

Este trabajo se propone reflexionar sobre la filosofía política de Gilles Deleuze en torno al concepto de Estado. Para ello, en primer lugar, se plantean las tres acepciones del término en distintas partes de su obra: 1) como polo de referencia que define las tres formas de *socius* que el autor francés diferencia (territorial primitivo, despótico bárbaro y capitalista civilizado); 2) como rasgo característico de una de esas formas (el *socius* despótico); y 3) como interiorización de esta última (*Urstaat*). En todas esas acepciones, Deleuze aparece como crítico del Estado. En segundo lugar, a partir de la teoría de la Idea en Deleuze, se señala que esa crítica no implica una apología de la fragmentación. Contrariando la afirmación explícita de Deleuze de que el modelo de sus objeciones es el Estado hegeliano, se busca mostrar –a partir de un análisis del rol del cálculo diferencial en cada uno de los autores– que las formas de *socius* ocupan en el sistema de Deleuze el lugar conceptual del Estado en Hegel (aunque con características diferentes que derivan de las dispares ontologías en juego).

De esta manera, se aborda la posibilidad de reflexionar filosóficamente sobre el capitalismo como vínculo social hegemónico en el mundo contemporáneo, y las condiciones de una nueva forma de organización política, en relación con la tradición del pensamiento del Estado, de la cual habitualmente el pensamiento deleuziano se escinde.

\* Este artículo es el resultado de la investigación posdoctoral “Hegel en el pensamiento de Deleuze” (FFyL-UBA).

## Filosofía y Estado

Deleuze piensa *contra* el Estado. Un poco por todas partes, de *Nietzsche y la filosofía* (1962) a las *Conversaciones* (1990), pasando por sus obras clave *Diferencia y repetición*, *El Anti-Edipo* y *Mil mesetas*, la idea se repite: el Estado, el pensamiento del Estado, es algo que debe ser superado. Efectivamente, pues, Gilles Deleuze (1925-1995) piensa *contra* el Estado. Intentaremos mostrar en estas páginas que, sin embargo, ese pensar *contra* no implica una deriva nihilista y posmoderna, ni condiciona una postura filosófico-política que libre los hombres al azar de los encuentros y los condene así a no ser otra cosa que pobres diablos luchando por sus pellejos. Indicaremos los rasgos de la *organización* social que Deleuze concibe *por fuera del Estado*. En efecto, en la senda de los viejos anarquistas, Deleuze sostiene la posibilidad de «estar afuera, pero organizados» (lo cual no implica una evaluación axiológica positiva, ya que el capitalismo, maquinaria productora de sufrimiento y miseria humanas, es el ejemplo presente de una *organización* por fuera del Estado).

Se podría pensar tal vez que se trata entonces sólo de una cuestión de palabras: la organización social deleuziana podría ser el Estado bajo otro nombre u otros ropajes. Quedará en el lector decidir hasta dónde quiere forzar el campo semántico de la palabra *Estado* para conservarla. Después de todo, el mismo gesto de inscribir estas reflexiones en las páginas de *Deus Mortalis* nos fuerza a evaluar si la organización deleuziana es o no una manera de inmortalizar humanamente al «dios mortal»<sup>1</sup> (hasta donde podemos ir conservando la palabra «dios», o qué tierras nos negamos a explorar tan sólo por no usarla). En todo caso, intentaremos sostener que el pensar *contra el Estado* de Gilles Deleuze no implica una renuncia a pensar *la política* filosóficamente.

«La filosofía no sirve al Estado ni a la Iglesia, que tienen otras preocupaciones. No sirve a ninguna potencia establecida», dice Deleuze en *Nietzsche y la filosofía*<sup>2</sup>. «El signo del reconocimiento celebra la alianza monstruosa, donde el pensamiento “reencuentra” al Estado, reencuentra a “la Iglesia”, reencuentra todos los valores del tiempo que hace pasar sutilmente por un objeto eterno cualquiera, eternamente bendecido»<sup>3</sup>, dice en *Diferencia y repetición*. «Hay un hegelianismo de derecha que permanece vivo en la filosofía política oficial, y que suelda el

1. «Filosofar políticamente es, ante todo, filosofar sobre el Estado y sobre lo que, paradójicamente, inmortaliza humanamente al “dios mortal”». Cf. Jorge Dotti, «Presentación», en *Deus Mortalis*, 2002, N°1.

2. Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, p. 149 [todas las traducciones del francés son mías].

3. Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, Paris, 1968, p. 177.

Ilustración nº 9

destino del pensamiento y del Estado. Kojève (*Tiranía y sabiduría*) y Eric Weil (*Hegel y el Estado, Filosofía política*) son sus representantes recientes»,<sup>4</sup> dice en *Mil mesetas*.

La crítica a la figura del Estado atraviesa, como vemos, la obra de Deleuze. ¿Cuál es el sentido entonces de estas reflexiones en torno a *Deleuze y el Estado*? ¿No sería más justo titular simplemente «La crítica deleuziana del Estado» y mostrar su pensamiento como el martillo que derriba al frío monstruo? Ocurre que el carácter *crítico* es únicamente *un* aspecto (y no el más interesante) de la relación del pensamiento de Deleuze en relación al Estado. El segundo aspecto que estudiaremos será qué se construye en *el lugar* (conceptual) del Estado. Para ello no alcanza estudiar aisladamente la letra del texto deleuziano. Hace falta (como casi siempre que se desea explotar las potencias presentes en la obra del hombre de las uñas largas) reponer referencias. La elección de las mismas queda en parte librada al intérprete. Deleuze nos ofrece marcas, señales, pistas. En las citas del párrafo anterior vemos que G.W.F. Hegel es la figura de referencia en la crítica deleuziana del término «Estado». Deleuze piensa contra el Estado, y al pensar contra el Estado tiene en vista el Estado hegeliano. Y la crítica principal, como vemos en la cita de *Diferencia y repetición* es: el concepto de Estado pretende fundar su legitimidad y su potencia en una instancia trascendente, pero no hace más que calcar las potencias establecidas de nuestro tiempo.<sup>5</sup>

Dos cuestiones hacen sin embargo crujir esta deriva de la crítica deleuziana del Estado: primero, que Deleuze mismo no piensa que la *potencia establecida* de nuestro tiempo y la encarnación de sus *valores* sea el Estado, sino el capital;<sup>6</sup> segundo, que Eric Weil (a quien Deleuze mismo refiere) plantea las diferencias entre el Estado hegeliano y el Estado prusiano que pretendidamente Hegel calcaría.<sup>7</sup> Esta segunda cuestión es singularmente curiosa, ya que la precipitación en el juicio de Deleuze respecto a la relación del concepto de Estado en Hegel con

4. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mille Plateaux*, Minit, Paris, 1980, p. 465.

5. Esta crítica, bastante difundida en el pensamiento francés e italiano contemporáneos, tiene su origen en el joven Marx: «Se toma la realidad empírica tal y como es; además, se la califica de racional, pero no es racional gracias a su propia razón, sino porque el hecho empírico adquiere en su existencia empírica otra significación de la que él mismo tiene. La realidad se torna fenómeno, pero la idea no tiene más contenido que el fenómeno», Karl Marx, «Crítica del derecho del estado de Hegel», en *Escritos de juventud*, trad. W. Roces, Fondo de Cultura, México, 1982, p. 323.

