

Instrumentos conceptuales para un análisis crítico del neoliberalismo en el *Mil Mesetas* de Gilles Deleuze

Sección ESTUDIOS

RECIBIDO: 08/03/2022

APROBADO: 15/07/2022

PUBLICADO ONLINE: 14/12/2022

Rebeca Baceiredo

Investigadora independiente (España)

rbaceiredo@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-1108-2131>

RESUMEN

En la segunda parte de *Capitalismo y esquizofrenia*, Gilles Deleuze expone una batería de conceptos que sirven para entender los procesos del mundo económico y ciertas lógicas sociales. A pesar de las críticas que lo acusan de proveer de instrumentos al neoliberalismo, su aparato teórico puede ser empleado para analizar y desactivar la aparente mimesis del sistema capitalista y su ontología, pues anticipa en ellos sus formas impotentes y ligadas a ejercicios de poder. Éste tiende a mimetizar las metafísicas vigentes, atendiendo a las teorías míticas sobre el origen del mismo. En este artículo se expone cómo sigue sucediendo en las lógicas inmanentes capitalistas y para ello se recurre a la epistemología y la ontología deleuzianas, atravesadas por la noción de diferencia, con el fin de desarrollar los conceptos planteados por el filósofo en la citada obra, de manera que se demuestre su pertinencia a la hora de analizar el sistema vigente en el siglo XXI. Del mismo modo, se presentan los riesgos de desplazamiento conceptual con apariencia emancipadora, ya señalados en su momento por Deleuze.

PALABRAS CLAVE: Filosofía, teoría política, ontología, neoliberalismo.

Conceptual instruments for a critical analysis of neoliberalism in Gilles Deleuze's *Thousand Plateaus*

ABSTRACT

Along the second volume of *Capitalism and schizophrenia*, Gilles Deleuze presents a battery of concepts that allow a better understanding of the processes from the economical world and a better analysis of some social logics. Against the critique which accuses him of providing with tools to neoliberalism, his theoretical device can be utilized, indeed, to analyze and disable *mimesis* between capitalist system and his ontology, because he anticipates in those concepts their *impotent* issues linked to exercises of power. Power tends to imitate current metaphysics, dealing with mythical theories about the origin of *potestas*. This article exposes how that mechanism continues existing through

capitalist logics of immanence. For justifying that we recall his epistemology and his ontology, pierced with the notion of difference, to develop the concepts suggested by him in quoted work, so that it shows the rightness to use them in an analysis of this 21th current system. In the same way, some risks of conceptual displacement with an emancipator appearance are presented, already indicated at that time by Deleuze.

KEYWORDS: Philosophy, political theory, ontology, neoliberalism.

Rizoma, el prólogo del *Mil Mesetas*, parece una suerte de libro de metáforas en las que resuena algo político a partir de una nueva ontología. Es en los primeros libros del autor, más ortodoxos en cuanto a la forma, en los que teje los conceptos-instrumentos que empleará de forma más visual en esta obra. Lo hace a partir de filósofos que constituyen, a excepción de Kant, una suerte de historia de la filosofía, si no heterodoxa, constituyente de una línea paralela a la más manida hasta entonces. Sin embargo, ese aparato conceptual lo emplea posteriormente desplegando aparentes metáforas, conformando su terminología más reconocible y quizá abusada en algunos ámbitos, gracias a las ciencias de las que se nutre: las matemáticas de Riemann, la geología o la biología. De ellas, de las realidades empíricas que ellas señalan y explican, bebe la terminología ontológica del autor: estratos, espacios lisos o estriados, etc., son claros ejemplos. No es, por tanto y a pesar de otras insinuaciones, acientifista. Ni siquiera es irracionalista, lo que anticiparía una caída libre en el relativismo que, finalmente, quizá resulte inoperante para la transformación social. Lo que busca es un uso nómada de la ciencia, alejarla de los usos dogmáticos. Esta funciona, dicen Deleuze y Guattari (2005, p. 30), con prospectos, “proposiciones que no se confunden con juicios” (Deleuze y Guattari 2005, p. 203)¹, así como el arte lo hace con perceptos y afectos (Deleuze y Guattari 2005, p. 177), definidos como percepciones vaciadas de contenidos subjetivos, y la filosofía con conceptos, que son intensivos, experiencias de pensamiento que deben pertenecer a otro orden fuera de la subjetividad del *cogito*, un pensamiento desterritorializado (Deleuze 2002, p. 210).

Sin embargo, los prospectos de la ciencia tienen como funciones las coordinadas espacio-temporales, es decir, ha de intentar lograr resultados empíricos y concretos y que sirvan, entendemos, de base para el desarrollo de un análisis ontológico que no es, por lo tanto, mera especulación. Deleuze se define, de hecho, como empirista transcendental (Deleuze 2003, p. 328).

1 Los prospectos deberían ser capaces de retroceder “al interior de los estados de cosas o de los cuerpos científicos en vías de constitución, con el fin de penetrar en la consistencia, es decir, en la esfera de lo virtual que no hace más que actualizarse en ellos” (Deleuze e Guattari, QF, 141).

En este artículo se expone cómo sigue sucediendo en las lógicas inmanentes capitalistas y para ello se recurre a la epistemología y la ontología deleuzianas, atravesadas por la noción de diferencia, con el fin de desarrollar los conceptos planteados por el filósofo en la citada obra, de manera que se demuestre su pertinencia a la hora de analizar el sistema vigente en el siglo XXI. Del mismo modo, se presentan los riesgos de desplazamiento conceptual con apariencia emancipadora, ya señalados en su momento por Deleuze.

