

# Deleuze y el Estado pluralista

Julián Ferreyra

A pesar del carácter marcadamente anti-estatalista de muchas de las aseveraciones explícitas de Gilles Deleuze, considero, como he intentado mostrar en otra parte,<sup>1</sup> que sus nociones de «Idea social» (expuesta en *Diferencia y repetición*) y «formas de *socius*» (presentada en el *Anti-Edipo*) ocupan el lugar conceptual del *Estado* en la tradición de la filosofía política, bajo las siguientes condiciones: a) que éste no se confunda con ninguna de sus expresiones empíricas (los Estados concretos que nacen y mueren a lo largo de la historia de la humanidad) y b) que no se limite a una trama de relaciones inmediatas imaginada a partir de la ficción del individuo solo y aislado (*sociedad civil* robinsoniana). Pero se trata de dos condiciones *negativas*. En estas páginas quisiera retomar la problemática para hacerla más específica. Aun dando por cierta la hipótesis previa, por cierto controvertida (que existe un concepto positivo de Estado en Deleuze), la cuestión permanecerá vaga en tanto no se defina con más rigor *qué debe entenderse positivamente por Estado*. En esa senda, intentaré confrontar la estatalidad deleuziana implícita en la noción de «Idea social» con la concepción de Estado de Carl Schmitt, más precisamente, tal como la plantea en su conferencia de 1929 «Ética del Estado y Estado pluralista [*Staatsethik und pluralistischer Staat*]».<sup>2</sup> Teniendo en cuenta la simpatía de Deleuze por el *pluralismo*, su Estado bien podría concebirse como un Estado *pluralista*, y en esa medida ser objeto de las rigurosas objeciones a la concepción *plural* del Estado apuntadas tanto por Schmitt en su

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

2. Carl Schmitt, «Ética del Estado y Estado pluralista», trad. J. Dotti, *Deus Mortalis*, 2011-2012, N°10, pp. 291-307.

trabajo de 1929 como por las abundantes notas aclaratorias realizadas por Jorge Dotti al mismo.<sup>3</sup> Así contaremos con un *corpus* rico de objeciones con las cuales interrogar a la política deleuziana y forzar su hipotética estatalidad a una determinación positiva.

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

3. Jorge Dotti, «Notas complementarias», *Deus Mortalis*, 2011-2012, N°10, pp. 309-524. Consideramos que esas notas forman en sí mismas una obra –actual y urgente– de filosofía política, que utiliza el formato “nota” como recurso estilístico para abordar una pluralidad de temáticas y debates que no podrían abarcarse con un estilo expositivo tradicional.

4. *Idem*, p. 427.

5. *Idem*, p. 470.

6. *Idem*, p. 413.

7. «[El Estado real (*wirkliche*)] no hace más que acercarse gradualmente al Estado racional. El Estado real no se puede representar, por tanto, sino como concebido en la creación (*Stiftung*) gradual del Estado racional. [...] Si se la llama ciencia del gobierno del Estado real, según la máxima política precisamente indicada, esta política estaría en el medio entre el Estado dado y el Estado racional; ella describe la línea constante (*stete Linie*) mediante la cual el primero se transforma en el último, y termina en el derecho político (*Staatsrecht*) puro», Fichte, *El estado comercial cerrado, Der geschlossene Handelsstaat*, en FSW III, trad. M. Gaudio, pp. 397-398. (J. G. Fichtes sämtliche Werke, Hrsg. I. Fichte, Berlin, W. de Gruyter, reimp. 1971; en Fichte im Kontext-Werke auf CD-ROM, Berlin, Karsten Worm, segunda edición 1999).

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

Dista de ser la tesis de estas páginas que Schmitt y Deleuze dicen *exactamente lo mismo*. Tampoco será el objetivo arbitrar entre ambas concepciones. El trabajo consistirá, en cambio, en interrogar, a partir de la matriz schmittiana, las consecuencias prácticas de una política basada en un pluralismo ontológico. Esto es: ¿es capaz la instancia ideológico-práctica deleuziana, al prescindir de una remisión a la trascendencia, de superar la prueba de la interrogación schmittiana al Estado pluralista? Es decir: ¿es el Estado deleuziano suficientemente vigoroso como para evitar el totalitarismo que deriva del triunfo de una particularidad? ¿Es lo suficientemente concreto para evitar que, en su nombre, se justifique la violencia sin límites? ¿Nos ofrece la filosofía deleuziana algún criterio cuando las fidelidades derivadas de las diferentes fuentes de pertenencia entran en conflicto? ¿Nos permite vivir de otro modo que como una *banda de ladrones*? ¿Nos da alguna herramienta para hacer frente a las situaciones de *crisis* y excepción? ¿Hay, en suma, en Deleuze una ética estatal, esto es un deber *en pro del Estado*? *Corpus* de preguntas heterogéneo y por momentos capcioso, que intentaremos desmalezar.