6. Como el mismo Marx va comprobando a lo largo de su obra, donde la defensa de la espontaneidad de la sociedad civil de la «Crítica...» va cediendo a la evaluación de los mecanismos del capitalismo que sobredeterminan las conductas individuales.

7. «Una serie de características e instituciones que, para Hegel, son esenciales, nunca existieron en Prusia, o sólo existieron en las partes incorporadas luego de 1815», Eric Weil, *Hegel y el estado*, trad. M. T. Poyrazian, Nagelkop, Córdoba, 1970, pp. 15-16.

el Estado empírico es la misma que sufre Deleuze cuando sus comentaristas afirman que su ontología no hace sino calcar el funcionamiento empírico del neo-liberalismo y que su ontología nihilista no hace sino repetir el movimiento disolutivo del lazo social del capitalismo.<sup>8</sup>

Despegar la concepción de la teoría del Estado en Hegel como un simple calco de la realidad empírica permite pensar la emergencia de una instancia supra-individual a partir de un elemento genético ontológico. A partir de esos parámetros es posible encontrar un eje de complicidad entre Hegel y Deleuze, ya que ambos conciben una instancia organizativa de lo empírico que no es su simple calco. A través del análisis del lugar que ocupa en el desarrollo ontológico de cada uno de estos autores la ecuación diferencial  $dy/dx$ , es posible encontrar una afinidad entre el lugar estructural que ocupa en el desarrollo político el Estado en Hegel y el capitalismo en Deleuze.

Esto no significa sostener una identidad entre el pensamiento de Hegel y el de Deleuze. La disparidad aparece en el destino del salto cualitativo: en Hegel lleva de la sociedad civil al Estado; en Deleuze, hacia la concepción del capitalismo. Una instancia armonizadora de los conflictos sociales en Hegel, una instancia productora de desigualdad y miseria en Deleuze. La crítica al hegelianismo de derecha no debería entonces plantearse en términos de simple calco o justificación de lo empírico («tal como lo hallamos»), sino como emergiendo de la confrontación entre la filosofía de la identidad como reflexión o círculo frente a la de la diferencia como expresión (sin retorno). Ante una realidad que encarna o despliega una Idea social que lejos de contemplar en su seno el bienestar humano, lo pone en perpetuo jaque, se vuelve de crucial importancia un pensamiento que no cierre, como en Hegel, el ponerse de una Idea idéntica, sino que, como propone Deleuze, sea la expresión de Ideas que son objeto de continua creación.

Pero a no engañarse, no obstante, por el canto de las sirenas de la creación eidética. La Idea no sólo debe crearse (conceptualmente), sino que también debe encarnarse (políticamente). La Idea en Deleuze no tiene fundamento (es *anárquica*) pero debe *coronarse* para existir. De allí le expresión «anarquía coronada»,<sup>9</sup> que no sólo habla de fluidez y nomadismo, sino también del trabajo de sostener

8. «Con el capitalismo contemporáneo, *Deleuze tiene lo que quiere, ¿no?...* Contra Deleuze mismo, una lectura *liberal* del deleuzianismo no solamente está permitida sino que es exigida por su propia coherencia interna», Philippe Mengue, *Deleuze et la question de la démocratie*, L'Harmattan, Paris, 2003, p. 121.

9. «El ser unívoco es a la vez distribución nómada y anarquía coronada», Gilles Deleuze, *Différence... op. cit.*, p. 55. «Este empirismo nos enseña una extraña "razón", lo múltiple y el caos de la diferencia (las distribuciones nómades, las anarquías coronadas)», *idem*, p. 80. La expresión literaria tomada de Antonin Artaud toma así un sentido técnico, filosófico.

lo creado en la existencia frente a fuerzas que le son antagónicas.<sup>10</sup> Veamos en detalle qué entiende Deleuze por estos conceptos y de qué manera se pueden apuntalar estas afirmaciones a partir de la puesta en relación de su ontología con la de Hegel.

## Deleuze contra el Estado

En comparación con las posibilidades de pensar una organización *fuera* del Estado que ocupe el lugar estructural que tradicionalmente éste ocupó (anarquía *coronada*), la fase crítica del Estado del pensamiento político de Deleuze aparece como menos interesante. En efecto, el pensador francés presenta al menos tres caracterizaciones del Estado, ninguna de las cuales es suficientemente determinada y sutil para servir de eficaz herramienta de transformación, e incluso de crítica. En el capítulo 3 de *El Anti-Edipo*,<sup>11</sup> Deleuze (en colaboración con Felix Guattari) realiza una distinción de tres formas de *socius* o de organización social: el *socius* primitivo (cuerpo de la Tierra), el *socius* bárbaro (cuerpo del Déspota) y el *socius* civilizado (cuerpo del Capital). Cada una de las tres formas de *socius* puede ser definida por la función estructural que en ella cumple el Estado. En efecto, el *socius* primitivo lo rechaza,<sup>12</sup> en el despótico predomina y en el capita-

10. Este aspecto constitutivo de lo actual por parte de la diferencia es habitualmente olvidado por los estudios deleuzianos. «La verdad es que el trabajo de Deleuze es esencialmente indiferente a las políticas de este mundo [...] El intuye una diferencia puramente interna o auto-diferenciante, una diferencia que excluye toda mediación constitutiva entre lo diferido [...]. La política del futuro dependerá probablemente menos de una movilidad virtual que en formas resistentes de cohesión, en formas más principistas de compromiso, en formas más integradas de coordinación, en formas de defensa más resistentes». Cf. Peter Hallward, *Out of This World*, Verso, New York, 2006, p. 162. Uno de los objetivos de este artículo es mostrar que, lejos de ser indiferente a las relaciones actuales de los existentes *en este mundo*, la ontología de Deleuze tiende a dar cuenta de la génesis de lo empírico y brindar las herramientas para la producción de Ideas que sostengan formas de relación social innovadoras con la necesaria cohesión, resistencia y coordinación.

11. cf. Gilles Deleuze y Felix Guattari, *L'Anti-Oedipe*, Paris, Minuit, 1972, pp. 163-324.

12. Deleuze recurre a una amplia bibliografía tomada del campo de la antropología (signada en la época de la escritura de *El Anti-Edipo* por la revolución disciplinaria iniciada por Claude Lévi-Strauss) para establecer que la predominancia de lo Uno característica del Estado no es el único vector concebible de organización social. Las sociedades primitivas tienen una positividad organizativa que no depende en nada de la unificación de sus elementos en una forma-Estado. Esta tesis fue la inspiración de las investigaciones del antropólogo Pierre Clastres, quien fundamentó con trabajo de campo el funcionamiento para-Estatal de las sociedades primitivas: «La sociedades primitivas son sociedades sin Estado: este juicio de hecho, en sí mismo exacto, disimula en realidad una opinión, un juicio de valor [...] Lo que de hecho se anuncia, es que las sociedades primitivas están *privadas* de algo –el Estado– que les resulta, como a todas las sociedades (la nuestra, por ejemplo) necesario. Estas sociedades son por tanto *incompletas*. No son sociedades de verdad (no son policiales), y sub-

lista es subsumido y utilizado para fines que le son ajenos. Es aquello que en *Mil mesetas* llamarán *aparato de Estado* que, en su polaridad con las *máquinas de guerra* servirán para volver a reflexionar, con mayores distinciones, sobre el pensamiento político.<sup>13</sup> Esa es la primera caracterización del Estado que podemos encontrar en la obra de Deleuze (sentido amplio): una institución que no es «una formación entre las otras, ni el pasaje de una formación a otra»,<sup>14</sup> sino el punto de referencia que permite definir las diferentes formas de organización social.

