación de masas, sino en la maquinación de otro mundo. Tal como Nietzsche lo denuncia cuando aborda la psicología del sacerdote en la tercera disertación de la Genealogía de la moral.*

El régimen de signos *significante*, por efecto del carácter vacío y formal de la ley infinita y sin contenido, somete al hombre a un modo de vida en donde se convierte a la existencia en un eterno proceso de aplazamiento. Régimen que Kafka describe como un sistema de aplazamiento ilimitado, del cual Deleuze y Guattari dicen: *en un mundo así “nunca se llega al final del algo. [...] [E]s el régimen trágico de la deuda infinita, en la que se es a la vez deudor y acreedor [...]. El signo que remite al signo está afectado de una extraña impotencia [...], pero potente es el significado que constituye la cadena. También el paranoico participa de esta impotencia del signo desterritorializado [...] pero por esa misma razón accede al superpoder [...] sentimiento real de la cólera, como dueño de la red que se propaga en la atmósfera” (MM: 118, cursivas nuestras). O dicho en una forma que inequívocamente alude una vez más a la esencia de la doctrina del juicio: “Por primera vez se retira de la vida algo que va a permitir juzgar la vida y sobrevalorar la tierra, principio del conocimiento paranoico” (AE: 200, cursivas nuestras).*

Hume, Kafka y Nietzsche, son tres autores que han establecido relevantes precisiones acerca del *sentimiento religioso* y los *modos de vida* que éste implica, siempre asociados a las nociones de *ley*, *justicia* y *virtudes ascéticas*. Todos ellos coinciden en destacar que lo esencial en tales nociones es lo *fantástico*, la *idolatría*, lo *indeterminado*, en una palabra: lo *infinito*. Así lo confirman las siguientes referencias:

Sobre Hume, el sentimiento religioso y la idolatría: *“la religión participa a la vez del conocimiento y de la pasión. El sentimiento religioso tiene, en efecto, dos polos: el politeísmo y el teísmo [...]. El teísmo tiene su fuente en una unidad del espectáculo de la Naturaleza [...]; y el politeísmo, en la diversidad de las pasiones, en la irreductibilidad de las pasiones sucesivas. [...] si el sentimiento religioso encuentra su fuente en la pasión, él mismo no es una pasión. No es un instinto, nos dice Hume [...]; el sentimiento religioso, como el amor propio o la sexualidad, no está naturalmente determinado [...]. El sentimiento religioso despierta con los hallazgos extraños que hacemos en el mundo sensible, con las circunstancias excepcionales y fantásticas, con los fenómenos desconocidos a los que tomamos por esencias justamente porque son desconocidos. Esta confusión define la*

*superstición, la idolatría [...]. El idólatra es un hombre de las «vidas artificiales» [...]. La religión es [...] un desborde de la imaginación, una ficción, un simulacro de creencia. Invoca una repetición hablada, una tradición moral o escrita [...] [L]a religión hace un falso uso del principio de causalidad. Además, no hay en la religión uso de causalidad que no sea ilegítimo y ficticio” (ES: 75-77, cursivas nuestras).*

Sobre el aplazamiento ilimitado, la ley trascendente y el dispositivo inmanente de justicia en Kafka: *“Es en este sentido que lo infinito, lo limitado y lo discontinuo se encuentran del mismo lado. Cada vez que se presenta como una autoridad trascendente, ley paranoica del déspota, el poder impone una distribución discontinua [...]. En efecto, la ley trascendente no puede regir sino pedazos que dan vuelta alrededor de ella, distanciados tanto de ella como de sí mismos. Es una construcción astronómica. Es la fórmula del perdón aparente de El proceso. Y es lo que La muralla china explica claramente: el modo fragmentario de la muralla fue querido así por el Consejo de los jefes; y los fragmentos aluden de tal manera a la trascendencia imperial de una unidad escondida que algunos piensan que la muralla discontinua tiene su única finalidad en una torre. [...] la ley trascendente imperial remite de hecho a una instancia, a un dispositivo inmanente de justicia. La ley paranoica deja el lugar al aplazamiento ilimitado; la trascendencia del deber en el campo social deja el lugar a una inmanencia del deseo” (KLM: 105-106, cursivas nuestras).*

Y sobre el deseo, las virtudes ascéticas y la psicología del sacerdote: *“El sacerdote ascético es la encarnación del deseo de ser-de-otro-modo, de estar-en-otro-lugar, es en verdad el grado sumo de ese deseo, la auténtica vehemencia y pasión del mismo; pero justo el poder de desear es el grillete que aquí lo ata, justo con ello el sacerdote se convierte en el instrumento cuya obligación es trabajar a fin de crear condiciones más favorables para el ser aquí y ser-hombre, justo con este poder el sacerdote ascético mantiene sujeto a la existencia a todo el rebaño [...]. Es verdad que también él ha osado, innovado, desafiado, afrontado el destino más que todos los demás animales juntos: él, el gran experimentador consigo mismo, el insatisfecho [...], el que disputa el dominio último a animales, naturaleza y dioses [...]. El no que el hombre dice a la vida saca a la luz, como por arte de magia, una muchedumbre de síes más delicados” (Nietzsche: 1997: 156-157, cursivas nuestras).*

El *deseo-de-ser-de-otro-modo* y *de-estar-en-otro-lugar*, sin dudas que *vuelve más interesante al animal-hombre, al ensanchar su alma y espíritu*. Pero también cabe decir que, en tanto el *deseo* que define al *espíritu ascético y sacerdotal* implica el *sentimiento de persecución*, constituye lo que Deleuze y Guattari denominan como la *máquina paranoica* que determina “*el sentido de la represión llamada originaria o primaria*” (AE: 18, cursivas nuestras). Y más precisamente, “*la acción de efracción de las máquinas deseantes sobre el cuerpo sin órganos, y la reacción repulsiva del cuerpo sin órganos que las siente globalmente como aparato de persecución*”; lo que significa entender que la “*máquina paranoica es en sí un avatar de las máquinas deseantes*” (AE: 18, cursivas nuestras). Respecto de éste punto, vale recordar que tanto Canetti como Freud, a propósito de Schreber, conciben el *delirio paranoico* como uno que va asociado a una *empresa de redención del mundo* que, precisamente, se apoya en un *sentimiento de venganza*. Es lo que Canetti mismo asocia al *hombre de poder* en tanto lo define como *superviviente*: “*El sentimiento de estar cercado por una muta de enemigos, todos los cuales ponen la vista en uno [...]. Las criaturas a las que pertenecen estos ojos tienen la intención de vengarse de uno*” (Canetti, 1983: 453, cursivas nuestras).

El *sentimiento de persecución*, que es un rasgo intrínseco del *delirio paranoico*, se caracteriza sobre todo porque explica la *capacidad de proyección* que se asocia al *poder despótico*, *poder profético* y *poder religioso*. Y como se afirma en *El Anti-Edipo*: “Lo que define a la paranoia es este poder de proyección” (AE: 200, cursivas nuestras). Sin este poder no puede explicarse el *origen afectivo* del *movimiento de desterritorialización absoluto* que determina al *sistema de la trampa universal*.

Freud, en su célebre texto *Paranoia y neurosis obsesiva*, un *análisis en frío* sobre el presidente Schreber, acierta en señalar que el *delirio paranoico* siempre se encuentra acompañado de un *tono intelectual* o “*un incidente de carácter metafísico*”, refiriéndose a Schreber mismo del modo que sigue: “*Se consideraba llamado a redimir el mundo y devolverle la bienaventuranza perdida*” (Freud, 1971: 12, cursivas nuestras). Sin embargo, *redimir el mundo*, a partir de una *empresa* que implica *convertir la vida y a todos los hombres en piezas de una máquina de esclavitud*, exige el desarrollo de un *plan de organización*, tanto *divino* como *político*, que difiere del simple *delirio* que afecta a un solo hombre. Y en tal sentido, lo que se debe explicar es cómo toda la *máquina social imperial* se encuentra determinada por dicho *sentimiento de persecución* que afecta al *hombre de poder*, siendo nodal para entender las *figuras hieráticas* del *rey-sacerdote* (*poder pastoral*) y *rey-déspota* (*poder político*), su complementaridad.

Vale preguntarse a estas alturas: ¿Qué hace que la *superficie de inscripción encantada* que constituye el *nuevo cuerpo lleno del déspota*, pueda identificarse con una *empresa de redención del mundo*? En este punto, lo que cabe decir, si nos preguntamos por el *golpe maestro* que implica el *régimen de signos significante*, es que al quedar *subordinada* la *escritura* a la forma del *lenguaje lineal* y al determinarla por los *rasgos páticos* que caracterizan al *déspota* y *sacerdote*, finalmente se puede comprender la crucial importancia de la complementaridad entre las *dos funciones arquetípicas de los mitos de soberanía*. Mito que, *de facto*, se constituye a partir de un *ejército de escribas* y *sacerdotes*, más todo un *ejército de piezas humanas a la base de la sociedad* y la *figura del déspota* presidiendo toda esta *empresa de redención*:

“Lo que singularmente cambia en la organización de superficie de la representación es la relación entre la voz y el grafismo: [...] el déspota realiza la escritura y la formación imperial convierte el grafismo en una escritura propiamente dicha. Legislación, burocracia, contabilidad, percepción del impuesto, monopolio de Estado, justicia imperial, actividad de los funcionarios, historiografía, todo se escribe en el cortejo del déspota. [...] el grafismo empieza a depender de la voz e induce una voz muda de las alturas o del más allá que empieza a depender de la escritura. A fuerza de subordinarse a la voz, la escritura la suplanta [escritura lineal que ha interiorizado a la voz]” (MM: 209, cursivas nuestras).

Retomando la idea de Canetti que identifica la *paranoia* como el *delirio político* que define literalmente al *hombre de poder*, finalmente es tal *rasgo pático* el que encontramos en la *doble cabeza* que articula al *mito de soberanía*. Apoyándose en los admirables estudios de Dumézil sobre los mitos indoeuropeos, Deleuze y Guattari reconocerán que es esta *doble cabeza y estrato* la que define al *Urstaat*: por un lado, el *rey-déspota-agavillador*; y, por otro, el *rey-sacerdote* (MM: 359-360). Son las dos *figuras* principales de las funciones arquetípicas que Dumézil reconoce, además de la de *rey-guerrero*. Y que si Deleuze y Guattari identifican como un estrato o doble articulación, lo hacen en cuanto implican *fenómenos de espesamiento, acumulaciones, plegamientos, coagulaciones y sedimentaciones*. Todo lo cual, en un contexto epistemológico general, supone asumir que: “*Formas y sustancias, códigos y medios no son realmente distintos. Son las componentes abstractas de toda articulación*” (MM: 512: cursivas nuestras).

Más precisamente, el *rey-déspota-agavillador* es el *eje de poder* definido por el *deseo* y las *pasiones*, por la *acción violenta y súbita*, por los *signos oscuros* y *acción rápida y terrible*, todos caracteres inherentes al *principio de saber paranoico*: “*actúa por captura mágica inmediata, «capta» y «liga», impidiendo cualquier combate*” (MM: 360, cursivas nuestras). Por *capturar* y *ligar* debemos comprender *acciones formales* inherentes al *régimen del nexum*. La *acción coercitiva* dada aquí no se debe confundir con la *mera violencia*, pues precisamente la *eficacia* de esta manera de ejercer el dominio radica en su carácter preminentemente espiritual y afectivo (deseos-creencias). O como bien lo precisa Gabriel Tarde, cuando se refiere a las *influencias extralógicas* que subyacen a todo *orden social*: “*¿Puede negarse que la volición sea, con la emoción y la convicción, el más contagioso de los estados psicológicos? Un hombre enérgico y autoritario ejerce, sobre las naturalezas débiles, un poder irresistible, ofreciéndoles lo que les falta, una dirección. Obedecerle no es un deber, sino una necesidad: de este modo comienza todo lazo social. La obediencia, en suma, hermana de la fe. Los pueblos obedecen por la misma razón que creen*” (Tarde, 2011: 311, cursivas nuestras).<sup>142</sup>

<sup>142</sup> Gabriel Tarde, respecto de las *influencias extralógicas* que subyacen a todo *orden social*, y la *singular violencia* que caracteriza al *lenguaje arbitrario arcaico*, da toda una serie de precisiones en su obra *Las leyes de la imitación*. Entre éstas, las siguientes nos parecen fundamentales para realzar el carácter político de la *semiología general* que instituye el *socius despótico*: **1)** “*Considerada bajo cualquiera de sus aspectos, la vida social, al prolongarse, termina fatalmente en la formación de una fórmula, es decir, en el triunfo más completo del conformismo sobre la fantasía individual. La lengua, la religión, la política, la guerra, el derecho, la arquitectura, la música, la pintura, la poesía, la cortesía, etc. Dan origen a un conformismo tanto más perfecto, a una fórmula tanto más exigente y tiránica, cuanto más tiempo ha durado*” (Tarde, 2011: 304, cursivas nuestras). Tales *influencias extralógicas* son justamente lo



*Potencia* —la del *Urstaat*—, en efecto, que no puede ser esclarecida si no se alude a lo que Dumézil concibe como la segunda función arquetípica más importante en los mitos de soberanía: la del *sacerdote-jurista*. Es éste, en primer término, quien *cambia el sentido de lo absoluto*, en cuanto: “*Lo absoluto de la religión es esencialmente horizonte que engloba y si aparece [...] es para fijar en lo global un centro sólido y estable [...]. En resumen, la religión transforma lo absoluto. En este sentido la religión es una pieza del aparato de Estado*” (MM: 387, cursivas nuestras). En segundo lugar, si el *sacerdote*, siendo *maestro y señor de los signos* de la *Escritura*, implica el *ascetismo* y *psiquismo ascensional* que hemos identificado con el *idealismo* y *platonismo*, su *deseo de ser-de-otro-modo y de estar-en-otro-lugar* (Nietzsche, 1997: 156), lo lleva a *un lugar no dado*, determinado como *pura latencia*, en rigor: *spatium intensivo trascendental* (QF: 87). Pero que en el caso del *sacerdote*, implica *otra tonalidad pasional* que la del *déspota*, más exigente, más retardada, más medida, o bien, dicho en una sola fórmula: *espíritu burocrático*. Significando esto, en términos de la articulación que mantiene el *sacerdote* con la primera función arquetípica soberana, que el *déspota* y el *legislador*, el *agavillador* y el *organizador componen una unidad soberana*, donde los “*dos polos se oponen término a término, como lo oscuro y lo claro, lo violento y lo tranquilo, lo rápido y lo grave, lo terrible y lo regulado, el «lazo» y el «pacto», funcionando siempre emparejados*” (MM: 360, cursivas nuestras).

Es esta *doble cabeza* o *estrato*, la que confiere toda su *potencia* al *socius despótico*, en cuanto erige la *unidad de trascendencia* que remite a un *spatium puro* o *espacio virtual*, pero a la vez lleva a efecto los *actos mágicos de captura* necesarios para la *sobrecodificación de los flujos de deseo* en un campo social dado. Lo que necesariamente remite, en términos prácticos, a una *empresa económico-política* que convierte al *socius despótico* en un *sistema de esclavitud maquínica*. Aclarando nuestros autores que: “*Hay esclavitud maquínica cuando los hombres son piezas constituyentes de una máquina, que componen entre sí y con otras (animales, herramientas), bajo el control y la dirección de una unidad superior*” (MM: 461-462, cursivas nuestras).

En conclusión, es tal *unidad superior trascendente* la que justamente queda asegurada por la *doble cabeza* que define a la *forma-Estado* en tano *estrato*. Doble figura que define literalmente la *forma de interioridad* define al *Urstaat*. Y que además

---

que Tarde denomina como los *flujos metafísicos* de *deseos y creencias*: 2) “*Todas la imitaciones en que para nada entra la lógica están comprendidas en estas dos categorías: credulidad y docilidad, imitación de las creencias e imitación de los deseos*” (Tarde, 2011: 310, cursivas nuestro).

asegura la *eficacia del aparato de captura*, concepto que termina de otorgarle todo su *sentido político-económico al régimen de signos significante* en tanto *sistema de la trampa universal*. Son estas *dos figuras —déspota y sacerdote— deformes de nacimiento*, las que llevan a efecto lo que cabe considerar es la *mutilación de la actividad genérica de la cultura*. Esta idea de Deleuze y Guattari para nada es antojadiza, en cuanto se apoya precisamente en los estudios eruditos de Dumézil:

“*Volvamos a las tesis de Dumézil: [...] la soberanía política tendría dos polos, el emperador terrible y mago, que opera por captura, lazos, nudos y redes, el Rey sacerdote y jurista, que procede por tratados, pactos, contratos [...]; [y un tercer polo] una función de guerra que es exterior a la soberanía política [...].*<sup>143</sup> *Un curioso ritmo anima así el aparato de Estado, y en principio es un gran misterio, el de los Dioses-agavilladores o de los emperadores mágicos. Tuertos que emiten con un único ojo los signos que capturan, que ligan a distancia. Los reyes juristas son más bien Mancos, que levantan su única mano como elemento del derecho y de la técnica, de la ley y de la herramienta. En la sucesión de los hombres de Estado buscad siempre el Tuerto y el Manco [...]. No es que uno tenga la exclusividad de los signos, y el otro la de las herramientas. El emperador terrible ya es señor de las grandes obras; el rey sabio conquista y transforma todo el régimen de signos. Pues la combinación signos-herramientas constituye de todas formas el rasgo diferencial de la soberanía política, o la complementariedad de Estado” (MM: 433-434, cursivas nuestras).*

## **29. Del aparato de captura y la triple monopolización (tierra, trabajo y moneda) a la mutilación de la actividad genérica de la cultura**

Arribamos finalmente a unas de las tesis más polémicas que propone la *teoría del Urstaat*, que termina de explicar el *sentido ontológico-político negativo* que cabe conferir a la *superficie de inscripción* o *socius despótico* que define al *sistema de la trampa universal* y *régimen de signos significante*. Tesis que podemos sintetizar diciendo: *el modo de producción agrícola no explica el origen del Urstaat*. O dicho de otra manera: que el *sistema de la trampa universal* es la condición previa (*intensiva, virtual y latentemente*) requerida para que exista el *modo de producción agrícola*. Lo que más ampliamente presupone una tesis aún más radical: que *es el socius despótico el que precede a todo modo de producción*. Entre otras cosas, porque el *modo de producción agrícola* engloba necesariamente otras dos esferas, productivas y anti-productivas a la vez, y sin las cuales no se termina de comprender el *modo de producción general* que Marx identifica como *modo de producción asiático*, hito que para nuestros autores determina el pleno sentido de la *acumulación originaria*.<sup>144</sup> Nos

<sup>143</sup> Esta tercera *función arquetípica soberana* estudiada por Dumézil es la que permite a Deleuze y Guattari oponer el modelo de la *máquina de guerra* al *modelo del trabajo*, tema que trataremos en nuestro próximo apartado.

<sup>144</sup> Del Capítulo XXIV, de *El capital*: “La llamada *Acumulación originaria*”, nos interesa la siguiente observación de Marx, que más adelante tendrá sentido considerarla respecto del denominado *polo anti-productivo* que define a la *axiomática capitalista* y su lazo ambiguo con el *Urstaat*: “*La deuda pública se convierte en una de las palancas más efectivas de la acumulación originaria. Como con un toque de*

estamos refiriendo a las esferas del *trabajo* y *moneda*,<sup>145</sup> dos ámbitos que, como la *tierra*, se presentan como *reservas* y *stock* del *Urstaat*.

Esta propuesta, si ha de ser juzgada como paradójica, lo es porque lo que postula es que son la *sociedad civil* y lo *político* lo que explica, no sólo el *origen de modo de producción agrícola*, sino más exactamente: que *es la ciudad la que crea el mundo rural y la agricultura*. Deleuze y Guattari, para dar consistencia a esta tesis, nos remiten a la arqueología y descubrimiento de la ciudad de Catal-Hüyük. Ejemplo cuyo interés mayor consiste en constatar históricamente la *coincidencia de la revolución estatal* y la *revolución urbana*, ya en el *mundo paleolítico*:

*“Catal-Hüyük [...] hace posible un paradigma imperial singularmente reforzado: se trata de unas reservas de cereales silvestres y de animales relativamente pacíficos, procedentes de territorios diferentes [...], hibridaciones y selecciones de las que surgirán la agricultura y la ganadería menor. Vemos perfectamente la importancia de este cambio en los elementos del problema. Las reservas ya no suponen un excedente potencial, sino a la inversa. El Estado ya no supone comunidades agrícolas elaboradas y fuerzas productivas desarrolladas; al contrario, se establece directamente en un medio de recolectores-cazadores sin agricultura ni metalurgia previas, y es él el que crea la agricultura, la ganadería y la metalurgia, primero en su propio suelo, luego imponiéndolas al mundo circundante. El campo ya no crea progresivamente la ciudad, es la ciudad la que crea el campo. El Estado ya no supone un modo de producción, es el Estado el que convierte la producción en un «modo». Las últimas razones para suponer un desarrollo progresivo se anulan. Sucede como con los cereales en un saco: todo comienza por una mezcla al azar. La «revolución estatal y urbana» puede ser paleolítica, y no neolítica como creía Childe” (MM: 437, cursivas nuestras)*

---

*varita mágica, infunde virtud generadora al dinero improductivo y lo transforma en capital, sin que para ello el mismo tenga que exponerse necesariamente a las molestias y riesgos inseparables de la inversión industrial e incluso de la usuraria. En realidad, los acreedores del estado no dan nada, pues la suma prestada se convierte en títulos de deuda, fácilmente transferibles, que en sus manos continúan funcionando como si fueran la misma suma de dinero en efectivo. Pero aun prescindiendo de la clase de rentistas ociosos así creada y de la riqueza improvisada de los financistas que desempeñan el papel de intermediarios entre el gobierno y la nación como también de la súbita fortuna de arrendadores de contribuciones, comerciantes y fabricantes privados para los cuales una buena tajada de todo empréstito estatal les sirve como un capital llovido del cielo, la deuda pública ha dado impulso a las sociedades por acciones, al comercio de toda suerte de papeles negociables, al agio, en una palabra, al juego de la bolsa y a la moderna bancocracia” (Marx, 2000: Capítulo XXIV, “6. Génesis del capitalista industrial”, cursivas nuestras).*

<sup>145</sup> Más allá de Deleuze y Guattari, importantes nos parecen las siguientes observaciones de Polanyi sobre el rol que juegan la *tierra*, *trabajo* y *dinero*, ya no en el *mundo arcaico*, sino en el *mundo moderno*, donde la *acumulación originaria* es reeditaba cuando *el Estado dirige las políticas de apropiación de estas tres esferas*. Dice Polanyi: *“Ninguno de estos elementos —trabajo, tierra y dinero— ha sido producido para la venta, por lo que es totalmente ficticio describirlos como mercancías. Esta ficción, sin embargo, permite organizar en la realidad los mercados de trabajo, de tierra y de capital [...]. Al disponer de la fuerza del trabajo de un hombre, el sistema pretende disponer de la entidad física, psicológica y moral «humana» que está ligada a esta fuerza [...]. Desprovistos de la protectora cobertura de las instituciones culturales, los seres humanos perecerían, al ser abandonados en la sociedad: morirían convirtiéndose en víctimas de una desorganización social aguda, serían eliminados por el vicio, la perversión, el crimen y la inanición [...]. Los mercados de trabajo, de tierra y de dinero, son sin ninguna duda esenciales para la economía de mercado. No obstante, ninguna sociedad podrían soportar, incluso por un breve lapso de tiempo, los efectos de semejante sistema fundado sobre ficciones groseras, a no ser que su sustancia humana y natural, así como su organización comercial, estuvieran protegidas contra la devastación de esta fábrica del diablo. El carácter extraordinariamente artificial de la sociedad de mercado reside en el hecho de que el propio proceso de producción está organizado bajo la forma de compra y venta” (Polanyi, 1989: 128-129, cursivas nuestras).*

Este ejemplo arqueológico, en el caso de la *teoría del Urstaat*, exige explicar el *triple stock de reserva* que define al *aparato de captura*. Siendo aquí las tres formas o tres flujos estratificados y sobrecodificados que constituyen al *stock* precisamente la *tierra*, el *trabajo* y la *moneda*. Tres formas que presuponen una *apropiación monopolística* de tres *flujos previos*: los *territorios*, la *actividad libre* y los *intercambios*. Todos flujos inherentes a las formas de producción del *socius territorial*. Y de allí que se deba deducir que sea el *déspota*, en tanto *cuerpo lleno del socius imperial*, el *gran señor*: **1º) porque es el gran propietario de la renta pública; 2º) porque es el patrón del beneficio de las grandes obras** (hidráulicas y monumentales); **3º) y finalmente, porque es el tributario de los impuestos y señor de los precios (MM: 450-451).**

Por otro lado, en lo que respecta a la denominada *deuda infinita* que caracteriza al *régimen despótico*, son las tres formas anteriores las que explican el sometimiento del *sistema flexible* de *deudas finitas* del mundo territorial al *sistema de la trampa universal*. Es la *deuda infinita* la que resulta del *redoblamiento* y *sobrecodificación*, vía *significancia (redundancia)* y *subjetividad (resonancia)*, de la *superficie de inscripción* que caracteriza al *socius despótico*. Nueva superficie que, en lo que respecta a su efecto sobre la *actividad genérica de la cultura*, supondrá su *mutilación*, al *subordinar el mundo de la acción libre al modelo de trabajo*. Siendo la forma de *ley*, que es la invención del *déspota*, lo que finalmente *preside dicho proceso de sobrecodificación*, convirtiendo la vida en un *aplazamiento ilimitado* (Kafka), incluso *post-mortem*, *proceso donde reina la relación acreedor-deudor*:

“[L]a ley, antes de ser un fingimiento garantizado contra el despotismo [como lo es el *iusfundamentalismo decimonónico*], es la invención del propio *déspota*: es la forma jurídica que toma la *deuda infinita* [...]. *Sobre codificar*, ésta es la esencia de la ley y el origen de los nuevos dolores del cuerpo [...]: la ley aplasta todo el juego primitivo de la acción y reacción [...]. Es la *máquina social* la que ha cambiado profundamente, en lugar de la *máquina territorial*. La *megamáquina del Estado*, *pirámide funcional*, que tiene al *déspota* en la cima (*motor inmóvil*), el *aparato burocrático* como *superficie lateral* y *órgano de transmisión*, los *aldeanos* en la base como *piezas trabajadoras*. Los *stocks* forman el objeto de una *acumulación*, los *bloques de deudas* se convierten en una *relación infinita bajo la forma del tributo*. Toda la *plusvalía de código* es objeto de *apropiación*” (AE: 201, cursivas nuestras).

Una forma de ampliar la comprensión de esta *polémica tesis*: la de situar al *Urstaat* como la *condición formal* necesaria para hablar de *modo producción*, es aludiendo a lo que Marx mismo precisaba respecto del *capitalismo* en el capítulo XXIV del *Capital*: “[que] hay una violencia que pasa necesariamente por el Estado, que precede al modo de producción capitalista, que constituye la «acumulación primitiva», y hace posible

*ese modo de producción que crea*” (MM: 453, cursivas nuestras). Y en tales términos, lo que cabe decir de la *triple apropiación monopolística* que lleva a efecto el *aparato de captura*: apropiación de los *territorios*, de la *actividad genérica de la cultura* y de los *intercambios*; es que dicha apropiación es la *forma de acumulación primitiva imperial*: “que, lejos de derivar del modo de producción agrícola, lo precede; por regla general, hay *acumulación primitiva siempre que se organiza un aparato de captura, con esa violencia tan particular que crea o contribuye a crear aquello sobre lo que se ejerce*” (MM: 453, cursivas nuestras).

Antes de aclarar *micro-funcionalmente* y *diferencialmente* esta tesis de Deleuze y Guattari, considerando el ejemplo del *modelo del trabajo* y su oposición al *modelo de la acción libre*, señalemos que la idea de *acumulación originaria* lo que implica —más allá de Marx—<sup>146</sup> es que *lo político antecede, a priori y de iure, a lo económico*. Vale decir, que es la *violencia singular* que surge con el Estado (*captura mágica, régimen del nexum*) la que determina el surgimiento del *modo de producción* y los elementos que estructuralmente confieren la *forma vertical y jerarquizada, piramidal*, a todo el sistema de organización imperial. ¿Por qué? Porque tanto la *moneda*, la *tierra* y el *trabajo*, al ser *formas*, se encuentran determinadas analíticamente por tres operaciones complementarias determinadas por *lo Uno* en tanto *stock del Urstaat*, ello gracias a la *superficie de inscripción del socius despótico: el impuesto, la renta y el beneficio*.

Clastres coincide absolutamente con esta manera de comprender la preeminencia de *lo político* por sobre el *modo de producción*. Y lo explica dando el ejemplo preciso de la categoría marxista de *trabajo alienado (trabajo-sobretabajo)*. Aquí es importante decir al menos dos cosas. Primero, que en relación a las *sociedades primitivas*, Clastres da toda una serie de argumentos precisos que muestran que la *categoría económica de trabajo no existe en las sociedades territoriales*, entre otras cosas, porque las *sociedades primitivas “ignoran la economía de mercado [...]. ¿De qué serviría el*

<sup>146</sup> Marx trata el problema del modo de producción asiático (MPA) en los *Grundrisse* o *Fundamentos de una crítica de la economía política* y en “Formas anteriores a la producción capitalista”. Comenta Sibertin-Blanc: “Según la descripción que bosqueja de él la tercera sección de los *Grundrisse*, un Estado se superpone a las comunidades agrícolas, dejándoles cierta autonomía, pero no sin imponerles [...] una participación temporaria en los trabajos hidráulicos y monumentales, constituyendo una potencia pública que se apropia de los territorios primitivos y los remite a la unidad eminente del *Déspota* como potencia política y religiosa, propietario único y trascendente, fuente de funciones públicas y de burocracia, primer rentista [...] primer generador de sobretabajo [...]. [Esta idea será] abandonada por Marx [...]: el MPA ¿no es más que una hipótesis frágil a la que finalmente Marx habría renunciado luego de su lectura de Morgan, como lo sostenía Plajánov en *Cuestiones fundamentales del marxismo?*” (Sibertin-Blanc, 2010: 92-93, cursivas nuestras). El autor que más atención prestó a MPA, en el siglo XX, es sin duda Kart Wittfogel. Sobre este autor y el *paradigma ideal-tipo de los Estados hidráulicos*, cf. *El Anti-Edipo* (AE: 218, 224 y 380).

*mercado si no existe excedente*” (Clastres, 2010: 202, cursivas nuestras). Y más relevante aún, en términos positivos, porque en lo que se refiere a la *tecnología*, en el mundo primitivo: “*No existe [...] jerarquía en el campo de la técnica, no hay tecnología superior e inferior; un equipamiento tecnológico sólo se puede calibrar por su capacidad de satisfacer, en un medio dado, las necesidades de la sociedad*” (Clastres, 2010: 203, cursivas nuestras).

Obviamente, cuando Clastres dice que en las sociedades primitivas no existe el *trabajo*, en lo que está pensando es en la categoría de *modo de producción* y no simplemente en la *actividad productiva genérica de la cultura*. Y es en tales términos que Clastres dirige sus críticas a la *antropología marxista* (especialmente contra Meillessoux y Godelier) y lo que él denomina la *ciénaga marxista*; cuyo error consiste en situar “*la esencia de la sociedad, en términos generales, sobre lo económico*” (Clastres, 2010: 239). El procedimiento de *reducir lo político a lo económico*, para Clastres, no es más que un *prejuicio etnocéntrico* (Clastres, 2010: 8).<sup>147</sup> Tal como lo denuncia, por otro lado, Polanyi, también desde razones etnológicas (Malinowski y Thurnwald), cuando advierte que “*el marco de la vida social*” en los pueblos primitivos *subsume completamente a lo que económico*.<sup>148</sup>

En segundo lugar, y que es lo que más nos interesa de las observaciones de Clastres relativas a la *relación Estado-trabajo*, es que lo que se ha de considerar preeminente aquí es fundamentalmente el *estado de dominación o violencia propiamente estatal*, que se distingue de la *mera violencia*. Es sobre ésta que se funda la *distinción gobernantes-gobernados*, la que debe ser considerada como un accidente en la historia, en cuanto es en la irrupción de Estado donde “*reside el origen de la dominación y desigualdad*” (Clastres, 2010: 10, cursivas nuestras):

---

<sup>147</sup> “*Clastres responde que esta definición es una banalidad: en la sociedad primitiva fuera de la guerra no hay ninguna relación que no sea entre parientes [...]. Etnólogos como Sahlins o Lizot [maestro de Clastres] [...] han demostrado que en las sociedades primitivas no hay producción en el sentido que la economía moderna entiende este término [economía de lo útil]: «funcionan precisamente como máquinas de antiproducción»*” (Clastres, 2010: 8, cursivas nuestras).

<sup>148</sup> Dice Polanyi: “*los pretendidos móviles económicos encuentran su razón de ser en el marco de la vida social. Y es precisamente sobre este punto negativo sobre el que están de acuerdo los etnógrafos modernos: la ausencia de móvil del lucro, la ausencia del principio de mínimo esfuerzo, y más concretamente, la ausencia de toda institución separada y diferente fundada sobre móviles económicos [...]. Esencialmente la respuesta nos la proporcionan dos principios de comportamiento que a primera vista suelen ser asociados a la economía: la reciprocidad y la redistribución. [...] la reciprocidad juega sobre todo un papel en lo que concierne a la organización sexual de la sociedad, es decir, la familia y el parentesco [...]. El principio general de reciprocidad contribuye a asegurar a la vez la producción y la subsistencia de la familia [...]. El principio de redistribución no es menos eficaz. Una parte considerable de todo lo producido [...] es enviado, por los jefes de las aldeas, al jefe que lo almacena*” (Polanyi, 1989: 89-90, cursivas nuestras).

“No es en absoluto la existencia del trabajo alienado lo que engendra el Estado, sino [...] es exactamente lo contrario: es a partir del poder, del ejercicio del poder, que se engendra el trabajo alienado, porque ¿qué es el trabajo alienado?: «yo no trabajo para mí, sino para los demás» o, mejor dicho, «trabajo un poco para mí y mucho para los demás» [...]. Y la forma primigenia y la más universal de trabajo alienado es la obligación de pagar tributos [...]. El primer acto de poder es exigir el pago de tributos a aquellos sobre los que se ejerce el poder” (Clastres, 2010: 236-237, cursivas nuestras).

Asumiendo todas estas precisiones de Clastres —que terminan de hacernos entender el sentido de sus comentarios y admiración por la *teoría del Urstaat* y *El Anti-Edipo*, incluso considerando sus reticencias respecto de *sustituir el estructuralismo del intercambio por la genealogía de la deuda* (*supra*: 13, dos comentarios de Clastres)—, si buscamos, ya no sólo determinar los elementos que constituyen la *triple monopolización* que constituye el *stock del Urstaat* (territorios, tierra, renta, propiedad pública, propietario; acción libre, trabajo, beneficio, patrón; intercambios, dinero o moneda, precios, impuesto, banquero), sino comprender cómo este conjunto de elementos se articulan a partir de una serie de *operaciones micro-funcionales*, que a la vez presuponen la hegemonía de *orden sincrónico* que el *Urstaat* funda gracias al *carácter paradigmático de régimen de signos significante*, nuevamente es el *método diferencial* de Deleuze el único modo de precisar su sentido.

Sin embargo, antes de hacerlo, conviene partir reconsiderando la idea de Mumford sobre la *megamáquina imperial*, que de manera exacta precisa las relaciones entre trabajo, máquina, esclavitud maquínica y el rol que juega el déspota en dicha máquina: “«Sí [...] podemos considerar una máquina como la combinación de elementos sólidos que poseen cada uno su función especializada y funcionan bajo el control humano para transmitir un movimiento y ejecutar un trabajo, entonces la máquina humana [social] sería una verdadera máquina» [...], literalmente una máquina, independiente de toda metáfora, en tanto que presenta un motor inmóvil [Urstaat-déspota] y procede a diversas formas de cortes” (AE: 147, cursivas nuestras).

Esta definición de *máquina*, en lo que respecta al *modelo tecnológico del trabajo* y su subordinación al *sistema pared blanca-agujero negro* (*significancia-subjetividad*), gracias a la *eficacia del rostro* comprendido como *política del rostro* (*porta-signos*), lo que esclarece es que es el *Urstaat* el que explica formalmente el *modelo de gravitación universal que opera en el trabajo*. Es el *Urstaat* el que permite la coordinación del *modelo del trabajo* con las dimensiones de la *tierra* e incluso con el rol del *dinero* en cuanto se define como *intercambio en reserva*, *intercambio inmovilizado* y *capturado*.

Que resulte necesario repetir los elementos que componen el *triple stock de reserva imperial* se comprende tan sólo citando los siguientes fragmentos de Deleuze y Guattari. Fragmentos que muestran cómo es el *Urstaat* el que impone sobre los *flujos* su *unidad trascendente*, determinando así los tres modos y tres *operaciones de captura* entendidas como *renta*, *beneficio* e *impuesto*. Y que son finalmente las instancias que crean el *sistema de esclavitud maquínica* y que aseguran su *reproducción, de iure, al infinito*:

“Aparato de captura de tres cabezas, «fórmula trinaría» que deriva de la de Marx [...]: *La Tierra* [...] por oposición al territorio [...]: *Renta*, *El propietario*. *El Trabajo* [...] por oposición a la actividad [...]: *Beneficio*, *El patrón*. *La Moneda* [...] por oposición al intercambio [...]: *Impuestos*, *El banquero*. **1.** *Las reservas tienen simultáneamente tres aspectos, tierras y cereales, herramientas, dinero. La tierra es territorio en reserva, la herramienta es actividad en reserva, el dinero intercambio en reserva. Pero las reservas no proceden de los territorios, de las actividades ni de los intercambios. Señalan otro agenciamiento [...].* **2.** *Ese agenciamiento es la «megamáquina», o el aparato de captura, imperio arcaico. Funciona bajo tres modos [...]: renta, beneficio, impuesto. [...] el déspota, a la vez propietario eminente de la tierra, patrón de las grandes obras, señor de los impuestos y los precios [...]. Con el Estado [...] comienza una semiología general, que sobrecodifica las semióticas primitivas”* (MM: 450-451, cursivas nuestras).

Explicar el sentido de la *triple captura* que efectúan las *operaciones de sobrecodificación* que lleva a efecto el *aparato de captura* y mostrar cómo son las *reservas* (*tierra, dinero y trabajo*) las que predominan sobre los *flujos* (*territorios, intercambios y acción libre*), si lo hacemos bajo el punto de vista de los rasgos semióticos diferenciales, podremos distinguir dos polos: uno inherente a la *megamáquina* o *agenciamiento del Urstaat* y otro relativo a el *agenciamiento de la máquina de guerra*, que Deleuze y Guattari identifican con la tercera función arquetípica que considera Dumézil, además del *déspota* y *sacerdote*: el *guerrero*. El concepto de *máquina de guerra* es un homenaje también a Pierre Clastres, y que se refiere ya no simplemente al *régimen presignificante* sino al *sistema semiótico* propio de los *guerreros nómadas*: el *régimen de signos contrasignificante* —recuérdese que Clastres tenía el cuidado de distinguir entre *sociedades contra Estado* y *sociedades sin Estado* (Clastres, 2010: “XI. La sociedad contra el Estado”)—.

En primer lugar, el *régimen contrasignificante* de la *máquina de guerra* tiene la virtud de mostrar de modo exhaustivo los *rasgos semióticos* que remiten a los mecanismos de *escisión grupal* y *conjuro dirigidos contra lo Uno*. Mecanismos cuyo sentido, considerando el *profetismo guaraní* que estudia Clastres, se resume en una afirmación como la siguiente: “*Uno es toda cosa corruptible [...]. «Las cosas son una en su totalidad; y para nosotros que no lo hemos deseado, ellas son malas»*” (Clastres, 2010: 184 y 185, cursivas nuestras).



El lugar en donde Deleuze y Guattari desarrollan de modo exhaustivo las implicaciones del *modelo tecnológico* que define a la *máquina de guerra*, es el capítulo de *Mil mesetas* “12. Tratado de nomadología: la máquina de guerra”. Texto que no extrañamente está redactado y estructurado siguiendo el *método geométrico* de Spinoza. Ejemplo de ello son las siguientes expresiones: “*Axioma I: La máquina de guerra es exterior al aparato de Estado [...]. Proposición I: Esta exterioridad se ve confirmada en primer lugar por la mitología, la epopeya, el drama y los juegos [...]. Problema I: ¿Existe algún medio de conjurar la formación de un aparato de Estado (o de sus equivalentes en un grupo)? Proposición II: La exterioridad de la máquina de guerra es igualmente confirmada por la etnología (homenaje a la memoria de Pierre Clastres)*” (MM: 259 y 364, cursivas nuestras).

En términos más específicos, lo que nos interesa de este capítulo, es que él mismo permite *diferenciar* las *herramientas* y las *armas* a partir del concepto de *filum maquínico*, teniendo como presupuesto el axioma: *la máquina de guerra es exterior al aparato de Estado*. El concepto de *filum maquínico* no tiene más sentido que establecer las relaciones necesarias dadas entre las *invenciones técnicas* (que siempre son relativas a *lo actual*, cuando se las considera como *objetos*) y las *invenciones sociales*, que ya sabemos en Deleuze y Guattari remiten al *agenciamiento modal*, el cual remite a *relaciones de composición virtuales del cuerpo social*. Siendo aquí nuevamente el criterio spinozista de las *relaciones inmanentes* el que permite hablar de *distinciones reales (potencia)*, las cuales permiten comprender las *herramientas* y *armas* instancias derivadas de los *componentes de precisos cuerpos sociales*. Siendo lo más importante, en términos de presupuesto, que: “*La máquina es primera con relación al elemento técnico: no la máquina técnica que de por sí es un conjunto de elementos, sino la máquina social o colectiva, el agenciamiento maquínico que va a determinar lo que es elemento técnico en tal momento, cuáles son su uso, su extensión, su comprensión*” (MM: 400, cursivas nuestras).<sup>149</sup>

En tales términos, la distinción entre *armas* y *herramientas* permite determinar cinco *rasgos maquínicos* que expresan la irreductibilidad de la *máquina de guerra* al *Urstaat*, y que comprometen cuando hemos dicho acerca de la *expresión y su diferencia* respecto de los *signos equívocos* (Spinoza). Tales rasgos son: 1) el *sentido*, que distingue entre *introyección-proyección*; 2) el *vector* o *dirección de la fuerza*, que distingue entre

---

<sup>149</sup> Este criterio que da *preeminencia a la máquina social* por sobre las *máquinas técnicas* es una tesis que Deleuze y Guattari comparten con el historiador del pensamiento griego Marcel Detienne.

*velocidad-gravedad*; 3) el *modelo*, que diferencia entre *acción libre-trabajo*; 4) la *expresión*, que disocia *joyas-signos*; 5) y la *tonalidad pasional*, que distingue entre *afectos-sentimientos* (MM: 404). Comprendiendo siempre que estos cinco rasgos son relativos a la *potencia* y *etología* del respectivo *cuerpo social* o *agenciamiento modal*. Y por tanto, asumiendo que aquí no se está hablando ni del *origen* ni de una *mera función* de las *armas y herramientas*, ni de una *genealogía tecnológica lineal*. Teniendo presente esta advertencia, el concepto de *filum maquínico* lo que busca es asignar *rasgos formales de composición (pars intensiva)* que remiten a un “*agenciamiento más bien que a tal otro*” (MM: 404, cursivas nuestras).

El primero de estos rasgos, el *sentido*, se identifica en el caso del *arma* con un *sentido balístico* o *proyección (fuerza centrífuga)*. Lo que es muy distinto del *sentido de introspección* o *introyección* que determina el carácter de la *herramienta (fuerza centrípeta)*. El segundo rasgo, el de *vector*, diferencia entre *velocidad-gravedad*. Y permite decir, por un lado, que *el arma inventa la velocidad*: “*Otra de las aportaciones esenciales de [...] Virilio es haber insistido en esta complementaridad arma-velocidad [...]. La máquina de guerra libera un vector específico de velocidad, hasta el punto de que necesita un nombre especial, que no sólo es poder de destrucción, sino «dromocracia» (= nomos)*” (MM: 398, cursivas nuestras). Y, por otro lado, que si la *herramienta* se identifica con la *gravedad*, ello sucede en cuanto “*prepara una materia a distancia para llevarla a un estado de equilibrio o adecuarla a una forma de interioridad*” (MM: 398, cursivas nuestras). Y más exhaustivamente, que: “*El elemento técnico deviene herramienta cuando se abstrae del territorio y tiene por objeto la tierra; pero al mismo tiempo el signo deja de inscribirse en el cuerpo y se inscribe en una materia objetiva inmóvil. Para que haya trabajo hace falta una captura de la actividad por el aparato de Estado, una semiotización de la actividad por la escritura. De ahí la afinidad de agenciamiento signos-herramientas, signos de escritura-organización de trabajo*” (MM: 403, cursivas nuestras).

Estos dos rasgos permiten situar a la *herramienta* del lado del *esquema hilemórfico y modelo tecnológico del molde (forma-materia)*. Modelo que exige entender que aquí es la *forma* la que se impone sobre la *materia*, y que *es el trabajo el que la homogeniza*. Lo que es muy distinto del *modelo tecnológico de modulación*, que presupone el *esquema material-fuerzas*, donde las *relaciones son dinámicas e imprevisibles*, siempre en *estado de variación* o en *proceso de individuación metaestable* (Simondon, 2009: “*introducción*”).

En el caso del tercer rasgo, relativo al *modelo*, que distingue entre *acción libre y trabajo*, se entiende que la *herramienta*, si presupone el *principio de gravedad universal*, no sólo lo hace en razón de su *carácter introyectivo y gravitacional*, sino en razón presupone el *modelo trabajo* y más ampliamente el *triunfo del aparato de Estado* (MM: 400): “*En el trabajo, lo fundamental es el punto de aplicación de una fuerza resultante ejercida por la fuerza de atracción de la tierra sobre un cuerpo considerado como «uno» (gravedad), y el desplazamiento relativo de ese punto de aplicación*” (MM: 400, cursivas nuestras). Contrariamente, el *arma* se identifica con la *acción libre*, donde lo esencial “*es la manera en que los elementos del cuerpo se escapan de la gravitación para ocupar absolutamente un espacio no puntuado*” (MM: 400, cursivas nuestras). Lo que significa que el *modelo de acción libre* se ciñe al *modelo de distribución ontológica nómada* y a una *comprensión del ser colectiva*, tal como la que hemos visto en el *socius territorial* y en *Diferencia y repetición*. Lo que es muy distinto del *modelo del trabajo*, que se sitúa del lado de una *distribución ontológica sedentaria (juicio)*, que es la base del *modelo de reserva del aparato de captura (tierra: territorio en reserva; trabajo: acción en reserva; dinero: intercambio en reserva)*.

Los rasgos diferenciales cuarto y quinto: *expresión (joyas-signos)* y *tonalidad pasional (afecto-sentimiento)*, lo que terminan de diferenciar entre el *agenciamiento del Urstaat* y la *máquina de guerra*, entre las *herramientas* y *armas*, son todas aquellas características que hacen irreductible el modelo cultural de los *pueblos nómades guerreros (orfebres)* que convertían a sus *armas* en una *escritura intensiva*. Lo que supone la *expresión de afectos puros*, por *descarga rápida de la emoción*. Por ejemplo: “*Esas fíbulas, esas placas de oro y de plata, esas joyas, conciernen a pequeños objetos muebles, no sólo fáciles de transportar, sino que sólo pertenecen al objeto en tanto que éste se mueve. Esas placas constituyen rasgos de expresión de pura velocidad, en objetos a su vez móviles y cambiantes*” (MM: 403, cursivas nuestras).

En cambio, las *herramientas* implican *signos* que remiten a *sentimientos, pasiones retardadas y desplazadas*, en cuanto la *herramienta* está “*esencialmente unida a una génesis, a un desplazamiento y a un consumo de la fuerza, que encuentran sus leyes en el trabajo*” (MM: 400, cursivas nuestras). Y, en efecto, el *régimen del trabajo* no sólo se caracteriza por perseguir la *formación de la materia*, sino por exigir “*una formación del sujeto*” (MM: 402, cursivas nuestras). En este punto cabría decir, considerando la definición de *megamáquina* de Mumford, que es el *hombre* mismo el que es concebido como *herramienta: hombre-herramienta, pieza base de la megamáquina imperial*.

Si para Deleuze y Guattari, estos cinco rasgos diferenciales, son elementos suficientes para distinguir el *agenciamiento del Urstaat* del *agenciamiento de la máquina de guerra*, esto incluso se hará evidente cuando el *Urstaat* se apropie de la *máquina de guerra*: “Sin duda, el aparato de Estado tiende a uniformizar los regímenes, disciplinando sus ejércitos, convirtiendo el trabajo en una unidad de base, es decir, imponiendo sus propios rasgos” (MM: 404, cursivas nuestras). Y, sin embargo, a pesar de esto, siempre a lo largo de la historia la *función arquetípica del guerrero* tendrá un papel *problemático*, respecto de sus relaciones con el *aparato de Estado*, que es lo que expresa el *mito*:

“Se constatará que la guerra no está incluida en [...] el Estado [...] que dispone de una violencia que no pasa por la guerra: más que guerreros, emplea policías y carceleros, no tiene armas y no tiene necesidad de ellas, actúa por captura mágica inmediata [...]. O bien el Estado adquiere un ejército, pero que presupone una integración jurídica de la guerra y [...] función militar. En cuanto a la máquina de guerra [...], parece claramente irreductible al aparato de Estado, exterior a su soberanía, previa a su derecho: tiene otro origen. Indra, el dios guerrero, se opone tanto a Varuna como a Mitra [...]. Más bien sería como la multiplicidad pura y sin medida, la manada, irrupción de lo efímero y potencia de la metamorfosis. Deshace el lazo en la misma medida en que traiciona el pacto. Frente a la medida esgrime un furor, frente a la gravedad una celeridad, frente a lo público un secreto, frente a la soberanía una potencia, frente al aparato una máquina. Pone de manifiesto otra justicia [...]. Pero sobre todo pone de manifiesto [que] la máquina de guerra es de otra especie, de otra naturaleza, de otro origen que el aparato de Estado” (MM: 360, cursivas nuestras).

Para terminar de comprender la pertinencia del *régimen de signos contrasignificante* que implica la *máquina de guerra*, para distinguir *herramientas y armas*, el *modelo de acción libre* y el *modelo del trabajo*, y así terminar de despejar el *sentido ontológico-político negativo* de las *operaciones* que realiza el *aparato de captura*, centrémonos en el *principio de gravedad universal* que define al *modelo de reserva* del *Urstaat* en el contexto de la *epistemología*. Para Deleuze y Guattari, este *principio* es inherente a un *modelo de ciencia legalista* o *modelo tecnológico estatal* (*Compars*), y que es lo que Simondon define como *esquema hilemórfico = forma-materia*. Y donde el ejemplo paradigmático no es otro que el de la *geometría plana* de Euclides, que se funda en un *modelo táctil-visual* propio de las *formas sólidas*. Modelo disímil de la *relación material-fuerzas del modelo tecnológico de ciencia nómada* o *modelo itinerante* (*Dispars*). Donde el ejemplo emblemático es Arquímedes, el *geómetra de los flujos*, quien murió luchando a su manera contra el Estado Romano en las Guerras Púnicas. La diferencia entre estos dos modelos, en palabras de Deleuze y Guattari, podemos resumirlas oponiendo el *sentido ontológico distributivo sedentario* del *logos* al *sentido distributivo nómada* de *nomos*. Siendo el primero relativo a una *búsqueda de constantes*

entre el *conjunto de variables* de una *realidad dada* y el segundo en *poner a dichas variables en un estado de variación continua* que no permite hablar de *constantes*:

“[H]ay una oposición entre *logos* y *nomos*, entre *ley* y *nomos*, que permite decir que la *ley* todavía tiene «un regusto demasiado moral» [...]. Habría que oponer dos modelos científicos, como hace Platón en el *Timeo*. Uno se denominaría *Compars*, y el otro *Dispars*. El *compars* es el modelo legal o legalista adoptado por la ciencia real. La búsqueda de las leyes consiste en extraer constantes, incluso si esas constantes tan sólo son relaciones entre variables. El esquema *hilomórfico* está basado en una forma invariable de las variables, en una materia variable de lo invariable. Pero el *dispars* como elemento de la ciencia *nómada* remite a *material-fuerzas* más bien que *materia-forma*. Ya no se trata exactamente de extraer constantes a partir de variables, sino de poner las variables en estado de *variación continua*” (MM: 375, cursivas nuestras).

El *modelo de gravitación universal*, si buscamos mostrar de modo eminentemente formal cómo se constituye, cabe ser comprendido a partir del siguiente *procedimiento* donde se pueden reconocer cinco pasos. Siendo el sexto punto que hemos agregado por nuestra parte el que expresa que éste *régimen tecnológico* es un caso particular del *sistema de la trampa universal* o *sistema de captura universal*. Puesto que es el *Urstaat* el que ya presupone el *principio de gravitación universal (oclusión)*:

“1) Comenzáis estriando el espacio con verticales de gravedad, paralelas entre sí [Euclides, que desarrolla su geometría en un espacio ideal, afín a los sólidos]; 2) Estas paralelas o fuerzas tienen una resultante que se aplica en un punto del cuerpo que ocupa el espacio, centro de gravedad; 3) la posición de este punto no cambia cuando se modifica la dirección de las fuerzas paralelas [...]; 4) Descubrís que la gravedad es un caso particular de una atracción universal [...]; 5) Definís una noción general de trabajo [...]; tenéis así la base física de un espacio estriado cada vez más perfecto [...]. Los griegos ya pasaban de un espacio estriado verticalmente, de arriba abajo, a un espacio centrado, de relaciones simétricas [...]. Evidentemente, [...] había como dos modelos de aparato de Estado: el aparato vertical del imperio, el aparato isomorfo de la ciudad, la geometría se enfrenta, pues, a un problema físico y a un asunto de Estado [...]. [6] El emperador terrible ya es señor de las grandes obras: el rey sabio conquista y transforma todo el régimen de signos. Pues la combinación signos-herramientas constituye de todas formas el rasgo diferencial de la soberanía política” (MM: 496 y 434, cursivas nuestras).

Es aquí, de modo exacto, donde cabe asumir que es el *déspota*, en tanto *señor* y *patrón* de las *grandes obras*, *señor* de los *impuestos* y *precios*, y, finalmente, *gran propietario* de las *tierras*, quien juega el rol de *punto de oclusión* y *gravitación universal* de todo el sistema imperial. Siendo el *rostro* en tanto *expresión irradiante* lo que da *cuerpo* y *sustancia* al *significante* (*sistema pared blanca-agujero negro: superficie sobre la que se escribe y punto de oclusión que captura*). Son el *déspota* y la *rostridad* las instancias que propagan la *significancia* y *subjetividad*, la *redundancia* y *resonancia*, en cada una de estas tres esferas: *tierra*, *trabajo* y *moneda*. Es la potencia de captura del *rostro* la que se debe identificar con el *sentido introyectivo de las armas* y *del trabajo*, con el *vector gravitacional* que impera en el *modelo de reserva*, en los *signos* y en el *tono afectivo sentimental* que condiciona al *hombre-herramienta*. O como

dicen Deleuze y Guattari: “*El rostro es el verdadero porta-voz*” (MM: 184 y 186, cursivas nuestras).

En este punto, es sumamente importante decir que: “*El rostro nunca supone un significante o un sujeto previos. El orden es completamente diferente: agenciamiento concreto de poder despótico [...]. El rostro es una política*” (MM: 186, cursivas). Política que tendrá como resultado la *mutilación de la actividad genérica de la cultura*. Y que además, positivamente, implica la invención de un régimen económico-político donde los *flujos* mismos son *desnaturalizados*, al menos en el sentido en que estos a parir de ahora remiten a un *espacio de comparación general* determinado por un *centro móvil*, que es precisamente el *rostro*, la *rostridad*. Y que opera ya en *lenguaje*, los *signos* y las *figuras* delegadas del *poder del Estado*. Por ejemplo, los *funcionarios estatales*: escribas, capataces, maestros, etc. *Potencia oclusiva*, en efecto, que hace gravitar los flujos imprimiéndolas las formas del *régimen semiológico general* o *régimen de enantiomorfosis* (Canetti):

“*El aparato de captura constituye un espacio general de comparación y un centro móvil de apropiación. Sistema pared blanca-agujero negro, que como hemos visto precedentemente constituía el rostro del déspota. Un punto de resonancia circula en un espacio de comparación y al circular traza ese espacio. Eso es precisamente lo que distingue el aparato de Estado y los mecanismos primitivos, con sus territorios no coexistentes y sus centros no resonantes. Con el Estado o aparato de captura comienza una semiología general, que sobrecodifica las semióticas primitivas. En lugar de rasgos de expresión que siguen un filum maquínico y lo comparten en una distribución de singularidades, el Estado constituye una forma de expresión que somete al filum: el filum o materia ya sólo es un contenido comparado, homogeneizado, igualado, mientras que la expresión deviene una forma de resonancia o de apropiación. El aparato de captura, operación semiológica por excelencia*” (MM: 451, cursivas nuestras).

*Mutilación* que, en lo que respecta al *hombre de Estado* y *funcionarios eminentes*; en su cúspide: el *déspota* y el *sacerdote*: presupone una *deformidad innata*, a la cual se refiere Dumézil cuando describe a Mitra y Varuna. El primero, la cara propia del *régimen del nexum* o *lazo (déspota)* y el segundo, representante del *régimen del mutuum* o *contrato (sacerdote)*. En ambos casos los *signos* y *herramientas expresan una deformidad congénita*. Dicen Deleuze y Guattari, comentando los mitos del Tuerto y el Manco que estudia Dumézil: “*el aparato de Estado hace que la mutilación e incluso la muerte se produzcan previamente. Tiene necesidad de que [...] los hombres nazcan [...] lisiados y zombies. El mito del zombie, del muerto-viviente, es un mito de trabajo [...]. El mito reservaba las mutilaciones para [...] la raza del Tántalo o Procusto [...]. El aparato de Estado tiene necesidad, tanto en su cúpula como en su base, de tarados*

previos [...] o muertos de nacimiento. De lisiados congénitos, de tuertos o mancos” (MM: 434-435, cursivas nuestras):

“Un curioso ritmo anima así el aparato de Estado, y en principio es un gran misterio, el de los Dioses-agavilladores o de los emperadores mágicos. Tuertos que emiten con un único ojo los signos que capturan, que ligan a distancia. Los reyes juristas son más bien Mancos, que levantan su única mano como elemento del derecho y la técnica, de la ley y la herramienta. En la sucesión de los hombres de Estado buscad siempre al Tuerto y al Manco [...]. No es que uno tenga la exclusividad de los signos, y el otro de las herramientas. «A la vez antitéticos y complementarios, necesarios el uno para el otro y, como consecuencia, sin hostilidad, sin mitología del conflicto [...]: ellos dos solos agotan el campo de la función [soberana]»” (MM: 433-434 y 360, cursivas nuestras).

En este punto, vale recordar una indicación que da Deleuze sobre la relación intrínseca dada entre la *tiranía*, la *deformidad*, la *imbecilidad* y la *necedad* (*bêtise*), o dicho en una fórmula: la *animalidad propiamente humana*. Rasgo inherente no sólo al *hombre de poder*, sino inherente al *pensamiento e imagen dogmática del pensar*; e incluso, a lo que *nos fuerza a pensar* en tanto *todavía no somos capaces de pensar* (Heidegger), tema que desarrolla en *Diferencia y repetición*:

“La *necedad* no es la *animalidad*. El animal está preservado por formas específicas que le impiden ser «necio» (*bête*). Frecuentemente se han establecido correspondencias formales entre el rostro humano y las cabezas de animales [...]. Pero así no se da cuenta de la *necedad* [*bêtise*] como *bestialidad propiamente humana*. Cuando el poeta satírico recorre todos los grados de injuria, no se queda en las formas animales, sino que emprende regresiones más profundas; pasa de los carnívoros a los herbívoros y termina por desembocar en una cloaca, sobre un fondo universal digestivo y leguminoso. Más profundo que el gesto exterior de la digestión, la *necedad* [...] de movimientos peristálticos. Por eso el tirano no sólo tiene cabeza de buey, sino de pera, de repollo o de papa [...]: el tirano institucionaliza la *necedad*, pero es el primer servidor de su sistema y la primera víctima instituida: siempre es un esclavo el que manda a los esclavos [...]. La *cobardía*, la *crueledad*, la *bajeza*, la *necedad* no son simplemente potencias corporales o hechos [...] sociales, sino estructuras del pensamiento como tal. El paisaje de lo trascendental se anima: en él se deben introducir el lugar del tirano, del esclavo y del imbecil, sin que el lugar se asemeje a quien lo ocupa” (DR: 231-232, cursivas nuestras)

El tema del *zombie* y la *deformidad congénita*, expresión de la *mutilación de la actividad genérica de la cultura*, es un problema que perfectamente podríamos remitir a Marx cuando éste, en su *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, se refiere a las mixtificaciones que Hegel hace a propósito de la *clase media burguesa*, la *clase burocrática*, modelo para la *clase universal*. Nos estamos refiriendo al *místico procedimiento* que en Hegel permite *reconciliar el interés particular e interés general*, precisamente a partir de la figura del *funcionariado estatal* y la *figura del monarca*. Marx, para referirse a lo que él considera es la *síntesis del interés particular e interés universal*, que piensa se funda en la *traición de clase*: nos habla de la *conversión del saber profano*, inherente a la *moral del hombre privado y ciudadano-burgués*, en un *saber público sagrado*. Refiriéndose también Marx al *origen masónico* de los propios

*mecanismos estatales y ritos de la Alemania prusiana, ritos que sancionaban legalmente la elección del funcionariado estatal. Sobre todo esto, sobre la arbitrariedad que aquí se expresa, con sabrosa ironía comenta Marx:*

*“La identidad que Hegel ha construido entre sociedad burguesa y Estado es la identidad de dos ejércitos enemigos, en los que cada soldado tiene la «oportunidad» de convertirse por «deserción» en miembro del ejército «enemigo» [...]. Lo mismo vale de su construcción de los «exámenes». En un Estado racional los exámenes están pensados más bien para hacerse zapatero que funcionario del Ejecutivo. [...] pero los «necesarios conocimientos políticos» son una condición sin la cual, aunque se esté en el Estado, se vive fuera de él, separado de sí mismo, en el vacío. El «examen» no es más que una fórmula masónica, el reconocimiento legal de que el saber político es un privilegio [...]. La «unión» del «cargo público» con el «individuo», este vínculo objetivo entre el conocimiento de la sociedad burguesa y el del Estado, el examen, no es más que el bautizo burocrático del saber, el reconocimiento oficial de la Transustanciación [Aufhebung] del saber profano en sagrado (naturalmente el examinador lo sabe siempre todo). Nunca se oyó que los gobernantes griegos o romanos dieran exámenes. Claro que ¿cómo se va a comparar un «pobre» gobernante romano con un funcionario prusiano? [...]. Aparte del vínculo objetivo del individuo con el cargo público, el examen, hay otro vínculo: el arbitrio del monarca [...]. El monarca es en todo el representante de la casualidad. Para que la fe lleve frutos es preciso, además de la profesión de fe burocrática (el examen), el factor subjetivo de la gracia del monarca [...]. En el funcionario mismo —y esto tiene que humanizarle, convirtiéndolo en «costumbre ética», el «desapasionamiento, la conciencia del derecho y la benignidad de las conductas — la «directa formación ética e intelectual» tiene que «contrapesar espiritualmente» el mecanismo de su saber y de su «trabajo real». ¿Es que el «mecanicismo» de su saber «burocrático» y de su «trabajo real» no «contrapesará» su «formación ética e intelectual»? ¿Y no vencerá su espíritu real y su trabajo real, la sustancia, sobre el accidente de sus otras dotes? Por algo es su «cargo oficial» lo «sustancial» de su situación y su «pan». Hegel opone la «directa formación ética e intelectual» al «mecanicismo del saber y trabajo burocráticos» ¡Qué bonito! El hombre que hay en el funcionario tiene que proteger al funcionario de sí mismo. Pero en cambio ¡qué unidad!: equilibrio espiritual. ¡Vaya una categoría dualista! [...] Aquí, en el ámbito del «universal en sí y para sí del Estado mismo», no encontramos más que conflictos sin solución. «Examen» y «pan» de los funcionarios son las últimas soluciones” (Marx, 2010: § 125 y § 128, cursivas nuestras).*

Lo que nos ha de interesar de un ejemplo como éste, es precisamente la *arbitrariedad* o *necedad* que se pretende ocultar cuando se nos habla de la *universalidad* y *carácter sagrado* del *saber oficial* y *legítimo del Estado*. Arbitrariedad y necedad no son meros accidentes en el pensamiento, sino elementos constitutivos del mismo. Tal como la *arbitrariedad* no es un accidente en el *régimen de signos* *significante*, ya que es aquí el *déspota* quien mantiene una identidad con la *divinidad* en base al *principio de conocimiento paranoico* (Canetti). O como lo dice Marx mismo: “*El monarca es en todo el representante de la causalidad*” (Marx). *Causalidad* que inviste al por gracia *funcionario público* en tanto participa de la *eminencia del saber* que lo distingue en tanto *funcionario público* y *clase universal*, pues como dice Marx: “*naturalmente el examinador lo sabe siempre todo*” (Marx). Y para colmo de los colmos, como dice Marx (en una *figura* que nos recuerda el *mundo leguminoso* y *digestivo* del que nos habla Deleuze cuando se refiere a *tirano*): “*Aquí, en el ámbito del «universal en sí y*



para sí del Estado mismo», no encontramos más que conflictos sin solución. «Examen» y «pan» de los funcionarios son las últimas soluciones”.

