

Philippe Mengue

La comprensión que cuestiona la filosofía política deleuziana debe abordar, me parece, como uno de sus elementos más importantes, el problema de la inmanencia y, en consecuencia, su relación con Spinoza. Si Spinoza es “el filósofo absoluto¹, es porque él trata de atenerse al principio de una inmanencia radical y sistemática, sin compromiso alguno con la trascendencia de las normas o del ideal. Deleuze, o el devenir spinozista infinito.

A partir de allí, se puede y se debe, a mi entender, plantear la doble pregunta que sigue:

–¿el principio de una inmanencia radical es sostenible? Realmente, es decir, ¿es políticamente aplicable?

–¿qué hay en la teoría política spinozista que no sea reabsorbible por el pensamiento actual considerado más avanzado, el de más alcance en cuanto a la subversión crítica?

La sospecha que alimenta este cuestionamiento, y la tesis que me veo impulsado a sostener, sería que en definitiva el inmanentismo político radical es incompatible con un proyecto político subversivo y progresista tal como el que las izquierdas más extremas proponen. En efecto, este proyecto no puede sino reintroducir el ideal, el deber-ser, en fin, los conceptos jurídicos de justicia que tienen un origen y un fundamento distinto que el puro naturalismo y materialismo de tipo spinozista, basado en la potencia y en el primado del estado de naturaleza. Pero, en cambio, se debe postular que la inmanencia no es de ningún modo incompatible con un proyecto de legitimación de una forma estatal de tipo democrático. Sostengo que la inmanencia está necesariamente enlazada con una posición que implica

* La versión original en francés de este artículo fue pronunciada como conferencia en el coloquio internacional *Deleuze, Guattari et la politique*, llevado a cabo en la Universidad Paris 8 - Saint Denis en enero de 2004, y reproducido en Manola Antonioli (comp.), *Deleuze, Guattari et le politique*, Paris, Du Sandre, 2007.

1. Gilles Deleuze, *Pourparlers*, p. 191; p. 225 [trad. *Conversaciones*, trad. José Luis Pardo, Valencia, Pre-textos, 1995]. Véase también *Qu'est-ce que la philosophie?*, p. 49, 59 [trad. *¿Qué es la filosofía?*, trad. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1995]. [Las páginas a las que el autor refiere son siempre del texto que cita en francés. En todos los casos, la traducción de las citas es nuestra. N. de la T.]

una referencia positiva a Maquiavelo y con una forma estatal de tipo maquiaveliano. Estas dos proposiciones permiten distinguir claramente una política real (deleuziana) de la inmanencia del vanguardismo actual y de aquello que éste cree poder hacer con la política deleuziana. Pienso, particularmente, en la concepción llamada “altermundialista” de Toni Negri y Michael Hardt², pero también en otras (cf. ciertos discípulos de Deleuze de extrema izquierda, las obras de Paul Virilio y, más recientemente, de Manola Antonioli³). De este modo, sería posible sustraer la filosofía política de Deleuze al monopolio de lectura en el que hoy se da –por obra de aquellos que se ubican, digamos, en una posición subversiva y radicalmente alternativa–, con el fin de permitir a esta filosofía pensar con realismo la política actual, y seguir jugando un papel igualmente intempestivo.

Es evidente que no puedo, dentro de los límites de este trabajo, examinar el problema en su conjunto ni sostener con argumentos detallados las hipótesis adelantadas. Lo que haré entonces –en tanto me sitúo en este marco muy general que me sirve como orientación– será contentarme con relevar algunos de los puntos que me parecen más importantes y que señalan una fractura entre la política spinozista bajo el signo de la inmanencia y la de Deleuze (o, al menos, aquella que se pretende de inspiración a la vez deleuziana y spinozista).

1º El estatuto del Estado

En primer lugar, la gran lección de la teoría spinozista de la inmanencia no permite plantear al Estado como una institución aparte, separada, en suma, como una entidad trascendente a la lógica de la potencia, y que tendría por función asfixiar, desviar las fuerzas de la vida o por el contrario idealizarlas, espiritualizarlas.