También podemos encontrar un uso más restringido de «Estado», donde sería equivalente al *socius* despótico bárbaro, es decir, aquel *socius* donde el Estado en sentido amplio predomina, donde su funcionamiento condiciona las relaciones sociales y su circulación. Cuando Deleuze critica en forma general al Estado, está pensando en este último sentido, en un modelo centralizado, jerárquico, formado por partes homogéneas (semejantes) y de fundamento trascendente: la bella unidad orgánica del *socius* despótico.<sup>15</sup> En efecto, la forma imperial de organización social coincide en sus rasgos característicos con lo que Deleuze denomina «representación orgánica», y que adjudica a un pensamiento de corte aristotélico. Esta forma de representación es también denominada en el capítulo III de *Diferencia y repetición* como «imagen dogmática del pensamiento» y en *Mil mesetas* como el pensamiento arborescente («a lo largo de una larga historia, el Estado ha sido el modelo del libro y del pensamiento»)<sup>16</sup> Sus rasgos característicos son, entre otros, la forma del reconocimiento y la reproducción. Podemos equipararla a lo que Foucault llamaba en *Las palabras y las cosas* el «pensamiento clásico», donde el cuadro de la representación ordena los seres vivos, el lenguaje y la economía en géneros y especies<sup>17</sup>, o inclusive a lo que Hegel llamaba intelecto (*Verstand*) o sentido común

---

sisten en la experiencia dolorosa de una *carencia* –carencia de Estado– que intentarían, siempre en vano, colmar... Falta de acabamiento, incompletitud, carencia: la naturaleza de las sociedades primitivas no se revela por ese lado. Se impone más como positividad, como dominio del medio natural y del proyecto social, como voluntad libre de no dejar deslizarse fuera de su ser nada que podría alterarla, corromperla o disolverla. Estas sociedades no solamente no tienen necesidad de Estado, sino que además lo conjuran; toda teoría de constitución del Estado está excluida de movida. No hay contrato». Cf. Pierre Clastres, *La société contre l'Etat*, Minuit, Paris, 1974, pp. 161-169.

13. «No todo es Estado, justamente porque ha habido Estados siempre y por todas partes», Gilles Deleuze y Felix Guattari, *Mille plateaux*, op. cit., p. 535.

14. Gilles Deleuze y Felix Guattari, *L'Anti-Oedipe*, op. cit., p. 259.

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

16. Gilles Deleuze y Felix Guattari, *Mille plateaux*, op. cit., p. 36. «El árbol es ya la imagen del mundo, o bien la raíz es la imagen del árbol-mundo. Es el libro clásico, como bella interioridad orgánica, significativa y subjetiva», *idem*, p. 11.

17. Cf. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966, pp. 15, 86-91, 262-263.

(*gemeiner Menschenverstand*) en la *Ciencia de la lógica*: el amor a las categorías fijas y estables y su hostilidad al pensamiento propiamente dicho (la razón).<sup>18</sup>

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

La «megamáquina» de Estado, pirámide funcional con el Déspota en la cima, motor inmóvil, el aparato burocrático como superficie lateral y órgano de transmisión, los campesinos en la base como piezas trabajadoras.<sup>19</sup>

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

El estado imperial chino reprodujo, en una escala ampliada, una trama de formaciones estatales que eran probablemente más la regla que la excepción en las «altas» civilizaciones del mundo no-capitalista: una jerarquía burocrática descendiendo desde el monarca hasta distritos organizativos gobernados por funcionarios reales y oficiales fiscales, quienes extraían el plus trabajo de aldeas súbditas de campesinos productores por redistribución de la cadena jerárquica. Algo como esa trama es visible en muchas de las civilizaciones más altamente organizadas, desde los estados relativamente modestos de la Grecia de la Edad de Bronce hasta el más elaborado y poderoso Nuevo Reino de Egipto, e incluso, mucho más allá, en el vasto imperio de los incas.<sup>20</sup>

Esta descripción de la politóloga neoyorkina Ellen Meiksins Wood coincide con la caracterización del *socius* despótico que Deleuze y Guattari desarrollan en base

18. Cf. Hegel, G. W. F. *Ciencia de lógica*, Tomo I, trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo, Solar, Buenos Aires, 1968, pp. 35-55.

19. Gilles Deleuze, y Felix Guattari, *L'Anti-Oedipe*, op. cit., p. 230. Cf. también Gilles Deleuze, y Felix Guattari, *Mille Plateaux*, op. cit., p. 533, donde realizan una caracterización similar.

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

a lo que Marx llamaba *sociedades de tipo asiático*<sup>21</sup> y a lo que Vernant llamaba *poder soberano*.<sup>22</sup>

La tercera caracterización del Estado presente en la obra de Deleuze no tiene a ver con su realidad empírica, sino con su imagen fantasmática arraigada en el sentido común. Es un aspecto más psicológico que político: se trata de la interiorización del modelo despótico, la monomanía de referir a él todo el acontecer, y es definida por Deleuze a través del término *Urstaat*: «*Urstaat* original, eterno modelo de lo que todo Estado quiere ser y desea».<sup>23</sup> El Estado no funciona aquí como forma política, o instancia de referencia para las distintas organizaciones, sino como modelo espiritualizado, interiorizado como punto de referencia inalcanzado, inalcanzable.

## Malentendidos

Si decimos que el tratamiento del Estado nos parece el aspecto menos interesante de la teoría política en Deleuze, es porque produce los malentendidos que se propone disolver. En primer lugar, el error axiológico: parece que toda la cadena semántica *Estado – árbol* se encuentra acompañada de un signo de valor negativo, mientras que la cadena opuesta, *máquina de guerra – rizoma*, tiene signo positivo. Esta interpretación es fomentada por Deleuze y Guattari con *slogans* como «¡hagan rizoma, y no raíz!».<sup>24</sup> Sin embargo, ellos advierten explícitamente contra el error axiológico: «El primer [error] es axiológico y consistiría en creer que alcanza un poco de suavidad para ser “mejor”».<sup>25</sup> De hecho, todos los caracteres de funcionamiento del sistema capitalista corresponden a los atribuidos a la máquina de guerra y el rizoma<sup>26</sup>. Sin embargo, y a pesar de las advertencias, las reiteradas referencias al Estado en la obra de Deleuze tienden a apuntalar la

21. Cf. Gilles Deleuze y Felix Guattari, *L'Anti-Oedipe*, op. cit., pp. 229-230 y *Mille Plateaux*, op. cit., p. 533, nota. Cf. Karl Marx, “Formaciones económicas precapitalistas”, traducción de Guillermo Raimundo, en José Aricó (cuidador), *El modo de producción asiático*, Córdoba, Eudecor, 1966.

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

23. Gilles Deleuze, y Felix Guattari, *L'Anti-Oedipe*, op. cit., p. 257.

24. Gilles Deleuze, y Felix Guattari, *Mille Plateaux*, op. cit., p. 36.

25. *Idem*, p. 26

26. *Idem*, p. 269 y pp. 403-416.

creencia de sentido común de que el Estado, y todo lo que responda a un modelo unificado, se encuentran del lado de lo negativo y de lo que hace falta combatir.