Quién podría negar, señalados estos dos ejemplos —la *imbecilidad* o *bestialidad humana* como *estructura del pensar*, donde el *tirano* irrumpe como *figura* que anima el *paisaje trascendental*; y la *arbitrariedad* y *deformación congénita* inherente al *funcionario público*— que aquí lo que subsiste es un *uso trascendente e ilegítimo de las síntesis de inconsciente maquínico*? ¿No son, acaso, tirano, monarca y funcionario público, vistas estas caracterizaciones, afines al *objeto completo*, al *significante* y a la *deformidad congénita* que caracterizan los mitos de soberanía? Obviamente, en el caso del ejemplo del *funcionario estatal* de Hegel, *lo divino* aparece en la forma del *saber del Estado* que sanciona, no la *muerte de funcionario* (*enantiomorfosis*), sino el optimismo de Hegel cuando cree reconciliar lo eterno y lo finito, el saber sagrado y el saber profano. Y de allí que irónicamente Marx hable de una *Transubstanciación* (*Aufhebung*). Que es otra manera de decir: *¡Milagro!*

Más allá de estos dos ejemplos, lo que nos interesa consiste en el carácter paradójico que define al *acreedor eminente*. Sobre dicho carácter, como bien lo destaca Sibertin-Blanc, es Kafka nuevamente quien muestra que es siempre una *entidad trascendente*, que todavía no implica la *interiorización de la ley*, la que sigue operando en el *mundo moderno*: “aquí la ley trascendente no significa todavía una «falta-de-ser» que el sujeto debería asumir para poder reconocer su deseo. La voz sagrada sigue siendo un silencio eminentemente significativo todo en altura, todavía no es interiorizada en la voz del Superyó cargado de los valores dominantes y de los ideales de la moral social, no puede ser metabolizada y espiritualizada como culpabilidad del hombre privado” (Sibertin-Blanc, 2010: 103, cursivas nuestras).

La importancia de esta referencia a Kafka, respecto del *acreedor eminente*, es que a pesar de toda la serie de horrores que surgen tras la irrupción del *Urstaat*, a pesar de la *arbitrariedad* y *vacuidad*, éste parece todavía identificarse con *lo infinitamente grande de la teología negativa*, con esa suerte de *arquetípico religioso-político* que encarna el *déspota ausente* y el *Deus absconditus: Urstaat latente*. Es decir, una instancia que todavía no ha tomado cuerpo en el alma del individuo propiamente burgués. Y que en el caso de la sanción del funcionario público, la *vacuidad* no implica en modo alguno: *culpa*, *resentimiento*, *ni mala conciencia*. Al ser tales procedimientos *pura forma*, *pura vacuidad*, obviamente bajo las condiciones de un capitalismo donde es el *cinismo* constitutivo del *alma burguesa* lo que se da aquí, como diría Nietzsche: todo esto no es

más que *pintura abigarrada de todo lo que se ha creído*. Puro disimulo, dirían Deleuze y Guattari. *Falsa ebriedad y entusiasmo*.

Por otro lado, en lo que respecta al *arquetipo religioso-político* que representa el *Urstaat*, por presentarse como un *modelo sincrónico* y *paradigmático*, es tal condición la que permite decir que la *superficie de inscripción despótica* es el *a priori* ya no sólo de la Historia Universal, sino además de la propia *subjetividad moderna*. Pues esta última, visto desde la perspectiva de Nietzsche y Deleuze, sólo será posible una vez que sea *interiorizado el sistema de la trampa universal*, una vez que la *obediencia* no sea un mero asunto arbitrario, sino *una arbitrariedad que esté contenida en la relación del Yo* (sujeto de enunciación) *con el yo* (sujeto de enunciado).

Nos estamos refiriendo a lo que desde Nietzsche cabe reconocer como el problema que se origina en la denominada *masculinización de la tríada imperial*, la primera piedra que sustentará el suelo donde florecerán más tarde: *resentimiento, culpa y mala conciencia*. Es decir, lo que cabe entender como la *moral del hombre privado*. Es dicha *masculinización* la que prefigura la *conversión de la deuda infinita en la forma de una deuda infinita interiorizada*, la reversión de la *fuerza reaccionaria*, que originalmente se dirige contra otro (*resentimiento*), en la forma de una *fuerza dirigida contra sí misma* (Nietzsche: *mala conciencia*; Spinoza; *morsus sapientiae* o *mordedura de conciencia*). Punto donde asume un rol principal el *Complejo de Edipo*: “*El complejo de Edipo, tal como lo nombra el psicoanálisis, nacerá de la latencia, después de la latencia, y significa el retorno de lo reprimido en condiciones que desfiguran, desplazan e incluso descodifican el deseo [...]. Será preciso que la deuda no se convierta solamente en deuda infinita sino que sea interiorizada y espiritualizada*” (AE: 223, cursivas nuestras). Sin embargo, previo a este *proceso de interiorización*, la paradoja consiste en que es ya en el propio ámbito de la *religión*, en la relación dada entre *Dios-padre* y *Dios-hijo*, donde se expresa dicho *proceso de interiorización*: “*Los historiadores de las religiones y los psicoanalistas conocen perfectamente este problema de la masculinización de la tríada imperial en función de la relación padre-hijo [...]. Nietzsche ve en ello [...] un momento esencial en el desarrollo de la deuda infinita: «Ese alivio que fue el golpe maestro del cristianismo... Dios mismo pagándose a sí mismo. Dios como el que puede redimir al hombre de aquello que para este mismo se ha vuelto irredimible, el acreedor sacrificándose por su deudor por amor...»*” (AE: 223, cursivas nuestras).

El *Urstaat latente*, comprendido como *a priori de la Historia Universal* y como *a priori de la mala conciencia*, es un problema que Nietzsche trata profundamente en la *Genealogía de la moral*. Remitiéndonos a un hecho fundamental que termina de precisar qué cabe entender por *latencia* cuando se habla de una *violencia originaria* vinculada al *origen del Estado*. La relevancia de este problema amerita la siguiente preciosa observación de Nietzsche:

“Entre los presupuestos de esta hipótesis sobre el origen de la mala conciencia se cuenta, en primer lugar, el hecho de que aquella modificación no fue ni gradual ni voluntaria y que no se presentó como un crecimiento orgánico en el interior de nuevas condiciones, sino como una ruptura, un salto, una coacción, una inevitable fatalidad, contra la cual no hubo lucha y ni siquiera resentimiento. Pero, en segundo lugar, el hecho de que la inserción de una población no sujeta hasta entonces a formas ni a inhibiciones en una forma rigurosa iniciada con un acto de violencia fue llevada hasta su final exclusivamente con puros actos de violencia, —que el «Estado» más antiguo apareció, en consecuencia, como una horrible tiranía, como una maquinaria trituradora y desconsiderada, y continuó trabajando de ese modo hasta que aquella materia bruta hecha de pueblo y de semianimal no sólo acabó por quedar bien amasada y maleable, sino por tener también una forma. He utilizado la palabra «Estado»: ya se entiende a quién me refiero —una horda cualquiera de rubios animales de presa, una raza de conquistadores y de señores, que organizados para la guerra, y dotados de la fuerza de organizar, coloca sin escrúpulo alguno sus terribles zarpas sobre una población tal vez tremendamente superior en número, pero todavía informe, todavía errabunda. Así es como, en efecto, se inicia en la tierra el «Estado»: yo pienso que así queda refutada aquella fantasía que le hacía comenzar con un «contrato». Quien puede mandar, quien por naturaleza es «señor» [...]. No es en ellos en donde ha nacido la «mala conciencia», esto ya se entiende de antemano, —pero esa fea planta no habría nacido sin ellos, estaría ausente si no hubiera ocurrido que, bajo la presión de sus martillazos, de su violencia de artistas, un ingente quantum de libertad fue arrojado del mundo, o al menos quedó fuera de la vista, y, por así decirlo, se volvió latente. Ese instinto de la libertad, vuelto latente a la fuerza —ya lo hemos comprendido—, ese instinto de libertad reprimido, retirado, encarcelado en lo interior y que acaba por descargarse y desahogarse tan sólo contra sí mismo: eso, sólo eso es, en su inicio, la mala conciencia” (Nietzsche, 1997: II, § 17, cursivas nuestras).

Uno de los aspectos más interesantes de esta hipótesis sobre el *origen de la mala conciencia* y de su antecedente necesario: el *Estado*, consiste en postular que es el *estado de latencia* que define al *Urstaat*, es decir, su *forma arbitraria pura* caracterizada como *régimen significante*, la que permite concebir al *déspota* como un *límite ocupado simbólicamente*, como *cuerpo lleno* de la sociedad (AE: 275). Límite que si bien no se identifica con la *mala conciencia*, originalmente, debe ser considerado como presupuesto para la formación del denominado *régimen de signos postsignificante* o *régimen de sujeción subjetivo y pasional* que predomina en la *moral burguesa* y *socius capitalista*. Más exactamente, sobre una de sus tendencias, que habrá que definir como *polo anti-productivo*. Lo que supone asumir además que las *estructuras* que hemos visto del *régimen de la trampa universal*, serán *interiorizadas en la moral burguesa*. Mediando, entre el viejo *Urstaat* y la *moral de la modernidad*, el mito judío y después cristiano.

Louis Althusser, en su célebre artículo “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”, hace una valiosa observación respecto de *mito hebreo* y la *estructura* que está en juego aquí. Dice Althusser: “*Todo esto está escrito, con claridad en lo que se llama, precisamente, la Escritura. «En aquellos tiempos, el Señor Dios (Yahvé), habló a Moisés en la nube. Y el Señor llamó a Moisés: ¡Moisés! Soy yo, dijo Moisés, soy Moisés, tu servidor, habla, que te escucho. Y el señor habló a Moisés y le dijo: Soy el que soy»*” (Althusser, 1989: 203-204, cursivas nuestras).

El *modelo* y *estructura* que se presupone aquí no es otro que el de la *imagen* y *semejanza*, el *modelo del reconocimiento*, apareciendo aquí un *Dios sin nombre*, aunque como *pura trascendencia*, un *Dios sin rostro* o, mejor dicho, un modelo donde el *hombre* es definido como *súbdito del pueblo de Dios* y *Dios* como el *Único* que merece ser reconocido como el *Sujeto por excelencia* ( $A = A$ ). Lo que se desplaza, en tales términos, en el nuevo *régimen postsignificante pasional y autoritario*, es precisamente el *estado de latencia puro*, inherente al *Urstaat*, *al orden interior de la subjetividad moderna*. Es tal desplazamiento el que explica la distinción entre un *sujeto de enunciado* (*Yo trascendental = principio incondicionado*) y *sujeto de enunciado* (*yo empírico*). ¿Qué ha tenido que suceder para que la *estructura* del *régimen signifiante* haya terminado siendo interiorizada, espiritualizada, se haya convertido en el *régimen postsignificante*? Deleuze y Guattari se refieren del modo que sigue, tanto al proceso que explica esta conversión, como a la eficacia que dicha conversión supondrá para la constitución del *nuevo régimen subjetivo* inherente al *socius capitalista*. Conversión que implica semióticamente *recodificar* y *reterritorializar las fuerzas y flujos desbocados* que dan origen a la *sociedad capitalista*. Siendo la base de todo la *interiorización del viejo principio de identidad*:

“*La significancia efectuaría una uniformización sustancial de la enunciación, pero la subjetividad efectúa ahora una individuación, colectiva o particular. [...] la sustancia ha devenido sujeto. El sujeto de enunciación se pliega al sujeto de enunciado, sin perjuicio de que éste vuelva a proporcionar a su vez sujeto de enunciación para otro proceso. El sujeto del enunciado ha devenido el «replicante» del sujeto de enunciación [A = A] [...]. Esta relación [...] es también la de la realidad mental sobre la realidad dominante. Siempre se recurre a una realidad dominante que funciona internamente (ya era así en el Antiguo Testamento; o bien en la Reforma, con el comercio y el capitalismo). Ya no hay necesidad de un centro trascendente de poder, sino más bien de un poder inmanente que se confunde con lo «real», y que procede por normalización [en Foucault: el poder pastoral y sus prácticas de individualización (supra: apartado 8)]. Lo que supone una extraña invención: como si el sujeto desdoblado fuera, bajo una de sus formas, causa de los enunciados de los que él mismo forma parte bajo la otra de sus formas. Es la paradoja del legislador-sujeto, que sustituye al déspota signifiante: cuanto más obedeces a los enunciados de la realidad dominante, más dominas como sujeto de enunciación en la realidad mental, pues finalmente sólo te obedeces a ti mismo, [...] tú eres el que dominas, en tanto que ser racional... Se ha inventado una nueva forma de esclavitud, ser esclavo de sí mismo, o la pura «razón», el Cogito. ¿Hay algo más pasional que la*

*razón pura? ¿Hay una pasión más fría y más extrema, más interesada, que el Cogito?” (MM: 133-134, cursivas nuestras).*

Sobre Kant y la paradoja del *legislador-sujeto*, ya nos advertía Nietzsche: “*Incluso prescindiendo del valor de afirmaciones tales como «dentro de nosotros hay un imperativo categórico», siempre es posible preguntar todavía: una afirmación así, ¿qué dice acerca de quien la hace? Hay morales que deben justificar a su autor delante de otros [...] lo que en mí es respetable es el hecho de que yo puedo obedecer, [...] ¡y en vosotros las cosas no deben ser diferentes que en mí!*” (Nietzsche, 1983: § 187, cursivas nuestras).

Hans Magnus Enzensberger, en su obra *Política y delito*, establece una importante relación entre esta *forma tautológica*, inherente a la *enunciación moral* y el *crimen-pecado*, nada menos que citando a Hobbes, uno de los padres de la *ontología-política moderna*: “*«Un crimen es un pecado que comete aquel que, de hecho o de palabra, hace lo que prohíbe la ley, o deja de hacer lo que ella manda»*”; tras lo cual agrega: “*El modelo lingüístico de tales definiciones debe buscarse en la frase bíblica: Yo soy el que soy. Colocan al legislador más allá de toda razón, por encima del cualquier razonamiento. La legislación adopta idéntica postura*” (Enzensberger, 1968: 7, cursivas nuestras).

En tales términos, la relevancia del *socius despótico* radica en el hecho que *son sus estructuras* las que siguen estando vigentes en la *teoría política moderna*, en el *mundo jurídico* y en nuestra *subjetividad privada burguesa*. ¿Significa esto que, si consideramos que para Deleuze y Guattari “[s]iempre hay un monoteísmo en el horizonte del despotismo” (AE: 204), es dicho monoteísmo el que subyace a la *interioridad moderna* y una *nueva potencia de captura* donde la *palabra profética* y *palabra divina* quedan vaciadas en una *religiosidad difusa*? Vale recordar que en el caso del mundo del *socius territorial*, era la *actividad genérica de la cultura* la que resultaba mutilada: “*La palabra divina o profética, escrita y recitada, es el fundamento de este universo*”; “*la transparencia de la oración animista cede el sitio a la opacidad del rígido [...] verbo [...]. La boca ya no habla, bebe la letra. El ojo ya no ve, lee. El cuerpo ya no se deja grabar como la tierra, pero se prosterna ante los grabados del déspota, la ultra-tierra, el nuevo cuerpo lleno*” (AE: 213, cursivas nuestras). Y, por otra parte, que la *ley imperial* en el caso de *Urstaat*, no se puede “*concebir una ley de organización inmanente al universo*” (AE: 226). ¿Por qué? Porque “*el Estado es deseo que pasa de la cabeza del déspota al corazón de los súbditos y de la ley intelectual a*

*todo el sistema físico que en él se origina o libera. Deseo de Estado, la más fantástica máquina de represión todavía es deseo, sujeto que desea y objeto de deseo*” (AE: 230, cursivas nuestras). *Máquina de represión* que, como afirman Deleuze y Guattari, es de “*inspiración egipcia y siriaca*” (AE: 228, cursivas nuestras) y cuyo propósito consiste en *dar órdenes a la vida* (Canetti). Contrariamente, el nuevo rol que jugará el *Urstaat latente* en el mundo moderno, si supone una *conversión* que se entiende como *interiorización*, ello significa en primer término que *es uno mismo quien se convierte en legislador-sujeto*. Por ello cabe afirmar que el *Urstaat* no sólo es el *a priori de la Historia Universal* sino también el *a priori de la mala conciencia*, la condición para que pasemos del *despotismo* a la *arbitrariedad*, de la *palabra despótica* a un *régimen de signos postsignificante de sujeción*. Régimen que desde Tarde podemos comprender, respecto de la relación dada entre la *palabra* y su *democratización posterior*. Dice Gabriel Tarde: “*La palabra no era, en el comienzo de la historia, lo que es en nuestros días, es decir, un cambio de enseñanza y opiniones mutuas. En virtud de la ley [...] según la cual lo unilateral, en todo y por todo, precede a lo recíproco, la palabra ha debido ser primeramente una lección y una orden del padre a los hijos sin reciprocidad alguna; un ruego a dios sin ninguna respuesta; [...] una especie de función sacerdotal y monárquica, eminentemente autoritaria*” (Tarde, 2011: 317, cursivas nuestras).

Es todos estos términos y antes de iniciar nuestro siguiente apartado, conviene dejar sentadas algunas importantes observaciones acerca del lugar que corresponde a la *interiorización de la deuda* para comprender que *Edipo* es finalmente una *síntesis* de las tres *máquinas sociales*, es decir, del *socius territorial*, *socius despótico* y *socius capitalista* o *axiomática social capitalista*. Dicen Deleuze y Guattari:

Sobre la interiorización de la deuda infinita y subjetividad moderna: “*Será preciso que la deuda no se convierta solamente en deuda infinita, sino que sea interiorizada y espiritualizada, como deuda infinita (el cristianismo y toda la pesca). Será preciso que padre e hijo se formen, es decir, que la tríada «se masculinize», y ello como consecuencia directa de la deuda infinita ahora interiorizada. Será preciso que Edipo-déspota sea reemplazado por Edipos-súbditos, Edipos-sometidos, Edipos-padres y Edipos-hijos. Será preciso que todas las operaciones formales sean tomadas de nuevo en un campo social descodificado y resuenen en el elemento puro y privado de la interioridad, de la reproducción interior. Será preciso que el aparato de represión general-represión sufra una completa reorganización. Será preciso, pues, que el deseo habiendo acabado su migración, conozca esta extrema miseria: el volverse contra sí mismo, la vuelta contra sí, la mala conciencia, la culpabilidad, que lo ata al campo social más descodificado tanto como a la interioridad más enfermiza, la trampa del deseo, su planta más venenosa*” (AE: 221-222, cursivas nuestras).

Sobre Edipo y la recapitulación de los tres formas de socius: “*Hay en Edipo una recapitulación [...] de las tres máquinas. Pues se prepara en la máquina territorial, como límite vacío inocupado [conjurado, diría Clastres]. Se forma en la máquina despótica como límite ocupado simbólicamente [pura latencia]. Pero no se completa y no se efectúa más que convirtiéndose en el Edipo imaginario de la máquina capitalista. La máquina despótica conservaba las territorialidades primitivas y la*

*máquina capitalista resucita el Urstaat como uno de los polos de su axiomática, convierte al déspota en una de sus imágenes. Por ello todo se amontona en el Edipo, todo se recobra en el Edipo que es el resultado de la historia universal, pero en el sentido singular en el que ya está el capitalismo. Esa es toda la serie: fetiches, ídolos, imágenes y simulacros: fetiches territoriales, ídolos o símbolos despóticos, todo es retomado por las imágenes del capitalismo que las empuja y las reduce al simulacro edípico” (AE: 275, cursivas nuestras).*

### **30. El capital como nuevo cuerpo lleno: la axiomática social capitalista**

*“[E]ste individuo del siglo XVIII [...] por una parte producto de la disolución de las formas de sociedad feudales, por otra resultado de las fuerzas productivas nuevamente desarrolladas a partir del siglo XVI [...]. Cuanto más nos remontamos en la historia, mejor se delimita el individuo, y por consiguiente también el individuo productor, como dependiente y formando parte de un todo más grande [...]. Y solamente a partir del siglo XVII y en la «sociedad burguesa» es cuando las diferentes formas de las relaciones sociales se yerguen ante el individuo como un simple medio para sus fines privados [...]. Pero la época que produce este punto de vista, el del individuo aislado, es precisamente aquella en que las condiciones sociales [...] han alcanzado el más alto grado de desarrollo” (Marx, 1979: 247-248, cursivas nuestras).*

*“[S]ólo funciona bien chirriando, estropeándose, reparándose, todo ello implica órganos sociales de decisión, de gestión, de reacción [...], una tecnocracia y una burocracia que no se reducen al funcionamiento de las máquinas técnicas. [...] la conjunción de los flujos descodificados [...] exige toda una regulación cuyo principal órgano es [...] el Estado capitalista [...]. En este sentido [el Estado moderno], concluye el devenir-concreto que creemos presidía la evolución de Urstaat despótico: de unidad trascendente se convierte en inmanente al campo de fuerzas sociales, pasa a su servicio” (AE: 259-260, cursivas nuestras).*

Estos dos fragmentos condensan dos aspectos fundamentales acerca de la *nueva superficie de inscripción* que define al *socius capitalista*. Por un lado, nos remiten a las *condiciones históricas críticas* dentro de las cuales cabe enmarcar la *génesis* de una serie de elementos fundamentales para la *futura creación del capitalismo*. Elementos que en el *mundo feudal* irrumpen bajo el modo de *flujos descodificados* y *desterritorializados*. Es decir, como *flujos de producción que se han desvinculado de la hegemonía de la esfera pública estatal*, tal como la entendíamos bajo el *régimen de signos significante* y *socius despótico*, donde los *flujos de producción* aparecían *sobrecodificados (capturados)*. Lo que es un síntoma de la *decadencia del Urstaat* e *ineficacia de su aparato de captura*. Siendo entre tales flujos descodificados y desterritorializados los más importantes para comprender las futuras *estructuras* del *socius capitalista*: la *propiedad privada*, el *capital mercantil* y el *trabajador desterritorializado* (AE: 145 y 232).

Por otro lado, el segundo fragmento especifica el carácter singular que cabe adjudicar al *Estado moderno*, respecto de su relación subordinada al *socius capitalista*. Obviamente, una vez que este último logre constituirse como el *nuevo cuerpo lleno social*. Es decir, cuando dichos elementos descodificados logren *confluir* y *conjugarse*

gracias al surgimiento de una *instancia productiva* y a la vez *antiproductiva*, que se atribuirá todas las fuerzas de producción del campo social, al registrarlas en una nueva máquina abstracta de cuantificación: la axiomática social capitalista: “La verdadera axiomática de la máquina social misma que sustituye a las antiguas codificaciones y organiza todos los flujos descodificados, comprendidos los flujos de código científico y técnico, en provecho del sistema capitalista y al servicio de sus fines” (AE: 241, cursivas nuestras).

En términos histórico-políticos, la relevancia de hablar de un *proceso generalizado de desterritorialización y descodificación de los flujos de deseos*, supone en primer lugar asumir que son las *formaciones sociales tradicionales precapitalistas* las que preparan las *condiciones contingentes* para que se constituya más tarde el *capitalismo*. Siendo sólo este último el que engloba el *proceso generalizado de descodificación de los flujos de deseo*. Ya que en el caso de las sociedades precedentes, estos aparecen *fragmentados* en tanto *signos-esquizias* y, en efecto, formando parte de una *multiplicidad irreductible a una unidad preeminente*: “Flujos descodificados golpean al Estado despótico de latencia, sumergen al tirano, pero también lo hacen volver bajo inesperadas formas [...] lo democratizan, lo oligarquizan, lo segmentarizan, lo monarquizan, y siempre lo espiritualizan y lo interiorizan” (AE: 229, cursivas nuestras). Tal es el escenario que prepara el arribo y triunfo de la *máquina capitalista*, que una vez que se logre constituirse, de acuerdo con las condiciones previas desarrolladas, determinará la función fundamental del futuro *Estado moderno*: “Ahora pertenece al Estado recodificar mal que bien, por operaciones regulares o excepcionales, el producto de los flujos descodificados” (AE: 229, cursivas nuestras).

Partiendo por el primer punto, que remite al problema de la *desterritorialización y descodificación de los flujos de deseos*, es Marx quien se refiere a tales condiciones críticas que experimentan las sociedades tradicionales cuando señala que el *individuo del siglo XVIII* (que se convertirá en el ideal del *mundo burgués*) engloba necesariamente “la disolución de las formas de sociedad feudales” (Marx, 1979: 247, cursivas nuestras). La expresión clave, para entender qué significan los *flujos descodificados*, dentro de la *teoría del socius*, es la fórmula de Marx: *disolución de las formas sociales*. Más allá de la relación dada entre tales *procesos de desinstitucionalización* que padecen las formaciones sociales feudales, lo importante es asumir que cuando Deleuze y Guattari hablan de *flujos desterritorializados y descodificados* que recorren un *campo social cualquiera*, los ejemplos históricos que



pueden darse son innumerables: “*Deseos descodificados, deseos de descodificación, siempre los hubo, la historia está llena de ellos*” (AE: 231, cursivas nuestras). Un ejemplo, del mundo antiguo, lo es cuando los autóctonos de las islas griegas jónicas, gracias a la Liga de Delos presidida por Atenas, escaparon de la hegemonía del modelo imperial oriental, dando cabida a un proceso de descodificación y desterritorialización sobre el cual Deleuze y Guattari comentan: “*El milagro griego es Salamina, donde Grecia se zafa del Imperio persa, y donde el pueblo autóctono que ha perdido su territorio lo embarca sobre el mar, se reterritorializa en el mar. La liga de Delos es como la fractalización de Grecia*” (QF: 89, cursivas nuestras).

Entre los ejemplos que destacan Deleuze y Guattari, los que constituyen las condiciones previas precisas para la formación del capitalismo son recogidos de un texto de Marx: *Réponse à Milkhailovski* (1877). Deleuze y Guattari sintetizan de la siguiente manera las observaciones de Marx sobre Roma y el mundo feudal: “*la descodificación de los flujos de bienes raíces por privatización de la propiedad, [...] de los flujos monetarios por formación de grandes fortunas, [...] de los flujos comerciales por desarrollo de una producción mercantil, de los productores [campesinos y artesanos] por expropiación y proletarización, todo está ahí, todo está dado sin producir por ello un capitalismo propiamente hablando, sino un régimen esclavista*” (AE: 230, cursivas nuestras). Y en lo que respecta a las formas de sociedad feudales y el modo en cómo éstas intentan *sobrellevar el proceso de descodificación y desterritorialización*, revivificando de distinta manera la *forma estatal relativizada*: “*un feudalismo de ciudad y Estado que consistía en rehacer códigos para flujos descodificados como tales y mantener al comerciante, según la fórmula de Marx, «en los poros mismos» del antiguo cuerpo lleno de la máquina social*” (AE: 230, cursivas nuestras).

Una de las deducciones generales necesarias que debemos efectuar, a partir de esta serie de ejemplos relativos a las condiciones sociales que dan cuenta de las transformaciones y mutaciones del mundo feudal, es que “*no es el capitalismo el que implica la disolución del sistema feudal sino más bien a la inversa: por ello fue preciso un tiempo entre ambos*” (AE: 239, cursivas nuestras). Este primer aspecto, relativo a las condiciones históricas que preceden a la formación del capitalismo, permite precisar una diferencia fundamental dada entre el *socius despótico* y el *socius capitalista*. Diferencia que consiste, en breves palabras, en distinguir entre: la *forma del Urstaat latente*, que es una *máquina sincrónica*, tal como lo es el *sistema de la trampa universal* del régimen

*de signos significante: éste nace ya montado de una sola vez como pura abstracción; las formaciones feudales concretas, que son modelos de realización del Urstaat en decadencia; y el propio sistema capitalista, que necesariamente debe ser comprendido como un modelo social diacrónico, como una máquina diacrónica (AE: 230).*

Es decir, que el *socius capitalista*, para arribar a su plena estructuración, exige el desarrollo de distintas etapas previas. Que van desde la insinuación de unos elementos desperdigados que son preparados en el seno de las formaciones sociales feudales —*en sus poros*, como dice Marx (*protocapitalismo*)—, hasta llegar al modelo de una *axiomática social* que solamente se consolidará, como dice Marx: *una vez que las fuerzas productivas nuevamente se desarrollen para lograr su pleno rendimiento en el siglo XVIII* (Marx, 1979: 247). El ejemplo que da Marx, relativo al *individuo* que es resultado de las *fuerzas productivas nuevamente desarrolladas* (Marx, 1979: 247), vistas estas *consideraciones históricas*, debe ser comprendido como el *acta de nacimiento* del *socius capitalista* y no como la forma definitiva del mismo. Momento que si resulta crucial, lo es en cuanto señala el momento en que “*asistimos a la quiebra de los códigos y de las territorialidades subsistentes en beneficio de una máquina [...] que funciona de otro modo*” (AE: 235, cursivas nuestras). Una *máquina social*, de la cual cabe decir, por lo pronto: implica ya no sólo la *descodificación* y *desterritorialización de los flujos de producción*, sino la *generalización de tal proceso* y lo que es más crucial, la *conjunción de todos los flujos de deseos* a partir del *nuevo cuerpo lleno social* que se instala en el seno de las *relaciones de producción*.

He aquí una *diferencia de naturaleza* que permite decir que el *capitalismo* es un *sistema de registro* absolutamente distinto de las demás formaciones sociales precedentes. ¿Por qué? Porque éste no requiere ni de la preeminencia de las *operaciones de codificación salvajes*, donde se privilegia el *uso de las síntesis conectivas de producción* o *producción de producciones (acciones y pasiones)*, ni de las *operaciones de sobrecodificación* que privilegiaban las *síntesis disyuntivas de registro (distribuciones y anotaciones)*, tal como sucede en el *socius despótico*. ¿Por qué esta *diferencia de naturaleza* inviste sólo al capitalismo? Dicho a grandes rasgos, porque por primera vez en la historia humana el *modo de producción general social* se sustentará sobre el *quiebre generalizado de los códigos y territorialidades*, a partir de una *nueva máquina abstracta de cuantificación* que va a privilegiar las *operaciones semióticas* determinadas por las *síntesis conjuntivas* o *producciones de consumo (voluptuosidades, angustias, dolores)* (AE: 13).

*Máquina social*, en efecto, que tendrá como *nuevo cuerpo lleno y elemento motriz* de todo el sistema social al *capital filiativo*. Lo que expresado bajo una *fórmula diferencial* matemática que Deleuze privilegia, implica que el *capital* se constituye a partir de la *conjunción* del *capital variable*, que deriva de la *fuerza de trabajo*, y el *capital constante*, que *se presupone a sí mismo*. Presentándose así el *capital filiativo* como *cuasi-causa* de la *creación de valor*, tal como *Dios es causa de sí y causa de su hijo* (Marx). La siguiente *fórmula diferencial* expresa de modo preciso las *relaciones de fuerzas* y la *multiplicidad virtual* que presupone el *capital filiativo*:

*“Es la relación diferencial  $Dy/Dx$ , en la que  $Dy$  deriva de la fuerza de trabajo y constituye la fluctuación del capital y en la que  $Dx$  deriva del capital mismo y constituye la fluctuación del capital constante [...]. De la *fluxión* de los flujos descodificados, de su *conjunción*, se desprende la forma filiativa de  $capital\ x + dx$ . La relación diferencial expresa el fenómeno fundamental capitalista de la transformación de la plusvalía de código en plusvalía de flujo. Que una apariencia matemática reemplace aquí a los antiguos códigos significa, simplemente, que asistimos a una quiebra generalizada de los códigos y las territorialidades subsistentes en beneficio de una máquina de otra clase, que funciona de otro modo” (AE: 235, cursivas nuestras).*

El punto de inflexión que cabe reconocer en esta fórmula, que se ciñe de manera estricta a la definición del *capital* que da Marx en los *Grundrisse*, consiste en advertir que *“la máquina capitalista empieza cuando el capital cesa de ser capital de alianza para volverse filiativo. El capital se vuelve filiativo cuando el dinero engendra dinero o el valor una plusvalía”*, y en palabras de Marx, que Deleuze y Guattari recogen de los *Grundrisse*: *“«valor progresivo, dinero siempre brotando y creciendo, y como tal capital. El valor se presenta de pronto como una substancia motriz de sí misma y para la cual mercancía y moneda sólo son puras formas. Distingue en sí su valor primitivo y su plusvalía, del mismo modo que Dios distingue en su persona el padre del hijo y que ambos forma sólo uno y son la misma edad»” (AE: 234, cursivas nuestras).*

La relevancia del *criterio diferencial* para comprender al *socius capitalista* y más rigurosamente los procedimientos que efectúa la *axiomática social de las cantidades abstractas* que implica, no sólo radica en esta interesante fórmula que expresa la *multiplicidad virtual* que presupone el *capital filiativo* (*división del trabajo*). Fórmula que es literalmente una aplicación del *método de dramatización* de Deleuze a las *relaciones diferenciales* que presupone el *modo de producción capitalista*. Más profundamente, dicha *multiplicidad de fuerzas* es la que constituye al *modo general de producción* de la *representación capitalista*, bajo la cual subyacen *dos series en estado de presuposición recíproca*, de acuerdo al *principio de disyunción inclusiva* que exige la *ontología de la pura diferencia*.

Primera serie. La del *capital variable* que deriva de la *fuerza de trabajo*. Del cual, por *extracción y separación de flujos de producción*, se obtiene la *plusvalía humana* arrebatada al *trabajador-productor*. Lo que permite decir que la *alienación* que supone el *trabajo objetivado en la mercancía* se constituye en cuanto el *productor se escinde del producto y de la fuerza trabajo* que implica *su creación*. Lo que indica que dentro de la *relación de fuerzas* constituida por las dos series, corresponde al *capital variable* un *polo de impotencia* dentro del *proceso de producción*. Condición que tiene como correlato la *impotencia de la moneda de pago*, de la cual participa el *trabajador* en tanto *consumidor*. Moneda que es relativa sólo a uno de los polos de la *forma dual* que presupone el *dinero*. Y, en efecto: *dinero condenado a aniquilarse, consumirse y gastarse* (AE: 232-247).

Segunda serie. La del *capital constante*, que *se presupone a sí mismo como valor y cuasi-causea motriz del valor: valor que genera valor*. Siendo este *capital*, que engloba a la *propiedad privada y capital social de los medios de producción (máquinas)*, lo que permite *producir mercancías* y ponerlas en *circulación* para su venta y así echar a andar uno de los *ciclos fundamentales que permite realizar la plusvalía de flujo (D-M-D')*. Lo que exige entender que también participa en el *proceso de acumulación del capital* una *plusvalía maquínica* que se superpone sobre la *plusvalía humana*. Y de allí que se deba hablar de un *régimen de sujeción* donde el *trabajador* está literalmente *sujeto a la máquina*: “Hay, por tanto, una *plusvalía maquínica* producida por el *capital constante* que se desarrolla con la *automatización y la productividad* y que no puede explicarse por los factores que se oponen a la *baja tendencial (intensificación creciente de la explotación del trabajo humano, disminución de precios de los elementos del capital constante, etc.)*, puesto que estos factores, por el contrario, dependen [...] [de la *plusvalía maquínica*]” (AE: 240, cursivas nuestras).

La importancia central que cabe dar al *capital constante* radica, en pocas palabras, en que al englobar éste tanto al *capital industrial, capital mercantil y capital de crédito o moneda de crédito*, corresponde al *capital constante* ser identificado con el *polo de potencia* en cuanto el *capital de filiación* se expresa en las fórmulas:  $D-D'$  y  $x + dx$ . Lo que tiene como correlato, en lo que respecta a la *estructura dual de dinero*, que el *capital constante* necesariamente se identifica con el *dinero de financiación o capital de inversión*. Y, por tanto, que decir que éste está destinado siempre *realizar la plusvalía de flujo para revalorizarse* significa precisamente entender que es el *capital de filiación* el que representa el *polo de potencia* dentro de las *relaciones de producción capitalistas*

(AE: 232-247). Más adelante volveremos sobre este tema, cuando abordemos de modo más preciso el *carácter dual del dinero* y su relación con la *disimulación objetiva* que implica el *sistema de representación del intercambio* inherente a la *axiomática de las cantidades abstractas*.

Para Deleuze, la relevancia del *análisis diferencial* centrado en los *fenómenos de descodificación de los flujos de deseo* que atraviesan un campo social, radica en que permite pensar aquellos *elementos que se fugan del cuerpo social*. Deduciéndose, por un lado, la *irreductibilidad de las disposiciones de deseos* a las *formas de representación dominantes*. Lo que precisamente permite hablar de *procesos de desinstitucionalización* que siempre dan prueba del *carácter dinámico, cambiante y mutante de las sociedades capitalistas*. Y en segundo lugar, englobando tales *disposiciones de deseos posibles saltos y acontecimientos* que implicarían una *ruptura* con los *modelos y planes de organización dados*, es decir, una *ruptura* con los *estados de cosas* que determinan *negativamente* las condiciones sociales y económicas de una época. Abriendo así la posibilidad de *nuevos planes de organización inéditos*.

Esta idea Deleuze la explica en un texto dirigido a Foucault, titulado “Deseo y placer”. Texto que en primer lugar descarta que las sociedades se expliquen esencialmente por las categorías marxistas de *contradicción* e *ideología*. Punto respecto del cual coincide con Foucault, tal como lo expresa la afinidad del concepto de *agenciamiento maquínico* de Deleuze con el concepto de *dispositivo* de Foucault, estando ambos determinados por la *lógica* de la *teoría de las relaciones de fuerzas* de Nietzsche (*supra*: apartado 8). Pero más importante aún, es en este texto en donde Deleuze deja claramente establecido que su *teoría del agenciamiento maquínico* lo que postula es que las *disposiciones de deseo* o *agenciamientos maquínicos de deseo*, son *irreductibles a las categorías globales de la filosofía de la representación*. En el caso de la *teoría marxista*, lo que resulta relativizado es el *dualismo* que implica la *oposición* dada entre *dos clases*: la *burguesía* y el *proletariado*. Pues dicho *binarismo*, al plantear la existencia de dos clases comprendidas como *entidades definidas y reconocibles*, lo que hace es una vez más presuponer el *uso del criterio global* y *molar* inherente a las *grandes representaciones*. Lo que resulta absolutamente distinto si en el análisis se privilegian *lo singular* y *lo molecular*, que es precisamente lo que busca desarrollar la *teoría general de la sociedad* de Deleuze y Guattari. Bajo esta perspectiva, no sobra reiterarlo, hasta el *capital filiativo* es comprendido a partir de unas *relaciones diferenciales* que permiten hablar de distintos *grados de intensidad* —*impotencia* y

*potencia*—. Siento analizable así el *nuevo cuerpo lleno social* que representa el *capital* bajo diversas perspectivas imbricadas: económica, social, política y finalmente libidinal. Este punto quizás sea uno de los más relevantes a la hora de ponderar las contribuciones de la perspectiva que inauguran Deleuze y Guattari acerca de la *economía-política*, al abrazar el *criterio de univocidad* del spinozismo, que aúna la *producción deseante* y la *producción social*, sin descuidar su *diferencia de régimen*:

“[L]a economía política, en cuanto tal, en cuanto economía de flujos, es inconscientemente libidinal: no hay dos economías, no es que el deseo o la libido sean únicamente la subjetividad de la economía política: «Lo económico es, a fin de cuentas, el resorte mismo de la subjetividad. Esto es lo que se expresa en la noción de institución que se define por una subjetividad de los fluidos y de su interrupción de las formas objetivas de un grupo». Las dualidades de lo objetivo y lo subjetivo, de la infraestructura y la superestructura, de la producción y la ideología, se desvanecen para ser sustituidas por la complementariedad estricta del sujeto deseante de la institución y el objeto institucional” (ID: 254, cursivas nuestras).

He aquí un rasgo distintivo de la *ontología social* que se propone desarrollar la *teoría de los flujos de deseo*, al prestar especial atención a los *fenómenos de descodificación y desinstitucionalización*. Son dichos fenómenos lo que rompen con los *criterios dualistas* de la *economía política tradicional*, por ejemplo, con la distinción marxista dada entre *superestructura* e *infraestructura*, entre *ideología* y *economía*, para sustituirlos por una *concepción unívoca y micro-funcional* de la *economía-política*. Y tal es precisamente el sentido de relacionar los *flujos de deseo* y *flujos de creencias* con un *plano de inmanencia* o *cuerpo sin órganos*, que se logra distinguir desde el *polo molecular* relativo a una *multiplicidad de relaciones de fuerzas diferenciales*. Y de allí que Deleuze diga que un *campo social* no se define por sus *contradicciones*, sino esencialmente por aquello que *se fuga por todas partes*, por los *flujos de deseos* que atraviesan un *campo social*. Aspecto clave para entender el *carácter afirmativo y positivo* de la *concepción del deseo* de Deleuze:

“La noción de contradicción es una noción global, inadecuada [derivada, molar, representativa, estadística] [...] que implica una gran complicidad de las «contradicciones» en los dispositivos de poder [...] por ejemplo, las dos clases, la burguesía y el proletariado [...]. [U]na sociedad, un campo social no se contradice, pero lo primero es que extiende líneas de fuga desde todas partes, primero son las líneas de fuga (aunque «primero» no es cronológico). Lejos de estar fuera del campo social o de salir de él, las líneas de fuga [...] son casi lo mismo que los movimientos de desterritorialización: no implican ningún retorno a la naturaleza, son puntas de desterritorialización en las disposiciones de deseo [...]. [L]as líneas de fuga, es decir las disposiciones de deseo, no han sido creadas por los marginados [...], son líneas objetivas que atraviesan una sociedad, en las que los marginados se instalan [...]. [Por ello el] deseo no implica ninguna falta; tampoco es un dato natural; está vinculado a una disposición de heterogéneos que funciona; es proceso, en oposición a estructura o génesis; es afecto, en oposición a sentimiento; es haecceidad [...] en oposición a subjetividad; es acontecimiento, en oposición a cosa o persona. Y sobre todo implica la constitución de un campo de inmanencia o de un «cuerpo sin órganos» [...]. Si lo llamo cuerpo sin órganos es porque se opone a todos los estratos de organización, del organismo, pero también a las organizaciones de poder. Es justamente el

*conjunto de las organizaciones del cuerpo quien romperá el plano o el campo de inmanencia e impondrán al deseo otro tipo de «plano», estratificando en cada ocasión el cuerpo sin órganos» (DRL: “Deseo y placer”, passim, cursivas nuestras).*

Esta caracterización del *cuerpo sin órganos y plano de inmanencia*, lo que destaca es que las *sociedades* siempre están imbuidas por *procesos de desinstitucionalización* que colocan en cuestión los *estados de cosas* de un determinado *régimen de dominio* y una precisa *formación histórica*. Y como bien lo destacan Patton y Viveiros de Castro, que si bien toda *sociedad* se encuentra determinada por un *régimen social, socius* o *cuerpo lleno* preciso: “cuando [se] [...] sostiene que las sociedades se definen por sus líneas de vuelo [líneas de fuga] o desterritorialización, quieren decir que no hay ninguna sociedad que no se esté reproduciendo en sí misma en un nivel mientras que está simultáneamente transformándose [...] en otro nivel. [...] [E]l cambio social fundamental acontece todo el tiempo”; siendo el punto clave el que “a veces el cambio social [...] ocurre por el surgimiento de hechos que fuerzan una ruptura con el pasado [...], «un devenir abriéndose por el paso de la historia»” (Patton, 2013: 154, cursivas nuestras). Que esta *ruptura* no niegue la condición de *presuposición recíproca* dada entre el *polo actual, extensivo* y *molar*, propios de los *estados de cosa dados*, con el *polo virtual, intensivo* y *molecular*, como bien lo aclara Viveiros de Castro, se debe simplemente a que la *teoría de la sociedad* de Deleuze y Guattari abraza explícitamente una *concepción monista de la producción*. La cual a la vez se sostiene por los criterios de una *teoría de las multiplicidades* que relativiza el *polo de lo imaginario* y lo *ideológico*, que es donde cabe situar la perspectiva de los *estados de cosas*. Éste, recordemos, es un *efecto óptico* del *polo molar y estadístico* que define a la *máquina social*, polo sobre cuyos *efectos reales* comenta más ampliamente Viveiros de Castro:

*“En El Anti-Edipo [Deleuze y Guattari] defienden una concepción monista de la producción deseante; en Mil mesetas proponen una teoría [...] de las multiplicidades, dos empresas claramente no dualistas [...]. [Sin embargo] [l]os dualismos son reales, no imaginarios; no son simples efectos de un sesgo ideológico, sino resultado de un funcionamiento o de un estado específico de la máquina [...]. Si hay que deshacer los dualismos es ante todo porque realmente se han hecho [...]. Para deshacerlos, es importante evitar la trampa circular que consistiría en negarlos o contradecirlos [...]. Es así que toda distinción conceptual empieza por el establecimiento de un polo actual-extensivo y un polo virtual-intensivo [...]. Desde el punto de vista del polo extensivo (arborescente, molar, duro, estriado, etc.), la relación que lo distingue del segundo es típicamente una oposición: una disyunción exclusiva y una síntesis limitativa [...], una relación que es ella misma extensiva, molar y actual. En la óptica del otro polo (intensivo, rizomático, molecular, blando, liso), sin embargo, no hay oposición sino diferencia intensiva, implicación o inclusión disyuntiva del polo extensivo en el polo intensivo o virtual [...]. [En] [e]l perspectivismo [...] [e]s importante destacar que la presuposición recíproca define como igualmente necesarios los dos polos de la dualidad, ya que está dado que se condicionan mutuamente, pero no hace de ellos polos simétricos o equivalentes. La interpresuposición es una relación de implicación recíproca asimétrica: «El trayecto no es el mismo en los dos sentidos»” (Viveiros de Castro, 2010: 113-115, cursivas nuestras).*

En lo que respecta a los *flujos descodificados* y su relación con el *Estado*, vale insistir en que es éste el que *tiende a regular los procesos de producción* y así *propiciar la conjunción de los flujos descodificados* gracias a una serie de organizaciones sociales que cumplen la tarea de *axiomatización de los flujos de deseos*. Es otra manera de decir que el Estado es quien preside el *rol regulador*, incluso ya desde el mismo origen del *capitalismo mercantil*. Vale recordar aquí la tesis de Deleuze y Guattari que sostiene que el *capitalismo*, si logró triunfar en sus orígenes, fue precisamente por haber logrado *disciplinar a las ciudades-Estado*, siendo en tales términos los *grandes Estados nacionales* las entidades que *consolidaron el disciplinamiento de las ciudades precursoras* del capitalismo. Disciplinamiento que en ningún caso niega que, en las condiciones del *capitalismo*, sea finalmente un *orden geopolítico mundial (sistema-mundo)* el que termine imponiéndose sobre el *Estado moderno*, aunque este sea un *aparato de resonancia y modelo de realización del capitalismo*:

“[E]l *capitalismo triunfará gracias a la forma-Estado y no gracias a la forma-ciudad: cuando los Estados occidentales se hayan convertido en modelos de realización para una axiomática de los flujos descodificados, y como tales hayan sometido de nuevo a las ciudades. Como dice Braudel, «siempre hay dos corredores, el Estado y la Ciudad» —dos formas y dos velocidades de desterritorialización— [...] y de ordinario gana el Estado (...), el Estado ha disciplinado a las ciudades, violentamente o no, con un ensañamiento instintivo, donde quiera que miremos a través de toda Europa (...), el Estado ha alcanzado el galope de las ciudades». Y recíprocamente, sin embargo; en efecto, si el Estado moderno proporciona al capitalismo sus modelos de realización, lo que así se realiza es una axiomática independiente, mundial, que es como una sola y misma Ciudad, megápolis o «megamáquina», de la que los Estados son partes, barrios” (MM: 42, cursivas nuestras).<sup>150</sup>*

Es en tal contexto que cabe recordar fenómenos como las empresas de exploración marítimas, la conquista de nuevos mundos, empresas apoyadas por los Estados nacionales; o bien, la expropiación de tierras comunales (*enclosures*), el dictado de leyes monopolistas y proteccionistas, que aseguraban el desarrollo nacional del capitalismo mercantil; o bien, los procesos de consolidación del modelo de producción de la fábrica y más tarde de la gran industria, modelos que si bien funcionaban ya en el *anciano régimen* —y cuyas nuevas *técnicas de producción y maquinismo* datan incluso de la Edad Media, exactamente del siglo X según Mumford—,<sup>151</sup> hay que reconocer que

<sup>150</sup> Fernand Braudel, en su obra monumental: *Civilización material, economía y capitalismo. Siglos XV-XVIII* (tres tomos) (Braudel: 1984), muestra cómo los *primeras manifestaciones del capitalismo* surgen en las *ciudades-Estado* de Florencia, Venecia y Génova, para más tarde desarrollarse en los Estados del norte de Europa y finalmente en los grandes Estados nacionales que hegemonizaron el comercio del Atlántico (Gran Bretaña, Holanda, Francia, Bélgica, España, Portugal).

<sup>151</sup> Mumford, en *El mito de la máquina. Técnica y evolución humana* (Mumford, 2011) y *La ciudad en la historia* (Mumford, 2012), detalla cómo en los monasterios benedictinos surgen las técnicas de producción y maquinización basadas en la *sinergia humana*: “fue la invención y amplia difusión de máquinas ahorradoras de trabajo, que comenzó con el uso de primeros motores como el yugo, el molino



solamente después de la Revolución Francesa y más precisamente en siglo XIX, logrará el *maquinismo* no sólo su *plena consolidación*, sino la *absoluta transformación de la sociedad occidental*. Es lo que Polanyi ha identificado como el *triunfo de la fábrica del diablo* o *satanic Mill*, que supondrá una *avalancha de dislocaciones sociales* que son expresión exacta de lo que Deleuze entiende como la *quiebra generalizada de los códigos y territorialidades*. Y de allí que toda esta serie de mutaciones supongan como efecto la *conversión del sistema de producción agrario* (fin del latifundismo), la *abolición de los sistemas de servidumbre*, la *liberación de la mano de obra* y la *creación de medidas jurídico-políticas* que blindarán la nueva forma de un *gran mercado unificado*. Lo que se traducirá finalmente en la *triple mercantilización del trabajo, tierra y moneda*. Y como sostiene Vercellone: “*La formación de la moderna renta monetaria de la tierra coincide [...] con el proceso de las enclosures, [...] con la primera expropiación del común, que constituyó la «condición preliminar sine qua non» de la transformación de la tierra y de la fuerza de trabajo en mercancías ficticias*” (Vercellone, 2009: 72, cursivas nuestras). Lo que supone reconocer el *carácter artificial* de la *tierra, trabajo y dinero* en tanto son *mercancías* (Polanyi).

Un fenómeno del siglo XIX que viene a sellar la *consolidación del socius capitalista* es la irrupción de la *nueva institución* de la *heute finance*, sobre la cual Polanyi da una importante caracterización que expresa la *ambigüedad intrínseca* que la define en tanto es una *institución supranacional* cuyo *decisionismo* zigzaguea entre *lo público* y *lo privado*, entre *lo nacional* y *lo internacional*. Observación que vale recordar porque precisamente es tal *doble carácter* el que cabe relacionar con los *rasgos páticos* que definen a la *axiomática social capitalista* y *clase burguesa* que la sustenta.

Para Deleuze y Guattari, si la *axiomática social capitalista* se presenta siempre zigzagueando entre una *doble tendencia*, esto se comprende porque, por un lado, el *socius capitalista* se identifica con el *proceso de acumulación del capital*, proceso que tiende a desarrollar la *finalidad suprema del capitalismo*, a saber, *realizar la plusvalía de flujo*: “*Si el capitalista no se define por el goce, no es tan sólo porque su finalidad*

---

*de agua y el de viento. La invención de las máquinas y su organización en grandes unidades de trabajo se produjeron de forma casi simultánea [...]. La mecanización monástica formaba parte de una racionalización de conjunto que abarcó todos los procesos tecnológicos, y solo en época reciente ha sido debidamente valorada. La transición hacia la industria libre, basada no sólo en las herramientas y los procesos artesanales, sino asistida en gran medida por las máquinas ahorradoras de trabajo, comenzó en torno al siglo X, y estuvo marcada por la construcción de molinos de agua en toda Europa”* (Mumford, 2010: “12. Pioneros de la mecanización”, apartados, “I. la bendición benedictina” y “II. La multiplicación de las máquinas”, cursivas nuestras).

radica en «producir para producir», generador de plusvalía, sino también por la realización de esta plusvalía: una plusvalía de flujo no realizada es lo mismo que no producida, y se encarna en el paro forzoso y el estancamiento” (AE: 242, cursivas nuestras). Es lo que cabe concebir como la *tendencia absoluta* o *límite absoluto del capital*, cuando busca desarrollar el *proceso de acumulación y revalorización del capital filiativo*. Lo que exige una *ampliación*, siempre por hacerse, *de los límites del capital*. Tendencia que idealmente *tiende a un límite exterior donde los “flujos monetarios son realidades perfectamente esquizofrénicas [...] La esquizofrenia [en tal sentido] [...] es el límite absoluto que hace pasar los flujos al estado libre, en un cuerpo sin órganos deslocalizado [el capital como cuerpo ecuménico]. [...] la esquizofrenia es el límite exterior del propio capitalismo o la terminación de su más profunda tendencia”* (AE: 253-254, cursivas nuestras).

Si buscamos precisar a qué se refieren Deleuze y Guattari cuando hablan de una *tendencia límite absoluta del socius capitalista*, tal vez el ejemplo más categórico sea la siguiente caracterización que hace el economista Bernard Schmitt del *flujo de la deuda infinita* que recorre a la *economía-mundo*. Dicen Deleuze y Guattari:

“Un economista como [...] Schmitt caracteriza este flujo de la deuda infinita [...] [como] flujo creador instantáneo que los bancos crean espontáneamente como una deuda hacia sí mismos, creación ex nihilo, que en lugar de transmitir una moneda previa, como medio de pago, une en una extremidad del cuerpo lleno una moneda negativa (deuda inscrita en el pasivo de los bancos) y proyecta en el otro extremo una moneda positiva (crédito de la economía productiva sobre los bancos), «flujo de poder mutante», que no entra en la renta y no es destinado a compras, disponibilidad pura, no posesión y no riqueza. El otro aspecto de la moneda representa el reflujo, es decir, la relación estable con los bienes desde el momento que adquiere un poder de compra por distribución a los trabajadores o factores de producción [...]. Ahora bien, la inconmensurabilidad de los dos aspectos, del flujo y del reflujo, muestra que por más que los salarios nominales engloben la totalidad de la renta nacional, los asalariados dejan escapar una gran cantidad de ingresos captados por las empresas, y que a su vez forman por conjunción un aflujo, un aflujo de ganancia, que constituye «en un solo chorro» una cantidad indivisible que mana sobre el cuerpo lleno, cualquiera que sea la diversidad de asignaciones (intereses, dividendos, salarios, dirección, compra de bienes de producción, etc.) [...]. Pues entonces todo descansa sobre la disparidad entre dos clases de flujos, como una sima insondable en la que se engendran ganancia y plusvalía: el flujo de poder económico del capital mercantil y el flujo llamado por irrisión «poder de compra», flujo verdaderamente impotente que representa la impotencia absoluta del asalariado al igual que la dependencia relativa del capitalista industrial. La moneda y el mercado es la verdadera policía del capitalismo” (AE: 245, cursivas nuestras).

Es lo que hoy entenderíamos como las *operaciones de capitales supranacionales* propias de la *era del neoliberalismo*, los denominados *mercados internacionales del capitalismo global*, los cuales juegan un papel fundamental respecto de las *especulaciones* que se efectúan, por ejemplo, sobre la *deudas pública* o *deuda soberana*. Punto sobre el cual cabe agregar la siguiente precisa observación de Maurizio

Lazzarato: “*La deuda constituye la relación de poder más desterritorializada [...] a través de la cual el bloque del poder neoliberal organiza su lucha de clases. [...] representa una relación de poder transversal que no conoce ni las fronteras del Estado, ni los dualismos de la producción (activo/no activo, empleo/desempleo, productivo/no productivo), ni las distinciones entre lo económico, lo político y lo social. Actúan a un nivel [...] planetario [...] incitando la fabricación «ética» del hombre endeudado*” (Lazzarato, 2013: 103, cursivas nuestras). Este *flujo mutante*, como dice Lazzarato, es “*un flujo creador, un «conjunto de signos poderosos», porque comprometen el futuro, expresa una fuerza de prescripción y constituye un poder de destrucción/creación que anticipa lo que todavía no está presente. Los flujos de financiación son un poder desterritorializado y desterritorializante que no aparece después de lo económico, sino que le es inmanente. Operan sobre posibilidades y su actualización*” (Lazzarato, 2013: 98, cursivas nuestras).

Sin embargo, la *axiomática social capitalista* exige desarrollar, paralelamente, un *movimiento contrario*, en rigor, una *tendencia anti-productiva* que resulta imprescindible para la *conservación y reproducción del socius capitalista*. Movimiento que se relaciona con los *límites relativos* que el *capital* debe confrontar cuando éste se presenta como *barrera* para la *realización de la plusvalía*. Siendo en este caso la denominada *crisis del capital* el modo de *gestionar dicha barrera*. Es aquí donde son precisamente el *Estado*, la *burocracia* y el *complejo político-militar-económico-industrial*, más toda una serie de *órganos de decisión*, los que juegan un rol fundamental para entender que el *socius capitalista* es necesariamente una *axiomática social* que debe aplicar *axiomas para regular los flujos descodificados* que el *capital* alienta en un primer momento en razón de su *límite absoluto*:

“*En El Capital Marx analiza la verdadera razón del doble movimiento: por una parte, el capitalismo no puede proceder más que desarrollando sin cesar la esencia subjetiva de la riqueza abstracta, producir para producir, es decir, «la producción como un fin en sí, el desarrollo absoluto de la productividad social del trabajo», pero, por otra parte [...] no puede hacerlo más que en el marco de su propio fin limitado, en tanto que modo de producción determinado, «producción para el capital», «valoración del capital existente» [...]. Bajo el primer aspecto, el capitalismo no cesa de superar sus propios límites, desterritorializando siempre más lejos, «dilatándose en una energía cosmopolita universal que trastoca toda barrera y todo lazo»; pero, bajo el segundo aspecto [...] el capitalismo no cesa de tener límites y barreras que son interiores, inmanentes, y que, precisamente porque son inmanentes, no se dejan sobrepasar más que reproduciéndose a una escala ampliada (siempre más re-territorialización, local, mundial y planetaria). Por ello, la ley de la baja tendencial, es decir, de los límites nunca alcanzados ya que son siempre sobrepasados y siempre reproducidos, creemos que tiene como corolario, e incluso por manifestación directa, la simultaneidad de los dos movimientos de desterritorialización y de re-territorialización” (AE: 267, cursivas nuestras).*

Este punto merece, antes de confrontar la cita de Polanyi relativa al *carácter ambiguo* de la institución de las *altas finanzas (heute finance)*, revisar algunas precisiones acerca del papel fundamental que juega la *empresa de anti-producción* que define a uno de los polos de la *axiomática social capitalista*. Precisiones donde lo que más nos debe importar son las relaciones dadas entre el *Estado regulador*, los *flujos tecnológicos de conocimiento y flujos científicos*, o en una fórmula sintética precisa, la preeminencia de la *captura de plusvalía maquínica*, y la necesaria relación de todas estas instancias con un *marco geopolítico planetario* que se apoya en el *militarismo e imperialismo*. Son éstas dos últimas instancias las que finalmente muestran cómo el *socius capitalista*, para *garantizar los procesos de captura de la plusvalía maquínica*, requiere la imposición de una *división mundial de trabajo* que es finalmente la expresa toda la eficacia del *sistema capitalista* en tanto constituye éste una *economía-mundo* (Braudel).

Antes de confrontar los fragmentos que hemos seleccionado de las observaciones de Deleuze y Guattari, conviene advertir además que tales contenidos determinarán el modo en cómo culminaremos este apartado. Que será dedicándonos básicamente a mostrar las relaciones que cabe establecer entre la *producción social*, el *socius capitalista* y el *carácter dual del dinero*. Relaciones que permiten hablar de una *deuda infinita objetiva* que se identifica con la *masa mutante del capital*, tal como la define Schmitt. *Masa mutante ecuménica que avasalla fronteras, naciones y Estados*. Por otro lado, el problema de la *deuda infinita subjetiva e interiorización de la deuda infinita*, lo terminaremos de abordar en el último apartado a partir *del código familiarista de Edipo y su subordinación a la axiomática social capitalista*.