Este primer punto es capital, y permite oponerse a quienes retoman por su cuenta la teoría spinozista de la potencia en un marco deleuziano y que sistemáticamente hacen como si la cuestión del Estado pudiera ser omitida, aun cuando ella ocupa nada menos que todo el Libro IV de la *Ética* y juega un rol ineludible en el acceso a la sabiduría y a la libertad. La organización estatal emerge de una necesidad inherente a las relaciones de las potencias entre sí, y a su juego en el estado de naturaleza. Ahora bien, dado que, en Spinoza, no hay un corte entre el Estado de naturaleza y el estado civil –y no puede haberla en una doctrina de la inmanencia

2. Antonio Negri y Michael Hardt, *Empire* (ed. Exils, 2000, cit. 10/18) [trad. *Imperio*, trad. Alcira Bixio, Buenos Aires, Paidós, 2002] y *Multitude* (ed. La Découverte, 2004) [trad. *Multitud*, trad. Juan Antonio Bravo, Madrid, Debate, 2004].

3. Véase principalmente Manola Antonioli, *Géophilosophie* (ed. Kimé, 2004), y los libros de Paul Virilio posteriores a *L'Insecurité du territoire* [trad. *La inseguridad del territorio*, trad. Thierry Jean-Eric Iplicjian y Jorge Manuel Casas, Buenos Aires, La Marca, 2000].

total– el Estado, como plano de organización, es en consecuencia reconocido como auxiliar supremo de la razón y de la sabiduría. En efecto, como no existe nada más elevado que la paz y la seguridad colectiva –excepto la libertad cuya condición de posibilidad éstas aseguran– no habría un auxiliar más valioso que el Estado, cuya función suprema es ésta⁴. No hay lugar para ninguna defensa del anarquismo (eso sería privar a la potencia colectiva de su condición de posibilidad), pero tampoco para un cosmopolitismo anti-estatal, de tipo humanitarista, el cual reintroduciría, por encima de los poderes colectivos de la inmanencia, valores trascendentes. El orden estatal, lejos de servir únicamente a una función de represión al servicio de potencias exteriores (capital, religión), es por el contrario, el *instrumento immanente* y extremadamente positivo de la racionalidad humana, y cuando es democrático, coincide con la *realización por excelencia* de la lógica propia de la política y de la potencia.

Nadie impugnará que tal es la demostración evidente de la *Ética* y de los dos *Tratados* políticos de Spinoza. Me parece, entonces, difícil –por no decir imposible– para una filosofía que se pretende como una filosofía de la pura inmanencia, escapar a esta lógica de restauración del Estado en forma “legítima” del Estado, es decir, al reconocimiento de su función positiva irrebasable, incluyendo sobre todo su función de garantizar la seguridad a través del ejercicio de la coerción pública. El Estado, como expresión suprema de la potencia en su dimensión colectiva, no puede representar para nada su caducidad o su desvío.

Ahora bien, éste es sin embargo el estatuto que Deleuze le da, en *Mille Plateaux*^{*}, al Estado, así como a todo poder de orden o de organización. Éstos últimos no son, en definitiva, más que las “recaídas” (p. 90; p. 54) –las “caídas” (p. 281), los “adensamientos” y las “coagulaciones” (p. 640), los “atascamientos” (p. 308), los “residuos” (para los estratos, MP, p. 74) etc.– de la potencia de desterritorialización y de las fuerzas positivas de vida política.

He ahí, entonces, una primera serie de dificultades para ser spinozista cuando se es deleuziano. Y no pienso que se pueda sortearlas argumentando, como Marx, que la concepción de la violencia del Estado de naturaleza representa una coartada o “un chantaje”⁵ para legitimar la opresión del Estado capitalista; que el estado de naturaleza constituye un argumento *ideológico*, del cual Spinoza mismo es víctima, y cuyo sentido está enteramente supeditado al estado histórico de una sociedad de propietarios privados y a los “recursos escasos” (*Ibid.* p. 357). La antro-

4. “Cuál sea la mejor constitución de un Estado cualquiera se deduce fácilmente del fin del estado político, que no es otro que la paz y la seguridad de la vida”. [B. Spinoza, *Tratado político*, trad. Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1986, p. 127.]

