

# El *valor* de un Estado deleuziano

Julián Ferreyra

No hay mejor manera de homenajear a Jorge Dotti que tratar de seguir pensando con él, aunque él no pueda, desgarradoramente, seguir pensando ya con nosotros. Su posicionamiento filosófico-político no deja de interpelarnos, al punto que *no se puede trabajar sobre filosofía política sin tener en cuenta los problemas diagnosticados por Jorge Dotti*. Incluso cuando se investiga un filósofo como Gilles Deleuze (1925-1995), que está en apariencia muy alejado de los temas y preocupaciones dottianos –o justamente *por* ello– encontramos en su obra drásticas claves de lectura. En efecto, si bien la teología política, el fundamento y el Estado moderno (por señalar los conceptos escogidos para la temática de este número de *Deus Mortalis* en su homenaje) son temas ajenos al universo deleuziano –o en el mejor de los casos marginales–, la manera en que Dotti los aborda y su insistencia en su centralidad para el pensamiento político, permiten y exigen un diálogo fructífero. Ese fue el motivo que impulsó mis colaboraciones precedentes con *Deus Mortalis*, que estas páginas suponen: en la primera, introduje la noción de Estado en un lugar conceptual neurálgico de la arquitectura deleuziana a partir de su relación con Hegel (la Idea deleuziana y la Idea hegeliana).<sup>1</sup> En la segunda, abordé los problemas teóricos que subsistían en esta estatalidad deleuziana: un Estado fundado en una Idea preñada de multiplicidad sólo podía ser pluralista, y caía por tanto en todas las críticas al Estado pluralista que Dotti desgajaba pacientemente en sus notas complementarias al texto de Schmitt sobre la cuestión. Frente a ello, intenté mostrar de qué manera esa *pluralidad* trascen-

---

1. Cf. Julián Ferreyra, «Deleuze y el Estado», *Deus Mortalis* N° 10, 2011-2012, pp. 265-286.

dental deleuziana era capaz de engendrar unidades empíricas (sociales, físicas, biológicas).<sup>2</sup>

Este homenaje a Dotti es motivo de volver a pensar con él, en este caso en torno a su «*Filioque*» a *La tiranía de los valores* de Carl Schmitt.<sup>3</sup> Abordaré la cuestión de fondo que allí se plantea, es decir, el problema de la *forma de representación*: «El problema pasa por el tipo de *representación* que entra en juego en virtud de la lógica de los valores: valer es una forma de representarse lo universal en lo particular (*i.e.* el valor en lo valioso) que es antitética a las cristológica».<sup>4</sup> Entre ambas formas de representación o mediación, se abre para Dotti una «alternativa existencial»: «entre la concepción de la mediación representativa como económico-axiológica o como teológico-política».<sup>5</sup> Ya desde el subtítulo al «*Filioque*» Dotti explicita su posicionamiento ante esta disyuntiva: «una tenaz apología de la mediación teológico-política». En el caso de Deleuze, en cambio, esta disyunción excluyente lo empuja –por su rechazo a lo teológico-político– al bando de la mediación económico-axiológica y, en consecuencia, siguiendo la argumentación dottiana, a establecer una alianza inconsciente con la lógica del capitalismo. Para evitar tal trágico devenir, trataré de poner en cuestión la legitimidad de la disyunción, en torno a dos motivos principales. En primer lugar, el capitalismo puede catalogarse dentro de la representación cristológica, si se sigue la teoría del valor marxista tal como Deleuze la interpreta –de manera bien distinta a la expuesta en el «*Filioque*»–. En segundo lugar, es posible concebir una forma de «mediación representativa»<sup>6</sup> que no sea económico-axiológica ni teológico-política: el pliegue intensivo como marco estatal, un inmanentismo donde hay variación, devenir y creación pero sin embargo *no vale todo*.

2. Cf. Julián Ferreyra, «Deleuze y el estado pluralista», *Deus Mortalis*, N°11, 2013-2014, pp. 211-234, Jorge Dotti, «Notas complementarias», en *Deus Mortalis*, 2011-2012, N°10, pp. 309-524 y Carl Schmitt, «Ética del estado y estado pluralista», trad. J. Dotti, en *Deus Mortalis*, 2011-2012, N°10, pp. 291-307.

3. Jorge E. Dotti, «*Filioque*. Una tenaz apología de la mediación teológico-política», en Carl Schmitt, *La tiranía de los valores*, Hydra, Buenos Aires, 2009, pp. 9-86.

4. *Idem*, p. 21.

5. *Idem*, p. 31.

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

## El Estado pluralista y el problema de la intensidad

Dado que estas páginas presentan una tercera entrega de la saga sobre Deleuze y el Estado en *Deus Mortalis*, se hace necesaria una breve recapitulación de los expuesto precedentemente. En «Deleuze y el Estado» presenté el abanico de duras críticas de Deleuze a diversas acepciones de la noción de Estado –es decir, el lugar nominal que ocupa la noción de Estado en su obra–, para luego intentar pensar su lugar *conceptual*: para ello, seguí la afinidad entre la Idea deleuziana y la Idea hegeliana a partir del énfasis que ambos ponen en la *relación diferencial* ( $dy/dx$ ). Exploré de esa manera la encarnación de ese *dios mortal virtual* a través de una mediación o representación política múltiple: las Ideas sociales o formas de *socius* como instancias genéticas de las relaciones sociales efectivas de carácter orgánico y cualitativo (es decir, no exteriores y fortuitas entre individuos). En suma, sopesé el impacto en la filosofía política del juego entre dos de los planos fundamentales de su ontología: las Ideas-virtuales y la extensión, adhiriendo inconscientemente a la línea interpretativa de la «prioridad virtual».<sup>7</sup> Sin embargo, los argumentos que Schmitt y Dotti planteaban en ese mismo número 10 de *Deus Mortalis* en contra del Estado *pluralista*<sup>8</sup> ponían de manifiesto puntos ciegos de esa argumentación (dado que la Idea social es intrínsecamente plural). Me propuse entonces reformular y precisar mis tesis originales, reconociendo el vigor de la objeciones de Dotti-Schmitt pero planteando una oposición fuerte a la perspectiva teológico-política. En «Deleuze y el Estado pluralista» construí dos postulados para las concepciones en disputa:

1) un monismo ontológico que garantiza *por derecho* el pluralismo empírico, gracias a la mediación del Estado como fuerza ideológico-práctica, *pero que de hecho* se muestra incapaz de dar cuenta de un estado de cosas donde individuos o facciones logran imponer una fuerza que carece de correlato ontológico (Dotti-Schmitt).