Finalmente, si consideramos todos los puntos que hemos hilado en el presente capítulo, a propósito de la centralidad de la *relación deuda-acreedor* —tanto en lo que respecta al *socius salvaje y socius despótico*—, culminando en el *socius capitalista* y el *nuevo cuerpo lleno social de la forma-dinero*, es importante decir que la *teoría general de la sociedad* de Deleuze y Guattari se presenta como un auténtico *homenaje a la teoría de la moneda* de Marx. En cuanto la *teoría del socius* permite pensar el *capital* no meramente como *nuevo cuerpo lleno social*, sino invistiendo al concepto de *capital de filiación y su carácter diferencial*. Es dicho carácter el que evidencia la *actual eficacia del capital* en la *era del capitalismo mundial integrado* (Guattari) o *era de las sociedades de control* (Deleuze). Dicho someramente, porque estas dos fórmulas lo que caracterizan de modo general es la fisionomía de nuestro mundo y cómo dentro de la

misma sigue siendo la *forma-moneda* determinada por la *relación acreedor-deudor*, lo que explica el surgimiento de *nuevas relaciones entre lo público y lo privado*, entre la *deuda objetiva y deuda privada*, e incluso, entre la forma de la *axiomática social de las cantidades abstractas* y la *axiomática restringida* que es relativa a la *reproducción de la moral del hombre endeudado* (Lazzarato).

Sobre la complementaridad entre *deuda pública y deuda privada*, es precisamente Lazzarato quien ha hecho importantes observaciones bajo los criterios de la *ontología social* de Deleuze y Guattari. Dice este autor: “*Lo que necesitan la economía y sociedad contemporáneas, y lo transversal a ellas, [...] [es] la conminación a ser «sujeto» económico («capital humano», «empresario de sí mismo»)* (Lazzarato, 2013: 58, cursivas nuestras). Este punto, en lo que respecta a Marx, se puede comenzar a entender sin grandes esfuerzos confrontando dos textos que cita Lazzarato, donde Marx se refiere a la *deuda subjetiva y deuda objetiva*. Lo importante de estos textos consiste básicamente en que evidencian que es la *relación acreedor-deudor* la que *articula el mundo del trabajo productivo y mundo de la subjetividad* mediante la *captura de las fuerzas que subyacen a la existencia humana*. Es decir, captura todas aquellas dimensiones que se relacionan con la *ética, la moral y la comunidad*. O bien, dicho más categóricamente: *el capitalismo se sustenta en la captura de la actividad genérica de la cultura bajo las condiciones del modo de producción general* presidido por la *fórmula diferencial del capital*. Dice Marx:

Respecto de la *deuda subjetiva*, en su texto “Credit et banque”, de 1844: “Vemos que la vida del pobre, sus talentos y su actividad son, a los ojos del rico, una garantía de reembolso de lo prestado: en otras palabras, todas las virtudes sociales del pobre, el contenido de su actividad social, su existencia misma, representan para el rico el reembolso de su capital y sus intereses usuales. La muerte del pobre es, entonces, el peor incidente para el acreedor. Es la muerte del capital y sus intereses [...]. Pensad en lo abyecto que es estimar a un hombre en dinero, como sucede en el caso del crédito. El crédito es el juicio que la economía política emite sobre la moral de un hombre [...]. Dentro de sistema de crédito, no es el dinero el que queda abolido en el hombre: es el mismo el que muda en dinero [...], el dinero se encarna en el hombre. La individualidad y la moral humanas se transforman, a la vez en artículo de comercio y en existencia material de dinero [...]. El crédito talla el valor monetario no en el dinero, sino en la carne humana, en el corazón del hombre”. (Lazzarato, 2013: 66-68, cursivas nuestras).

Y respecto de la *deuda objetiva*, texto recogido del tercer libro de *El capital*: “Un banco simboliza, por un lado, la centralización del capital financiero, los prestamistas, y, por el otro, la centralización de los prestatarios [...]. Hay que agregar que, con el desarrollo de la gran industria, el capital-dinero, cuando aparece en el mercado, tiende cada vez menos a ser representado por el capitalista individual, el dueño de tal o cual fracción del capital existente en el mercado, para manifestarse cada vez más, en cambio, como una masa organizada y concentrada, puesta, a diferencia de la producción real, bajo el control de los banqueros que representan el capital social [...]. El crédito le ofrece al capitalista particular la disposición absoluta, dentro de ciertos límites, del capital de otro, la propiedad de otro y, en consecuencia, el trabajo de otro. La disponibilidad del capital social y no privado le permite disponer del trabajo social” (Lazzarato, 2013: 69 y 72, cursivas nuestras).

En lo que respecta a las observaciones que Deleuze y Guattari realizan sobre la necesidad de comprender la *empresa anti-productiva* que define a uno de los polos de la *axiomática social capitalista*, que determina la *división mundial de trabajo* que se explica por las *síntesis maquínicas de consumo*, el concepto fundamental aquí es precisamente el de *plusvalía maquínica*. Concepto que se superpone a la antigua *plusvalía humana*. Es dicho concepto el que compromete la participación de una serie de *órganos sociales* que van más allá de los Estados nacionales y de la mera individualidad. Y es en dicho contexto, finalmente, donde se puede apreciar lo que Deleuze y Guattari postulan como una de las capacidades más admirables del *socius capitalista*: su *potencia de reiniciar el proceso de acumulación* mediante las *crisis del capital*, rompiendo así con la clásica distinción que se establece entre *producción* y *anti-producción*, ya que la *empresa de anti-producción* que define a uno de los polos de la *axiomática social*, si resulta estrictamente complementaria al *polo productivo*, ello es así por la razón siguiente:

*“Lo que [...] se llama el poder de recuperación del sistema capitalista radica en que su axiomática es por naturaleza, no más flexible, sino más comprehensiva. Nadie en un sistema de esta clase puede dejar de estar asociado a la actividad de antiproducción que anima a todo el sistema productivo [...]. El Estado, su policía, su ejército, forman una gigantesca empresa de antiproducción, pero en el seno de la producción misma, y condicionándola [...]. El aparato de antiproducción ya no es una instancia trascendente que se opone a la producción [...]; al contrario, se insinúa por todas partes y la abraza estrechamente para regular su producción y realizar su plusvalía [...]; la efusión [o paroxismo] capitalista es la de la antiproducción en la producción a todos los niveles del proceso. Por una parte, ella sola es capaz de realizar el fin supremo del capitalismo, que consiste en producir la carencia en grandes conjuntos, en introducir la carencia allí donde siempre hay demasiado, por la absorción que realiza de los recursos sobreabundantes. Por otra parte, ella sola dobla al capital y al flujo de conocimiento con un capital y un flujo equivalente de imbecilidad [bêtise] [...]. No sólo la carencia en el seno de lo demasiado, sino la imbecilidad en el conocimiento y la ciencia [...]. Con facilidad podemos realizar la cuenta de los principales medios de absorción fuera del consumo y la inversión: la publicidad, el gobierno civil, el militarismo y el imperialismo [recuérdese el nuevo corte de la megamáquina neototalitaria del pentágono del poder de Mumford (property, productivity, power, profit y publicity), señalada en nuestro capítulo anterior (supra: apartado 24)]. El papel del Estado a este respecto, en la axiomática capitalista, aparece tanto mejor en cuanto que lo que absorbe no se sustrae de la plusvalía de las empresas, sino que se añade al acercar a la economía capitalista al pleno rendimiento en los límites dados [...] sobre todo en un orden de gastos militares que no compitan con la empresa privada, más bien al contrario (sólo la guerra logró lo que el New Deal no pudo conseguir). El papel del complejo político-militar-económico es tanto más importante en cuanto garantiza la extracción de la plusvalía humana en la periferia y en las zonas apropiadas el centro, pero también en cuanto engendra en él mismo una enorme plusvalía maquínica al movilizar los recursos del capital de conocimientos y de información y absorbe por último la mayor parte de la plusvalía producida” (AE: 242-244, cursivas nuestras).*

Bajo el entendido que lo que indican Deleuze y Guattari con estas palabras es el sentido que cabe otorgar al *proceso de captura*, tanto de la *plusvalía humana*, como de la *plusvalía maquínica*, y que dicho *proceso* supone una serie de *operaciones* que son fundamentales para que el *capital pueda reproducir el modo de producción general* que

lo determina, los tres siguientes *segmentos que hegemoniza el polo de la empresa de anti-producción* precisan los *objetivos y fines* explícitos que persigue la *axiomática social capitalista*:

Los tres segmentos de la reproducción capitalista que cabe asociar a la empresa antiproducción son: “1.º) el que extrae la plusvalía humana a partir de la relación diferencial entre flujos descodificados de trabajo y producción y se desplaza del centro a la periferia, manteniendo, sin embargo, en el centro, vastas zonas residuales [Terceros Mundos en el seno del Primer Mundo, como Primeros Mundos en el seno de Terceros Mundos: las llamadas *megápolis* que G. Cocco aborda en *MundoBraz* (*supra*: apartado 25)]; 2.º) el que extrae la plusvalía maquina a partir de una axiomática de los flujos de código científico y técnico, en los lugares del «centro»; 3.º) el que absorbe o realiza estas dos formas de plusvalía de flujo garantizando la emisión de ambos e inyectando perpetuamente la antiproducción en el aparato de producir. Se esquizofreniza, pero no menos en el centro y en medio” (AE: 244-245, cursivas nuestras).

Estos fragmentos, de 1972, valen todavía para caracterizar la *axiomática social capitalista* que nos domina hoy. En una fórmula de Deleuze: un *modelo de superproducción* que ha logrado arribar, utilizando una expresión de Marx, a la *era de la subsunción real*. Lo que significa que el *socius capitalista* ha podido desarrollar la máxima intensificación y exhaustivización del *proceso de acumulación y revalorización del capital*. Los ejemplos actuales son innumerables: *capitalismo cognitivo, capitalismo financiero, especulación sobre la deuda pública, hipertrofia del sector terciario y de servicios, exhaustivización del consumismo a escala planetaria, desarrollo de la industria bélica, cultural, informática, telefónica, bioquímica, biotecnológica, médica, minera*, etc. En suma: que en la actualidad casi no existen esferas o ámbitos que no sean considerados *fuentes de extracción y separación de plusvalía flujo*: “*el capital subsume a toda la vida, pero sin [necesidad de] homogeneizarla [...]. El mundo como lugar de sentido desaparece [aparentemente], eclipsado por un conjunto demente de producciones*” (Cocco, 2012: 24-25 y 30, cursivas nuestras). Y es tal *proceso esquizofrenizante*, paradójicamente, donde “*la deuda [logra] explota[r] la acción ética de constitución simultánea de la comunidad y el individuo, al movilizar las fuerzas que están en el origen [como dice Marx] de la «existencia moral [...] [y de] la existencia comunitaria»*” (Lazzarato, 2013: 74, cursivas nuestras).

Por otro lado, respecto del *carácter ambiguo* que define a la *institución de las altas finanzas* que irrumpe en la segunda mitad del siglo XIX, ambigüedad que debe ser vista como inherente al *rasgo pático* que define a la *burguesía*, dice Polanyi:

“[O]culto en el interior del nuevo dispositivo, estaba en actividad un poderoso resorte social capaz de desempeñar un papel comparable al que habían desempeñado en el antiguo dispositivo las dinastías y los episcopados a fin de hacer efectivo el interés de paz. Ese factor anónimo era la *heute finance* [...]. Hasta el presente no se ha realizado una investigación global en el siglo XIX, por lo que apenas

*esta misteriosa institución surge del claro-oscuro de la mitología político-económica. Algunos han afirmado que se trataba de un simple instrumento de los gobiernos; otros que los gobiernos eran los instrumentos de su sed insaciable de beneficios; unos piensan que sembraba la discordia internacional y otros que vehiculaba un cosmopolitismo afeminado que sabotaba las fuerzas de las naciones viriles. Nadie de los que así opinan se equivoca completamente. Las altas finanzas, institución sui generis propia del último tercio del siglo XIX y del primer tercio del siglo XX, funcionaron, durante este periodo, como el elemento de unión principal entre la organización política y la organización económica mundiales. [...] las altas finanzas funcionan como un agente permanente de carácter flexible. Independientes de los gobiernos particulares, incluso de los más poderosos, las altas finanzas estaban en contacto con todos; independientes de los bancos centrales, incluido el Banco de Inglaterra, mantenían relaciones estrechas con ellos. Existían íntimas conexiones entre las finanzas y la diplomacia, y ni las una ni las otras elaboraban el más mínimo plan a largo plazo, ya fuese pacífico o belicoso, sin asegurarse de que existían buenas disposiciones por ambas partes. Y, a pesar de todo, el secreto del mantenimiento de la paz general residía, sin ninguna duda, en la posición, organización y las técnicas de las finanzas internacionales” (Polanyi, 1989: 34-35, cursivas nuestras).*

Es a partir de tal *escenario geopolítico mundial*, relativo a una *economía-mundo* (Braudel), y a partir de dichas caracterizaciones generales sobre la *ambigüedad* que define al *socius capitalista* y *clase burguesa*, a sus instituciones y sus órganos delegados, que debemos erigir un esquema paralelo relativo a la comprensión de las mutaciones que el *socius capitalista* exige históricamente al *Estado moderno* en tanto *modelo de realización*. Siendo posible reconocer, entre otros modelos: el Estado Absoluto, el Estado-nación, el Estado monárquico constitucional, el Estado liberal, el Estado gendarme, el Estado dual, el Estado-república, el Estado totalitario y el Estado de bienestar (Châtelet, Duhamel y Pisier-Kouchner, 1992: *passim*). Para llegar finalmente al modelo del *Estado mínimo* o *Estado neoliberal* (MM: 467). Considerando esta lista de la variación histórica de las formas que adquiere el Estado moderno, cualquiera sea la *forma concreta* que adopte el Estado moderno,<sup>152</sup> lo crucial para Deleuze y Guattari es que siempre *su función* ha consistido en *regular el proceso de acumulación del capital*. Función que *presupone*, en efecto, *la existencia de “órganos sociales de decisión, de gestión, de reacción [...], [toda] una tecnocracia y una burocracia que no se reducen al funcionamiento de las máquinas técnicas”* (AE: 259, cursivas nuestras); *“funciones reguladoras del Estado [que] no implican ningún tipo de arbitraje entre clases”*, porque: que *“el Estado esté al servicio de la clase llamada dominante es una evidencia práctica, pero que todavía no entrega sus razones teóricas. Estas razones son simples: desde el punto de vista de la axiomática capitalista no hay*

---

<sup>152</sup> Dicen nuestros autores: *“[Incluso] [...] los Estados socialistas [fueron] [...] modelos de realización de la axiomática capitalista [...] en función de la existencia de un único mercado mundial exterior que sigue siendo el factor decisivo por encima incluso de las relaciones de producción de las que deriva”* (MM: 468, cursivas nuestras).



*más que una sola clase con vocación universalista: la burguesía*” (AE: 261, cursivas nuestras).

Vocación universalista de la *clase burguesa* que, en lo que respecta al *neototalitarismo* surgido entre el fin de la Segunda Guerra Mundial y la década de los sesenta, y que Mumford rotula como la *megamáquina del pentágono del poder* (*property, profit, productivity, power y publicity*), posibilita la aparición de un *microfascismo que no se confunde con los viejos modelos totalitarios*. Es un punto que incluso hace coincidir a Pier Paolo Pasolini con Deleuze, cuando afirma el primero que: “*El futuro pertenece a la joven burguesía que ya no necesita detentar el poder con los instrumentos clásicos [...]. Porque el nuevo poder burgués necesita consumidores con un espíritu totalmente pragmático y hedonista*” (Pasolini, 2009: 22-23, cursivas nuestras). Lo que Deleuze mismo expresa con las siguientes palabras:

*“Por muy actual y poderoso que sea en muchos países, el viejo fascismo ya no es el problema de nuestro tiempo. Se está instalando un neofascismo en comparación con el cual el antiguo quedará reducido a una forma folklórica [...]. En lugar de ser una política y una economía de guerra, el neofascismo es una alianza mundial para la seguridad, para la administración de una paz no menos terrible, con una organización coordinada de todos los pequeños miedos, de todas las pequeñas angustias que hacen de nosotros unos microfascistas encargados de sofocar el menor gesto, la menor cosa o la menor palabra discordante en nuestras calles”* (DRL: “El judío rico”, 131-133, cursivas nuestras).

Es en tal tesitura, que destaca el fenómeno del *microfascismo* como uno de nuestros problemas latentes, que resulta pertinente volver a referirnos a la *doble polaridad* que define a los *rasgos páticos* del *socius capitalista* y la *clase burguesa*. Partiendo por la consideración de que el *estatuto de clase* jamás se debe confundir con el de las *castas y rangos* que existían en las sociedades precapitalistas tradicionales. Porque las *clases* son el resultado de un *cuerpo social descodificado y desterritorializado*. Y en tal sentido: “*Las clases son el negativo de las castas y de los rangos, las clases son órdenes, castas y rangos descodificados*” (AE: 261, cursivas nuestras). Y de allí que la *clase burguesa* pueda identificarse con un *movimiento de perpetuo cambio*, que es el que define a la *máquina capitalista* como *máquina diacrónica*: “*los capitalistas surgen uno tras otro en una serie que funda una especie de creatividad de la historia, extraña casa de fieras: tiempo esquizoide del nuevo corte creativo*” (AE: 230, cursivas nuestras).

Esta caracterización general de la *clase burguesa*, si reiteramos que el Estado moderno está a su servicio, es la nos obliga a asumir que el Estado no es ni garante del interés público, ni defensor del bien común. Ni mucho menos, como lo pensaba Hegel, una organización que permita al advenimiento de una clase universal, que como hemos

recordado con Marx, para Hegel implicaba la síntesis entre la clase media y clase burocrática del Estado moderno. La burocracia estatal, como ya se puede deducir de la propia función que define al *Estado regulador*, consiste en *efectuar la axiomatización de los flujos de deseos descodificados para permitir su conjunción*. Función que implica un *nuevo régimen de esclavitud maquínica* donde la *nueva forma de represión general* depende precisamente del *dinero*, gracias precisamente a *su forma dual*.

Respecto de esta *dualidad* y su manera de operar dentro y sobre las propias instituciones sociales, Lazzarato expone una interminable cantidad de ejemplos que indican de manera precisa la *nueva configuración del poder soberano, disciplinario y político* que comporta el *modelo neoliberal*. Modelo que, como ya lo hemos dicho, *desplaza a la axiomática social de adjunción o tendencia social demócrata, por una axiomática social de sustracción o tendencia del Estado mínimo*. Conversión que permite sostener que lo que se está dando hoy es una suerte de *fractalización y exhaustivización exponencial de la economía de la deuda*, a partir de un movimiento radical que tiene como epicentro la *privatización de los derechos sociales*. Proceso que tiene como propósito *enganchar al trabajador con el polo impotente de dinero de consumo*. Lo que, por otro lado, de modo evidente implica el desarrollo del *polo de potencia del capital de filiación o dinero de financiación*, y, en efecto, un *estímulo* que favorece al *proceso de revalorización del capital*. Este proceso es precisamente el que expresan términos como los de *gobernanza y gubernamentalidad*, conceptos que implican la *connivencia entre el Estado y sus órganos burocráticos* con los propios *cuerpos intermedios de la sociedad civil*. Y es tal relación la que se debe relacionar con la *destrucción de Estado de bienestar*, que, paradójicamente, ha sido llevada a cabo por el Estado y sus órganos reguladores, por los funcionarios públicos y partidos políticos. El comentario de Lazzarato establece además de manera exhaustiva cuál es el sentido que cabe dar aquí al *doble movimiento* que engloban la *destrucción de derechos sociales y creación de nuevos ámbitos de plusvalía*, lo que resume la esencia del *modelo de la economía de la deuda* que a partir de ahora *relanza la actividad productiva* con nuevos métodos, aunque teniendo siempre como norte y fundamento la *realización del proceso de acumulación del capital*. Dice Lazzarato:

“[L]a economía de la deuda reconfigura, ante todo, el poder soberano de Estado, al neutralizar unas prerrogativas exclusivas, la soberanía monetaria [...]. [...] no hay competencia ni conflicto entre la política financiera y la política monetaria del Estado, sino una nueva alianza [...]. Ese nuevo bloque de poder jamás habría podido nacer sin la intervención de los poderes públicos (la de los gobiernos, tanto de derecha como de izquierda —y en el caso específicamente francés, sobre todo, la de los

socialistas—, *la de los Estados y la de los bancos centrales [...]. Y tal como lo demuestra la última crisis financiera [2008], es siempre el Estado (como «prestamista en última instancia») el que permite la reproducción de las relaciones de poder capitalistas centradas en la deuda [...]. La transformación de los derechos sociales en deudas y de usuarios en deudores es la concreción del individualismo patrimonial [...]. La deuda remite directamente a una disciplina de vida y a un estilo de vida que implica un trabajo sobre «sí mismo» [...]. El concepto gramsciano de «hegemonía» (la del capital financiero) parece menos operativo que el concepto foucaultiano de «gubernamentalidad» [...]. La gubernamentalidad ha producido un capitalismo colectivo —para hablar como Lenin—, que no se concreta en las finanzas sino que opera de manera transversal en la empresa, la administración, los servicios, los partidos políticos, los medios, la universidad [...]. Así, el problema de «gobernar lo menos posible» [Estado mínimo y ordocapitalismo] creó en principio las condiciones y a continuación dejó su lugar, como siempre en la historia del capitalismo, a políticas mucho más autoritarias [...]. Tampoco en este caso pueden disociarse la economía «real» y la «especulación» financiera. En tanto que la economía «real» empobrece a los gobernados en cuanto «asalariados» (reducción de las transferencias de ingresos, disminución de los servicios públicos, de los subsidios de desempleo y de las becas estudiantiles, etc.), las finanzas pretenden enriquecerlos a través del crédito y el accionariado. Nada de aumentos salariales directos o indirectos (jubilaciones), sino crédito al consumo e incitación a la renta bursátil (fondos de pensiones, seguros privados); nada de derecho a la vivienda, sino créditos inmobiliarios; nada de derechos a la escolarización, sino préstamos para pagar estudios; nada de mutualización contra los riesgos (desempleo, salud, jubilación), sino inversión en los seguros individuales [...]. El asalariado y el usuario de la seguridad social deben ganar y gastar lo menos posible, a fin de reducir el costo del trabajo y de la seguridad social, en tanto que el consumidor debe gastar lo máximo posible, para dar salida a la producción. [...] en el capitalismo contemporáneo, el asalariado, el usuario y el consumidor coinciden en una misma persona, y entonces las finanzas pretenden resolver la paradoja” (Lazzarato, 2013: 111-127, cursivas nuestras).*

Es precisiones de Lazzarato resultan valiosísimas para entender por fin de modo concreto cuál es el alma y sentido del *régimen de signos de sujeción-autoritario*, en cuanto los hechos mencionados se asocian, no a *finés últimos* o *finés superiores* que persigue la *sociedad y racionalidad estatal*. Lo que aquí reina más precisamente es la *racionalidad económica* de la cual tanto se enorgullecen los *neoliberales*. Esta serie de fenómenos muestra de manera exacta cómo son el *Estado y sus funcionarios*, junto con la *sociedad civil*, las dos instancias que se han articulado (*estrato*) para crear una serie de *nuevos artificios sociales e institucionales* que buscan *reproducir las relaciones de poder* que presupone el *socius capitalista*. Y es en tal sentido que se debe terminar asumiendo que el Estado moderno, como lo afirman Deleuze y Guattari: “*concluye el devenir-concreto [...] del Urstaat despótico: de unidad trascendente se convierte en inmanente al campo de fuerzas sociales, pasa a su servicio*” (AE: 259-260, cursivas nuestras).

Asumido esta tesis, que terminaremos de explicar más adelante, no podemos olvidar que dentro de la *lógica diferencial* de la *ontología social* de Deleuze y Guattari, *actualizarse es siempre diferenciarse* (*supra*: apartado 1). Y, en tal sentido, que si los *Estados modernos son modelos de realización*, lo son solamente en cuanto *su modo de actualizar el Urstaat admite un isomorfismo que se expresa en la coexistencia de las más diversas formas de Estados*:

“En principio, todos los Estados son isomorfos, es decir, son dominios de realización del capital en función de un solo y mismo mercado mundial exterior [...]: hay isomorfía, pero heterogeneidad, entre Estados totalitarios y socialdemócratas, siempre que el modo de producción es el mismo. Las reglas generales a este respecto son las siguientes: la consistencia, el conjunto de unidad de la axiomática son definidos por el capital como «derecho» o relación de producción; la independencia respectiva de los axiomas no contradice en modo alguno este conjunto, sino que procede por divisiones y sectores del modo de producción capitalista; la isomorfía, con los dos polos de adjunción y sustracción, equivale a la distribución en cada caso del mercado interior y del mercado exterior” (MM: 468, cursivas nuestras).<sup>153</sup>

Es tal *isomorfía* que abarca a los Estados concretos, *diversidad* que se encuentra supeditada a la *axiomática social capitalista*, la que precisamente expresa la *división mundial de trabajo*. Y, en efecto, la *absoluta complementariedad* dada entre los Estados que se identifican con el *Centro* que preside el desarrollo del *socius capitalista* a partir de la *captura de una plusvalía maquínica* y los Estados que se identifican con la *periferia*, donde la *captura* sería más bien relativa a una *intensificación de la captura de plusvalía humana*. Aunque también haya que reconocer que *centro* y *periferia* son términos relativos, según lo hemos visto con el concepto de *mundialización* que aborda G. Cocco en *MundoBraz* (*supra*: apartado 25). Respecto de la Historia Universal y los *diversos modelos de realización*, Deleuze y Guattari distinguen tres grandes modelos:

“Nosotros distinguimos tres grandes formas: **1)** Estados arcaicos imperiales, paradigmas, que constituyen una máquina de esclavitud [...]. **2)** Estados muy diversos entre sí, imperios evolucionados, ciudades, sistemas feudales, monarquías [...] que proceden más bien por subjetivación y sujeción, y que constituyen conjunciones tópicas o cualificadas de flujos descodificados; **3)** Estados-naciones modernos, que llevan aún más lejos la descodificación, y que son como los modelos de realización de una axiomática o de una conjugación general de los flujos [...]. [E]stos Estados combinan la sujeción social y la nueva esclavitud maquínica” (MM: 463-464, cursivas nuestras).

Sin embargo, para que el *socius capitalista* logre arribar a la forma de una *axiomática social abstracta*, previamente tienen que haberse dado grandes coincidencias, inesperados *cortes* y sorpresivas *contingencias*. Las cuales precisamente se relacionan, no con la *conjunción de los flujos descodificados* que efectúa la *axiomática social capitalista*, sino con el propio *proceso de descodificación de los flujos* que hemos partido destacando al iniciar el presente apartado:

“[H]an sido necesarias grandes casualidades, sorprendentes encuentros, que hubieran podido producirse en otro lugar, antes, o hubieran podido no producirse nunca, para que los flujos escaparan a la codificación y, escapando de ella, no dejaran de constituir una nueva máquina determinable como *socius capitalista*: así, por ejemplo, el encuentro entre la propiedad privada y la producción mercantil que, sin embargo, se presentan como dos formas muy diferentes de

<sup>153</sup> En tal sentido es que cabe entender que la URSS, en su momento, e incluso los países más atrasados en la actualidad, por ejemplo, los países más atrasados de Africa, siguen participando del sistema capitalista.

*descodificación, por privatización y por abstracción. O bien, desde el punto de vista de la propiedad privada, el encuentro entre flujos de riquezas convertibles poseídas por capitalistas y un flujo de trabajadores poseedores tan sólo de su fuerza de trabajo (allí también, dos formas de desterritorialización)” (AE: 146, cursivas nuestras).*

Si cabe hablar de un *agenciamiento modal mayor*, que excede en potencia de los Estados nacionales, dicha entidad no es otra que el *nuevo cuerpo lleno social* de la *forma-capital*. He aquí nuevamente una manera de entrever que la *teoría del socius* se presenta como un auténtico homenaje a Marx. Pero un homenaje que consiste recoger el concepto más importante de *El capital*, para identificarlo con la *superficie de inscripción* que *estimula* y a la vez *reprime* los *flujos de deseos* para *producir* y *reproducir* las condiciones propias del *modo de producción capitalista*. *Nuevo cuerpo lleno social* significa que es la *forma-dinero* misma la que se convierte en “*el objeto global de una catexis de deseo. Deseo del asalariado, deseo del capitalista, todo palpita de un mismo deseo*” (AE: 246-247, cursivas nuestras). Lo que implica finalmente que es “*al nivel de los flujos, y de los flujos monetarios, no al nivel de la ideología, que se realiza la integración de los flujos de deseos*” (AE: 247, cursivas nuestras).

Esta *potencia y poder del capital*, que se caracteriza por su capacidad de insertarse de *modo inmanente* en el *proceso de producción social* y *producción deseante*, en tanto *superficie de inscripción*, lo que significa en términos políticos es que “*el capital se apropia directamente de la producción*” (AE: 223, cursivas nuestras). Y es a tal grado la preeminencia del *socius capitalista*, que hasta considerando la propia *relación del “capital financiero y [...] mercantil [que se debe comprender que ambos] ya no son más que funciones específicas correspondientes a una división del trabajo en el modo capitalista de la producción en general”* (AE: 233, cursivas nuestras).

Todo esto presupone, insertándonos en la *lógica de la teoría de las síntesis* del *inconsciente maquínico*, una transformación radical de las operaciones dadas en el seno del campo social: “*volvemos a encontrar la producción de producciones [síntesis conectivas], [...] [la producción] de registros [síntesis disyuntivas], [...] [y la producción] de consumos [síntesis conjuntivas] —pero precisamente en esa conjunción de los flujos descodificados que convierte al capital en el nuevo cuerpo lleno social”* (AE: 233, cursivas nuestras).<sup>154</sup>

---

<sup>154</sup> La *división de trabajo* en el *modo capitalista de producción*, que Marx describe en la *Contribución a la crítica de la economía política*, implica la *enajenación del trabajo* y la *separación del productor del producto del trabajo*. Siendo en este punto fundamental la distinción que hace Marx entre *trabajo* y *fuerza de trabajo*. Dice Marx: “*El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real, sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política y a la que corresponden las formas determinadas de conciencia. El modo de producción de la vida material*

Lo que dicho más categóricamente, respecto de la *singularidad* que define al *socius capitalista* en tanto *cuerpo social lleno*, quiere decir que: “*El capital es el cuerpo sin órganos del capitalista, o más bien del ser capitalista [...]. Todo parece producido (objetivamente) por el capital en tanto que cuasi-causa*” (AE: 19, cursivas nuestras). En tanto *cuasi-causa*, por ser éste, como diría Marx, quien constituye el *movimiento objetivo aparente (falsa conciencia) que preside las nuevas relaciones sociales*. O más específicamente, porque es desde el *estatuto productivo* que se atribuye al *capital* que se erigen: por un lado, la *representación del producto como mercancía*; y, por otro, el *orden de una división de trabajo en el interior de la sociedad* (Marx, 1970: 20-21). Como dice Marx: “*al principio los capitalistas tiene necesariamente conciencia de la oposición entre el trabajo y el capital, y del uso del capital como medio para arrebatar el excedente de trabajo. Sin embargo, a la vez [...] se instaura rápidamente un mundo perverso embrujado*” (AE: 19, cursivas nuestras).

¡*Mundo perverso y mundo embrujado!* ¡*Falsa conciencia como movimiento objetivo aparente!* ¡*Representación del producto como mercancía!* La importancia de todas estas caracterizaciones radica en que son las que determinan la *forma del modo general de producción capitalista* que da Marx y cómo las mismas implican una *desnaturalización* no sólo relativa a las *relaciones sociales de producción*, sino relativa también a una *desnaturalización del campo de la enunciación colectiva*. Deleuze y Guattari, a propósito de este punto, nuevamente muestran la relevancia de reconocer que tras la

---

*condiciona el proceso de vida social, política en intelectual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina la realidad; por el contrario, la realidad social es la que determina su conciencia*” (Marx, 1970: 37, cursivas nuestras). Y señala el mismo Marx, por otro lado: “*El tiempo de trabajo es la sustancia vital del trabajo [...]. Consideradas como valores de cambio, las mercancías no son más que medidas determinadas de tiempo de trabajo coagulado [estratificado dirían Deleuze y Guattari]. [...] el trabajo, tal como se manifiesta en los valores de cambio, es trabajo humano general [...]. El valor de cambio aparece primeramente como una relación cuantitativa en la que los valores de uso son intercambiables [...], el trabajo, creador de valor de cambio, es indiferente a la forma particular del trabajo mismo*” (Marx, 1970: 48-49 y 46-47, cursivas nuestras). Y agrega Maurice Dobb, en la “introducción” de esta obra de Marx, respecto del concepto de *alienación del trabajo*: “*Marx concibe la alienación como alienación del productor o trabajador con respecto al producto de su propia actividad. En efecto, el objeto no se produce para la utilización y apropiación por parte del mismo productor, sino para el intercambio y, por tanto, como valor de uso para otro. El intercambio y el dinero, en cuanto instrumento de ese intercambio, se interponen entre la producción y el consumo. En una sociedad basada en la propiedad privada y el intercambio se da entonces la separación u «objetivación» del trabajo con respecto a sus productos; de donde deriva la alienación del hombre, en cuanto productor, con respecto al resto de los hombres [...]. [Lo que en palabras de Marx de los Manuscritos económicos-filosóficos significa, que:] «La economía política oculta la enajenación esencial del trabajo porque no considera la relación inmediata entre el trabajador (el trabajo) y la producción [...]. La representación del producto como mercancía [...] exige una división de trabajo en el interior de la sociedad»*” (Marx, 1970, 20-21, nota preliminar de Dobb, cursivas nuestras).

*apariencia de intercambio*, lo que se *disimula* son precisamente las *relaciones diferenciales*, tanto respecto del *orden económico* como respecto del *orden enunciativo*. Siendo en este punto otra vez los criterios generales de *igualdad* y *equivalencia*, los que permiten la *preeminencia* de un *efecto óptico objetivo* que consolida la *apariencia de intercambio*. Todo gracias al *capital* y su *potencia de abstracción* y en tanto el *dinero* permite *abstraer las relaciones sociales* de toda *cualidad específica*. Dicen Deleuze y Guattari, haciendo referencia al concepto de *ophé-límite* de Wilfried Pareto, que la *apariencia de intercambio se desvanece* si se consideran las *evaluaciones anticipantes* que se relacionan con los respectivos *agenciamientos de los grupos* que participan en los *intercambios*. Y más profundamente, que lo que subyace a la *apariencia de intercambio* sobre la cual se sustentan las categorías de *valor de uso*, *valor de cambio* e incluso *utilidad marginal*, es lo que cabe postular como una *deseabilidad* inherente a tales *grupos*, *deseabilidad* que precede a la *representación* que sustenta la *apariencia de intercambio*:

“El intercambio sólo es una apariencia: cada miembro o cada grupo aprecia el valor del último objeto receptible (objeto-límite), y de ahí deriva la aparente equivalencia. La igualación es el resultado de las dos series heterogéneas, el intercambio o la comunicación es el resultado de los dos monólogos (palabra). No hay un valor de cambio ni valor de uso, sino evaluación del último por ambas partes (cálculo del riesgo relativo a un franqueamiento del límite), una evaluación-anticipación que explica tanto el carácter ritual como el utilitario, tanto el carácter serial como el intercambista. Para cada uno de los grupos la evaluación del límite está presente desde el principio, y ya dirige el primer «intercambio» entre los dos. Por supuesto, hay un tanteo, la evaluación es inseparable de un tanteo colectivo. Pero éste no se basa en modo alguno en la cantidad del trabajo social, se basa en la idea del último tanteo de un lado como del otro, y se hace a velocidad variable, pero siempre más rápida que el tiempo necesario para llegar efectivamente al último objeto o incluso para pasar de una operación a otra. En ese sentido, la evaluación es esencialmente anticipante, ya está presente en los primeros términos de la serie. Vemos que la utilidad marginal (relativa a los últimos objetos receptibles por ambas partes) no está en modo alguno relacionada con unas reservas supuestas abstractamente, sino con el agenciamiento respectivo de los grupos. En esa dirección iba Pareto cuando hablaba de «ophé-límite» más bien que de una utilidad marginal. Se trata de una deseabilidad como componente de agenciamiento: cada grupo desea según el valor del último objeto receptible, más allá del cual se vería obligado a cambiar de agenciamiento. Y todo agenciamiento tiene precisamente dos caras, maquinación de cuerpos o de objetos, enunciación de grupo. La evaluación del último es la enunciación colectiva a la que corresponde toda la serie de los objetos, es decir, un ciclo o un ejercicio de agenciamiento” (MM: 446, cursivas nuestras).

En lo que respecta al *mundo embrujado* y *perverso* que instaura el *sistema de representación* fundado en el *intercambio de mercancías* (Marx), es aquí donde se ha de considerar fundamental el rol que juegan los *rasgos páticos* que definen a la *burguesía* como la *clase universal*. En primera instancia, porque aquí ya no se presupone ni la *crueledad salvaje* (*histeria colectiva*), ni el *terror despótico* (*principio de conocimiento paranoico*), sino los *rasgos páticos* constitutivos de la *nueva máquina capitalista*, que son el *disimulo* y *cinismo* (AE: 236). Son dichos rasgos los que ocultan el *carácter dual*

del dinero y erigen a la vez la *relación aparente de intercambio*, escondiéndose así el hecho que el *socius capitalista* lo que en rigor constituye es un *sistema de robo y explotación*. Sistema basado en la *subordinación de la serie del capital variable a la serie del capital de filiación*, subordinación que es ya la propia del *carácter dual del dinero*: “*Se está en lo cierto, pues, cuando se habla de la disimulación profunda de la dualidad del dinero, pago y financiación, los dos aspectos de la actividad bancaria*” (AE: 236, cursivas nuestras).

Es Marx mismo quien da dos precisas caracterizaciones sobre tales *rasgos páticos* que predominan en el *mundo burgués*. En primer lugar en sus *Manuscritos económico-filosóficos*, donde, recordando a Shakespeare, nos dice lo que implican críticamente las *propiedades eminentes del dinero*:

“*Shakespeare destaca especialmente dos propiedades en el dinero: 1.º) Es la divinidad visible, la transmutación de todas las cosas humanas y naturales en su contrario, la confusión e inversión universal de todas las cosas [...]. 2.º) Es la puta universal, el universal alcahuete de los hombres y los pueblos. La inversión y la confusión de las cualidades humanas y naturales [...]; la fuerza divina del dinero radica en su esencia en tanto que esencia genérica extrañada, enajenada y autoenajenante del hombre. Es el poder enajenado de la humanidad. Lo que como hombre no puedo, lo que no pueden mis fuerzas individuales, lo puedo mediante el dinero [...]. El dinero es, al hacer esta mediación, la verdadera fuerza creadora [de allí que el movimiento aparente, a pesar de ser falsa conciencia, sea objetivo] [...]. Como potencia inversora, el dinero actúa también contra el individuo y contra los vínculos sociales [...]. Transforma la fidelidad en infidelidad, el amor en odio, el odio en amor, la virtud en vicio, el siervo en señor, el señor en siervo, la estupidez en entendimiento, el entendimiento en estupidez*” (Marx, 1980: 179-181, cursivas nuestras).

Y señalan, Marx junto a Engels, en *El manifiesto comunista*, respecto del *carácter revolucionario* que se debe atribuir a la *burguesía*, cuando se consideran sus rupturas con los *valores morales* que se identifican con las *instituciones tradicionales*:

“*La burguesía ha desempeñado [...] un papel verdaderamente revolucionario. [...] echó por tierra todas las instituciones feudales, patriarcales e idílicas. Desgarró implacablemente los abigarrados lazos feudales que unían al hombre con sus superiores naturales y no dejó en pie más vínculo que el del interés escueto, el del dinero contante y sonante, que no tiene entrañas. Echó por encima del santo temor de Dios, de la devoción mística y piadosa, del ardor caballeresco y la tímida melancolía del buen burgués, el jarro de agua helada de sus cálculos egoístas. Enterró la dignidad personal bajo el dinero y redujo todas aquellas innumerables libertades escrituradas y bien adquiridas a una única libertad: la libertad ilimitada de comerciar. Sustituyó, para decirlo de una vez, un régimen de explotación, velado por los cendales de las ilusiones políticas y religiosas, por un régimen franco, descarado, directo, escueto, de explotación*” (Marx, Engels, 2013: 53-54, cursivas nuestras).

Son consideraciones como éstas las que nos ayudan a comprender por qué el *socius capitalista* necesariamente se debe entender como un *sistema diacrónico* y por lo mismo que la *máquina capitalista* y la *ambigüedad* que la define zigzaguea, por un lado, hacia un *polo productivo* que tiende a identificarse con los *flujos descodificados (límite absoluto)*, incluso al grado de *esquizofrenizar todo el campo social*. Polo



gatillado ciertamente por el afán supremo del *socius capitalista*: *realizar de la plusvalía*. Pero que a la vez tiende el *socius capitalista* también a identificarse con un movimiento contrario: el *polo de anti-producción*. Tendencia que el *socius capitalista* intensifica en los *momentos críticos* que afectan al *capital*, siendo en este caso la sustitución del *límite absoluto* por unos *límites relativos*, lo que permite el *desplazamiento* de la *barrera* que representa el *capital* mismo. Dice Marx: “«*la producción capitalista tiende sin cesar a sobrepasar estos límites que le son inmanentes, pero no lo logra más que empleando medios que, de nuevo y a una escala más imponente, levantan ante ellas las mismas barreras. La verdadera barrera de la producción capitalista es el propio capital*»” (AE: 238, cursivas nuestras).

Es en este punto donde la *ambigüedad* de la *clase burguesa* se expresa, no sólo en sus afanes de cálculo, negocios y comercio, ya que a pesar de romper con los valores morales tradicionales, ella misma, en lo relativo al *polo anti-productivo*, tiene que jugar el papel de *nueva clase del orden*. Ha sido Marshall Berman quien ha sintetizado magistralmente la *paradoja* que se da aquí: “*La verdadera fuente de los problemas es la pretensión burguesa de ser el partido del orden en la política y la cultura modernas [...]. [Siendo que] [t]odo está hecho para ser destruido mañana, aplastado o desgarrado, pulverizado o disuelto, para poder ser reciclado o reemplazado a la semana siguiente, para que todo el proceso recomience una y otra vez, es de esperar que para siempre, en formas cada vez más rentables*” (Roca, 2009: 157, cursivas nuestras).

Más puntualmente, estamos refiriéndonos a la *doble moral* o *doble bind* (Bateson) que caracteriza al *socius capitalista*. Y que explica precisamente el hecho que la *axiomática social capitalista* deba transformar el *sistema de represión global de deseo* o *sistema de registro*, para poder sortear los fenómenos *descodificación de los flujos de deseos* que la *tendencia ideal* hacia *límite absoluto del capital* promueve. Es dicha tendencia la que precisamente lleva al *límite* la *conjunción de los flujos descodificados de deseos* en el seno de las *relaciones sociales de producción*. Jamás se debe olvidar que es el *capital* el que se presenta como el *elemento que preside la unidad del ciclo de producción*, al determinar las esferas de la *producción, distribución y consumo*. Es decir, que es el *capital* el que se encuentra en el *principio (causa motriz)*, en el *medio (agente distribuidor)* y en el *fin del proceso de producción*: el *capital* como el *gran consumidor*. Estos aspectos, respecto de la diferencia de modelo del *socius capitalista* con los modelos que le preceden, son los que permiten decir a nuestros autores:

“Entonces, la conjunción ya no designa solamente restos que escaparían a la codificación, ni consumos-consumaciones de las fiestas primitivas, ni siquiera el «máximo de consumo» en el lujo del déspota y de sus agentes. Cuando la conjunción pasa a la primera fila de la máquina social, ocurre, por el contrario, que deja de estar vinculada tanto al goce como al exceso de consumo de una clase y se convierte al propio lujo en un medio de inversión y vuelca todos los flujos descodificados sobre la producción, en un «producir por producir» [...] [donde el] capital [...] [es] el nuevo cuerpo lleno desterritorializado, el verdadero consumidor” (AE: 231, cursivas nuestras).

Quizás una buena manera de terminar de entender la *relación* dada entre la *doble moral* que define a la *clase burguesa*: por un lado, *su cinismo y disimulo*, y por otro, *su rol de clase del orden*, sea recurriendo nuevamente a la doble polaridad que define a la *axiomática capitalista* cuando se consideran los modelos de *Estado de Bienestar* y *Estado mínimo*, que es preciso explicar más profundamente. Son tales paradigmas los que permiten distinguir entre un modelo de producción que se define por su capacidad de *insertar axiomas puntuales* en el seno de la producción, para sortear el *carácter esquizofrénico* a que tienden los *flujos descodificados*, es decir, cuando *la sociedad tiende a fugarse* mediante *procesos de desinstitucionalización* provocados por el propio capitalismo, por la propia quiebra de los códigos y territorialidades. Y de allí, también, que se hable de una *axiomática social de saturación* o *axiomática social de adjunción de axiomas*, que es un modo eminentemente formal de caracterizar la *tendencia social demócrata*. Modelo diverso de la *axiomática social de sustracción de axiomas* o *anarco-capitalismo* (Chile), donde en vez de introducir axiomas dentro del seno de la sociedad, los axiomas se restringen al grado de configurar un *sistema de máximo estímulo para la realización de la plusvalía de flujo* (*turbo-capitalismo*). Lo que supone privilegiar las exigencias de los intereses de una *economía-mundo*, que en este caso estaría por sobre los intereses de los Estados, o más claramente, por privilegiar los intereses de un *mercado internacional único* por sobre los intereses de los *mercados internos* o *mercados nacionales*. Comentan nuestros autores:

Sobre la tendencia social demócrata de adjunción de axiomas: “1. *Adjunción, sustracción*. [...]. *Los axiomas del capitalismo no son [...] proposiciones teóricas, ni [...] ideológicas, sino enunciados operatorios que constituyen la forma semiológica del Capital, y que entran como partes componentes en los agenciamientos de producción, de circulación y de consumo. Los axiomas son enunciados principales, que no derivan o no dependen de otro. En ese sentido, un flujo puede ser objeto de uno o varios axiomas (constituyendo el conjunto de los axiomas la conjugación de los flujos) [...]. En el capitalismo existe una tendencia a añadir constantemente axiomas. Después de la guerra del 14-18, la influencia conjugada de la crisis mundial y de la revolución rusa forzaron [...] a multiplicar los axiomas, a inventar otros [...] que concernían a la clase obrera, al empleo, a la organización sindical, a las instituciones sociales, al papel del Estado, al mercado exterior y al mercado interior. La economía de Keynes, el New Deal, fueron laboratorios de axiomas. Ejemplos de nuevas creaciones de axiomas después de la segunda guerra mundial: el plan Marshall, las formas de ayudas y de préstamos, las transformaciones del sistema monetario. Los axiomas no sólo se multiplican en periodo de expansión o de relanzamiento. Lo que hace variar la axiomática, en relación con los Estados, es la distinción y la relación entre mercado exterior y mercado interior. La multiplicación*

*de axiomas se produce sobre todo cuando se organiza un mercado interior integrado que compite con las exigencias del mercado exterior. Axiomas para los jóvenes, para los viejos, para las mujeres, etc. Se podría definir un polo de Estado muy general, «social democracia», por esa tendencia a la adjunción, a la invención de axiomas, en relación con dominios de inversión y fuentes de beneficio: no es un problema de libertad o de coerción, de centralismo o de descentralización, sino de cómo se controlan los flujos. En este caso, se les controla multiplicando los axiomas directores. Pero en el capitalismo la tendencia inversa no es menor: tendencia a restar, a sustraer axiomas” (MM: 467-466, cursivas nuestras).*

Y sobre la tendencia anarco-capitalista (o laissez-faire) de sustracción de axiomas: “El polo de Estado «totalitarismo» encarna esta tendencia a restringir el número de axiomas, y opera por promoción exclusiva del sector externo, recurso a los capitales extranjeros, desarrollo de una industria orientada hacia la exportación de materiales brutos o alimentarios, hundimiento del mercado interior. El Estado totalitario no es un máximo de Estado, sino más bien, según la fórmula de Virilio, el Estado mínimo del anarcocapitalismo (of. Chile). En última instancia, los únicos axiomas retenidos son el equilibrio del sector externo, el nivel de las reservas y la tasa de inflación; «la población ya no es un elemento, ha devenido una consecuencia»; en cuanto a las evoluciones salvajes, aparecen entre otras en las variaciones del empleo, los fenómenos de éxodo rural, de urbanización-chabolismo, etc.” (MM: 467, cursivas nuestras).

Si esta *doble tendencia* del *socius capitalista* resulta crucial para entrever la *diferencia* entre los conceptos de *plusvalía de flujo* y *plusvalía de código*, conviene primero partir recordando la distinción que hacíamos en los apartados anteriores entre *régimen de signos presignificante*, *régimen de signos signifiante*, *régimen de signos contrasignifiante* y *régimen de signos postsignifiante de sujeción pasional-autoritario*. Es tan sólo este último modelo el que nos debe importar para caracterizar a la *axiomática social capitalista* y para captar el sentido preciso que tiene el concepto de *plusvalía de flujo*. Teniendo presente esto, Deleuze nos da una pista en una observación de uno de sus cursos de la década de los setenta sobre *El Anti-Edipo*, a propósito de la relación dada entre los tres primeros modelos y el modelo de *socius capitalista*. Dice Deleuze: “Tenemos la impresión de que [...] el capitalismo es lo que [...] toda forma social constantemente intenta conjurar, intenta evitar. ¿Por qué? Porque sería la ruina de todas las otras formas sociales” (Curso-Capitalismo: 21-22, cursivas nuestras).

Esta indicación, aparentemente crítica, se torna evidente tan sólo recordando que el sentido de las *operaciones semióticas* que definían a las *formas de socii precapitalistas*, si *perseguían la codificación de los flujos de deseos*, lo hacían precisamente para imponer al *polo de producción deseante* el carácter determinado que decide el *polo anti-productivo*. Es decir, donde la *represión general* que suponía el *sistema de representación global del deseo*, descansaba en la articulación de una serie de *códigos sociales*. Siendo aquí la tarea del *código social* precisamente la de determinar la *producción deseante* o *flujos de deseos*. ¿Cómo? *Cortando tales flujos, separando y extrayendo* de los mismos una *plusvalía de código*, para finalmente *dejarlos correr* bajo

las condiciones determinadas precisamente por *superficie de inscripción* respectiva (*supra*: apartados 27, 28 y 29).

Es decir, que desde la *teoría de los flujos* y *teoría general de la sociedad*, lo que cabe entender por *cuerpo social*, en lo relativo a las *sociedades precapitalistas*, es que si éstas se definen como *sistemas de representación global* y *represión del deseo*, lo son en tanto dentro de dichos sistemas la *diferencia de régimen* y *de tamaño* (*molar* y *molecular*) es la que determina la propia relación entre *producción deseante* y *producción social*. Siendo la relación dada entre estos dos polos, más allá de que sea *salvaje* o *bárbaro* el respectivo *socius*, que: “*Un cuerpo social se define así [...] los flujos chorreando [...], corriendo de un polo a otro [...] siendo perpetuamente codificados [y sobrecodificados en el caso de socius despótico]*” (**Curso-Capitalismo: 21-22**, cursivas nuestras).

Si las condiciones sociales e históricas que presupone el *socius capitalista* se identifican con aquello que las formas sociales precedentes *conjuraban*, mediante la *codificación* y *sobrecondición*, ello es así porque para estas últimas lo que era más temido por las formaciones sociales precapitalistas, se convierte en la *condición a priori del socius capitalista*: la *catástrofe* comprendida como *quiebra general de los códigos* y *territorialidades sociales preexistentes*. Es dicho escenario el que permite hablar de un *medio social* determinado por *flujos descodificados*, por más que aparentemente se piense que en la era del capitalismo las instituciones y el orden sean eternos. Es un punto que se logra entrever a partir de Marx y su libro tercero de *El Capital*, donde éste se refiere a las *fuerzas productivas* y cómo éstas en el *capitalismo* implican la *escisión* dada entre la *actividad del trabajo* (*actividad genérica de la cultura*) y la *producción objetivada* (*mercancías*). En palabras de Marx citadas por Deleuze y Guattari: “*«A medida que la plusvalía relativa se desarrolla en el sistema específicamente capitalista y que la productividad social del trabajo crece, las fuerzas productivas y las conexiones sociales del trabajo parecen separarse del proceso productivo, pasando del trabajo al capital. De este modo el capital se convierte en un ser muy misterioso, pues todas las fuerzas productivas parecen nacer en su seno y pertenecerle»*” (**AE: 19**, cursivas nuestras).

Esta conversión, que más propiamente y de acuerdo a la *teoría de los flujos* y *teoría general de la sociedad*, se explica por la potencia de la *ilusiones internas de la razón* (*paralogismos*), es lo que precisamente comporta *el uso ilegítimo*, *molar* y *gregario* de *las síntesis maquínicas*. En primer término, en tanto se presenta como *cuerpo lleno* y

*objeto completo (significante flotante), pero que extrañamente en el caso del capitalismo se encuentra determinado por las relaciones inmanentes de la sociedad, a la vez que las determina: el dinero-deuda como flujo mutante que sobrevuela y determina a todas las fuerzas productivas. Es dicha conversión la que fundamenta el modelo de representación general de intercambio, que permite que el capital se convierta en la cuasi-cause del movimiento objetivo aparente de la producción social: “[El capital] se atribuye todas las fuerzas productivas y los órganos y que actúa como cuasi-cause, comunicándoles el movimiento aparente (el fetiche)” (AE: 20, cursivas nuestras).*

Es en este punto donde cabe agregar, respecto de la caracterización general que hemos dado de los rasgos páticos que definen a la *clase burguesa*, que la *axiomática social capitalista*, si se presenta como un *régimen que invierte, escinde y oculta las relaciones diferenciales*, lo hace porque precisamente la *catástrofe* que representa la *quiebra de los códigos sociales y territoriales* es la que permite a Marx hablar de una *desnaturalización de las relaciones de la producción* considerando sus *condiciones materiales* (Marx, 1970: 247). Es así como se imponen las *estructuras del modo general de producción capitalista*, que son *formas puras* que permiten la *equivalencia e igualación* dentro de un *sistema cerrado*. Formas entre las cuales, a la cabeza, se encuentra el *capital como agente de producción, dueño del interés y del beneficio*; bajo de éste, las *mercancías y circulación de mercancías*, lo que supone a la vez el *intercambio*; y, finalmente, la *separación del capital constante y capital variable*, que es lo mismo que decir la *separación del trabajador del producto de su trabajo*, pues en principio es el *capital de filiación* el que *preside el ciclo formal de producción, distribución y consumo*. Dice Marx, sobre la preminencia de dichas estructuras en el *ciclo del capital*: “*En lo que concierne al capital, es evidente [...] que se ha establecido de doble manera: 1.º Como agente de producción. 2.º Como origen de rentas; el interés y el beneficio como factores determinantes y formas determinadas de distribución; como tales figuran también en la producción en tanto que son formas en las cuales aumenta el capital [...]. El interés y el beneficio, como formas de distribución, suponen el capital como agente de producción. Son también modos de reproducción del capital*” (Marx, 1970: 261, cursivas nuestras).

Si cabe reconocer aquí, al igual como lo habíamos hecho respecto de la *relación asimétrica* dada entre el *socius despótico* y *socius territorial*, una *mutilación de la actividad genérica del hombre*; que es otra forma de decir: la *catástrofe* que implica la *quiebra de los códigos y territorialidades sociales*; la manera más general de indicar

cuál es la *desnaturalización* dada, es diciendo que lo que hace el *capital* es *separar al productor del producto de su trabajo*, para someterlo a un *régimen de auto-sujeción y servidumbre voluntaria*. Es importante aquí no olvidar que cuando Marx habla de *trabajo alienado*, debemos dejar de lado cualquier interpretación que comprenda dicho concepto en términos de *ideología* o de una previa existencia de una *conciencia auténtica del trabajador*. Lo que significa *alienación* en este caso es simplemente que la *actividad genérica de la cultura* resulta *mutilada* por subsumirse la *producción al carácter dual de la axiomática de las cantidades abstractas*. No es otro el sentido de destacar la preeminencia del *capital-dinero*, no sólo sobre la *acción libre*, sino incluso, a un nivel interno de la *axiomática capitalista*, sobre todos los *circuitos* que permiten la *reproducción y revalorización del capital*:  $D-M-D'$ ,  $D-D'$  o  $x + dx$ . Aquí son nuevamente los *criterios de igualdad y equivalencia* los que permiten se erija la *representación del intercambio de mercancías*, ocultando esta *apariencia* el hecho que el *régimen capitalista* es un *sistema expoliación y robo*, un *régimen de apropiación de la plusvalía que genera la fuerza de trabajo del productor*.

Sin embargo, todo se problematiza si se considera el papel que juega dentro del sistema la denominada *plusvalía maquínica*. Porque atañe a la *plusvalía que generan las máquinas automáticas o sistema de producción automatizado*, la propia *potencia de la división mundial de trabajo*, que convierte al mundo en un auténtica *megamáquina productora diferenciada*. En tales términos, a los *agentes reproductores de valor* que representan los *trabajadores* cabe sumar unos elementos generadores de valor que remiten al concepto de *plusvalía maquínica*. Lo cual finalmente implica la subordinación de la *plusvalía humana* a la *esclavitud maquínica* que implica la *axiomática capitalista*. Y de allí que se deba hablar de un *régimen de sujeción*, donde el *hombre* está literalmente *sujeto y enganchado a la máquina*, sea en tanto que forma parte de la *máquina* como *pieza productora*, como *pieza distribuidora* o finalmente como *pieza consumidora*: *nuevo régimen de esclavitud maquínica*.

En tales términos, si este sistema se presenta como una *nueva máquina de esclavitud*, lo es en cuanto las condiciones que lo definen son las propias de un *régimen de sujeción* y no las de la *esclavitud a secas*. Dice Marx, respecto del concepto de *esclavitud a secas*: “*cuando se roba al esclavo se roba directamente al instrumento de producción*”; a lo que agrega Maurice Dobb, respecto del *trabajo alienado y alienación del productor*: “*el objeto no se produce para la utilización [valor de uso] y apropiación por parte del mismo productor, sino para el intercambio y, por tanto, como valor de uso*

para otro. *El intercambio y el dinero, en cuanto instrumento de ese intercambio, se interponen entre la producción y el consumo*” (Marx, 1970: 265 y 20). Concluyendo Dobb: “*en ese mismo contexto se sobreentiende la importancia que Marx atribuía a su distinción entre «trabajo alienado» y «fuerza de trabajo»; diferencia esencialmente importante en la explicación del fenómeno de explotación, en cuanto clave que es para comprender el modo burgués o capitalista de producción. El papel de la teoría valor-trabajo en relación con la teoría de la plusvalía suele, con frecuencia, infravalorarse*” (Marx, 1970: 26, cursivas nuestras).

Antes de centrarnos en el *análisis diferencial* que Deleuze y Guattari realizan sobre el *carácter dual del dinero*, punto que termina de explicar el *enigma* o *misterio* que esconde el *capital filiativo*, dejemos sentado que la *axiomática social capitalista*, si se distingue completamente de los modelos anteriores, lo hace fundamentalmente porque: “*Ya no es la edad del terror ni de la crueldad, sino la edad del cinismo que viene acompañada por una extraña piedad [...] el humanismo [...]: el cinismo de la inmanencia física del campo social, y la piedad, el mantenimiento de un Urstaat espiritualizado: el cinismo es el capital como medio para arrebatar el excedente de trabajo, pero la piedad es ese mismo capital como capital-Dios del que parece emanan todas las fuerzas de trabajo. Esta edad del cinismo es la de la acumulación de capital*” (AE: 232, cursivas nuestras).

Este punto, relativo al *capital-Dios* o *Urstaat interiorizado*, lo retomaremos en nuestro último apartado dedicado a la *interiorización de la deuda infinita* a partir del *código familiarista de Edipo*. Aunque sea pertinente señalar que el *Urstaat espiritualizado*, en tanto constituye una *axiomática derivada y restringida*, es una pieza clave de la *axiomática social abstracta capitalista*. Es en tal contexto de subordinación que precisamente los *rasgos páticos* que definen al *burgués: cinismo-disimulo y piedad-humanismo*, son los *rasgos afectivos de una subjetividad privatizada*. Subjetividad que es la del *último hombre* que postula Nietzsche, donde los elementos de la *cultura* y las *creencias pasadas*, aparecen como *pintura abigarrada de todo lo que se ha creído*. En suma: Edipo como el fantoche donde se acumulan todos los contenidos de todas las creencias y *mixtificaciones históricas*, en tanto son *imágenes de imágenes y simulacros*, en tanto *imágenes determinadas por carácter fantasmagórico y espectral de las mercancías* (*fantasme = fantasía = ilusión objetiva*).

La importancia de reconocer la subsistencia de la forma de un *Urstaat espiritualizado e interiorizado*, radica en que los *códigos sociales, culturales y morales*,

dentro del *socius capitalista* se subordinan a la *forma general de sujeción social* que impone el *nuevo régimen de esclavitud maquinaica*. Siendo aquí la forma del *contrato* la que hay que identificar con un *sujeto residual* que, a partir de un supuesto *acto voluntario*, se engancha a la *máquina técnica* y *máquina social*. Lo que para Deleuze y Guattari necesariamente implica una suerte de *restauración de la doble articulación* que definía la *forma de interioridad* del *Urstaat*, que recordemos se definía a la vez como *régimen del lazo* (*captura mágica*) y *régimen del mutuum* (*contrato*). Restauración determinada como *interiorización del Urstaat* y *servidumbre voluntaria*, y en efecto, como una *nueva perversión gregaria* que corresponde al *régimen de signos postsignificante pasional-autoritario*. Dice nuestros autores:

“[D]istinguimos [...] la esclavitud maquinaica y la sujeción social. Hay esclavitud cuando los hombres son piezas constituyentes de una megamáquina, que componen entre sí y con otras cosas (animales, herramientas), bajo el control y la dirección de una unidad superior. Y hay sujeción cuando la unidad superior constituye al hombre como un sujeto que remite a un objeto que ha devenido exterior, tanto si ese objeto es un animal, una herramienta o incluso una máquina: en ese caso el hombre ya no es una componente de la máquina, sino obrero, usuario..., está sujeto a la máquina, y ya no esclavizado por la máquina. Lo que no quiere decir que el segundo régimen sea más humano. Pero el primer régimen parece remitir [...] a la formación imperial arcaica: en él los hombres no son sujetos, sino piezas de una máquina que sobrecodifica el conjunto (es lo que se ha llamado «esclavitud generalizada», por oposición a la esclavitud privada de la antigüedad, o a la servidumbre feudal). Por supuesto, el Estado moderno y el capitalismo promueven el triunfo de las máquinas, y especialmente de las máquinas motrices [...]; pero en ese caso se habla de máquinas técnicas [...]. Ahora bien, no se está esclavizado por la máquina técnica, se está sujeto a ella. En ese sentido, diríase que con el desarrollo tecnológico el Estado moderno ha sustituido la esclavitud maquinaica por una sujeción social cada vez más fuerte [...] En efecto, el capital actúa como punto de subjetivación que constituye todos los hombres en sujetos, pero unos, los «capitalistas», son como los sujetos de enunciación que forman la subjetividad privada del capital, mientras que los otros, los «proletarios», son los sujetos de enunciado, sujetos a las máquinas técnicas en las que se efectúa el capital constante [...]. El contrato es una expresión jurídica de [...] sujeción. Y es necesario que el contrato vaya hasta el final, es decir, que ni siquiera se haga entre dos personas, sino entre sí y sí mismo, en la misma persona Ich = ich, [...]. Extrema perversidad del contrato que restituye el más puro de los vínculos. El vínculo, el lazo, la captura, atraviesan así una larga historia: primero lazo colectivo imperial, objetivo; luego todas las formas de lazos personales subjetivos; por último, el Sujeto que se fija a sí mismo, y de esa forma renueva la más mágica de las operaciones [...]. ¿Habría, pues, que hablar de una «servidumbre voluntaria»?” (MM: 461-462 y 465, cursivas nuestras).