## El universo pluralista

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

8. Cf. Gilles Deleuze, *Critique et clinique*, Minuit, Paris, 1993, pp. 14-15.

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

Estas primeras indicaciones parecerían insertar el Estado pluralista en el seno de la concepción *liberal* del Estado. La alusión a «la mayoría de los Estados industriales» y al «Estado sumergido en la trama de poder social y económico», permitirían transpolar estas críticas al concepto (no schmittiano) de *capitalismo*. El Estado pluralista sería así el Estado débil característico del sistema capitalista, reducido a gestionar y administrar las necesidades de la reproducción del capital. Al punto que Schmitt equipara el debilitamiento o descrédito del Estado con su *muerte*.<sup>10</sup> Y, efectivamente, subsumido bajo una potencia que le es ajena, el Estado pierde su característica definitoria: ser el fundamento de la organización social. El Estado como tal no existe, no tiene realidad efectiva. Schmitt reconoce entonces la muerte del Estado, no la niega, no vive en un mundo de fantasías, y ese es su punto de partida. Diagnóstico por cierto sombrío, en el cual coincide con Deleuze: «Bajo los golpes de la propiedad privada, y luego de la producción mercantil, el Estado encuentra su debilitamiento (*déperissement*)».<sup>11</sup>

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

La filosofía trata con ideas, y no con lo que suele llamarse *meros conceptos (bloÙe Begriffe)* [...] [El concepto mismo] es lo único que posee *realidad*, pues se la da a sí mismo. Todo lo que no es esta realidad puesta por el concepto mismo, es *existencia* pasajera, contingencia exterior, opinión, apariencia inesencial, falsedad, engaño, etc.<sup>12</sup>



Franz Reinzer, *Meteorologia Philosophica-politica*, 1712.

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

10. *Idem*, pp. 291-292.

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

12. Georg W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, § 1, trad. J. L. Verma, Edhasa, Barcelona, 1999, p. 66.

La concepción pluralista, entonces, ¿es «mero concepto» o «concepto mismo»? ¿Se trata de una visión unilateral y falta de verdad o por el contrario de lo que se da a sí mismo realidad? De la respuesta a esta pregunta dependerá el estatus de la situación real y concreta de la sociedad de masas que *le corresponde*, ¿es «realidad» o «existencia pasajera», engaño, ilusión? ¿La única *realidad* es la del concepto Uno y todo lo plural es mero engaño?

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

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

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

15. En *Diferencia y repetición*, la obra principal de ontología de Deleuze, se señala que el plano de la diferencia en sí «supone un pluralismo de diferencias libres, salvajes y no domadas, un espacio y un tiempo propiamente diferenciales» (Deleuze, G., *Différence...*, *op. cit.*, p. 71). Allí también Deleuze hace referencia a dos obras contemporáneas a la conferencia de Schmitt que tienen el pluralismo como motivo: *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, de Jean Wahl (Alcan, Paris, 1920) y *Les sciences et le pluralisme*, de J.-H. Rosny (Alcan, Paris, 1922). El pluralismo también es una cuestión central en *Proust et les signes*, publicado por Deleuze en 1964: «la pluralidad de los mundos es que sus signos no son del mismo género, no tienen la misma manera de aparecer, no se dejan descifrar de la misma manera, no tienen con su sentido una relación idéntica» (p. 11). Otra conexión entre Deleuze y el pluralismo se encuentra en torno a la figura de William James a quien

frente a una ontología monista. De allí la importancia que le asigna a la teoría de la idea, y su insistencia sobre la *multiplicidad* de Ideas frente al monismo de la Idea hegeliana, en la estela de la cual, de acuerdo a Doti, se ubica la concepción de Schmitt.<sup>16</sup>

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

### Un universo monista

De esta primera aproximación parece salir mejor parada la tradición monista de Hegel y Schmitt que, a partir de un fundamento trascendente, legitima un estado

Deleuze cita en forma recurrente y elogiosa (y cuya visión pluralista del mundo Laski habría transferido al Estado según Schmitt, *op. cit.*, p. 294). No sin ironía, Deleuze considera que una de las más bellas páginas de James es la que describe el mundo como «disparado desde una pistola» (Deleuze, *Critique...*, *op. cit.*, p. 111, nota, en referencia a William James, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, en *Writings, 1878-1899*, Literary Classics of the United States, New York, 1992, p. 654). No sin cierta ironía, digo, porque allí James está defendiendo explícitamente lo que Hegel rechazaba en las primeras páginas de la *Ciencia de la lógica*, «los que querían empezar como con un tiro de pistola».

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

17. Cf. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 502, nota, trad. R. Valls Plana, Alianza, Madrid, 1997, p. 532.