Pero el error axiológico es sólo el primero de los problemas que deriva de la teoría deleuziana del Estado. El segundo es que obtura la comprensión del funcionamiento del poder que pretende esclarecer. En efecto, la insistencia con el concepto simplista de Estado parece establecer la discusión en términos que para el propio Deleuze son anacrónicos. Como si el problema pasara por una estructura piramidal, sea en el nivel de la constitución política o en el de la subjetividad. Aquí el concepto central es el de *Urstaat*. Desde este punto de vista, Deleuze se inscribe en la crítica al sujeto y al cartesianismo, como si el problema fuera la existencia de un fundamento en lo social o lo individual y la solución consistiera meramente en su derrocamiento. Sin embargo, lo más interesante de la teoría deleuziana es el desplazamiento de la problemática, las herramientas que ofrece para un cambio del acento en la discusión. Su lectura de la historia de la filosofía es distinta de la de Heidegger: el problema no es el fundamento (ni el Estado ni el sujeto), sino las nuevas formas de organización que se basan justamente en la disolución del fundamento. Es decir, pensar lo que surge tras el derrumbe del Estado y la subjetividad (y que no tiene un signo axiológico preasignado).

Esto se conecta estrechamente con el tercer error que la teoría del Estado fomenta, en contra de la ontología profunda de Deleuze. Esto es, la creencia en un punto de partida individual para la constitución de lo social. En efecto, pareciera que el *socius* despótico se construye *a partir* de las comunidades primitivas que serían sus ladrillos. Pareciera que esas comunidades son el punto de partida, y que el Déspota se limita a capturarlos y usarlos en su beneficio (extracción de la riqueza). Sin embargo, Deleuze adscribe a las consideraciones de Marx en la introducción de los *Grundrisse*:

Individuos que producen en sociedad, o sea la producción de los individuos socialmente determinada: éste es naturalmente el punto de partida. El cazador o el pescador solos y aislados, con los que comienzan Smith y Ricardo, pertenecen a las imaginaciones desprovistas de fantasía que produjeron las robinsonadas deciochescas... Cuanto más lejos nos remontamos en la historia, tanto más aparece el individuo como dependiente y formando parte de un todo mayor.<sup>27</sup>

Desde el punto de vista ontológico, reemplazar a los individuos solos y aislados por tribus solas y aisladas es indiferente. El trabajo de la ontología es descubrir las condiciones genéticas de lo individual aislado e independiente: sean individuos humanos, comunidades, Estados o átomos. En ese sentido, la teoría del

27. Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, traducción Pedro Scaron, Siglo XXI, Madrid, 1971, pp. 4-5.

Estado en Deleuze (sea interiorizado como *Urstaat*, sea apropiado por el capitalismo como aparato de Estado, sea funcionando a partir de una unidad eminente como *socius* despótico) no explica lo que Deleuze se propone explicar: las condiciones genéticas de las formas y los contenidos de la realidad empírica o extensiva. Sólo en la teoría del *socius* capitalista encontraremos las pistas para ir más allá de la curva de la experiencia hacia un ámbito trascendental que no sólo condiciona la realidad, sino que también la engendra.

## El capitalismo no es la mera disolución de los lazos sociales

«Con el capitalismo contemporáneo, *Deleuze tiene lo que quiere, ¿no?»*.<sup>28</sup> Esta afirmación de un deleuziano prestigioso como Philippe Mengue inscribe a Deleuze en una línea de pensadores que caracterizarían al capitalismo de manera puramente negativa.

Este tipo de lecturas se basa en los malentendidos que, según vimos, el propio Deleuze propicia. La caracterización esquemática y rudimentaria del funcionamiento del Estado como organización social estimula una visión de una organización social que liga elementos independientes. En efecto, aunque sea descrito en tono crítico, el *socius* despótico parece ligar extrínsecamente las comunidades que serían sus ladrillos. No es descabellado entonces que el capitalismo, la forma de *socius* que la sucede en la exposición (y, por lo tanto, se presta a ser interpretada como sucediéndola en la línea del tiempo), sea interpretada como la mera disolución de los lazos sociales. Si, al mismo tiempo, su ontología aparece como un canto a todo lo que fluye y todo lo que se disuelve, efectivamente, *con el capitalismo contemporáneo Deleuze tendría lo que quiere*. La única evaluación posible del discurrir social actual a partir de su matriz ontológica sería la de la fragmentación. Deleuze sería una de las caras del enemigo multiforme del pensamiento estatal:

La despotenciación del Estado, el ocaso de su *centralidad* en la producción del lazo social, no significa que exista una instancia más potente que lo subrogue... A este escenario se alude cuando se habla de *fragmentación, globalización, fin de la sociedad disciplinaria*, etc. [...] El lazo social es una construcción política, no un *atributo* de la sociedad civil. Esta construcción es al mismo tiempo, estatal y tiene lugar –hoy en día con casi insalvables dificultades– a partir de la operación de un conjunto de instituciones bautizadas –en tiempos menos fragmentados– como *aparatos ideológicos de Estado*.<sup>29</sup>

28. Philippe Mengue, *op. cit.*, p. 121.

29. Sebastián Abad. y Rodrigo Páez Canosa «Comunidad y crítica del Estado», en *Misanropía / Filantropía / Apatía*, Brujas, Córdoba, 2007, pp. 375, 382. La afinidad de esta crítica general al pensamiento anti-estatal y la crítica de Mengue a Deleuze es notable: «si hacemos entrar al Estado, el

Este diagnóstico sombrío del estado actual del lazo social indica un estado de indiferencia entre los elementos componentes del plexo político. Y si el Estado deleuziano aparece como sumatoria de partes, no es extraño que su despotenciación aparezca como mero desvanecimiento de todo lazo social, que esas partes extrínsecas aparezcan como recobrando su independencia previa (cuya pretensión de máxima sería recobrar los lazos comunitarios tribales previos, con sus rasgos de arbitrariedad, crueldad, sistema de castas, etc.).

Sin embargo, nada más lejano a la teoría política deleuziana. Si bien es cierto que el capitalismo se vincula con la despotenciación del Estado («bajo los golpes de la propiedad privada, y luego de la producción mercantil, el estado conoce su despotenciación»),<sup>30</sup> esto no quiere decir que nos encontremos ante un puro fluir desorganizado. Existe una organización política contemporánea, bien específica. Es el capitalismo. Ahora, el capitalismo no es en Deleuze el triunfo de la fragmentación, sino una forma social con un funcionamiento determinado. No es una mera relación *cuantitativa* entre términos exteriores, indiferentes, sino una relación *cualitativa* capaz de funcionar como forma en el proceso de determinación.

Ocurre que Deleuze define el capitalismo en forma oscura: como una relación de flujos  $dy/dx$ : «Es la relación diferencial  $dy/dx$ , donde Dy deriva de la fuerza de trabajo y constituye la fluctuación del capital variable, y donde Dx deriva del capital mismo y constituye la fluctuación del capital constante».<sup>31</sup> Propondremos aquí un camino que, al mismo tiempo que eche algo de claridad sobre tan oscura definición, pueda permitir mostrar que el capitalismo deleuziano no sólo no implica la fragmentación en elementos extrínsecos, sino que se opone conceptualmente a ella. El camino ya lo hemos anticipado: recurriremos a algunas herramientas conceptuales brindadas por Hegel, justamente, en torno a su análisis de la fórmula  $dy/dx$ . Visto que el Estado hegeliano no se corresponde en absoluto con ninguna de las acepciones de Estado que encontramos en la obra de Deleuze, se abre la posibilidad de utilizar su ontología y su teoría política para explorar el sentido de la filosofía política deleuziana. Y justamente, tratando de pensar relaciones no exteriores entre los elementos, sino relaciones interiores, Hegel supera la multitud (*Menge*), la exterioridad de los números y la composi-

---

derecho, las instituciones democráticas o internacionales en el conjunto negativo que tiene el estatuto de lo muerto, la caída, lo practico-inerte. [...] es verdadero decir con Deleuze que de lo Uno, del Estado, de lo estable y de lo ordenado, *tenemos siempre demasiado*». Cf. Philippe Mengue, «El pueblo que falta o el agujero de la democracia», en Manola Antonioli (compiladora), *Deleuze, Guattari et le politique*, Du Sandre, Paris, 2006, p. 21.