7. «Los filósofos alineados con la visión de la “prioridad virtual” ven un contrapunto implícito en la relación entre lo virtual y lo actual en la filosofía de Deleuze. Reiteremos, este grupo es calificado con el término “prioridad” puesto que leen una implícita priorización de lo virtual. Dos pensadores clave ejemplifican esta visión: Badiou y Hallward. La crítica de la filosofía de Deleuze es desarrollada de diferentes maneras por estos pensadores, pero siempre retiene el núcleo de una lectura de la prioridad de lo virtual. Con Badiou, lo virtual se convierte en “el fundamento de lo actual.” Más aun, Hallward sostendrá que a través del carácter jerárquico y determinante de lo virtual, “la filosofía de Deleuze está orientada por líneas de fuga que conducen hacia fuera del mundo [actual].”», Dale Clisby, «¿El dualismo secreto en Deleuze?», trad. Pablo Pachilla, en *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, N.º 4, pp. 120-148, p. 143.

8. Cf. Dotti, «Notas complementarias», *op. cit.*, y Schmitt, «Ética del estado y estado pluralista», *op. cit.*

2) un pluralismo ontológico que tiene *de hecho* como correlato un totalitarismo empírico, pero que justamente por su carácter plural, ofrece *por derecho* la posibilidad de concebir configuraciones empíricas alternativas con la misma fuerza o valor ontológico (Deleuze).

Este segundo postulado implicaba pensar una unidad que no fuera contradicha por la multiplicidad, sino que, por el contrario, la comprendiera necesariamente. Esta forma peculiar, estrictamente deleuziana de mediación representativa está contenida en el tercer plano fundamental de la ontología de *Diferencia y repetición* (1968) que complementa necesariamente a los que había trabajado en 2010 (la Idea-virtual y la extensión): la intensidad. En ese sentido, fue necesario distinguir *tres* tipos de multiplicidades correspondientes a cada uno de los planos: virtual-ideal, intensivo y extensivo. En efecto, discernir las cantidades intensivas de las extensivas evitaba caer en un empirismo vulgar (un atomismo social, donde los individuos solos y aislados fueran el punto de partida). Por otra parte, la distinción con las multiplicidades ideales impedía caer en una nueva trascendencia, donde la soberanía se ejerciera de arriba hacia abajo, del cielo virtual a nuestras existencias, y este mundo fuera encarnación de una fuerza *fuera del mundo* que legitimara su lógica y su acontecer. Esta segunda precisión se vuelve especialmente crucial en las condiciones del capitalismo aparentemente triunfador, dando lugar al lúgubre *realismo capitalista*, es decir, dándole espesor ontológico a la idea de que el sistema social en el que vivimos es el único posible.<sup>9</sup> El carácter estrictamente sensible de las intensidades habilitaría evitar ese riesgo de dogmatismo y su consecuente despotismo idealista.<sup>10</sup>

Ahora bien, los problemas subsistían en «Deleuze y el Estado pluralista». En efecto, acotar el pluralismo a lo intensivo resuelve muchas de las objeciones de Dotti-Schmitt al pluralismo, pero al costo de establecer una jerarquía ontológica que *quiebra la inmanencia*: las multiplicidades intensivas tendrían un carácter eminente, y el ser no se diría de la misma manera de ellas que de las multiplicidades extensivas e ideales. Esto no sólo es problemático en términos deleuzianos, al contradecir el núcleo de su doctrina (*v.g.* la inmanencia y la univocidad), sino que reabre problemas prácticos que la ontología deleuziana prometía resolver. Por una parte, relega la existencia concreta, el aspecto material y extensivo de nuestro habitar en el mundo, a un plano de «falsedad» (pero, ¿no es todo el sentido de la filosofía política mejorar las condiciones de la existencia concreta de

9. Cf. Mark Fischer, *Realismo capitalista*, Caja Negra, Buenos Aires, 2016.

10. Sobre el carácter sensible de la propuesta deleuziana, Cf. Diego Stulwark, *La ofensiva sensible*, Caja Negra, Buenos Aires, 2019.

los hombres?). Por otra parte, degrada el plano Ideal-virtual, donde yace la clave de las *determinaciones*, es decir, desacopla lo sensible de aquello que impide que las diferencias caigan en la indiferencia. Ahora bien, ¿es posible recobrar la inmanencia sin caer en la *tiranía de los valores* cuando «el valor como forma de interrelación humana se asienta en el pragmatismo esencial de la inmanencia»?<sup>11</sup>

### Cómo el valor deviene tirano

«El proyecto más general de Nietzsche consiste en esto: introducir en filosofía los conceptos de sentido y de valor».<sup>12</sup> Las primeras líneas de *Nietzsche y la filosofía* (de 1962, segundo libro publicado por Deleuze) pueden ser leídas en nombre propio, es decir: el proyecto más general de *Deleuze* es introducir en filosofía los conceptos de sentido y de valor. Esto no significa que adhiera necesariamente a la teoría de los valores cuya tiranía Dotti denuncia (la axiología que vivió su esplendor en la primera mitad del siglo XX). Por el contrario, Deleuze indica inmediatamente que «[en la filosofía moderna] la teoría de los valores engendró un nuevo conformismo y nuevas sumisiones»<sup>13</sup> y se opone así a *cierta filosofía de los valores*. Al mismo tiempo, para Dotti-Schmitt la teoría de los valores constituye una *nueva* sumisión y *también* un conformismo, en tanto los valores son *tiránicos* (nos someten a la ley del más fuerte) y nos exhortan a conformarnos con el sistema social imperante, el capitalismo.<sup>14</sup> Ahora bien, más allá de estas coincidencias, las posturas de Dotti y Deleuze son antagónicas, basadas en diferentes ontologías y diversos diagnósticos, al punto en que, como dijimos, las críticas del primero a la teoría del valor impactan fuertemente en la propuesta ontológico-política del segundo. Expondremos en primer lugar sumariamente los argumentos del «Filioque» de Dotti, para luego mostrar en qué sentido resultan problemáticas para la perspectiva deleuziana.