La relación del *régimen postsignificante de sujeción pasional-autoritario* con la *instancia delegada* que representa el *código familiarista de Edipo*, como veremos, cumple la *función de replicar y reproducir sujetos dóciles* (*servidumbre voluntaria*), en tanto la *familia se encuentra separada del orden social*. Es ésta la que tiene el rol de *reforzar*, mediante la preeminencia de la *representación infinita subjetiva* inherente al *socius capitalista*, las propias *condiciones de sujeción* dadas en el *campo social*: “Ocurre que, sobre el fondo de desmoronamiento de las grandes objetividades, los flujos descodificados y desterritorializados no son recogidos o recuperados, sino



*captados de un modo inmediato en una axiomática sin código que los relaciona con el universo de la representación subjetiva” (AE: 348, cursivas nuestras).*

Cabe preguntarse, primero: ¿cuál es el sentido de relacionar aquí el *límite absoluto* a que tiende idealmente el *proceso de acumulación del capital*, límite que es el de la *esquizofrenia* en tanto ésta es entendida como *proceso*, y el *polo anti-productivo* a que tiende el *capitalismo* cuando debe confronta a los *límites relativos del capital*? Y en segundo lugar: ¿qué rol juega el *proceso de interiorización de la deuda infinita* respecto de juego dado entre el *límite absoluto* y los *límites relativos*? En suma: ¿Qué sentido tiene hablar aquí del *proceso de producción y acumulación del capital*, que idealmente *tiende al infinito*, y a la vez relacionarlo con la idea de la *interiorización* que supone la idea de un *Urstaat espiritualizado*?

Para responder, primero debemos considerar algunas precisiones que Deleuze y Guattari hacen respecto de *movimiento de acumulación del capital* y el *desplazamiento* que éste necesariamente debe operar del *límite absoluto*. Lo que el *capital* sólo puede hacer confrontando sus propios *límites relativos*. Deleuze y Guattari recurren a Jean-Joseph Goux y Samir Amin, para explicar la importancia del *desplazamiento* de un *límite absoluto* hacia un *límite relativo*. El primero, por precisar qué se debe entender por el *polo absoluto* a que tiende el *movimiento del capital* y por qué éste implica dicho *desplazamiento*, en cuanto éste *jamás se realiza*, y por tanto, en cuanto dicho *límite absoluto* dentro de la *axiomática social capitalista* siempre resulta remitir a un *infinito ajeno al presente*. Y el segundo, por mostrar cómo es tal *movimiento de desplazamiento del límite absoluto* el que cabe relacionar con la *doble polaridad (potencia e impotencia)* que presupone el *cuerpo social* que implica la *división mundial de trabajo*. Siendo aquí las nociones de *centro y periferia*, de *Primer Mundo y Tercer Mundo*, el *criterio geopolítico* que concretiza la *diferencia de potenciales* que presupone la *fórmula diferencial del capital filiativo*. Más detalladamente:

Sobre el desplazamiento de los límites del capital y sustitución de su límite absoluto por sus límites relativos: “La tendencia sólo tiene límite interno y no cesa de pasarlo, pero desplazándolo, es decir, reconstituyéndolo, recobrándolo como límite interno a pasar de nuevo por desplazamiento: entonces, la continuidad del proceso capitalista se engendra en ese corte siempre desplazado, es decir, en esa unidad entre la esquizia y el flujo.<sup>155</sup> Bajo ese aspecto, el campo de inmanencia social [...] muestra el

<sup>155</sup> “[L]a noción de flujo-esquizia o de corte-flujo creemos define tanto al capitalismo como a la esquizofrenia. Pero no totalmente de mismo modo. No son del todo lo mismo, difieren según las descodificaciones sean recogidas o no en una axiomática, según que se permanezca en los grandes conjuntos estadísticamente o que se franquee la barrera que los separa de las posiciones moleculares desligadas, según que los flujos de deseo alcancen ese límite absoluto o se contenten con desplazar un límite relativo inmanente que se reconstituye más allá [...]. Ahí radica la potencia (y el poder) del

*modo como el capitalismo supo interpretar para su provecho el principio general según el cual las cosas sólo marchan bien con la condición de estropearse, la crisis como «medio inmanente al modo de producción capitalista». Si el capitalismo es el límite exterior de toda sociedad, es porque para su provecho no tiene límite exterior, sino sólo un límite interior que es el capital mismo, al que no encuentra, pero que reproduce desplazándolo siempre. Jean-Joseph Goux analiza exactamente el fenómeno matemático de la curva sin tangente y el sentido que puede tomar tanto en la economía como en la lingüística: [palabras de Goux] «Si el movimiento no tiende hacia ningún límite, si el cociente de las diferenciales no es calculable, el presente ya no tiene sentido... El cociente de las diferenciales no se resuelve, las diferencias ya no se anulan en su relación. Ningún límite se opone a la rotura, a la rotura de esa rotura. La tendencia no encuentra término, el móvil nunca logra lo que el futuro inmediato le reserva; sin cesar es retrasado por accidentes, desviaciones... Noción compleja de una continuidad en la rotura absoluta» [...]. [Concluyendo Deleuze y Guattari] En la inmanencia ampliada del sistema, el límite tiende a reconstituir en su desplazamiento lo que tendía a hacer bajar en su emplazamiento. [...] [E]ste movimiento de desplazamiento pertenece esencialmente a la desterritorialización del capitalismo” (AE: 238, cursivas nuestras).*

Relación de límites relativos con los conceptos de desterritorialización, división mundial del trabajo y centro-periferia: *“Como ha mostrado Samir Amin, el proceso de desterritorialización va [...] del centro a la periferia, es decir, de los países desarrollados a los países subdesarrollados, que no constituyen un mundo aparte, sino una pieza esencial de la máquina capitalista mundial. Incluso es preciso añadir que el centro también tiene sus enclaves organizados de subdesarrollo, sus reservas y chabolas como periferias interiores [...] [como lo afirmábamos cuando aludíamos a Mundo-Braz y lo que Cocco reconoce como el movimiento de mundialización o tercermundiarización que paralelamente va adosado a la globalización neoliberal]. Si es cierto que en el centro se ejerce, al menos parcialmente, una tendencia a la baja o a la igualación de la tasa de ganancia que lleva a la economía hacia los sectores más progresivos y más automatizados, un verdadero «desarrollo del subdesarrollo» en la periferia asegura una alza de la tasa de la plusvalía como una explotación creciente del proletariado periférico con respecto al del centro. Pues sería un gran error creer que las exportaciones de la periferia provienen ante todo de sectores tradicionales o de territorialidades arcaicas: por el contrario, provienen de industrias y plantaciones modernas, generadoras de fuerte plusvalía, hasta el punto de que no son los países desarrollados los que proporcionan capitales a los países subdesarrollados, sino al contrario. Tan cierto es que la acumulación primitiva no se produce sólo una vez a la aurora del capitalismo, sino que es permanente y no cesa de reproducirse. El capitalismo exporta capital filiativo. Al mismo tiempo que la desterritorialización capitalista se realiza desde el centro a la periferia, la descodificación de los flujos en la periferia se realiza por una «desarticulación» que asegura la ruina de los sectores tradicionales, el desarrollo de los circuitos económicos extravertidos, una hipertrofia específica del sector terciario, una extrema desigualdad en la distribución de las productividades y de las rentas” (AE: 239, cursivas nuestras).*

Estas indicaciones explican el *doble sentido* que cabe dar al *movimiento de desterritorialización y descodificación generalizada* de los *flujos de deseos* sobre el que se basa la *potencia del socius capitalista*. En cuanto, por una parte, la *axiomática social capitalista*, si *debe desplazar los límites internos del propio capital*, lo debe hacer teniendo en consideración, no sólo *su potencia de creación* sino también y sobre todo *su potencia de destrucción de valor*. Es aquí precisamente donde se comprende la importancia del contexto *geopolítico* que abarca la *división mundial de trabajo* y cómo la *potencia de destrucción de valor* incluso permite decir que la *acumulación originaria* (Marx) no se da tan sólo en los albores de la historia del *capitalismo*, sino que cada cierto tiempo ésta *debe actualizarse*. Siendo la *crisis* el modo que tiene el *capital* para

---

*capitalismo: su axiomática nunca está saturada, siempre es capaz de añadir un nuevo axioma a los axiomas precedentes” (AE: 254-255 y 258, cursivas nuestras).*

*concretizar dicha actualización. No es otro el sentido que cabe dar aquí a la distinción entre, por un lado, el polo del centro que se reconoce dentro del concepto de división mundial del trabajo, relativo a las zonas que administran los procesos de captura y reproducción de la plusvalía de flujo. Siendo dicha plusvalía de flujo no sólo relativa al trabajador, sino esencialmente a unos flujos de códigos tecnológicos y de ciencia, que son los que garantizan, en última instancia, la extracción y separación de la plusvalía maquina que engloba todo el sistema. Y, por otro lado, distinguir el polo de periferia que se identifica con las más diversas organizaciones políticas, económicas y de explotación, que pueden pasar por los más sofisticados sistemas tecnificados de producción que operan en el Tercer Mundo, a la vez que los mismos, para su implementación, recurren a operaciones de inteligencia, invasiones estratégicas, golpes militares, destrucción de formas democráticas e incluso, si pensamos en nuestra actualidad, la creación o irrupción de Estados fallidos en regiones conflictivas como lo son algunos Estados de Medio Oriente. Toda una serie de fenómenos que, si buscásemos una fórmula para delimitar su especificidad, es Virilio quien alude a la inversión dada aquí de la célebre fórmula de Clausewitz: se pasa de un estado donde la guerra es entendida como una política continuada por otros medios, a un estado donde la política se convierte en una guerra continuada por otros medios. Siendo la fórmula que Virilio erige en 1976, para dar cuenta de dicha inversión, la de la política de la inseguridad del territorio o política de la administración del miedo:*

*“[L]a administración del miedo ha retomado el servicio activo marcando un umbral para las sociedades occidentales, el final de una alternativa [...] paz y guerra; el pasaje del estado de guerra total a un estado nuevo y desconocido: la «paz total» [...]. A la guerra de los medios sucede la guerra hecha al medio —naturaleza, sociedad [...]. En Europa, la guerra tradicional era presentada como una política continuada por otros medios. Porque era el último argumento de un sistema de intercambios y se apoyaba sobre la utilización de un hábitat común. Hecha a distancia, la guerra total produce una situación exactamente inversa. «Derivando las leyes directamente del carácter en cuestión», el universo privado de las dimensiones de la guerra total se inspira ampliamente en la táctica libre de obstáculos y de contingencias, propia de la guerra sobre el mar [fleet in being] [...]. La meta perseguida tiene un carácter psicológico: crear un estado permanente de inseguridad en el conjunto de espacio tratado. La táctica del fleet in being [...] se adhiere a la del mercantilismo [...] «Guerra, comercio y piratería, las tres en una, inseparables» [...]. El «enemigo interior», quinta columna o ministerio del Miedo [...]. Paz y guerra se identifican: ambas son sistemas de ruinas [...]: la economía de guerra se vuelve un modelo para la economía de paz, no es fortuito que el gigantesco consumo de la guerra inspirara el enorme consumo de la paz que substituirá los problemas de producción, atrapados entre tanto en el callejón monetario sin salida [...]. Paralelamente a las operaciones militares, una operación técnica de gran envergadura va a ser desencadenada [...]. Precisamente, la freedom for want<sup>156</sup>, al paliar el retorno a situaciones anteriores, permite liberar*

<sup>156</sup> Agrega Virilio: “He allí el sentido profundo que hay que darle a las palabras de Nixon: «Nosotros no somos imperialistas, solamente deseamos aportar un modo de vida». En eso Nixon prosigue la acción tradicional de los Estados Unidos. En junio de 1917, Wilson ya pretendía «declararle la paz al mundo», «trasponiendo al plano internacional el resorte de la vida interna norteamericana» [...]. El 6 de enero de

*técnicamente en la paz el proceso material sin límites y sin objetivo de la guerra total. En adelante la guerra será continuada por otros medios” (Virilio, 1999: 18-22, cursivas nuestras).*

Lo relevante, respecto de Amin y Virilio, es que con sus observaciones se logra entender que la *axiomática social capitalista*, no sólo basa su *eficacia* en la *potencia de creación del capital*, sino, sobre todo: *en su potencia de destrucción*. En aquello que hemos definido como la *empresa anti-productiva* que define a uno de los polos de la *axiomática social capitalista*. Polo que sin duda se relaciona con el *carácter dual de dinero* y la *potencia e impotencia* inherente al *dinero de inversión* que se superpone sobre al *dinero de pago*.<sup>157</sup> Dicha *relación diferencial* tiene un impacto sobre todo el *planeta* en cuanto el juego dado entre *potencia e impotencia* se refleja sobre los propios zigzagueos que afectan a la *masa monetaria ecuménica (flujo y reflujo del capital)*. Es dicha *masa monetaria ecuménica* la que se presenta, como dice Schmitt, como un *flujo mutante mundial* que determina los *procesos de producción y anti-producción* en la *era de acumulación capitalista*.

Sin embargo, este matiz no niega en absoluto que todo el *proceso de revalorización y acumulación del capital*, requiera a la vez de un *proceso de reproducción perpetua* que inviste necesariamente a la *estructura dual del dinero*. Es dicha *estructura diferencial* la que implica intrínsecamente una *relación de dominación* donde es la *moneda de crédito* y su *potencia de crear* y a la vez *destruir valor*, la que muestra en grado sumo el *polo de impotencia* que corresponde a la *moneda de pago*. En tal sentido es que se debe comprender la afirmación que señala que *el dinero de pago está condenado a aniquilarse* en tanto *se consume en el valor de uso*. La *relación asimétrica de poder* que expresa la *relación diferencial* que determina al *carácter dual de la moneda*, permite comprender así que es toda la *axiomática de las cantidades abstractas* la que finalmente engloba el *carácter diferencial* de la *fórmula* que subyace al *capital de filiación*. La importancia de este punto exige entender más profundamente, dicho en palabras de nuestros autores, que:

---

*1941, Roosevelt, promotor del New Deal, presentaba al Congreso de los Estados Unidos su célebre mensaje sobre las «Cuatro libertades humanas». La tercera libertad, deslizada entre las demás como una carta marcada, era la freedom for want [...]. La freedom for want en revolucionaria en la medida en que sustituye al hombre de derecho costumbrista, provisto de herencias, por el hombre de la acción sanitaria y social, es decir, por el hombre desnudo y solo bajo la mirada estatal y clínica. El hombre de la free ya no es «un ciudadano» en sentido estricto: es un organismo anónimo viviendo en situación límite, porque la ley trata sobre la satisfacción mínima de la necesidad, sobre aquello que resulta indispensable para la vida. Sin cultura, sin sociedad y sin memoria, esa figura no tiene precedente histórico” (Virilio, 1999: 21-23, cursivas nuestras).*

<sup>157</sup> Dice Polanyi: “*el dinero real es simplemente un signo de poder adquisitivo que, en líneas generales, no es en absoluto un producto sino una creación de un mecanismo de la banca o de las finanzas de Estado*” (Polanyi, 1989: 128, cursivas nuestras).

“[N]o es lo mismo el dinero 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 a valores de uso, una relación bi-unívoca entre la moneda y un abanico impuesto de productos [...]; en el otro caso, signos de potencia del capital, flujos de financiamiento, un coeficiente de diferenciales de producción que manifiesta una fuerza prospectiva o una evaluación a largo plazo no realizable [...] y que funciona como axiomática de las cantidades abstractas. En un caso, el dinero representa un corte-extracción posible en un flujo de consumo; en el otro, una posibilidad de corte-separación y de rearticulación de cadenas económicas en el sentido en que flujos de producción se apropian de las disyunciones del capital [...]. Así, en la moneda de crédito, que implica todos los créditos comerciales y bancarios, el crédito puramente comercial tiene sus raíces en la circulación simple en la que se desarrolla el dinero como medio de pago (la letra de cambio con vencimiento determinado, que constituye una forma monetaria de la deuda finita). A la inversa, el crédito bancario opera una desmonetarización o desmaterialización de la moneda y se basa en la circulación de los órdenes de pago en lugar de la circulación de dinero, atraviesa un circuito particular en el que toma, después pierde, su valor de instrumento de cambio y en que las condiciones de flujo implican las del reflujo, dando a la deuda infinita su forma capitalista; pero el Estado como regulador asegura una convertibilidad del principio de esta moneda de crédito [...] que implica un garante del crédito [...]. Medir los dos tipos de tamaño con la misma unidad analítica es pura ficción, una estafa cósmica [...]. No hay ninguna medida común entre el valor de las empresas y el de la fuerza de trabajo de los asalariados. Por esta razón la baja tendencial no tiene término” (AE: 235-237, cursivas nuestras).

Y es en este contexto, cuando se habla de *una reactualización de la acumulación originaria*, que ésta puede repetirse en cualquier momento de la historia, que debe ser apreciada la *potencia-impotencia* y la *relación asimétrica* que implica el *carácter dual del dinero*. Es decir, la *doble capacidad* que posee el *capital de crear y destruir valor*. Al respecto, pertinente resulta la siguiente precisión de Marazzi: “*la acumulación originaria [...] o proletarización de millones de personas es [...] un proceso que representa históricamente toda vez que la expansión del capital choca contra lo común producido por las relaciones sociales de cooperación libre de leyes de la explotación capitalista. La producción de lo común precede [...] al desarrollo capitalista, lo anticipa, lo excede y determina sus articulaciones futuras*” (Marazzi, 2009: 37-38, cursivas nuestras).

Respecto de lo que Marazzi denomina *producción de lo común* y de cómo dicho concepto remitiría a aquello que en la *economía política liberal* siempre está presupuesto, dice Lazzarato: “*el paradigma de lo social no debe ser buscado en el intercambio (económico o simbólico), sino en el crédito*” (Lazzarato, 2013: 13, cursivas nuestras). Lo que significa más precisamente *rechazar la preeminencia del concepto de intercambio* y los *criterios de igualdad y equilibrio*, porque en rigor entre el *capital* y las *relaciones sociales no existen relaciones simétricas de poder*. Siendo lo importante de todas estas observaciones relativas al *carácter dual de dinero* y la *doble tendencia* que define a la *socius capitalista*, precisamente que apuntan a evidenciar que los *procesos de circulación de la moneda de crédito* y su relación con el *modelo de*

*represión general*, expresa la imbricación entre el *polo de producción de lo común* y el *polo de captura de la denominada deuda objetiva*. En las *Lecciones sobre la voluntad de saber* Foucault se refiere de la siguiente forma a la *creación de la moneda* respecto de una *redefinición del poder*: “«*La aparición de la moneda se vincula a la constitución de un nuevo tipo de poder, un poder cuya razón de ser es intervenir en el régimen de la propiedad, en el juego de las deudas y los pagos*»” (Lazzarato, 2013: 91, cursivas nuestras). Recordamos esta idea para enfatizar que es precisamente el *dinero que sirve de financiación* en los *circuitos crediticios* que operan en las *altas finanzas*, siempre distinto del *dinero que opera en la circulación simple*, pues éste último es un *simple flujo de poder adquisitivo y poder de compra*. Éste *dinero*, como bien lo indica Lazzarato, solamente es la “*representación de un conjunto de medios de pago (salario e ingreso) que se realizan por compra de bienes ya producidos, ya presentes, [dinero que, en efecto] está estrictamente subordinado, como flujo de menor potencia, a los flujos de financiación*” (Lazzarato, 2013: 95-96, cursivas nuestras).

Por otro lado, y que parece ser uno de los aspectos más importantes de la *axiomática de las cantidades abstractas*, en lo que respecta a su *eficacia*, es que ésta es capaz de *disimular* el hecho que la *forma-dinero* y los *flujos monetarios*, al lograr ser *desmaterializados* cuando pasan a ser parte del *capital de financiación* dentro de la *circulación de moneda de crédito*, expresan de modo exacto la *potencia* que implica la *fórmula diferencial del capital filiativo*:  $x + dx$ ,  $D-D'$  y  $D-M-D'$ . Y, en tal sentido es que nos recuerda Lazzarato que la *moneda de financiación* en realidad es no otra cosa que “*un poder de prescripción [...], un conjunto de posibilidades de elección, decisiones que se ejercen sobre el futuro, que anticipan lo que va a ser a la vez la producción, las relaciones de poder y las modalidades de sujeción*” (Lazzarato, 2013: 96, cursivas nuestras). Pero más importante aún, que la *moneda de crédito* y el *sistema de la deuda objetiva infinita* es la que explica el hecho que el *capital de filiación* se superponga sobre el *capital industrial*, *capital mercantil* y *capital financiero*. E incluso, que el propio *Estado*, a cumplir su *función reguladora*, asegura el *proceso de acumulación del capital* a partir de los *procesos de convertibilidad de valor de las diferentes monedas internacionales*. En tales términos, como bien lo precisa la autora marxista Suzanne Brunhoff, es que cabe apreciar que la “*noción misma de masa monetaria no puede tener sentido más que en relación con el juego de un sistema de crédito en el que se combinan las diferentes monedas. Sin un sistema tal no se tendría más que una suma de medios de pago que no accederían al carácter social del*

*equivalente general y no podrían servir más que en circuitos privados. No habría circulación monetaria general. Es tan sólo en el sistema centralizado que las monedas pueden volverse homogéneas” (AE: 237, cursivas nuestras).*

Son todas estas razones las que obligan a entender que la “*esencia productiva del capitalismo no funciona o no «habla» más que el lenguaje de los signos que le imponen el capital mercantil o la axiomática del mercado” (AE: 249).* Aunque más profundamente, la *axiomática de las cantidades abstractas* necesariamente requiera desarrollar toda una serie de *signos extra-económicos*, a pesar de que “*tenga en la economía sus causas y sus efectos [...] [puesto que] sólo hay código allí donde un cuerpo lleno como instancia de antiproducción se vuelca sobre la economía y se la apropia” (AE: 259, cursivas nuestras).* En tal sentido, la especificidad de los *signos extra-económicos* que operan en el *socius capitalista*, si expresan la *absoluta subordinación* de los elementos de la *cultura*, los *valores*, las *creencias* y la *moral*, a los fines de la *axiomática social de las cantidades abstractas*, ello es así en tanto el *Urstaat espiritualizado* y la *forma de representación capitalista* es efecto —no causa— de las *relaciones sociales diferenciales* que implica el *cuerpo lleno del capital (potencia-impotencia)*. Es éste y sólo éste —el *capital*— el que finalmente *realiza la conjunción de los flujos descodificados y desterritorializados*. Siendo el golpe maestro de la *axiomática social*, en definitiva, que:

*“El trabajo abstracto colocado en la relación de intercambio forma la síntesis disyuntiva del movimiento aparente de la mercancía [...]. Como dice Marx, ésta es la relación más simple y más antigua de la actividad productiva, pero sólo aparece como tal y se vuelve prácticamente verdadera en la máquina capitalista moderna [...]. La representación ya no se relaciona con un objeto distinto sino con la actividad productora misma. El socius como cuerpo lleno se ha vuelto directamente económico en tanto que capital-dinero [...]. El capital ha tomado sobre sí las relaciones de alianza y de filiación [...], ya no pasan por los hombres, sino por el dinero; entonces la familia se vuelve microcosmos [...]. Sólo en la formación capitalista el límite edípico se halla no sólo ocupado, sino habitado y vivido en el sentido en que las imágenes sociales producidas por los flujos descodificados se vuelcan, se proyectan efectivamente sobre imágenes familiares restringidas cargadas de deseo [...]. Un objeto trascendente cada vez más más espiritualizado para un campo de fuerzas cada vez más más inmanente, cada vez más interiorizado: esa es la evolución de la deuda infinita [...], la suma espiritualización de Estado despótico, la suma interiorización del campo capitalista define la mala conciencia. Esta no es lo contrario del cinismo; es, en las personas privadas, el correlato del cinismo de las personas sociales [...]. La familia se ha convertido en un lugar de retención y de resonancia de todas las determinaciones sociales. Pertenece a la catexis reaccionaria del campo capitalista aplicar todas las imágenes sociales a los simulacros de una familia restringida” (AE: 233-234, 271-272 y 275-277, cursivas nuestras).*

### **31. Del Urstaat espiritualizado y deuda infinita interiorizada a la distinción entre el polo fascista-paranoico y el polo esquizo-revolucionario de las catexis sociales**

Finalmente, nos queda por terminar de explicar la *complementaridad* dada entre la *axiomática social de las cantidades abstractas*, que es la que otorga el *poder de captura* al *socius capitalista*, y la *axiomática restringida*, que representa el *código familiarista de Edipo*. Siendo una de las funciones fundamentales que propicia esta *axiomática restringida*: “*eleva[r] la relación familiar al estado de relación estructural metafórica universal, de donde se originan el juego y el lugar imaginario de las personas; y [...] [a la vez se] rechaza [...] el [micro]funcionamiento de las máquinas [deseantes], detrás de un límite vuelto infranqueable [...], el límite desplazado ya no pasa entre la representación objetiva y la producción deseante, sino entre [...] dos polos de la representación subjetiva como representación imaginaria infinita y representación estructural finita*” (AE: 317). Lo que supone globalmente, respecto de las *operaciones semióticas* que asegura la *interiorización del Urstaat despótico*, que a partir de ahora se debe asumir que: lo “[s]imbólico ya no designa [...] la relación de la representación con una objetividad, sino los elementos últimos de la representación subjetiva, puros significantes, puros representantes no representados en que a la vez se originan los sujetos, los objetos y sus relaciones. La estructura designa así el inconsciente de la representación subjetiva [...]. Se reúnen [...] todas las creencias en nombre de la estructura de un inconsciente [expresivo] [...]: Edipo como metáfora universal” (AE: 316, cursivas nuestras).

En tal tesitura, lo que resta decir del *socius capitalista*, respecto de su *tendencia* a identificarse con el *movimiento de liberación de los flujos de deseos*, es que ello sucede tan sólo porque “*el capitalismo no puede proceder más que desarrollando sin cesar la esencia subjetiva de la riqueza abstracta, producir para producir, es decir, «la producción como un fin en sí, el desarrollo absoluto de la productividad social del trabajador»*” (AE: 267, cursivas nuestras). Y donde, sin embargo, tal *desarrollo absoluto* lo que representa es un *límite jamás alcanzado*, a pesar de darse la “*identidad entre deseo y trabajo [puesto que para Deleuze y Guattari] no es un mito, sino más bien la utopía activa por excelencia que designa el límite a franquear del capitalismo en la producción deseante*” (AE: 312, cursivas nuestras). El hecho que el *límite absoluto* jamás pueda ser *franqueado*, significa que el *proceso de descodificación y desterritorialización de los flujos de deseos* resulta ser, no el movimiento esencial que termina de caracterizar al *socius capitalista*, sino más bien *la diferencia y su límite*



*externo, la diferencia que el propio capitalismo persigue conjurar (Sibertin-Blanc, 2010: 52-59, “La instancia compleja del límite”).*

Es lo que buscábamos expresar cuando recordábamos la tesis de Goux que Deleuze y Guattari citan, relativa al *desplazamiento del límite absoluto* que define la *tendencia productiva o polo de producción* de la *axiomática social capitalista*. Tesis que sostiene que: “*«Si el movimiento [en este caso el movimiento del capital] no tiende hacia ningún límite, si el cociente de las diferenciales no es calculable [entre dx y dy], el presente ya no tiene sentido... El cociente de las diferenciales no se resuelve, las diferencias ya no se anulan en su relación. [...]. La tendencia no encuentra término, el móvil nunca logra lo que el futuro inmediato le reserva; sin cesar es retrasado por accidentes, desviaciones... Noción compleja de una continuidad en la rotura absoluta»*” (AE: 238, cursivas nuestras).

Sobre este punto, que es relativo a la *diferencia de naturaleza* existente entre el *límite absoluto* y los *límites relativos* que debe confrontar el *socius capitalista*, precisas son las dos siguientes indicaciones, la primera de Sibertin-Blanc y la segunda de Dosse:

Dice Sibertin-Blanc: “*Bajo la dinámica general de «descodificación» de los flujos de producción, capitalismo y esquizofrenia ocupan por lo tanto doblemente el límite de la organización de la producción y de la reproducción sociales. Esto en modo alguno impone el identificarlos, sino reconocer en ese límite una instancia a su vez compleja, un sistema de posiciones diversamente investidas u ocupadas [...]. El proceso esquizofrénico como tal ocupa un «límite absoluto» de toda la estructura social. Casi no se concebiría la efectividad de semejante instancia si una formación específica no abriera su posibilidad. Eso es lo que hace el socius capitalista, pero solamente en la medida que su proceso de producción mismo ocupa la posición de un «límite relativo». Su estructura social implica flujos de producción efectivamente descodificados [...] flujos de fuerza de trabajo que no están ya codificados en relaciones extraeconómicas [...]. En consecuencia, el capitalismo ocupa la posición de un límite llamado relativo en el sentido de la que la descodificación, intrínseca y necesaria a su dinámica, es sin embargo inseparable de nuevas formas de intervenciones extraeconómicas [reguladas por la axiomática social y por los órganos delegados del Estado moderno], de «recodificaciones» mediante dispositivos de regulación social y económica, de institucionalización de conflictos de clase y de represión general” (Sibertin-Blanc, 2010: 55-56, cursivas nuestras).*

Y dice Dosse: “*Ahora bien, el capitalismo ha representado el sistema que está en mejores condiciones para responder a este deseo de descodificación generalizado. De ahí la relación entre capitalismo y esquizofrenia [...] pues ambos fenómenos apuntan a liberar los flujos por todos los medios. Tenemos aquí el carácter universalizador del capitalismo, que decodifica para situarse mejor en una escala mundial y responder así a su axiomática de maximización de las leyes del mercado: «La civilización se define por la decodificación y la desterritorialización de los flujos en la producción capitalista» [...]. Podría pensarse, que a fuerza de liberar los flujos, la evolución del capitalismo corresponde a una decodificación liberadora de los flujos de deseo; pero no es así, el capitalismo no es considerado la utopía por fin realizada de la liberación de la humanidad. La razón es que la esquizofrenia es el límite mismo del capitalismo, su límite exterior; y al capitalismo corresponde el cuidado de revertir esta tendencia: «Lo que decodifica con una mano lo axiomatiza con la otra»*” (Dosse, 2009: 257-258, cursivas nuestras).

Teniendo presente la *diferencia de naturaleza* entre el *límite absoluto* a que *tiende el proceso de producción capitalista (esquizofrenia)* y los *límites relativos*, que son los que permiten *actualizar y revalorizar el capital* (mediante el juego dado entre los polos de *producción y antiproducción*), es que cabe precisar que entre el *capitalismo* y la *esquizofrenia*, si existe *afinidad*, ésta es tan sólo relativa una *afinidad relativa*, que se explica por los *flujos-esquizias que libera el proceso generalizado de desterritorialización y descodificación*, pero que la *axiomática social* y su *polo de anti-producción* precisamente busca *conjurar* una vez que se impone la *re-territorialización*:

*“La esquizofrenia [...] es el límite absoluto que hace pasar los flujos a estado libre en un cuerpo sin órganos deslocalizado. Podemos decir por tanto que la esquizofrenia es el límite exterior del propio capitalismo o la terminación de su más profunda tendencia, pero que el capitalismo no funciona más que a condición de inhibir esta tendencia o de rechazar y desplazar ese límite, sustituyéndolo por sus propios límites relativos inmanentes que no cesa de producir a una escala ampliada. Lo que con una mano descodifica, con la otra lo axiomatiza [...]. La esquizofrenia no es, pues, la identidad del capitalismo, sino al contrario su diferencia, su separación y su muerte. Los flujos monetarios son realidades perfectamente esquizofrénicas, pero que no existen y funcionan más que en la axiomática inmanente que conjura y rechaza esa realidad” (AE: 253-254, cursivas nuestras).*

Es en tales términos que la *axiomática social abstracta*, cuando se dice que entre sus propósitos fundamentales está el *inhibir el proceso de producción deseante* que comportan los *flujos desterritorializados y descodificados*, lo que en realidad busca efectuar la *máquina social* al desplegar su *tendencia del polo anti-productivo*, es llevar a cabo una serie de *operaciones* que tienen el propósito de *re-territorializar* y *re-codificar* los *flujos* inherentes al *proceso de producción deseante*. Siendo aquí una de las instancias privilegiadas que determinan el *modo en cómo se detiene el proceso de producción deseante la propiedad privada*, el auténtico *pivote* que presupone la *subjetividad capitalista*. Es lo que Deleuze y Guattari recuerdan cuando evocan a Marx, quien celebra y denuncia lo que realmente supone el *gran descubrimiento* de la *“universalidad abstracta de la actividad creadora de riqueza”* (AE: 266, cursivas nuestras) llevada a efecto por la *economía-política burguesa* (de Smith a Ricardo). Porque finalmente dicho descubrimiento es *“corregido por una nueva re-territorialización [...] un nuevo fetichismo [...] una nueva «hipocresía»*. La *esencia productiva abstracta no es descubierta más que en las formas de la propiedad que las objetiva de nuevo, que la aliena [...]. Smith no descubre la gran esencia de la riqueza, abstracta y subjetiva, industrial y desterritorializada, más que re-territorializándola [...] en la propiedad privada de los medios de producción”* (AE: 267, cursivas

nuestras).<sup>158</sup> Lo que más ampliamente, en términos de los *nuevos elementos culturales* que son integrados en la modernidad, significa la articulación de una *religiosidad interiorizada difusa* (Lutero), la cual en la *economía-política* (Smith y Ricardo) tiene un correlato en tanto *esencia productiva abstracta (trabajo)*. Siendo el *sentido reaccionario* que implica el *código familiarista* de *Edipo*, el hecho que permite *reterritorializar* la *esencia subjetiva abstracta del deseo (libido)* en una serie de *símil-códigos* que conforman una *recapitulación (conservan)* de los tres *socii*. Y es por ello que:

*“Deleuze y Guattari hacen del Edipo la recapitulación de los tres momentos históricos [salvaje, bárbaro y civilizado: entendido el primero como límite inocuado que conjura lo Uno o Urstaat]; el segundo como límite ocupado simbólicamente por el déspota; y el tercero como límite desplazado interiorizado en la conciencia burguesa], y ocupan el lugar imaginario de las antiguas sobrecodificaciones en el corazón de la modernidad capitalista. Esta recuperación para controlar el socius se hace en nombre de una cultura de la culpa, de una cultura del resentimiento nutrido por el mito de Edipo. Ésta es reemplazada por tres héroes de la codificación. Lutero, que ha desplegado el objeto del creer hacia el fuero interno [conciencia]; [...] Ricardo, que reterritorializa en el marco de la propiedad privada de los medios de producción [nuevo fetichismo] y Freud, que repliega la esencia del deseo en el estricto marco del hombre privado [microcosmos imaginario]” (Dosse, 2009: 258, cursivas nuestras).*

Si esta última precisión, relativa al *carácter retrógrado* de la *economía política burguesa* y su necesaria complementaridad con el *sentido moral* del *código familiarista de Edipo*, es la clave para entender el *sentido político reaccionario* de la *axiomática restringida* que representa *Edipo*, es así porque *es todo el sistema de representación general de deseo* el que queda subordinado a las *relaciones sociales* determinadas por la *axiomática social capitalista*. En primer término, porque el *movimiento de privatización e interiorización* que efectúa *Edipo* culmina en la *forma de la representación subjetiva infinita (de la deuda)*, gracias al *último desplazamiento*, por *proyección (rabattement)*, que cabe añadir al *desplazamiento del límite absoluto y de los límites relativos* que confronta el *socius capitalista*. Es decir, que lo que representa *Edipo* es un *límite*

---

<sup>158</sup> Sobre la ampliación que efectúa *El Anti-Edipo* de la *teoría del fetichismo* de Marx y la relevancia de la *antiproducción* para determinar el sentido del concepto de *socius* como *instancia determinante*, dice Sibertin-Blanc: *“Denominada socius, tal instancia sociolibidinal de antiproducción mediatiza así la manera en que el deseo inviste el campo social [...] Esta tesis forma entonces el zócalo de una teoría del fetichismo generalizado encargada de instruir en un campo social la forma, el lugar y la función de tal instancia [tierra, déspota o capital, dependiendo del tipo de socius: salvaje, bárbaro o civilizado] [...]. En el deseo [...] la antiproducción es un correlato siempre actual de la producción: ella es necesariamente producida en el seno del ciclo [de producción]; la instancia que la encarna no tiene autonomía ni principio de especificación independiente de las síntesis productivas inmediatas (el cuerpo sin órganos puede ser cualquier cosa; la «repulsión» [paranoia] que ella ejerce sobre la producción primaria es a su vez una función interna del ciclo [...]). El régimen social se distingue por el hecho que la instancia de antiproducción adquiere aquí una autonomía relativa respecto a la producción misma, y se convierte en una condición a la vez especificada, extrínseca a las conexiones de trabajo, y aparentemente presupuesta [...] en cuanto «apariencia objetiva» o fetiche” (Sibertin-Blanc, 2010: 44, cursivas nuestras).*

*desplazado interiorizado* donde terminamos encontrándonos con la *subjetividad burguesa*, donde estamos “*solos con nuestra mala conciencia y nuestro aburrimiento, nuestra vida en la que nada sucede; nada más que imágenes que giran en la representación subjetiva infinita*” (AE: 318, cursivas nuestras).

Acerca de este último punto, Sibertin-Blanc en *Deleuze y el Antiedipo* hace la siguiente observación, que ayuda a despejar toda duda respecto de las razones que esgrimen Deleuze y Guattari contra la concepción de Freud de un *inconsciente subjetivista, personalista e individualista*; triple carácter que es el que explica el sesgo que comporta el *paralogismo de proyección* que engloba el concepto de *represión individual imaginario*, al *desnaturalizar la represión social*:

“[E]l problema central sigue siendo determinar qué instancia reprimente puede [...] intervenir en esta «delegación», instancia que no se podrá localizar en un sólo aparato psíquico (como un Yo, o un Superyó) puesto que deberá pertenecer simultáneamente a los dos sistemas de reproducción cuya articulación justamente ejerce, la reproducción social que la delega a la represión, y la reproducción libidinal cuyas síntesis inmanentes transforma [del uso inmanente y nómada al uso trascendente y gregario] [...] [Siendo] la familia [quien mejor] satisface esta condición. Pero ya se comprende que, lejos de ser una simple mistificación teórica, el paralogismo del desplazamiento se confunde en adelante con la represión misma [...]: un efecto de reconocimiento que es al mismo tiempo de desconocimiento [desconocimiento de la ley, como sucede en Kant y Kafka] [...]. El complejo de Edipo como «representante desplazado» define [...] la represión [que] prolonga la represión social desplazando el deseo (límite absoluto) sobre un límite interiorizado [...]. [Edipo] «es universal porque es el desplazamiento del límite [...] lo representado desplazado que desfigura lo que todas las sociedades temen absolutamente como su negativo más profundo, a saber, los flujos descodificados del deseo»” (Sibertin-Blanc, 2010: 74-75, cursivas nuestras).

Explicar aquí la relevancia del *movimiento de interiorización y privatización* de la *representación subjetiva infinita (de la deuda)* y que ésta sea en rigor una *axiomática restringida*, exige entender que *Edipo* se presenta como el *último territorio donde son replicadas y reproducidas las relaciones sociales* determinadas por la *represión general* de la *axiomática de las cantidades abstractas*. Es en el ámbito *imaginario* que *Edipo* asegura y blinda las *relaciones sociales* determinadas por la *división del trabajo*, al *reproducirlas, calcarlas y asimilarlas*, mediante unas *operaciones semióticas reductivas*, a un *mundo dominado por pseudo-códigos, símil-códigos y simulacros*. Elementos que son propios del *mundo embrujado de la mercancía, mundo espectral y fantasmagórico*, diríamos desde Marx (*fetiché*). Siendo uno de los mejores ejemplos para dar cuenta de cómo aquí lo que se impone es el *carácter imaginario del código familiarista*, el problema de la *catexis de los órganos*, ya que en el *capitalismo*, a diferencia de lo sucedía en las formas de *socii despótico y territorial*, las *catexis de órganos quedan relegadas fuera del campo social*. Ello por estar precisamente *descodificado y desterritorializado* dicho campo. Y, en efecto:

*“Ya no hay necesidad de cargar colectivamente los órganos, están suficientemente llenos de imágenes flotantes que no cesan de ser producidas por el capitalismo. Según una observación de Henri Lefebvre, estas imágenes proceden menos a una publicación de lo privado que a una privatización de lo público: el mundo entero se muestra en familia sin que tenga que abandonar la tele [...]. La persona se ha vuelto realmente «privada» en tanto que deriva de las cantidades abstractas y deviene concreta en el devenir-concreto de estas mismas cantidades. Estas son marcadas, ya no las personas: tu capital o tu fuerza de trabajo, el resto no tiene importancia” (AE: 259, cursivas nuestras).*

Lo que posibilita la *privatización de lo público*, bajo las condiciones de las *determinaciones objetivas* de las *relaciones de producción* dadas en el *campo social capitalista* (valga la redundancia), es la *descualificación de los flujos de deseos descodificados y desterritorializados*. Condiciones que determinan el *carácter escindido* de los elementos que subyacen al *capital de filiación* y que permite advertir que éste *se constituye por unas relaciones diferenciales*. Relaciones que bajo un estatuto ontológico se presentan, en primer término, como una *multiplicidad virtual intensiva* que distingue entre la *potencia del capital* y la *impotencia del trabajador (división del trabajo)*. Y de allí que en la *forma de representación del socius capitalista* no se deba hablar de *plusvalía de código*, como era el caso de las sociedades precedentes, sino que se deba hablar de *plusvalía de flujo*. Lo que en palabras más llanas significa simplemente que el *capital-dinero* y lo *económico invisten de modo directo las relaciones de producción social*, incluido el *deseo* mismo, sin mediaciones de ningún tipo ni *instancia trascendente* alguna, sin necesidad de *códigos* ni *sobrecódigos*:

*“La representación ya no se relaciona con un objeto distinto, sino con la actividad productora misma. El socius como cuerpo lleno se ha vuelto directamente económico en tanto que capital-dinero; no tolera ningún otro presupuesto. Lo que está inscrito o marcado ya no son los productores o no-productores, sino las fuerzas y medios de producción como cantidades abstractas que se vuelven efectivamente concretas en su puesta en contacto o conjunción: fuerza de trabajo o capital, capital constante o capital variable, capital de filiación o capital de alianza. El capital ha tomado sobre sí las relaciones de alianza y de filiación” (AE: 271, cursivas nuestras).*

Este punto se comprende insistiendo en la relevancia de la disímil caracterización que cabe hacer de los elementos que articulan la *fórmula diferencial del capital de filiación (multiplicidad social)*. Dichos elementos no son otros que el *capital variable* y el *capital constante*. Y donde el primer *flujo descodificado*, que atañe al *trabajador*, se presenta como un *signo de impotencia*, literalmente hablando, en tanto *el trabajador es capital desvestido* y *mera fuerza de trabajo*; y donde, contrariamente, el *capital constante* se presenta como un *signo de potencia* en tanto *es capital vestido*. Es tal el sentido que buscaba asegurar la *fórmula diferencial* que daba cuenta de la *multiplicidad social* que presupone la *potencia del capital de filiación*, en tanto este último sólo puede ser comprendido a partir de la *conjunción del capital constante y capital variable*. Es

decir, en tanto que ambos polos se encuentran en una *relación de determinación y presuposición recíproca*, la cual es *disimulada* por la *representación general del intercambio*. Y de allí que nuestros autores postulen que es tan sólo a partir del *instante* en que ambos *flujos descodificados se conjugan*, que se comienza a entender la preeminencia de la *forma mixtificada* que presenta el *capital de filiación*, pues es dicho *encuentro de flujos* la condición para el predominio de las *relaciones de intercambio* que posteriormente imponen la *forma estructural* de las *disyunciones del capital* y *carácter dual del dinero*.

La relevancia de la *conjunción de los flujos descodificados* que *actualiza al capital*, también radica en que es la que permite entender que en el *régimen capitalista*, si se debe hablar de *plusvalía de flujo* y no de *plusvalía de código*, ello es así porque es la *relación compleja* que implica el concepto de *diferen(t/c)iación* la que permite *distinguir* entre el *polo virtual y potencial* que remite a la *relación* dada entre dos *flujos descodificados* que no tendrían por qué *haberse encontrado*: el *trabajador desterritorializado* y el *capital descodificado* (AE: 232); y, por otro lado distinguir el *polo actual* en el cual *se efectúa y realiza el capital de filiación*, gracias a la *conjunción del capital constante y capital variable*. Es lo que Deleuze y Guattari finalmente entienden como el *devenir-concreto de las relaciones sociales* que impone el *socius capitalista* y la *división del trabajo*:

“[El] *devenir-concreto* aparecía en la *relación diferencial*; pero, precisamente, la *relación diferencial* no es una *relación indirecta* entre flujos *cuantificados* o *codificados*, es una *relación directa* entre flujos *descodificados* cuya *cuantidad respectiva* no le *preexiste*. La *cuantidad* de los flujos resulta tan sólo de la *conjunción* como flujos *descodificados*: *permanecerían puramente virtuales*, fuera de esta *conjunción*; esta *conjunción* es además la *disyunción de la cantidad abstracta* por la que se *convierte en algo concreto*. *Dx* y *dy* no son nada fuera de su *relación*, que *determina a uno como pura cuantidad del flujo de trabajo* y al otro como *pura cuantidad del flujo de capital*. Es, por tanto, la *gestión inversa* de la de un *código* y expresa la *transformación de la plusvalía de código en plusvalía de flujo*. De ahí, el *cambio fundamental en el régimen de la potencia (del poder)*. Pues si uno de los flujos se halla *subordinado y esclavizado*, es debido a que no están en la *misma potencia* [...]. Que el *flujo de financiación* esté en otra *potencia* que el *flujo de medios de pago* significa que la *potencia (el poder)* se ha *vuelto directamente económica*. [...] estas *condiciones desarrolladas de la destrucción de todo código en un devenir-concreto* hacen que la *ausencia de límite* tome un *nuevo sentido*. Ya no *designa simplemente la cantidad abstracta ilimitada*, sino la *ausencia efectiva de límite* [...]. Del *capitalismo* decimos a la vez que no tiene *límite exterior* y que tiene uno: tiene uno que es la *esquizofrenia*, es decir, la *descodificación absoluta de los flujos*, pero no funciona más que *rechazando y conjurando este límite*” (AE: 257-258, cursivas nuestras).

Y tal era el sentido de afirmar que el *socius capitalista se monta sobre la ruina de las formaciones sociales precedentes* y sobre la *quiebra generalizada de los códigos culturales tradicionales*. Y a la vez, que muestra toda su *eficacia* a partir de la aplicación de la *axiomática de las cantidades abstractas* que opera en el seno de las

*relaciones immanentes de producción*, imponiéndose ambos movimientos — *descodificación y desterritorialización*— a partir de la preeminencia de los criterios de *igualación y equivalencia: apariencia objetiva del fetichismo*. Ya que en las *representaciones y disyunciones del capital* (por ejemplo, el *carácter dual del dinero*), lo único que importa es la *captura y cuantificación de los flujos de producción*, la *plusvalía* que estos generan. Siendo meramente secundario, por no decir irrelevante, toda *cualidad singular*. Es lo que Marx describe acuciosamente en el Libro I de *El Capital*: “El proceso de producción del capital”, Sección Primera: “Mercancía y dinero”, Capítulo I. “La mercancía”. Texto del cual destacamos las siguientes precisiones que esclarecen exhaustivamente la *relación* dada entre la *representación general del valor de cambio* y las nociones de *equivalencia e igualdad abstractas*, fundamento del *sistema de intercambio*, precisiones que a la vez terminan de explicar el sentido de la fórmula de Marx *fetichismo de la mercancía*. Dice Marx:

*“Si prescindimos del carácter concreto de la actividad productiva y [...] de la utilidad del trabajo [valor de uso], ¿qué queda en pie de él? Queda, simplemente, el ser un gasto de fuerza humana de trabajo. El trabajo del sastre y el del tejedor, aun representando actividades productivas cualitativamente distintas, tienen de común el ser un gasto productivo de cerebro humano, de músculo, de nervios, de brazo, etc.; por tanto, en este sentido, ambos son trabajo humano. No son más que dos formas distintas de aplicar la fuerza de trabajo del hombre [...]. Ante todo, Aristóteles dice claramente que la forma-dinero de la mercancía no hace más que desarrollar la forma simple del valor [...], la expresión del valor de una mercancía en otra cualquiera [...]. «El cambio —dice Aristóteles— no podría existir sin la igualdad, ni ésta sin la conmensurabilidad». Más al llegar aquí, se detiene y renuncia a seguir analizando la forma del valor. «Pero en rigor —añade— es imposible que objetos tan distintos sean conmensurables», es decir, cualitativamente iguales. Esta equiparación tiene que ser necesariamente algo ajeno a la verdadera naturaleza de las cosas, y por tanto un simple «recurso para salir del paso ante las necesidades de la práctica» [...]. El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como si [...] la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de sus productores. Este quid pro quo es lo que convierte a los productos de trabajo en mercancía, en objetos físicamente metafísicos o en objetos sociales. Es algo así como lo que sucede con la sensación luminosa de un objeto en el nervio visual, que parece como si no fuese una excitación subjetiva del nervio de la vista, sino la forma material de un objeto situado fuera del ojo. Y, sin embargo, en este caso hay realmente un objeto, la cosa exterior, que proyecta luz sobre otro objeto, sobre el ojo. Es una relación física entre objetos físicos. En cambio, la forma mercancía y la relación de valor de los productos del trabajo en que esa forma cobra cuerpo, no tiene absolutamente nada que ver con su carácter físico ni con las relaciones materiales que de este carácter se derivan. Lo que aquí reviste [...] la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres. Por eso, si queremos encontrar una analogía a este fenómeno, tenemos que remontarnos a las regiones nebulosas del mundo de la religión, donde los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente, y relacionados entre sí y con los hombres. Así acontece en el mundo de las mercancías con los productos de la mano del hombre. A esto es a lo que yo llamo el fetichismo bajo el que se presentan los productos del trabajo tan pronto como se crean en forma de mercancías y que es inseparable [...] de este modo de producción. Este carácter fetichista del mundo de las mercancías responde [...] al carácter social genuino y peculiar del trabajo productor de mercancías. Si los objetos útiles adoptan la forma de mercancías es [...] porque son productos de trabajos privados independientes los unos de los otros. El conjunto de estos trabajos privados forma*

*el trabajo colectivo de la sociedad. Como los productores entran en contacto social al cambiar entre sí los productos de su trabajo, es natural que el carácter específicamente social de sus trabajos privados sólo resalte dentro de este intercambio” (Marx, 2000: Libro I, Sección Primera, Cap. 1: “La mercancía”, passim, cursivas nuestras).*

Esta brillante y precisa caracterización de Marx sobre las *relaciones sociales capitalistas* y el modo en cómo se imponen la *igualación*, el *intercambio*, la *cuantificación* y la *equivalencia*, por sobre el *carácter singular y concreto de las relaciones sociales de producción materiales*, es la que finalmente permite dar sentido a la importancia que Deleuze y Guattari dan al *medio social descodificado y desterritorializado* que impone el *socius capitalista*. Sin las condiciones de dicho *medio social* jamás podría entenderse la preeminencia del *valor de cambio* por sobre el *valor de uso* que impone la *representación general capitalista*. Sin embargo, ante dicha realidad, cabe preguntarse: ¿qué función y rol juega la *subjetividad* tal como es comprendida a partir del *código familiarista de Edipo*? ¿Es, acaso, dicho modelo de *subjetividad*, comprendido como un *régimen de signos postsignificante de sujeción-autoritario*, uno que no sólo comporta la *interiorización del Urstaat* sino también la *interiorización* —por *desplazamiento* y *proyección*— de las *relaciones sociales* tal como éstas se presentan según el *régimen general* que define a la *estructura del capital (división del trabajo)*? ¿Y si es así, siguiendo el *criterio diferencial* que presupone el concepto de *inconsciente maquínico trascendental*, se podría decir, asumiendo la *distinción de régimen y de tamaño* dada entre las *tendencias molar y molecular* de las *catexis sociales-libidinales*, que la *producción deseante* puede dar cabida a una *tendencia irreductible*: tanto a las *grandes finalidades* que impone y reproduce el *socius capitalista (polo anti-productivo y revalorización del capital)*, como a la *forma general mixtificada* que impone la *representación de la mercancía*?

En lo que respecta al *polo molar de las catexis sociales-libidinales*, afín con el modelo de *servidumbre voluntaria* que implica el *régimen de sujeción pasional-autoritario*, si cabe partir asumiendo como una *evidencia práctica* que la *subjetividad moderna* se subordina a las *condiciones de reproducción del capitalismo*, son Guattari y Rolnik quienes aluden a la pertinencia de reconocer una *subjetividad capitalística*: “*subjetividad [que] es manufacturada como lo son la energía, la electricidad o el aluminio. [...] la producción del individuo ahora depende también de la industria biológica y hasta de la ingeniería genética [...]. Hay una cultura capitalística que permea todos los campos de expresión semiótico*” (Guattari y Rolnik, 2005: 49 y 36, cursivas nuestras). Siendo su *forma* más general la de una *subjetividad individualizada*



cuyo *sesgo* radica desnaturalizar el hecho que los *sujetos* son *efecto* de las *relaciones de producción* previamente preparadas en el *campo social*, tanto en lo que respecta a su *eje de contenido* (*agenciamientos maquínicos de deseo*), como a su *eje de expresión* (*agenciamientos colectivos de enunciación*). Dice Guattari, a propósito de la necesidad de *disociar* los conceptos de *individuo* y *subjetividad* para arribar al *carácter social* y *deseante* que atañe a la *producción de subjetividad*:

“[L]os individuos son el resultado de una producción en masa. El individuo es serializado, registrado, modelado. Freud fue el primero en mostrar hasta qué punto es precaria la noción de totalidad de un ego. La subjetividad no es susceptible de totalización o de centralización en el individuo. Una cosa es la individuación del cuerpo. Otra la multiplicidad de los agenciamientos de subjetivación: la subjetividad está esencialmente fabricada y modelada en el registro social [...]. La subjetividad es producida por agenciamientos colectivos de enunciación. Los procesos de subjetivación o de semiotización no están centrados en agentes individuales [...], ni en agentes grupales. Esos procesos son doblemente descentrados. Implican un funcionamiento de máquinas de expresión que pueden ser tanto de naturaleza extra-personal, extra-individual (sistemas maquínicos, económicos, sociales, tecnológicos, icónicos, ecológicos, etnológicos, etológicos, de medios de comunicación de masas, esto es sistemas que ya no son inmediatamente antropológicos), como de naturaleza infrahumana, infra-psíquica, infra-personal (sistemas de percepción, de sensibilidad, de afecto, de deseo, de representación, de imagen y de valor, modos de memorización y de producción de ideas, sistemas de inhibición y de automatismos, sistemas corporales, orgánicos, biológicos, fisiológico, etc.)” (Guattari y Rolnik, 2005: 45-46, cursivas nuestras).

Más allá de este comentario, que tiene la virtud de aludir a la *multiplicidad* que subyace a la *producción de subjetividad* —que puede remitir a dimensiones *supra* e *infra-humanas*—, lo que debe interesarnos aquí son las *estructuras* que el *socius capitalista* interioriza, los *dualismos* y *binarismos* que aseguran la preeminencia de unas *relaciones asimétricas de poder*, tal como son las *distinciones estructurales* entre *gobernantes* y *gobernados* (Clastres), *alma* y *cuerpo* (Spinoza) o *trabajo intelectual* y *trabajo manual* (Aristóteles). Distinciones que son propias de un *modelo relacional restringido* o *seudo-relacional*, que es el *modelo* que predomina en los *sistemas políticos modernos*, al menos en los que hemos identificado con la denominada *política molar* o *macropolítica*. *Orden dualista* y *binario* que, a un *nivel subjetivo*, resulta replicado por las *imágenes flotantes* e *imaginarias edípicas*. Siendo la *complementaridad* dada entre las *dos axiomáticas*, una *socio-económica* y otra *delegada* y *restringida*, lo que permite la constitución de “*un todo global, unificado y unificante*” (MM: 215).

Cuando se habla de un *todo global, unificado y unificante*, necesariamente se debe pensar en una *totalidad* comprendida como un *esquema* que *busca determinar* las *relaciones* dadas en el *campo social*, que en el caso del *socius capitalista* obedece a la *eficacia económica* de la *axiomática social abstracta*. Sin embargo, si no se hace

referencia a la *representación subjetiva infinita* y a cómo es ésta finalmente la que culmina dicha *totalidad y esquema* en un *mundo privatizado e imaginario*, no se logrará nunca entender cómo el *socius capitalista* es capaz de *reproducirse replicando sus condiciones a partir de unos sujetos dóciles (personas)*. Sin dichos *sujetos dóciles* los que, al *reconocerse a sí mismos, reconocen a la vez las grandes finalidades inherentes al polo anti-productivo de la axiomática social*. Y tal es el *sentido político* exacto que cabe atribuir al *paralogismo del desplazamiento y proyección* que implica la *represión delegada* que se fragua en el *código familiarista edípico*. Y más exactamente, en una *axiomática restringida* en tanto depende de *imágenes de imágenes y simulacros* o, en otra frase, en una *superficie o esquema* que remite a un *fantasma individual (fantasía)*.

Es en este preciso punto, a propósito de las *imágenes del capital*, que vale recordar una alegoría que Deleuze y Guattari erigen inspirándose en Marx. Alegoría que en primera instancia nos dice qué cabe entender cuando se dice que la *familia se encuentra escindida del campo social* —tal como el *trabajador se encuentra escindido del producto de su trabajo* y los *órganos en la axiomática capitalista ya no son cargados directamente en el campo social*—. ¿Por qué? Porque, como lo expresa dicha alegoría: “*La familia es a la vez ano que retiene y voz que resuena y también boca que consume: sus tres síntesis propias, puesto que se trata de empalmar el deseo con los objetos ya hechos de la producción social*” (AE: 130-131, cursivas nuestras).

Esta caracterización surge de una célebre imagen que Marx diera de la *representación capitalista*: “*«El Señor Capital, La Señora Tierra y su hijo, el Trabajador...» [...] Padre, madre e hijo se convierten así en el simulacro de las imágenes del capital [...]. [Y en tal sentido] [l]as determinaciones familiares se convierten en la aplicación de la axiomática social*” (AE: 272-273, cursivas nuestras). Todo lo cual, en términos de explicar la *diferencia* que existe entre los modelos familiares tradicionales y la *familia burguesa*, se entiende porque es ésta última la *instancia separada de las relaciones sociales de producción*. La *separación de la familia del campo social productivo*, lo que nos debe hacer comprender, respecto del modo que caracteriza a las *operaciones semióticas de captura del socius capitalista*, es que es su *potencia de abstracción* la que permite afirmar que los “*elementos de la producción y la antiproducción no se reproducen como los hombres mismos, sino que encuentran en ellos un simple material que la forma de la reproducción económica preorganiza de un modo por completo distinto de la que tiene como reproducción humana*” (AE: 271, cursivas nuestras). Siendo tal la relevancia del hecho que la *familia*

*esté privatizada y colocada fuera de campo social. Así, según nuestros autores: “la forma [...] de la producción humana engendra hombres, que [por un lado] sin dificultad, se pueden suponer iguales entre sí; pero, [por otro lado] en el campo mismo, la forma de reproducción social económica ya ha preformado la forma del material para engendrar allí donde es preciso al capitalista como función derivada del capital, al trabajador como función derivada de la fuerza de trabajo” (AE: 271, cursivas nuestras).*

Aquí es importante volver a referirnos a la *esencia subjetiva abstracta* que supone la *actividad productiva*, inherente al *modo de producción general capitalista*, que se funda en el concepto de *trabajo abstracto*, modo que se traduce en la fórmula *producir para producir*; y, en segundo término, referirnos a la *esencia subjetiva abstracta* que supone el *deseo* o *libido*. Cabe preguntarse, teniendo presente estas dos dimensiones: ¿en qué incide la *representación subjetiva infinita* sobre la *actividad productiva genérica* y sobre el *proceso productivo libidinal*? ¿Qué relación mantienen la *esencia subjetiva abstracta del deseo* con la *represión general de la axiomática social capitalista*, y la *esencia subjetiva abstracta del trabajo* con la *propiedad privada*?

Responder a estas preguntas requiere mínimamente terminar de aclarar cuál es el sentido semiótico del *polo molar y gregario* de la *producción social*, el cual resulta inseparable del *régimen de signos post-significante de sujeción pasional-autoritario*. Ya que si la *axiomática social capitalista* debe confrontar sus límites —**1º**, su *límite absoluto: liberación y descodificación de los flujos deseos = esquizofrenia*; y **2º**, sus *límites relativos: crisis de revalorización del capital, tasa de baja tendencial jamás realizada y desplazamiento de la barrera* que representa el *capital*—, lo debe hacer desarrollando exhaustivamente su *tendencia anti-productiva*. Aquí es precisamente la *representación subjetiva infinita* la que explica las *operaciones de re-territorialización y re-codificación* que aseguran el *desplazamiento* de los *límites absoluto y relativo*. Siendo el propósito de dichas *operaciones* el *conjurar los flujos descodificados y desterritorializados*. Es lo que veníamos denominando como el *paralogismo del desplazamiento* que da forma a la *represión individual*. Forma que en términos psicoanalíticos se ciñe al modelo de la *neurosis*, modelo cuyo orden es el que sigue: **1º**, “*proyección [...] de las investiduras libidinales-sociales sobre el triángulo edípico*”; **2º**, un “*cierre de las posibilidades identificatorias que no pueden establecerse sino en un modo narcisista*”; y **3º**, una “*cristalización de todos los conflictos psíquicos en el*

*aislamiento neurotizante [asegurado por las relaciones] padres-yo*” (Sibertin-Blanc, 2010: 83).