30. Gilles Deleuze y Felix Guattari, *L'Anti-Edipe*, op. cit., p. 257.

31. *Idem.*, p. 270.

ción (*Zusammensetzung*) hacia la (buena) infinitud cuantitativa: la que se refleja en la expresión  $dy/dx$ .

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

La disolución de los lazos es lo que Deleuze llama la *nada blanca*: «La nada blanca, la superficie que ha vuelto a ser calma donde flotan determinaciones no ligadas, como miembros dispersos, cabeza sin cuello, brazos sin hombro, ojos sin frente».<sup>32</sup>

Es lo que Hegel llama «multitud [*Menge*]»: elementos cuya diferencia es sólo cuantitativa, indiferentes unos de otros, «átomos recíprocamente extrínsecos».<sup>33</sup> Políticamente hablando, Hegel los ubica en sus *Principios de filosofía del derecho* en la «sociedad civil»: campo de la «contingencia y el arbitrio exteriores, [...] el libertinaje y la miseria»<sup>34</sup>, «la esfera de lo *cuantitativo*»,<sup>35</sup> donde la Idea «reparte a los individuos en cuanto *multitud* [*Menge*], de manera tal que en el individuo esta adjudicación aparece *mediada* por las circunstancias, el arbitrio y la propia elección del destino».<sup>36</sup> Los individuos como partes pueden existir (*dasein*) pero no pueden en ningún caso tener realidad efectiva (*Wirklichkeit*). Discutiendo la antinomia kantiana sobre la infinita divisibilidad del espacio, Hegel es claro respecto al estatuto ontológico de las partes extensivas que componen la multitud:

[*Bayle*] contesta que si la materia es divisible al infinito, entonces contiene *realmente* [*wirklich*] una multitud [*Menge*] infinita de partes [...]. Aquel intelecto se halla en el error de considerar como algo, como algo verdadero y real [*Wahres und Wirkliches*] semejantes entes del pensamiento y abstracciones, como sería una multitud [*Menge*] infinita de partes<sup>37</sup>.

La multitud no es más que la representación que el entendimiento se hace de la realidad, como si se tratara de una sumatoria de partes o átomos. Sin embargo, esas partes, átomos o individuos no tienen realidad desde el punto de vista onto-

32. Gilles Deleuze, *Différence...*, *op. cit.*, p. 43.

33. «El rellenamiento del espacio se considera como una multitud de átomos recíprocamente extrínsecos» (G.W.F. Hegel, *Ciencia...*, *op. cit.*, p. 286); «el aspecto por el cual es un cuanto como una *multitud* [*Menge*] de tales [entes] que se agregan uno a otro» (*idem*, p. 318).

34. G.W.F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, traducción de Juan Luis Vermal, Edhasa, Barcelona, 1999, p. 305.

35. *Idem*, p. 330.

36. *Idem*, pp. 383-384.

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

lógico. El paralelismo con la concepción de lo social de Marx según la cual no es posible que el punto de partida sean los individuos solos y aislados es explícito:

El *pensamiento* (véase Smith, Say, Ricardo) descubre, a partir de la infinita multitud [*Menge*] de individualidades que en un primer momento tiene ante sí, los principios simples de la cosa.<sup>38</sup>

El entendimiento (Smith, Say, Ricardo) ve sociedad civil (individuos solos y aislados) donde siempre hay ya otra cosa (hombres viviendo en sociedad). Pero la sociedad nunca es *Menge*, nunca es un conglomerado cuantitativo, sino que precisa siempre de un elemento cualitativo para existir. Tal confusión de la ciencia política es el correlato del «principio atomístico, según el cual la esencia de las cosas consiste en los *átomos* y el *vacío*».<sup>39</sup> Los átomos son justamente la pura exterioridad donde «toda determinación, multiplicidad, conexión queda siendo, pues, una relación puramente exterior».<sup>40</sup> En tanto tales, afectan desfavorablemente «a la ciencia política, que toma como punto de partida a la voluntad particular de los individuos».<sup>41</sup> Hegel indica explícitamente que esta forma de concebir la realidad es *fácil* para el pensamiento representativo, pero no logra concebir la naturaleza de las cosas. Es una «representación desprovista de concepto» para la cual la relación entre los individuos sería una «composición [*Zusammensetzung*]: una relación puramente extrínseca.<sup>42</sup>

La exposición de las relaciones extrínsecas, meramente cuantitativas, aparece en la segunda sección del primer libro de la *Lógica*: «la magnitud (cantidad)».<sup>43</sup> La superación de tal punto de vista parcial, insuficiente, aparece al final de esa sección, en la bisagra que la articula no sólo con la tercera sección de este primer libro («la medida»), sino también con el que es a mi entender el nudo conceptual más vigoroso del pasaje entre el *Ser* y la *Esencia*. Es una exposición del cálculo diferencial que Hegel realiza en forma de tres notas, que son sin embargo significativas tanto por su extensión como por tratarse de algunas de las páginas más trabajadas para la segunda edición de 1832. En la primera edición del primer libro del primer tomo (*Doctrina del ser*) de 1812, ya contaba con una nota extensa, de unas 40 carillas. Para la reedición de 1832, es una de las secciones que sufren mayor reelaboración, con el añadido de 60 carillas suplementarias. Tal decisión podría responder a motivos de carácter fortuito (su deseo de responder las críticas

38. G.W.F. Hegel, *Principios... op. cit.*, p. 312. Aquí Vermal escoge traducir *Menge* por «cantidad». Lo reemplacé por «multitud» para mantener la continuidad.

39. G.W.F. Hegel, *Ciencia... op. cit.*, p. 212.

40. *Ibid.*

41. *Ibid.*

42. *Idem*, p. 243.

43. *Idem*. pp. 238-417.

recibidas desde el campo de las matemáticas), pero también conceptuales. Hay un interés por eso que ocurre en el campo del cálculo diferencial y que desborda por todas partes las preocupaciones pertinentes al campo científico (matemático). Y justamente es en ese extenso pasaje donde aparece la fórmula  $dy/dx$ .