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

Todas estas ventajas se ven sin embargo opacadas por el reconocimiento schmittiano del estado de cosas plural, esto es, del debilitamiento del Estado como instancia de encarnación terrenal del monismo ontológico. En efecto, si bien su *concepción* no se amolda a lo real y concreto «dejándolo pasar», sin embargo *no se corresponde*. No se corresponde con la situación real y concreta donde los compromisos entre grupos de poder sociales y económicos tienen como víctima al Estado. No podría —a primera vista— entonces esta concepción ser un *concepto* en el sentido fuerte que le atribuye Hegel, ya que a la realidad del concepto le es esencial su *ponerse* como realidad efectiva. Y esto el propio Schmitt lo reconoce:

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

18. Dotti, *op. cit.*, p. 351. Aquí Dotti está reconstruyendo la filosofía política de Hegel en cuya visión inscribe a Schmitt. Entiendo que el énfasis en el monarca y la unidad encarnada en una única decisión, efectivamente presente en Hegel, podría interpretarse en forma muy distinta haciendo énfasis no en la *mera unidad* sino en el carácter *conceptual* de la unidad. Si bien el monarca es la existencia efectivamente real como «unidad infinita del concepto consigo mismo» (Hegel, *Enciclopedia...*, *op. cit.*, p. 558), la unidad del concepto remite a la infinita actividad del concepto que tiene un carácter múltiple, dinámico y de eterna diferenciación interna. El monarca no es entonces realmente un individuo, sino justamente un individuo que encarna, *en forma inmediata y natural*, el movimiento del concepto (careciendo por tanto de todas las peculiaridades que podrían atribuirse a un individuo pensado con las categorías del entendimiento y el sentido común). Volveremos sobre el rol del príncipe en la filosofía política hegeliana, *infra*, nota 65.

19. Schmitt, *op. cit.*, p. 297.

20. Schmitt, *op. cit.*, pp. 295-296.

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

#### *Staatsethik* como fuerza ideológico-práctica

Está claro que el anti-hegelianismo popperiano traiciona tanto el espíritu como la letra de la obra de Hegel. La lucha contra el dogmatismo inherente al determinismo está en el corazón de la empresa del idealismo alemán. *Justamente* por ello Dotti reivindica *de inmediato* («desmontaje del armazón hegeliano», punto y seguido: «sin embargo») la dimensión ético-política como «vitalidad del orden soberano» que Schmitt refiere ya desde el título mismo del artículo: «*Staatsethik*»!<sup>22</sup> El concepto no fenece, su «verdad es eternamente real y efectiva».<sup>23</sup> La ética estatal es *la vida del concepto* en el seno de las entrópicas leyes de la extensión. Así, lo único que expresa la fórmula de defunción del Estado es que la estatalidad no ha podido aún —o ha dejado de— elaborar una alternativa fiel al concepto de lo político en pleno imperio del inmanentismo.

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

21. Dotti, *op. cit.*, p. 352.

22. *Ibid.*

23. Hegel, *Enciclopedia...* § 552, p. 571.

camente) la capacidad del concepto de lo político de *corresponderse* con la realidad efectiva, sino su capacidad de transformarla. Y en eso consiste la ética estatal:

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

El Estado es una fuerza ideológico-práctica que puede tener intervención efectiva en la sociedad de masas, *en pleno imperio del immanentismo*. Emerge así el Estado como una fuerza rabiosa de optimismo en medio del sombrío diagnóstico epocal de Schmitt. *El pleno imperio del immanentismo* no es más que el imperio del capitalismo. Si el Estado renace como fuerza práctica para ponerle coto a la expansión del capitalismo planetario, ya no será aquel Estado que el capitalismo habría desplazado (o subsumido, tal como indica la fórmula estatal-capitalista). Lo que se trata de pensar (la parte ideológica de la mentada fuerza ideológico-práctica, el aspecto del sentido *semantización* de la eticidad estatal) es justamente ese Estado por venir *en pro* del cual tenemos un deber al cual mienta la ética estatal: «surge una nueva tarea, la del trabajo en la generación consciente de aquella unidad, el deber de colaborar para que se realice una porción del orden concreto y real [...] el *deber en pro del Estado*».<sup>25</sup> Por ello rápidamente Schmitt pasa del problema de la muerte del Estado al de la conmovición que el descrédito de los Estados efectivos implica para el problema del cual se trata, esto es la ética estatal. El tema de fondo no es el diagnóstico epocal sino la erosión que produce en la capacidad del cumplimiento de la tarea ética. En los términos fichteanos ya utilizados más arriba: no está en juego el Estado dado, sino la capacidad del Estado real de crear gradualmente el Estado racional. En sentido contrario, la capacidad de sostener la tarea y el trabajo *en pro* del Estado abre la posibilidad de intervenir en la situación real y concreta.

Pero si esto es posible, si el Estado es una fuerza que puede intervenir en la situación real y concreta, es porque la relación no es unívoca, porque justamente entre el concepto y la realidad existe una mediación, un «esquema» que puede acoplar dos modos heterogéneos de configuración (una realidad que se sustrae, un concepto que permanece vivo aún cuando no ha podido encarnar). La transición dispar<sup>26</sup> entre concepto y realidad es lo que hace posible la ética estatal. Para transformar la segunda de acuerdo al primero hace falta que la vinculación entre ontología y existencia no sea lineal. Porque si fuera lineal el Estado de Schmitt y

24. *Ibid.*

25. Schmitt, *op. cit.*, p. 307.

26. *Disparation*, diría Deleuze siguiendo a Gilbert Simondon (cf. Deleuze, *Différence...*, p. 287).