* [Trad. *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta, Valencia, Pre-textos, 2000.]

5. Hardt y Negri, *Multitude*, *op. cit.*, p. 356.

pología spinozista no es reductible a un reflejo histórico resoluble en las relaciones materialistas de clase.

2º La cuestión de lo múltiple y lo uno

En una filosofía de la potencia, el mayor problema –y no veo cómo podría ser dejado de lado sin una ceguera bastante desarrollada– no es el de lo múltiple sino el de la *unidad*. En efecto, las potencias son necesariamente plurales, por naturaleza, y naturalmente están en rivalidad, en lucha, debido al deseo de perseverar en su ser; de modo que el estado de naturaleza conduce a un caos inhabitable del cual la razón, asociada al miedo, nos aconseja “salir” por nuestro propio interés, o al menos emprender su transformación.

Lo que explica el hecho de que, en la doctrina del Derecho natural –desde el Renacimiento hasta Hobbes y después, y en la cual Spinoza se inscribe sin reserva en este punto– el mayor problema de lo político no es lo plural, que es el dato de partida de la Naturaleza, sino el *Uno*: ¿cómo *ex pluribus* hacer el *unum*? En efecto, no hay poder político sin, en primera instancia, la capacidad de tomar una decisión, necesariamente una (que ha sido preciso elegir entre otras aparentemente posibles o incluso presuntamente mejores) y después, y sobre todo, ¿cómo hacer para que el corte de la decisión, necesariamente excluyente de otras posibilidades, mantenga una unidad suficiente del cuerpo social? ¿Cómo las divisiones y heridas que engendra en su propio espacio el poder político podrían no escindir la unidad necesaria o mínima de la comunidad política?

He ahí la mayor preocupación de una teoría política de la inmanencia, lo que conduce a una teoría de las *formas de régimen* y de la democracia, que Spinoza emprende en sus dos tratados. En este sentido, jamás se subrayará lo suficiente el hecho de que Spinoza reencuentra el problema de Maquiavelo, aquel de la estabilidad del Estado. La cuestión política no es la del cambio sino la de la estabilidad (Estado, *Stato* = latín “*stare*”): ¿cómo hacer algo estable en la inestabilidad permanente del mundo? El mayor problema político de toda sociedad, así como el de todo ser, es el de durar, de perseverar en su ser, contra todas las diversas causas de descomposición y disolución.

Ahora bien, respecto de este tipo de problemática, se diría que Deleuze rehusó involucrarse. ¿Por qué? ¿Por qué puede pretender eludir el problema de la unidad y de la organización política, la teoría de las formas de regímenes?

Desde mi punto de vista, la única respuesta posible reside en la adhesión, a partir del '68 y del encuentro con Guattari, a una tesis explícitamente marxista. Y, en efecto, si se hace entrar al Estado, el derecho, las instituciones democráticas o internacionales al conjunto negativo, que tiene el estatuto de lo muerto, de la recaída o de lo práctico-inerte –lo cual no es en absoluto

obligatorio, como lo muestra el caso de Bergson–, se funda una política de extrema izquierda. Es en este caso, y sólo en este caso, que es legítimo decir con Deleuze que de lo Uno, del Estado, de lo estable y ordenado, *se tiene siempre demasiado*, y ello inevitablemente en razón de la tesis de ontología histórica de la recaída de las fuerzas de la vida. De donde el principio político que quiere que sólo importe y tenga sentido la lucha permanente contra todos los poderes, con el fin de proceder a la liberación de las fuerzas de la vida y de desterritorialización que aquellos encierran, combate sin fin y que por naturaleza siempre vuelve a comenzar, se ha comprendido por qué. Evidentemente, esta concepción de la subversión sistemática, permanente y nomadizante, se encuentra en las antípodas tanto de la teoría política de Bergson como de la de Spinoza.