Específicamente, las tres notas son una continuación de las notas sobre el *número*,<sup>44</sup> donde criticaba las excesivas pretensiones de la matemática de su época, y, más particularmente, «el uso de las determinaciones numéricas para la expresión de los conceptos filosóficos». En aritmética, de acuerdo a Hegel, las conexiones y diferencias no están en el objeto, sino que se le hacen desde afuera (exteriormente); sus objetos no tienen relaciones interiores (*Verhältnisse*). Debido a esta indiferencia de lo vinculado respecto de la vinculación, «se mueve en la carencia de pensamiento».<sup>45</sup> Su punto de partida es la intuición sensible, el *quantum* como mero número, números que se relacionan exteriormente a través de las operaciones matemáticas: suma, resta, multiplicación, división, potenciación. «El número constituye el último grado de imperfección, que concibe lo universal como afectado por lo sensible».<sup>46</sup>

Podría parecer que la imperfección del cuanto se supera en su proyección al infinito. Sin embargo, nos indica Hegel, el infinito que se coloca más allá del cuanto es él mismo un cuanto. «Lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño] tienen en sí todavía la determinación del cuanto [...]. Esa infinitud que se ha determinado constantemente como más allá de lo finito debe indicarse como la *mala infinitud cuantitativa*».<sup>47</sup> Aquí Hegel contraría explícitamente la caracterización que hace Deleuze de su ontología como la representación de lo *infinitamente grande*<sup>48</sup>. El verdadero infinito sólo llega a presentarse mediante la superación de ese vacío progreso al infinito. Y justamente las tres extensas notas son el trabajo de Hegel de mostrar esa superación. Hegel expone allí de qué manera el cuanto infinito contiene más bien, en él mismo, en primer lugar, la exterioridad y, en segundo lugar, la negación de ella.

De este modo ya no es un cierto cuanto finito, ni una determinación de magnitud, que tenga una *existencia* como *cuanto*, sino que es simple y por eso existe sólo como *momento*; es una determinación de magnitud en forma *cuantitativa*; su infinitud consiste en existir como una *determinación cuantitativa*. De este modo, como momento está en unidad esencial con su otro, sólo como determinado por medio de éste su otro, vale decir, que tiene sólo un significado con respecto a algo que está en *relación* [*Verhältnis*] con él. —*Fuera de esta relación es cero*—; porque precisamente el cuanto como

44. *Idem*, pp. 264-280.

45. *Idem*, pp. 274-275.

46. *Idem*, p. 275.

47. *Idem*, p. 294.

48. *cf.* Gilles Deleuze, *Différence...*, *op. cit.*, pp. 61-63.

tal, indiferente *con respecto a la relación*, debe ser en sí todavía una *inmediata* determinación en reposo. *En la relación*, como sólo momento, no es algo por sí indiferente; está en la infinitud como un *ser-para-sí*, en tanto es a la vez una determinación cuantitativa, y está sólo como un *ser-para-uno*.<sup>49</sup>

Hegel se propone concebir elementos que existen sólo como momentos de una relación, y no son nada fuera de ellos (en términos políticos, los individuos, fuera de la relación social –forma de *socius*– que les es característica, no tienen existencia). En vistas a tal fin, debe lograr determinar esa relación específica donde no hay términos independientes de la relación: la relación diferencial. Para ello Hegel recurre a ejemplos matemáticos, y procede negativamente, eliminando una a una las falsas relaciones, es decir, aquellas donde los términos son exteriores a ella.

En primer lugar, el *número fraccionario* del tipo  $2/7$ . Allí, 2 y 7 son números individuales, cuantos indiferentes uno respecto al otro. 2 es 2 fuera de la relación con 7, 7 es 7 fuera de la relación con 2. Luego plantea una fracción donde lo que entra en relación son magnitudes incógnitas expresadas por letras del tipo  $a, b: a/b$ . A diferencia de 2 y 7,  $a$  y  $b$  carecen de un valor numérico determinado. Pero fuera de la relación, siguen expresando cierto cuanto finito, aunque indeterminado. En ese sentido,  $a$  y  $b$  son indiferentes respecto a su relación. A continuación, Hegel analiza  $x$  y  $y$  como magnitudes variables en las funciones de las líneas curvas (en relación con el infinito del pensamiento o el infinito en acto en la carta XII de Spinoza). Las funciones suelen expresar *relaciones de potencia* ( $y^2/x$ ), donde  $x$  no se relaciona con  $y$  sino con su cuadrado. «La relación de una magnitud con una potencia no es un cuanto, sino esencialmente una relación *cualitativa*».<sup>50</sup> Sin embargo, por un lado, «en el lugar de  $x$  e  $y$  en una función puede ser puesta una *multitud* infinita, vale decir, inagotable de números»; es decir,  $x$  e  $y$  no dejan de ser los signos empleados para las variables. «En una ecuación donde  $x$  e  $y$  se hallan puestos ante todo como determinados por una relación de potencias, deben  $x$  e  $y$  como tales tener todavía un significado de cuantos».<sup>51</sup> La potencia, por su parte, como número, sigue siendo una multitud (*Menge*<sup>52</sup>).

En suma, la referencia a relaciones entre términos independientes, las relaciones concebidas en tanto *Menge* o *Zusammensetzung* continúan implícitas. Sólo en la fórmula del cálculo diferencial  $dy/dx$  encontramos la esencia cualitativa del cuanto:

$Dx, dy$  ya no son cuantos, ni siquiera deben tener tal significado, sino que tienen un significado sólo en su relación, tienen *un sentido sólo como momentos*. No son más *alcos*, si se toma el algo como cuanto, no son diferencias finitas; pero *tampoco* son *nada*, tampoco son el cero carente de determi-

49. Hegel, *Ciencia... op. cit.*, p. 315

50. *Idem*, pp. 324-325.

51. *Idem*, p. 326.

52. *Idem*, p. 360.

nación. Fuera de su diferencia son puros ceros, pero deben ser tomados sólo como momentos de la relación, como *determinaciones* [*Bestimmungen*] del coeficiente diferencial  $dy/dx$ .<sup>53</sup>

Es cierto que Hegel indica que la determinación (*Bestimmtheit*<sup>54</sup>) cuantitativa continúa como principio. Pero así como la relación diferencial  $dy/dx$  apunta, en una dirección, hacia los elementos cuantitativos que determina, la otra señala hacia el elemento cualitativo que subyace a toda relación cuantitativa: la relación interior, no extrínseca (*Verhältnis*). «Empieza, con lo cualitativo como tal, un nuevo orden, cuya especificación no es ya una diferencia sólo cuantitativa».<sup>55</sup>

Ese elemento cualitativo no es sólo la condición de posibilidad del *quantum*, sino también su elemento genético.<sup>56</sup> Al mismo tiempo, al conservar su carácter cuantitativo, permite que no se trate de un retorno a la mera cualidad (primera sección de la doctrina del ser) sino de la unidad de cantidad y cualidad: pasaje entonces a la medida (*das Maß*), y, en definitiva, la superación del ser hacia la esencia, donde las diferencias cuantitativas, los algos independientes, serán entonces sólo el aparecer de la esencia.

Si aceptamos la importancia, no sólo por razones cuantitativas de extensión del desarrollo, sino con relación a la metafísica de la relación diferencial en la *Ciencia de la lógica*, podemos encontrar allí una fuerte afinidad con los planteos de Deleuze:

[El elemento puro de la cuantitabilidad] no se confunde ni con las cantidades fijas de la intuición (*quantum*) ni con las cantidades variables como conceptos del entendimiento. Así el símbolo que lo expresa es totalmente indeterminado:  $dx$  no es estrictamente nada con respecto a  $x$ ,  $dy$ , con respecto a  $y$  [...], pero son perfectamente determinables uno respecto al otro. Por ese motivo, un principio de determinabilidad corresponde a lo indeterminado como tal. El universal no es una nada, porque hay, de acuerdo a la expresión de Bordas, «relaciones del universal».  $Dy$  y  $dx$  son totalmente indiferenciados [*indifférenciés*], en lo particular y en lo general, pero totalmente diferenciados [*différenciés*] en el

53. *Idem*, p. 326.