Empirismo transcendental: ontoepistemología crítica

Deleuze se define como un empirista transcendental: la dimensión empírica la vinculamos lo señalado anteriormente, es decir, con situar en lo material concreto el punto de partida del conocimiento. El conocimiento, por tanto, parte de la *aisthesis*². De hecho, Deleuze recurre a Hume (*Empirismo y subjetividad*, 1977) para sostener la constitución de un sujeto a partir de las asociaciones de impresiones y de reflexiones cualificadas. A partir de esta idea, Deleuze reconoce ya en Hume un empirismo que se lleva a un estado de superación, porque diferencia “entre las impresiones o ideas de términos y las impresiones o ideas de relaciones, entre lo dado y lo que supera lo dado, entre los principios de experiencia y los principios de su producción, entre los principios de lo ya formado y los de la formación” (Barroso 2006, p. 277).

Esta disparidad constitutiva es “el campo problemático” (Galván 2005, p. 189) que se propone como punto de partida del conocimiento y también del sujeto, que forma parte de la dimensión empírica y que, de esta manera, se abre a la posibilidad ontoética. En cuanto a la primera parte de la afirmación, este campo problemático corresponde a un empirismo “superior o transcendental” porque “aprehende una exterioridad mucho más radical que la de los datos sensoriales, puramente relativa” (Zourabichvili 2004, p. 48). Se trata, por tanto, de un sujeto que pensando entra en relación con elementos desconocidos (ibid).

Así establece Deleuze la génesis de su pensamiento, que se desarrollará en torno a Ideas que se establecen en él y que intervienen en la propia constitución

2 La onto-gnoseología que Deleuze desarrolla en Diferencia y repetición, entre otros ámbitos filosóficos, se vincula al uso transcendental de las facultades, parte de la dimensión sensitiva, pasa por la memoria y termina en el pensamiento, en otras posibilidades del pensamiento (1968, pp. 216-218). Asimismo, en el desarrollo estético de su obra, del que encontramos trazos en *¿Qué es filosofía?* (1991), *La imagen-tiempo* (1985), *Crítica y clínica* (1993), abre las posibilidades de una nueva —y en devenir— constitución neurológica a partir de estímulos estéticos activos —no reactivos— que superen las formas clásicas de representación. Kennedy (2000) y Casabona (2001) desarrollan su teoría estética en este sentido.

de la experiencia. Tales ideas no son conceptualizadas como identidades formales (Galván 2005, p. 249), sino como multiplicidades que se forman en un fondo oscuro donde todo está contraído, co-implicado³ y que se dilata o despliega como fuerzas impersonales y divergentes. En tales términos, empirismo y pluralismo son equiparables (Deleuze 2007, p. 273). Además, se parte de lo no-dado, lo que nos remite a lo transcendental. “Efectivamente, *empirismo* transcendental no significa nada si no se precisan sus condiciones” puntualiza Deleuze (2007, p. 328). El campo transcendental no dado del que emergen líneas divergentes que cristalizan en actualizaciones no es “*calcado* a partir de lo empírico, como hizo Kant: debe ser explorado”, esto es, “*ser experimentado*” (ibid) con un tipo particular de experiencia, una que permita acercarse a las multiplicidades. Para ello es necesario contar con un ejercicio o imagen del pensamiento particular, renovadora, que constituye una nueva subjetivación capaz de aprehenderlas.

A nivel ontológico, se obtiene “una *natura naturans*, activa y expresiva, cuya potencia se manifiesta *entre*, en el proceso de su *expresión productiva*, nunca *en*, pues no se acomoda a un lugar” (Aragüés 1998, p. 36), es decir, se remite a un devenir que no cesa en su producción, así como a un devenir que no se limita a *topos* delimitados, de ideas ni realidades, en el plano epistemológico ni ontológico. Esto implica que lo que proviene o se actualiza a partir del campo problemático, fondo oscuro o plano virtual, sucede no se ajusta al mecanicismo que es propio del ámbito material de lo (ya) dado. Por lo tanto, en primer lugar, no todo se reduce a eso efectuado, pues da cuenta de aquello por lo que es dado, y esto abre nuevas posibilidades ontológicas y también nuevas posibilidades de análisis crítica de la realidad, pues las causas inmediatas de algo dejan de entenderse como necesarias. De hecho, en segundo lugar, del planteamiento ontoepistemológico se deduce que no todo es necesidad y se incorpora el azar como elemento ontológico. Ora bien, el azar —o parte del caos— puede ser solicitada por esa nueva subjetividad creadora⁴.

3 Término empleado por Gilles Deleuze especialmente en *Spinoza o el problema de la expresión* (1968) para señalar la relación entre atributos y esencias de modos en la sustancia: implicación mutua en un movimiento pendular. Asimismo se emplea posteriormente para indicar la relación entre la dimensión semiótica y la dimensión material, o entre la virtualidad y la actualidad.

4 Se dijo que tal pluralidad constitutiva obviamente constituía también al campo de subjetivación, de manera que se abre la posibilidad ontoéctica. Esta consiste en una voluntad de poder que es “principio de la síntesis de las fuerzas” (Deleuze 1971, p. 74). En ella las fuerzas se diferencian o se reproducen de manera que se reconcilia con un “empirismo superior” porque es plástico y se metamorfosea con lo condicionado a la vez que no es mayor que aquello que lo condiciona: “se determina en cada caso con lo que determina” (ibid). En cuanto a la ontoéctica, se rinde, pues tributo a la tragedia nietzscheana que baila y ríe afirmando un destino que en la lectura de Deleuze explícitamente, puede ser cambiado a partir de una suerte de actitud, de *ethos*, que permiten exceder el mecanicismo que rige el mundo actual, exceder las cadenas causales del mecanicismo y encontrar la fuerza activa que late en la naturaleza y que escapa a la conciencia, como se observa en la propuesta lamarckiana (Deleuze et Guattari, 2005, p. 64).