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

11. Jorge E. Dotti, «Filioque», en *La tiranía de los valores*, Buenos Aires, Hydra, 2009, p. 27.

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

13. *Ibid.*

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

Sobre finales del siglo XIX (aunque con muchas hipotecas empiristas) y sobre todo en las primeras del siglo pasado, la insatisfacción ante el formalismo de la moral kantiana se canaliza en lo esfuerzos por enunciar una entidad cuya identidad no es ontológica ni está condicionada subjetivamente, a la par que su esencia ideal la vuelve capaz de contraponerse a los embates del relativismo y del nihilismo, sin quedar reducida a mero epifenómeno o mera distorsión lingüística de lo que es explicable científicamente en términos de causalidad. El valor es esta entidad salvadora.<sup>15</sup>

El objetivo de las axiologías era evitar la doble trampa del relativismo y el dogmatismo despótico. Era necesario (especialmente después de la primera guerra mundial) evitar que *todo valiera*, pero también los horrores que se llevan a cabo en nombre de un fundamento trascendente. Loable objetivo de la teoría de los valores, pero de resultados lamentables. Los ingredientes con los que la axiología trata de elaborar la pócima salvadora configuran *en realidad* un cóctel mortal: combina la falta de un criterio normativo ante los conflictos inherente a la horizontalidad (¿quién resuelve los conflictos entre pares si no hay un juez?) con la absolutez de la verticalidad (la objetividad del valor, su «esencia ideal»). Las consecuencias de esta lógica son funestas: los valores surgen del juego de equivalencia horizontal entre lo *juzgado individualmente como valioso*, pero luego se imponen como valores absolutos, y todo aquello que no los satisfaga queda del lado del *no-valor*. Lo subjetivo deviene objetivo, pero esa objetividad *representa* una facción, una perspectiva singular y no (como pretende) universal, y deviene así una tiranía sin límites:

La horizontalidad es potencialmente belicosa porque es la dimensión (o espacialidad metafórica) donde se encuentran en pie de igualdad las pretensiones y postulaciones pluralistas que provienen de tantas subjetividades autónomas, cuantas visiones particularistas, intereses corporativos, facciones y diversidad de opiniones se den [...] La ausencia de la mediación estatal lleva a la luz el desemboque de la neutralización: cuando el enfrentamiento se agrava, las posiciones se reconocen recíprocamente como no-valor, y a diferencia de lo que es propio de la *enemistad política* en sentido schmittiano, el enemigo axiológico no es merecedor de otro tratamiento que la discriminación, criminalización y exterminio [...] el *otro* es inhumano y debe ser removido, no importa cómo [...] Una legitimación axiológica del orden ético, político y jurídico, en tanto filosofía de las *perspectivas, puntos de vistas, opiniones* y semejantes, lleva en su esencia más íntima la justificación del recurso a la máxima e incontenible violencia para imponer lo que es meramente subjetivo (singular o colectivo) y faccioso.<sup>16</sup>

El paso desde una horizontalidad pluralista (*potencialmente* belicosa) hasta el exterminio es para Dotti inherente al tipo de representación que entra en juego en virtud de la lógica de los valores. En lugar de seguir la lógica de la mediación teológico-política (de la cual Dotti hace tenaz apología), y ser *primero vertical* y luego *horizontal* (forma de cruz, donde un fundamento trascendente otorga le-

15. *Idem*, pp. 16-17.

16. *Idem*, pp. 82-85.

gitimidad al soberano que luego garantiza la unidad y organicidad del pueblo bajo su égida), la teoría de los valores implica el camino inverso: *primero* horizontal (el dinamismo de lo valioso) y *luego* vertical (el valor propiamente dicho, aquello que hace posible que esos valores *valgan* y no sean relativos, regulando su dinámica horizontal). Para ilustrar este movimiento, Dotti propone un singular *gambito*: identificar el *valor* de la axiología con el *valor* de la teoría marxista (identificación potente aunque problemática, especialmente útil a los fines de estas páginas, ya que Deleuze retoma en forma crítica y renovada la teoría del valor de Marx, ofreciéndonos puentes de comunicación entre ambas teorías):

La representación axiológica es horizontal. Cuando un objeto de cualquier tipo es juzgado como valioso (cuando de él se predica que *tiene* valor), se lo está inscribiendo en un dinamismo cuyo nervio es la intercambiabilidad [...] *Valer* significa que lo cualitativamente distinto deviene comparable [...] Pero al mismo tiempo, este dinamismo genera su propia condición de posibilidad como elemento sobrepuesto a los objetos valiosos, como entidad posibilitante que se eleva por encima de lo que aparece así por ella condicionado en función de la *utilidad* que esta verticalidad en la *inmanencia* proporciona al desarrollo de la relación horizontal.<sup>17</sup>

En primer lugar, algo debe ser juzgado como *valioso*; como la mercancía en términos marxianos, los *valores* requieren tener valor de uso, es decir, utilidad socialmente reconocida. No hay otra objetividad que la utilidad social, que *otro* le de valor (¡sea para el estómago, para la fantasía o para la ley moral en mí!) a determinado objeto. Desde el punto de vista de la axiología, se trata principalmente de acciones éticas: ayudar a una anciana a cruzar la calle, hacer beneficencia, decir «por favor», abstenerse de golpear o asesinar a otro ciudadano, etc. Pero las mercancías deben también circular, deben tener valor *de cambio*.<sup>18</sup> Este es un rasgo que Dotti considera esencial para la lógica de la axiología: la inter-cambiabilidad. Los valores, como las mercancías, tienen que circular para *valer*, a pesar de la «esencia ideal» que los defensores de dicha teoría buscan conferirles; en efecto, un valor que pertenezca sólo a un individuo, que no sea reconocido por otro, que no aspire a recibir *la misma moneda*, no tendría sentido («un valor que escape a la comparación y a la transacción, a la correlación de equivalencia, por ende a su relativización, *no es un valor*» ).<sup>19</sup>

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

17. *Idem*, pp. 21-25.