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

55. *Idem*, p. 464.

56. Deleuze señala que los post-kantianos le reprochaban a Kant «quedarse en el punto de vista del condicionamiento sin alcanzar el de la génesis» (Gilles Deleuze, *Différence...*, op. cit., p. 221). Este punto de vista de la génesis está vinculado por Deleuze, como veremos, a la posibilidad de concebir relaciones «interiores a la Idea», es decir, no extrínsecas, o meramente cuantitativas. Cuando dice «post-kantianos», Deleuze se refiere principalmente a Salomon Maimon (1753-1800), pero busca incluir en sus reflexiones también a Hegel, Fichte y Schelling.

universal y por él. La relación  $dy/dx$  no es como una fracción que se establece entre particulares de la intuición [...] Cada término no existe más que en su relación con el otro.<sup>57</sup>

En su juego, lo indeterminado ( $dx$ ,  $dy$ ), lo determinable ( $dy/dx$ ) y la determinación (valores de  $dy$  y  $dx$ ) constituyen las relaciones internas a la Idea deleuziana<sup>58</sup>. No se trata de relaciones entre términos extrínsecos, cuantitativos. Deleuze retoma implícitamente la descripción de Hegel y se distancia respecto de una concepción cuantitativa de la realidad, hacia el elemento puro de la cuantitabilidad: la relación (*rapport*). Los elementos constitutivos de lo real no son individuos (ni 2 y 7, ni  $a$  y  $b$ , ni  $y$  e  $x$ ) con una determinación independiente o extrínseca, sino indeterminados ( $dy$ ,  $dx$ ) que sólo adquieren su determinación  $dy/dx$  en su relación.

Como Hegel, Deleuze reconoce la insuficiencia de la relación diferencial: «la relación diferencial, en tanto expresa otra cualidad [cuantitativa], permanece ligada a los valores individuales o variaciones cuantitativas correspondientes a esa cualidad».<sup>59</sup> En efecto, la relación cualitativa entre  $dy/dx$  con las magnitudes es la de la *différenciation* (con «c»; también llamada por Deleuze «actualización» de lo virtual, entendiendo por virtual el plano ideal y lo actual el plano cuantitativo); en ese aspecto, la relación diferencial tiende a comprenderse en los términos de las relaciones empíricas con las que mantiene la relación de *différenciation*. Pero

57. Gilles Deleuze, *Différence...*, *op. cit.*, p. 222-223. «Por convención diremos que  $dx$  o  $dy$  es la cantidad infinitamente pequeña supuesta a ser añadida o sustraída de  $x$  o de  $y$ . ¡He aquí una invención! La cantidad infinitamente pequeña es la más pequeña variación de la cantidad considerada. Por convención ella es inasignable. Así pues,  $dx = 0$  en  $x$ . Es la cantidad más pequeña en la que puede variar  $x$ , entonces es igual a cero. Del mismo modo,  $dy = 0$  con relación a  $y$ ... Pero, milagro:  $dy/dx$  no es igual a cero, y aún más,  $dy/dx$  posee una cantidad finita perfectamente asignable», Gilles Deleuze, *Exasperación de la filosofía, el Leibniz de Deleuze*, Cactus, Buenos Aires, 2006, pp. 59 y ss.

58. Cf. Gilles Deleuze, *Différence...*, *op. cit.*, p. 222. Deleuze ejemplifica la estructura tripartita de su Idea con la diferencia entre el cogito kantiano y el cogito cartesiano: «Todo ocurre como si el cogito de Descartes operara con dos valores lógicos: la determinación y la existencia indeterminada. La determinación (yo pienso) implica una existencia indeterminada (yo soy, porque “para pensar hay que ser”) [...] Toda la crítica kantiana consiste en objetar contra Descartes que es imposible aplicar la determinación directamente sobre lo indeterminado. La determinación “yo pienso” implica evidentemente algo indeterminado (“yo soy”), pero nada nos dice todavía cómo este indeterminado es determinable por el *yo pienso* [...] Kant agrega un tercer valor lógico: lo determinable, o mejor la forma bajo la cual lo indeterminado es determinable (por la determinación) [...] La respuesta de Kant es célebre: la forma bajo la cual la existencia indeterminada es determinable por el Yo pienso, es la forma del tiempo», *idem*, p. 116. Más adelante, vincula explícitamente esta tripartición a su teoría de la Idea: «Es evidente que la Idea retoma aquí los tres aspectos del Cogito: el *Yo soy* como existencia indeterminada, el *tiempo* como forma bajo la cual esta existencia es determinable, el *Yo pienso* como determinación», *idem*, p. 220. En otras páginas, Deleuze calificará el gesto cartesiano de aplicar la determinación directamente sobre lo indeterminado como *bêtise* (*idem*, p. 196).

59. *Idem*, p. 224.

ése «no es más que un primer aspecto».<sup>60</sup> La importancia ontológica de la relación diferencial aparece, como en Hegel, en la otra dirección, en tanto también apunta hacia el elemento puro de la cuantitabilidad que expresa, con el que mantiene una relación de *différentiation* (con «t»): la relación diferencial es así objeto de la Idea. La *différentiation* abre el pensamiento del campo trascendental, de la trama donde la génesis del mundo y las formas sociales será posible.

### Estado, capitalismo y anarquía coronada

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

En Hegel, la relación diferencial se encuentra en un estadio todavía bastante primitivo desde el punto de vista ontológico. Aún falta el desarrollo de la *Esen- cia*, y toda la lógica subjetiva (*Doctrina del concepto*). Sin embargo, desde el punto de vista de la filosofía política, se trata del momento clave para el pasaje de la concepción de la organización social como sociedad civil, para poder pensarla como Estado. Podemos entrever entonces de qué manera el Estado no deriva de los individuos que serían su elemento genético (como lo piensa el contractua- lismo), sino que por el contrario, el Estado es la razón de los mismos:

[La familia y la sociedad civil] preceden en la exposición a la esfera estatal. Sin embargo, la derivación de ésta a partir de aquéllos no significa que el *estado* esté de algún modo condicionado por sus momentos precedentes, sino por el contrario, que surge como razón de ser metafísica y iusfilosófica de los mismos [...] «En realidad», la «verdadera naturaleza» de la *familia* y sobre todo de la *sociedad civil* es la de ser «momentos ideales» (o sea que se disuelven dialécticamente en su aparente hostilidad a lo universal), fases preparatorias de la eclosión final o extroversión de su razón de ser más profunda, del *estado* como instancia totalizante y realización mundana de lo absoluto.<sup>61</sup>

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

60. Primer aspecto que tiene su importancia. Justamente su descuido es lo que lleva a Hallward a pensar que la ontología deleuziana es indiferente a *este mundo* y que las relaciones de las que habla son sólo ideales, no ligadas a lo extensivo. Cf. *supra*, nota 10.