3º La lógica anticontractualista y maquiaveliana

La tesis revolucionaria de Spinoza, puesta de relieve en toda su pureza en el segundo tratado, el *Tratado de la autoridad política*, es que la lógica de la inmanencia y de la potencia supone la desaparición de toda forma de contrato en los cimientos del edificio civil y político. El Estado no es más que relación de fuerza, y su autoridad resulta del solo hecho de que la potencia colectiva –formada por la reunión de todas las potencias participantes– es más grande que la de cada uno.

Spinoza, a diferencia de sus predecesores, no se plantea la cuestión de la legitimidad del Estado, su fundamento moral o jurídico. En la lógica de la inmanencia, él no puede sino interesarse por la génesis real del Estado (sus motivos empíricos, y no su razón trascendental). Ahora bien, desde este punto de vista, el Estado no descansa sobre normas morales, siempre trascendentes respecto de estas fuerzas y potencias, y no depende jamás de otra cosa que del juego de estas mismas potencias (o de los deseos), afectadas por tales o cuales pasiones. Deleuze, hasta aquí, hace completamente suya esta aproximación spinozista del poder.

La razón de esta evicción del contrato social –por Spinoza en el segundo Tratado– reside en el hecho de que el contrato sólo puede establecerse a partir de una ley moral trascendente, inadmisibles en una doctrina de la inmanencia. Todo contrato implica una promesa, un compromiso de mantener la palabra. Pero, ¿por qué yo estaría obligado a mantener mi promesa si mis afectos, con el tiempo, han cambiado?, pregunta con mucha justicia Spinoza. No hay ninguna razón, más que la ley moral que *Pacta sunt servanda*⁶. Mas esta ley es perfectamente trascendente respecto

6. He examinado estas relaciones entre la ley y la potencia, entre el contrato y la promesa, en mi estudio sobre Sade, *L'Ordre sadien*, Kimé, 1995.

de los afectos⁷, y no puede entonces ser invocada. Para formar el Estado no queda, entonces, más que la sumatoria de las potencias de los particulares, su composición en un todo superior y soberano en razón del solo derecho de naturaleza, que es el de la potencia, y que se impone a la multitud movilizando los afectos de temor y de esperanza⁸.

¿Qué consecuencias se siguen de ello?

1) En la base del Estado, una vez excluido el contrato social, sólo hay un consenso de obediencia que debe ser reconducido o renegociado implícita y permanentemente con los sujetos, y siguiendo los humores suscitados por el estado de sus intereses del momento. El acuerdo es *producido* sin contrato o transferencia de derechos, sin renunciamento o abandono, de manera continua e inmanente, sostenido única pero sólidamente por las fuerzas afectivas del temor y de la esperanza. El consenso –que reemplaza al contrato y motiva la obediencia a la potencia soberana– es en consecuencia lábil, siempre sujeto a ruptura, sin nada de irreversible, abrogable tan pronto como el interés de las partes lo ordene.

2) La segunda consecuencia de esta doctrina de la inmanencia absoluta conduce a una forma de amoralidad en política, a una *problemática maquiaveliana*. En efecto, ella debe, evidentemente, renunciar a fundar moral o jurídicamente el Estado y, sobre todo, abstenerse de hacer de dicha ausencia de fundamento moral la razón de una crítica concerniente a la inmoralidad o la ilegitimidad de todo Estado existente, ya que eso supondría anular la crítica inmanente de la moralidad y de la legitimidad que pone en obra Spinoza en nombre de la inmanencia. El *realismo político* que Spinoza comparte con Maquiavelo es ineludible, puesto que se le impone en razón de la radicalidad que él confiere al principio de inmanencia. Para ambos, la presuposición de lo político es que todos los hombres son malos, presas de sus pasiones, tal como el pasaje del *Tratado Político*⁹ y el comienzo del libro I de los *Discursos sobre la primera década de Tito-Livio*, de Maquiavelo¹⁰, lo atestiguan. Es por eso