La diferencia como multiplicidad intensiva

A partir del fondo oscuro⁵ se dan procesos de actualización, que son diferenciaciones, porque “la naturaleza de lo virtual es tal que actualizarse es diferenciarse para él. Cada diferenciación (*différenciation*) es una integración local, una solución local, que se compone con otras en el conjunto de la solución o en la integración global” (Deleuze 2002, p. 317). La *différenciation* coincide con el proceso de actualización que afecta a las ideas, las líneas divergentes según las que se actualizan las relaciones diferenciales existentes en el plano virtual en un estado de *différenciation*, que es el estado propio de las ideas en su elemento.

A partir de esto se deriva que “el paradigma del huevo destruye el modelo de similitud” (Quintanar 2007, p. 357), y que la individuación “precede por derecho a la forma y a la materia, a la especie y a las partes y a cualquier otro elemento del individuo constituido” (Deleuze 2002, p. 75). En realidad, la actualización, diferenciación, resolución e integración que sufre la idea o esencia-individuación, la precipitación de la multiplicidad del plano virtual en los procesos de extensión y cualificación, es una tendencia “a la anulación de las diferencias a medida que surgen las oposiciones, de modo que lo negativo es un producto de la igualación de lo diferente, de la extensión de la intensidad, de pérdida de la multiplicidad” (Fernández Naveiro 1997, p. 34), de anulación de la diferencia bajo la cualidad⁶.

La diferencia deja de ser concebida como negativa, como no ser, y es ontológicamente positiva (Deleuze 2002, p. 322): las diferencias constituyen los espacios intensivos de individuación en el *spatium* (Deleuze 2002, p. 344) y, a mayores, no son estáticas, eternas, sino que son transitorias, configurando un espacio nómada al que no pertenecen las representaciones ni distribuciones binarias. Como cada “actualización es creación” (Deleuze 2004, p. 103), pues las líneas de diferenciación divergentes se precipitan en una concreción actual en la que pervive la individuación virtual (ibid, p. 100), a la hora de establecer su epistemología, Deleuze considera que los problemas no se descubren, pues obviamente no se trata de una *arkhé* a desvelar, sino que se trata “de inventarlo” (Deleuze 2004, p. 30), es decir, de desarrollar cartografías capaces de captar el acontecimiento que se engendra en el

5 Categoría que Deleuze recoge de Blanchot y que se refiere al Afuera, a un estado intensivo y preindividual. Se trata de un fondo immanente que en sentido estricto es “sin fondo”, es decir, “el juego infinito de la material no formada, que no remite a origen o comienzo alguno” (Barroso 2006, p. 337).

6 La cualidad es propia de los atributos de la sustancia infinita en la lectura que Deleuze hace de Spinoza, a la vez que es potencia máxima, motivo por el que el proceso de individuación no es más que la división en “partes irreductibles, intrínsecas o intensivas” (Deleuze 1975: 192). Los modos de ser son grados que “se distinguen cuantitativamente” (ibid, 178), pero se muestran como cualidades. Así, retomando el análisis con la aproximación bergsoniana, se dice que “hay números envueltos en cualidades” (Deleuze 2004, p. 96).

plano virtual y concretar su materialización en el plano actual, dualismo que solo se puede mantener en la actividad formal (Deleuze y Guattari 2006, p.19). No es un calco, pues el mapa puede captar los flujos del acontecimiento, su devenir: no se acerca a él como una realidad únicamente cualificada. De esta manera, el mapa hace rizoma (Deleuze y Guattari 2006, p. 16), pues es modificable, variable, de una naturaleza capaz de percibir el movimiento intensivo.

En un plano epistemológico, la ciencia, que guarda relación para Deleuze con una tradición occidental que se basa en la representación, en el vínculo “del concepto con su objeto” (Deleuze 2002, p. 36) siguiendo el principio de razón suficiente, lo que la atavía de universalismo, traza planos en el caos, funcionando con prospectos o proposiciones que no se confunden con juicios. La ciencia debe poder acceder “al interior de los estados de cosas o de los cuerpos científicos en vías de constitución, con la finalidad de penetrar en la consistencia, es decir, en la esfera de lo virtual que no hace más que actualizarse en ellos” (Deleuze y Guattari 2005, p. 141). La ciencia que hace esto es la ciencia nómada o el modelo *dispars*. A él se opone el modelo *compars*, que se basa en una “forma invariable de las variables” (Deleuze e Guattari 2006, p. 375), en la materia-forma. Por el contrario, la ciencia *dispars* capta la materia-fuerza, determina las singularidades “en lugar de constituir una forma general” (ibid), así como se centra en establecer problemas más que en resolverlos (ibid, p. 379). Para la ciencia real las “magnitudes son independientes de las situaciones” (Deleuze y Guattari 2006, p. 376), se liga a una preocupación científica y no metafísica, trabaja con funciones discursivas que son como las proposiciones en los sistemas discursivos. Es por ello que será en la filosofía en la que recaerá el papel de crear conceptos que aprehendan devenires, pues el uso actual de la ciencia sigue el modelo *compars*, es decir, aprehende la realidad a partir de lo fáctico y, además, con un *telos*, con una aplicación técnica, bien mecánica, bien psico-social.

A nivel ontológico, el proceso de producir diferencia no tiene relación con realizar desplazamientos que repiten la estructura de la que parten, modificando solo ciertos elementos. En primer lugar, sería un concepto de repetición vacío, pues no llega a emanciparse de la figura de lo Mismo (Fernández Naveiro 1997, p. 7) y no llega a encarnar la repetición de un dinamismo infinito por el que una singularidad se diferencia al entrar en relación, en conexión (provisional) con otras en función de velocidades e intensidades. “La producción es necesariamente producción de la diferencia” (Stivale 2005, p. 27) y la producción de diferencia no es, por tanto, innovación en el plano actual.