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

19. Jorge E. Dotti, «*Filoque*», *op. cit.*, p. 28 (las cursivas son nuestras).

de la equivalencia lleva consigo la exigencia de un representante universal».<sup>20</sup> La heterogeneidad material de lo valioso obstaculiza el cumplimiento de la circulación que su naturaleza solicita, y hace falta por tanto una universalidad que medie entre ellos (v.g. una forma de representación). Falsa universalidad, sin embargo. Falsa representación: se trata de un elemento singular faccioso que *salta de la cadena*, adquiere vida propia y restringe la libre circulación de los valores que debería facilitar. Nuevamente, Dotti recurre a la analogía con la circulación mercantil, esta vez mediante el rol del dinero. El dinero aparece como un mero útil facilitador del intercambio y el comercio, pero no es un medio neutral. Se transforma rápidamente en el árbitro y juez de las medidas (como el rol de la moneda y el capital financiero en las sociedades contemporáneas lo muestran elocuentemente). El dinero se hará Dios, y será el patrón-medida, el juez de lo que vale y lo que no. Pero es un falso soberano, un juez corrupto, que conserva la arbitrariedad del movimiento horizontal que le dio origen. Sigue siendo sólo un *punto de vista* (elemento de una «filosofía de las *perspectivas*, *puntos de vistas*»), con poder de decidir sobre los otros puntos de vista. Esta cuestión se hace especialmente espinosa en el ámbito de los valores morales y políticos. Determinados valores parecen adquirir universalidad y pureza, pero siguen vistiéndolo a los mismos santos. Debajo de sus ropajes, existe el interés particular. En su nombre se esconde un *mero* punto de vista.

Debajo de la analogía entre la mercancía y los valores de la axiología se esconde sin embargo una diferencia crucial. Si bien es cierto que la «marca de la bestia»<sup>21</sup> es esencial para la existencia misma de la mercancía (sin valor de uso y valor de cambio, y sin la equivalencia dineraria un objeto *cesa de existir* como mercancía, está fuera del «inmenso cúmulo»), las implicancias de este gesto son mucho más dramáticas en el caso de los valores. Ocurre que, como son *valores universales de la humanidad*, quien *no* comparte esos valores es esencialmente *inhumano*. La lucha es valor contra no-valor, lucha pues a muerte. Esta argumentación es la que habilita a Dotti a concluir, como vimos más arriba que en la representación axiológica «el enemigo axiológico no es merecedor de otro tratamiento que la discriminación, criminalización y exterminio», «el otro es inhumano y debe ser removido, no importa cómo» y queda justificado «el recurso a la máxima e incontenible violencia para imponer lo que es meramente subjetivo (singular o colectivo) y faccioso».<sup>22</sup> La lógica de la inmanencia y la representación horizontal revelan su cara más monstruosa. Sólo la mediación

20. *Idem*, p. 25.

21. Cf. Marx, *op. cit.*, p. 106, donde cita ese pasaje del Apocalipsis.

22. Cf. *supra*.



teológico-política puede arrancarnos de esa encrucijada, y de allí su feroz apología por parte de Dotti.

Esta crítica parece dar de lleno en el proyecto deleuziano de introducir en filosofía el concepto de valor. Sin embargo, el valor deleuziano no se asienta en lo valioso o en su circulación, sino en una instancia trascendental, la Idea. En efecto, el tercer aspecto de la Idea deleuziana es el *valor* de la relación  $dy/dx$  (donde la relación recíproca de los *indeterminados*  $dy$  y  $dx$  produce una determinación completa).<sup>23</sup> Ahora bien, a pesar de que –como ya vimos en «Deleuze y el Estado»– la Idea deleuziana nos ofrece la posibilidad de tejer puentes con la tradición estatalista del idealismo alemán, el punto de incomensurabilidad (el monismo de la filosofía clásica teutona frente al pluralismo deleuziano) hace que –como ya vimos en «Deleuze y el Estado pluralista»– ninguna de las objeciones dottianas a la teoría de los valores encuentre resolución al remontar los valores a la Idea. Efectivamente, la Idea es múltiple, todos los «bandos» expresan una Idea y el movimiento de la virtualidad (con mayor o menor vigor de acuerdo al grado de *explicación*, pero con igual legitimidad), y por lo tanto lo ideal deleuziano es totalmente incapaz de resolver ninguna situación de conflicto. Como en la sustancia de Spinoza, todo compone con todo al infinito. Estamos más allá del bien y del mal, en una filosofía perpectivista donde la evaluación del «pez grande se come al chico» dependerá de nuestro lugar en la pecera.<sup>24</sup> Son «puntos de vista» fundados, cada uno, en una instancia Ideal diversa: el pez grande actualiza determinadas relaciones ideales y singularidades, mientras el pez pequeño actualiza otras, de lo cual se deriva lo que cada uno *puede* y el resultado de su encuentro: desastroso para el pequeño, vigorizante para el grande (alimentarse aumenta su capacidad de actuar). Los valores circulan en el plano virtual y de pronto, milagrosamente, uno salta de la cadena y encarna en una forma social efectiva, histórica.