7. La promesa hecha a alguien, por la que uno se comprometió tan sólo de palabra a hacer esto o aquello que, con todo derecho, podía omitir o al revés, sólo mantiene su valor mientras no cambie la voluntad de quien hizo la promesa. Pues quien tiene la potestad de romper la promesa no ha cedido realmente su derecho, sino que sólo ha dado su palabra. Así pues, si quien, por derecho natural, es su propio juez llega a considerar, correcta o falsamente (pues equivocarse es humano), que de la promesa hecha se le siguen más perjuicios que ventajas, se convence de que debe romper la promesa y por derecho natural (*por el § 9 de este capítulo*) la romperá”, B. Spinoza, *Tratado político*, *op. cit.*, p. 97.

8. Subrayaremos que la tesis de la inmanencia spinozista es absolutamente pura, puesto que con el estado de sociedad, a diferencia de las problemáticas que le son próximas, la situación de derecho natural no es realmente abolida: “Digo expresamente *en virtud de la constitución política*, porque el derecho natural de cada uno (si lo pensamos bien) no cesa en el estado político.”, B. Spinoza, *Tratado político*, *op. cit.*, p. 108.

9. B. Spinoza, *Tratado político*, *op. cit.*, p. 86-87.

10. Maquiavelo, *Discours...*, I, cap. 3 (ed. Pléiade, p. 388) [trad. *Discursos sobre la primera década de Tito-Livio*, Ana Martínez, Madrid, Alianza, 1987]

que Spinoza, quien no vacilaba en su lógica y se comprendía perfectamente, es el único en su siglo que saluda sin ambigüedad la perspicacia de Maquiavelo. Lo cual quiere decir (dado que esta cualidad es la propia del hombre político) que Maquiavelo es el hombre político por excelencia¹¹.

De todo esto surge con claridad que la primera preocupación de Spinoza es, entonces, separar la verdadera teoría política de la “moralidad” siempre trascendente y utópica, de la “moralización” (forzada) de la vida política. No es entonces en Spinoza que los idealistas sedientos de reconciliación encontrarán el ideal revolucionario que buscan. Y la razón se halla en el propio principio de inmanencia, que no puede sino escindir la racionalidad política –que tiene como objeto esencial la gestión de los afectos pasivos que, como el miedo y la esperanza, nos esclavizan– de la sabiduría o *racionalidad ética* (reservada únicamente al Sabio y a la predominancia de los afectos activos).

Ésta es sin embargo, a pesar de su declarado spinozismo, la reconciliación que operan, por ejemplo, M. Hardt y T. Negri en sus dos últimas obras. Ellos confunden planos heterogéneos, y colman el hiato entre la política y la ética. La mayoría de aquellos que quieren “otro mundo”, y que por eso se llaman “altermundialistas”, no cesan de vituperar las democracias liberales occidentales, denunciando su inmoralidad o su perversidad, pensando, por generosidad, excusar o neutralizar mejor de ese modo el fanatismo, el terrorismo, y todas las formas de intolerancia que nos rodean. Pero así, lo que hacen no es sino mostrar su escaso sentido político y se apartan del principio de inmanencia radical. Spinoza, al poner en obra una inmanencia total, al menos no se contradecía recurriendo a ideales a los que el político no puede servir.

4º El agujero en la democracia

Acabo de mostrar que la tesis de la inmanencia radical conduce a plantear una discontinuidad entre el dominio de la política y el de la ética, a escindir, entonces, la racionalidad política de la sabiduría o racionalidad ética. Y, por extensión, sostengo que la inmanencia política deleuziana, para ser fiel a sí misma, debe aceptar la idea de una **inmanencia quebrada**, discontinua. Es solamente a partir de un principio de este tipo –que permite dar a la política una cierta autonomía y liberar, para los sujetos políticos, el principio de pertenencias *múltiples y en capas*– que una micropolítica *afirmativa*, no reactiva en el sentido nietzscheano, tiene chances de desplegarse.