Espacios nómadas: lo liso y la estría

Un espacio nómada es que el mantiene en mayor grado el devenir propio del espacio virtual, con distribuciones móviles y velocidades propias del Aión, tiempo intensivo compuesto de divergencias incluyentes, espacio nómada de por sí. Correlacionado con el espacio nómada se encuentran los espacios lisos: son nómadas, no contienen permanencias, son abiertos y están abiertos a la variabilidad (Deleuze y Guattari, 2006, p. 487). Se trata de espacios informes, heterogéneos. Son espacios abiertos “en los que se distribuyen las cosas-flujo, en lugar de distribuir un espacio cerrado para cosas lineales y sólidas” (Deleuze y Guattari, 2006, p. 368), lo que sería un espacio estriado, que es sedentario, sometido a la organización. Sin embargo, el espacio liso no es en ningún caso homogéneo, porque “distribuye una variación continua” (Deleuze y Guattari, 2006, p. 485), como un *patchwork*: sin forma y sin centro, es “heterogéneo, en variación continua” (ibid, p. 493).

Tanto en los espacios lisos como en los espacios estriados existen trayectos y paradas, pero en el liso la parada no está sometida al trayecto, “el intervalo se apodera de todo” (Deleuze y Guattari, 2006, p. 487) y de esta manera es direccional más que dimensional: se caracterizan los espacios lisos por el cambio de dirección, “debido a la variabilidad de la meta o el punto a alcanzar” (ibid). En los lisos recaen las fuerzas, en los estriados, las formas. En los lisos se reparten distancias, en los estriados, medidas. Intensión frente a extensión.

Perciben Deleuze y Guattari que el sistema capitalista en la actualidad coincide con un espacio liso, inmanente, sin teleología, sólo con función: productividad a partir de extraer la lectura correcta en tales parámetros del acontecimiento, lo que facilita la correcta extracción de plusvalía, entendiéndola en su sentido clásico marxista, es decir, como generación de un valor y su apropiación. Sin embargo, el capitalismo precisa de estriadas, por eso advierten que los espacios lisos, aparentemente —o retrospectivamente— emancipados, no tienen por qué tener siempre una función subversiva, ligada a un devenir emancipador, sino que puede ser parte constituyente de formas aparentemente libres e igualmente opresoras. El capital opera en flujos pero precisa de anclajes, de puntos de estriaje, elementos propios de los espacios estriados que hacen del espacio liso del capitalismo un *topos* mixto, híbrido y en el que se puede dar el control del flujo (del capital, en este caso). Se insiste en la imposibilidad de establecer dualismos más que a nivel puramente, ni ontológico ni ético, pues “el espacio liso y la forma de exterioridad no tiene una vocación revolucionaria irresistible, sino que, por el contrario, cambian singularmente de sentido según las interacciones a las que se ven sometidos y las condiciones concretas de

su ejercicio o de su establecimiento” (Deleuze y Guattari 2006: 391). Un espacio liso, así, puede ser ocupado por fuerzas de estriaje, por fuerzas de organización e, incluso, puede volver a generarse el espacio liso a partir del estriado (Deleuze y Guattari, 2006, p. 489), eso sí, con “valores, efectos y signos eventualmente muy diferentes” (Deleuze y Guattari, 2006, p. 494). Ora bien, es cierto que el espacio liso cuenta con una potencia de desterritorialización evidentemente superior al estriado, sin que tal desterritorialización pueda ser empleada en un modo subversivo (ibid, p. 488).

Proponen, Deleuze y Guattari, como ejemplo de un espacio liso controlado el *fleet in being*: “en el mar fue donde primero se dominó el espacio liso, y donde se encontró un modelo de organización, de imposición de lo estriado (...). Al final del estriaje, el mar vuelve a producir una especie de espacio liso, ocupado primero por el *fleet in being*, después por el movimiento constante del submarino estratégico, que desborda todo cuadrículado, que inventa un neomadismo al servicio de una máquina de guerra todavía más inquietante que los estados que la reconstituyen el límite de sus estrías” (Deleuze y Guattari, 2006, p. 488). Las combinaciones de hecho “no impiden la distinción de derecho” (ibid, p. 484), pero no se deja de insistir en que los espacios lisos “no son liberadores de por sí”, pero en ellos “la lucha cambia, se desplaza, y la vida reconstruye sus desafíos, afronta nuevos obstáculos, inventa nuevos aspectos, modifica sus adversarios” (Deleuze y Guattari, 2006, p. 506).

Por lo tanto, ocupar el planeta a partir de un vector de desterritorialización en constante movimiento, en lugar de estriar el espacio, de organizar el flujo del capital, es lo que realiza el capitalismo, en el que es la “Tierra considerada como un desierto o como un mar. Transformador y capturador, el Estado no solo relativiza el movimiento, sino que vuelve a producir un movimiento absoluto” (Deleuze y Guattari, 2006, pp. 390-391). Es decir, para Deleuze, al capitalismo parece no interesarle organizar el devenir del capital, pues obstaculizaría en flujo de mercado, sino que el Estado, a su servicio, inscriba ciertas estrías en él que lo ayuden a relanzarse, en su toma de contacto con la materia, a la que obviamente necesita.

Multiplicidad metafísica, ¿multiplicidad político-económica?