23. «El símbolo  $dx$  aparece a la vez como indeterminado, como determinable y como determinación. Estos tres aspectos corresponden a tres principios, que forman la razón suficiente: a lo indeterminado como tal ( $dx$ ,  $dy$ ) corresponde un principio de determinabilidad; a lo realmente-determinable ( $dy/dx$ ), corresponde un principio de determinación recíproca; a lo efectivamente determinado (valores de  $dy/dx$ ) corresponde un principio de determinación completa. en suma,  $dx$ , es la Idea», Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, Paris, 1968, pp. 221-222. Sobre el rol de la Idea y la relación diferencial en el concepto de Estado, Cf. Ferreyra, «Deleuze y el Estado», *op. cit.*

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

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

## Valor en Deleuze

Deleuze, siguiendo especialmente a Althusser y Balibar, lee la teoría del valor de Marx en una clave bien distinta a la de Dotti. El valor no surge de la mercancía (como las primeras secciones de *El Capital* parecen indicar)<sup>25</sup> sino que es *producido* por una determinada relación social: la relación capitalista, esto es, la que se establece entre un flujo libre de trabajo y un flujo libre de dinero. «Dos elementos principales entran en la estructura capitalista: el trabajador “libre” (historia de la separación del productor y sus medios de producción) y el capital (historia de la usura, el capital mercantil, etc.)».<sup>26</sup> Sin embargo, no hay que pensar en un determi-

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

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

nismo o una determinación histórica, según la cual un *encuentro determinado* de dos elementos *particulares* hubiera sido la *causa* del surgimiento del capitalismo.

*La diversidad de las vías* históricas por las cuales se constituyen los elementos de la estructura, por las cuales son llevados hasta un punto donde pueden unirse para constituir esta estructura (de un modo de producción) entrando bajo su dependencia, y *deviniendo* sus efectos [...] Hay una pluralidad de procesos de constitución de la estructura que conducen *todos al mismo resultado*.<sup>27</sup>

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

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

El esquema es, de esta manera, plenamente cristológico. Creer que las contingencias históricas (la historia del trabajador «libre» y la historia del capital) *fundamentan* las relaciones sociales capitalistas es como creer que la biografía de Jesús *fundamenta* el cristianismo. La tendencia hacia la aniquilación y la guerra total entre las partes encuentra también en este juez su coto: las guerras deben seguir el pulso y las exigencias de la reproducción del capital.<sup>28</sup> Desde esta pers-

27. *Idem*, p. 532.

28. Si guerra total hubiera, o incluso exterminio de la raza humana (como las fantasías apocalípticas anuncian), esto sólo implicaría que la fuerza de trabajo humana ha dejado de ser indispensable para

pectiva *no hay una diferencia en la forma de representación* entre la teología política y el capitalismo, ya que en ambos casos la representación tiene todos los rasgos que Dotti-Schmitt atribuyen a la representación soberana:

Mediante la función modélica que cumple la noción de *representación* en el cristianismo, las estructuras comunitarias seculares se revisten de una identidad asentada en una dimensión trascendente, que legitima según principios ético-político-jurídicos la función que ellas cumplen en el mundo.<sup>29</sup>

También en el capitalismo hay una dimensión trascendente que legitima la función de las estructuras seculares: el Estado, las empresas, la educación, la familia, el individuo, etcétera, responden en su lógica relacional y sus determinaciones características a una lógica que emana desde un cielo inasible por la razón o la sensibilidad. *En el capitalismo, la mediación es plenamente teológico-política*. Solamente, el Dios no es otro que el Dios-Capital (como las bellas figuras de Marx en ese sentido ya indicaban).<sup>30</sup>

La forma de representación horizontal, en realidad, *no existe*, ya que supone una perspectiva que Dotti rechaza de plano: la consistencia ontológica de las individualidades horizontales, autónomas, que podrían poner en circulación valores de lo que luego, eventualmente, deberían liberarse (la «absurdistad histórica, antropológica, psicosocial, sociológica, y filosófica –salvo para los seguidores de la metafísica liberal– de las *robinsonadas*»).<sup>31</sup> ¿Cómo podría ser entonces la lógica de los valores sustentarse en un tipo de representación basado en una absurdistad? No hay *en realidad* una representación «antitética a la cristológica»,<sup>32</sup> porque el universal *no puede* surgir del particular, el valor *no puede* surgir de lo valioso, *salvo para los seguidores de la metafísica liberal*, que es absurda. Los

---

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

29. Dotti, *op. cit.*, p. 49.

30. «Como valor originario se distingue de sí mismo como plusvalor –tal como Dios Padre se distingue de sí mismo en cuanto Dios Hijo–», Marx, *El Capital*, *op. cit.*, Tomo I / Vol. 1, p. 189.

31. Jorge E. Dotti, «Notas complementarias» en *Deus Mortalis. Cuaderno de filosofía política*, N° 10, 2011-2012, p. 427. Se trata de una de mis citas de cabecera.

32. Dotti, *Filioque*, *op. cit.*, p. 21, cf. *supra*.

valores, como los individuos, son siempre producidos. Su circulación, su intercambio, su equivalencia son momentos segundos. *El elemento que salta de la cadena* no es engendrado por la circulación de los valores (ni de las mercancías), sino que la circulación y el intercambio lo suponen.