Dotti estaría condenado a una existencia *abstracta*, «meramente» *conceptual* y su existencia *real* estaría limitada al *deber* en pro del Estado, susceptible entonces de las paradojas del deber ser que tanto preocupaban a Hegel. Para eludir este peligro, la clave es el desfasaje empírico-transcendental.

#### Desfasaje empírico-transcendental: monismo ontológico/pluralismo empírico

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

1) un monismo ontológico que denuncia la situación real y concreta como existencia pasajera, engaño, ilusión (podemos agregar ahora y que plantea el imperativo *ético* de colaborar en la realización de la unidad como porción de orden concreto y real);

2) un pluralismo ontológico que *se adecua* a una realidad plural, *pero* que no nos daría herramienta alguna para arrancarla de su estatus de supremacía de la fuerza bruta.

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

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

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

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

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

Así se enlaza la doble contradicción señalada por Schmitt: los teóricos del pluralismo hablan una lengua marcadamente individualista, que tiene como correlato el concepto de humanidad: quien decide el conflicto inevitable de las numerosas relaciones de fidelidad y lealtad es «el individuo mismo».<sup>30</sup> Pero ese individuo tiene valor sólo como individuo humano, es decir, depende del concepto de humanidad, cuya característica es el más amplio y vasto de los universalismos y monismos.<sup>31</sup> Se trata de un concepto abstracto, vacío, cuyo contenido surge de

los valores singulares de una facción que presenta sus intereses particulares bajo la protección de una falsa universalidad.

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

Debemos entonces reformular los postulados:

- 1) un monismo ontológico que garantiza el pluralismo empírico (arrancándolo del estado de naturaleza);
- 2) un pluralismo ontológico que tiene como correlato un totalitarismo empírico (y allí radica el carácter ilusorio y engañoso del supuesto pluralismo empírico que aparece como su correlato).

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

cretos sean hombres es necesario que lleven en sí toda la esencia humana, si no de hecho, por lo menos de derecho; ello implica un idealismo de la esencia. El empirismo del sujeto implica, pues, el idealismo de la esencia, y viceversa», Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1967, p. 188.

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

28. Doti, *op. cit.*, p. 443.

29. *Idem*, pp. 505-506.

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

31. Tal es la característica de lo que Althusser llamaba la concepción empirista-idealista del mundo: «Para que la esencia del hombre sea atributo universal es necesario, en efecto, que sujetos concretos existan como datos absolutos; ello implica un empirismo del sujeto. Para que estos individuos con-

correspondencia con la situación real y concreta. Es cruel, es terrible, pero parece actuar con total independencia.

Si la filosofía política se considera (como es explícitamente el caso de Schmitt) inescindible de la realidad empírica, el monismo ontológico se traduce en una lógica del todo o nada.<sup>33</sup> El concepto es real o no lo es: o la realidad empírica se corresponde con la estatalidad plena o es mera multitud, conglomerado, figura informe e inorgánica. Una realidad empírica que *se sustrae* a la acción de la idea queda librada a la mera anarquía del *fenecimiento*. Lo cual no sólo es insuficiente desde las pretensiones de una ontología política abarcadora, sino que además no logra dar cuenta de la realidad de un funcionamiento de la sociedad capitalista que se extiende ya durante más de cuatro siglos. La filosofía política debe poder dar cuenta de las *diversas formas de organización*. Y sólo un pluralismo ontológico es capaz de hacerlo. Lo cual no implica desistir de una ética estatal, sino todo lo contrario. La existencia de una ética estatal, esto es, de un deber en pro del Estado, en las condiciones determinadas por una situación real y concreta de su debilitamiento, y que no sea un mero *deber ser*, sólo es posible en el marco de un pluralismo ontológico. *Las razones invocadas por Schmitt en pro de una ética estatal no sólo siguen siendo plenamente válidas en un universo pluralista, sino que sólo son plenamente vigentes en el marco de tal perspectiva ontológica*, tal como intentaremos mostrar en el caso concreto de la ontología de Gilles Deleuze.

### Razón pluralista de Estado

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

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.

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.

33. «Cada vez que planteamos el problema en términos de lo posible y lo real, estamos forzados a concebir la existencia como un surgimiento bruto, acto puro, salto que se para siempre por detrás nuestro, sujeto a la ley del todo o nada», Deleuze, *op. cit.*, p. 273.