La concepción ontológica de lo real en Deleuze consiste en una inmanencia constituida por multiplicidades, por un pluralismo radical, que coincide con un planteamiento unívoco: “no es que el ser se distribuya según exigencias de la representación, sino que todas las cosas se reparten en la univocidad de la simple presencia (o Uno-Todo)” (Deleuze 2002, p. 73). La univocidad significa que “el ser es Voz, que se dice en uno solo y mismo ‘sentido’ de aquello de lo que se dice” (De-

leuze 1989, p. 186). La univocidad pertenece al ser, no a aquello de lo que se dice, es decir, la pluralidad de los seres, sobre lo que recaería la equívocidad (Deleuze 2002, p. 446): con tal formulación se evita la homogeneidad o totalización del Uno. Se trata, por tanto, de un planteamiento ontológico inmanente que habla de una *anarquía coronada* por la univocidad⁷, un Uno-Todo abierto.

Por un lado, esa voz de lo unívoco que se dice en múltiples sentidos que constituyen los modos de los que se dicen parece provenir del precursor oscuro, un elemento conceptual que hace coincidir las dos series heterogéneas (que subsisten en la inmanencia y que mantienen una relación de resonancia y no de identidad) (Deleuze 2002, p. 333): la virtual y la actual, expresando la relación diferencial intensiva (ibid, p. 224). Se trata de un “objeto= x ” (ibid) que se corresponde con la casilla vacía productora de sentido (y sin sentido), pues su naturaleza es paradójica. En realidad, se opera en los dos estratos que configuran la realidad, el material y el semiótico, de manera que, así como encontramos una voz en la producción ontológica, también la encontramos en la instancia= x , en el ámbito del lenguaje, referido a las dos series heterogéneas: significativa y significada: así como los términos de cada serie tienen sentido en función de su relación relativa con los demás términos, esta posición relativa depende “de la posición absoluta de cada término en función de la instancia = x determinada como sinsentido y que circula sin cesar a través de las series” (Deleuze 1989, p. 88), produciendo sentido en ambas.

De manera paralela, en el polo virtual de la inmanencia, que no preexiste, solo se entiende como espacio intensivo en el que palpita la materia informada, en la misma actualización de la materia formada, se forman provisionalmente organizaciones —que obviamente también son ella—. Se obtienen organizaciones parciales en el caos; se trata, por tanto, de un Todo abierto, nunca dado, de “un juego del sentido y del sinsentido, un caoscosmos” (Deleuze 1989, p. 23). De las cartografías dibujadas en el *spatium* profundo caótico surge una composición actual sin reproducir aquello: “es la jugada de dados: *caosmos* de donde surge el *cosmos*” (Deleuze 2002, p. 301). En este sentido, no existe un *arkhé*, un principio o fundamento, sino todo lo contrario, un *an-arkhé*, una anarquía coronada por lo múltiple.

Si en el plano metafísico nos encontramos en un espacio inmanente, dinámico, sin principios sustanciales y, por el contrario, con singularidades que producen sentido relacionamente, en el plano político-económico, en el plano del poder, manteniéndose el paralelismo atávico entre las dos dimensiones⁸, tenemos un

7 Univocidad que ya coincidía, según Deleuze (1975, p.161), con la inmanencia en la teoría de Spinoza.

8 Una metafísica o una ontología determinada define el tipo de poder: el vínculo entre el saber y el poder es antiguo y se remitiría no solo al saber teórico sino también al técnico. Pero en lo referido a ese saber teórico,

sistema inmanente, móvil, no teleológico y axiomático. Si los regímenes anteriores se regían por principios trascendentes (igual que el orden metafísico), el capitalismo opera con axiomas inmanentes. Todas las formas de lo real, racionales e irracionales, provienen de la producción deseante que realiza el sistema socio-económico, a imitación de la producción o expresión de *conatus*, ser o deseo que realizaría la ontología de la que se habla. En la combinación de las formas racionales e irracionales obtenemos los trazos de caos y de cosmos. Esto es posible gracias a un sistema axiomático que sustituye los códigos antiguos por los axiomas, descodificando los flujos “que otras sociedades codificaban y sobrecodificaban” (Deleuze y Guattari, 1985, p. 253). La maquinaria axiomática es “extremadamente rigurosa” y capaz de mantener “la energía de los flujos en un estado de ligazón al cuerpo del capital como *socius* desterritorializado”, lo que resulta más “implacable que cualquier otro *socius*” (ibid), pues aparece como neutro, como emancipador, y coincidente, como recomendaba Hobbes, con el ser. La naturaleza de los axiomas no está especificada, no son sustanciales: “considera elementos y relaciones puramente funcionales” (Deleuze y Guattari, 2006, p. 459) y se aplica a dominios diversos. La fórmula del capitalismo es la axiomática inmanente: por un lado descodifica y por el otro axiomatiza. Esto es, estría el espacio liso produciendo un nuevo espacio liso con nuevas funciones y sin riesgo de saturar el sistema con códigos: con los axiomas es posible aumentar indefinidamente las figuras consideradas (Deleuze y Guattari, 1985, p. 254), según las necesidades socioeconómicas del momento. Así, parece un devenir flexible, parece promover la producción —y aceptación— de la diferencia, y, por último, mantiene la posibilidad de operar con enunciados opuestos, de manera que se genere la figura del *double bind* (Deleuze y Guattari, 1985, p 85), tensiones muy provechosas para el capital —y para conservar binarizado y estratificado el pensamiento y la sociedad, la dimensión semiótica y material de la misma—.