Ahora bien, como ya hemos señalado más arriba, la inconsistencia ontológica se aplica, en Deleuze, a la multiplicidad empírico-extensiva, pero no a las otras formas de multiplicidad. Es *absurdo* que del plano de la extensión homogénea surjan relaciones orgánicas o vitales. Pero *no es absurdo* que éstas surjan de la trama ideal-intensiva. Por el contrario, allí está el elemento genético: es el «elemento diferencial de donde deriva el valor de los valores mismos».<sup>33</sup> Retorna así el problema del pluralismo trascendental que no cesamos de advertir, ¿no hay una suerte de *horizontalidad virtual* en la inmanencia deleuziana, que resuelve los problemas ontológicos (la absurdidad) pero, al hacerlo, reintroduce los problemas prácticos que diagnosticaban Dotti-Schmitt? ¿No hay una circulación, una intercambiabilidad de las singularidades que pueblan la bruma virtual, que pueden pasar de un orden extensivo a otro, poniéndolos en comunicación, manteniéndolos en apertura y fluidez radical? De ser así, no sería el capitalismo el que implica el *tipo* de representación que Dotti-Schmitt denuncian, sino la ontología deleuziana misma. Al mismo tiempo, la consistencia de la propuesta del francés podría abrir paso a una forma de representación efectivamente (y no falsamente) *antitética a la cristológica*, al estar libre de las absurdidades de la metafísica liberal. Si el siglo *deviene* deleuziano, la pesadilla de un mundo sin juez donde nada contenga la escalada de violencia y destrucción carecerá de límites: un instinto de muerte sin precedentes se alzará sobre nuestra existencia secular. Afortunadamente, esa crítica podría aplicarse a una interpretación de la ontología deleuziana que pusiera a la Idea-virtual como *prius* (la «prioridad virtual»), pero se disuelve cuando consideramos el concepto de «intensidad». Ha llegado el momento de ver de qué manera dicho concepto permite que de la multiplicidad también pueda emerger un *deus mortalis* que pueda ser juez y neutralizar la escalada de violencia inherente a la lógica del intercambio sin perder su inmanencia con lo extensivo (sin olvidar al pueblo).

---

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

## La lógica de la soberanía intensiva

Lejos de implicar un escepticismo político, el carácter cristológico de la lógica del capital debería conducirnos a retomar la búsqueda de la especificidad del concepto central de la filosofía política: el Estado, y específicamente el Estado como *dios mortal* –liberado de la sombra de un dios *inmortal* del cual su legitimidad dependería-. En efecto, se trata de matar a Dios como fundamento de la legitimidad del gobierno secular, porque es esta trascendencia del fundamento la que genera la tiranía actual, la del dinero-Capital. Por eso Deleuze indica que el elemento diferencial del que derivan los valores es, además de creador, *crítico*, en el sentido de realizar la célebre «filosofía a los martillazos» de Nietzsche.<sup>34</sup> El Estado como *deus mortal* exige ese martillazo homicida, para apostar por un Estado que no sea ya –como lo ha sido tradicionalmente– *mediación* entre el cielo y la tierra sino *estrictamente soberano*, es decir, que no dependa de la fuerzas celestes o mundanas, sino que sea él mismo el principio de legitimación de su ley. Creemos que es posible que la mediación estatal se legitime a sí misma, es decir, que el elemento mediador sea en sí mismo genético y no una articulación entre dos planos escindidos entre los que oscila el fundamento, el ansia de fundar. Se trata, en suma, de construir una representación y mediación *propiamente* estatal.

Allí es donde la ontología de Deleuze ofrece sofisticadas herramientas. Ahora bien, para ello hay que despejar un malentendido medular, ya que no alcanza con hacer énfasis en la intensidad como elementos mediador si traficamos a través de ella el esquema conceptual de la «prioridad virtual». En efecto, la estructura ternaria de dicha ontología (Idea-intensidad-extensión) podría arrastrarnos a pensar en un esquema clásico de mediación: la intensidad como *articulación* entre el cielo-Idea y la tierra-extensión. Un Estado intensivo sería, bajo esa interpretación, el artefacto a través del cual la voluntad de Dios-Idea se hace presente en la tierra y no aquello que buscamos: un Estado plenamente soberano, fundado en su propia legitimidad. Existen por cierto numerosos pasajes deleuzianos que apuntalan esa vertiente interpretativa, eminentemente el párrafo final del capítulo sobre la Idea que introduce el capítulo sobre la intensidad, donde señala que en ese capítulo 5 se mostrará cómo la intensidad funda la posibilidad de que las Ideas se «encarnen» (sic) y la actualización de lo virtual se desencadene.<sup>35</sup> En esta interpretación la intensidad, en lugar de superar el esquema de la «prioridad virtual», se sigue de él: la intensidad sería el Cristo deleuziano, encarnando al Dios-virtual en la Tierra.

34. *Ibid.*, p. 1.

35. Deleuze, *Différence...*, *op. cit.*, p. 285.

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

Si decimos que la ontología deleuziana ofrece elementos para pensar una *nueva* lógica de la mediación representativa a través del concepto de intensidad, es justamente porque ésta *no* tiene un rol de *articulación* (o pasaje) entre la extensión y las Ideas. También sería un paso en falso poner a la intensidad en el rol del fundamento, *como si el deus mortalís* se asentara exclusivamente en un plano ontológico (el problema que, hemos visto, surgía en «Deleuze y el Estado pluralista», donde la intensidad relegaba la determinaciones ideales y las existencias extensivas a una jerarquía secundaria). En realidad, los tres planos (Idea-intensidad-extensión) son inmanentes, ninguno fundamenta a los demás. El Estado es virtualidad, intensidad y extensión, en un entramado cuya determinación específica se trata de establecer (el arte del político es el montaje de esos elementos para resolver los problemas sociales que se le presentan). La génesis, en este marco, no tiene lugar por creación, emanación o encarnación, sino por el movimiento mismo del plano de inmanencia. Es una génesis cinética, topológica y cromática. En efecto, el campo virtual puede ser pensado como un océano oscuro que no cesa de variar, de producir olas y pliegues en su masa infinita que producen relámpagos luminosos: las intensidades. Lo intensivo es un *pliegue* de lo virtual-Ideal y no una articulación entre éste y el «mundo». Este *plegado* tiene así el rol conceptual de la mediación o la representación en el sentido en que Dotti los considera (es decir, como el eje de una concepción ontológico-política), con la salvedad –nada pequeña– de que es *inmanente* a los planos que media o representa.