11. “Me inclino más a pensar esto último acerca de ese prudentísimo varón, porque consta que estubo a favor de la libertad e incluso dio atinadísimos consejos para defenderla.”, B. Spinoza, *Tratado político, op. cit.*, p. 130. Maquiavelo es citado en dos lugares del *Tratado Político*: “Maquiavelo ha mostrado, con gran sutileza y detalle” (p. 129), “como es de esperarse de un hombre sabio” (p. 129), “el sutilísimo florentino”(p. 233.)

En el marco de la teoría de la inmanencia y la potencia, el fundamento del poder colectivo no puede descansar sobre otra cosa que no sea el consentimiento a la obediencia que forma un “*bloque pasional*”, hecho tanto de pasiones, de creencias, como de representaciones racionales (informaciones, elementos de saber, etc...). La actividad política no consiste en erradicar las pasiones (algo imposible) sino en saber servirse de ellas, en hacer que jueguen unas contra otras, a fin de asegurar un mínimo de unidad, de estabilidad y concordia en la sociedad civil. Este bloque –que tiene por fondo una mezcla de temor (miedo de perder) y de esperanza (esperanza de ganar) en tanto modulación del *conatus* como deseo de perseverar en su ser– está produciéndose permanentemente, pues él mismo es inestable, metamórfico, transitorio.

Hablar de la Opinión en singular, incluso la que se llama pública, es equivocarse. Se olvida que lo que así se llama forma una *retícula* de múltiples entradas, con conexiones inestables, improbables, inasignables, indominables, incluso si los poderes llamados mediáticos se esfuerzan en vano por controlarlas. En suma, hay que habérselas con un rizoma como conjunto de puntos mutuamente conectables en su diversidad y heterogeneidad, sin jerarquía ni centro. Pero para que dicho rizoma exista, sea actual y no permanezca en un estado puramente virtual, es preciso un embrague, algo que haga unidad en la multiplicidad. Es preciso un *plano* que asegure la conectabilidad de los puntos y que así dé consistencia a lo múltiple (lo múltiple, dice en efecto Deleuze, no está dado¹², “hay que hacerlo”). En este marco puramente inmanente, de creencias, de pasiones y de discursos que forman un caos infinito –sin descansar sobre nada que no sea la brecha (*béance*) de saber de eso que debe ser la sociedad, es decir, eso que llamo el *agujero de lo político*¹³– el trabajo del pensamiento político democrático es trazar un plano en vistas de una consistencia capaz de recortar y reconectar la multiplicidad de opiniones y afectos con el fin de obligarlos a representarse, luego a diferir, luego a mediarse, permitiendo así una auto-reflexión preparatoria para tomar la decisión, que es necesariamente una y concebida “*com-una*” (la comunidad no tendría jamás otro estatuto que el de *apariencia*).

El concepto de *plano de inmanencia dóxica*, a la vez uno (atravesando todo el espacio de las democracias occidentales) y plural, en capas (según los diferentes lugares de debates, reflexión, problematización), e irreductible en nombre de su componente dóxico (no conceptual) y afectivo (los afectos están en la base del poder político) a un espacio público de discusión racional

12. Lo que es dado es tan sólo la pluralidad. Pero lo múltiple en sentido deleuziano no es lo plural (conjunto de puntos dispersos, separados, que forman unidades cerradas y sin lazo), sobre todo en política, donde la multitud, en tanto intensidades heterogéneas, jamás es tal sin un plano democrático que la actualice y permita allí la conectabilidad.

13. Tomo prestado de Jacques Lacan esta expresión, véase *Autres écrits*, Seuil, 2001, p. 555. [trad. *Escritos II*, trad. Tomás Segovia, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.]