Vivimos, pues, según Deleuze y Guattari, en un Capitalismo Mundial Integrado que fabrica un espacio liso “desterritorializado en el que tanto los puntos de ocupación como los polos de intercambio devienen muy independientes de las vías clásicas de anclaje” (Deleuze y Guattari, 2006, p. 499). En este espacio liso, los flujos del capital se desplazan y circulan sin obstáculo, con “una velocidad absoluta”, sin posición fija pero con unas estrías que aparecen ahora “bajo sus formas más perfectas y severas” (ibid). No debe hablarse ya de capital constante o variable, o

místico –o metafísico- en un principio, según el cual las élites de una sociedad se amparan en una disposición trascendente para asegurar ideológicamente su poder es antiguo y conocido. El poder captura el orden teórico y lo hace funcionar a su favor. Puede profundizarse en esta relación y en las distintas concepciones a partir de la filosofía política de las políticas del origen, el posfundacionalismo o los autores llamados impolíticos.

fijo y circulante, sino de un “capital estriado y de un capital liso”, de manera que “el primero suscita el segundo a través de los complejos que sobrevuelan los territorios y los Estados, e incluso los diferentes tipos de Estado” (ibid).

De hecho, el sistema, que opera como totalizador, funciona por división, también en la distribución internacional del trabajo. Es decir, no prescinde de las segmentaciones, de hecho, son inherentes a él, componiéndose una serie de subsistemas yuxtapuestos y relacionados. La conjunción⁹ entre unos y otros subsistemas, la relación, produce desfases o desviaciones: un movimiento de circularidad —que genera la totalización, abierta más que ficticia—, hace que se entre en la lógica del árbol¹⁰: “todos los centros resuenan, todos los agujeros negros caen en un punto de acumulación” (Deleuze y Guattari, 2006, p. 215).

Esta totalización abierta que es el capitalismo, en su mimesis pervertida de un planteamiento ontológico inmanente, precisó de la forma Estado para nacer, de manera que en la megalópolis que es el mundo, esa “misma Ciudad” (Deleuze y Guattari, 2006, p. 442), los Estados son barrios. No le bastó con la forma ciudad antigua, a pesar de que ya existían mecanismos anticipadores, pero también inhibidores. Las ciudades antiguas conjuran el capitalismo por no ser suficientemente productivas, al no recodificar o integrar los flujos descodificados del capital, al no controlar, esto es, la producción de recursos, pues solo manufacturan y venden: “ya no tienen que ver con su propia tierra, porque aseguran el comercio entre imperios o, mejor, constituyen con otras ciudades una red comercial independiente” (ibid).

Precisa, pues, el capitalismo, una totalización, aunque abierta, y con la figura del Estado, cuyo papel será axiomatizar los flujos del capital, sin intervenir demasiado. Sin embargo, con rigor, no se trata de un Estado transcendente que organiza el campo económico produciendo una unidad sobrecodificante, sino que “él mismo es producido en el campo de flujos descodificados” (Deleuze y Guattari, 1985, p. 228), pues, como se ha dicho, se toma lo liso para producir lo estriado, con la finalidad de volver a generar nuevos procesos lisos con nuevas funciones. Esta forma de Estado, a diferencia de los antiguos, que operaban con lo que los autores llaman *esclavitud maquina*, suma la forma de *sujeción social*. Ellos definen las sociedades según sus procesos maquina, de los que dependen los procesos de

9 Las conjunciones conforman otro doblete conceptual, junto a las conexiones: si la conexión relanza la energía, conecta puntos heterogéneos, multiplicidades, sin subsumirlos en una lógica o significativa totalizadora, las conjunciones conectan pero no relanzan. Por lo tanto, capturan o estrían el devenir (Deleuze y Guattari, 2006, p. 224).

10 El árbol, frente al rizoma, movimiento transversal capaz de “derribar la ontología, destituir el fundamento, anular fin y comienzo” (Deleuze e Guattari, 2006, p. 29), pertenece al verbo ser, a la transcendencia, a la centralización, a la verticalidad y a la jerarquía (Deleuze y Guattari, 2006, p. 22).

producción, y observan que en las formas imperiales arcaicas de Estado siempre se escapan flujos de la máquina burocrática y productiva y se pongan “a circular fuera de su alcance” (Deleuze y Guattari, 2006, p. 455).

En el Estado moderno, lo que era esfera pública deja de serlo, en la relación del mismo con la propiedad, y pasa a ser “el medio común de una apropiación que devino privada” (Deleuze y Guattari, 2006, p. 457). Se origina una combinación público-privado que caracteriza el mundo moderno. El derecho pasa a ser subjetivo, y la subjetividad pasa a entenderse como fuente de derechos y obligaciones. El Estado ya no tiene que sobrecodificar los flujos no codificados, sino organizar conjunciones de flujos descodificados: se pasa de emitir significante a establecer un “régimen de sujeción social” (Deleuze y Guattari, 2006, p. 457). No por ello se agota la forma de la *esclavitud maquinaica*, se combina con las nuevas formas maquinaicas de sujeción. El capitalismo actúa “como punto de subjetivación que constituye todos los seres humanos en sujetos, pero unos, los ‘capitalistas’ son como sujetos de la enunciación que forman la subjetividad, mientras que otros, los ‘proletarios’, son los sujetos de enunciado, sujetos a las máquinas técnicas en las que se efectúa el capital constante” (Deleuze y Guattari, 2006, p. 462).

No se suplanta la primera forma porque los procesos de subjetivación se dan en relación al Estado-nación, mientras que la axiomática de los flujos descodificados restaura el sistema antiguo “bajo nuevas formas devenidas técnicas”. Ora bien, no se trata de un mero retorno a la máquina arcaica, porque la axiomática es inmanente —no trascendente en relación a una Unidad—: es una reivención en la que “los seres humanos son las partes constituyentes, en lugar de ser los obreros y los usuarios sujetos a ella” (Deleuze y Guattari, p. 2006, p. 463). La relación del ser humano con la máquina no se realiza en términos de uso, sino que son “piezas componentes intrínsecas, entradas y salidas” (ibid).