Deleuze se inscribe en esta segunda vertiente: cuestiona el presupuesto según el cual el pluralismo ontológico tendería a confundirse con el empírico, y por tanto la legitimidad de la operación de Laski de transferir al Estado la visión pluralista.<sup>34</sup> Como hemos visto, este presupuesto reposa en una visión lineal de la relación entre ontología y existencia. A la hora de la interpretación de la filosofía deleuziana el presupuesto de la linealidad se traduce en una confusión entre tres acepciones radicalmente distintas del término «partes» que obtura la posibilidad de comprender la relación entre ontología y práctica. Esto es, si bien Deleuze forma parte de la tradición pragmatista-pluralista y en esa medida se le puede atribuir la superioridad ontológica de la multiplicidad sobre la unidad y por tanto el carácter determinante de las *partes*,<sup>35</sup> toda la interpretación varía radicalmente de acuerdo al sentido en que se tomen tales «partes».

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

34. De hecho, Wahl en la obra referida por Deleuze, desconfía del pasaje del pluralismo ontológico al político: «en obras y artículos recientes, la palabra pluralismo es empleada en un sentido extremadamente amplio», dice, y cita como ejemplo la publicación de *The pluralistic State*, por parte de Laski (Wahl, *op. cit.*, p. 100, nota).

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

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

37. «La extensión no da cuenta de las individuaciones que se hacen en ella», Deleuze, *Différence...*, p. 295.

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

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



múltiples y en otro contexto indispensables distinciones que obviará aquí— con lo que la tradición llamaría existencia empírica)—<sup>40</sup> No hay historia de la humanidad como encarnación progresiva de la Idea. Las partes extensivas tienen su dinamismo propio. Si la Idea es una fuerza ideológico-práctica debe entrar en juego en la legalidad que lo actual determina, debe surgir de aquello que de ella se sustrae.<sup>41</sup>

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

Los tipos de partes  $\alpha$  y  $\beta$  no se identifican ni se corresponden término a término. La confusión de ambos tipos de partes es catastrófica, en la medida en que el proceso característico de las partes extensivas (*différenciation*) tiende a la anulación de las diferencias ontológicamente primeras (libres y no domadas). Si la actualización fuera simplemente la transformación lineal de las partes  $\alpha$  en  $\beta$ , el destino del sabio no sería otro que abrazar este proceso, dejándose hundir en el ocaso de la igualación de las tensiones y la negra noche donde todas las vacas son iguales. No deben por tanto ambos tipos de partes confundirse. Pero al mismo tiempo tampoco deben escindirse en forma radical, relegando nuestra existencia a un positivismo dogmático donde sólo existen las leyes de la extensión.<sup>44</sup> Si así

fuera, todo estaría perdido. La lucha es así en dos frentes, confluyendo con la que, según Deleuze, caracteriza al pluralismo:

El pragmatismo [y por tanto el pluralismo] no dejará de luchar en dos frentes: contra las particularidades que oponen al hombre al hombre, y alimentan una irremediable desconfianza; pero también contra el universal o el Todo, la fusión de almas en nombre del gran amor o de la caridad. ¿Qué queda de las almas sin embargo, cuando no se aferran más a las particularidades, qué les impide fundirse en un todo?<sup>45</sup>

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

γ) Las partes *intensivas* o singularidades que constituyen la determinación (progresiva) propia de la idea. Estas intensidades no son principio ni autoengendradas, sino que son producidas a partir del *Ungrund* o caos de las diferencias libres. En efecto, las partes en el sentido  $\beta$  (como diferencias libres) son *indeterminadas pero determinables* en la medida en que entran en relación (relación recíproca  $dy/dx$ ). Así el pluralismo ontológico de las partes intensivas surge del monismo de las partes indeterminadas en su movimiento caótico.<sup>46</sup> A diferencia del pluralismo cuantitativo de las partes en sentido  $\alpha$ , caracterizado por el debilitamiento de las relaciones, aquí por el contrario el proceso de *différenciation* (con « $\alpha$ ») implica una multiplicación de las relaciones internas que produce una determinación progresiva de la Idea.<sup>47</sup> Si las partes tienen un primado ontológico respecto del todo, sólo lo tienen en este sentido, como partes intensivas, en el cual son inconcebibles fuera de las relaciones en las cuales están inmersas.

La lógica, la dinámica de lo actual no está librada a las meras leyes de la extensión y su tendencia a la entropía y el debilitamiento de las relaciones en la medida en que las Ideas no sólo se determinan virtualmente sino que además funcionan como fuerza ideológico-práctica. Las intensidades son el fundamento de los es-

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

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

47. «La determinabilidad o principio de cuantitabilidad [ $dy$ ,  $dx$ ], la determinación recíproca o principio de cualitabilidad [ $dy/dx$ ], la determinación completa o principio de potencialidad [valores de  $dy/dx$ ] [...] se proyectan los tres en una dimensión temporal ideal, que es la de la determinación progresiva», *Idem*, p. 356, las aclaraciones entre corchetes son mías a partir de lo señalado en *Idem*, p. 222.

40. Pese a ello, como veremos, lo actual (como la sucesión temporal y externa en Hegel) es más que mera extensión; tiene su proceso viviente: actualización, *différenciation* (con « $\alpha$ »), integración, resolución: todos términos del análisis deleuziano de la dinámica propia de lo existente, donde la Idea actúa pero no en forma mecánica y determinista. *Idem*, p. 273-274.