—tal como Habermas lo concibe— es, a mi juicio, lo que debe ponerse a modo de principio de la democracia y como condición de su funcionamiento¹⁴. Este plano se integra perfectamente en aquello que Deleuze entendía como plano de inmanencia que atraviesa el caos (la brecha [*béance*] del no saber).

Toni Negri y Michael Hardt apelan a la democracia, desde las primeras palabras de *Multitud*¹⁵, a diferencia de Deleuze, al menos aparentemente. Pero como esta referencia se realiza en detrimento sistemático de las democracias liberales occidentales, se termina comprendiendo, al final del libro, que dicha democracia estará siempre “por venir”, por no poder tomar en consideración la positividad interna del plano democrático liberal. ¡Pues es difícil admitir que, para hacer avanzar la democracia tan deseada y esperada por los altermundialistas, haga falta comenzar por la descomposición de la única [democracia] existente que aún tenemos (a pesar de todos los ataques que ella padece)! En estas condiciones, no resta más que apostar al estallido de una multitud, de repente reconciliada consigo misma y libre de todas las pasiones humanas con su cortejo de violencia. La solución del pasaje de lo virtual a lo actual “no podría ser sino material y explosivo” (*Empire*, p. 444), nos dicen los autores. “Es preciso inventar nuevas formas de democracia que van más allá de la representación”¹⁶, agregan. De hecho, en *Multitud*, el análisis de las mediaciones capaces de hacer pasar de lo posible a lo real, no avanza mucho, y la espera del Acontecimiento se funda únicamente en el “kairós” y el “creciente e indómito deseo” que se tiene de él¹⁷. El rechazo de la representación y la mediación democrática liberal conduce necesariamente a depositar en una multitud mítica las esperanzas revolucionarias (que el antiguo proletariado histórico no ha podido satisfacer).

5º El pueblo ausente y la multitud

Una política de la inmanencia nos conduce a la idea de que no hay pueblo, que no lo ha habido y que jamás lo habrá. Spinoza lo dice expresamente: “La naturaleza no crea pueblos”¹⁸. No hay más que multitudes, es decir realidades rizomáticas, compuestas, heterogéneas, sin identidad sustancial propia.

También se sorprende uno verdaderamente al caer en las obras de Deleuze (es un *leitmotiv*) sobre una lamentación del tipo “el pueblo falta”¹⁹. ¿Cómo entender este llamamiento? Desde mi punto de vista, si se es deleuziano, se

14. Véase mi estudio, *Deleuze et la question de la démocratie*, L'Harmattan, 2003.

15. “La democracia está volviéndose, por primera vez, una posibilidad real a escala global”, p.5.

16. *Multitude*, op. cit., cap. III-1, p. 294.

17. *Ibid.*, p. 399.

18. Spinoza, B., *Tratado teológico-político*, trad. Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1986.

19. Véase también “el pueblo por venir”, *Pourparlers*, op. cit., pp. 196, 235.

debe ser un poco lacaniano, y distanciarse francamente de la lectura que de ello ofrecen Michael Hardt y Toni Negri²⁰. Esta llamada, en efecto, hace eco en el agujero de lo político, que está en el corazón de la democracia (como vacío de saber del Bien y de lo Justo) y que es inseparable de la multiplicidad como multitud. Este agujero, esta brecha [*béance*], sobre todo no está allí para ser colmada con el pueblo o el proletariado en pleno, que no son “cuerpos”. El cuerpo político está agujereado, es un cuerpo sin órgano. El pueblo de la democracia no puede ser una sustancia, ni una comunidad. Es el sueño de Marx, pero también, antiguo, de Platón, recuperado por Heidegger, éste no puede ser el sueño de Deleuze. El pueblo es multitud y no puede existir políticamente sino en y a través del plano de inmanencia dóxica que a la vez lo quiebra, lo separa y lo empalma, lo sostiene en sus diferencias rizomáticas. Es lo que hace que lo múltiple de la multitud no sea el simple plural de las potencias de la naturaleza o de las etnias de la cultura y la historia, eso que hace a lo múltiple ser lo Uno, el plano como Uno-Todo. Sin él nada de rizoma, en consecuencia ausencia de conectabilidad posible de los heterogéneos.