Esta forma de esclavitud, que combina dos funciones maquinaicas llevándolas al extremo, no aliena a través del estriaje del espacio-tiempo del individuo en el trabajo, sino que todo el espacio-tiempo del individuo es resorte productor de plusvalía, gracias a establecer un espacio liso que, no partiendo ya de la distinción del tiempo de trabajo y del tiempo de ocio —devenido productivo, también—, desterritorializa el espacio laboral, y por lo tanto, también el espacio de descanso o de privacidad. A través del teletrabajo, por ejemplo. Incluso en el dispositivo que nos conecta con un espacio virtual se solapan las notificaciones laborales con las personales.

Estos procesos de desterritorialización, como hemos visto, no son absolutos. De hecho, el capitalismo sólo quiere tender a tal grado, pues sería su propia disolución:

en ese límite el *socius* desterritorializado daría paso a lo que los autores denominan Cuerpo sin Órganos (Deleuze y Guattari, 1985, p. 145), que es aquello “que queda cuando se suprimió todo. Lo que se suprime es precisamente el fantasma, el conjunto de significancias y de subjetivaciones” (Deleuze y Guattari, 2006, p. 157). Desterritorializa, por tanto, para reterritorializar bajo la forma “de imágenes del capital” (Deleuze y Guattari, 1985, p. 313).

La máquina deviene global y los agenciamientos, las conjunciones, más pequeñas, moleculares. El capital se convierte así en una subjetividad global y transparente que permite la circulación de capital a través de un estado elevado de descodificación, del sujeto y del capital, pues, cuanto más global se vuelve el capitalismo más se necesita “la administración de una gran seguridad molar organizada” que tiene como correlato “toda la microgestión de pequeños miedos, toda una inseguridad molecular permanente” (Deleuze y Guattari 2006, p. 220).

Subjetivación por modulación

Se parte de una concepción ontológica inmanente de la que forman parte los modos o entes humanos, sobre los que se configurarán sujetos. La base de tales figuraciones psicosociales es energía eléctrica, molecular, el elemento de antiproducción que es el Cuerpos sin Órganos, el espacio intensivo energético que siente la producción de las máquinas-órganos “como un aparato de persecución” (Deleuze y Guattari 1985, p.18), pues en él “nada es representativo. Todo es vida y es vivido” (ibid, p.27).

Así como las máquinas deseantes cuentan con un elemento de antiproducción, el CsO, las máquinas sociales cuentan con el suyo, el *socius*, la superficie de registro de la producción sobre la que circula el Numen, la energía de registro en la que se convierte la energía de producción (Libido). Lo que reste de tal proceso se transformará en energía de consumo (Voluptas) y sobre esa superficie de inscripción “se anota algo perteneciente al orden de un *sujeto*. De un extraño sujeto, sin identidad fija, que vaga sobre el Cuerpo sin Órganos, siempre al lado de las máquinas deseantes, definido por la parte que toma en el producto, que recoge en todo lugar la prima de un devenir o de un avatar, que nace de los estados que consume y renace en cada estado” (Deleuze y Guattari, 1985, p. 24). El sujeto es como un resto, el ribeteado del proceso por el que la producción deseante se somete a la representación (ibid, p.60).

Se podría argüir que todas las sociedades generan antropológicamente a los individuos que las componen, pero la actual no solo organiza productivamente los cuerpos, que es el nivel en el que el deseo deja de ser la Libido entendida como una

suerte de *conatus*, de energía inmanente, y se hace productivo, con una finalidad extrínseca al propio devenir vital. No solo los registra (Numen), algo en lo que se especializa el Estado Moderno, sino que con la energía residual (Volutas) permite al individuo escoger una individuación como un avatar, o entre los avatares disponibles. Es decir, las representaciones ontológicas devienen subjetivas (Deleuze y Guattari, 1985, p. 313), lo que, además de favorecer el proceso de normalización, aumenta la ficción de libertad y de individualidad, cuando lo que se obtendrían serían individuos genéricos a los que Deleuze y Guattari (2006, p. 462) denominan “sujetos de enunciado, sujetos a las máquinas técnicas en las que se efectúa el capital constante”.

Las fórmulas de poder ya no se vinculan al clásico ‘represión o libertad’, sino que la sujeción, la dominación se refieren a procesos de normalización que operan por modelización y modulación. Las pautas evitan formas prescriptivas y se asumen a través de enunciados “inocentes” (Deleuze y Guattari, 2006, p. 563). La consciencia se hace inmanente a la misma organización de poder porque el neoliberalismo opera a través del régimen *postsignificante*¹¹, que no solo procede por significación, sino también por subjetivación (ibid, p.124).

Las formas definen los puntos de subjetivación de un individuo, y estas formas de normalización vienen dadas por la red de enunciados, que constituyen la forma de expresión de un cuerpo social y los puntos de subjetivación que generan un sujeto de enunciación, a partir del que se derivan los sujetos de enunciado, aquellos atrapados “en enunciados conforme a una realidad dominante (de la que la realidad mental solo es una parte, incluso cuando parece oponerse a ella)” (Deleuze y Guattari, 2006, p.133).

El neoliberalismo parece, así, permitir un mínimo de subjetivación fluida, en devenir, que no coincidiría con una *haecceidad*, capaz de conectarse con otras de manera que asegurase un devenir de la multiplicidad, funcionando como modulación (Deleuze y Guattari, 2006, p.64). En este punto la captura del capitalismo tardío es que demanda una identidad en flujo pero con anclajes, tránsitos que pasan por las estrías para producir capital (Deleuze y Guattari, 2006, p. 463): desde la reinención profesional permanente a las cuestiones de género o x-.