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

42. «La Idea de fuego subsume al fuego como una sola masa continua susceptible de crecimiento», *Idem*, p. 222.

43. De allí la «fórmula mágica» que aparece en *Mil mesetas*: «llegar al estado mágico que todos buscamos PLURALISMO = MONISMO» (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 30). Como todas las fórmulas mágicas a las cuales Deleuze es afecto (especialmente en sus trabajos en coautoría con Guattari) es fundamental tomarla con precaución y atentos al marco general ontológico: pluralismo y monismo sólo son iguales en el plano de la diferencia absoluta (beatitud) que únicamente tiene relevancia política en la medida en que es capaz de diferenciarse en un pluralismo cuantitativo. Sobre la falta de pertinencia para la filosofía deleuziana del sentido opuesto de esta identidad mágica (un monismo que sea la vacía unidad numérica de una multitud de existentes empíricos, que critica Hegel, en *Enciclopedia...*, p. 597), cf. Julián Ferreyra, «Hegel lector de Deleuze: una perspectiva crítica sobre la ontología afirmativa a partir de las objeciones a Spinoza en *La ciencia de la lógica*», *Revista Kriterion* (Brasil), N° 127, pp. 89-107.

44. Respecto a la refutación de la posibilidad de una brecha ontológica en la filosofía de Deleuze, cf. Julián Ferreyra, «Deleuze, Strauss y una brecha en medio de Spinoza», *Isegoría, Revista de filosofía moral y política*, N° 42, 2010, pp. 247-263.

quemias que guían el proceso de actualización,<sup>48</sup> permitiendo que se articulen las relaciones virtuales (*rappports*) y las relaciones actuales (*relations*).<sup>49</sup> La Idea está presente en lo actual a través de las intensidades que tienen sus *representantes* en la extensión: lo que Deleuze denomina «centros de involucimiento».<sup>50</sup> Estos centros de involucimiento constituyen la individualidad de los cuerpos, y en esa medida implican remontadas locales de entropía, islotes de energía.<sup>51</sup> Sólo hay individualidad en la medida en que el proceso de debilitamiento y degradación se encuentra contrariado (el individuo no es más que un centro capaz de constituir un medio interno y abstraerse así fugazmente de la tendencia general al feneamiento). La Idea está presente en lo actual, no como causa ni como *telos*, sino como partes intensivas (singularidades) y sus «representantes».

Las intensidades dan cuenta así de aquello de lo que era incapaz la extensión: son *individuanes*, es decir, capaces de producir que las partes extensivas dispersas se integren en un individuo capaz de actuar. En el terreno de lo político, este individuo es el Estado.<sup>52</sup> Así, si lo político es, como decía Fichte, la línea de transformación del Estado ideal en el Estado dado, ésta línea continua debe ser pensada en términos de *grado de intensidad*. Allí Deleuze y Schmitt cruzan los caminos de su pensamiento:

Lo político indica sólo el grado de intensidad de una unidad. [La unidad política] indica siempre el grado más intenso de unidad [...]. Dado que lo político no tiene una sustancia propia, al ápice de lo político se puede llegar desde cualquier ámbito, y cada grupo social —Iglesia, sindicato, empresa, nación— se vuelve político y con ello, estatal, cuando se aproxima a este ápice de la intensidad suprema.<sup>53</sup>

48. Cf. *Idem*, p. 285.

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

50. «Estos centros [de involucimiento] no son los factores intensivos individuanes mismos; pero son sus representantes [...] Ellos constituyen los islotes, las remontadas locales de entropía, en el seno de un sistema cuyo conjunto responde sin embargo a la degradación», Deleuze, *Différence...*, p. 329.

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

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

53. Schmitt, *op. cit.*, p. 302.

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

### La búsqueda de fragmentos, o la tarea ética como cartoneo

La manera en que la Idea actúa en el mundo, la forma en la cual la fuerza ideológico-práctica (que está ausente en la situación moderna y actual) es capaz de comenzar a actuar, aparece en Deleuze en términos de una tarea de *cartoneo*. La presencia de la Idea de lo actual tiene lugar, como vimos, en los *centros de involucimiento* que aparecen como fragmentos intensivos en medio de las acumulaciones indefinidas de partes extensivas. La tarea (que bien podemos llamar en términos hegeliano-schmittianos *tarea ética*) consiste en la recolección de fragmentos. La apología del fragmento que encontramos en el breve texto que Deleuze dedica a Walt Whitman puede parecer, fuera de contexto, un elogio de las *robinsonadas*.<sup>54</sup> Pero creo que debe interpretarse a través del tercer sentido de la «parte». Los fragmentos que se trata de rastrear en nuestra experiencia contemporánea no son otra cosa que los islotes de intensidad *a partir de los cuales* las individualidades ausentes pueden construirse, eminentemente la individualidad estatal. Se parte de la fragmentada experiencia de la sociedad de masas, pero sin ningún nihilismo, porque *entre* esos fragmentos yacen los elementos constitutivos del Estado que estamos conminados a generar. Los *fragmentos* son los centros de involucimiento, la presencia de lo intenso, de la Idea en el mundo. En la medida en que las intensidades son partes que no pueden concebirse fuera de las relaciones que las constituyen (a partir de las cuales lo indeterminado de las partes  $\beta$  adquiere determinación), de la recopilación de fragmentos surgen las relaciones, y la más alta relación humana, que no puede ser otra cosa que el Estado:

Se postularán las relaciones como como pudiendo y debiendo ser instauradas, inventadas [...]. Así es también en las relaciones del hombre con el hombre. Allí también, el hombre debe inventar su relación con el otro: «camaradería» es la gran palabra de Whitman para designar la más alta relación

54. Así, cuando Deleuze escribe en referencia a Walt Whitman (monista según Wahl, pluralista en la lectura de Deleuze) que «los europeos tienen un sentido innato de la totalidad orgánica, o de la composición, pero deben adquirir el sentido del fragmento, y no pueden hacerlo más que a través de una reflexión trágica o una experiencia del desastre. Los americanos, al contrario: tienen un sentido natural del fragmento, y lo que deben conquistar es el sentimiento de la totalidad, de la bella composición» (Deleuze, *Critique*, *op. cit.*, p. 75), podría parecer que está defendiendo el individualismo capitalista por encima de la estatalidad.

humana, no en virtud del conjunto de una situación, sino en función de [...] la interioridad de los fragmentos concernidos.<sup>55</sup>

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

### Deleuze ante las preguntas de Schmitt

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

Sin embargo, nada de esto debe hacernos olvidar la asimetría que persiste entre el monismo y el pluralismo ontológico. A diferencia de la ontología hegeliana, en Deleuze no hay una Idea, sino un pluralismo de ellas. Esto tiene la ventaja de permitir dar cuenta con solidez absoluta (sin recurso a la falsedad, engaño y existencia pasajera) tanto de la situación de hecho (mediante la idea de Capital) como de la aspiración a la «más alta relación humana» (mediante de la idea de lo que aquí llamamos, por mor a la unificación terminológica, Estado ético). Ahora

55. *Idem*, p. 78-79.

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

bien, esto aproxima a Deleuze a los pluralistas no-individualistas quienes, si bien no caen en la ficción de las conciencias y voluntades individuales, siguen dejando el flanco abierto a los motivos centrales por los cuales según Schmitt una organización política sólo puede ser potente y eficaz con el fundamento de la idea de unidad soberana.<sup>57</sup> Los centros de involucimiento, esto está claro, son representantes, pero no son el Soberano. Queda entonces pendiente determinar si este entramado ideal-virtual, careciendo de una identidad ontológica representada *mortalis* por un poder soberano neutro, es capaz de responder a los interrogantes schmittianos o si la matriz de Schmitt es la palabra última de la filosofía política.

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

En Deleuze hay, como hemos mostrado, una ética estatal, esto es, un deber en pro del Estado. Sin embargo, al carecer de un vínculo con una instancia trascendente,<sup>58</sup> este Estado no cuenta con la figura del soberano que encarnaría el *prins* trascendente. Y este es, según Dotti expresa en varias ocasiones, el «cogollo» de la posición de Schmitt: «*todo está muy bien, mientras todo esté muy bien*»<sup>59</sup> —o, en otros términos, *cuando el carro anda los melones se acomodan*. Si éste es el cogollo y la objeción última, la cuestión parece jugada. Deleuze dirá: si la composición entre los diferentes sistemas entra en crisis, el organismo resultante está en camino de muerte. En sus clases sobre Spinoza Deleuze reflexiona sobre las enfermedades de la intolerancia: la alergia, el asma («respiro, sí, pero

57. Respecto del pluralismo no-individualista de Gierke y Figgis, su defensa de «un presente que respaldaría con la fuerza de la facticidad innegable la verdad teórico-práctica del pluralismo» y las críticas desde el punto de vista de la unidad estatal, cf. Dotti, *op. cit.*, pp. 425-444.

58. «Una ética que, sin remisión a una trascendencia, no se sostiene frente al nihilismo devenido sentido común para el habitante urbano del siglo XX», *Idem*, p. 443.