Para Deleuze, este *modelo de subjetividad narcisista*, es el que implica la *desnaturalización de la univocidad* que caracteriza al *proceso de producción de lo real*. Ello en cuanto *se escinde la identidad* entre las *dos economías (deseante y social)*, imponiéndose así los *dualismos* que son inherentes a los *presupuestos implícitos* de la *imagen dogmática del pensar y platonismo*. Aquí vale reiterar que para Deleuze lo esencial es no olvidar jamás que, bajo la *lógica trascendental* de la *ontología de la pura diferencia*, el *deseo* o el *delirio*, “*por su propia naturaleza [es] carga libidinal de todo el campo histórico [...] [y que por tanto] no hay más que una economía [...]. Es la propia economía la que a la vez es economía política y economía deseante*” (ID: 349-350, cursivas nuestras). Es contra la *univocidad* que se erigen las *imágenes de imágenes*, los *símil-códigos* y los *simulacros*, las *seudo-creencias* y los *seudo-códigos* que caracterizan a la *subjetividad narcisista*. Siendo el propósito de esta última la de *reproducir la “cultura capitalística [...] [incluso] permea[ndo] todos los campos de expresión semióticos*” (Guattari y Rolnik, 2005: 49 y 36, cursivas nuestras).

El ejemplo que da Deleuze para entender el *carácter reductivo* de las *operaciones semióticas* de la *cultura capitalística*, no sólo abarca la *escisión* dada entre *lo público* y *lo privado* o el *retiro de la familia del campo social*, sino que incluso inviste el *modelo de relación* que el *psicoanálisis* establece entre *psicoanalista* y *analizado*, bajo la *forma del contrato burgués capitalista*. Es decir, que el *intercambio* que se da entre un *flujo de dinero* y un *flujo de palabras*, dentro de la relación psicoanalítica, tiende a desvalorizar el *carácter social* de la propia *enunciación* en cuanto queda determinada la misma por la *forma del contrato burgués*. Cabe recordar que para Deleuze y Guattari, siempre la *enunciación* de suyo debe considerarse un *punto privilegiado de subjetivación*. Incluso cuando en el *psicoanálisis se la reduce* y a la vez *se disimula la multiplicidad social* constitutiva del *eje de contenido* del *agenciamiento maquínico de deseo* y del *eje de expresión* del *agenciamiento colectivo de enunciación* —ejes que están determinados por el principio de *univocidad* y por tanto en *estado de presuposición recíproca*—. En suma, en el *psicoanálisis* es siempre la *preeminencia que se otorga al sujeto, yo y persona*, lo que finalmente *desnaturaliza el carácter de la enunciación ésta se define como ficción social e ilusión objetiva*. O bien, en una fórmula exacta de Deleuze y Guattari: *fantasmas de grupo*. Siendo las *expresiones personales e individuales* las que

son, por tanto, reductivas respecto del *carácter social de la enunciación*. Dicen nuestros autores:

“[L]o que produce enunciados en cada uno de nosotros no es nuestro yo en cuanto sujeto sino algo distinto, las multiplicidades, las masas y las manadas, los pueblos y las tribus, los dispositivos colectivos que nos atraviesan [agenciamientos], [...] y que no conocemos porque forman parte de nuestro propio inconsciente [...]. [Y en tal contexto es que se debe evaluar el hecho que] el psicoanálisis implica una relación de fuerzas muy peculiar [...]. Esta relación de fuerzas pasa por el contrato, forma liberal burguesa particularmente abominable [...]. El psicoanálisis recurre a un pequeño número de enunciados colectivos, los del propio capitalismo, relativos a la castración, la carencia, la familia, y estos pocos enunciados colectivos [...] intenta insertarlos en los enunciados individuales [...]. Decimos que es preciso hacer exactamente lo contrario, es decir, partir de los verdaderos enunciados individuales [...] para [...] descubrir los auténticos dispositivos colectivos que los producen [agenciamientos]” (ID: 349, cursivas nuestras).

Si el *socius capitalista* propicia al nivel de la cultura sus operaciones reductivas, lo hace siempre bajo el predominio del uso molar, estadístico, global y gregario de las síntesis del inconsciente maquínico. Siendo el polo paranoico-fascista de las catexis sociales-libidinales, lo que permite entender micro-funcionalmente que el capital representa un punto de subjetivación, tanto para el ser-capitalista, como para el ser-trabajador. A propósito de la relación dada aquí entre deseo y trabajo, se preguntan Deleuze y Guattari: “¿Por qué el capitalismo al mismo tiempo descubre la esencia subjetiva del deseo y del trabajo [...] no cesa de alienarla de nuevo [...] en [...] una máquina represiva que separa la esencia en dos y la mantiene separada, trabajo abstracto por un lado, deseo abstracto por el otro: economía política y psicoanálisis, economía política y economía libidinal?” (AE: 312, cursivas nuestras).

Ello sucede porque es dicha escisión la que permite entender que la esencia subjetiva abstracta, inherente a la producción capitalista, se constituye por un uso ilegítimo de las síntesis de la imaginación, en tanto que las mismas se identifican con una subjetividad cerrada y aislada, cuyo presupuesto es la forma de la representación infinita subjetiva. El problema de los usos ilegítimos de las síntesis en la cultura, vale recordarlo, Deleuze ya lo había considerado en la primera de sus obras, *Empirismo y subjetividad*, de 1953. Siendo uno de los aspectos más relevantes de las síntesis ilegítimas que son éstas la fuente de los esquemas totalitarios que configuran las ilusiones constitutivas de la cultura. Lo que dicho en palabras de Deleuze significa que: “La ilusión de la fantasía es la realidad de la cultura [...]. La realidad de la cultura es una ilusión desde el punto de vista del entendimiento [conciencia], pero se afirma en un campo en que el entendimiento no puede disipar la ilusión ni tiene que hacerlo [...]

[ello porque la] cultura es una experiencia falsa, pero es también una verdadera experiencia” (ES: 61, cursivas nuestras).

Recordamos este último problema, relativo a las *ilusiones de la cultura*, porque son las *ilusiones trascendentales* las que permiten el *movimiento* que hemos denominado *interiorización del socius despótico* o *Urstaat*, cuyas *estructuras*, tras ser *espiritualizadas* en el *mundo moderno*, terminan dando *forma* a la *representación subjetiva infinita* y al *nuevo orden imaginario privatizado* que se presenta como *último refugio de los valores del humanismo*. Y como bien dice Nietzsche: *como pintura abigarrada de todo cuanto se ha creído*. Es tal *movimiento* propiciado por el *socius capitalista* el que permite distinguir entre un *subconjunto de llegada* y un *conjunto de partida*, siendo éste último el *campo social* de las *relaciones inmanentes de producción capitalista*, pero quedando *disimulado* bajo la forma de *mundo privatizado e imaginario* que implica la *subjetividad edípica*. Es dicha complementaridad la que finalmente permite erigir “*un todo global, unificado y unificante*” (MM: 215), una *totalidad o esquema* que determina la *práctica moral, política y social*. Y cuyo *inconveniente* consiste en *falsear la relación dada entre naturaleza y deseo*, al presuponerse una serie de *valores preestablecidos* que en vez de ser fruto de la *invención y creación*, son fruto de una *concepción finalista* de no sólo de la *subjetividad*, sino de la *voluntad*, el *deseo* y los *afectos*. No siendo, en este punto, no otro que los conceptos de *maquinismo universal* y *máquina deseante* (concepto que engloba el *uso de las síntesis del inconsciente maquínico* en su *doble uso*) los que Deleuze y Guattari erigen para mostrar que la *relación entre deseo y naturaleza*, exige erigir un *estatuto ontológico* de la *afectividad*. Donde precisamente es la distinción entre unas *catexis sociales revolucionarias* y unas *catexis sociales reaccionarias* la que permite zanjar la *diferencia de régimen* entre unos *valores establecidos* y uno *valores por crearse*.

Respecto de esta *escisión dada entre naturaleza y deseo, cultura y afectos* —escisión que Kant ha sancionado con sus conceptos de *voluntad y libertad*, al remitirlos a la *facultad de desear superior* y en favor de unos *valores establecidos*—, y de la necesidad de ponderar el concepto de *maquinismo universal* como una de las claves para *reestablecer la univocidad entre producción deseante y producción social*, notable resulta el siguiente comentario de Gastaldi:

“Al mecanicismo, al finalismo, al animismo en la naturaleza, la filosofía deleuzeana les opone un «maquinismo universal». Pero si la naturaleza es máquina, el deseo no lo es menos, por la simple razón de que deseo y naturaleza ya no constituyen, como en el sistema kantiano, dos campos separados, sino como único sin trascendencia posible («campo de inmanencia» o «plano de

inmanencia») [...]. *Que el deseo, como principio de creación, sea «maquinado» quiere decir que no es libre ni espontáneo, sino que está determinado por las condiciones y situaciones a las que está irremediabilmente mezclado [...]. Pero que las máquinas tengan la capacidad «desear» significa a su vez que las situaciones [estados de cosas actuales] sólo determinan a desear, a crear algo que no existe en el seno de esas situaciones, aun a riesgo de desaparecer en beneficio de nuevas condiciones. Por eso volverse revolucionario, en tanto intervención política creadora, no es el resultado de una libre elección, sino, por el contrario, de una situación de oposición o de tiranía que no deja otra opción, y que de ese modo determina que «que no haya otra cosas que hacer» [...]. [Así] Deleuze le ofrece a la política la ontología que necesita para volverse crítica [...]: la política debe ser análisis de disposiciones y producción de disposiciones. En ese sentido es que la política debe ser, no la aplicación del derecho, como lo es para Kant, sino creación de derecho, jurisprudencia. En ese sentido, asimismo, la filosofía política debe estar centrada en el análisis del capitalismo y en sus desarrollos” (Zarka, 2010: 77-79, cursivas nuestras, cursivas nuestras).<sup>159</sup>*

Y es en tal tesitura, que tiene como tarea la *restitución de la univocidad de la producción deseante y producción social*, que cabe ponderar críticamente el rol que la *familia* cumple en tanto encarna una *función delegada* que se funda en la *escisión* dada entre la *producción social y producción deseante*. Separación que la convierte en *simple unidad de consumo y en el lugar donde son replicadas las operaciones semióticas* que previamente están determinadas por la *represión general* dada en el seno del *campo social*. Siendo una de las claves esta *subordinación y reducción*, la preeminencia de la *imagen antropomórfica del deseo*. Es dicha imagen la que persigue la propagación y triunfo de la *ideología de la carencia*, inherente no sólo a la *concepción negativa del deseo*, sino a la *subjetividad capitalista* en tanto es su último refugio.

Tales son en última instancia las contribuciones de la denuncia que Deleuze y Guattari realizan cuando establecen la relación entre la *concepción negativa del deseo* que predomina en el *platonismo* y la *cultura occidental*, siendo el *capitalismo* el *modelo social* donde el *límite desplazado interiorizado (Edipo)* termina de consumir la *tendencia anti-productiva* de la *axiomática social capitalista*. Tal es el *sentido* que cabe dar finalmente a lo que hemos denominado como el *movimiento de privatización del Urstaat y espiritualización del cuerpo lleno* que dirige la *represión general*. *Movimiento cuyo sentido político*, respecto de la *privatización de la familia*, se presenta como la *mayor posibilidad para el capitalismo*:

“[C]olocar fuera del campo social a la familia [...]. [E]s la condición bajo la que todo el campo social va a poder aplicarse a la familia. Las personas individuales, en primer lugar, son personas sociales, es decir, funciones derivadas de las cantidades abstractas [...]. Son [...] configuraciones o imágenes producidas por los puntos-signos, los cortes-flujos, las puras «figuras» del capitalismo: el capitalista como capital personificado, es decir, como función derivada del flujo de capital, el trabajador como fuerza personificada, función derivada del flujo de trabajo. El capitalismo llena así con imágenes su campo de inmanencia [...]. Las personas privadas son [...] imágenes de segundo

<sup>159</sup> El problema de la cultura y la necesidad de considerar una *sustitución de una psicología del espíritu por una psicología de las afecciones del espíritu*, a partir de la recepción de Deleuze de la obra de Hume, lo terminaremos de ver en nuestro epílogo conclusivo.

*orden, imágenes de imágenes, es decir, simulacros [...]. La familia se vuelve microcosmos [...]; lo cargado a través de la familia es siempre el campo social económico, político y cultural, sus cortes y sus flujos. Las personas privadas son una ilusión” (AE: 272, cursivas nuestras).*

Siendo en este caso la *representación subjetiva infinita*, la que da cuenta de la *eficacia del límite interior desplazado*, en cuanto esta *forma de subjetividad reduce el deseo y lo social a una lógica binaria y la disyunción exclusiva inherente a la imagen dogmática del pensar y concepción negativa del deseo*. Es esta *lógica* la que asegura el predominio del *orden imaginario* y la consolidación de la *imagen antropomórfica*, no sólo de la *familia*, sino de la *sexualidad*, imagen Freud impuso. Dicen nuestros autores:

*“Lo que llamamos representación antropomórfica del sexo es tanto la idea de que hay dos sexos como la idea de que hay uno. Sabemos de qué modo el freudismo está atravesado por esta extraña idea que finalmente no hay más que un sexo, el masculino, con respecto al cual la mujer se define como carencia, el sexo femenino como ausencia. Podríamos creer que en un principio semejante tesis fundamenta la omnipresencia de una homosexualidad masculina. Sin embargo, no es nada de esto; lo que se fundamenta más bien es el conjunto estadístico de los amores intersexuales. Pues si la mujer se define como carencia con respecto al hombre, el hombre a su vez carece de eso de lo que la mujer carece, es decir: la idea de un solo sexo conduce necesariamente a la erección de un falo como objeto de las alturas, que distribuye la carencia [...]. Podemos decir [...] que la castración es el fundamento de la representación antropomórfica y molar de la sexualidad [...]. La representación molar antropomórfica culmina en lo que fundamenta la ideología de la carencia [...]. [Y como lo hemos visto en nuestro apartado anterior, en lo relativo al polo anti-productivo de la axiomática capitalista, es fundamental recordar aquí, en lo que respecta a la propia axiomática restringida que representa el código familiarista de Edipo, que] el fin supremo del capitalismo [...] consiste en producir la carencia en grandes conjuntos, en producir la carencia allí donde siempre hay demasiado” (AE: 304-305 y 243).*

He aquí, en efecto, un modo preciso de determinar el *sentido político* de la *función delegada* que cumple *Edipo* y lo que desde Freud hemos comprendido como *represión individual y angustia endógena*. Es dicha *concepción individualizada* la que supone la serie de *paralogismos* que permiten la *proyección* de las *estructuras simbólicas del mito referencial de Edipo* —estructuras que se relacionan de modo evidente con *lo social, lo político y lo religioso*—<sup>160</sup> sobre el *mundo imaginario* relativo al *orden del sueño y del fantasma individual*. Lo que supone la *conversión* de todo aquello que en el *pensamiento simbólico* remitía a unas *representaciones objetivas (mitos y religión)*, que a partir de ahora se reducen a *imágenes flotantes* que serían propias del *mundo privado del sujeto burgués*.

Más ampliamente, esta *reducción* lo que *desnaturaliza* es el hecho que los *flujos de deseos y flujos de creencias*, son necesariamente fruto de *fantasmas de grupo*, antes de

<sup>160</sup> “[L]a representación simbólica capta bien la esencia del deseo, pero remitiéndola a grandes objetividades y a elementos particulares que fijan objetos, fines, fuentes. De ese modo, el mito relaciona el deseo con el elemento de la tierra como cuerpo lleno y con el código territorial que distribuye las prohibiciones y prescripciones, y la tragedia lo relaciona con el cuerpo lleno del déspota y con el código imperial correspondiente” (AE: 310, cursivas nuestras).



ser unos *fantasmas individuales*. Comportando esta *decisión analítica* una mixtificación de los *contenidos edificantes de la cultura*, al integrarlos de modo reductivo al mundo del *sujeto privado*, del *individuo* propiamente *burgués*, de su *moral solipsista*. Mundo que expresa, no sobra reiterarlo, el *carácter retrógrado* del modelo decimonónico de *subjetividad capitalista*. Si buscamos precisar el *carácter reaccionario y conservador* de tal decisión analítica, que determina el *giro idealista del psicoanálisis*, ello obedece a que son precisamente los *grandes descubrimientos* que Freud realizó (*economía deseante* y *teoría de la libido*) los que terminan siendo aplastados por el modelo de *subjetividad representativa e imaginaria*. Es lo que de modo exacto se esclarece en *El Anti-Edipo* cuando se afirma que:

“La dimensión imaginaria del fantasma individual posee una importancia decisiva sobre la pulsión de muerte, por lo que la inmortalidad conferida al orden social existente implica en el yo todas las catexis de represión, los fenómenos de identificación, de «superyoización» y de castración, todas las resignaciones-deseos [...]. Comprendidas en ella la resignación de morir al servicio de ese orden [...]. [En el caso del capitalismo: trabajar hasta morir, pues como dicen Deleuze y Guattari] el auténtico mito o utopía de la modernidad es la del zombie-trabajador] esquizos mortificados, buenos para el trabajo, conducidos a la razón [...]. El hombre moderno [como dice Celine] «delira mucho más. Su delirio es un standard con trece teléfonos. Da órdenes al mundo [...]. En el juego del hombre, el instinto de muerte, el instinto silencioso, está bien situado, tal vez del lado del egoísmo. La ley de los grandes números [delirio paranoico y polo paranoico de las catexis libidinales] trabaja para ello»” (AE: 68 y 346, cursivas nuestras).

Para Deleuze y Guattari, si toda *creencia* y *fantasía* son necesariamente *fruto de fantasmas de grupo*, lo son en tanto las *catexis libidinales* o *catexis de deseo* se dan *directamente en todo campo social, político e histórico*. Y de allí que se deba decir que las *catexis libidinales* son en estricto rigor, antes de ser *catexis familiares, catexis sociales*. Y que el caso específico de *fantasma individual* que propone el psicoanálisis, éste no es más que fruto de una *gigantesca perversión* —lo que no niega en absoluto que por ser una perversión no tenga ésta *efectos prácticos reales*—. *Perversión gregaria* que consiste imponer: “Un corte radical con la realidad, empezando por la realidad del deseo, un narcisismo, un autismo monstruoso; [...] la perversión intrínseca de la máquina del capital” (AE: 323, cursivas nuestras).

Antes de terminar con la *representación subjetiva infinita* y su *función delegada* y puesta al servicio de la *axiomática social capitalista*, pasemos a confrontar una precisa observación relativa a la *identidad* dada entre el *delirio* o *proceso deseante* y las *catexis sociales*, identidad dada desde la más tierna infancia incluso cuando se considera el *carácter reaccionario y gregario* de *Edipo*:

*“Edipo es primero una idea de paranoico adulto, antes de ser un sentimiento infantil de neurótico. [...] todo delirio es primero catexis de un campo social, económico, político, cultural, racial y racista, pedagógico, religioso; el delirante aplica a su familia y a su hijo un delirio que les desborda por todos lados [...]; las catexis sociales son primeras respecto de las catexis familiares, que nacen tan sólo de la aplicación o proyección de aquellas. Decir que el padre es primero con respecto al hijo es decir, en verdad, que la catexis de deseo es en primer lugar la de un campo social en el que el padre y el hijo están sumergidos, simultáneamente sumergidos” (AE: 283, cursivas nuestras).*

Tal es precisamente el sentido que debemos dar a la tesis de Deleuze y Guattari, de que las *catexis sociales son primeras*, respecto de las *catexis familiares*. Y, más importante aún, que es a partir de esta tesis que se sostendrá, en lo que respecta al *régimen molecular deseante*, que es solamente a este nivel que se deben *distinguir dos polos libidinales* fundamentales para entender la doble tendencia de las *catexis sociales*. Por un lado, un *polo paranoico-fascista* determinado como *tendencia molar, gregaria y global del deseo*, donde se gestan las *grandes representaciones y grandes finalidades sociales*. Y, por otro lado, unas *catexis sociales* definidas por un *polo esquizo-revolucionario del deseo*, que se explica en primer término por una *ruptura* con las propias *catexis sociales molares*. Lo que significa comprender que *las catexis revolucionarias siempre se producen en el seno de la producción social*. No pudiendo olvidarse, considerando estos dos polos del *deseo*, que para Deleuze y Guattari, siempre: *“El delirio es la matriz general de toda catexis inconsciente. Toda catexis inconsciente moviliza un juego de retiros de catexis, de contracatexis y de sobrecatexis”* (AE: 286, cursivas nuestras).

Asumido este matiz, ya podemos partir señalando que el *polo paranoico-fascista*, es aquel que identificábamos con la *figura del déspota* y que más adelante identificábamos con el *polo anti-productivo* de la *axiomática social capitalista*. Es aquí donde el *delirio se identifica con los grandes números y con una empresa de redención del mundo, movimiento de sobrecatexis* que supone el *uso ilegítimo de las síntesis del inconsciente*. Movimiento que, como lo hemos visto con Canetti y el presidente Schreber, supone la *maquinación de mutas y grandes conjuntos sociales*. La importancia de este polo radica en que es aquí donde: *se “carga a la formación de soberanía central, la sobrecarga al convertirla en causa final y eterna de todas las otras formaciones sociales de la historia”*; lo que en términos de *delirio* puede resumirse en la siguiente fórmula: *“sí, soy de los vuestros, de la clase y raza superior”* (AE: 286, cursivas nuestras). Y de allí que se hable de *polo paranoico-fascista*, pues el *delirio paranoico* implica *razas y racismo*, y más tarde *clases y clasismo*: *sí, soy de los elegidos, soy de la vanguardia, pertenezco al partido, me identifico con la mayoría, con los justos, incluso cuando esta empresa*

*sea tan sólo potencial*, como es el caso del *marxismo* de inicios del siglo XX; o bien, como sucedió con los *socialismos fácticos* (URSS); y hoy como sucede con los *movimientos neoconservadores* de los Estados Unidos.<sup>161</sup> En todos estos ejemplos, a pesar de su diferencia, existe una *voluntad de querer cambiar el mundo* mediante *preceptos y acciones* determinadas por *finés preconcebidos*.

Utilizando el lenguaje del *estructuralismo*, la clave aquí es que siempre se debe relacionar el *proceso* que se identifica con el *delirio paranoico*, con el propio *polo paranoico-fascista* de las *catexis sociales reaccionarias*. Ello porque éstas siempre remiten a “*un término que falta, cuya misma esencia radica en faltar. Los signos del deseo, al no ser significantes, no lo devienen en la representación más que en función de un significante de la ausencia o de la carencia. La estructura no se forma más que en función del término simbólico definido como carencia. El gran Otro*” (Lacan) (AE: 320, cursivas nuestras). *Gran otro y simbolismo* que aborrecen Deleuze y Guattari, en tanto que toda su propuesta y toda su *ontología social*, podría decirse, lo que busca es “[r]enunciar a la búsqueda obsesiva del objeto completo, símbolo de todos los despotismos. Deslizarse hacia las multiplicidades reales. Dejar de enfrentar al hombre y la máquina, pues su relación es constitutiva del deseo mismo. Promover otra lógica, una lógica del deseo real, establecer el primado de la historia sobre la estructura: otro análisis, liberado del simbolismo [...] para zafarse de las fantasías del orden dominante” (ID: 283, cursivas nuestras).

Un matiz que introducen Deleuze y Guattari, respecto de las *catexis sociales*, es la distinción entre unas *catexis preconscientes de interés* o *catexis preconscientes de clase*, que son radicalmente distintas de las *catexis inconscientes de deseo*. Esta distinción permite diferenciar entre unas *catexis sociales* y unas *creencias* que se deben identificar con unos *grupos-sometidos* y unas *catexis sociales* que serían contrariamente inherentes a unos *grupos-sujetos*, los cuales se constituirían montados en un *proceso de ruptura*. Remitiendo el problema general de las *creencias* al concepto de *fantasma de grupo*, concepto que Guattari desarrolló por primera vez en *Psicoanálisis y transversalidad* (Dosse, 2009, 17).

---

<sup>161</sup> No hay que hacer un gran esfuerzo para identificar a Donald Trump, el actual *presidente* de los Estados Unidos, con el *delirio paranoico-fascista* al que nos estamos refiriendo. Toda su campaña estuvo basada en *enunciados vaciados de contenido* que comprometían igualmente la *promesa de restituir el viejo orden del poder americano* y *devolver a las clases blancas el poder y prestigio que hizo grande a los Estados Unidos*.

Lo esencial de la diferencia entre el *polo esquizo-revolucionario* y *polo de interés o de clase*, es el hecho que el *polo revolucionario* permite hablar de *agentes sociales* que serían comprendidos como *fuera-clase* o *grupos-sujetos* que surgen precisamente del *proceso de ruptura con los grupos-sometidos* que propician las denominadas *líneas de fuga deseantes*. Son éstas las que permiten: “*deshace[r] sin cesar los grupos constituidos para formar otros nuevos*” (Dosse, 2009: 14). Proceso que, por lo mismo, implica no sólo una *desterritorialización* sino también la *des-institucionalización* de las *instancias gregarias* que definen a las *catexis preconscientes e inconscientes reaccionarias* inherentes a los *grupos-sometidos*. Tal es el sentido de hablar aquí de un *proceso esquizofrénico*, que no se confunde jamás con la entidad clínica del *esquizofrénico*. En rigor:

“[L]a fuga esquizofrénica no consiste tan sólo en alejarse de lo social, en vivir al margen: [lo esencial es que] hace huir lo social por la multiplicidad [...]. Del esquizo al revolucionario tan sólo hay una diferencia entre el que huye y el saber hacer huir lo que huye [...] liberando un flujo [...]. El esquizo no es revolucionario, pero el proceso revolucionario del que el esquizo no es más que la interrupción [...] es el potencial de la revolución [...]. La elección no está más que entre dos polos, la *contrafuga paranoica*, que anima todas las *catexis conformistas, reaccionarias, fascistas*, la *fuga esquizofrénica convertible en catexis revolucionaria*. Blanchot, de un modo admirable, dice de esta fuga revolucionaria [...] «¿Qué es la fuga? La palabra está mal escogida para poder complacer. El valor radica, sin embargo, en aceptar el huir antes que vivir quieta e hipócritamente en falsos refugios. Los valores, las morales, las patrias, las religiones y esas certezas privadas que nuestra vanidad y que nuestra complacencia nos otorgan generosamente, son otras tantas estancias engañosas que el mundo habilita para lo que piensan mantenerse así en pie y en descanso, entre las cosas estables [...]»” (AE: 352, cursivas nuestras).

Tal caracterización del *proceso esquizofrénico* y *línea de fuga* es la que más tarde va a definir el *sentido político y revolucionario* del concepto de *máquina de guerra* que Deleuze y Guattari desarrollarán: primero en *Kafka. Por una literatura menor*, a partir de la idea de que *la escritura es máquina de guerra*; y después, en *Mil mesetas*, donde los conceptos de *grupos-sujetos* y *fuera-clase* se identificarán con los conceptos de *minoría* y *devenir-minoritario*. Lo que necesariamente se relaciona con el *movimiento de des-institucionalización* del *polo esquizo-revolucionario* que define a las *catexis sociales de deseo*. Y en tales términos, si la *máquina de guerra* comporta un *desmontaje y ruptura* con los *estados de cosas*, ello es así en cuanto la *fuga* propicia el surgimiento de tales “*grupos-sujetos [que] no cesan de derivar por ruptura de los grupos sometidos: hacen pasar el deseo y lo vuelven a cortar siempre más lejos, franqueando el límite [que el capitalismo no franquea], relacionando las máquinas sociales con las fuerzas elementales del deseo que las forman*” (AE: 359-360, cursivas nuestras).

Uno de los matices que introduce el concepto de *fuera-clase* consiste en apartarse del *binarismo estructural y lógica de la oposición* que predomina cuando se presuponen *dos clases preconcebidas*. Lo que significa que en Deleuze y Guattari lo que se asume es un *dualismo operatorio* fundado en la *diferencia de régimen y de tamaño* dada entre *lo molar y lo molecular*, entre *lo representativo y lo sub-representativo*, entre las *síntesis ilegítimas gregarias y síntesis legítimas nómades*, entre *lo mayoritario y lo minoritario*. Siendo aquí el *potencial revolucionario* que surge cuando *se rompe con el gregarismo* el que permite afirmar que los *fuera de clase* son irreductibles a toda *clase*:

“[L]a oposición teórica no radica entre dos clases, pues es la noción misma de clase, en tanto que designa el «negativo» de los códigos, lo que implica que no haya más que una [clase]. La oposición teórica radica en otra parte: entre los flujos descodificados, tal como entran en una axiomática de clase sobre el cuerpo lleno del capital y los flujos descodificados que se liberan tanto de esta axiomática como del significante despótico, que franquean ese muro [...] y manan sobre el cuerpo lleno sin órganos [deseo]. La oposición entre la clase y los fuera clase. Entre los siervos de la máquina y los que la hacen estallar [...]. Entre el régimen de la máquina social y el de las máquinas deseantes. Entre los límites interiores relativos y el límite exterior absoluto [proceso esquizofrénico y cuerpo sin órganos]” (AE: 262-263, cursivas nuestras).

Una de las contribuciones de este modo de comprender el *límite exterior absoluto* que implica el *proceso de descodificación y desterritorialización de los flujos de deseos*, es distanciarse de la comprensión de los *fenómenos políticos revolucionarios* reducidos a *movimientos de los partidos de clase*, como lo fueron los *movimientos marxistas* del siglo XX. Estos últimos, si bien se originaron necesariamente a partir de *movimientos sociales y procesos de liberación de la producción deseante*, es un hecho que, tras ser *institucionalizados*, culminaron en una *forma identificada con intereses preconscientes de clase*. Y más enfáticamente, en una *forma burocrática* que dio fin al propio *proceso revolucionario*. Es lo que sucedió, por ejemplo, con los *soviets*, que fueron aplastados por el Partido Comunista Ruso: *traicionados por las exigencias de una política de Estado centralizada*. O bien, una *forma de burocracia monpartidista estatal*, que al fundarse en la *teoría de la lucha de clases y distinción entre clase burguesa y clase proletaria grandes*, abrazó a la vez unas *significaciones* que comprometían *esquemas binarios de pensamiento*. Es tal *proceso de burocratización* el que se ajusta de modo perfecto al *sentido reaccionario* que define a la *empresa de redención del mundo* que define al *polo paranoico-fascista*. Donde los *revolucionarios oficiales* incluso se *autoproclaman encarnar la vanguardia de una conciencia de clase del proletariado*. En suma, que para Deleuze y Guattari, son los *partidos de clases marxistas* uno de los mejores ejemplos para mostrar que la *perversión gregaria molar* que define al *polo paranoico-fascista de las catexis sociales*, no necesariamente cabe

identificarla con movimientos sociales reaccionarios de derecha. También el *falso funcionalismo* que implica el *uso ilegítimo de las síntesis del inconsciente maquínico* inviste a aquellos movimientos sociales de izquierda que van tras la *conquista de un objeto completo*. Siendo en el caso de la URSS la *empresa de construcción de un Estado en forma modernizado*, administrado por el Partido Comunista Ruso, un hecho que solamente fue posible gracias a la adopción de la *lógica macropolítica burguesa* que define al capitalismo. Por otro lado, respecto del carácter *totalitario* y *burocrático* de la URSS, basta confrontar la obra de Alexander Solzhenitsyn, *su denuncia del Gulag*, para encontrar un ejemplo a la altura de los *horrores de los totalitarismos* del siglo XX.<sup>162</sup>

Para Deleuze uno de los grandes méritos de la primera obra escrita por Guattari: *Psicoanálisis y transversalidad*, consiste precisamente en advertir la relación dada entre *totalitarismo* y *partido de clase*. Es lo que advierte en su prefacio a dicha obra: “Tres problemas de grupo”, siendo el problema puntual que Guattari supo plantear, el que los *partidos de clase* son investidos de modo necesario por unas *catexis reaccionarias*. Es lo que Deleuze enfatiza cuando destaca la lectura que realiza Guattari respecto del *gran corte leninista de 1917*, que es cuando comienza la conversión de los *movimientos revolucionarios* hacia una *política de burocratización* que finalmente *traicionará al movimiento obrero internacionalista*. Dice Deleuze más extensamente:

“El origen de esta situación se encuentra en lo que Guattari denomina «el gran corte leninista de 1917», que fija [...] las grandes actitudes, los enunciados principales, las iniciativas y los estereotipos, los fantasmas y las interpretaciones del movimiento revolucionario [...]. En lugar de la necesidad de la sagrada unión centro-derecha, surgió la posibilidad de la revolución socialista. Pero esta posibilidad no fue asumida más que convirtiendo el partido que había sido una modesta formación clandestina, en embrión de un aparato de Estado capaz de dirigirlo todo, adoptando una vocación mesiánica y sustituyendo a las masas. De ello se siguen dos consecuencias [...]. [1º] En la medida en que el nuevo Estado se enfrentó a los Estados capitalistas, mantuvo con ellos unas relaciones de fuerza cuyo ideal era una suerte de *statu quo* [...], [que se convirtió finalmente en una] ideología de la coexistencia pacífica y de la rivalidad económica [...]. [2º] Por otra parte, en cuanto en nuevo Estado se hizo cargo del internacionalismo proletario, no pudo desarrollar la economía socialista más que en función de los datos del mercado mundial [burgués] y con objetivos similares a los del capital internacional [...]. En la forma en que el Estado-partido respondía a los Estados-ciudad del capitalismo [...] ya todo estaba decidido y traicionado” (ID: 256, cursivas nuestras).

La anterior observación de modo taxativo nos advierte que no pueden confundirse el *proceso de descodificación* y *desterritorialización* que implican las *catexis revolucionarias* que dan origen a los *movimientos sociales de liberación*, de los *grandes*

<sup>162</sup> En este punto, Claude Lefort, en su obra: *Un hombre que sobra. Reflexiones sobre El Archipiélago Gulag*, dedicada a Alexander Solzhenitsyn, deja en completa evidencia el *carácter totalitario* del *estalinismo* (Lefort, 1980).

*fin*es y *grandes objetivos* que encontramos en los *partidos de clases exitosos* y el *establishment burocrático* que los mismos aseguran. Es en tal sentido que la *potencia* que se identifica con los *fuera-clase* y con el *polo esquizo-revolucionario*, implica: por un lado, una *ruptura con los grupos sometidos* definidos por *polo paranoico-fascista*; y, por otro lado y en términos afirmativos, el surgimiento de unos *grupos-sujetos* donde *todo está por hacerse*.

Entrever la consistencia de la imbricación dada entre los sentidos de los conceptos de *catexis sociales preconsientes de clase e interés* y *catexis de deseo inconscientes*, con un nuevo modo de entender los *procesos sociales revolucionarios* e incluso el concepto de *revolución* desde un *criterio diferencial*, exige confrontar una serie de precisiones hechas en *El Anti-Edipo* que resumen medularmente el *sentido práctico* de la *teoría de las máquinas deseantes e inconsciente maquínico trascendental*, como a la vez la *aplicación del doble uso de las síntesis del inconsciente* que dicha teoría postula. Dicen nuestros autores:

1º) Sobre las *catexis sociales preconsientes y de clases*: “*se deberá distinguir en las catexis sociales la catexis libidinal inconsciente de grupo o de deseo y la catexis preconsiente de clase o de interés. Esta última pasa por los grandes grupos sociales y concierne al organismo y a los órganos colectivos [...]. Una clase se define por un régimen de síntesis, un estado de conexiones globales, de disyunciones exclusivas, de conjunciones residuales que caracterizan al conjunto considerado. La pertenencia a una clase remite al papel en la producción y antiproducción, al lugar en la inscripción [...]. El interés preconsiente de clase remite, pues, a las tomas de flujos, a las separaciones de códigos, a los restos o rentas subjetivos. Desde este punto de vista, es por completo cierto que un conjunto no comporta más que una sola clase, la que tiene interés en tal régimen*” (AE: 354, cursivas nuestras).

2º) Sobre la *revolución comprendida según las catexis sociales preconsientes y según las catexis sociales de deseo inconscientes*: “*La revolución preconsiente remite a un nuevo régimen de producción social que crea, distribuye y satisface intereses y fines; pero la revolución inconsciente no remite tan sólo al socius que condiciona este cambio como forma de poder, remite en ese socius al régimen de producción deseante como poder invertido sobre el cuerpo sin órganos. No es el mismo estado de los flujos [...]: en un caso, el corte está entre el socius, evaluándose el segundo por su capacidad de introducir los flujos de deseo en un nuevo código o una nueva axiomática de interés; en el otro caso, el corte está en el propio socius, en tanto que es capaz de pasar los flujos de deseo según sus líneas de fuga positivas y volverlas a cortar siguiendo cortes de cortes productivos [creativos e inventivos en tanto introducen lo nuevo]*” (AE: 358, cursivas nuestras).

3º) Sobre los *dos modelos de inconsciente, uno según el polo paranoico-fascista y otro según el polo esquizo-revolucionario*: “*No hemos cesado de oponer dos clases de inconsciente [...]: una, esquizoanalítica, la otra, psicoanalítica; una esquizofrénica, la otra, neurótico-edípica; una abstracta y no figurativa, y la otra imaginaria; pero, también, una realmente concreta y la otra simbólica; una maquínica y la otra estructural; una molecular, microfísica y micrológica, la otra molar y estadística; una material y la otra ideológica; una productiva y la otra expresiva. Hemos visto como la tarea del esquizoanálisis debía [...] desfamiliarizar, desedipizar, descastar, desfalzar, deshacer teatro, fantasma y sueño [...]. Realizar el proceso, no detenerlo, ni hacerlo girar en el vacío, no darle una finalidad*” (AE: 378, cursivas nuestras).

4º) Sobre la *identidad entre flujos descodificados y fuera-clase o minorías, y su irreductibilidad a las catexis sociales de interés y de clase*: “*la oposición teórica radica en otra parte: entre los flujos descodificados tal como entran en una axiomática de clase sobre el cuerpo lleno del capital y los flujos*

*descodificados que se liberan tanto de esta axiomática como del significante despótico [...] y manan sobre el cuerpo lleno sin órganos. La oposición surge entre clase y los fuera-clase. Entre los siervos de la máquina y los que la hacen estallar [...]. Por ello, el problema de la clase proletaria en primer lugar es la praxis. Organizar [...] una bipolaridad de las clases, fue la tarea del movimiento socialista revolucionario. [...] el ser objetivo que definen como interés de clase permanece puramente virtual en tanto que no se encarna en una conciencia que ciertamente no lo crea, pero lo actualiza en un partido organizado, apto para proponerse la conquista del aparato de Estado [...]. Por lo tanto, o bien el proletariado triunfa de acuerdo con su interés objetivo, pero realizando esas operaciones bajo la dominación de su vanguardia de conciencia o de partido [...] en provecho de una burocracia y de una tecnocracia que valen por la burguesía [...]. [...] [O bien] los fuera-clase [y minorías gritan] no soy de los vuestros, desde la eternidad soy de raza inferior, soy una bestia, un negro” (AE: 263-287).*

Por otra parte, la relevancia de estos fragmentos, en lo que respecta al *sentido práctico* que cabe deducir de la *concepción afirmativa del deseo y sociedad* que propone la *ontología social* de Deleuze y Guattari, radica en que *jamás se plantea aquí programa político alguno*. Ni mucho menos una *teleología historicista*. Simplemente, lo que postulan Deleuze y Guattari, bajo la *lógica trascendental de ontología de la diferencia* que da sostén a la *teoría del inconsciente maquínico*, es que es sólo a partir del *delirio-deseo* que se da en un *campo social determinado*, que de alguna u otra forma es atravesado por *líneas objetivas de descodificación y desterritorialización* y por *procesos de ruptura* con las *grandes máquinas molares*, que se puede pensar el *proceso revolucionario* como *experimentación y aprendizaje trascendentales*.

Es lo que precisamente implican los conceptos de *máquina de guerra*, *devenir-otro*, *devenir fuera-clase* y *devenir minoritario*. Siendo aquí la *primera tarea práctica*, como *condición crítica (pars destruens)*: *deshacer los estratos de organización, de subjetividad y significaciones dominantes* que nos constituyen en tanto estamos determinados primero que todo por un *conjunto de partida* que se identifica con los *grupos-sometidos*. Este *proceso de ruptura*, en el caso de las *sociedades capitalistas*, supone entender además que es el propio “*sistema capitalista mundial [el que] «minoriza» no menos que «proletariza»*”, y, por otro lado, punto que parece ser el más importante para comprender el concepto de *devenir-minoritario* y la necesidad de relacionarlo con un concepto de *pueblo* que se plantea hacia el *futuro* y no desde un *pasado* ni un *origen*, pues *lo que falta es precisamente un pueblo*:

Dice Sibertin-Blanc: “La noción marxista de proletario implica una triple consideración: [1º] la posición dentro de la estructura de producción, determinada mínimamente por la desposesión de los medios de producción y la inserción en el proceso de producción como pura fuerza de trabajo abstracta; [2º] las condiciones de vida de la clase obrera en la gran industria, que implica no sólo la homogeneización de modos de existencia miserables, sino también la *concentración poblacional* y el *aprendizaje de formas de cooperación* que dan lugar, en los poros de los sitios industriales, a formas de *singularidad de relación* y de *conciencia colectiva inéditas*; [y, 3º] el poder devenir de lo que así se entiende como clase” (Zarka, 2010: 52, “Deleuze y las minorías: ¿cuál «política»?”).



Y agrega Marrati, a propósito del arte y devenir-minoritario: “El modelo clásico de la toma de conciencia del pueblo, que presupone su unidad, está marcado por un fracaso irreversible [...]. [S]egún Deleuze, a partir de este fracaso; y a la conciencia en devenir de un pueblo uno y destinado a ser victorioso sustituye una multiplicidad de pueblos fragmentados y minoritarios [...]. Tomar nota que no hay, ni en derecho ni de hecho, unidad de pueblo como sujeto de poder, no implica ningún renunciamiento político, sino al contrario un cambio de «problema», una manera diferente de pensar y actuar políticamente. «El pueblo que falta», era ya la contestación de Klee y Kafka [...], es un pueblo eternamente menor, «pueblo bastardo, inferior, dominado, siempre en devenir [...]. [Y]a no podemos separar el sueño revolucionario [...] de sus cumplimientos monstruosos, salvo tomar nota de que toda política que apunta a constituir la identidad de un sujeto de poder, incluso cuando ella toma como punto de partida un «sujeto oprimido», no puede sino reproducir los efectos de opresión de toda política identitaria [...]. El pueblo así es menor necesariamente; y es en tanto que tal que no puede dejar de devenir, de resistir al presente, de investir la esperanza de este mundo y de crear en él nuevas formas de existencia” (Marrati, 2003: 99-100, cursivas nuestras).

Esta caracterización del *movimiento de proletarización universal que produce el capitalismo*, es la que apunta a determinar el hecho que el *potencial revolucionario* siempre implica *romper con los estados de cosas del mundo establecido*. Siendo aquí el concepto de *fuera-clase* el que indica que la *ruptura* no sólo exige *condiciones negativas* sino que a la vez que de tales condiciones necesariamente deben *crearse las nuevas condiciones para erigir nuevos modos de subjetivación y nuevos modos de vida (pars construens)*. Siendo este *doble movimiento* —de *ruptura* y de *creación*— el que finalmente da pleno contenido a la *teoría del acontecimiento* y a la *contra-efectuación* que implica el concepto de *diferencia ética*. Es así como se entiende la *emergencia de lo nuevo* entendida como una *violencia* que de suyo es *metafísica*, por ser parte del *contenido afectivo* que determina el carácter del *delirio deseante capaz de deshacer, desarticular y desmontar todo aquello que nos encadena a los estados de cosas*. Lo que en resumidas cuentas —considerando el *sentido* tanto del título de la tesis doctoral de Sibertin-Blanc: *Politique et clinique. Recherche sur la philosophie pratique de Gilles Deleuze*, como el sentido del título de su introducción: “Dans l’air du temps, contre son temps. Positions de la philosophie pratique de Deleuze” (Sibertin-Blanc, 2010)—, significa que el *sentido práctico* de la *filosofía diferencia*, si se asume a la vez como *crítica y clínica*, y como *medicina de la civilización*, lo hace porque es una *doble empresa, destructiva y creadora, que tiene como propósito propiciar el devenir-minoritario*. Tal sería, en definitiva, el *sentido de la diferencia ética* entendida como *contra-efectuación* de las condiciones generadas por el *capitalismo*.

François Zourabichvili —volvamos a decirlo: quizás el mejor lector de la obra de Deleuze que hemos confrontado— resume de modo magistral el *sentido ontológico-político* que cabe asignar aquí a la *diferencia ética, teoría del acontecimiento* y concepto de *contra-efectuación*. Teoría que en lo que respecta a cómo es planteado el *deseo* en *El*

*Anti-Edipo*, necesariamente se debe asociar al *proceso de descodificación y desterritorialización*. La magistral comprensión de este autor del pensamiento de Deleuze y los problemas que hemos venido desarrollando, es lo que nos lleva a resumir con sus propias palabras y en cuatro puntos lo que finalmente engloban los conceptos de: *aprendizaje trascendental, maquinismo universal y devenir-minoritario*; siendo esta consecución un modo de sintetizar el *sentido práctico* que configura el engarce de las obras *Diferencia y repetición, El Anti-Edipo y Mil mesetas*. Dice Zourabichvili:

1º. Sobre el deseo, el afecto y el devenir, para comprender los conceptos de aprendizaje trascendental y máquina: “El afecto es lo interesante por definición, el signo o lo que fuerza a pensar: el deseo [...]. El deseo es local y singular, y se confunde con las contemplaciones mismas, esos signos violentos que arrastran al sujeto a un devenir-otro [...]. El deseo es él mismo una síntesis pasiva, antes que un impulso vacío que demanda exteriorizarse. Comienza afuera [...], «el Afuera de donde viene todo deseo» [...]. El deseo remite a una alegría primera de la diferencia o del afecto (sentido/sensación) [...], alegría de aprender [...]. Inseparable de una conexión, de una disposición variable de componentes heterogéneos, el deseo es máquina” (Zourabichvili, 2004: 134, cursivas nuestras).

2º. Sobre la diferencia entre acontecimiento e historia para comprender lo intempestivo: “El acontecimiento pone así en crisis la idea de historia. Lo que ocurre, en tanto que ocurre y rompe con el pasado, no pertenece a la historia y no podría ser explicado por ella [...]. [L]a historia es solamente la representación homogeneizante de una sucesión de acontecimientos (sometidos más a menudo a un juicio trascendente desde el futuro que a una evaluación inmanente por la que se despejaría, cada vez, la consistencia intrínseca o el peso de existencia de un devenir [...]). La imagen moderna del pensamiento está ligada a la necesidad nueva de afirmar la inmanencia [...]. El filósofo renuncia a interpretar el mundo, a dar un sentido a la vida y a la época; en una palabra, a tratar a la realidad como objeto de reconocimiento, porque descubre en ella un servilismo, una fatuidad ajenos al acto de pensar” (Zourabichvili, 2004: 30-31 84, cursivas nuestras).

3º. Sobre la diferencia ética y el acontecimiento y la irreductibilidad de lo intempestivo a la acción teleológica-moral: “La diferencia ética se distingue absolutamente de la oposición moral, el hecho que ya no se trata de juzgar la existencia en nombre de valores trascendentes [...]. Ella es tributaria de una evaluación inmanente; la emergencia del valor no es separable de una experiencia [...]. El criterio inmanente de la ética es también el de la ira y la creación sociales [...]. La filosofía no es un discurso sobre la vida, sino una actividad vital [...]. El filósofo no piensa sino en función de los signos encontrados, y no se debe buscar en otra parte su relación con la época, su presencia hoy inactual. Inactual, porque él no piensa sin desprendiendo el acontecimiento de lo actual [...]. De ahí la extraña relación de filósofo y la política, tan propicia a los malos entendidos: él, el contemplativo, el incompetente, no concibe más acción que la contra-efectuante [...]. De ese modo pone la acción en crisis y no concibe acción como no sea en estado de crisis [...]. El filósofo no tiene opinión política sobre nada, salvo sobre esa creación social que hace eco a la suya, conceptual. El filósofo grita que «le falta un pueblo»” (Zourabichvili, 2004: 144-145, 154-155, cursivas nuestras).

4º. Sobre el acontecimiento, la inmanencia y la exterioridad de las relaciones: “El problema general cuyas condiciones expone la lógica del acontecimiento es el de la inmanencia: creer en este mundo, es decir, en un mundo que toma a su cargo la divergencia, la heterogeneidad, la imposibilidad [...]. El motor de esta respuesta es la determinación de la teoría del acontecimiento: consistencia de lo virtual, exterioridad de las relaciones. Identidad final del afuera, el sentido y el tiempo” (Zourabichvili, 2004: 161-162, cursivas nuestras).

Teniendo presente el sentido de estos fragmentos que sintetizan lo medular del influjo que tiene la *ontología de la diferencia* sobre toda la *política de la diferencia* de Deleuze y Guattari, es que podemos volver a señalar la relevancia de la tesis de la

preeminencia del *fantasma de grupo* por sobre la idea de *fantasma individual*; lo que en el lenguaje de *Mil mesetas* significa entender que todo *agenciamiento de enunciación colectiva* precede siempre a toda *enunciación individual y personal*; a la vez que supone asumir que las *catexis sociales* identificadas con los *fuera-clase*, si rompen con los *valores establecidos* ya al nivel de la *producción deseante molecular*, lo hacen en cuanto es la *diferenciación* la que debe entenderse como *diferencia ética*. Es la *diferencia ética* (*contra-efectuación = contra-afectación*) la que nos obliga a *sentir de otro modo* respecto de los *valores establecidos*. Son los *signos y afectos producidos por el proceso deseante de descodificación y desterritorialización*, lo que en última instancia permite decir que si *existe diferencia ética* y que ésta *se constituye experimentado lo intolerable* que hay en la *historia*. Y que sólo a partir de tal *afecto impersonal* se puede *afirmar lo nuevo*. En suma, que es desde la *ruptura* que comprometen los *signos-afectos* que *fuerzan a sentir y pensar intempestivamente* (Nietzsche), que *se deviene otro* y que el *proceso revolucionario siempre huye de los cánones mayoritarios*, incluso al grado de no confundirse jamás un *devenir-revolucionario* con la clásica idea de *revolución*.

He aquí finalmente el sentido de la *política de la diferencia*, si apelamos nuevamente a Zourabichvili: que si se debe decir que el *pensamiento político* de Deleuze se presenta como un *involuntarismo político*, lo hace por *aborrecer toda acción teleológica*; y segundo, si es un *izquierdismo perverso*, lo hace por *repudiar toda identificación del proceso revolucionario* con la idea de un *Estado proletario*. Lo que en palabras llanas significa entender que el *devenir-minoritario* no implica la *instrumentalización* ni *fetichización* de la *revolución*.

Las siguientes tres observaciones, de Zourabichvili, Ramond y Badiou, respectivamente, aciertan en precisar que son: la *teoría del acontecimiento*; el *devenir minoritario* que implica la *contra-efectuación de la diferencia ética*; y, finalmente, el *an-historicismo* que define a la *política de la percepción y de los afectos* que implica la *ontología de la diferencia*, uno de sus aspectos críticos más radicales y paradójicos de su modo de comprensión de *lo político* y dentro de este ámbito de *lo revolucionario*:

Dice Zourabichvili: “La política es [...] un asunto de percepción [...]. Un acontecimiento político es del tipo: una nueva repartición de los afectos, una nueva circunscripción de lo intolerable. Una tal mutación subjetiva no se decreta, ya la cuestión de entrada no es la de hacer votos o no: el pro y el contra sólo interviene en el estadio de la respuesta o la reacción [...]. El vidente capta lo intolerable [...]. El vidente ve lo posible. [...] el dualismo del libre-arbitrio y del determinismo se disuelve en provecho de un tercero-excluido, lo nuevo. Lo virtual afectivo (real) toma el relevo de lo posible (imaginario) por realizar [...]. Alcanzar el devenir más allá de lo posible, tal era la dirección de

*Deleuze [...] Una percepción extraña del mundo, decía Deleuze, verdaderamente spinozista [...]: «el viviente vidente es Spinoza bajo el hábito del revolucionario napolitano». Entonces podemos decir que Deleuze es un perverso, y su izquierdismo una admirable perversión» (Alliez, 2002: 141 y 150, cursivas nuestras).*

Dice Ramond: “*Deleuze [...] no cree en la posibilidad de un «vuelco» del capitalismo o en la posibilidad de una «revolución» proletaria que instale otra forma-Estado en lugar de las que conocemos en la actualidad. La «máquina binaria» [...] es la propia máquina del poder. Sus dos tiempos resultan inseparables e indispensables recíprocamente. Las oposiciones tajantes son la esencia del poder [...]. Deleuze definió Mayo 68 en El abecedario como «un devenir revolucionario sin porvenir de revolución». Así definido [...] sería el indicador de este cuestionamiento de la «normalidad» [...] [que] nos llevaría a concebir la política y la creación simultáneamente como un «cuestionamiento minoritario de las normas». No un cuestionamiento frontal [...], sino una «atención a lo que viene a introducir lo minoritario en lo mayoritario» [...], un poder de «desidentificación», la experimentación de micronormas en un «marginalismo práctico». En todos los casos, Deleuze nos invitaría así a una visión de la política tan paradójica y deseable como el «conocimiento del tercer género» spinozista: capaz, en suma, de expresar la ley común sin perder el contacto con las cosas singulares, con nuestras vidas reales, cotidianas, corrientes, aunque nunca banales. [...]. Para Deleuze, la política correctamente entendida está así «antes que el ser», como antes de la cantidad” (Zarka, 2010: 18-19, cursivas nuestras).*

Por último, acierta en destacar Badiou: “*La «máxima política» de Deleuze enuncia «el devenir es más importante que la historia». Se debe crear algo nuevo. La sociedad de control es tan sólo la organización de la prohibición de la liberación del deseo y del devenir [...]. Por lo tanto, cuando hablamos de «política deleuzeana», hablamos de dos cosas diferentes. Se trata al mismo tiempo de la dificultad y de la solución de la dificultad. Ante todo, la máxima nietzscheana de creación y la crítica radical de la historia [...]. En la política deleuzeana hay un brillante análisis del capitalismo [...]. Pero hay también una ética deleuzeana bajo el nombre de «política», porque en Deleuze hay un nuevo núcleo de la rebelión de la afirmación y de la subjetividad [...]. El devenir se arranca de la historia [...]. El devenir puro es la pura vida [...]. En su filosofía, al igual que en Nietzsche, hay un violento antihistoricismo. La distinción crucial pasa entre «historia» y «devenir»” (Zarka, 2010: 22-23).*

Retornado a la *función* que cumple el *código familiarista de Edipo* en el *socius capitalista* y asumiendo que el *sentido* de estas citas es también efectuar, una vez más, un contraste entre el *carácter individualizado y personológico* de la *subjetividad burguesa*, disímil del *carácter impersonal y singular* —jamás *banal*— de la *experimentación trascendental* que implica el *devenir-minoritario*, afín con el concepto de *vida inmanente spinozista* (*supra*: apartado 11); que es otra manera de decir: *devenir-otro, devenir-revolucionario y devenir-minoritario*; dicho a grandes rasgos, la *función* que tiene el *código familiarista* consiste en *reproducir* una serie de determinaciones que han sido previamente preparadas en el *conjunto de partida* que representa el *campo social de producción capitalista*, para conjurar el *proceso deseante* y su *potencial revolucionario*, siempre irreductible a los *fetiches* y *simulacros* que conforman la *subjetividad capitalista*. Ello porque: “*Allí donde los códigos están desechos, el instinto de muerte se apropia del aparato represivo y se pone a dirigir la circulación de la libido. Axiomática mortuoria. Podemos pensar, entonces, en deseos liberados, pero que, como cadáveres, se alimentan de imágenes*” (AE: 348-349, cursivas nuestras).

Tal es el *sentido reprimente global* que cabe asignar a *Edipo*. Función donde, como bien lo diría Girard, *se relativiza al déspota* y a todo lo que éste encarna: *ley, autoridad, padre, Dios y trascendencia*. Y es tal *movimiento de relativización* el que permite decir que la *historia occidental es la historia del nihilismo* en tanto ésta se explica, en primer lugar, por el *a priori* que encarna el *Urstaat latente*. Y en segundo lugar, por ser *Edipo* el *corolario* donde *interioriza y espiritualiza al Urstaat, además de despertarlo bajo un modo relativizado*. Siendo la *moral de la cultura superior y último hombre*, en efecto: *pintura abigarrada de todo lo que se ha creído*. Todo lo cual lleva a Deleuze y Guattari a entender que *Edipo* es el *fantoché* donde *se amontonan y conservan todos los valores y creencias que sirven para domesticar al hombre*. Tal es de modo exacto el sentido que cabe dar a la idea de que el “*Edipo-déspota [...] [es] reemplazado por Edipos-súbditos, Edipos-sometidos, Edipos-padres y Edipos-hijos*” (AE: 223, cursivas nuestras). Y, asimismo, cuál es el sentido de hablar de un *último límite desplazado* que convierte, gracias a la *interiorización del déspota*, a la *auto-represión* en un *seudo-símbolo católico universal*. Y no son otras las razones que llevan a afirmar a Deleuze y Guattari que *Edipo* es la *recapitulación de las tres formas de socii*, si se piensa en el concepto de *déspota* y el lugar que éste ha ocupado a lo largo de la *historia*:

“*Hay en Edipo una recapitulación de los tres estados o de las tres máquinas. Pues se prepara en la máquina territorial, como límite vacío inoculado [lo Uno conjurado de Clastres que parece identificarse con el objeto completo-ausente o significante-mayor]. Se forma en la máquina despótica, como límite ocupado simbólicamente [el déspota como significante o signo desterritorializado]. Pero no se completa y no se efectúa más que convirtiéndolo en el Edipo imaginario de la máquina capitalista [servidumbre voluntaria, auto-sujeción moral y superyoización]*” (AE: 275, cursivas nuestras).

Todo lo cual, dicho en una sola frase que indique la *relación estructural* que predomina aquí, que se ciñe a la fórmula  $A = A'$ , significa que: “*El sujeto de enunciado es la persona social y el sujeto de enunciación es la persona privada*” (AE: 273, cursivas nuestras). ¡Vaya manera de comprender al *hombre normal*! *Un ser que debe arribar a sí mismo, a partir de su auto-represión, para reconocerse en unos valores establecidos*. La *inversión y paralogismo* que implica esta comprensión de la *represión general*, al igual como en el caso de *capital de filiación*, si aparentemente ignora la *multiplicidad social* que explica la preeminencia de la *represión social*, ello sucede porque se juzga que la *angustia* es previa a *lo social*. Son el *cinismo y disimulo* constitutivos del *capitalismo y subjetividad burguesa*, los permiten *invertir las relaciones*, tal como Reich ya advertía que la *angustia* no era producto de la *neurosis* sino a la inversa: que es la *represión social la que produce sujetos neuróticos*. Y, en

efecto, que si existen *significaciones imaginarias*, éstas no se explican desde una *represión narcisista*, ni desde una *angustia endógena*. Ello, porque son las propias *estructuras simbólicas despóticas* las que dan cuenta de la *catexis sociales*. Como a la vez son tales estructuras las que son *interiorizadas en la máquina edípica-narcisista de la subjetividad capitalista*. Es *Edipo*, en tales términos: el “reino de las imágenes, ésa es la nueva manera en que el capitalismo [...] desvía los flujos: imágenes compuestas [...] proyectadas sobre imágenes, de tal modo que al final de la operación, el pequeño yo de cada uno [...] sea [...] el centro del mundo. Mucho más solapado que el reino subterráneo de los fetiches de la tierra o el reino celeste de los ídolos del déspota” (AE: 274, cursivas nuestras).

Lo que se oculta con la *máquina edípica-narcisista*, es el hecho que las estructuras que daban pleno sentido al *régimen de la trampa universal* del *socius despótico*, al operar aquí como *significaciones y significantes imaginarios* en un *ámbito privado*, lo hacen *reproduciendo las relaciones ya preparadas* por la *represión general* que impone la *axiomática de las cantidades abstractas*. Es ésta última la que supone ya las *disyunciones exclusivas*, por ejemplo, en la *división de trabajo* y en general en el *orden de subordinación* que asegura la distinción entre *personas sociales* y *personas familiares*:

“En el conjunto de partida [...] el patrón, el jefe, el cura, el poli, el recaudador de impuestos, el soldado, el trabajador, todas las máquinas y territorialidades, todas las imágenes sociales de nuestra sociedad; pero, en el conjunto de llegada, en el límite, ya no hay más que papá, mamá y yo, el signo despótico recogido por papá, la territorialidad residual asumida por mamá y el yo dividido, castrado [...]. Todo está preformado, arreglado de antemano. En el campo social en el que cada uno padece y actúa como agente colectivo de enunciación, agente de producción y de antiproducción, se proyecta, se vuelca en Edipo [...]. El sujeto de enunciado es la persona social y el sujeto de enunciación, la persona privada” (AE: 273, cursivas nuestras).