Así como existen estados intermedios entre lo molar y lo molecular, las formas de subjetivación por modelaje o por modulación no son puras. De hecho, en la forma molar, por ejemplo, “pueden intervenir más o menos fuerzas exteriores o centros organizadores” (Deleuze y Guattari, 2006, p. 64), dando casos de tipo “mol-

11 Deleuze y Guattari consideran que no se puede adscribirlo a un régimen o momento histórico específico, pues puede aparecer de maneras diversas.

de” o de tipo “modulación” (ibid). Si los primeros casos conforman, dan forma, a las subjetividades de manera más rígida y estable, la modulación coincide con un movimiento continuo y variable. Al ejercicio moderno del poder le interesa más esta segunda opción, pero necesita estriarla. Así, el ejercicio del poder moderno no es más que “procesos de normalización, de modulación, de modelización” (Deleuze y Guattari, 2006, p.463), pues combina los espacios lisos con las estrías, en lugar de la represión directa o la ideología simple (ibid). Dar forma a lo informe, canalizarlo, es mucho más eficaz que intentar retenerlo.

Por lo tanto, aparentemente los procesos de segmentación social se flexibilizan, pero en realidad se endurecen (Deleuze y Guattari, 2006, p. 214). Se multiplican segmentaciones binarias, circulares o lineales a base de nombrarse: se permite lo fluido para poder compartimentar los fragmentos del movimiento *ad infinitum*, como jugaba Zenón, pues en este juego de estriar, se nombran, se crean, se localizan targets de mercado, que no representación política. Este proceso, lejos de promover los *becomings*, las identidades fluidas, las líneas que operan las fugas entre los segmentos, entre las molaridades, acaba homogeneizando microespacios en un juego de generación semiótica, de descodificación y recodificación, llevando los territorios a los códigos, lo que puede ser un proceso emancipatorio, de desterritorialización, o no, como este caso, en el que se lamina, se estría de nuevo. No es un proceso nómada.

Conclusiones

Comenzar con la ontoepistemología permite establecer el campo transcendental a partir del que se constituye la realidad y el propio sujeto. Con él no sólo se permite la posibilidad de que existan otras posibilidades, virtualidades, más allá de las dadas, sino la aproximación analítica a la realidad desde una perspectiva crítica. A la vez, la concepción empírica —que no se reduce a los hechos, a estados de mundo, a las organizaciones parciales del caos, en palabras de Deleuze—, solicita el despliegue de una inmanencia poblada de intensidades diferenciales a partir de las que se refunda la noción, dejando de estar atribuida a un no ser y pasando a ser el no-fundamento de lo real: *an-arkhé* y *caosmos* son los ejes conceptuales que definen un ser que se expresa o que se produce a sí mismo a partir de territorializaciones, desterritorializaciones y reterritorializaciones, en un proceso de devenir que constituye y deshace pliegues ontológicos en el mismo campo de inmanencia. La descripción de la concepción ontológica o metafísica nos acerca a las claves constituyentes y funcionales del neoliberalismo, axiomático, de manera que se

observa la concomitancia entre (post)metafísica y ordenación del poder (político-económico), ser y capital, también en el plano de la producción de subjetividad, para proceder a señalar, a partir de las indicaciones explícitas del autor, las operaciones específicas del capital, por las que aparece como un elemento neutro y emancipador, materialización de la autocrítica política y metafísica de Occidente, sin que lo sea.

Bibliografía

- Aragüés, J. M. (1998), *Deleuze (1925-1995)*. Ediciones del Orto.
- Barroso Ramos, M. (2006), *Inmanencia, virtualidad y devenir en Gilles Deleuze*. Editorial Universidad de La Laguna (Serie tesis).
- Casabona Navarro, A. (2001), *Introducción al pensamiento estético de Gilles Deleuze*. Tirant lo Blanch.
- Deleuze, G. (1971), *Nietzsche y la filosofía*. Editorial Anagrama [1967].
- Deleuze, G. (1975), *Spinoza y el problema de la expresión*. Muchnik Editores [1968].
- Deleuze, G. (1985), *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Ediciones Paidós [1972].
- Deleuze, G. (1989), *Lógica del sentido*. Ediciones Paidós [1969].
- Deleuze, G. (1995), *Conversaciones 1972-1990*. Ed. Pre-textos [1990].
- Deleuze, G. (2002), *Diferencia y repetición*. Ed. Amorrortu [1968].
- Deleuze, G. (2004), *Henri Bergson. Memoria y vida*. Alianza Editorial [1957].
- Deleuze, G. et Guattari, F. (2005) *¿Qué es filosofía?* Editorial Anagrama [1991].
- Deleuze, G. (2006), *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-Textos [1980].
- Deleuze, G. (2007), *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Pre-Textos [2003].
- Fernández Naveiro, J. C. (1997), *El pensamiento de la diferencia en Gilles Deleuze*. Servicio de Publicación y de Intercambios Científicos, Univ. Santiago de Compostela [1995].
- Galván, G. (2007), *Gilles Deleuze: Ontología, pensamiento y lenguaje. Un logos problemático*. Editorial Universidad de Granada.
- Kennedy, B. M. (2000), *Deleuze and cinema: the aesthetics of sensation*. Edinburgh University Press.
- Martínez Quintanar, M. Á. (2007), *La filosofía de Gilles Deleuze: del empirismo trascendental al constructivismo pragmático*. Servicio de Publicación y de Intercambios Científicos, Universidad de Santiago.
- Stivale, C. J. (ed.) (2005), *Gilles Deleuze. Key concepts*. Acumen Publishing, Bucks.
- Zourabichvili, F. (2004), *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*. Editorial Amorrortu.