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

Las intensidades están implicadas unas en otras, de manera que cada una es al mismo tiempo envolvente y envuelta. Así, cada una continúa expresando la totalidad cambiante de las Ideas, el conjunto variable de las relaciones diferenciales. Pero sólo expresa *claramente* algunas, o ciertos grados de variación. Expresa claramente precisamente aquellos que mira directamente cuando tiene la función *envolvente*. Sin embargo, también expresa todas las relaciones, todos los grados, todos los puntos, pero *confusamente*, en su función *envuelta* [...] Lo claro y lo confuso no son separables, como carácter lógico en la intensidad que expresa la Idea, es decir en el individuo que la piensa, de la misma manera en que lo distinto y lo oscuro no son separables en la Idea misma.<sup>36</sup>

En segundo, lugar, es inmanente al plano actual-extensivo, en tanto el pliegue intensivo *tampoco* trasciende a la existencia, al plano extensivo donde vivimos y sufrimos. Lo intensivo es *inherentemente sensible* y sus movimientos de actualización no son independientes de lo empírico (las partes y los individuos) en los que se encarnan. El movimiento no está *fuera del mundo*, si no que no deja de acontcernos. Como mostraba el análisis de Balibar del surgimiento del capitalismo, es necesario que los acontecimientos contingentes de la historia empírica den lugar a los elementos que constituyen la actualización de determinadas relaciones ideales (lo que Balibar llama «una estructura»). Las Ideas encarnan cuando la historia efectiva conduce a la formación de los elementos que corresponden a determinadas relaciones y singularidades. No dejamos de movernos como hormigas. Los encuentros y las contingencias *extensivas* producen la historia universal: «la historia universal es la de la contingencia, y no de la necesidad».<sup>37</sup>

Ahora bien, ¿es el movimiento actual-extensivo la causa final del pliegue? ¿la génesis de las formas sociales está librada exclusivamente al azar de los encuentros? Si así lo fuera, primaría efectivamente –como Dotti denuncia– una lógica económico-axiológica. De hecho, para Deleuze la extracción del «movimiento de *aquello que efectivamente se mueve*» que caracteriza la modulación es un «*equivalente general*»,<sup>38</sup> recuperando el «dinamismo [de los valores] cuyo nervio es la intercambiabilidad» que denunciaba Dotti.<sup>39</sup>

Sin embargo, esto no implica que «aquello que efectivamente se mueve» en la extensión sea el fundamento ontológico de los valores, lo estatal o la organización social. Sólo podría serlo si el plano intensivo fuera trascendente al extensivo, y las partes extensivas por tanto átomos libres chocando al azar en un espacio vacío para encarnar ora esta forma de *socius*, ora aquella, siguiendo la contingencia pura de los encuentros. El fundamento sería entonces extensivo, y el azar el soberano. Caería Deleuze en la acusación que Dotti le dirige a Marx: «busca

36. *Idem*, p. 325.

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

38. Cf. Deleuze, *L'image-mouvement*, *op. cit.*, p. 37 (las cursivas son nuestras).

39. Jorge E. Dotti, «*Filioque*», *op. cit.*, pp. 21-25, cf. *supra*.



demostrar que la verdad radica en que la sociedad civil-burguesa es el elemento propulsor del orden estatal y no viceversa». <sup>40</sup> Pero al ser lo intensivo *también* inmanente a lo virtual, cada pliegue expresa claramente *determinadas* relaciones diferenciales y singularidades ideales. Cada intensidad es así un campo de individuación, que hace posible la existencia de determinadas estructuras actuales: algunas existencias serán posibles en un determinado campo de individuación, mientras otras no. De esa manera, existen especies animales con partes características (por ejemplo, su sistema reproductivo), individuos humanos con su *cogito* y sus *cogitaciones*, máquinas técnicas con sus peculiares mecanismos y lógicas de funcionamiento (mecanismos de relojería, vapor, informática), etc.

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

### Una tenaz apología de la sociedad de control

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

40. *Idem*, p. 45.

ciedades de control están reemplazando a las sociedades disciplinarias»<sup>41</sup> ha sido leído como el fin del Estado y el comienzo de un mundo pos-estatal, fragmentario, apto para el dominio de un capital financiero pseudo-anárquico.<sup>42</sup> La *sociedad de control* aparece como el monstruo sin rostro del presente y, muy probablemente, así lo concebía Deleuze, como la inspiración del término «sociedad de control» en la obra de William Bourroughs lo sugiere.<sup>43</sup> Sin embargo, el pasaje a las sociedades de control no debe ser leído axiológicamente («no hay lugar para preguntarse cuál es el régimen más duro, o el más tolerable, porque en cada uno de ellos se enfrenan liberaciones y sujeciones»<sup>44</sup>). En lugar de ello, en el marco de este esfuerzo de utilizar la ontología deleuziana para construir una concepción positiva y productiva del Estado, es necesario centrarse en el concepto de *modulación* que caracteriza a este dispositivo social: «Los encierros son *moldes*, moldeados distintos, pero los controles son una *modulación*, como un moldeado auto-desformante que cambia continuamente».<sup>45</sup>

La modulación es un concepto clave, inspirado en la obra de Gilbert Simondon,<sup>46</sup> a través del cual Deleuze precisa la manera en que lo virtual se enlaza con lo actual.<sup>47</sup> La modulación hace posible un doble movimiento: por una

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

42. «La despotenciación del Estado, el ocaso de su *centralidad* en la producción de lazo social no significa que exista una instancia más potente que lo subroga [...]. A este escenario se alude cuando se habla de *fragmentación, globalización, fin de la sociedad disciplinaria*, etc. [...] En este escenario es donde se observan los efectos disgregadores y excluyentes que resultan de la circulación irrestricta del capital financiero», Sebastián Abad y Rodrigo Páez Canosa, «Comunidad crítica y Estado», en Paula Hunziker y Natalia Lerussi (comps.), *Misantropía/Filantropía/Apatía*, Brujas, Córdoba, 2007, pp. 375-383. «[El neoliberalismo es] una voz de mando que normativiza y *modula* la vida», Sztulwark, *op. cit.*, p. 48.

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

44. Gilles Deleuze, «Post-scriptum...», *op. cit.*, p. 241.

45. *Idem*, p. 242.