Y es en todos estos términos que cabe afirmar, que si el *socius capitalista* mantiene una relación ambigua con el *pasado*, la *moral* y el *Urstaat despótico* —*doble moral* del *disimulo-cinismo* y *humanismo-piedad*—, lo hace porque requiere de *seudo-creencias* y *seudo-territorialidades* que *amplían los desplazamientos* del *polo anti-productivo* de la *axiomática social*. Son tales *arcaísmos* los que constituyen el modo de operar de *socius capitalista* en un *mundo descodificado* y *desterritorializado*. Es ésta la *manera en cómo la clase burguesa se erige en la clase del orden* y satisface su *necesidad de crear* dentro de un *medio social* donde *toda creencia resulta ser una estafa*. Ya que es precisamente el *Urstaat humanizado* y *espiritualizado*, el que garantiza la *circulación de una deuda infinita* en el seno de cada *sujeto edipizado* y su *identificación con la subjetividad*

*capitalista: egoísmo elevado a virtud.* Es en tales términos que se debe terminar asumiendo que el *socius capitalista* requiere *re-territorilizarse en lo privado*. Constituyendo esta *paradoja* un *neo-idealismo* que surge de la *muerte del Dios y muerte del déspota*. Lo que *se calca* aquí, paradójicamente, es el *acto de auto-inmolación*, por piedad, que implica la *masculinización de la triada imperial*, fenómeno que para Nietzsche era el *golpe maestro del cristianismo*. *¿Qué es lo que finalmente se da aquí, en este modo subrepticio y solapado de rescatar la trascendencia por medio de la inmanencia?* Según Deleuze y Guattari:

*“La paradoja es que el capitalismo se sirve del Urstaat para efectuar sus re-territorializaciones. [...] la axiomática moderna en el fondo de su inmanencia reproduce el Urstaat trascendente como su límite interior [...]. Además, bajo su carácter imperturbable y cínico, grandes fuerzas la trabajan, forman el otro polo de la axiomática [...]. La axiomática social de las sociedades modernas está cogida entre dos polos [...]. Nacidas de la descodificación y de la desterritorialización, sobre las ruinas de la máquina despótica, están presas entre el Urstaat y los flujos desencadenados [...]. Vuelven a codificar con todas sus fuerza, a golpe de dictadura militar, de dictadores locales y de policía todopoderosa [...]. Están presas entre dos direcciones: arcaísmo y futurismo [...], paranoia y esquizofrenia [...]. Desterritorialización, axiomática y re-territorialización, estos son los tres elementos de superficie de la representación del deseo en el socius moderno” (AE: 269, 268 y 270, cursivas nuestras).*

Si se asume que es el *socius capitalista* y su *axiomática social de las cantidades abstractas*, lo que termina de explicar la *segunda desnaturalización* de la *actividad genérica de la cultura*, lo que cabe decir del *desplazamiento del sistema de la trampa universal a un orden privado*, es que el *socius capitalista* se constituye mediante *simulaciones* que resultan eficaces para un *mundo en donde ya no existen ni valores trascendentes, ni grandes finalidades, ni menos una cultura, una moral y una política superiores*. Todas estas instancias se presentan simplemente como *meros arcaísmos* que son retomados por la *doble moral, cínica y piadosa*, que es expresión del *estado terminal de la cultura occidental* y el *nihilismo histórico* (Nietzsche). Es tal estado el que explica la *concepción escindida* de la *producción de lo real: esencia subjetiva abstracta de producción social (trabajo) y esencia subjetiva abstracta deseante (libido)*. Todo lo cual culmina en la *ideología de carencia*, cuya *función* respecto del *socius capitalista* consiste en *desplazar y re-territorializar las relaciones inmanentes capitalistas*. Permitiendo así subordinar todos aquellos elementos de *carácter extra-económico* a un *orden imaginario* dentro del cual se da vida a unos *valores pseudo-eminentes*. Describe Deleuze del modo siguiente el *neo-idealismo* propiciado por la *ideología de la carencia que salvaguarda Edipo*:

“Hemos repudiado y perdido todas nuestras creencias que pasaban por las representaciones objetivas. La tierra está muerta, el desierto crece: el viejo padre está muerto [...]. [Y, sin embargo], [f]odo es retomado, el mito de la tierra, la tragedia del déspota, en calidad de sombras proyectadas [...]. ¡Qué perversa operación el psicoanálisis, en el que culmina este neo-idealismo, este culto restaurado de la castración, esta ideología de la carencia: la representación antropomórfica del sexo [...]. El psicoanálisis y el complejo de Edipo recogen todas las creencias, todo lo que se ha creído en todos los tiempos por la humanidad, pero para llevarlo a un estado de denegación que conserva la creencia sin creer en ella. [...] la esquizofrenia era el límite absoluto de toda sociedad [...]. Y el capitalismo, el límite relativo de toda sociedad en tanto que hacía pasar los flujos descodificados y re-territorializa los flujos desterritorializados [...]. Pero el capitalismo necesita aún de otro modo un límite interior desplazado: precisamente para rechazar o neutralizar el límite exterior absoluto [...]. Edipo es ese límite desplazado o interiorizado, el deseo se deja prender en él [...]. Por ello todo se amontona en Edipo, todo se recupera en él [...] el resultado de la historia universal, pero en el sentido particular que ya está en el capitalismo. Esa es toda la serie: fetiches, ídolos, imágenes y simulacros [...]. Un objeto trascendente cada vez más espiritualizado para un campo de fuerzas cada vez más immanente [...]: esa es la evolución de la duda infinita [...]. La suma espiritualización de Estado despótico, la suma interiorización del campo capitalista define la mala conciencia. Esta no es lo contrario del cinismo; es, en las personas privadas, el correlato del cinismo de las personas sociales” (AE: 318, 314, 275-276, cursivas nuestras).

Que sea en nuestra época, *era de las sociedades de control*, donde el *capitalismo de superproducción* haya llegado al paroxismo del *cinismo*, se comprende tan sólo recordando el modelo del *Estado mínimo* del *anarco-capitalismo*. Modelo social que ya ni siquiera requiere *moldear* ni *encerrar*, como sucedía en las *sociedades disciplinarias* (Foucault). Para Deleuze, las *sociedades de control* lo que implican es un *nuevo sistema de modulación*, que tiene el doble mérito de *funcionar a corto plazo* y *operar en grandes espacios abiertos*. Siendo uno de los mejores ejemplos para entender la *mutación institucional* que implica el *capitalismo de superproducción* la preeminencia de la *empresa*. Nuevo modelo institucional que ha sustituido a la *fábrica* y que ha convertido a los *departamentos de ventas y marketing* en el *alma* de un *poder de dominio inédito*. Dice Deleuze:

“La familia, la escuela, el ejército, la fábrica ya no son medios analógicos distintos que convergen en un mismo propietario, ya sea el Estado o la iniciativa privada, sino que se han convertido en figuras cifradas, deformables y transformables, de una misma empresa que ya sólo tiene gestores [...]. Un mercado se conquista cuando se adquiere su control, no mediante la formación de una disciplina; se conquista cuando se pueden fijar los precios, no cuando se abaratan los costes de producción; se conquista mediante la transformación de los productos, no mediante la especialización de la producción. La corrupción se eleva entonces a una nueva potencia. El departamento de ventas se ha convertido en el centro, en el «alma», lo que supone una de las noticias más terribles del mundo. Ahora, el instrumento de control social es el marketing, y en él se forma la raza descarada de nuestros dueños. El control se ejerce a corto plazo y mediante una rotación rápida, aunque también de forma continua e ilimitada, mientras que la disciplina tenía una larga duración, infinita y discontinua. El hombre ya no está encerrado sino endeudado” (C: 283-284).

La importancia de estas consideraciones finales, en el contexto de la *doble tendencia* que define a la *axiomática social capitalista*, consiste en asumir que, tanto *molar* como *moleculamente*, la *empresa* da cuenta de tal complementaridad dada entre la *macropolítica* y *micropolítica*, incluso en el ámbito que atañe al *problema de la*



*seguridad: “en la cual la administración de una gran seguridad molar organizada tiene como correlato la gestión de pequeños miedos, toda una inseguridad permanente”* (Beaulieu, 2007: 73). Así es como finalmente, como dice Lazzarato, el *socius capitalista hace triunfar “una máquina de guerra para la privatización, que transforma los derechos sociales en créditos, seguros individuales y renta (accionistas), y, por lo tanto, en propiedad individual”* (Lazzarato, 2013: 130, cursivas nuestras). Pero más importante aún, que el *movimiento de interiorización del Urstaat inventa un infinito que termina de consolidar una nueva forma de esclavitud maquínica basada en el dinero, la deuda y la moral de la culpa*. Lo que en palabras de Deleuze significa que:

*“El capitalismo inventa el infinito al nivel mismo de la economía, al nivel de la producción, del producir para producir en las condiciones del capital. E inventa el capital como segundo infinito [...]. El capitalismo hace funcionar la deuda infinita. La producción, el cuerpo social bajo la forma del capital dinero y la deuda devienen procesos infinitos y son axiomatizados. El proceso como proceso infinito, lo que escapa al código, va a ser una especie de materia o de multiplicidad creciente contra la cual actúa la axiomática. Lo que la axiomática recupera en su propia finitud es siempre una materia infinita. Una axiomática es una operación de finitud que trabaja sobre una materia infinita, es la representación finita de un proceso infinito”* (**Curso-Capitalismo**: 113, cursivas nuestras).

Este es el sentido que cabe dar al *movimiento de interiorización de la deuda infinita* y la *invención social* de una *subjetividad servil* o *servidumbre voluntaria*, cuyo modelo semiótico es el *régimen de signos post-significante de sujeción pasional-autoritario*. Siendo la *sujeción* y *servidumbre voluntaria* los *signos* que expresan la *potencia de reproducción* del *socius capitalista* en el ámbito de la *reproducción de subjetividad*:

*“Esta relación, este plegamiento, es también la realidad mental de la situación dominante. Siempre se recurre a una realidad dominante que funciona internamente (ya era así en el Antiguo Testamento; o bien en la Reforma, con el comercio y el capitalismo). Ya no hay necesidad de un centro trascendente de poder, sino más bien de un poder inmanente que se confunde con lo «real» y que procede por normalización. Lo que supone una extraña invención: como si el sujeto desdoblado fuera, bajo una de sus formas, causa de los enunciados de lo que él mismo forma parte [...]. Es la paradoja del legislador-sujeto que sustituye al déspota significativo”* (**MM**: 133, cursivas nuestras).

Tal *plegamiento* obliga a entender que el *límite desplazado interiorizado* se subordina al *cuerpo lleno del capital*, en tanto *lo que se reproduce son las relaciones* que éste impone, incluso en las más avanzadas *democracias liberales*: *“No hay un solo estado democrático que no esté comprometido hasta la saciedad en la fabricación de miseria humana”* (**C**: 270, cursivas nuestras). Es tal hecho el que obliga a decir que *“[s]ólo se puede pensar el Estado en relación con su más allá, el mercado mundial único [...]. En el más allá reina el dinero, es él quien se comunica”* (**C**: 242, cursivas nuestras). Y es ante tal realidad que Deleuze asume que *“lo que actualmente nos falta no es una crítica del marxismo sino una teoría moderna del dinero tan buena como la*

*de Marx*” (C: 242, cursivas nuestras). Habiendo sido el mérito de Marx evidenciar lo que ya Spinoza había captado: *el “dinero ha llegado a ser un resumen de todas las cosas”* (Spinoza, 2011: IV, apéndice, 28, cursivas nuestras). En tal sentido es que *el dinero es la verdadera policía del capitalismo: por él la mayoría lucha por su servidumbre, como si se tratase de su propia salvación* (Spinoza). Pero a la vez precisa Deleuze contra qué se dirige la *contra-efectuación* que cabe asociar a la *política de la diferencia y diferencia ética*:

*“[Luchar contra el hecho que el dinero se haya convertido en] la puta universal [...] de los hombres y los pueblos. La inversión y la confusión de las cualidades humanas y naturales [...]; la fuerza divina del dinero radica en su esencia en tanto que esencia genérica extrañada, enajenada [...]. Lo que como hombre no puedo [...], lo puedo mediante el dinero [...]. El dinero es, al hacer esta mediación, la verdadera fuerza creadora [...]. Como potencia inversora [...] transforma la fidelidad en infidelidad, el amor en odio, el odio en amor, la virtud en vicio, el siervo en señor, el señor en siervo, la estupidez en entendimiento, el entendimiento en estupidez”* (Marx, 1980: 179-181, cursivas nuestras).

## Epílogo Conclusivo

### De la crítica del platonismo a una comprensión afirmativa de lo social y lo pasional a partir de la sustitución de una psicología del espíritu por una psicología de las afecciones del espíritu

#### **32. Recapitulación**

Hemos transitado por diversos ámbitos del pensamiento de Deleuze. Desde los más abstractos y teóricos, como la *ontología* y *lógica*, hasta los más prácticos y concretos, como la *ética* y *política*. Arribando finalmente a un *campo problemático* donde todas estas dimensiones, entre muchas otras, quedan *imbricadas*. Inviendo a la vez problemas que competen a la *historia*, la *antropología* y el *lenguaje*. O bien, si buscamos una fórmula que permita resumir la *multiplicidad* y *complejidad* comprometidas aquí, inviendo el *problema de la cultura* y *sus ilusiones inherentes*.

Siempre hemos intentado enfatizar dentro de nuestro recorrido la *posición crítica* que distingue a nuestro autor, respecto de la *filosofía de la representación*, la *identidad* y el *sentido ontológico-político negativo* y *reaccionario* que se sigue de la *concepción analógica, equívoca* y *eminente del ser*, que es la que queda englobada en la *comprensión dialéctica de la relación sociedad-deseo* que hemos asociado a la *cultura occidental* y a lo que Deleuze define como bajo el rótulo de *imagen dogmática del pensar*.

Hemos considerado en nuestra introducción la relevancia fundamental que otorga Deleuze en su *ontología de la pura diferencia* a los principios de *disyunción inclusiva*, *univocidad* y *distribución nómada*. Siendo relevantes no sólo por permitir denunciar el *carácter reductivo* de la *imagen dogmática del pensar* y de las *estructuras* y *presupuestos* que dan forma a la *distribución ontológica sedentaria* que caracteriza al *platonismo*, sino por evidenciar también la *irreductibilidad* de la *concepción afirmativa* e *inmanente* que Deleuze propone de la *relación sociedad-deseo*.

Hemos asumido que los principios que determinan el *modelo ontológico de distribución sedentario* del *platonismo* son: la *identidad en el concepto* o *ratio cognoscendi* (*lo Mismo*); la *oposición en el predicado* o *ratio fiendi*; la *semejanza en la percepción* o *ratio agendi*; y, la *analogía en el juicio* o *ratio essendi*. Siendo esta *cuádruple raíz* el soporte de la *representación orgánica, teleológica* y *moral* que se identifica, tanto con el *racionalismo clásico*, como con el *racionalismo moderno*. Presentándose en este segundo momento la *filosofía de la representación* bajo una *forma interiorizada* y *espiritualizada*, de la cual participan el *humanismo*, el

*cartesianismo*, la *Ilustración* y en general el *idealismo subjetivo*. Todas formas de pensamiento inherentes a la *era del capitalismo*. Son tales principios los que subyacen a las *mixtificaciones* que engloban los ideales de *hombre superior* y *cultura superior*. Punto de vista que desde los criterios de la *antropología post-estructuralista* (Clastres, Viveiros de Castro) debe ser visto como expresión del *etnocentrismo occidental* y *racionalismo moderno*. Etnocentrismo que desde Derrida podemos asociar al *logocentrismo* que ha predominado en la *cultura patriarcal occidental*.

Hemos visto que Deleuze no deja de reconocer que es Hegel quien rinde el *último gran homenaje*, el más admirable, al viejo *principio de identidad* o *principio de lo Mismo*. Al desarrollar éste una *representación órgica* que pretende abarcar la *totalidad de lo real*, y donde el *elemento* es el *infinito* de lo *grande teológico* y el *fundamento su principio*, llámese este último: *Razón, Espíritu o Dios en el Hombre*. Fundamento que Hegel mismo considera se *revela finalmente* en el *Estado constitucional* en tanto *representa la concreción de la razón en el mundo*, ello haciendo un guiño incluso a la *idea totalitaria del ser* de Parménides: “*El Estado por ser una unidad substancial absoluta no puede tener origen ni finalidad externa [...]. El Estado por ser lo que es, reúne simultáneamente en sí mismo su propio origen y su fin. El Estado es, pues, el ser-Absoluto como lo era la esfera parmenídea*” (López Petit, 2009: 39).

Son tal *homenaje al viejo principio de identidad* o *lo Mismo* y tal *caracterización del Estado Absoluto* lo que, a los ojos de la filosofía de Deleuze, no sería más que una *falsificación de la realidad*, tanto ontológica como histórica. Ello fundamentalmente por reducir los *procesos singulares de producción de lo real* a la *forma abstracta* y *vacía del movimiento y del tiempo*, al subsumirlos a la *lógica de la contradicción y negatividad*, esenciales en el *método dialéctico* que privilegia Hegel.

Para Deleuze, si el *hegelianismo* necesariamente *desnaturaliza la comprensión de los procesos diferenciales que subyacen a la producción de lo real*, entre los ejemplos que evidencian tal *sesgo* sobresalen la *reducción del movimiento histórico* a la *forma de un relato historicista teleológico* y la *subordinación del carácter singular de relaciones de fuerzas* que subyacen a las *formaciones sociales* a una *comprensión sujeta al esquema del hilomorfismo forma-materia* o *sujeto-objeto* (Simondon). Y de allí que afirme Deleuze, no sólo a propósito de Hegel, sino también respecto de toda filosofía y todo pensamiento que pretenda convertir a la *razón en la forma de las formas y fundamento*, en la *causa y fin de la producción de lo real*: “*El racionalismo ha querido que la suerte*

de la Idea estuviera ligada a la esencia abstracta y muerta” (DR: 284, cursivas nuestras).

Lo cierto para Deleuze, ante quienes pretenden pensar el *movimiento de la historia* desde la *negatividad, contradicción y dialéctica*, es que ni los *procesos sociales*, ni los *agentes históricos (burguesía o proletariado)*, ni mucho menos las *relaciones sociales diferenciales* y los *devenires-revolucionarios que irrumpen intempestivamente* en tanto *acontecimientos en la historia*, se ajustan a la *visión lineal* que nos propone la *filosofía de la representación*. Para Deleuze, cuando se pretende *pensar la historia* a partir de *grandes oposiciones y eventuales contradicciones destinadas a superarse* al cumplir supuestas *finalidades superiores predestinadas a realizarse*, lo que se hace es postular un *sentido histórico totalitario* que suprime el *carácter problemático objetivo* de los *procesos sociales*. Todo en razón de las *mixtificaciones* que surgen cuando en vez de asumir el *carácter afirmativo de las diferencias* se adopta el *carácter negativo que engloba el mundo de la representación y reconocimiento*. Respecto de quienes han convertido a la *representación y contradicción* en un *arma política práctica, no de liberación, sino de dominio político, reconocimiento y servilismo*, dice Deleuze:

“La representación es el lugar de la ilusión trascendental [...]. La historia no pasa por la negación, ni la negación de la negación, sino por la decisión de problemas y la afirmación de diferencias [...]. Sólo las sombras de la historia viven de la negación; los justos, en cambio, entran ella con toda la potencia de [...] una diferencia afirmada [...]. Como dice Nietzsche, en ellos, la afirmación es lo primero [...]. Por eso las verdaderas revoluciones también tienen el aspecto de una fiesta. La contradicción no es arma del proletariado, sino más bien la manera en que la burguesía se defiende y se conserva, la sombra tras la cual conserva su pretensión de decidir los problemas [...]. Por doquier, lo negativo es la reacción de la conciencia, la desnaturalización del verdadero agente, del verdadero actor [que crea en la historia]” (DR: 394 y 397, cursivas nuestras).

A propósito de la *perspectiva diferencial y afirmativa* que comprometen los análisis de Deleuze y Guattari, hemos abordado una multiplicidad de problemas que atañen no sólo a la *historia y ontología*, sino también a la *antropología política, lenguaje, religión y mito*, entre otros ámbitos. Siendo la *ontología social y teoría general de la sociedad* que desarrollan nuestros autores en sus obras conjuntas el lugar donde mayor *sistematicidad* logra su *perspectiva trans-disciplinaria*. Teoría que, como lo hemos sostenido, se constituye además como una *teoría general de los flujos de deseos y de creencias* (Tarde). Siendo en este contexto la *teoría del socius o superficie de inscripción* el recurso conceptual que hemos confrontado para mostrar cómo, para Deleuze y Guattari, es la *relación deudor-acreedor* la que resulta fundamental para *pensar la sociedad y su funcionamiento*. Lo que implica críticamente relativizar a tres de los más importantes presupuestos de la *filosofía política moderna*: el *principio*

*intercambio*, el *modelo del contractualismo* y la *concepción juricista de la sociedad*. Todos presupuestos de la *economía-política burguesa*, elementos que en gran medida sirven para *ocultar las verdaderas condiciones materiales* que subyacen a las *relaciones de producción social*, entre ellas la *división del trabajo* comprendida como *multiplicidad social*.

Hemos visto que la *ontología de la pura diferencia* y sus principios de *disyunción inclusiva*, *distribución nómada* y *univocidad*, son los que sustentan el *análisis diferencial* que Deleuze lleva a cabo de las dimensiones de la *cultura*, *sociedad* y *deseo*. Siendo en tal contexto *su comprensión inmanente de la producción de lo real*, una que implica asumir: por un lado, la insistencia de un *polo virtual* constituido por unas *relaciones de fuerzas* que permiten comprender al *cuerpo social* a partir de *singularidades* y *potencialidades* que remiten a la *pars intensiva* que comporta todo *cuerpo compuesto* o *agenciamiento modal*. Polo que daría cuenta de las *relaciones de composición* —de *potencia* y de *impotencia*— de las propias *relaciones sociales diferenciales*. Relaciones que a la vez preceden y determinan, por otro lado, un *polo actual* constituido *representaciones (pars extensiva)* que dan cuenta de las *formas de organización* y *estratificación* de tales *relaciones de fuerzas*, que son *formas históricas de saber institucionalizadas*. Siendo en tales términos una de las *funciones fundamentales* de las *instituciones* el *reproducir* precisos *modos de vida* en el seno de *sociedades consolidadas*, las cuales igualmente se encuentran paradójicamente *sujetas al cambio, a crisis y a mutaciones*.

Respecto de los diversos *modelos de producción social* que hemos confrontado: el *socius salvaje*, el *socius despótico* y el *socius capitalista*, estos no sólo son analizados por Deleuze y Guattari de *modo diferencial* focalizadamente. Al presuponer la *teoría del socius* una *compresión crítica de la Historia Universal*, el modo en cómo Deleuze piensa la *historia* supone abrazar, tanto el criterio del *nihilismo histórico* de Nietzsche, como la *crítica* que Marx dirige contra la *falsa conciencia moderna* y el *movimiento objetivo aparente* que representan las *relaciones de intercambio* que impone el *modo de producción general capitalista*. Y de allí que Deleuze privilegie, en vez de los criterios de *igualación* y *equivalencia* que suponen las *relaciones de intercambio*, unos criterios que permiten hablar de *cortes históricos* y *acontecimientos irreductibles* a una *concepción lineal y teleológica de la historia*. Lo que exige a la vez comprender que los *modelos de socii* dan cuenta más bien de *tendencias virtuales puras* que, en el caso de

las *formas sociales concretas de realización*, remiten a una *mixtura de diversos regímenes semióticos* o *regímenes de signos*.

Tal sería el modo más general de comenzar a cuestionar las *pretensiones totalitarias* que cabe identificar con el *evolucionismo* e *historicismo*, sea en el campo de la *historia* o *economía-política*, o bien, en el ámbito de la *antropología* y *etnología*. Siendo lo que se nos propone a partir de una *concepción sintética, genética y constructivista de la producción de lo real* no otra cosa que una *ontología social diferencial*. En rigor, una *compresión de la producción de lo real* que abraza una *temporalidad paradójica*, en cuanto pone en entredicho la tradicional concepción de la *temporalidad cronológica fundada en el tiempo de sucesión*. Puesto que cuando aquí se habla de *temporalidad paradójica*, de lo que se está hablando más precisamente es de una *concepción del tiempo estratigráfico de coexistencia* que exige *establecer complejas relaciones de disparidad* entre al menos tres dimensiones temporales: **1º)** *un tiempo presente de contracción*, que es el *tiempo del hábito* (Hume) o *tiempo de las síntesis inconscientes conectivas o síntesis pasivas* **2º)** *un tiempo de un pasado en sí que se constituye como memoria trascendental* (Bergson) o *un tiempo propio de las síntesis inconscientes disyuntivas*; y, **3º)** *un tiempo futuro o tiempo del eterno retorno* (que se fundamenta en la *repetición de la diferencia*), que es el *tiempo de las síntesis inconscientes conjuntivas*. Siendo estas tres *dimensiones temporales sintéticas* las que obligan a entender que las *máquinas deseantes* son *máquinas crónicas* que dan cuenta del *proceso diferencial de producción de lo real*. Ello en cuanto se admite la necesidad de considerar el *problema del doble uso, legítimo e ilegítimo, de las síntesis del inconsciente maquínico trascendental*.

Nos estamos refiriendo a la distinción entre el *uso inmanente y legítimo* de las *síntesis inconscientes* y su *uso trascendente e ilegítimo*. Y donde es tan sólo la *tercera síntesis*, la *síntesis de conjunción*, la que da cuenta de la *irrupción de lo nuevo* o *eclosión de lo intempestivo* (Bergson, Nietzsche). Entendiendo por lo mismo que la *realidad* comprendida como *totalidad cerrada*, o parafraseando a Bergson, *la realidad entendida como un todo ya dado* (Bergson), cede o caduca para dar cabida a la *idea de un todo abierto* (Bergson). Es tan sólo en dichos términos que pueden ser *afirmadas* la *diferencia*, la *multiplicidad* y la *singularidad*, a la vez que abrazado el *estatuto ontológico del movimiento y cambio*. O bien, en otra fórmula, asumido que el *devenir resulta preeminente respecto de la historia*. Siendo este punto de inflexión uno de los propósitos más relevantes que permite erigir la *teoría del inconsciente maquínico*

*trascendental* desarrollada en *El Anti-Edipo* (1972). Aunque sepamos ya, que la *temporalidad sintética* comprometida por las *máquinas deseantes*, Deleuze la había preparado exhaustivamente, en términos lógicos y ontológicos, en *Diferencia y repetición* (1968). Siendo su soporte teórico más complejo la *teoría de la diferencia interna y repetición espiritual-vestida* que Deleuze articula en esta obra, donde precisamente aclara el *sentido ontológico de tal concepción sintética del tiempo*:

*“He aquí que, en esta última síntesis del tiempo, el presente y el pasado no son a su vez más que las dimensiones del porvenir; el pasado como condición y el presente como agente. La primera síntesis, la del hábito, constituía el tiempo como un presente vivo, en una fundación pasiva de la que dependían el pasado y el futuro. La segunda síntesis, la de la memoria, constituía el tiempo como un pasado puro, desde el punto de vista de un fundamento que hacía pasar el presente y advenir otro. Pero en la tercera síntesis, el presente no es más que un actor, un autor, un agente destinado a borrarse, y el pasado no es más que la condición que opera por defecto. La síntesis del tiempo constituye aquí un porvenir que afirma el carácter incondicional del producto con respecto a su condición, la independencia de la obra [...]. El presente, el pasado, el porvenir, se revelan como Repetición a través de las tres síntesis, de maneras muy diferentes. El presente es el repetidor; el pasado, la repetición misma, pero el futuro es lo repetido [...]. Y lo producido, lo absolutamente nuevo, no es otra cosa, a su vez, que repetición, la tercera repetición, esta vez por exceso, la del porvenir como eterno retorno [...]. El eterno retorno no afecta más que a lo nuevo, es decir, a lo que se produce bajo la condición del defecto y por intermedio de la metamorfosis [...]. La forma del tiempo no está allí más que para la revelación de lo informal en el eterno retorno” (DR: 151 y 147-149, cursivas nuestras).*

Es a partir de dicha *concepción paradójica del tiempo*, que rompe con los criterios de *progreso y evolución*, que hemos podido entender que los *códigos sociales y valores culturales* que se asocian al período de la *eticidad de las costumbres o actividad genérica de la cultura* dada en la prehistoria (Nietzsche), si han padecido una *primera desnaturalización y mutilación*, ello se explica por un *primer gran movimiento de desterritorialización y sobrecodificación* suscitado por la *irrupción y triunfo de la megamáquina* (Mumford) que implica el *Urstaat despótico*. *Primer gran corte histórico* que, en rigor, para Deleuze encarna el *a priori de la Historia Universal* (Nietzsche). Es tal *régimen de signos* *significante* el que impone un *sistema de esclavitud imperial* donde los hombres se convierten en piezas y herramientas de una *máquina de producción social* que tiene como *cuerpo lleno* al *déspota* y como *estructura lateral* a la *figura del sacerdote-jurista*, auténtico *señor de los signos equívocos*. Siendo el *carácter paradójico* del *Urstaat* el presentarse como un *modelo sincrónico y paradigmático*, que si bien incide en los *modelos sociales de realización concretos*, su carácter más propio es presentarse como *pura abstracción*, es decir, bajo un *estado de latencia*. Y de allí que sea el *Urstaat: el horizonte global para comprender la historia retrospectivamente*.

El *segundo gran movimiento de desterritorialización y descodificación* que hemos reconocido, dentro de esta *compresión crítica de la Historia Universal*, se explica por la



*irrupción del socius capitalista. Régimen que emprende una segunda gran desnaturalización y mutilación de la actividad genérica de la cultura. Al sustituir el régimen de signos significante o sistema de la trampa universal, por un régimen de signos postsignificante de sujeción pasional-autoritario. Sustitución que presupone un proceso de interiorización de la deuda infinita, sólo posible a partir de las condiciones de descodificación generalizada de los flujos de deseos y de producción, condiciones surgidas de la decadencia del Urstaat despótico. Y que serán más tarde las que van a propiciar el triunfo del socius capitalista, en cuanto este nuevo modelo social es el único que será capaz de montarse sobre la ruina de las sociedades precedentes, sobre la catástrofe que determinará su desaparición. En tal sentido es que el socius capitalista es capaz de llevar a cabo la conjunción de los flujos descodificados y desterritorializados, en tanto los conjuga a partir de una axiomática social de las cantidades abstractas (capital-dinero). Siendo así reducida y subordinada la multiplicidad de relaciones que definen a un campo social virtualmente. Todo en provecho de un nuevo cuerpo lleno social que lleva el nombre de capital filiativo, cuerpo lleno en tanto se presupone a sí mismo como valor que produce valor.*

Siempre hemos tenido presente en nuestro recorrido que el problema central de nuestra investigación consistía en comprender la *relación sociedad-deseo* en el marco del *dualismo operatorio* que caracteriza a la *ontología de la pura diferencia*. Marco que es aplicado a cada una de las formas de *socii* que hemos visto: *salvaje, bárbara y capitalista*. Dualismo operatorio que es el que precisamente permite entrever que son los conceptos de *inconsciente puro trascendental, inconsciente maquínico trascendental* y *agenciamiento modal*, los que permiten sostener la *identidad de naturaleza* —pero también la *diferencia de régimen y diferencia de tamaño: molar-molecular*— que existe entre la *producción deseante y producción social*.

En tales términos, una de las contribuciones del concepto de *superficie de inscripción* o *socius*, radica en que permite *diferenciar* entre las *grandes representaciones* que comprometen los *sistemas globales de representación del deseo (represión general)* que suponen las *formaciones sociales históricas*, y las *relaciones diferenciales* que explican su *génesis micro-funcionalmente*. Siendo en este punto la *teoría de las síntesis maquínicas inconscientes* (relativas a una *imaginación trascendental y temporalidad sintética*), la que permite hablar de un *uso trascendente, gregario y molar*, diverso del *uso trascendental, nómada y molecular* de las *síntesis temporales*. Doble uso que permite distinguir también entre un *régimen de signos* relativo a la *producción deseante*

*molecular* y otro *régimen de signos* relativo a la *producción social molar*. Siendo sólo el primer polo donde se expresa el *micro-funcionalismo*, en razón de la preeminencia de las *relaciones diferenciales* que se ajustan a los criterios dados por la *preeminencia ontológica de la multiplicidad social y de las singularidades de la producción de lo real*.

A un nivel *ontológico-político*, hemos visto cómo el *uso trascendente, gregario y molar* de las *síntesis maquínicas*, necesariamente se debe identificar con la *concepción negativa y dialéctica* de la *relación sociedad-deseo*. Modelo distinto del *uso trascendental, nómada y molecular*, que es desde donde se sostiene la *concepción afirmativa e inmanente* de la *relación sociedad-deseo* que privilegia Deleuze.

Comenzando por el primer modelo, cuyas *estructuras* determinan la *forma de interioridad* inherente a la *máquina de soberanía del Urstaat*, hemos visto que sus raíces más arcaicas se remontan al *orden jerarquizado y vertical* presupuesto por las *estructuras simbólicas* que predominan en la *religión* y el *mito*. Pero que, igualmente, en el *mundo moderno de la representación clásica* (Foucault) seguirán operando. Por ejemplo, en el *lenguaje proposicional* o en el *juicio atributivo*, aunque, por supuesto, bajo un *modo diferido y secularizado* que se explica por las propias condiciones de la historia moderna. Son tales *estructuras* las que dan forma al *régimen de signos postsignificante de sujeción pasional-autoritario*, modelo que implica el *desplazamiento del principio de identidad* desde un *locus* eminentemente *trascendente* —tal como lo presenta Platón cuando postula el *principio celeste* del *Bien* o *lo Uno*— hacia una *trascendencia relativizada*, que constituye la especificidad de la *subjetividad moderna*. Lo que no niega que la *representación subjetiva infinita* deba ser comprendida como el *último territorio* que da nuevos bríos al *viejo principio de identidad*.

Dice al respecto Deleuze: “Lo «mismo» de la *Idea platónica* como modelo, garantizado por el *Bien*, ha cedido su lugar a la *identidad del concepto originario*, fundado sobre el *sujeto pensante*. El *sujeto pensante* da al concepto sus *concomitancias subjetivas*, *memoria*, *reconocimiento*, *conciencia de sí*. Pero es la *visión moral del mundo* la que se prolonga así, y se representa, en esa *identidad subjetiva*, afirmada como *sentido común* (*cogitatio natura universalis*)” (DR: 394, cursivas nuestras).

En tal sentido es que se debe prestar la mayor importancia a la *representación subjetiva infinita* que corona al *pensamiento del mundo moderno*. Ya que es ésta la que implica la *espiritualización* de la *forma de interioridad* que presupone el *Urstaat* en tanto *estrato* (*déspota-sacerdote* = *régimen del lazo-régimen del mutuum*). Siendo estos

dos *polos interiorizados* los que coexisten con el *cinismo* y *disimulo* propio del *utilitarismo* y *pragmatismo* que define a la *era de acumulación del capital*. Es lo que Deleuze y Guattari entienden como el *límite desplazado interiorizado* o *Urstaat espiritualizado*, estructura esencial para la propagación una *moral reprimente* que ya no atañe al *déspota arcaico*, sino al *hombre privado*, *último territorio de las creencias* y *valores gregarios*: *polo imaginario replicante* de las *condiciones de dominación del campo social capitalista* y la *división del trabajo* que lo determina. Límite que resulta complementario con la *tendencia anti-productiva* que también define a la *axiomática social capitalista*, que se explica, primero, por el *rechazo del límite absoluto* (*esquizofrenia*) que se identifica con el *proceso de descodificación generalizado* sobre el que se monta el *capitalismo*. Y segundo, que implica unos *límites relativos* que representan las *barreras* que el *capital* debe confrontar (Marx), al ser el *capital* mismo el que impide la *realización de la plusvalía*: la *crisis* como *herramienta de revalorización del capital*, gracias a la *potencia* del mismo para *crear y destruir valor*. Subordinándose este *límite interiorizado desplazado* al *fin supremo del capitalismo*, que es el que expresan las *fórmulas diferenciales del capital filiativo* en tanto *valor que genera valor*:  $D-D' = x + dx = D-M-D'$ .

Formalmente, hemos identificado la relación necesaria que existe entre la *concepción negativa y dialéctica* de la *relación sociedad-deseo* con ocho postulados que sintetizan los *presupuestos implícitos* que dan forma a la *imagen moral y ortodoxa del pensar*. Imagen que es la que *falsifica* la comprensión de la *cultura* al subordinarla a los modelos del *reconocimiento y representación*. Estos ocho postulados son los que aseguran la imposición de una *visión moral del mundo* fundada en la *doctrina del juicio y régimen de la trampa universal*. Modelo que, más allá de los avatares que ha experimentado a lo largo de la historia (laicización y secularización), igualmente persiste en nuestro mundo. Siendo aquí el *carácter simbólico* inherente al *lenguaje estructural* el que permite entrever las *mixtificaciones* que se identifican en el *Urstaat*, el *Déspota*, *Dios*, el *Bien*, la *Ley*, el *Padre*, el *Contrato*, el *Sujeto*, el *Yo*, el *Estado*, el *Lenguaje* y el *Hombre*.

Todos los *términos* anteriores, si son necesariamente un *efecto óptico* de un *falso funcionalismo*, éste se evidencia en primer término por el *carácter molar y gregario* de las *grandes finalidades* que presupone el *mundo de la representación*. Versión laicizada del *régimen enantiomórfico*, donde el *lenguaje* lo que hace es *dar órdenes a la vida* (Canetti). Mundo donde son las *formas de totalización* las que implican la *propiedad de eminencia*, el *criterio analógico del juicio* y el *sentido equívoco* que comportan las

*significaciones hipostasiadas*, las cuales se presentan como *signos imperativos*. Siendo aquí la *inversión* que efectúa este *falso funcionalismo* un *movimiento pseudo-lógico* —al menos desde el punto de vista de una *lógica trascendental*— que es el que opera en los *paralogismos* y *proyecciones* que hemos asociado al *uso ilegítimo* de las *síntesis de la imaginación* en el *psicoanálisis* (Freud).

Contrariamente, desde el punto de vista del concepto de *inconsciente maquínico trascendental*, las *relaciones de producción diferenciales* necesariamente deben comprenderse a partir de unas *catexis libidinales que invisten directamente lo social*. Las cuales a grandes rasgos presentan *dos tendencias*, *micro-funcionalmente* hablando: por un lado, unas *catexis sociales* determinadas por un *polo paranoico-fascista* y, por otra parte, unas *catexis sociales* determinadas por un *polo esquizo-revolucionario*.

Además de ésta *doble polaridad inconsciente*, también cabe distinguir unas *catexis sociales* que serían *preconscientes*, que Deleuze y Guattari identifican como *catexis sociales de clase* o *catexis sociales de interés*. Que serían las que se asocian a *grupos sometidos*. Siendo, contrariamente, las *catexis sociales inconscientes de deseo* relativas a unos *grupos-sujetos*, que Deleuze y Guattari finalmente reconocen como *grupos fuera-clase*, para distinguirlos de los *grupos sometidos*, y por tanto: *grupos que siempre están imbuidos en procesos de individuación* en el sentido del concepto de *metaestabilidad* que Simondon desarrolla en su tesis doctoral. Siendo en ambos casos la *creencia* o *fantasía* siempre relativa a un *fantasma grupal*, por más que en el psicoanálisis las *fantasías* se asocien a *pulsiones* y *delirios* supuestamente *individuales* o *personales* (Freud).

La importancia del *polo paranoico-fascista*, respecto del *delirio* o *proceso deseante*, consiste en que finalmente explica cómo el *deseo inconsciente* es capaz de *sobrecargar* y *efectuar una sobrecatexis del campo social*. Siendo aquí el punto crucial, en términos políticos, el hecho que el *deseo* se identifique con unos *objetos trascendentes completos*, que determinan las condiciones que propician la *estratificación* y *organización de la producción deseante* a partir de la *producción social*. Es así finalmente como el *polo paranoico-fascista* y su *tendencia molar*, convierten a un *término ausente* o *símbolo*, en la *instancia* que determina el *sentido de las finalidades supremas* que impone la *forma de soberanía jerarquizada* y *vertical*. Lo que desde Canetti cabe comprender como la *identidad intrínseca* dada entre el *delirio paranoico* y el *delirio político* por excelencia, donde además se reconoce la preeminencia de una *empresa de redención del mundo*, a partir de *formas de otro mundo que buscan dar*

*órdenes a la vida*: he aquí el sentido preciso que persigue todo *régimen enantiomórfico*. Siendo en tal sentido que el *polo paranoico-fascista*, a partir del *principio de conocimiento paranoico*, exige asumir que lo que aquí se expresa es una *maquinación de los grandes números y de las grandes leyes*, que son las que determinarán la *forma de los grandes conjuntos sociales*. En cambio, el *polo esquizo-revolucionario* daría cuenta de aquellas *relaciones* que, según Deleuze, serían *exteriores a sus términos* (Hume). Relaciones que comprometen una *exterioridad pura*, unas *circunstancias*, en suma, las *afecciones* que determinan una nueva comprensión del *espíritu: lo pasional y lo social*.

### **33. Empirismo y subjetividad, 1953: primer antecedente del dualismo operatorio de la ontología social de Deleuze y Guattari**

Si volvemos a reiterar que el propósito fundamental de nuestra investigación ha consistido en establecer la mayor cantidad de conexiones entre las *dimensiones ontológica y política* dentro de la obra de Deleuze, teniendo como eje la *relación sociedad-deseo*, una última manera de terminar de comprender las contribuciones que comporta el *dualismo operatorio* que implica el *método diferencial* de la *ontología social* de Deleuze y Guattari —como también su pertinencia para denunciar los *falsos problemas y falso funcionalismo* que hemos asociado a las *grandes representaciones y grandes finalidades* que impone un *sistema general de represión del deseo o socius*—, es confrontando la recepción de Deleuze de la obra de David Hume.

Es en éste autor donde Deleuze abraza el *criterio empirista superior* que cabe identificar con su *dualismo operatorio*. Más específicamente, el *dualismo* que caracteriza a la *teoría asociacionista*, a saber: la distinción entre una *teoría de las pasiones* y el rol que ésta juega dentro de la *teoría de la institución* de Hume. Lo que exige sintetizar lo medular de la primera publicación de Deleuze, de 1953: *Empirismo y subjetividad*. Es en tal obra donde podemos reconocer una serie de decisiones teóricas que Deleuze no abandonará más y que son determinantes para ampliar la comprensión de su *teoría general de la sociedad* y su *ontología social*. Sea respecto de su *sentido crítico*, como respecto de su *sentido propositivo*. Es con Hume que Deleuze abraza una *concepción pluralista y empirista*, tal como lo expresan las afirmaciones que siguen: **1ª**. “Hume lleva a cabo una inversión que eleva el empirismo a una potencia superior: las ideas no contienen nada ni nada distinto de lo que se da en las impresiones sensibles, pero ello se debe a que las relaciones son exteriores y heterogéneas con respecto a sus

*términos, a las impresiones o a las ideas*” (ID: 214, cursivas nuestras). 2<sup>a</sup>. “*Aquí se despliega por primera vez un auténtico mundo empirista en toda su extensión: un mundo de exterioridad, un mundo en el cual el pensamiento mismo se encuentra en una relación fundamental con el afuera*” (ID: 214, cursivas nuestras). 3<sup>a</sup>. “*Sólo el empirista puede decir: los conceptos son las cosas mismas, pero en estado libre y salvaje, más allá de los «predicados antropológicos» [...]. El empirismo es el misticismo del concepto [...]. Pero precisamente se trata del concepto como un encuentro, como un aquí-ahora*” (DR: 17, cursivas nuestras). 4<sup>a</sup>. “*Hume se dedica a la destrucción sistemática de las tres grandes ideas terminales de la metafísica, el Yo, el Mundo y Dios [...]. Naturaleza humana significa que lo universal y constante de la mente humana no es tal o cual idea (en cuanto término), sino únicamente las formas de pasar de una idea particular a otra*” (ID: 215, cursivas nuestras).

Son decisiones analíticas como éstas las que llevan a Deleuze a identificar en Hume la forma de un *empirismo superior*, que, entre sus virtudes más destacadas, está la de proponer una *teoría de la relación* que exige una *crítica de la representación*. Y es en tal tesitura que Deleuze descubrirá la *potencia del principio de diferencia*, que es finalmente la base para la *restitución del valor de lo sensible*, las *pasiones* y las *afecciones del espíritu*, como su *multiplicidad inherente*. Y así establecer una *nueva concepción de la relación* que permite erigir una *comprensión de la naturaleza, la sociedad y la cultura*, disímil de la ostentada por la *imagen dogmática del pensar y racionalismo occidental*. Porque, en palabras de Hume citadas por Deleuze, en primer lugar: un “*«razonamiento abstracto o demostrativo jamás influye [...] a ninguna de nuestras acciones»*” (ES: 139, cursivas nuestras). Y segundo, porque “*las reglas del entendimiento se fundan, en última instancia, en la imaginación [...] [al igual como] las reglas de la pasión se fundan también, en última instancia, en la imaginación. En ambos casos la fantasía se encuentra en la fundación de un mundo, [que es el] mundo de la cultura*” (ES: 146, cursivas nuestras).

Es la *teoría de la relación* de Hume la que exige dirigir una *crítica* sin concesiones contra la *filosofía de la representación*, a la vez que entender que tanto la *filosofía* como la *teoría*, son *actividades eminentemente prácticas*, que resultan indisociables de la *invención y artificio social*. Y más categóricamente, que la *naturaleza del ser humano* es ineludiblemente *social, política, moral e inventiva*. Todo lo cual queda resumido en una sola frase: *la teoría es práctica*. Es sólo en este ámbito —el de la *práctica*— que se debe hablar de la *constitución de una totalidad* comprendida como *esquema*, que será

determinante para el concepto de *socius* o *superficie de inscripción* de la *teoría general de la sociedad* de Deleuze y Guattari. Problema que si no ha sido bien planteado por la *tradicón racionalista*, ello sucede porque se ha subordinado el *problema de la moral* precisamente al *modelo de la representación y reconocimiento*, en vez advertir los *procesos diferenciales* dados en la *actividad de la cultura*. Lo que dicho en breves palabras significa que la *filosofía de la representación* no ha sido capaz de ver que la *institución*, para ser pensada en toda su especificidad, debe necesariamente desarrollar una *psicología de las afecciones del espíritu*. Es decir, una teoría que exige otorgar un lugar preeminente ontológicamente a los *deseos y pasiones*, para comprender así las *relaciones motivo-acción* que definen al *mundo práctico y social*. Siendo éstas algunas de la razones principales que llevan a Deleuze a entender que el *problema del esquematismo* no es una cuestión meramente especulativa, sino un *problema de orden práctico*. Un problema asociado a la *teoría de la institución y la cultura*, que Deleuze entiende como: *el problema de satisfacer oblicuamente*, mediante *medios indirectos y mecanismos artificiales*, los *principios de la pasión*. Concepción que sin dudas supone la intervención de los *principios de asociación* y particularmente la consideración del *principio de simpatía*, fundamento de la *sociabilidad* según Hume.

Partamos confrontando la siguiente importante cita de *Empirismo y subjetividad*, que evidencia que Deleuze ya en su primera obra abraza el *principio de diferencia*, en tanto es éste el que exige ponderar el valor de la tesis que sostiene que las *relaciones son exteriores a sus términos*. Y, en efecto, que permite asumir que siempre la *actividad de la cultura* remite a la *preeminencia de la afectividad y la circunstancia*; que es lo mismo que decir, recordando el lenguaje de Deleuze, que las *relaciones*, cuando *son exteriores a sus términos*, remiten a la *lógica del acontecimiento y del encuentro (occursus)*, a una *lógica del aquí-ahora*. Dice Deleuze más ampliamente:

“No es la cualidad representativa de la idea lo que [...] nos interesa [...]. Ya nos lo decía el principio fundamental del empirismo [...], el principio de diferencia [...]. Lo invariante del espíritu no es tal o cual idea, sino la idea más pequeña [...]. Lo que cuenta en una idea tal no es que represente esto o aquello, sino que sea indivisible [...]. La idea más pequeña, la impresión más pequeña, no es un punto matemático ni un punto físico, sino un punto sensible. El punto físico ya es extenso, y además divisible; el punto matemático es una nada. Entre ambos hay un medio, único real. Entre una extensión real y una no existencia, hay la existencia real, cuya extensión va precisamente a componerse [...]. Lo que proporciona a la relación su razón suficiente es la circunstancia [...]. Está en el centro de la historia y vuelve posible una ciencia de lo particular, una psicología diferencial. Cuando Freud y Bergson muestran que la asociación de ideas sólo muestra en nosotros lo superficial, el formalismo de la conciencia, esencialmente quieren decir que sólo la afectividad puede justificar el contenido singular [...]. Hay que tomar literalmente la idea según la cual la afectividad es asunto de circunstancias. Estas son exactamente las variables que definen nuestras pasiones, nuestros intereses [...]. Todo ocurre como si los principios de asociación dieran al sujeto su forma necesaria, mientras

*que los principios de la pasión le dan su contenido singular. Estos últimos funcionan como principio de individuación del sujeto” (ES: 97-98, 113-114, cursivas nuestras).*

He aquí lo medular de la cita: “*Hay la existencia real, cuya extensión va precisamente a componerse. Lo que proporciona a la relación su razón suficiente es la circunstancia*”. Para entender la radicalidad de esta tesis, debemos partir considerando la propia definición que da Deleuze del *proyecto general* que según él se propone desarrollar Hume, cuando busca *constituir una verdadera ciencia integral del hombre*. Para Deleuze, ello es precisamente lo que se propone Hume con su *Tratado de la naturaleza humana: sustituir una psicología del espíritu por una psicología de las aficciones del espíritu* (ES: 11). Siendo las dos *aficciones del espíritu* fundamentales —al igual que en *El Anti-Edipo* lo son el *deseo y lo social* (AE: 36)— en la *filosofía empirista* de Hume “*las dos formas bajo las cuales el espíritu es afectado son [...] lo pasional y lo social. [...] [Porque] la sociedad reclama [...] el ejercicio de reacciones constantes, [...] pasiones susceptibles de aportar móviles y fines. [...] las pasiones implican la sociedad como un medio oblicuo para satisfacerse. Esta coherencia de lo pasional y lo social se revela en la historia como unidad interna: la historia tiene por objeto la organización política, la institución; estudia las relaciones motivo-acción*” (ES: 11, cursivas nuestras).

Comprender que la *relación* dada aquí, entre *lo pasional y lo social*, implica ya el *principio de disyunción inclusiva* de Deleuze, exige aclarar por qué es para nuestro autor la *teoría de la relación* que Hume dirige contra la *filosofía de la representación*, la que sustenta precisamente el *valor ontológico de la exterioridad*. Es decir, el que la *circunstancia y afectividad se presenten como la razón suficiente de las relaciones que son exteriores a sus términos*: “*La originalidad de Hume [...] procede de la fuerza con que afirma: las relaciones son exteriores a sus términos. Una tesis como ésta no se puede comprender más que por su oposición a [...] la filosofía racionalista, que había intentado reducir la paradoja de las relaciones, bien encontrando la manera de hacer que las relaciones fuesen interiores a sus propios términos, bien descubriendo un término más amplio y profundo al que la propia relación fuese interior*” (ID: 214, cursivas nuestras).

La importancia de la tesis: *las relaciones son exteriores a sus términos*, radica en que no sólo se dirige contra el *racionalismo*, sino también contra los procedimientos que operan en la *religión* y en la *cultura* en general. En ambos casos, cuando se da un *uso ilegítimo de los principios de asociación* ( *semejanza, contigüidad y causalidad*), lo que



se hace es *erigir ilusiones que son en rigor creencias ilegítimas*. Y, más precisamente, *ficciones que reducen la exterioridad de las relaciones a un término que las termina englobando*. Y tal es la razón de que Hume denuncie las *tres ideas terminales de la metafísica moderna: Dios, Mundo y Yo* (ID: 215). Tales ideas, en última instancia, lo que pretenden es presentarse como *objetos completos y trascendentes, como principios y términos incondicionados*.

Es importante decir que *Empirismo y subjetividad* se presenta como un estudio exhaustivo de la obra más experimental y difícil de Hume: *Tratado de la naturaleza humana*. Para Deleuze el *sentido* de esta obra, vale reiterarlo, es *eminentemente práctico*. Lo que indica que la interpretación de Deleuze es *polémica*, al menos en cuanto se opone a las lecturas científicistas de la *filosofía analítica* y *neopositivismo lógico*, dos movimientos surgidos en la primera mitad del siglo XX.<sup>163</sup> Lecturas cuyo *sesgo* radica en privilegiar sólo los contenidos relativos a la *teoría del conocimiento* que Hume desarrolla fundamentalmente en el Libro I del *Tratado...*, y más tarde en su *Investigación sobre el conocimiento humano*. Olvidando que para Hume los *problemas gnoseológicos y epistemológicos* se subordinan a los contenidos de los Libros II y III del *Tratado...* Ejemplares son, en tal contexto, las dos siguientes afirmaciones de Hume: “*que la distinción entre vicio y virtud, ni está basada meramente en las relaciones de los objetos, ni es percibida por la razón*” (Hume, 2011: 636, cursivas nuestras). Y segundo, que parece ser una de las ideas más categóricas de Hume, respecto de la centralidad de su *teoría de las pasiones* en su *teoría institución*: “*La razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas*” (Hume, 2011: 561, cursivas nuestras). *Servirlas y obedecerlas*,

---

<sup>163</sup> José Luis Tasset, en su “Estudio introductorio” a la obra *Disertación de las pasiones y otros ensayos morales*: “*durante el siglo XX, y por influjo de la revolución [...] neopositivista y analítica, Hume ha sido apreciado principalmente como teórico del conocimiento [...]. En lo que respecta a sus Ensayos morales, han sufrido [...] los efectos del «desprecio» [...] por mor de esa interpretación gnoseológica*” (Hume, 2004: 8, cursivas nuestras). En la misma página agrega Tasset: “*La importancia [...] de los elementos éticos del pensamiento de Hume tiene sus defensas más clásicas en: John Passmore, Hume's Intentions, Londres [...], 1980 [...] y [...] Norman Kemp Smith, The Philosophy of David Hume, Londres [...], 1941*” (Hume, 2004: 8, nota 2). El *positivismo lógico* y más tarde la *filosofía analítica*, sabemos, se inspiran en las contribuciones de Gottlob Frege, Bertrand Russell y Alfred Whitehead (el de *Principia mathematica*, ya que más tarde Whitehead romperá con dicha postura), como en las contribuciones de Ludwig Wittgenstein (principalmente en el *Tractatus logico-philosophicus*). Entre los pensadores que más han radicalizado dicha perspectiva sobresalen Rudolf Carnap, Carl Hempel y Alfred Ayer (Círculo de Viena). Por otro lado, Willard Quine y Karl Popper dan una versión más tolerante de tale línea de pensamiento. Finalmente, Josep, Colomer, en su “Estudio Preliminar” a los *Ensayos políticos*, dice: “*David Hume ha sido universalmente reconocido como filósofo y epistemólogo, pero no como teórico político y social*” (Hume, 2010: IX, cursivas nuestras).

entendiendo que es la *razón* misma la que debe ser comprendida como una *pasión que ha devenido social*, tal como lo veremos más adelante.

Dice José Cano, en su tesis doctoral, por un lado, respecto de las *pasiones sociales* o *pasiones indirectas* que determinan el *sentido político* de la *teoría de las pasiones* de Hume, y por otro lado, respecto de la *preeminencia del principio de simpatía* sobre todas las *pasiones* que constituyen al *sujeto*, el *yo* y la *persona*:

“La «fortaleza del ánimo» (*strength of mind*) consiste [...] «en el predominio de las pasiones apacibles sobre las violentas». [...] Para Hume, las pasiones constituyen los principios de acción. No hay conflicto entre la «razón» y la «pasión» [...]. Lo que comúnmente llamamos «razón», no es sino una «pasión apacible» (*calm passion*), que al adoptar una visión distante del objeto no parece provocar ningún cambio violento en nuestro estado emocional [...]. A todas la «causas originales» de orgullo y humildad, se les suma [...] otra «causa secundaria», que según Hume consiste «en la opinión de los demás, y que tiene una influencia igual sobre todas las afecciones». Es más, si la opinión de los demás no refrenda nuestras cualidades y propiedades, éstas pierden su valor ante nosotros, de ahí la importancia de los sentimientos de los demás con respecto a nuestra persona. Hume explica la influencia de estos motivos a través de la introducción de un nuevo principio de la naturaleza humana, que tendrá una importancia fundamental para comprender nuestra naturaleza pasional, y también moral. Nos referimos al «principio de simpatía» [...]. [En lo que sigue palabras de Hume citadas por Cano] «El alma o principio de todas las pasiones es la simpatía; cualquier otra pasión por la que podamos ser movidos [...] está animada por la simpatía y no tendría fuerza alguna si hiciéramos entera abstracción de los pensamientos y sentimientos de otras personas»” (Cano, 2008, 460, 504 y 398, cursivas nuestras).<sup>164</sup>

Por otra parte, Félix Duque, traductor del *Tratado...*, hace una valiosa observación sobre las *limitaciones* de la interpretación de la obra de Hume ostentada por la *filosofía analítica*, que consiste en *desvalorizar el sentido práctico de su filosofía*, además de *deformar su comprensión de la moral* a partir de un *antinaturalismo* que resulta absolutamente ajeno a Hume: “El ámbito del ser y el valor se encuentran conectados por medio de un sentimiento: sin embargo ninguno de estos mundos es «traducible» en el otro por medios racionales [Y, citando Duque a Antoni Domenech]: «desde Carnap, Stevenson o Ayer a R. M. Hare y otros herederos del último Wittgenstein [...] reducen la ética a la meta-ética (o análisis del lenguaje moral) y se mantienen, a un tiempo,

<sup>164</sup> La Tesis Doctoral de José Cano: *La teoría de las pasiones de David Hume. Del modelo clásico de las pasiones al modelo ilustrado* (Cano, 2008), parte recordando, en su “Introducción”, la siguiente observación de Deleuze: “la historia de la filosofía ha absorbido y digerido al empirismo. Lo ha definido contraponiéndolo al racionalismo... Más el empirismo siempre tuvo otros secretos” (Cano, 2008: 3). En segundo lugar, Cano nos recuerda la suma relevancia que tiene, dentro del siglo XX, la obra de Norman Kemp Smith, quien “revolucionó las interpretaciones de la obra de Hume tras la publicación de *The Philosophy of David Hume* (1941). Para Kemp Smith, «la filosofía de Hume no es fundamentalmente escéptica; es positivista y naturalista, y, podemos añadir, humanística en su tendencia». Sugería que había que explicar la doctrina de Hume en base al postulado de que «la razón es y debe ser esclava de las pasiones». Esa primacía de la filosofía práctica sobre la teórica la fundamentaba [...] [en] el papel de las «pasiones» en Hume, y principalmente las «pasiones indirectas», a las que está dedicado la mayor parte del Libro II del *Tratado*” (Cano, 2008: 11-12, cursivas nuestras).

*dentro de las más estricta observancia antinaturalista»* (Hume, 2011: 636, nota 17, cursivas nuestras).

Un aspecto general que vale reiterar, a propósito de la interpretación de Deleuze del pensamiento de Hume, es que: *“La memoria, los sentidos y el entendimiento están todos fundados sobre la imaginación”* (ES: 141, cursivas nuestras). El valor de esta tesis central en la obra de Hume radica en que el *sujeto* o *yo*, *jamás es un presupuesto*, sino el *efecto de una actividad sintética* que comporta previamente la *constitución de hábitos y creencias*, o bien, en otra fórmula: *la intervención de las síntesis de la imaginación*. Actividad cuyas *operaciones* se explican a partir de la *relación* dada entre los *principios de pasión*, que son *preeminentes ontológicamente*, y los *principios de asociación: semejanza, contigüidad y causalidad*. Y que si bien *son constituyentes*, sólo lo son en cuanto satisfacen los *“principios de la pasión [que son los que] fijan el espíritu al darle fines, y lo activan porque las perspectivas de éstos son al mismo tiempo motivos, disposiciones para actuar, inclinaciones. [...] [D]an a nuestro espíritu una «constitución natural» [...] Constituyen en el espíritu afecciones a las que dan «un objeto propio determinado». Pero este objeto se encuentra siempre en un sistema de circunstancias y relaciones dadas”* (ES: 144, cursivas nuestras).

Si las *relaciones son exteriores a sus términos*, en efecto, los dos ámbitos de *exterioridad* a los que debemos remitirnos serán no otros que los de *lo pasional* y *lo social*. Es tal imbricación la que determina lo que se debe comprender por *circunstancias* y por *afectividad*, o en el lenguaje de Deleuze, por *multiplicidad* y *singularidad*, que es lo mismo que decir *circunstancia* y *afectividad*. Ello porque, como dice Deleuze: *“Una pasión es una existencia primitiva, o, si se quiere, un modo primitivo de existencia, y no contiene cualidad representativa alguna que haga de ella una copia de otra existencia o de otro modo”* (ES: 26, cursivas nuestras). Siendo lo importante, más allá de que las *pasiones* sean *existencias primitivas*, el que éstas precedan al *sujeto que se distingue de lo dado*. Lo que implica *diferenciar entre el flujo de lo sensible que precede al proceso que constituirá más tarde al sujeto*. Se pregunta Deleuze:

*“¿Pero qué es lo dado? Es nos dice Hume: el flujo de lo sensible, una colección de impresiones e imágenes, un conjunto de percepciones. Es el conjunto de lo que aparece, el ser igual a la apariencia; es el movimiento, el cambio, sin identidad ni ley. Se hablará de imaginación, de espíritu, designando por ello, no una facultad, no un principio de organización, sino un conjunto como ése, una colección como ésa. El empirismo parte de la experiencia de una colección, de una sucesión animada de percepciones distintas [...]. Así, pues, la experiencia es la sucesión del movimiento de las ideas separadas [...]. Tal es el principio de la diferencia [...]. Todo lo separable es discernible y todo lo*

*discernible es diferente [...]. No supone nada más, y nada la antecede. No implica sujeto alguno del que sea la afección, ninguna sustancia del que sea la modificación, el modo” (ES: 93-94, cursivas nuestras).*

Y es por tal razón, que Deleuze sostiene, que el *proyecto general* de la filosofía de Hume se debe comprender como una *sustitución de una psicología de espíritu por una psicología de las afecciones del espíritu*. Sustitución lógica donde, si se insiste en la preeminencia de la tesis de que *las relaciones son exteriores a sus términos*, es dicha tesis la que obliga a asumir una *nueva comprensión del problema de la constitución de la subjetividad*. En suma: que *el sujeto se constituye a partir de una práctica* que compromete las relaciones dadas entre los *principios de pasión* y los *principios de asociación (semejanza, contigüidad y causalidad)*. Siendo estos últimos los que juegan el siguiente rol: *reflejan la pasión en la imaginación y espíritu*. Dice Deleuze:

*“[E]n la pasión, al menos de derecho, todas las relaciones, todas las circunstancias, ya están dadas [...]. La reacción del espíritu al todo de las circunstancias es sólo uno con la reflexión de la pasión en el espíritu. Y una reacción como esa es productiva, y una reflexión de tal índole se llama invención. La actividad del espíritu no consiste ya en ir de partes a partes, de las relaciones conocidas a las relaciones desconocidas, de las circunstancias conocidas a las circunstancias desconocidas, sino en reaccionar a la totalidad de las circunstancias y las relaciones, a las que se supone conocida” (ES: 144-145, cursivas nuestras).*

En tales términos, toda posición interpretativa de la obra de Hume que pretenda prescindir de la relevancia de la imbricación dada entre la *teoría las pasiones y teoría de la institución*, olvida que Hume es un autor que privilegia ante todo la *moral*, la *política* y lo *social*, todos aspectos desarrolladas de modo exhaustivo en los Libros II y III del *Tratado*... Lo que más tarde adquiere una forma sintética y más clara en su *Investigación sobre los principios de la moral*. Es tal énfasis que da Deleuze al *sentido práctico* de la obra de Hume, lo que le permite decir que el filósofo escocés es antes que todo un *“moralista, un sociólogo, antes de ser un psicólogo”* (ES: 11, cursivas nuestras). Y, en efecto, que quienes no han querido dimensionar la radicalidad de la tesis: *las relaciones son exteriores a sus términos*, simplemente omiten o ignoran que esta tesis remite a un problema donde el *entendimiento* mismo es comprendido como *producto de un movimiento* que permite decir que *el entendimiento es una pasión que ha devenido social*. Y más grave todavía: que *no entienden que la crítica de la representación y teoría del atomismo* de Hume, lo que evidencian es la *imposibilidad de una psicología del espíritu*, la *imposibilidad de una subjetividad meramente racional*.