59. Dotti, p. 430. «La pregunta hobbesiano-schmittiana por excelencia: *en la situación extrema, en el estado de excepción, ¿quis indicabit?*», Dotti, p. 386. «Cole confía en la fortaleza del pluralismo para ir solidificándose como la verdadera democracia. Mientras tanto, la guerra civil puede esperar, ironizarían Hobbes y Schmitt», *Idem*, p. 390.

cada vez me cuesta más descomponer el aire»<sup>60</sup>), las enfermedades auto-inmunes, el suicidio:

Algunas partes de nosotros mismos se comportan, bajo una relación, como si hubieran devenido enemigas de las otras partes de nosotros mismos bajo otras relaciones. De modo que asistimos a algo sorprendente: un cuerpo del cual toda una parte va a tender a suprimir a las otras.<sup>61</sup>

Vale para el individuo, pero vale también para las formas de organización social: las civilizaciones también conocen su ocaso.<sup>62</sup> Podemos resistir y en eso consiste toda la tarea ética (no es cuestión de renunciar a las partes extensivas que poseemos, como individuos o como sociedad)<sup>63</sup> pero *la inmortalidad no existe*. Es la ley de la existencia, que los centros de involucramiento pueden contrapesar localmente, pero no eliminar. En el caso particular del derrumbe de la civilización cristiana, la «crisis terminal de la cultura que configuró las principales pautas de orden y convivencia en Occidente hasta el comienzo de este proceso de disolución»<sup>64</sup> no es además para Deleuze en sí misma y necesariamente un fenómeno problemático,<sup>65</sup> sobre todo desde la perspectiva de la conexión inescindible

60. Gilles Deleuze, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Caetus, 2011, p. 166.

61. *Idem*, p. 167.

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

63. «Ustedes tienen partes extensivas que los componen. En tanto que existen, no es cuestión de renunciar a ellas», Deleuze, *op. cit.*, p. 435.

64. Dotti, *op. cit.*, p. 516.

65. Desde este punto de vista bien podría colocarse en la estela de Marx, Nietzsche y Proudhon, entre los intelectuales que visualizan el fenómeno del derrumbe de la civilización cristiana, «lo legitiman teóricamente y lo alientan con su producción literaria y con su práctica política, con la expectativa de que se produzca la renovación racial, extrema y revolucionaria de los principios vertebradores de la conveniencia en todos sus ámbitos» (*Ibid.*). Lo que no termina de quedar claro es de qué manera la objeción de la excepción interpela a Schmitt y a Hegel. En el caso de Schmitt pronunciarme excede largamente mis conocimientos, pero parece que, si bien *de derecho*, sólo la decisión soberana puede resolver la situación extrema y el estado de excepción, *de hecho* el debilitamiento y el descrédito del Estado muestran que las situaciones extremas han terminado por arrastrar a los Estados con o sin soberano (por supuesto, esto sólo podría mostrar que el Estado no se ha dado aún plenamente). Pero si hay un aliento al debilitamiento, no lo es en favor de las bellas y románticas virtudes de la anarquía, sino en favor de un Estado por venir que encarne, como hemos visto, las más altas relaciones humanas. En Hegel la figura que debería encarnar el poder soberano, esto es, el *príncipe*, al mismo tiempo que es un momento necesario de la existencia efectivamente real del concepto como voluntad del Estado (Hegel, *Enciclopedia...*, § 542, *op. cit.* pp. 558-559), es también el lado subjetivo de la sustancia ética y por tanto «afectado de contingencia» (*Idem*, § 552, p. 571), tiene la determinación de la inmediatez y la naturaleza (p. 559) y en esa medida intrínsecamente finito y librado a recaer en el tribunal del azar (§ 550, p. 571). Es suma, el lado *terrenal-natural* del *irdische Gott* implica que en la

entre esta cultura y el modo de organización social capitalista que por su misma naturaleza produce exclusión, miseria y sufrimiento.

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

Dotti equipara la ideología del pueblo soberano con la mera suma de individuos-átomos.<sup>66</sup> Deleuze defiende en cambio la soberanía del pueblo.<sup>67</sup> Sin embargo, siguiendo la distinción de las diferentes acepciones de las «partes» y la multiplicidad en Deleuze, esta soberanía popular no radica en los individuos-átomos como partes extensivas sino en las partes intensivas que se derivan de la determinación progresiva de la Idea. Esa intensidad, como hemos visto, es el ápice de lo político y es lo que caracteriza la vitalidad de una organización social. Frente a ella, los particulares nunca pueden triunfar imponiendo un Estado totalitario más que en formas fuertemente atadas a lo natural, a lo contingente y su movimiento disolutivo y entrópico. Los individuos existen, pero carecen de todo vigor ontológico. Las bandas de ladrones existen, pero no tienen potencia frente a la fuerza ideológico-práctica de las Ideas sociales. Atadas a la ley de la naturaleza, su existencia resulta pobre, desagradable, brutal y *breve*. Sólo la presencia de la Idea da cuenta de los individuos y su capacidad de resistir en un medio extensivo que le es ontológicamente hostil.

Todo el *valor* y la consecuente capacidad de durar de una organización radica en la intensidad que encarna. Hay una multiplicidad de Ideas sociales, pero *cada una* es universal: ninguna organización social vigorosa es encarnación de una

situación extrema, el estado de excepción, *cuando todo está radicalmente mal*, tampoco el soberano puede evitar que la finitud característica de lo existente arrastre las civilizaciones.

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

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

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

Universidad de Buenos Aires  
CONICET

## Dossier Derecho y guerra

---