46. Cf. Gilbert Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Milion, París, 2005.

47. Si bien la modulación no es mencionada en *Diferencia y repetición*, y por lo tanto no es uno de los conceptos a través de los cuales se analiza allí la relación virtual-actual, sí existe una continuidad

parte, expresa lo virtual haciendo que ésta se actualice, se divida en objetos extensivos (v.g. los individuos), cambiando de naturaleza; por la otra, extrae el movimiento de aquello que efectivamente se mueve, haciendo que encuentren su unidad (la «unidad del movimiento») y lo extensivo encuentre su razón en la Idea.<sup>48</sup> Los individuos existentes en la extensión son *moldes*, pero su condición genética es la *modulación* que los conecta con las determinaciones virtuales que los constituyen.

El Estado deleuziano, por lo tanto, no es una sociedad *disciplinaria*, donde la cuestión era moldear individuos preexistentes para que respondan a normas y cumplan una función social (la familia, la escuela, la cárcel, el hospital, etc.), sino una sociedad de *control*, donde la cuestión es *modular* una materia preindividual para que produzca determinadas individuaciones determinadas a esas normas y acciones. Desde el punto de vista *ontológico* deleuziano (y desde todo punto de vista ontológico *sin absurdidad*, es decir, que no considere al individuo como punto de partida) *en realidad* las sociedades disciplinarias *no existen en sí*, sino que son un *para sí* del movimiento de modulación que subyace a todo lo real. Los moldes no tienen subsistencia ontológica porque suponen lo que debe ser explicado: cómo surge el individuo.<sup>49</sup> *Sean los hombres concretos que hacen la historia*,

---

conceptual que autoriza este paso. En efecto, cuando la modulación aparece en los estudios sobre cine de Deleuze a principios de la década del '80, es posible afirmar que Deleuze retoma la configuración en tres niveles de su ontología de *Diferencia y repetición*, con el objetivo de desmontar las lecturas «fluyentes» de su filosofía que había producido su obra de los '70 junto a Félix Guattari. Deleuze identifica en ese momento la modulación con el concepto central del primer libro sobre cine, es decir, la imagen-movimiento: «La imagen-movimiento es la modulación del objeto mismo» (Gilles Deleuze, *L'image-temps*, Minuit, París, 1985, p. 41). En otros momentos, la modulación aparece como característica del plano cinematográfico (Gilles Deleuze, *L'image-mouvement*, Minuit, París, 1984, p. 39). Lejos de resultar problemático, este desplazamiento marca el rol conceptual de la modulación: articular, mediar (;representar?). En efecto, la imagen-movimiento articula los objetos que se mueven con el Todo, mientras el plano articula el encuadre y el montaje (que retoman, respectivamente, las características de los objetos y el Todo). Así «el plano es sin duda una unidad. Es una unidad de movimiento, y comprende por lo tanto una multiplicidad correlativa que no lo contradice [...]. Esta unidad implica una doble exigencia: con respecto al todo, expresa un cambio a través de la película; con respecto a las partes, determina sus desplazamiento en cada conjunto, y de un conjunto al otro», *idem*, pp. 43-44. No pude en estas páginas desarrollar los puentes, ecos y desplazamientos entre la triada de *Diferencia y repetición* (Idea-intensidad-extensión) y la de los libros sobre cine (montaje-plano-cuadro, que se reproducen al interior del plano bajo la forma de imagen-percepción, imagen-afecto, imagen-acción), motivo por el cual las trabajo simplemente como equivalentes, para precisar el peculiar rol mediador de la intensidad.

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

49. Cf. Simondon, *op. cit.* p. 24.

sean los dispositivos disciplinarios que moldean una materia humana informe para dar lugar a esos hombres concretos, ¿de dónde vienen las escuelas, las fábricas, las prisiones, los hospicios? ¿Obviar ese paso sería una absurdidad histórica, antropológica, psicosocial, sociológica, y filosófica –salvo para los seguidores de la metafísica liberal–!

La modulación, en cambio, da cuenta del proceso de individuación, tanto de los individuos concretos como la de los dispositivos (sociales, biológicos, disciplinarios, físicos, estatales) que los hacen posibles. De la misma manera que el *movimiento* ontológico aparece en Deleuze como esa modulación capaz de «extraer de las personas, objetos y elementos que pueblan el mundo» moléculas de movimiento que son su sustancia común y lo vinculan con lo virtual (lo abierto, el todo),<sup>50</sup> los *movimientos políticos* pueden extraer una potencia del pueblo que vinculan nuestra existencia con lo virtual e intensivo que son principios de su constitución. La génesis es así doble, necesariamente doble. La modulación abre lo extensivo a su potencia genética, la que permite la «recreación de categorías de acción, de toma del Estado y ejercicio del poder/soberanía» debe ser hecho sobre un espacio ya ocupado por una acción un Estado y un poder determinado por las relaciones y singularidades de la Idea de Capital.

La modulación es el movimiento de la intensidad, y la intensidad el corazón viviente de la ontología deleuziana. *Si hubo históricamente sociedades de soberanía y sociedades disciplinarias* su génesis responde a determinada modulación intensiva que hizo posible la encarnación de determinadas relaciones ideales en particulares individuos concretos que cumplían las funciones exigidas por esa forma de *socius*. Si, por otra parte, existe una sociedad de control que impone y aplica la lógica del capitalismo, eso responde a determinado pliegue intensivo, las relaciones ideales que expresa y las partes extensivas que actualiza. No es ese el sino de la modulación: también un Estado que favorezca una mejor forma de vida humana sería, en ese sentido, una sociedad de control. El pensamiento estatal no es otra cosa que la búsqueda de una gestión de lo común que produzca formas de sociabilidad aptas para la vida humana e –idealmente– su potenciación en condiciones de secularización. Es la búsqueda de favorecer las formas «altas y nobles»<sup>51</sup> de la vida en común, o –en palabras del pensamiento estatal de Abad y Páez Canosa– de una «praxis tendiente no sólo a construir lazo social, sino a detener los efectos disgregadores excluyentes que resultan de la circulación irrestricta del capital financiero».<sup>52</sup>

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

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

52. Abad y Páez Canosa, op. cit., p. 383.

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

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

CONICET-UBA