Este punto para Deleuze resulta clave, ya que el *atomismo* debe ser considerado como la *preparación de las condiciones epistemológicas críticas* que dan consistencia a la parte del *sistema* de Hume que Deleuze considera es la más esencial: *el asociacionismo*. Siendo así, *atomismo* y *asociacionismo*, las dos partes constitutivas de un *sistema teórico-práctico* que tiene como propósito la constitución de una *ciencia del hombre integral*. Siendo el *atomismo* donde Hume desarrolla, en palabras de Deleuze: “[Una] *psicología del espíritu [que] es una psicología de la idea, de los elementos mínimos, indivisibles: ocupa [...] la segunda parte del sistema del entendimiento. [...] [Por otra parte], la psicología de la naturaleza humana es una psicología de las tendencias [...], una ciencia de la práctica [...] de la moral, de la política y de la historia*” (ES: 18, cursivas nuestras). Y por tanto, si en Hume se puede hablar de una *verdadera crítica de la representación y racionalismo*, se lo debe hacer porque éste “*encuentra la realidad de su objeto dado en todas las determinaciones que no están dadas en una idea [...]. Esta segunda inspiración es el asociacionismo*” (ES: 18, cursivas nuestras).

Vista así la relevancia de la distinción y complementaridad dada entre *atomismo* y *asociacionismo*, en efecto, el proyecto de Hume, siguiendo a Deleuze, parte de la *demostración que es imposible una psicología del espíritu* (ES: 11). Lo que debe interpretarse como una *recusación radical de la subjetividad teórica* (ES: 115). He aquí el *sentido preciso* que se debe dar al célebre *escepticismo mitigado* de Hume. Este punto resulta fundamental para la propia filosofía de Deleuze, en cuanto traza una perspectiva que no se confunde con un *simple materialismo*, ni tampoco con un *mero fisiologismo* (por ejemplo, cuando se reduce la filosofía de Hume al problema de la *génesis del conocimiento a partir de las sensaciones*). Aunque aquí el problema más importante para Deleuze es la *relación* dada entre unos *principios* que escapan a la *razón* misma y los *términos* que ésta pretende determinar e imponer. Dice Deleuze:

“*Todos los buenos autores concuerdan al menos en la imposibilidad de una psicología del espíritu. De allí que critiquen con tanto esmero toda identificación de la conciencia con el conocimiento. Sólo difieren en la determinación de los factores que otorgan una naturaleza al espíritu. Tan pronto estos factores son, el cuerpo, la materia —la psicología debe hacer lugar entonces a la fisiología—, tan pronto son principios particulares, un equivalente psíquico de la materia en el que la psicología encuentra a la vez su único objeto posible y su condición científica. Con los principios de asociación, Hume prefirió esta segunda vía, la más difícil, o la más audaz. De ahí su simpatía por el materialismo, y su reticencia al mismo tiempo*” (ES: 19, cursivas nuestras).

Idéntica caracterización podríamos hacer de la *ontología de la pura diferencia* de Deleuze y de su posterior *ontología social* desarrollada junto a Guattari. Que en vez de

preferir la vía del *mecanicismo*, ha decidido desarrollar una un *empirismo superior* o más exactamente un *empirismo trascendental*, fundado en unos *principios singulares* que permiten el desarrollo de un *análisis micro-funcional de la producción de lo real*. Análisis que precisamente se funda en una *teoría de las síntesis temporales de la imaginación*. Perspectiva cuya fuente primera, vale reiterarlo, es el *asociacionismo* de Hume. Pero que más tarde se convertirá en la *teoría de las síntesis maquínicas de deseo* o *máquinas deseantes: síntesis conectivas, síntesis disyuntivas y síntesis conjuntivas*. Son dichas *síntesis* las que remiten a *circunstancias* y a la *afectividad*, a lo *pasional (naturaleza)* y lo *social (cultura)*, entendidos estos dos polos como dos campos imbricados; además de remitir dichas *síntesis* a los *principios de asociación de ideas: semejanza, contigüidad y causalidad* (Pardo, 2011: 237-238). Siendo en éste preciso punto la intervención de los *principios de asociación*, la clave para comprender lo que *constituye la relación fundada en la exterioridad*.

Que esta línea de desarrollo Deleuze la encontrase en Hume, se advierte tan sólo confrontando el siguiente texto, donde se alude a la imbricación dada entre la *relación*, el *tiempo*, los *principios de asociación*, las propias *síntesis de la imaginación*, la *creencia* y las *circunstancias* o *afectividad*, *auténtica razón suficiente de la relación*:

*“En la práctica [...] no hay problema, porque al ser dados el pasado y el presente, con ello se da también la síntesis. Pero ocurre, justamente, que el problema no estriba allí. El presente y el pasado —comprendido uno como la partida de un impulso, y el otro como un objeto de una observación— no son caracteres del tiempo. Más valdría decir [...] que son los productos de la síntesis misma, antes que sus elementos componentes. Pero eso tampoco sería exacto. En rigor, el pasado y el presente se constituyen en el tiempo, bajo la influencia de determinados principios, y la síntesis misma del tiempo no es más esa constitución, esa organización, esa doble afección. El problema, por tanto, es éste: ¿cómo se constituyen en el tiempo un presente y un pasado? Desde este punto de vista, el análisis de la relación causal en su dualismo esencial adquiere todo su sentido. Por una parte Hume nos presenta a la experiencia como un principio que manifiesta una multiplicidad, una repetición de casos semejantes: literalmente es un principio que afecta al tiempo con un pasado. Y por otra parte ve que en el hábito otro principio, que nos determina a pasar ahora de un objeto al que lo acompañaba, es decir, que organiza el tiempo como un presente perpetuo al que debemos y podemos adaptarnos [...]. La creencia es la relación entre estas dos dimensiones constituidas [...]. [Y en efecto], si la relación no se separa de las circunstancias, si el sujeto no puede separarse de un contenido singular que le es estrictamente esencial, entonces quiere decir que la subjetividad es en su esencia práctica” (ES: 104-105 y 115, cursivas nuestras).*

Por otro lado, si es a partir de la asimilación de la *teoría de la institución* de Hume que Deleuze asume su completa animadversión dirigida contra las *teorías contractualistas y juristicistas*, en lo que respecta a su comprensión del problema del *origen de la sociedad y su funcionamiento*, ello es así en cuanto Hume presenta una *concepción afirmativa y positiva de la institución*. Concepción que descansa en la *invención y creencia*, o bien, en una fórmula más sintética: en la *teoría del artificio*

*social*. Siendo el *motor* o *razón suficiente* que encarnan las *circunstancias* y *afectividad* precisamente la clave para entender cuál es el sentido de hablar de una *sustitución de una psicología del espíritu por una psicología de las afecciones del espíritu*, que ya sabemos, son *lo pasional*<sup>165</sup> y *lo social*. Es a partir de tal imbricación desde donde debemos comprender la *indisolubilidad entre naturaleza y cultura* en lo que respecta a la *teoría de la institución* de Hume. Porque para Hume tanto el *instinto* como la *institución* han de considerarse para entender la *diferencia y complementaridad* dada entre los *principios de pasión* y *principios de asociación*. Complementaridad donde las *relaciones* “*designan esencialmente procesos de satisfacción* [...]”. *El instinto y la institución son las dos formas organizadas de una posibilidad de satisfacción* [...]. [Y] [s]e podrá objetar que hay instituciones como el Estado a las que no parece corresponder tendencia [...]. Pero estas instituciones son [...] secundarias, [...] presuponen comportamientos institucionalizados y remiten [...] en última instancia [...] [a] la relación entre lo social y la tendencia” (ID: 27, cursivas nuestras).

En tal sentido, si la *teoría de la institución* de Hume, implica rechazar los *criterios negativos* que dan sostén a la *comprensión de la sociedad* tal como es entendida por la tradición moderna *contractualista* y *juridicista*, ello es así en cuanto Hume privilegia antes que todo los aspectos *afirmativos* y *positivos* que se identifican con el *carácter creador, inventivo y artificial* comprometido en el *proceso de constitución de la institución*, como en las *empresas* que dicho proceso implica. Y cuando aquí se habla de *existencia positiva* y *afirmativa*, de lo que se habla es de la *actividad práctica* que comprometen los *artifícios sociales, hábitos, costumbres y convenciones*, en tanto encarnan precisamente *medios artificiales indirectos de satisfacción*. Todo lo cual da cuenta de una *concepción de lo social* que convierte a la *institución* en la instancia preeminente, y a la *ley* y el *contrato* en *efectos*; y, por tanto, en *instancias secundarias* que se subordinan a la *superficie* y *esquema que instituye el artificio social*. Siendo el sesgo de las teorías que asumen que la *ley* y *contrato* son la *esencia de lo social* y lo *político*, el *suprimir el valor de las circunstancias y afectividad*. Desfigurando así la propia respuesta a la pregunta por el rol de estas dos últimas instancias para entender, como dice Deleuze, que:

“El más profundo problema sociológico consiste [...] en investigar cuál es aquella otra instancia de la cual dependen directamente las formas sociales de satisfacción de las tendencias: ¿Ritos de una civilización? ¿Medios de producción? Sea como fuere, la utilidad humana es siempre algo más que

<sup>165</sup> “[L]os principios de la pasión son absolutamente primeros” (ES: 137, cursivas nuestras).

*utilidad. La institución remite a una actividad social constitutiva de modelos, de los que apenas somos conscientes, y que no se explica ni por la tendencia ni por la utilidad, ya que, al contrario, ésta última la presupone en cuanto utilidad humana. En este sentido, el sacerdote o el maestro de un ritual es siempre el inconsciente del usuario?” (ID: 28, cursivas nuestras).*

En efecto, ignorar la *relación compleja* dada entre las *tendencias* y la *institución* supone *falsificar* la comprensión que se tiene de la *naturaleza humana*, al definirla a partir: o bien, del *mero interés individual* o de un *individuo egoísta*; o bien, a partir del *contrato* y la *ley*, que vienen a *condicionar* y *limitar* el *interés* y *egoísmo*. Comenta Deleuze, a propósito de la crítica que Hume dirige contra el *contrato*:

*“[L]a concepción que Hume se hace de la sociedad es muy fuerte. Nos presenta una crítica del contrato [...]. La idea principal es esta: la esencia de la sociedad no es la ley, sino la institución. La ley es, en efecto, una limitación de las empresas y las acciones, y no retiene más que un aspecto negativo de la sociedad. El error de las teorías contractuales consiste en presentarnos una sociedad cuya esencia es la ley, que no tiene otro objeto que garantizar ciertos derechos naturales preexistentes ni otro origen que el contrato: lo positivo queda fuera de lo social, [...] en lo negativo, en la limitación, en la alienación. [...] [H]ay que subvertir el problema. Por sí misma la ley no puede ser fuente de obligaciones, porque la obligación de la ley supone una utilidad. La sociedad no puede garantizar derechos preexistentes: si el hombre entra en sociedad, es justamente porque no tiene derechos preexistentes [...]. La institución no es una limitación como la ley, sino, por el contrario, un modelo de acción, una verdadera empresa, un sistema inventado de medios positivos, una invención positiva de medios indirectos. Esta concepción institucional subvierte, efectivamente, el problema: lo que está fuera de lo social es lo negativo, la carencia, la necesidad. En cuanto a lo social es profundamente creador, inventivo, y es positivo” (ES: 41-42, cursivas nuestras).*

*“Lo que Hume les reprocha precisamente a las teorías del contrato es: presentarnos una imagen abstracta y falsa de la sociedad, definir la sociedad sólo negativamente, ver en ella un conjunto de limitaciones de los egoísmos y de los intereses, en lugar de comprenderla como un sistema positivo de empresas inventadas. He aquí por qué es tan importante recordar que el hombre natural no es egoísta” (ES: 33-34, cursivas nuestras).*

Otro de los grandes méritos que Deleuze destaca de la filosofía de Hume, es *haber naturalizado la creencia*. No sólo por otorgarle un lugar privilegiado dentro de su *teoría del artificio social e institución*, sino por ser la *creencia* nada menos que *elemento fundamental* que permite comprender la *relación* del *principio de causalidad* con los *principios del hábito* y *de la experiencia*. Es dicha *relación* la que compromete una novel comprensión del *proceso de constitución de la subjetividad*: ya que *creencia* y *hábito* son las dos instancias que permiten decir que el *principio de causalidad* presupone la *existencia de un tiempo de contracción (imaginación, placa sensible)* que *se constituye como tiempo del presente viviente*. Tiempo que, cómo hemos visto en variadas ocasiones, es considerado en *Diferencia y repetición* como la base para constituir la *primera síntesis pasiva de la imaginación*, primera piedra de la *comprensión sintética de la temporalidad* de Deleuze. Lo importante, en lo que se refiere a Hume y la *naturalización de la creencia*, consiste en asumir que son “*el principio del hábito [...]* y *el principio de experiencia [...]* [los que] *combinados*



producen [...] la relación y la inferencia de acuerdo a la relación (creencia); [...] ambos constituyen los principios según los cuales funciona la causalidad” (ES: 216, cursivas nuestras).

Para Deleuze, es en el problema del *hábito* donde se capta la *relación de disparidad* dada entre la *repetición* y *diferencia*. Lo que en palabras más precisas de Deleuze significa que: “*El hábito sonsaca a la repetición algo nuevo: la diferencia [...]. El hábito, en su esencia, es contracción [...]. Sonsacar a la repetición algo nuevo [...], tal es el rol de la imaginación o espíritu que contempla en sus estados múltiples y parcelados [...]. La repetición imaginaria [...] la verdadera repetición es imaginación*” (DR: 124 y 127, cursivas nuestras).

El sentido de esta última idea, de *Diferencia y repetición*, de 1968, ya era evidente para Deleuze en 1953, cuando afirma que el “*empirismo es una filosofía de la imaginación, no de los sentidos. Sabemos que la pregunta de ¿cómo se constituye el sujeto en lo dado? significa ¿cómo la imaginación deviene facultad? Según Hume, la imaginación deviene facultad en la medida en que una ley de reproducción de representaciones, síntesis de reproducción, se constituye bajo el efecto de los principios*” (ES: 122, cursivas nuestras). Enfatizando Deleuze, además, que el efecto de los principios sólo puede captarse *funcionalmente* y no *substancialmente*: “*No nos preguntamos qué son los principios, sino qué hacen. No son seres: son funciones. Se definen por su efecto [...]: los principios constituyen en lo dado un sujeto que inventa y que cree*” (ES: 147, cursivas nuestras).

Una de las ideas más relevantes, a propósito de la *concepción fuerte de la sociedad* que Deleuze considera forja Hume, consiste en asumir que cuando se afirma que las *relaciones* y *creencias*, en el caso de la *teoría asociacionista* y su *sentido práctico*, remiten a *lo pasional* y *lo social*, lo que se está suponiendo es que son las *motivaciones* que se originan en los *principios de pasión* las que dan *contenido* a las *finalidades* que persiguen *satisfacer* las *acciones* comprometidas en las *relaciones motivo-acción* que comprometen *medios artificiales*, *instituciones*, *creencias* e *invenciones sociales*. Siendo en tal sentido los *principios de pasión* la fuente de la *vivacidad* que *se refleja en la imaginación*. Es tal *proceso complejo de satisfacción de las pasiones*, que jamás es *simple*, ni tampoco se reduce al *mero instinto*, el que otorga el *carácter singular y diferencial* a la *cultura* e *historia*. O como bien dice Hume, mediante el contraste de los dos siguientes ejemplos: “*«Todos los pájaros de la misma especie, en cualquier época, construyen sus nidos de manera análoga: en ello vemos la fuerza del instinto. Pero los*

*hombres en las diferentes épocas, construyen distintamente sus casa; en esto vemos la influencia de la razón y la costumbre»* (ES: 44, cursivas nuestras). Y como bien acierta en destacar Deleuze, respecto de la *diferencia* que distingue a la *historia*:

*“Si la naturaleza es el principio de la semejanza y la uniformidad, la historia es el ámbito de las diferencias. La tendencia es general: no explica lo particular, por mucho que en lo particular se encuentre la forma de satisfacción. [...] [Lo que quiere decir, en términos categóricos, que] la utilidad no permite explicar la institución: ni la utilidad privada, puesto que es la institución la que reprime, ni la utilidad pública, porque ésta supone desde luego un mundo institucional al que no puede crear, con el que está sólo vinculada”* (ES: 44, cursivas nuestras).

He aquí, en efecto, la *relación compleja* dada entre la *tendencia* e *institución*, y en última instancia, como dice Deleuze, la relevancia fundamental de “*«ese algo otro»* [...] [*que encarnan*] *la afectividad*, [*como*] *la circunstancia*” (ES: 128, cursivas nuestras). Es tal *concepción diferencial* de la *cultura*, *historia* y *sociedad*, tras desarrollar exhaustivamente *su ontología de la pura diferencia*, la que exigirá a Deleuze ampliar toda esta serie de problemas que encuentra por primera vez en Hume. Siendo entre estos problemas, tal vez, el más crucial el de la *totalidad* o *esquematismo*, que es el que define el *sentido topológico* de la *teoría de la institución* e *invención social* de Hume. Problema que ya se anuncia en *Empirismo y subjetividad*, como lo enfatiza Deleuze cuando afirma que: “*En la práctica moral lo difícil [...] es inventar: la justicia es una virtud artificial, «el hombre es una especie inventiva» [...]. La realidad del mundo moral es la realidad de un todo, de una sociedad, la instauración de un sistema invariable [...]. Un todo [que] no puede sino ser inventado, como que la única invención posible es la de un todo [...]. El problema moral es el del esquematismo”* (ES: 38 y 35, cursivas nuestras).

Aquí, la originalidad de Hume, radica en tener en consideración tanto la *naturaleza* (*pasiones y motivaciones*) como la *cultura* (*reflexión de la vivacidad en la idea*), ello sin necesidad de establecer una relación asimétrica, ni de superioridad, entre ambas instancias. Ya que las *instituciones*, sin las *pasiones*, no podrían ser comprendidas como *medios oblicuos e indirectos de satisfacción*, y mucho menos podrían *determinarse los contenidos y vivacidad de las pasiones reflejadas en la imaginación sin la cultura*. Dice Deleuze: “*En su teoría del artificio Hume propone toda una concepción de las relaciones entre la naturaleza y la cultura, entre la tendencia y la institución”* (ES: 38, cursivas nuestras). Y más precisamente, donde es la *creencia* que implica un *sujeto inventivo*, lo que permite sostener el surgimiento de una *segunda naturaleza* que *jamás excluye lo pasional*, sino más bien que *supone la ampliación de la pasión* a partir de la

*invención de medios artificiales para su satisfacción*. O bien, como certeramente lo sintetiza Deleuze: “*En una palabra, al creer e inventar hacemos de lo dado mismo una Naturaleza*” (ES: 148, cursivas nuestras).

Es la *naturalización de la creencia* que efectúa Hume, la que permitirá a Deleuze distinguir entre unas *creencias legítimas* y unas *creencias ilegítimas*, entre unas creencias y ficciones que corresponden al *uso gregario y trascendente* de las *síntesis de la imaginación* y un *uso nómada y trascendental* de las mismas. Siendo la importancia de Hume el haber determinado el “*primer acto del escepticismo moderno [que] consistió en el descubrimiento de la creencia como base del conocimiento [y] el segundo [acto] [...] en denunciar las creencias ilegítimas, como aquellas que no obedecen a las reglas efectivamente productoras*” (ID: 218, cursivas nuestras). Y no es otro el sentido que cabe asumir cuando Deleuze postula que los *principios de asociación* (*semejanza, contigüidad y causalidad*) son los que convierten a las *pasiones* en *afecciones propiamente sociales*. Es en este contexto que el *entendimiento*, si mantiene una relación necesaria con la *conexión* entre los *principios de pasión* y *principios de asociación*, ello es así porque éste no es otra cosa que una *afección calma y distante*, una *pasión socializada producida* gracias a la *extensión que ganan las pasiones en la imaginación*, condición que *no poseen por sí mismas*. Todo lo cual, dicho en otros términos, radica en asumir que los *principios de asociación* lo que efectúan es *reflejar el interés de las pasiones en la imaginación*. Y de allí que precise Deleuze, que si bien “[e]s cierto que la *afección pasional y social* es sólo una parte de la *naturaleza humana* [...] [porque] [hay] otra parte que es el *entendimiento, la asociación de ideas*. [Deleuze no deja de precisar que] [...] se habla así por *convención: el verdadero sentido del entendimiento consiste justamente [...] en hacer sociable una pasión y social un interés. El entendimiento refleja el interés. [...] el entendimiento no es más que el movimiento de la pasión que deviene social*” (ES: 12, cursivas nuestras).

Si este modo de caracterizar al *entendimiento* resulta fundamental para comprender las *determinaciones de la conciencia moral*, lo que se debe asumir es que es el *desplazamiento* que afecta al *interés* el que implica la ampliación de las *motivaciones* que implican las *pasiones, movimiento* que caracteriza a toda la *teoría del artificio social*. Dice Deleuze, precisando cuál es el *principio* que se encuentra a la base de la *teoría de la institución*: la *simpatía* —principio que se encuentra comprometido en todas las *pasiones sociales*—: “*Lo que el artificio asegura a la simpatía y la pasión naturales*

*es una extensión en la que se podrán ejercitar, desplegarse naturalmente, solamente liberada de sus límites naturales [...]. La reflexión es una operación de la tendencia que se reprime a sí misma [...]. La reflexión de la tendencia es el movimiento que constituye a la razón práctica” (ES: 39, cursivas nuestras); “razón [que] no es sino una determinación general y calma de las pasiones fundadas en una visión distante o en la reflexión” (ES: 22, cursivas nuestras).*

Decir que las *pasiones se reflejan, se corrigen y se reprimen*, y que a la vez éstas *ganan una extensión*, significa entender que las *tendencias naturales adquieren una estabilidad y regularidad* que irrumpen cuando interviene la *imaginación* determinada por los *principios de asociación*. Siendo este *proceso de reflexión* el que explica el *carácter artificial* que necesariamente engloba la *reflexión de la tendencia (pasión) en la imaginación* (ES: 45). Lo que gana así la *simpatía* es una *constancia y uniformidad* que por sí misma no posee, ya que ésta, por naturaleza, *es parcial y limitada (benevolencia limitada)*: “*nuestra generosidad es limitada por naturaleza*” (ES: 32, cursivas nuestras). Pero cuando la misma es *reflejada en la imaginación, se proyecta hacia el futuro* y “*nos abre una extensión moral, una generalidad*” (ES: 31, cursivas nuestras). Es este *proceso de reflexión* el que permite decir que la *moral* necesariamente implica una *renuncia del punto de vista del interés natural*, lo que implica una *paradoja* que es inherente al *principio de simpatía*: “*la simpatía debe extenderse al futuro, no limitarse al momento presente; debe ser una doble simpatía, es decir, una correspondencia de impresiones que se dobla con un deseo de placer de otro*” (ES: 31, cursivas nuestras).

La importancia de esta última tesis, que sitúa a la *simpatía* como el *principio constitutivo de la sociabilidad*, radica en que, en términos críticos, permite denunciar la idea de que el *egoísmo* sea la *pasión fundamental del hombre*. Lo importante bajo esta perspectiva, no consiste en negar la existencia del *egoísmo*, pues éste efectivamente existe y puede propagarse —tal como lo hace en nuestro mundo actual, no sólo como *opinión naturalizada* sino como una de las *tendencias características del capitalismo*—. Lo realmente relevante consiste en comprender que el *egoísmo no es la pasión determinante* en lo que se refiere a la *sociabilidad*. Dice Deleuze, respecto de lo que más arriba hemos entendido como las *limitaciones propias de las pasiones meramente naturales*: “*el hombre natural no es egoísta [...], el hombre es mucho menos egoísta que parcial [...], [porque] el hombre es siempre un hombre de clan, de una comunidad*” (ES: 32-34, cursivas nuestras); y, “[c]omo Bentham ha de mostrarlo [...] con mayor

*precisión, la necesidad es natural, pero no hay satisfacción de la necesidad [...] constancia y duración para la satisfacción que no sean artificiales, industriales y culturales” (ES: 38, cursivas nuestras).*

La importancia de la crítica que dirige Hume contra la tesis de que el *egoísmo* sea entendido como la *pasión fundamental de la naturaleza humana*, radica en que lo que se hace con ellos es *falsificar la comprensión de la naturaleza humana*, tal como lo hace la *economía política burguesa* cuando impone su concepto de *homo oeconomicus*. Falsificación que consiste en presentar la *naturaleza humana* bajo una *forma vacía y abstracta*, que formalmente apela al *principio de identidad*, además de darnos una *comprensión burda y sesgada*, una *caricatura o sátira*, de la *cultura e historia*, al *ignorar y despreciar su riqueza diferencial*. Este punto, en palabras de Deleuze, separa a Hume de la tradición economicista decimonónica, fundamentalmente porque:

*“Hume centra sobre todo su crítica en la teoría del egoísmo. Esta no es siquiera una psicología de la naturaleza humana, ya que se desatiende el fenómeno igualmente natural de la simpatía. Si por egoísmo se entiende el hecho de que toda tendencia persigue su propia satisfacción, entonces sólo plantea el principio de identidad, A = A, el principio formal y vacío de una lógica del hombre, y además de un hombre inculto, abstracto, sin historia ni diferencia. Concretamente el egoísmo sólo puede designar ciertos medios que el hombre organiza para satisfacer sus tendencias, por oposición a otros medios posibles. He aquí, entonces, el egoísmo puesto en su lugar, que no es el más importante. Y es ahí donde podemos captar el sentido de la economía política de Hume [...]. Nada más lejano del homo oeconomicus que el análisis de Hume [...]. La historia, verdadera ciencia de la motivación humana, debe denunciar el doble error de una economía abstracta y de una naturaleza falsificada” (ES: 41, cursivas nuestras).*

En lo que respecta a la *ampliación y extensión que ganan las pasiones*, gracias a la *reflexión del interés en la imaginación*, este *movimiento complejo* resulta crucial, porque es el que determina la *génesis* de lo que Hume denomina *reglas generales*. Son dichas *reglas* las que son *constitutivas del mundo moral, cultural y político*, o en una palabra: de la *institución*. Reglas que, por su efecto sobre las *pasiones primitivas*, implican una *doble función*: por un lado *correctiva*, en cuanto la *regla general* “*corrige nuestros sentimientos al hacernos olvidar nuestra situación presente [y así superar la parcialidad natural de la simpatía]*” (ES: 37, cursivas nuestras);<sup>166</sup> y, por otro lado, *extensiva*, en cuanto permite la *ampliación*, a partir de *medios artificiales*, de los *finés* que se proponen *satisfacer* originalmente las *pasiones*. Permitiendo este *doble movimiento* —*correctivo y extensivo*— *constituir la totalidad o esquema* que implica el *mundo de la sociedad y cultura*: “*Un sistema de medios orientados, un conjunto*

<sup>166</sup> “*La función de la regla consiste en determinar un punto de vista estable y común, firme y calmo, independiente de nuestra situación presente. [...] la obligación, así producida se distingue esencialmente, puesto que es artificial, de la obligación natural, del interés natural y particular, del móvil de la acción” (ES: 36-37, cursivas nuestras).*

*determinado, se llama regla, norma. Hume lo llama una regla general [...]. Es la instauración de un esquema, la institución de un conjunto simbólico o de un todo” (ES: 36-37, cursivas nuestras).*

Es tal problema —el de la *extensión y esquematismo*— el que se encuentra comprometido en la *teoría socius* y en el concepto de *superficie de inscripción*. Siendo el *carácter diferencial* que implican la *cultura e historia*, el que hemos evidenciado cuando confrontábamos los distintos *socii: salvaje, bárbaro y capitalista*. Siendo en cada uno de tales modelos la clave, entonces, el *efecto positivo* que implican los respectivos *artifícios sociales y su diversa manera de determinar la satisfacción de las pasiones (codificar, sobrecodificar, axiomatizar)*. Es lo que permite decir, a grandes rasgos, que lo esencial de la *institución* no consiste en *suprimir las pasiones*, sino más bien en *ampliar su movimiento por medio de una resonancia diferencial que es producida por la reflexión de las pasiones en la imaginación, no por la imaginación misma*. Ello, porque son los *principios de asociación* los que inciden sobre la *imaginación* y los que permiten la “*reflexión de la tendencia [que] es el movimiento que constituye a la razón práctica; la razón no es más que un momento determinado de las afecciones del espíritu, una calma afección*” (ES: 39, cursivas nuestras). Lo que más ampliamente engloba el hecho que, tanto para Hume, como para Deleuze y Guattari: “*Naturaleza y cultura forman [...] un conjunto, un complejo. Y Hume rechaza tanto las tesis que asignan todo al instinto, la justicia inclusive, como las que asignan todo a la política y a la educación, incluido el sentido de la virtud*” (ES: 40-41, cursivas nuestras).

Es aquí finalmente, donde podemos corroborar que el problema esencial, que más tarde en la *ontología social* de Deleuze y Guattari será desarrollado de modo exhaustivo, no es otro que el que atañe a lo que Deleuze mismo reconoce como el *inconveniente de la cultura: el carácter arbitrario de las reglas morales*. Puesto que éstas, a pesar de ser fruto de la *relación* dada entre los *principios de pasión y principios de asociación*, igualmente dan cabida a un *uso ilegítimo de los principios de asociación ( semejanza, contigüidad y causalidad)*, uso ilegítimo que consiste en el hecho que los *esquemas generales no “comprenden excepción y desconocen lo accidental, que confunden con lo esencial o general”* (ES: 53, cursivas nuestras). He aquí finalmente el *inconveniente* que atañe a la *totalidad inventada por la razón práctica* (ES: 64).

A propósito de la diferencia dada entre la *práctica moral*, que *puede constituir una totalidad*, y la *práctica del entendimiento*, donde el *análisis de la naturaleza* se hace

*extensivamente (parte extra partes o mens momentanea)*, radica en que es en este segundo ámbito donde surgen una serie de *contradicciones*. Sobre tal distinción entre *dos prácticas*, la del *entendimiento* y la de la *moral*, relevantes son las tres siguientes precisiones que efectúa Deleuze:

**1º. Sobre la diferencia entre práctica moral y práctica del entendimiento:** “*La práctica del entendimiento determina el detalle de la Naturaleza: procede en extensión [...]. No hay todo de la Naturaleza, no cabe descubrirlo ni inventarlo. La totalidad no es más que una colección [...]. No ocurre lo mismo con la práctica moral [...]. En este caso las partes están dadas inmediatamente, sin inferencia que hacer, sin aplicación necesaria. Pero en lugar de ser extensivas, son mutuamente exclusivas [...]. Lo esencial es constituir un todo de la moralidad: la justicia es un esquema. El esquema es el principio mismo de la sociedad*” (ES: 28-29, cursivas nuestras).

**2º. Sobre la preeminencia de la imaginación y el carácter inconcluso de la totalidad que impone la cultura:** “*Para los términos de la filosofía, el espíritu ya no es más que un delirio [...] una demencia. No hay sistema concluso, síntesis y cosmología, que no sean imaginarios. Con la creencia en la existencia en los cuerpos, la ficción como principio se opone a los principios de asociación: éstos son [...] desbordados [...]. Y entonces la fantasía triunfa [...]. La antigua filosofía forja el delirio de las sustancias, de las formas sustanciales, de los accidentes, de las cualidades ocultas: espectros de la oscuridad. Pero también la nueva filosofía tiene sus fantasmas: cree recuperar la razón distinguiendo entre cualidades las cualidades primeras y las cualidades segundas, y finalmente no es menos loca que las otras*” (ES: 87-88, cursivas nuestras).

**3º. Sobre la preeminencia de la práctica:** “*Un único recurso, una sola posibilidad se ofrece: la práctica, la práctica moral y, concebida a imagen de ésta, práctica del entendimiento. En lugar de atribuir la naturaleza al espíritu, es necesario atribuir el espíritu a la naturaleza [...], el espíritu que se restituye a sus afecciones constituye todo el dominio de las reglas generales y las creencias, región media y temperada, en la que la contradicción entre la naturaleza humana y la imaginación ya existe, subsiste aún pero reglada por una posible corrección o despejada por la práctica. En conclusión, sólo hay ciencia y vida en el nivel de las reglas generales y creencias*” (ES: 89-90, cursivas nuestras).

Si recordamos las distinciones que hacíamos cuando confrontábamos la *ontología social* y *teoría general de la sociedad* de Deleuze y Guattari, uno de los aspectos más relevantes consistía en entender que cuando diferenciábamos entre un *uso legítimo* de las *síntesis del inconsciente* y un *uso ilegítimo*, la clave radicaba en *no descuidar el carácter singular y diferencial* que aseguraba el *método de dramatización*. Siendo aquí las *razones de ser sintéticas* las que se superponían a las *razones de conocer analíticas* (Gueroult). Distinción que según Deleuze es la que ya busca desarrollar Hume a partir de su *teoría de las afecciones del espíritu*. Es esta temprana consideración de Deleuze acerca de la *preeminencia de las afecciones*, la que determinará su posterior *teoría política diferencial* y su apuesta por concebir la *sociabilidad* como una que resulta ser inseparable del problema de la *actividad y práctica* que compromete la imbricación de *lo afectivo y lo circunstancial*. Siendo el campo que aglutina todos estos problemas la *teoría del artificio social* o *institución* de Hume, que puede considerarse como una de las primeras motivaciones de Deleuze para constituir una *nueva comprensión de lo político y lo moral*. Una comprensión donde la cuestión de fondo son las *ficciones* y

creencias que implican las *afecciones del espíritu*, a saber: *lo pasional* y *lo social*. Dice más detalladamente Deleuze, refiriéndose a la *relación* dada entre el *principio de asociación de causalidad* —el más importante de tales principios— y su relación con la *vivacidad* que compromete *lo pasional*:

“[S]abemos que la creencia es sólo una idea viva unida por la relación causal a una impresión presente. La creencia es un sentimiento, una manera particular de sentir la idea. La creencia es la idea sentida más que concebida, la idea viva. Entonces, si deseamos analizar este sentimiento [...], debemos interrogar a la relación causal, ya que ella es la que comunica la vivacidad de la impresión presente. Y en este análisis el sentimiento revela su fuente: se pone de manifiesto como el producto de la síntesis del tiempo. [...] el tiempo era la estructura del espíritu y ahora el sujeto se presenta como la síntesis del tiempo. Y para comprender el sentido de esta transformación hay que observar que el espíritu implicaba por sí mismo la memoria, en el sentido que da Hume a esta palabra: dentro de la colección de percepciones se hacía una distinción, según los grados de vivacidad, entre las impresiones y los sentidos, entre las ideas y la memoria y entre las ideas y la imaginación [...]. Volvemos a encontrar [...] la unidad dinámica del hábito y la tendencia, la síntesis de un pasado y un presente que constituye el porvenir, identidad sintética de una experiencia pasada y una adaptación al presente” (ES: 102, cursivas nuestras).

Tal es uno de los problemas que Deleuze volverá a retomar en *Diferencia y repetición*, a partir del carácter constitutivo del *hábito*. Pero incorporando a este problema la idea de una *temporalidad compleja* que implica necesariamente la idea de un *pasado en sí* (Bergson) y la idea del *eterno retorno* (Nietzsche), para arribar así finalmente Deleuze a su tesis de una *temporalidad trascendental* (*no trascendente*), es decir, una tesis que necesariamente caracteriza a la *temporalidad sintética* lejos de lo *psicológico* y lo meramente *subjetivo*. Tesis que más tarde, en *El Anti-Edipo*, permitirá remitirnos a las *relaciones diferenciales* dadas entre la *producción deseante* y *producción social*, todo ello a partir del concepto de un *inconsciente impersonal, maquínico y trascendental*.

Por otra parte, si para Deleuze la tesis de que “*el hombre natural no es egoísta*”, lo lleva a decir que “*en una concepción de la sociedad todo depende de ello*” (ES: 35, cursivas nuestras), entre las ideas que se desvanecen, relativas a los presupuestos del *contractualismo* y *iusnaturalismo* modernos, la idea de los *derechos pre-sociales* (*derechos humanos abstractos* distintos de la *jurisprudencia*) será una de las ideas que cabe oponer a la cuestión que Deleuze considera es la raíz del lazo dado entre Spinoza y Hobbes: que “*si el hombre entra en sociedad, es justamente porque no tiene derechos preexistentes*” (ES: 45, cursivas nuestras). Es tan sólo en *sociedad* que el hombre *se constituye* a partir de “*un conjunto de convenciones fundadas en la utilidad, no un conjunto de obligaciones basadas en un contrato. Socialmente, la ley no es [...] primera, supone una institución a la que limita*” (ES: 42, cursivas nuestras). Siendo en



tal sentido el aspecto más notable de la *institución* y las *creencias* que la explican, el que éstas son producto de la *imaginación* y de la *extensión* que ésta asegura a los *principios de pasión: único modo de satisfacer “la necesidad [que] es natural”*: único modo de darles una “*constancia y duración*” que las *pasiones* no tienen por sí mismas; y por tanto, que *no existen otros medios para satisfacerlas “que no sean artificiales, industriales y culturales”* (ES: 38, cursivas nuestras). Y de allí que se deba decir, en última instancia y categóricamente, que “*Naturaleza y cultura forman un conjunto complejo [...], un complejo indisoluble*” (ES: 40 y 43, cursivas nuestras).

Tal sería una de las maneras más sucintas de aludir a la distancia que separa la *teoría de la institución* de Hume del *contractualismo* y *juridicismo* de la *teoría política moderna*. Puesto que si la “*sociedad es un conjunto de convenciones fundadas en la utilidad*”, lo que cabe asumir es que “[s]*ocialmente, la ley no [...] es primera, supone una institución a la que limita; igualmente el legislador no es quien legisla, sino quien instituye*” (ES: 42, cursivas nuestras). Y de allí que Deleuze llegue a decir, oponiéndose a la *separación* que se suele establecer entre *política* y *ética* en la *teoría política moderna*; y, por otro lado, expresando su idea de que la *auténtica invención* no es la *invención técnica* sino la *invención social*:

“*El problema de la moral es un problema de conjunto y un problema de medios. Las legislaciones son las grandes invenciones, los verdaderos inventores no son los técnicos, sino los legisladores. No son Esculapio y Baco, sino Rómulo y Teseo. [...] [L]a conciencia moral es conciencia política: la verdadera moral es política, como el verdadero moralista es el legislador [...]. Un sistema de medios orientados, un conjunto determinado, se llama regla, norma. Hume lo llama una regla general. La regla tiene dos polos: forma y contenido, conversación y propiedad, sistema de buenas costumbres y estabilidad de la posesión. Estar en sociedad es ante todo sustituir la violencia por la conversación posible [...]. La función de la regla consiste en determinar un punto de vista estable y común, firme y calmo, independiente de nuestra situación presente*” (ES: 36, cursivas nuestras).

La *invención social*, o dicho más escuetamente, la *sociedad*, para Hume: es “*algo tan antiguo como la misma especie humana*” (Hume, 2011: 724, cursivas nuestras); así como también lo son los “*campamentos [que] constituyen el verdadero origen de las ciudades*” (Hume, 2011: 721, cursivas nuestras). Siendo lo más relevante de estas impresiones, el poder decir que el *hombre*, si *se constituye a sí mismo* dentro de un *proceso sintético*, éste proceso sólo puede explicarse a partir de la *naturaleza social* que lo define y determina. Y más exactamente, que son “*los hábitos, más que la razón, lo que en todas las cosas constituyen el principio que impera sobre la Humanidad*” (Hume, 2006: 10, prólogo de Carlos Mellizo, cursivas nuestras). Siendo aquí el problema fundamental de la *sociedad*, no “*un problema de limitación [como lo suponen*

la ley y el contrato] sino de integración. Integrar las simpatías es lograr que la simpatía supere su contradicción, su parcialidad natural” (ES: 34, cursivas nuestras). Así como el problema del gobierno y del Estado, vista la preeminencia de las creencias e invención, no es el de la representación política, sino el problema de la creencia: “Según Hume, el Estado no tienen que representar el interés general, sino que hacer del interés general un objeto de creencia, al darle, aunque más que no sea mediante el aparato de sus sanciones, esa vivacidad que naturalmente tiene para nosotros sólo el interés natural [pasiones]” (ES: 48, cursivas nuestras). Y es por ello que Hume mismo llega a decir: “No nos expresamos estrictamente ni de un modo filosófico cuando hablamos del combate entre la pasión y la razón. La razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas” (Hume, 2011: 561, cursivas nuestras).

La relativización de la razón, a partir de la teoría de las afecciones del espíritu, exige asumir que la subjetividad es un problema que remite a una relación sintética temporal, la cual se encuentra determinada, en tanto práctica, por relaciones dadas entre los principios de pasión y los principios de asociación. Remitiéndonos tal conexión finalmente a relaciones entre motivo-acción, entre medios-fines. Lo que dicho en palabras de Deleuze significa que:

*“En las relaciones entre el motivo y la acción, entre el medio y el fin, habrá de revelarse su unidad definitiva [...], la unidad entre las relaciones mismas y las circunstancias; en efecto, las relaciones medio-fin y motivo-acción son, sí, relaciones, pero también algo más. El hecho de que no haya subjetividad teórica y no pueda haberla se vuelve la proposición fundamental del empirismo. Y bien mirado, no es más que otra manera de decir: el sujeto se constituye en lo dado. Y si el sujeto se constituye en lo dado, no hay, en efecto, un sujeto distinto de la práctica” (ES: 115, cursivas nuestras).*

Si buscamos resumir en dos grandes temáticas imbricadas, las contribuciones de Empirismo y subjetividad a la posterior ontología social de Deleuze y Guattari, no sería errado decir que son: por un lado, la sustitución de una psicología del espíritu por una psicología de las afecciones de espíritu; y, por otro, la concepción sintética de la subjetividad y temporalidad, lo que queda englobado e implicado en la teoría de la institución de Hume. Y así como la pasión se refleja en la imaginación, así también la “idea de subjetividad es la reflexión de la afección en la imaginación; es la regla general misma, la idea ya no es aquí objeto de un pensamiento, la cualidad de una cosa; no es representativa. Es una regla, un esquema, una regla de construcción” (ES: 63, cursivas nuestras).

Y es tal *unidad*, constituida a partir de las *relaciones* dadas entre los *principios de pasión y principios de asociación*, donde radica el *sentido* del *dualismo operatorio* que se deduce de la *teoría del artificio social* de Hume. Siendo aquí una de las claves para comprender la *originalidad de la teoría de la institución* de Hume, el hecho que la “*diferencia entre el instinto y la institución [radique en que] [...] hay institución cuando los medios gracias a los cuales se satisface una tendencia no están determinados por la tendencia misma*” (ES: 43, cursivas nuestras). Es tal la *originalidad* inherente a la *teoría de las pasiones* de Hume: *comprender sintéticamente el proceso de constitución del sujeto* a partir: por un lado, *del movimiento de las pasiones* que determina el *polo real productivo*. Quedando así, por otro lado y contrariamente, el *polo de los efectos producidos* del lado de la *institución, lo posible y lo extensivo*. Lo que supone problematizar la propia *teoría de las pasiones* de Hume, en cuanto dentro de ésta se distinguen al menos dos tipos de pasiones, siendo sólo aquellas pasiones que remiten a la *reflexión de la pasión en la imaginación* las que indican la clave del *rol del movimiento complejo de la cultura y práctica social*:

“Hume distingue dos tipos de pasiones: «Por pasiones directas entiendo las que nacen inmediatamente del bien y del mal, de dolor y del placer. Por pasiones indirectas, las que proceden de los mismos principios, pero mediante conjunción de otras cualidades». Sea como sea, en este sentido una pasión siempre tiene una causa, una idea que la excita, una impresión de la cual procede, una emoción particular, placer o dolor distintos de la pasión misma. Sea como fuere, siempre, siempre consiste en una impresión de reflexión, en una emoción particular, agradable o desagradable, que procede de ese dolor o de ese placer distinto [...]. Hay en ello dos tipos de principios, dos especies de impresiones de reflexión, dos tipos de emociones se presentan: vuelven al espíritu hacia el bien o hacia el mal, hacia el placer o hacia el dolor, de donde proceden; otras vuelven el espíritu hacia la idea de un objeto, que ellas producen [...]. Tan pronto el principio de la pasión es un «instinto primitivo» por el cual el espíritu conmovido tiende a unirse al bien y evitar el mal, tan pronto una organización natural que asigna a la emoción producida cierta idea que la emoción nunca deja de producir. Así se distinguen las pasiones directas y las pasiones indirectas. Encontramos, pues, tantas pasiones directas como modos de existencia tienen el bien y el mal de los que proceden: cuando el bien y el mal son ciertos, alegría y tristeza; cuando son inciertos, esperanza y temor; cuando son sólo considerados, deseo o aversión; cuando dependen de nosotros, voluntad” (ES: 130-131, cursivas nuestras).

¿Cuál es la pertinencia, en definitiva, de distinguir entre *pasiones directas* y *pasiones indirectas*? ¿Vale tal distinción, acaso, para terminar de comprender el *rol* que juegan las *pasiones* para la *constitución* de la *totalidad* y *esquema* que comportan la *moral*, la *sociedad* y la *razón práctica*, como también para entender las *limitaciones* del *principio fundamental* de la *sociabilidad*, que no es otro que la *simpatía*? La respuesta debe partir asumiendo que: “*En la medida en que los principios de la moral y de la pasión afectan al espíritu, éste deja de ser una fantasía, se fija y devienen naturaleza humana*” (ES: 57, cursivas nuestras). Y, en efecto, que “*en la medida que la impresión*

*de reflexión produce una idea, es necesario que la impresión sensible de la que procede nazca de un objeto a su vez vinculado a esa idea*” (ES: 131, cursivas nuestras).

Esto último no significa en caso alguno negar la *preeminencia de las diferencias* (ES: 44), sino más bien *reforzarla*. Porque precisamente son las *ideas* y *objetos* que nacen de las *impresiones indirectas* las que determinan el *carácter específico* de las *pasiones* que se identifican con la *sociabilidad*. Sobresaliendo, entre tales *pasiones*, dos grandes polos: uno que remite al *complejo pasional de orgullo-humildad* y otro que remite al *complejo pasional amor-odio*. En estos complejos pasionales, lo esencial es que “*la causa puede ser diversa* (la virtud, la belleza, las riquezas, propiedades, etc.), *pero el objeto de la pasión en la primera pareja será siempre el «yo» y en la segunda «otras personas»*” (Cano, 2008: 503, cursivas nuestras). Es esta imbricación la que da cuenta de la *complejidad* que define a las *pasiones indirectas*, pues, como afirma Cano, lo esencial aquí es que: “*La doble asociación de impresiones e ideas es la causa de las «pasiones indirectas»*” (Cano, 2008: 5003, cursivas nuestras).

Antes de terminar de aludir a la relación dada entre las *pasiones indirectas* y el *principio de simpatía*, que, vale repetirlo, es el *principio fundamental de la sociabilidad*, conviene recordar la siguiente observación que hace Deleuze, que deja fuera de toda duda que el *dualismo* de Hume que distingue entre *pasiones directas* y *pasiones indirectas*, lo que expresa en el fondo es la *esencial imbricación* de la *teoría de las pasiones* con la *teoría de la institución*; ello en cuanto esta última sigue suponiendo el *movimiento simple de las pasiones* en tanto éstas remiten a una *realidad productiva física* que no se confunde con el *simple mecanicismo*, porque implica ésta: *costumbres, hábitos, creencias y circunstancias*. O bien, dicho en dos palabras que imbricadas sintetizan tal complejidad: *experiencia* y *existencia* (Hume: 2012, 76-83). Dice Deleuze:

*“La originalidad de la teoría de las pasiones consiste [...] en presentar a la pasión no como un movimiento primero, como una fuerza primera cuya creciente complicación tendría el filósofo que seguir more geométrico, a medida que intervienen otros factores (la representación del objeto, la imaginación, la concurrencia de los hombres, etcétera), sino como un movimiento simple en sí mismo, al que el filósofo considera pese a todo, a la manera de un físico, como un compuesto constituido por dos partes distintas. No se trata de una de una deducción lógica o matemática de las pasiones, sino de una descomposición física de la pasión [...] [donde] los principios de la pasión son absolutamente primeros. Entre la asociación y la pasión hay la misma relación que entre lo posible y lo real, una vez aclarado que lo real precede a lo posible. La asociación da al sujeto una estructura posible, únicamente la pasión le da un ser, una existencia. Y en su relación con la pasión halla la asociación su sentido, su destino [...]. A este paso lo llamamos esquematismo del espíritu (reglas generales). La esencia del esquematismo es la de lo extensivo”* (ES: 131-135, cursivas nuestras).

Aquí es donde por fin arribamos al problema que jamás dejará de rondar al pensamiento de Deleuze, que consiste en la necesidad de *diferenciar* entre el nivel que remite a la *multiplicidad* que implican los *principios de experiencia* (ES: 104; Hume) y, por otro lado, su relación con el nivel que remite a “*la razón práctica [que] es la instauración de un todo de la cultura y de la moralidad [que no subordina a la multiplicidad comprometida por la experiencia misma, a pesar de ser] [l]a imaginación [la que] es esquematizante*” (ES: 64, cursivas nuestras). Ello porque el problema de la *razón práctica*, al igual que “*el problema del yo, sin solución en el plano del entendimiento, únicamente en la cultura [y práctica] encuentra[n] un desenlace moral y político*” (ES: 64, cursivas nuestras).

Nos estamos refiriendo al problema que habíamos confrontado con Kant cuando observábamos que el *sentido práctico* que se sigue del *orden jerarquizado* que postula su *doctrina de las facultades*, exigía abordar el problema de la *imaginación* suponiendo la existencia de una *subjetividad trascendental* comprendida como *actividad productiva*. Y donde además era la *facultad superior del deseo* la que permitía entender que, de acuerdo al Kant de Deleuze, seguían primando los *presupuestos implícitos* de la *imagen dogmática del pensar*. Primando entre estos los que asumen la preeminencia de una *buena naturaleza* tanto del *pensamiento* como de un *sujeto pensante*, como la propia *concordancia* de todas las *facultades superiores* (*conocer, sentir y desear*) gracias al presupuesto del *sentido común* (*cognitivo, estético y moral*). Vale recordar que era precisamente el *sentido común* el que aseguraba, en el caso del Kant de Deleuze, la *comunicabilidad* (*intersubjetividad*) entre las diversas facultades. Culminando ello en la idea de la preeminencia de unas *finalidades supremas de la cultura* que convertían al *hombre* en un *fin final y último fin del sistema de la cultura*.

En tal tesitura, el problema de fondo que se presenta aquí no es otro que el de la *doctrina de la finalidad*. Problema que recibe una solución absolutamente distinta en Kant y Hume. Y aunque “*Kant reprocha a Hume [...] haber planteado mal el problema*”, sin embargo, reconoce que *ha tenido el mérito de tratarlo en el mejor terreno posible: en el campo de la imaginación* (ES: 123, cursivas nuestras). Siendo la objeción que hace Kant al filósofo escocés, según Deleuze, más bien relativa al modo en cómo plantea el *problema del finalismo*: “*su dualismo [...] obliga a concebir la relación de lo dado y el sujeto como un acuerdo del sujeto con lo dado, de la naturaleza humana con la Naturaleza. [Contrariamente] [p]ara Kant hay que subvertir el problema [...] concebir un acuerdo de lo dado con el sujeto, de la Naturaleza con la*

*naturaleza del ser razonable [...] Porque lo dado no es una cosa en sí, sino un conjunto de fenómenos [...] que no puede ser representado como naturaleza sino por unas síntesis a priori*” (ES: 123, cursivas nuestras).

Es a este respecto, que Deleuze nos recuerda que, si bien Hume invoca una *armonía preestablecida* dada entre la *Naturaleza* y *naturaleza humana*,<sup>167</sup> su gran mérito consistió, en rigor, en *haber mantenido la relación entre lo dado y el sujeto (finalidad) en un “estado puro, [...] apartado de lo trascendental, pero también de lo psicológico”* (ES: 93). Asumiendo Hume, por lo mismo, que el *sujeto*, como lo diría Bergson, debe ser comprendido como *impronta* (ES: 125); y por lo mismo como *efecto* de un *proceso* dado previamente. Por lo cual, su se ha de hablar de *subjetividad*, se lo debe hacer en primer lugar presuponiendo la existencia de unos *yoes pasivos*; que es otra manera de decir la *existencia* de *hábitos, contracciones y contemplaciones puras (afectos)*. Lo que para Deleuze supone que en este ámbito estamos ante la tesis de una *subjetividad* que remite al problema de la *“síntesis pasiva [...] No está hecha por el espíritu, sino que se hace en el espíritu que contempla, precediendo toda memoria y toda reflexión”*; lo que lleva a afirmar a Deleuze que: *“El tiempo es subjetivo, pero es una subjetividad de un sujeto pasivo”* (DR: 120, cursivas nuestras).<sup>168</sup> Y, en consecuencia, que en vez de hablar de una *subjetividad activa* presupuesta (*sujeto de la representación*), de lo que se debe hablar, si son los *principios de asociación* los que *son activados* mediante una *práctica social constitutiva*, es que *es la reflexión de los principios de pasión en la imaginación la que remite al mundo de la cultura, la moral y la política, al mundo de la historia y*

---

<sup>167</sup> “Para el empirismo, la razón no es estrictamente la facultad de los fines, que remiten a una actividad primera, a una «naturaleza» capaz de poseerlos. La originalidad de la razón estriba más bien en una cierta manera de realizar los fines comunes al hombre y el animal. La razón es la facultad para disponer de medios indirectos, oblicuos; la cultura es astucia, cálculo, rodeo. No cabe duda de que los medios originales reaccionan a los fines y los transforman; pero, en última instancia, los fines son siempre los de la naturaleza” (FCK: 11-12, cursivas nuestras). “Ahí encuentra la filosofía de Hume su punto último; esa Naturaleza es conforme al Ser, y la naturaleza humana es conforme a la Naturaleza. ¿Pero en qué sentido? En lo dado establecemos relaciones y formamos totalidades; éstas no dependen de lo dado, sino de principios que conocemos: son puramente funcionales. Y esas funciones concuerdan con los poderes ocultos de los que depende lo dado y a los que no conocemos. Llamamos finalidad al acuerdo de la finalidad intencional con la Naturaleza. Este acuerdo no puede ser sino pensado y sin duda es el pensamiento más pobre y vacío” (ES: 148, cursivas nuestras).

<sup>168</sup> Relación entre la *primera síntesis pasiva* o *contracción* e *imaginación*: “La *síntesis pasiva*, o *contracción*, es esencialmente *asimétrica*: va del pasado al futuro en el presente; por consiguiente, de lo particular a lo general, y por ese camino, orienta la flecha del tiempo [...]. Hume analiza profundamente este movimiento cuando muestra que los dos casos *contraídos* o *fundidos* en la *imaginación* no se encuentran por ello menos *diferenciados* en la *memoria* o en el *entendimiento* [...]. La *imaginación* se define aquí como un *poder de contracción*: *placa sensible*, retiene el uno cuando el otro aparece. *Contrae* los casos, los *elementos*, los *sobresaltos*, los *instantes homogéneos* y los *funde* en una *impresión cualitativa interna* de un cierto peso [...]. No es, ante todo, una *memoria*, ni una *operación del entendimiento*: la *contracción* no es una *reflexión*. Estrictamente hablando forma una *síntesis del tiempo*” (DR: 120-121, cursivas nuestras).

*sus diferencias*. Es en este ámbito donde el *problema de la constitución de un todo, esquema o totalidad, de una regla, termina revelando el sentido eminentemente práctico del problema de la subjetividad* y más allá de ésta, el *carácter diferencial* de las dimensiones de la *cultura y sociedad*.

Y más allá de Kant y Hume, la importancia aquí es la diversa manera en cómo se confronta el problema de la *finalidad y subjetividad*, pero en un mismo campo y terreno: las *síntesis de la imaginación*. Es en este orden donde se debe reconocer una serie de méritos de Hume, que serán fundamentales más tarde para el desarrollo de la *ontología social* de Deleuze y Guattari. Primero, porque si supo distinguir Hume entre *creencias legítimas y creencias ilegítimas*, lo hacía remitiendo este problema, para recordar un ejemplo emblemático, a la cuestión de los *efectos* implicados por las *supersticiones* que comprometen *lenguaje y fantasía*. Lo que exige una *severa crítica* de “*las creencias ilegítimas, [en tanto éstas son producto de] las repeticiones que no proceden de la experiencia [...] [y como dice Deleuze, repeticiones que] tienen dos fuentes: el lenguaje y la fantasía. Son causalidades ficticias. El lenguaje produce por sí mismo una creencia, al substituir la repetición observada con una repetición hablada [...]. En conclusión, las palabras producen «simulacros de creencias», una «falsificación», que hace filosóficamente necesaria la más severa crítica del lenguaje»* (ES: 71-72, cursivas nuestras). Y en segundo lugar, porque también Hume explícitamente reconoce que es este problema también constitutivo de “*la religión [...] [en cuanto ésta se caracteriza fundamentalmente por] un desborde de la imaginación, una ficción, un simulacro de creencia*” (ES: 76, cursivas nuestras).

Son problemas como estos los que permiten entrever la identidad que Deleuze reconoce entre Hume (*desborde de la imaginación*), Spinoza (*superstición, ignorancia*), Nietzsche (*psicología del sacerdote*) y Bergson, (*falsos problemas*), especialmente en lo que se refiera a comprender la *filosofía* como una *lucha práctica* dirigida *contra la religión y superstición*, contra lo que desde Hume mismo se entiende como un *uso ilegítimo de las síntesis de la imaginación* y contra el *efecto negativo* que dicha *práctica* tiene sobre la *vida social y moral*.