61. Jorge Dotti, *Dialéctica y derecho, el proyecto ético-político hegeliano*, Hachette, Buenos Aires, 1983, p. 121.

Hegel lo piensa como correspondiendo al rico desarrollo de la esencia y el concepto en la Idea. Deleuze también concibe una instancia que supera los elementos independientes y da cuenta de ellos, y también la bautiza «Idea». Sólo que no lo piensa como Estado, justamente porque no acompaña el movimiento ontológico que supone. No tanto, como suele decirse, la «negatividad», sino más precisamente, el movimiento de alienación y retorno (*Rückkehr*) implicado por la esencia, y el círculo que la reflexión garantiza entre el concepto y su realización política (el Estado). La forma del círculo es para Hegel la que permite evitar la caída en la mala infinitud (infinitud cuantitativa). La Idea social deleuziana no se aliena, sino que se *différentie* (con «t») en las organizaciones políticas (*socius*). No hay retorno, tampoco círculo. Y, sobre todo, no hay unicidad de la Idea. No hay una única Idea, y por tanto no hay una única forma social que la encarne. Quizás allí radique su rechazo al «hegelianismo de derecha» de Weil y Kojève<sup>62</sup>: en el pensamiento de la Idea única, y su única encarnación, sea ésta Estado o Capital<sup>63</sup>.

Sin embargo, según hemos podido ver, desde el punto de vista del lugar que ocupa en la articulación entre lo virtual y su actualización, la Idea social deleuziana no se opone al Estado en Hegel (como Deleuze lo pretende en sus afirmaciones explícitas) sino que encuentra una afinidad conceptual con él: por eso decimos que las formas de *socius* ocupan en el sistema deleuziano el lugar conceptual del Estado en el sistema de Hegel. Y por ello creemos que la forma en que Deleuze piensa filosóficamente la política no implica, como lo han pensado la mayor parte de sus comentaristas, una ruptura con Hegel, sino que se inscribe plenamente en esa tradición. Sólo que allí donde el Estado hegeliano es la única forma de realizar la Idea única en el mundo, en Deleuze existe una multiplicidad de Ideas con infinidad de diferenciaciones. Cada relación social o forma de *socius* es objeto de la *différentiation* de una Idea social que no es única, sino producto

62. Cf. Gilles Deleuze y Felix Guattari, *Mille Plateaux*, *op. cit.*, p. 465

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

de la perpetua síntesis (repetición) de la diferencia. Nuestra organización social contemporánea se caracteriza por la encarnación de una Idea específica. De allí la definición que Deleuze escoge para «capitalismo»: una relación diferencial  $dy/dx$ , y cuyo misterio hemos logrado, creo, en parte disipar.

La máquina capitalista comienza cuando el capital deja de ser capital de alianza para devenir filiativo. El capital deviene un capital filiativo cuando el dinero engendra el dinero, o el valor un plus-valor [...]. No estamos más en el dominio del quantum o de la quantitas, sino en el de la relación diferencial en tanto conjunción, que define el campo social immanente propio del capitalismo [...]. Es la relación diferencial  $dy/dx$ , donde  $Dy$  deriva de la fuerza de trabajo y constituye la fluctuación del capital variable, y donde  $Dx$  deriva del capital mismo y constituye la fluctuación del capital constante<sup>64</sup>.

En otros textos hemos realizado diversos esfuerzos interpretativos al respecto<sup>65</sup>. Nos basábamos en las explicaciones sobre cálculo diferencial realizadas en torno a su curso sobre Leibniz (autor, después de todo, de la notación  $dy/dx$ ). Sin embargo, la deriva leibniziana, que parecía estar confirmada por la introducción de la ecuación en el primer capítulo de *Diferencia y repetición*<sup>66</sup> en torno a la figura de Leibniz, nos alejaba del camino, en tanto enfatizaba en la *existencia* de los infinitamente pequeños, en la mínima variación, en la posibilidad de asignar una «cantidad finita» a  $dy/dx$ . La referencia no dejaba de ser  $x$  e  $y$  como cantidades finitas, en vías de desvanecerse. Permanecíamos en el dominio del *quantum*. De esta manera,  $dy$  parecía derivarse de la fuerza de trabajo tal como existía en las sociedades pre-capitalistas, mientras  $dx$  derivaba del capital mercantil. Aquello que habitaba «siguiendo la fórmula de Marx, “en los poros mismos” de la antigua máquina social»<sup>67</sup>, aparecía como punto de referencia de la conformación del capitalismo. Pero justamente se trataba de elementos cuantitativos, indiferentes, contingentes. La relación diferencial «permanecía ligada todavía a los valores individuales o variaciones cuantitativas».<sup>68</sup>

64. Gilles Deleuze y Felix Guattari, *L'Anti-Oedipe*, op. cit., pp. 269-270.

65. Cf. fundamentalmente mi *L'ontologie du capitalisme chez Gilles Deleuze*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 193 y ss.

66. Cf. Gilles Deleuze, *Différence...*, op. cit., p. 66.

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

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

El punto de vista hegeliano nos fuerza a (y nos permite) colocarnos desde otra perspectiva y alcanzar el elemento puro de la cualitabilidad. Los elementos ( $dy$ ,  $dx$ , flujo de trabajo, flujo de capital) dependen de la relación social ( $dy/dx$ ) pero éstos a su vez dependen de un elemento genético Ideal: la forma de lo determinable, la mediación que articula y engendra los flujos constitutivos del proceso. Reencontramos así la estructura tripartita de la Idea deleuziana: lo indeterminado ( $dx$ ,  $dy$ ), lo determinable ( $dy/dx$ ) y la determinación (valores de  $dy/dx$ ).<sup>69</sup> Pero la reencontramos encarnada en los elementos del *socius* capitalista: el *valor* del trabajo y el capital como determinación, el material humano como lo indeterminado, la relación diferencial de trabajo y capital como lo determinable.

No hay una determinación despótica que fuerce a los elementos a funcionar de manera capitalista, la determinación no se aplica directamente sobre lo indeterminado (eso sería una *bêtise* cartesiana). Y no por ello implica una disolución de todo lazo social o fragmentación en una multitud. La Idea «reúne y articula inmediatamente lo que distingue»,<sup>70</sup> y otorga a lo extensivo una cualidad de la que lo meramente cuantitativo carece.<sup>71</sup> La subsunción real del proceso de producción al capital no requiere de una instancia extrínseca que pudiera explicar de qué manera el trabajador «obedece» al capitalista, sino que las determinaciones (*valor* del trabajo, *valor* del capital) son producidas por la instancia genética del proceso social capitalista. Por su parte, estas relaciones eidéticas, para existir, deben encarnar en relaciones empíricas, donde la lucha entre los hombres es un elemento determinante.

Y esto no se aplica únicamente al *socius* capitalista, sino a todas las formas de organización social, a todas las encarnaciones políticas de las distintas Ideas: sea el *socius* primitivo territorial, sea el *socius* bárbaro despótico, sea, sobre todas las cosas, un *socius* por crear, donde las relaciones sociales se adecuen a las relaciones características de los seres encarnados, humanos, que somos. Esa Idea social no surgirá del mero choque extrínseco de los elementos existentes, ni advendrá como un milagro, sino que es objeto de una cuidadosa creación, cuya tarea es la de la filosofía política. Y al mismo tiempo, debe encarnarse políticamente, a través de la lucha de los hombres concretos que hacen la historia. Ése, y no un mero canto a todo lo que fluye y mana, es el significado profundo de la anarquía coronada.

Universidad de Buenos Aires

69. *Idem*, p. 222.

70. *Idem*, p. 220.

71. «Surgen las mayores monotonías, las más grandes debilidades de un nuevo sentido común, cuando el genio de la Idea no está allí; pero las más poderosas “repeticiones” [...] cuando la Idea surge, violenta», *idem*, p. 252.