En este punto, ya podemos finalmente referirnos a la relación dada entre las *pasiones indirectas*, que son fruto de la *doble asociación de las impresiones (ideas y objetos)* y las limitaciones del *principio de simpatía*. Vale recordar que la *simpatía*, bajo su determinación natural, es *parcial y restringida*. Lo que precisamente lleva a Deleuze a afirmar que: “*la esencia de la pasión, la esencia del interés particular, no es el*

*egoísmo, sino la parcialidad, que [en el caso de] la simpatía no supera [...]: lo que no es natural es una generosidad limitada [...], la familia se explica por el instinto sexual y simpatía, simpatía de los padres entre sí y simpatía de los padres con su prole” (ES: 32, cursivas nuestras). Sin embargo, si la simpatía adquiere un sentido distinto cuando logra ser ampliada en la imaginación, no deja de arrastrar el problema fundamental de la imposibilidad doblar a la simpatía:*

*“[La simpatía] nos abre una extensión moral, una generalidad, pero esta dimensión misma se da sin extensión, generalidad sin cantidad. Para ser moral, en efecto, la simpatía debe extenderse al futuro, no limitarse al momento presente: debe ser una doble simpatía [...], una correspondencia de impresiones que se dobla [pasiones indirectas] con un deseo de placer del otro, de una aversión por su pesar. Y es un hecho: la simpatía existe, se extiende naturalmente. Pero esta extensión no se afirma sin exclusión: es imposible doblar la simpatía” (ES: 31, cursivas nuestras).*

Más allá de este problema puntual, que consiste en señalar que la *simpatía* tiende a ser *excluyente* y *parcial*, lo que nos debe importar de toda la serie de problemas que nuestro autor ha encontrado por vez primera en Hume, es que sin exclusión constituyen la base para que Deleuze erija más tarde su propia *concepción afirmativa y pluralista* de la *filosofía y sociedad*. Siendo las *relaciones y principios* que Deleuze encuentra en Hume, como el rol esencial que da a las *afecciones* en toda su filosofía, lo que lo hace comprender que el problema fundamental que representa la *práctica social* es inseparable del problema de las *funciones sociales* como del *inconveniente de la cultura*. Es decir, que tanto los *esquemas y totalidades* que implican las *reglas generales*, como el *uso ilegítimo* de las *síntesis de la imaginación*, deben medirse con el problema de unas *reglas de producción inmanentes* que atañen finalmente a *creencias y artificios sociales*. Lo que dicho en otras palabras significa afirmar que jamás debemos olvidar que cuando Deleuze se centra en el *carácter inmanente de la producción social*, a lo que cabe remitirse es a las *circunstancias y afectividad*, la verdadera *razón suficiente de la producción de lo real*. Tal es el sentido para Deleuze, en última instancia, de la *preeminencia de la experiencia y lo singular* comprendida bajo el *principio de diferencia*. Es en razón de tales elementos, que Deleuze encuentra en Hume, que más adelante erigirá sus propios *criterios inmanentes y empiristas*. Ello tras apropiarse de la *filosofía crítica* de Nietzsche dirigida contra el *humanismo y racionalismo*, fundada en su *teoría de la voluntad de poder* y su *teoría de las relaciones de fuerzas*; tras hacer suya la *ontología vitalista* de Bergson y su *concepción compleja de la temporalidad, la duración, el movimiento y su ontología de lo nuevo*; tras abrazar la *concepción inmanente de la producción de lo real y del deseo* de Spinoza, fundada en



su principio de univocidad y lógica afirmativa; y tras su lectura heterónoma de Marx. Tras todos estos pasos es que Deleuze se permitirá finalmente elevar el *problema de la sociabilidad* a un estatuto ontológico afirmativo que lo convertirá en una *facultad paradójica*. Siendo en este sentido el problema del *esquematismo social* o *totalidad*, uno que deberá medirse con la *idea trascendental* o *idea-problema a priori de la sociedad*. Ello en razón de la identidad dada entre la *idea-límite de la sociedad* a partir del concepto de *multiplicidad social*. Prueba de dicho gesto es un fragmento de *Diferencia y repetición*, donde podemos atisbar algunas de las razones que más tarde llevan a Deleuze junto a Guattari a privilegiar en sus análisis del capitalismo el concepto de *multiplicidad social*; precisamente, para entrever el problema del *doble uso*, ya no simplemente de las *síntesis de la imaginación* (Hume), sino del *doble uso* de las *síntesis maquínicas inconscientes* que implican las *máquinas deseantes*. Doble uso que ya sabemos permite distinguir unas *catexis sociales esquizo-revolucionarias*, clave para entender la *invención social e irrupción de lo nuevo en la historia*, diversas de las *catexis sociales paranoico-fascistas*, que podríamos decir remiten a uno de los problemas fundamentales del *inconveniente de la cultura*. Problema que si lo sintetizamos en una fórmula que indique la *tendencia que más aborrecen* Deleuze y Guattari, ésta consiste en la *búsqueda obsesiva de objetos completos*, en la *preeminencia de totalidades incondicionadas y arbitrarias*. Tal es el *sentido crítico* que cabe dar a la *idea trascendental* que surge del *uso paradójico* de la *facultad de sociabilidad*: que al *romper* con el *sentido común* y con los *valores establecidos*; y al alejarse de toda perspectiva fundada en una *compresión juricista y moralista de lo social*, permite concebir a los conceptos de *anarquía* y *revolución* bajo el estatuto de la *idea-problema, idea-límite* o *idea-trascendental de lo social*. Dice Deleuze, cuatro años antes de *El Anti-Edipo*, en 1968, respecto de la *multiplicidad social*:

“[L]a *multiplicidad social* [...] determina la *sociabilidad* como *facultad*, pero también el *objeto trascendente de la sociedad*, que no puede ser vivido en las sociedades actuales donde la *multiplicidad se encarna*, pero que debe serlo y no puede sino serlo en el *elemento de transformación de las sociedades* (a saber, simplemente, la *libertad*, siempre recubierta por los restos del *antiguo orden* y las *primacías de uno nuevo*) [...]. El problema siempre se refleja en los *falsos problemas al mismo tiempo que se resuelve*; de modo que la *solución se haya pervertida por una inseparable falsedad*. Por ejemplo, el *fetichismo*, según Marx, es «un absurdo», una *ilusión de la conciencia social*, siempre que se entienda por ello no una *ilusión subjetiva que nacería de la conciencia*, sino una *ilusión objetiva, una ilusión trascendental, nacida de las condiciones de la conciencia social en el curso de la actualización* [...]. Por ello, la *historia no es menos el lugar del no-sentido y la necesidad que el proceso del sentido*. Los problemas escapan por naturaleza a la conciencia. El *fetichismo* es el *objeto natural de la conciencia social como sentido común o reconocimiento del valor*. Los *problemas sociales sólo pueden ser captados en una rectificación, cuando la facultad de sociabilidad se eleva al ejercicio trascendental, y quiebra la unidad del sentido común fetichista*. El *objeto trascendente de la*

*facultad de sociabilidad es la revolución. Es en este sentido que la revolución es la potencia social de la diferencia. La paradoja de una sociedad, la cólera propia de la idea social. La revolución no pasa en lo más mínimo por lo negativo [...]. La lucha práctica [...] pasa por [...] la diferencia y su poder de afirmar, y la guerra de los justos es una conquista del más alto poder, el decidir los problemas restituyéndolos a su verdad, evaluando esa verdad más allá de las representaciones de la conciencia [...]. Lo virtual no se opone a lo real, sino tan sólo a lo actual” (DR: 292 y 313-314, cursivas nuestras).*

He aquí finalmente una consistente razón para terminar de comprender, apoyándonos en Zourabichvili, por qué la *política de la diferencia* debe ser vista como un *izquierdismo perverso e involuntarismo político*, a la vez que como un *spinozismo radical*. Ello porque al proponernos Deleuze que la *revolución y anarquía* deben concebirse como una *idea-problema trascendental* (no como una idea trascendente), *producida por la facultad de la sociabilidad*, como la *idea-problema inconsciente* que necesariamente *excede los límites del sentido común*, ello es así precisamente porque ésta *coloca en entredicho el uso normal de todas nuestras facultades* (*percepción, sensibilidad, imaginación, entendimiento, razón*). Siendo en este caso no otra que la idea de *multiplicidad social*, la que da cuenta del *estatuto a priori* de la *idea de revolución*, en cuanto ésta *difiere* tanto de *lo empírico y lo actual*, como de los *usos ilegítimos de las síntesis de la imaginación*. Y, más profundamente, exige un *aprendizaje* comprendido como *experimentación trascendental*, afín con el *tercer género de conocimiento* de Spinoza, nivel donde todo es *expresivo y productivo*, ontológicamente hablando: *rompe con toda forma de representación y toda forma de conciencia*. Y, como bien lo sintetiza José Luis Pardo, respecto de las imbricaciones dadas entre temas que son comunes a Spinoza, Hume, Bergson y Nietzsche:

*“Aquí, todo el acento ha de ponerse en no confundir los términos «pensamiento» y «conciencia». Cuando hablamos de expresión [recuérdense nuestros apartados dedicados a Spinoza] y decimos que todo individuo expresa el ser en cierto grado de intensidad, que todo individuo es expresivo [...] no podemos identificar estas expresiones con las representaciones de la conciencia: «La conciencia es por naturaleza el lugar de una ilusión» [...]: la expresión, como la memoria bergsoniana, carece de estatuto psicológico [...]. [Es otro modo de aludir a la centralidad en el pensamiento de Deleuze de] la reivindicación spinoziana del cuerpo [...] «el cuerpo [social e impersonal] sobrepasa el conocimiento que tenemos de él [...]: un descubrimiento del inconsciente, y de un inconsciente del pensamiento, no menos profundo que lo desconocido del cuerpo [social]»” (Pardo, 2014: 50-51, cursivas nuestras).*

Es aquí donde finalmente se entiende la necesidad de distinguir entre el *falso funcionalismo* que remite al *polo molar* de las *representaciones* e instancias que remiten a *lo Uno* —lo que no niega que se sigan efectos prácticos respecto de dicho polo—. En otras palabras, que la *idea-revolución*, al ser *producto del uso paradójico de la facultad de sociabilidad*, se presenta como la *idea-límite* que remite a un *afuera absoluto del socius*, *afuera* que es la *parte virtual (pars intensiva) del cuerpo social*, la *multiplicidad*

*social pura*. Y en tales términos, que si propicia e implica la *idea-problema* de *multiplicidad social pura* una *práctica intempestiva*, ello es así en tanto remite siempre a una *praxis que se dirige por definición en contra del presente y lo actual, y en favor de un tiempo por venir* (Nietzsche).

Es esta manera de concebir la *relación* entre *práctica* y *teoría*, eminentemente *sintética* y *genética*, eminentemente *constructivista*, lo que ya expresaba Deleuze cuando declaraba en el último párrafo de *Empirismo y subjetividad*, que “*la filosofía debe constituirse como la teoría de lo que hacemos, no como la teoría de lo que es. Lo que hacemos tiene sus principios, y al Ser nunca se lo puede captar sino como objeto de una relación sintética con los principios mismos de lo que hacemos*” (ES: 148, cursivas nuestras).

Tal vez las dos siguientes declaraciones —una de *Conversaciones* y la otra de *L'abecedaire*— sean suficientes para finalizar nuestro trabajo expresando el carácter *sui generis* del *marxismo* e *izquierdismo* que Deleuze profesó a lo largo de su vida. Es decir, en cuanto Deleuze, por un lado, *no renunció jamás a identificarse con la crítica del capitalismo* que hiciera Marx; y, por otro lado, que dicha *fidelidad* no imposibilitó que asumiese la *práctica* como un *asunto de experimentación trascendental* al grado de constituir una *política de la diferencia; práctica* que en su *singularidad* se presenta esencialmente como una *política de la percepción* y *política de los afectos*, una *política de lo impersonal*. Y de allí que la *idea-problema de revolución* que erige Deleuze sea *irreductible* a las *tesis teleológicas del historicismo*, incluido el *marxismo*, ya que éstas necesariamente remiten a la *Historia* escrita con mayúsculas y a un *discurso* que se propone ser un *discurso de los vencedores y de la mayoría*. Y, en efecto, un *gran relato* que inevitablemente deja fuera a los *devenires revolucionarios* que definen a las *minorías* y la *enunciación singular* que les resulta inherente. Y de allí que declarase Deleuze, primero sobre su *marxismo* y el de Guattari, lo siguiente:

“*Creo que tanto Félix, como yo, aunque de dos maneras diferentes, nos hemos mantenido fieles al marxismo. No creemos en una filosofía política no centrada en torno al análisis de capitalismo y sus desarrollos. Lo que más me interesa de Marx es el análisis del capitalismo como sistema inmanente que constantemente desplaza sus límites y constantemente vuelve a encontrarse con ellos a una escala ampliada, ya que el límite es el propio Capital [...]. Se dice que las revoluciones no tienen porvenir. Pero ahí se mezclan dos cosas distintas: el futuro histórico de las revoluciones y el devenir revolucionario de la gente. Ni siquiera se trata de la misma gente en los dos casos. La única oportunidad en los hombres está en devenir revolucionario, es lo único que puede exorcizar la vergüenza o responder a lo intolerable*” (C: 268, cursivas nuestras).

Y respecto de su idea de que ser de izquierdas es un asunto de percepción que nada tiene que ver con conquistar el poder del Estado: “[P]ienso que no hay gobierno de izquierdas [...]. En el mejor de los casos, lo que podemos esperar es un gobierno favorable a determinadas [...] reivindicaciones de la

*izquierda. Pero no existe un gobierno de izquierdas, porque la izquierda no es una cuestión de gobierno. Si a mí me dijeran: «¿cómo definir el ser de izquierdas o cómo definir la izquierda?» [...] hay dos maneras [...], se trata ante todo de una cuestión de percepción [...]. ¿[Q]ué es no ser de izquierdas? [...] [E]s, en cierto modo, como una dirección postal: partir de sí, la calle en la que uno está, la ciudad, el país, los demás países, cada vez más lejos [...]. Uno comienza por sí mismo, y en la medida en que uno es privilegiado, que uno está en un país rico, uno piensa: bueno, ¿cómo hacer para que la situación dure? [...]. Ser de izquierdas es lo contrario [...]. Es un fenómeno de percepción [...], uno percibe en el horizonte [...] Primero miras al horizonte [...] y sabes que eso no puede durar, que no es posible... que la situación de miles de millones de personas que mueren de hambre [...] puede durar aún cien años [...]: esa injusticia absoluta no lo es en nombre de la moral, sino en nombre de la percepción misma [...]. [C]onsiste [...] en encontrar los agenciamientos mundiales que harán que [...] los problemas del Tercer Mundo [...] est[é]n más cerca de nosotros que los problemas de nuestro barrio [...]. Y, en segundo lugar, ser izquierdas es estar por naturaleza allí donde se trata ante todo de devenir [...] devenir minoritario, lo que significa que la izquierda nunca es mayoritaria en tanto que izquierda. Y por una razón más sencilla: la mayoría es una cosa que supone [...] que la mayoría no es sencillamente la mayor cantidad que vota por algo: la mayoría supone un patrón. En Occidente, el patrón que supone toda mayoría es: humano, adulto, varón, habitante de las ciudades [...]. Entonces, las mujeres empiezan a ser tenidas en cuenta y a intervenir en la mayoría, o en las minorías secundarias, con arreglo a su agrupamiento en relación a ese patrón. Sin embargo, al lado de esto, ¿qué hay? Hay todos los devenires que son devenires minoritarios. Quiero decir que las mujeres, como tales, no son algo dado y consolidado, no son mujeres por naturaleza. Las mujeres tienen un devenir mujer. De resultas de esto, si las mujeres tienen un devenir mujer, los hombres también tienen un devenir mujer... Todos esos devenires constituyen las minorías” (ABC: “La gauche”, cursivas nuestras).*

## Bibliografía

### Obras de Deleuze y abreviaciones

**ES**, 2007: *Empirismo y subjetividad* (2007). Gedisa, Barcelona, 1996, trad. Hugo Acevedo. 1ª edición francesa: *Empirisme et subjectivité: Essai sur la Nature humaine selon Hume*, Presses Universitaires de France (P.U.F.), Paris, 1953.

**NF**, 1986: *Nietzsche y la filosofía* (1986). Anagrama, Barcelona, trad. Carmen Artal. 1ª ed. fr.: *Nietzsche et la philosophie*, P.U.F., Paris, 1962.

**FCK**, 1997: *La filosofía crítica de Kant* (1997). Cátedra, Madrid, trad. Francisco Monge. 1ª ed. fr.: *La philosophie critique de Kant: Doctrine des facultés*, P.U.F., Paris, 1963.

**PS**, 1989: *Proust y los signos* (1989). Anagrama, Valencia, trad. Francisco Monge. 1ª ed. fr.: *Marcel Proust et les signes*, P.U.F., 1964.

**N**, 2000: *Nietzsche* (2000). Arena Libros, Madrid, trad. Isidro Herrera y Alejandro del Río. 1ª ed. fr.: *Nietzsche: sa vie, son oeuvre, avec un expose de sa philosophie*, P.U.F., 1965.

**B**, 1987: *El bergsonismo* (1987). Cátedra, Madrid, trad. Luis Ferrero. 1ª ed. fr.: *Le Bergsonisme*, P.U.F., Paris, 1966.

**PSM**, 1973: *Presentación de Sacher-Masoch. El frío y el cruel* (1973). Taurus, Madrid, trad. Ángel García Martínez. 1ª ed. fr.: *Présentation de Sacher-Masoch*, Minuit, 1967.

**PES**, 1996: *El problema de la expresión en Spinoza* (1996). Tesis doctoral auxiliar, Muchnij, Barcelona, trad. Horst Vogel. 1ª ed. fr.: *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Paris, 1968.

**DR**, 2009: *Diferencia y repetición* (2009). Tesis doctoral principal, Amorrortu, Buenos Aires-Madrid, trad. María Delpy y Hugo Beccacece. 1ª ed. fr.: *Différence et répétition*, P.U.F., Paris, 1968.

**LS**, 1994: *Lógica del sentido* (1994). Paidós, Barcelona, trad. Miguel Morey. 1ª ed. fr.: *Logique du sens*, Minuit, Paris, 1969.

**SFP**, 1981: *Spinoza: filosofía práctica* (1981). Tusquets, Barcelona, trad. Antonio Escohotado. 1ª ed. fr.: *Spinoza: philosophie pratique*, P.U.F., Paris, 1981.

**AE**, 1995: *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia* (1995) [co-escrita con Félix Guattari]. Paidós, Barcelona, trad. Francisco Monge. 1ª ed. fr.: *L'Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, Paris, 1972.

**KLM**, 1978: *Kafka. Por una literatura menor* (1978) [co-escrita con Félix Guattari]. Era, México, trad. Jorge Aguilar. 1ª ed. fr.: *Kafka. Pour une littérature mineure*, Minuit, Paris, 1975.

**D**, 1980: *Diálogos* (1980) [en colaboración con Claire Parnet]. Pre-Textos, Valencia, trad. José Vásquez. 1ª ed. fr.: *Dialogues*, Flammarion, Paris, 1977.

**S**, 2003: *Superposiciones* (2003) [co-publicación con Carmelo Bene]. Artes del Sur, Buenos Aires, trad. Jacques Algasi. Incluye, de Deleuze: “Un manifiesto de menos”. 1ª ed. fr.: *Superpositions*, Minuit, Paris, 1979.

**MM**, 2006: *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (2006) [co-escrita con Félix Guattari]. Pre-Textos, Valencia, trad. Francisco Monge. 1ª ed. fr.: *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, Paris, 1980.

**FB**, 2002: *Francis Bacon. Lógica de la sensación* (2002). Arena Libros, Madrid, trad. Isidro Herrera. 1ª ed. fr.: *Logique de la sensation*, La Différence, Paris, 1981.

**IM**, 2002: *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1* (1984). Paidós, Barcelona, trad. Irene Agoff. 1ª ed. fr.: *Cinéma-1: L'Image-mouvement*, Minuit, Paris, 1983.

**IT**, 1986: *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2* (1986). Paidós, Barcelona, trad. Irene Agoff. 1ª ed. fr.: *Cinéma-2: L'Image-temps*, Minuit, Paris, 1985.

**F**, 1987: *Foucault* (1987). Paidós Barcelona, trad. José Vásquez. 1ª ed. fr.: *Foucault*, Minuit, Paris, 1986.

**LB**, 1988: *El Pliegue: Leibniz y el barroco* (1988). Pre-Textos, Valencia, trad. José Vásquez, y Umbelina Larraceleta. 1ª ed. fr.: *Le pli: Leibniz et le Baroque*, Minuit, Paris, 1988.

**PV**, 1989: *Pericles y Verdi. La filosofía de François Châtelet* (1989). Pre-Textos, Valencia, trad. José Vásquez y Umbelina Larraceleta. 1ª ed. fr.: *Pericles et Verdi: la philosophie de François Châtelet*, Minuit, Paris, 1988.

**C**, 1995: *Conversaciones*, Pre-Textos (1995). Valencia, trad. José Luis Pardo. 1ª ed. fr.: *Pourparlers*, Minuit, Paris, 1990.

**E**, 1992: *Quad et autre pièces pour la télévision, suivi de L'Épuisé* [co-publicación con Samuel Beckett], Minuit, Paris, 1992.

**QF**, 1991: *¿Qué es la filosofía?* (2009) [co-escrita con Félix Guattari]. Anagrama, Barcelona, trad. Thomas Kauf. 1ª edición francesa: *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, Paris, 1991.

**CC**, 1996: *Crítica y clínica* (1996). Anagrama, Barcelona, trad. Thomas Kauf. 1ª ed. fr.: *Critique et clinique*, Minuit, Paris, 1993.

**Dos volúmenes que reúnen póstumamente 101 ensayos, entrevistas y ponencias publicadas por Deleuze entre 1953-1995. Compilador: David Lapoujade**

**ID**, 2005: *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)* (2005). Pre-Textos, Valencia, trad. José Luis Pardo. 1ª ed. fr.: *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, Minuit, Paris, 2003.

**DRL**, 2007: *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)* (2007). Pre-Textos, Valencia, trad. José Luis Pardo. 1ª ed. fr.: *Deux régimes de feux. Textes et entretiens 1975-1995*, Minuit, Paris, 2003.

**Cursos de Deleuze dictados en París 8 (Vincennes-Saint Denis) y editados en español por Editorial Cactus a partir de registros disponibles en versión en francés en [www.webdeleuze.com](http://www.webdeleuze.com). Y producción audiovisual de entrevistas con C. Parnet**

**Curso-Kant:** *Kant y el tiempo* (2008). Editorial Cactus, Buenos Aires.

**Curso-Cine-1:** *Cine I: Bergson y las imágenes* (2009). Editorial Cactus, Buenos Aires.

**Curso-Cine-2:** *Cine II. Los signos del movimiento y el tiempo* (2011). Editorial Cactus, Buenos Aires.

**Curso-Spinoza:** *En medio de Spinoza* (2003). Editorial Cactus, Buenos Aires.

**Curso-Leibniz:** *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze* (2006). Editorial Cactus, Buenos Aires.

**Curso-Capitalismo:** *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia* (2005). Editorial Cactus, Buenos Aires.

**Curso-Bacon:** *Pintura. El concepto de diagrama* (2006). Editorial Cactus, Buenos Aires.

**Curso-Foucault:** *El saber. Curso sobre Foucault* (2013). Editorial Cactus, Buenos Aires.

**Curso-Foucault-2:** *El poder. Curso sobre Foucault* (2014). Cactus, Buenos Aires.

**Curso-Foucault-3:** *La subjetivación. Curso sobre Foucault* (2015). Cactus, Buenos Aires, trad. Pablo Ariel Ires y Sebastián Puente.

**ABC**, 2005: *L'Abécédaire de Gilles Deleuze* (1988) [Colección de tres videos de entrevistas de ocho horas con Claire Parnet, realización de Pierré-André Boutrang]. Arte Vidéo, Montparnasse, Paris, 1997. Reeditado en DVD 2005.

### **Monográficos sobre Deleuze**

**ABRAHAM**, Tomás (2006): *La máquina Deleuze*. Sudamericana, Buenos Aires.

**ALLIEZ**, Eric (1996) [Director y Compilador]: *Gilles Deleuze. Una vida filosófica. Encuentros internacionales Gilles Deleuze Río de Janeiro-Sao Paulo*. Edición Revista "Sé cauto" de Medellín y Revista Euphorion de Santiago de Cali, Colombia, 2002, trad. del francés Ernesto Hernández. Contiene artículos de: SCHÉRER, René; PELBART, Peter Pál; MARTIN, Jean-Clet; NANCY, Jeac-Luc; WAHL, François; AGAMBEN, Giorgio; LEBRUM, Gérard; ALLIEZ, Eric; LAPOUJADE, David; PRADO, Bento; STENGERS, Isabelle; ZOURABICHVILI, François; HARDT, Michael; RAJCHMAN,

John; GARCIA DOS SANTOS, Laymert; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; CRITON, Pascale; RANCIÈRE, Jacques; y PARENTE, André.

**BADIOU**, Alain (1997): *Deleuze. "El clamor del Ser"*. Manantial, Buenos Aires, 1997, trad. Dardo Escavino.

**BARROSO**, Moisés: *La piedra de toque. Filosofía de la inmanencia y de la naturaleza en Gilles Deleuze*. Tesis Doctoral, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.

**BEAULIEU**, Alain (2007) [Coordinador]: *Gilles Deleuze y su herencia filosófica*. Editorial Alfaomega, Madrid, trad. A. Cherniavski. Contiene artículos de: BOUNDAS, Constantin; BEAULIEU, Alain; ANTONIOLI, Manola; VILLANI, Arnaud; FAHLE, Olivier; y LECLERCQ, Stéfan.

**BERNOLD**, André y PINHAS, Richard (2005) [Compiladores]: *Deleuze épars. Textes recueillis par André Barnold et Richar Pinhas. Tableau de Simon Hantai. Fasimilé d'un manuscrit de Gilles Deleuze*. Hermann Éditeurs, Paris, 2005. Contiene artículos de: NANCY, Jean-Luc; SCHÉRER, René; COLOMBEL, Jeannette; DROIT, Roger-Polç; CRITON, Pascale; FAYE, Jean Pierre; VILLANI, Arnaud; CHOULET, Philippe; ZREHEN, Richard; BELLOUR, Taymond; DOMONCEL, Jean-Claude; STIVALE, Charles; CLER, Jérôme; BERNOLD, André; y S. MURPHY, Timothy.

**DOSSE**, François (2009): *Biografía cruzada. Gilles Deleuze y Félix Guattari*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, trad. Sandra Garzonio.

**FOUCAULT**, Michel (1995): *Theatrum Philosophicum*. Anagrama, Barcelona, trad. Francisco Monge.

**GARCÍA**, Raúl (1999): *La anarquía coronada. La filosofía de Gilles Deleuze*. Ediciones Colihue, Buenos Aires.

**GALVÁN RODRÍGUEZ**, Gustavo (2007): *Gilles Deleuze: ontología, pensamiento y lenguaje. Un logos problemático*. Tesis Doctoral, Editorial Universidad de Granada, Granada.

**HARDT**, Michael (2003): *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*. Paidós, Buenos Aires, trad. Alcira Bixio.

**LARRAURI**, Maite (2000): *El deseo según Deleuze*. Valencia, Tándem.

**MARRATI**, Paola (2003): *Gilles Deleuze. Cine y filosofía*. Nueva Visión, Buenos Aires, trad. Emilio Bernini.

**MARTÍNEZ**, Francisco José (1986): *Ontología y diferencia. La filosofía de Gilles Deleuze*. Tesis doctoral. Ediciones Orígenes, Madrid.

**MENGE**, Philippe (2008): *Deleuze o el sistema de lo múltiple*. Las Cuarenta, Buenos Aires, trad. Julián Fava y Luciana Tixi.



**PARDO**, José Luis (2011): *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*. Pre-Textos, Valencia.

**PARDO**, José Luis (2014): *A propósito de Deleuze*. Pre-Textos, Valencia.

**PATTON**, Paul (2013): *Deleuze y lo político*. Proemte Libros, Buenos Aires, trad. Margarita Costa.

**RAJCHMAN**, John (2000): *Deleuze. Un mapa*. Nueva Visión, Buenos Aires, 2004, trad. Elena Marengo.

**SAUVAGNARGUES**, Anne (2006): *Deleuze. Del animal al arte*. Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2006, trad. Irene Agoff.

**SCHÉRER**, René (2012): *Miradas sobre Deleuze*. Cactus, Buenos Aires, 2012, trad. Sebastián Puente.

**SIBERTIN-BLANC**, Guillaume (2010): *Deleuze y el antiedipo*. Nueva Visión, Buenos Aires, trad. Víctor Goldstein.

**SIBERTIN-BLANC**, Guillaume (2006): *Politique et clinique. Recherche sur la philosophie pratique de Gilles Deleuze*. Tesis doctoral dirigida por Pierre Macherey y defendida ante tribunal compuesto por Etienne Balibar, Bruno Karsenti, Anne Sauvagnargues y Frédéric Worms, Université Charles de Gaulle Lille 3 - UMR 8163 "Savoirs, textes, langage".

**ZARKA**, Yves Charles (2010) [compilador]: *Deleuze político. Seguido de nueve cartas inéditas de Gilles Deleuze*. Nueva Visión, Buenos Aires, trad. Heber Cardoso. Contiene artículos de: ZARKA, Yves; RAMOND, Charles; BADIOU, Alain; DOSSE, François; SIBERTIN-BLANC, Guillaume; CASTALDI, Juan Luis; PATTON, Paul; GODDARD, Jean-Christophe; LE BLANC, Guillaume; ROSSET, Clement; y MATTÉI, Jean-François

**ZIZEK**, Slavoj (2006): *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*. Pre-Textos, Valencia, trad. Antonio Gimeno Cuspinera.

**ZOURABICHVILI**, François (1994): *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*. Amorrortu Editores, Buenos Aires, trad. Irene Agoff.

**ZOURABICHVILI**, François (2003): *Le vocabulaire de Deleuze*. Ellipses, Paris.

**ZOURABICHVILI**, François (2007): *El vocabulario de Deleuze*. Buenos Aires, Atuel, trad. Víctor Goldstein.

### **Bibliografía general**

**ADORNO**, Theodor y **HORKHEIMER**, Max (2003): *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid. Trotta, trad. Juan José Sánchez.

**AGAMBEN**, Giorgio (1998): *“Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida. Pre-Textos, Valencia trad. A. Gimeno.*

**ALTHUSSER**, Louis (1989): “Ideología y aparatos ideológicos del Estado (Notas para una investigación)”; en **ALTHUSSER**, Louis. (1989). *La filosofía como arma de la revolución. Siglo XXI, México, trad. Óscar Molina.*

**AMIN**, Samir (2008): *El imperio del caos: la nueva mundialización capitalista. IEPALA, Madrid, trad. Jaime Vergara y Solenne Gaillard.*

**ARAGÜÉS**, Juan Manuel (2012): *De la vanguardia al cyborg. Aproximaciones a paradigma postmoderno. Editorial Eclipsados, Zaragoza.*

**ARENDT**, Hannah (2009): *Sobre la revolución. Alianza Editorial, Madrid, Pedro Bravo.*

**ARENDT**, Hannah (2003): *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal. Lumen, Barcelona, trad. Carlos Ribalta.*

**ARISTÓTELES** (1964): *Obras. Aguilar. Madrid, trad. Francisco de P. Saramanch.*

**ARISTÓTELES** (2012): *Política. Alianza Editorial, Madrid, trad. Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez.*

**ARON**, Raymond (1979): “Introducción”, en **WEBER**, Max (1979): *El político y el científico. Alianza Editorial, Madrid, trad. Francisco Rubio Llorente.*

**ARON**, Raymond (2007): *Ensayo sobre las libertades. Alianza Editorial, Madrid, trad. Ricardo Ciudad Andreu.*

**BADIOU**, Alain (1999): *El Ser y el acontecimiento. Manantial, Buenos Aires, Raúl Cerdeiras, Alejandro Celetti y Nilda Prados.*

**BATAILLE**, Georges (1979): *El erotismo. Tusquets, Barcelona, trad. Toni Vicens.*

**BATAILLE**, Georges (1996): *Lo que entiendo por soberanía. Paidós, Barcelona, Antonio Campillo.*

**BATAILLE**, Georges (1997): *La parte maldita y La noción de gasto. Icaria, Barcelona, trad. Francisco Muñoz de Escalona.*

**BATAILLE**, Georges (1998): *Teoría de la religión. Taurus, Madrid, trad. Fernando Savater.*

**BACHOFEN**, J.J. (1992): *El matriarcado: una investigación sobre la ginococracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica. Ediciones Akal, Madrid, M. del M. Llinares García.*

**BENJAMIN**, Walter (1995): *La dialéctica del suspenso. LOM-ARCIS Editores, Santiago de Chile, trad. Pablo Oyarzún.*

**BERDIAEFF**, Nicolás (1952): *El cristianismo y la lucha de clases*. Espasa-Calpe, Buenos Aires, trad. María de Cardona.

**BERGSON**, Henri (1963): *Ensayo sobre los datos inmediatos de la consciencia*. En **BERGSON**, *Obras Escogidas*, Aguilar, Madrid, trad. José Antonio Miguez.

**BERGSON**, Henri (1963): *Materia y memoria*. En *Obras Escogidas*, op. cit.

**BERGSON**, Henri (1963): *La evolución creadora*. En *Obras Escogidas*, op. cit.

**BERGSON**, Henri (1963): *La energía espiritual*. En *Obras Escogidas*, op. cit.

**BERGSON**, Henri (1963): *Pensamiento y movimiento*. En *Obras Escogidas*, op. cit.

**BERGSON**, Henri (1996): *Las dos fuentes de la moral y la religión*. Tecnos, Madrid, trad. Jaime de Salas y José Atencia.

**BERGSON**, Henri (1959): *Les deux sources de la morale et de la religion*. En *Œuvres*, Édition du Centenaire, Presses Universitaires de France, Paris.

**BERMUDO**, José Manuel (1974): *El concepto de praxis en el joven Marx*. Ediciones Península, Barcelona.

**BERRÍOS PUERTA**, Ayder (2010): “La exclusión-inclusiva de la nuda vida en el modelo biopolítico de Giorgio Agamben: algunas reflexiones acerca de los puntos de encuentro entre democracia y totalitarismo”. En *Revista Estudios Políticos*, N° 36, enero-junio, Medellín, pp. 11-38.

**BOURDIEU**, Pierre (1988): *La ontología política de Martín Heidegger*. Paidós, Barcelona, 1991, trad. del francés César de la Mesza.

**BRAUDEL**, Fernand (1984): *Civilización material, economía y capitalismo. Siglos XV-XVIII. 2. Los juegos del intercambio*. Alianza Editorial, Madrid, trad. Néstor Míguez.

**BRAUDEL**, Fernand (1984): *Civilización material, economía y capitalismo. Siglos XV-XVIII. 3. El tiempo del mundo (1979)*. Alianza editorial, Madrid, trad. Néstor Míguez.

**BRAUDEL**, Fernand (1985): *La dinámica del capitalismo*. Alianza Editorial, Madrid, trad. Rafael Tusón Calatayud.

**BRAUDEL**, Fernand (1991): *Escritos sobre historia*. Fondo de Cultura Económica, México, trad. Angelina Martín del Campo.

**BRAUDEL**, Fernand (1990): *La historia y las ciencias sociales*. Alianza Editorial, Madrid, trad. Josefina Gómez Mendoza.

**BRAIDOTTI**, Rosi (2009): *Trasposiciones. Sobre la ética nómada*. Gedisa, Barcelona.

**CANO**, Antonio (2008): *La teoría de las pasiones en David Hume. Del modelo clásico de las pasiones al modelo ilustrado*. Tesis Doctoral, Universidad de Murcia, Facultad de Filosofía, Murcia.

**CAPELLA**, Juan Ramón (2008): *Fruta prohibida. Una aproximación histórica-teórica al estudio del derecho y del estado*. Trotta, Madrid.

**CAPELLA**, Juan Ramón (2005): *Los ciudadanos siervos*. Trotta, Madrid.

**CAPELLA**, Juan Ramón (2007): *Entrada a la barbarie*. Trotta, Madrid.

**CANNETI**, Elías (1983): *Masa y poder*. Alianza Editorial, Madrid, trad. Horst Vogel.

**CLASTRES**, Pierre (2010): *La sociedad contra el Estado*. Virus Editorial, Barcelona, trad. Paco Madrid.

**COCCO**, Giuseppe (2012): *Mundo Braz. El devenir-mundo de Brasil y el devenir-Brasil del mundo*. Traficantes de Sueños, Madrid, trad. José Brandariz, Agustina Iglesias, Marta Vázquez y Xulio Ferreiro.

**CORNFORD**, Francis (1974): *La filosofía no escrita y otros textos*. Ariel, Barcelona, A, Pérez-Ramos.

**CORNFORD**, Francis (1987): *Principium Sapientiae: los orígenes del pensamiento filosófico griego*. Visor, Madrid.

**CRISTI**, Renato (2000): *El pensamiento político de Jaime Guzmán*. LOM Ediciones, Santiago de Chile.

**CRISTI**, Renato (2007): *La república de Chile: teoría y práctica del constitucionalismo republicano*. LOM Ediciones, Santiago de Chile, (co-escrita con **RUIZ-TAGLE**, Pablo).

**CUSSET**, François (2005): *French Theory. Derrida, Foucault, Deleuze & Cía, y las mutaciones de la vida intelectual en los Estados Unidos*. Melusina, Barcelona.

**CHÂTELET**, François (1992): *Historia del pensamiento político* [con Olivier **DUHAMEL** y Evelyne **PISIER-KOUCHNER**]. Tecnos, Madrid.

**CHÂTELET**, François (1972): *Hegel según Hegel*. LAIA, Barcelona. trad. Jopsep Escoda.

**CHÂTELET**, François (1976): “La historia”, en **CHÂTELET**, François (1976) [director, introducciones y artículos]: *Historia de la filosofía: Ideas, doctrinas* (Tomo IV): Espasa-Calpe, Madrid.

**DEBORD**, Guy (1999): *La sociedad del espectáculo*. Pre-Textos, Valencia, trad. José Luis Pardo.

**DERRIDA**, Jacques (1995): *Los espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Trotta, Madrid, trad. José Alarcón y Cristina Perreti.

**DERRIDA**, Jacques (1975): *La diseminación*. Fundamentos, Madrid, trad. José Martín Arancibia.

**DESCOLA**, Philippe (2012): *Más allá de naturaleza y cultura*. Amorroutu Editores, Buenos Aires, trad. Horacio Pons.

**DESCOMBES**, Vincent (1998): *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933.1978)*. Cátedra, Madrid, trad. Elena Benarroch.

**DETIENNE**, Marcel (1983): *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. Madrid, Taurus.

**DUMÉZIL**, Georges (1986): *Los dioses soberanos de los indoeuropeos*. Herder, Barcelona, trad. David Chiner.

**ELIADE**, Mircea (2001): *El mito del eterno retorno*. Emecé, Buenos Aires, trad. Ricardo Anaya.

**ENGELS**, Friedrich (1970): *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, en **MARX y ENGELS**, *Obras escogidas*, Progreso, Moscú, 1970.

**ENZENSBERGER**, Hans Magnus (1968): *Política y delito*. Seix Barral, Barcelona, trad. Lucas Sala.

**ENZENSBERGER**, Hans Magnus (1999): *Zigzag*. Anagrama, Barcelona, trad. Michael faber-Kaiser.

**ESQUILO** (2001): [*La Oresteia u Orestiada, compuesta por tres tragedias*] *Agamenón, Las Coéforas, Las Euméndies*. Gredos, Madrid, trad. Bernardo Perea Morales.

**EURÍPIDES** (1969): *Orestes, Medea y Andrómaca*. Espasa-Calpe, 1969, trad. G. Gómez de la Mata.

**FARRINGTON**, Benjamin (1974): *La rebelión de Epicuro*. LAIA, Barcelona, trad. J. Cano Vásquez.

**FAYE**, Jean-Pierre: *Los lenguajes totalitarios. Crítica de la razón/economía narrativa*. Taurus, Madrid, trad. Miguel Ángel Abad.

**FEBVRE**, Lucien (1970): *Erasmus, la contrarreforma y el espíritu moderno*. Orbis, Barcelona, trad. Carlos Piera.

**FEBVRE**, Lucien (1980): *Martín Lutero*. Fondo de Cultura Económica, México, trad. Tomás Segovia.

**FOUCAULT**, Michel (1976): *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI, Madrid, trad. Aurelio Garzón del Camino.

**FOUCAULT**, Michel (1983): *El pensamiento del afuera*. Pre-Textos, Valencia, trad. Manuel Arranz Lázaro.

**FOUCAULT**, Michel (2003): *Hay que defender la sociedad. Curso del Collège de France (1975-1976)*. Akal, Madrid, trad. Horacio Pons.

**FOUCAULT**, Michel (2005): *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa, Barcelona, trad. Enrique Lynch.

**FOUCAULT**, Michel (2005): *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI, Madrid, trad. Elsa Cecilia Frost.

**FOUCAULT**, Michel (2008): *Dits et écrits II (1976-1988)*, Prefacio a versión americana de *El Anti Edipo*: “Una introducción a la vida no fascista”, Les Editions Gallimard, Paris.

**FOUCAULT**, Michel (2008): *Un Diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Alianza Editorial, Madrid, trad. Miguel Morey.

**FOUCAULT**, Michel (2008): *Seguridad, territorio y población. Curso del Collège de France (1977-1978)*. Akal, Madrid, trad. Horacio Pons.

**FOUCAULT**, Michel (2009): *Historia de la sexualidad. 2. Del uso de los placeres*. Siglo XXI, Madrid, trad. Ulises Guiñazú.

**FOUCAULT**, Michel (2012): *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. Siglo XXI, Madrid, trad. Ulises Guiñazú.

**FREUD**, Sigmund (1952): *El chiste y su relación con el inconsciente*. Santiago Rueda Editor, Buenos Aires, trad. Luis López Ballesteros y de Torres.

**FREUD**, Sigmund (1969): *Tótem y tabú*. Alianza Editorial, Madrid, trad. Luis López-Ballesteros y de Torres.

**FREUD**, Sigmund (1970): *Moisés y el monoteísmo*. Alianza Editorial, Madrid, trad. Luis López-Ballesteros y de Torres.

**FREUD**, Sigmund (1971): *Paranoia y neurosis obsesiva*. Alianza Editorial, Madrid, trad. Luis López-Ballesteros.

**FREUD**, Sigmund (1984a): *Más allá del principio de placer*. Alianza Editorial, Madrid, trad. Luis López-Ballesteros y de Torres

**FREUD**, Sigmund (1984b): *Psicología de las masas*. Alianza Editorial, Madrid, trad. Luis López-Ballesteros y de Torres.

**FREUD**, Sigmund (1984c): *El porvenir de una ilusión*. Alianza Editorial, Madrid, trad. Luis López-Ballesteros y de Torres.

**FREUD**, Sigmund (1984): *El malestar de la cultura*. Alianza Editorial, Madrid, trad. Luis López-Ballesteros y de Torres.

**FREUD**, Sigmund (1988): *Textos fundamentales* [Selección de Anna Freud]: “La interpretación de los sueños”; “La organización infantil”; “El final del Complejo de Edipo”; “Tres ensayos para una teoría sexual”; “La metamorfosis de la pubertad”; “Los dos principios del suceder psíquico”; “El yo y el ello”; “Análisis profano”; “El concepto de represión”; “La división de la personalidad psíquica”; “Neurosis y psicosis”; y “Más allá de principio de placer”. Alianza Editorial, Madrid, trad. Luis López-Ballesteros y de Torres y Ramón Rey.

**FREUND**, Julien (1985): *Sociología de Max Weber* (1966), Ediciones Península, Barcelona, trad. Alberto Gil Novales.

**FUMAGALLI**, Andrea, **LUCARELLI**, Stefano, **MARAZZI**, Christian, **MEZZADRA**, Sandro, **NEGRI**, Toni, **VERCELLONE**, Carlo (2009): *La gran crisis de la economía global. Mercados financieros, luchas sociales y nuevos escenarios políticos*. Traficantes de sueños, Madrid, trad. Ezequiel Gatto.

**GALBRAITH**, John (1965): *El crac del 29*. Ariel, Barcelona, trad. de A. Abad.

**GALCERÁN**, Montserrat (2009): *Deseo (y) libertad. Una investigación sobre los presupuestos de la acción colectiva*. Traficantes de Sueños, Madrid.

**GIRARD**, Rene (2005): *La violencia y lo sagrado*. Editorial Anagrama, Barcelona, trad. Joaquín Jordá.

**GRAVES**, Robert (1992): *Los mitos griegos*. Alianza Editorial, Madrid, trad. Luí Echávarri.

**GUATTARI**, Félix (2004): *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*. Traficantes de Sueños, Madrid, trad. Marisa Pérez Colina, Raúl Sánchez Cedillo, Josep Sarret, Miguel Luí Norambuena y Lluís Mara Todó.

**GUATTARI**, Félix (2006): *Micropolítica. Cartografías del deseo* (con ROLNIK, Suely), Traficantes de Sueños, Madrid, trad. Florencia Gómez.

**HARDT**, Michael, y **NEGRI**, Toni (2005): *Imperio*. Paidós, Buenos Aires, trad. Eduardo Sadier.

**HAYEK**, Friedrich (19682): “Los principios de un orden social liberal”. En Revista Centro de Estudios Públicos, nº 6, 1982, Santiago de Chile, pp. 181-202.

**HEGEL**, G. W. F. (2000): *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia del Estado* [Grundlinien der Philosophie des Rechts]. Biblioteca Nueva, Madrid, trad. Eduardo Vázquez.

**HEGEL**, G. W. F. (2000): *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica, México, trad. de Wenceslao Roces.

**HEIDEGGER**, Martin (1992): "Identidad y diferencia". Editorial Anthropos, Barcelona, trad. H. Cortés y A. Leyte.

**HEIDEGGER**, Martin (2003): *Ser y tiempo*. Trotta, Madrid, trad. José Eduardo Rivera.

**HESÍODO** (2006): *Teogonía*. Gredos, Madrid, trad. A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díaz.

**HOBBS**, Thomas (1995): *Leviatán*. Editorial de la Universidad de Puerto Rico, San Juan, trad. Manuel Sánchez Sarto.

**HOCQUENHEM**, Guy y **SCHÉRER**, René (1987): *El alma atómica. Para una estética de la era nuclear. Una reivindicación apasionada de una nueva moral que asume las paradojas inherentes al siglo XX*. Gedisa, Barcelona, trad. Sergio Manela.

**HUNTINGTON**, Samuel (1994): *La tercera ola. La democratización a finales del siglo XX*, Paidós, Barcelona, trad. Josefina Delgado.

**HUME**, David (2006): *Investigación sobre los principios de la moral*. Alianza Editorial, Madrid, trad. Carlos Mellizo.

**HUME**, David (2007): *Historia natural de la religión*. Tecnos, Madrid, trad. Carlos Mellizo.

**HUME**, David (2008): *Ensayos económicos. Los orígenes del capitalismo moderno*. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, trad. Javier Ugarte.

**HUME**, David (2009): *De los prejuicios morales y otros ensayos*. Tecnos, Madrid, trad. Sofía García Martos y José Manuel Penea Márquez.

**HUME**, David (2009): *Sobre el estudio de la historia y los Apéndices de la Historia de Inglaterra*. Minerva Ediciones, Madrid, trad. Enrique Ujaldón.

**HUME**, David (2010): *Ensayos políticos*. Tecnos, Madrid, trad. César Armando Gómez.

**HUME**, David (2011): *Tratado de la naturaleza humana*. Editorial Tecnos, Madrid, trad. Félix Duque.

**HUME**, David (2011): *Diálogos sobre la religión natural*. Tecnos, Madrid, trad. Cármen García-Trevijano.

**HUME**, David (2012): *Investigación sobre el conocimiento humano*. Alianza Editorial, Madrid, trad. Jaime de salas Ortueta.

**HYPPOLITE**, Jean (1974): *Génesis y estructura de La Fenomenología del espíritu de Hegel* (1953). Ediciones Península, Barcelona, trad. F. Fernández Buey.

**KANT**, Inmanuel (1981): *Crítica de la razón práctica* – Espasa-Calpe, Madrid, trad. E. Miñana y Manuel García Morente.



**KANT**, Immanuel (1989): *La Metafísica de las Costumbres*. Tecnos, Madrid, trad. Adela Cortina y Jesús Conill.

**KANT**, Immanuel (1990): *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Porrúa, México, trad. Manuel García Morente.

**KANT**, Immanuel (1999): “¿Qué es Ilustración?”, en TRUYOL Y SERRA [Director de Compilación: *¿Qué es Ilustración?* Contiene textos de: ERHARD, J. B.; FREIHERR VON MOSER, F.; GARVE, Ch.; HAMANN, J. G.; HERDER, J. G.; LESSING, G. E.; MENDELSSOHN, M.; RIEM., A.; SCHILLER, F.; WIELAND, Ch. M.; y ZÖLLNER, J. F.

**KANT**, Immanuel (2010): *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*. Cátedra, Madrid, trad. Agapito Maestre y José Romagosa.

**KEYNES**, John Maynard (1985): *Ensayos sobre intervención y liberalismo*. Ediciones Orbis, Barcelona, trad. Jorge Pascual.

**KLEIN**, Naomi (2010): *La doctrina del Shock. El auge del capitalismo del desastre*. Paidós, Madrid, trad. Isabel Fuentes García.

**KLEIN**, Naomi (2007): *No logo. El poder de las marcas* (2000). Paidós, Madrid, trad. Alejandro Jockl.

**KOJÉVE**, Alexander (1971): *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*, La Pléyade, Buenos Aires.

**LAMPEDUSA**, Giuseppe Tomasi di (1984): *El gatopardo*. Seix Barral, Barcelona, trad. Fernando Gutiérrez

**LATOUR**, Bruno (1993): *Nunca hemos sido modernos. Ensayo de antropología simétrica*, Editorial Debate, Madrid, trad. Purificación Arribas y Fernando Conde.

**LATOUR**, Bruno (2012): *Políticas de la naturaleza. Por una democracia de las ciencias*. RBA Libros, Barcelona, trad. Enric Puig.

**LATOUR**, Bruno (2013): “Gabriel Tarde y el fin de lo social”. En TARDE, Gabriel, *Las leyes sociales*. Editorial Gedisa, Barcelona, trad. Eduardo Rinesi.

**LAZZARATO**, Maurizio y **NEGRI**, Toni (2001): *Trabajo inmaterial. Formas de vida y producción de subjetividad*. DP&A Editora, Río de Janeiro-Buenos Aires.

**LAZZARATO**, Maurizio (2006): *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*. Traficantes de Sueños, Madrid, trad. Pablo Rodríguez.

**LAZZARATO**, Maurizio (2013): *La fábrica de hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*. Amorroutu, Buenos Aires, trad. Horacio Pons.

**LEFORT**, Claude (1980): *Un hombre que sobra. Reflexiones sobre El Archipiélago de Gulag*. Tusquets, Barcelona, trad. Anna Becciu.

**LEMM**, Vanessa (2010): “Más allá de una política de la dominación: la cultura aristocrática en Nietzsche”. En *Revista Alpha*, Nº 31, 2010, Osorno, Chile.

**LECHTE**, John (2010): *Cincuenta pensadores contemporáneos esenciales. Del estructuralismo al poshumanismo*. Cátedra, Madrid, trad. Carmen García.

**LEFEBVRE**, Henri (1969): *Sociología de Marx*. Ediciones Península, Barcelona, trad. Juan Ramón Capella.

**LEROI-GOURHAM**, André (1971): *El gesto y la palabra*. Ediciones de la biblioteca, Caracas, trad. Felipe Carrera.

**LOCKE**, John (1981): *Ensayo sobre el gobierno civil*. Aguilar, Madrid, trad. Amando Lázaro Ros.

**LOPEZ PETIT**, Santiago (2009): *Entre el ser y el poder. Una apuesta por el querer vivir*. Traficantes de Sueños, Madrid.

**LYOTARD**, François (1998): *La condición postmoderna: Informe sobre el saber*. Cátedra, Madrid, trad. Mariano Antolín Rato.

**LUCIANO** (1988): *Diálogos*. Editorial Planeta, Barcelona, trad. J. Alsina.

**LUCRECIO** (1983): *De la naturaleza de las cosas*. Ediciones Cátedra, Madrid, trad. Abate Marchena.

**MACPHERSON**, Crawford (2005): *La teoría del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Trotta, Madrid, trad. Juan Ramón Capella.

**MACPHERSON**, Crawford (1982): *La democracia liberal y su época*. Alianza Editorial, Madrid, trad. Fernando Santos Fontela.

**MALINOWSKI**, Bronislaw (1975): “La cultura”. En J. S. Kahn (Compilador): *El concepto de cultura: textos fundamentales*. Contiene escritos de Taylor (1871), Kroeber (1917), Malinowski (1931), White (1959) y Goodenough (1971). Anagrama, Barcelona, trad. Antonio Desmots.

**MARCUSE**, Herbert (1964): *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Editorial Joaquín Mortiz, México, trad. Juan García Ponce.

**MARCUSE**, Herbert (1965): *Eros y civilización. Una investigación filosófica sobre Freud*. Editorial Joaquín Mortiz, México, trad. Juan García P.

**MARCUSE**, Herbert (1970): *Ensayos sobre cultura y política*. Ediciones Ariel, Barcelona, trad. Juan Ramón Capella.

**MARCUSE**, Herbert (2010): *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Alianza Editorial, Madrid, trad. Julieta Fonbona de Sucre.

**MARSAL**, Juan F. (1977): “Sociología de Freud”, en *Papers*, Revista de sociología N° 6, 1977, Universidad Autónoma de Barcelona, pp. 95-121.

**MARX**, Karl (1968): *El 18 Brumario*. Ediciones Halcón, Madrid, trad. María del Carmen Campo.

**MARX**, Karl (1970): *Contribución a la crítica de la economía política*. Alberto Corazón Editor, Madrid. Contiene introducción de Maurice Dobb.

**MARX**, Karl (1980): *Manuscritos: economía y filosofía*. Alianza Editorial, Madrid, trad. Francisco Rubio Llorente.

**MARX**, Karl (2000): *El Capital*. Fondo de Cultura Económica, México, trad. Wenceslao Roces.

**MARX**, Karl (2010): *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, trad. José María Ripalda.

**MAUSS**, Marcel (2011): *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Katz Editores, Buenos Aires, trad. Julia Bucci.

**MENGER**, Carl (1985): *Principios de economía política* [Introducción de Friedrich von Hayek]. Ediciones Orbis, Barcelona, trad. Marciano Villanueva.

**MONTANELLI**, Indro (1933): *Historia de los griegos*, Editorial Plaza & Jones, Madrid, trad. D. Pruna.

**MUMFORD**, Lewis (2010): *El mito de la máquina. Técnica y evolución humana*. Pepitas de Calabaza, Logroño, trad. Arcadio Rigodón.

**MUMFORD**, Lewis (2011): *El pentágono del poder. El mito de la máquina (dos)*. Pepitas de Calabaza, Logroño, trad. Javier Rodríguez H.

**MUMFORD**, Lewis (2012): *La ciudad en la historia*. Pepitas de Calabaza, Logroño, trad. Enrique Luis Revol.

**MUMFORD**, Lewis (2013): *Historia de las utopías*. Pepitas de Calabaza, Logroño, trad. Diego Luis Sanromán.

**MUÑOZ DE BUSTILLO**, Rafael (1993): *Crisis y futuro del Estado de bienestar* (Compilación). Alianza Editorial, Madrid.

**NAREDO**, José Manuel (1997): “Sobre el «pensamiento único»”. En Revista Archipiélago, Cuadernos de crítica de la cultura, 1997, n° 29, pp. 11-24.

**NOCERA**, Pablo (2011): “En los intersticios de las disciplinas. Gabriel Tarde y los orígenes de la sociología francesa” (Introducción). En **TARDE**, *Las leyes de la imitación y La sociología*, op. cit.

**NEGRI**, Toni (1993): *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*. Anthropos, Barcelona, trad. Gerardo de Pablo.

**NIETZSCHE**, Friedrich (1966): *Consideraciones intempestivas* (Primera intempestiva: *David Strauss*; Segunda intempestiva: *De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida*; Tercera intempestiva: *Schopenhauer educador*); y: *Humano, demasiado humano* (I y II). En **NIETZSCHE**, *Obras Completas*, tomo I. Aguilar, Buenos Aires, trad. Eduardo Ovejero y Maury.

**NIETZSCHE**, Friedrich (1967): *Aurora; Tratados filosóficos contemporáneos de Aurora y tratados filosóficos contemporáneos de El Gay Saber; Filosofía general*. En **NIETZSCHE**, *Obras Completas*, tomo II. Aguilar, Buenos Aires, trad. Eduardo Ovejero y Maury.

**NIETZSCHE**, Friedrich (1968): *Voluntad de dominio; El ocaso de los ídolos; El anticristo; Ecce Homo; Arte y artistas, modernidad*. En **NIETZSCHE**, *Obras Completas*, tomo IV. Aguilar, Buenos Aires, trad. Eduardo Ovejero y Maury.

**NIETZSCHE**, Friedrich (1983): *Más allá del bien y el mal*. Alianza Editorial, Madrid, trad. Andrés Sánchez Pascual.

**NIETZSCHE**, Friedrich (1985): *La ciencia jovial*. Monte Ávila Latinoamericana, Caracas, trad. José Jara García.

**NIETZSCHE**, Friedrich (1971): *Ecce Homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. Alianza Editorial, Madrid, trad. Andrés Sánchez Pascual.

**NIETZSCHE**, Friedrich (1972): *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Alianza Editorial, Madrid, trad. Andrés Sánchez Pascual.

**NIETZSCHE**, Friedrich (1974): *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo*. Alianza Editorial, Madrid, trad. Andrés Sánchez Pascual.

**NIETZSCHE**, Friedrich (1988): *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*. Edición de Joan Llinares Chover (Compilador). Ediciones Península, Barcelona, trad. Joan Llinares Chover y Germán Meléndez Acuña.

**NIETZSCHE**, Friedrich (1988a): “Acerca de la verdad y la mentira en sentido extramoral”. En *Revista Venezolana de Filosofía*, N ° 24, Caracas, trad. José Jara García.

**NIETZSCHE**, Friedrich (1995): *El nacimiento de la tragedia*. Alianza Editorial, Madrid, trad. Andrés Sánchez Pascual.

**NIETZSCHE**, Friedrich (1997): *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Alianza Editorial, Madrid, trad. Andrés Sánchez Pascual.

**NIN DE CARDONA**, José María (1972): *Herbert Marcuse (En torno de su pensamiento social, jurídico y político)*. Instituto Editorial Reus, Madrid.

**NOZICK**, Robert (1988): *Anarquía, Estado y Utopía*. Fondo de Cultura Económica, México, trad. Rolando Tamayo.

**PABÓN**, Jesús (1985): *Franklin y Europa*. Sarpe, Madrid.

**PAL PELBART**, Peter (2009): *Filosofía de la deserción: nihilismo, locura y comunidad*. Tinta Limón, trad. Santiago García Navarro y Andrés Bracony.

**PASOLINI**, Pier Paolo (2009): *Escritos corsarios (1972-1975)*. Ediciones del oriente y del mediterráneo, Madrid, trad. Juan Vivanco.

**PERDIGUERO**, Tomás (2003): *La responsabilidad social de las empresas en el mundo global*. Anagrama, Barcelona.

**PLATÓN** (1966): *Obras Completas*, Aguilar, Madrid, trad. Patricio de Azcárate.

**PLATÓN** (1995): *Apología de Sócrates, Banquete, Fedro*. Planeta, Barcelona (Recogida de la edición de 1993 de Gredos, Madrid), trad., J. Calonge Ruíz (*Apología de Sócrates*) M. Martínez Hernández (*Banquete*) y E. Lledó Íñigo (*Fedro*).

**POLANYI**, Karl (1989): *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*. Ediciones La Piqueta, Madrid, trad. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría.

**REICH**, Wilhem (1955): *La función de orgasmo*. En *Obras Escogidas*, Paidós Ibérica, Barcelona, trad. Felipe Suárez.

**REICH**, Wilhem (1978): *La revolución sexual*. Ruedo Ibérico, Valencia, trad. Sergio Moratel.

**RESZLER**, André (1984): *Mitos políticos modernos*. Fondo de Cultura Económica, México, p. 283.

**ROCA**, José Manuel (2009): *La reacción conservadora. Los 'neocons' y el capitalismo salvaje*. La Linterna Sorda Ediciones, Madrid.

**RUÍZ**, Carlos (2010): *De la república al mercado. Ideas educacionales y política en Chile*. LOM Ediciones, Santiago de Chile.

**SASSEN**, Saskia (2010): *Territorio, autoridad y derechos. De los ensamblajes medievales a los ensamblajes globales*. Katz Editores, Madrid, trad. María Victoria Rodil.

**SCHMITT**, Carl (1982): *Teoría de la Constitución*. Editorial, Madrid, trad. Francisco Ayala.

**SCHMITT**, Carl (1993): *Hamlet o Hécuba. La irrupción del tiempo del drama*. Pre-Textos, Valencia, trad. Román García.

**SCHMITT**, Carl (2001): *Romanticismo político*. Universidad Nacional de Quilmes Ediciones, Buenos Aires, trad. Luis Rossi y Silvia Zchwrböck.

**SCHMITT**, Carl (2002): *El concepto de lo político*. Alianza Editorial, Madrid, trad. e introducción Rafael Agapito.

**SCHMITT**, Carl (2002a): *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del «Ius publicaeum europeum»* (1950). Editorial Comares, Granada, 2002, trad. Dora Schilling Thou.

**SCHMITT**, Carl (2004): *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*. Editorial Comares, Granada, trad. Francisco Conde.

**SCHMITT**, Carl (2006): *La dictadura*. Revista de Occidente, Madrid, trad. José Díaz García.

**SCHMITT**, Carl (2006a): *Legitimidad y legalidad*. Editorial Comares, Granada, trad. Cristina Monereo Atienza.

**SCHMITT**, Carl (2007): *Mar y tierra. Una reflexión sobre la historia universal*. Trotta, Barcelona, trad. Rafael Fernández-Quintanilla, prólogo de Ramón Campderrich: "Tierra y mar: Historia. Técnica, legitimidad" y epílogo de Franco Volpi.

**SCHMITT**, Carl (2008): *Los fundamentos histórico-políticos del parlamentarismo en su situación actual*. Tecnos, Madrid, trad. Pedro Madrigal, estudio preliminar de Manuel Aragón y estudio de contextualización de Ellen Kennedy.

**SCHMITT**, Carl (2009): *El defensor de la Constitución*. Tecnos, Madrid, trad. Manuel Sánchez Sarto y Roberto J. Brie. Contiene, Kelsen, Hans, *¿Quién debe ser el defensor de la Constitución?*, respuesta crítica de Kelsen a Schmitt.

**SCHMITT**, Carl (2009a): *Teología política*, Trotta. trad. Francisco Javier Conde. Contiene Teología política II. La leyenda de la liquidación de toda l teología política de Carl Schmitt.

**SCHMITT**, Carl (2010): *Ex captivitate salus. Experiencia de la época 1945-1947*. Trotta, Madrid, trad. Anima Schmitt de Otero.

**SCHMITT**, Carl (2011): *Catolicismo romano y forma política*. Tecnos, Madrid, trad. Pedro Madrigal.

**SCHMITT**, Carl (2012): *Posiciones ante el derecho*. Tecnos, Madrid, 2012, trad. Montserrat Herrero.

**SCHMITT**, Carl (2013): *Ensayos sobre la dictadura* (1916-1932). Tecnos, Madrid, trad. José Díaz García y Pedro Madrigal Devesa.

**SCHREBER**, P. D. (1999): *Memorias de un enfermo de nervios* (1900), Libros Perfil, Buenos Aires, 1999, trad. del alemán R. Alcalde.

**SERRES**, Michel (1994): *Atlas*. Cátedra, Madrid, trad. Alicia Martorell.

**SIIEYES**, Emmanuel (1980): *¿Qué es el tercer Estado?* Alianza Editorial, Madrid, trad., introducción y notas Marta Lorente y Lidia Vázquez.

**SIMONDON**, Gilbert (2009): *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Cactus y La Cebra Ediciones, Buenos Aires, trad. Pablo Ires.

**SÓFOCLES** (2001): *Antígona, Edipo Rey, Electra y Edipo en Colono*. Gredos, Madrid, Trad. Asela Alamillo.

**SOREL**, Georges (2005): *Reflexiones sobre la violencia*. Alianza Editorial, Madrid, trad. Florentino Trapero.

**SPINOZA**, Baruch (1985): *Ética*. Aguilar, Argentina, trad. Ángel Rodríguez Bachiller.

**SPINOZA**, Baruch (1990): *Tratado breve*. Alianza Editorial, Madrid, trad. A. Domínguez.

**SPINOZA**, Baruch (2010): *Tratado teológico-político (Selección) y Tratado político*. Tecnos, Madrid, Introducción María José Villaverde y Estudio preliminar, trad. y notas Enrique Tierno Galván.

**STRAUSS**, Leo (2005): *Sobre la tiranía. Seguido de debate Strauss-Kojève*. Ediciones Encuentro, Madrid, trad. Leonardo Rodríguez Duplá.

**STRAUSS**, Leo (2004): *¿Progreso o retorno?* Paidós, Barcelona, trad. Francisco de la Torre.

**SUCTLIFFE**, Bob (2001): "Desarrollo humano y muerte". En: Ibarra, P. y Unceta, C. (Coordinadores), *Ensayos sobre el desarrollo humano*. Icaria, Barcelona.

**TARDE**, Gabriel (2006): *Monadología y sociología*. Cactus, Buenos Aires, trad. Cactus.

**TARDE**, Gabriel (2013): *Las leyes sociales*. Editorial Gedisa, Barcelona, trad. Eduardo Rinesi.

**TARDE**, Gabriel (1986): *La opinión y la multitud*. Taurus, Madrid.

**TARDE**, Gabriel (2011): *Las leyes de la imitación y La sociología*. Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, trad. Alejo García Góngora y Pablo Nocera.

**TARDE**, Gabriel (2011a): *Creencias, deseos, sociedades*. Cactus, Buenos Aires, trad. Andrea Sosa Varrotti.

**VALÉRY**, Paul (1945): *Política del espíritu*. Losada, Buenos Aires, trad. Ángel Bastistessa.

**VERNANT**, Jean Pierre (1973): *Mito y pensamiento en la antigua Grecia*. Ariel, Barcelona, trad. Juan López Bonillo.

**VIRILIO**, Paul (1999): *La inseguridad del territorio*. La Marca, Buenos Aires, trad. Thierry Jean-Eric Iplícjian y Jorge Casas.

**VIRILIO**, Paul: *La administración del miedo* (2012). Pasos Perdidos y Ediciones Barataria, trad. Salvador Pernas Riaño.

**VIVEIROS DE CASTRO**, Eduardo (2010): *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Katz Editores, Madrid, trad. Stella Mastrangelo.

**WAHL**, Jean (1975): *Introducción a la filosofía*. Fondo de Cultura Económica, México, trad. José Gaos.

**WEBER**, Max (1993): *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Ediciones Península, Madrid, trad. Luis Legaz Lacambra.

**WHITEHEAD**, Alfred North (1957): *Process and Reality*. Macmillan, New York, 1929, Harper and Row, New York, 1957.

**WILLIAMSON**, John (1990): “Chapter 2 from Latin American Adjustment: «How Much Has Happened?»”. En *What Washington Means by Policy Reform*, Edited John Williamson. Published 1990, Peterson Institute for International Economics, USA.

**WITTGENSTEIN**, Ludwig (1957): *Tractatus logico-philosophicus*. Revista de Occidente, Madrid, trad. E. Tierno Galván.

**ZOURABICHVILI**, François (2014): *Spinoza. Una física del pensamiento*. Cactus, Buenos Aires, trad. Sebastián Puente.