6º La heterogénesis cultural

Es imposible pensar la política sin una ligazón intrínseca y positiva con un *territorio* marcado por una herencia cultural, civilizacional siempre particular (etnia, nación, región, conjunto supranacional del tipo Europa). La diversidad de las culturas y civilizaciones pone en juego un proceso activo de auto-pluralización y de auto-diferenciación interna, horizontal, inmanente a la humanidad. En el *bloque pasional* que está en la base de las potencias políticas soberanas, la tradición juega un papel determinante, en la medida en que comprende la transmisión de las costumbres, los ritos, los mitos, las creencias y las concepciones inherentes a los pueblos y las lenguas diferenciadas, conjunto único, tan valioso como una especie viviente, vegetal o animal. Y si los hombres están apegados a su cultura de una manera tan vital, ello no es un “anudamiento” o “sujeción” a un fenómeno reactivo. No es para permitir una modulación de los intereses capitalistas, o para apuntalarse en un “residuo de código”, en “supervivencias” (o en “arcaísmos” para re-territorializarse a cualquier precio, Deleuze) o en “particularismos”²¹, sino porque ellos saben

20. Toni Negri vio muy bien la imposibilidad de hacer cuerpo de la multitud, y critica muy pertinentemente todas las concepciones organicistas o espiritualistas del “pueblo” tanto como la de Clase (proletaria). Pero el estatuto, asignado a la multitud, de *sujeto* revolucionario, dotado de un *télos*, parece disipar todo lo que este concepto tenía de pertinente y rizomático. Esta es la razón por la cual Toni Negri puede a su vez entonar el canto de las sirenas acerca del pueblo faltante (cf. *Empire, op. cit.*, p. 427 donde esta divisa es puesta en exergo).

21. Para este término en Negri y Hardt, véase la contraseña, *Empire, op. cit.*, p. 437: “destruir los particularismos”.

que ese territorio es un *mantillo* [terreau] de vida a preservar, sin el cual ninguna creación original es posible.

Desde luego, ya que no hay pueblo, tampoco hay cultura sustancial que implique una unidad y una identidad original. Pero este aspecto no alcanza a legitimar, como en un cierto deleuzianismo, la idea de un espacio social mundial liso, homogéneo e indiferenciado, puramente desterritorializado y trazado por el derecho abstracto a ser ciudadano del mundo, por encima de la realidad de los estados nacionales²². Ello sería considerar accesorio y retrógrado, anti-progresista, al movimiento de diferenciación que opera conjuntamente con el de uniformización ligado a la globalización²³. Dada la discontinuidad inmanente entre lo político y los estratos económicos y técnicos, y teniendo en cuenta el lazo intrínseco entre la vida política y cultural, es un error considerar las diferentes culturas o civilizaciones ya sea como los “segmentos” sometidos y arrastrados por la mundialización económica y técnica, y en consecuencia como las “detenciones” que permiten al capitalismo modularse, o como los “repliegues” para las reacciones territorializantes y fascistizantes, o en fin, como los “puntos de resistencia” de cara al viento de la desterritorialización mundial.

La *heterogénesis cultural*, que es el hecho de la discontinuidad horizontal, implica a la vez cesura y distancia, cierre y apertura respecto de otras culturas o civilizaciones, tal como lo ha defendido Claude Lévi-Strauss en su segunda intervención en la UNESCO²⁴. Sin la recuperación y el reaprendizaje de ese movimiento de autodiferenciación horizontal –contrario a la mundialización industrial que suprime las fronteras entre las culturas y las civilizaciones–, no nos quedaría más que lamentar, dice él, no ya la ausencia de pueblo (mundial) sino la pérdida de toda posibilidad de cultura creadora posible²⁵. Un mundo sin fronteras y hecho de hibridación y mestizaje²⁶, pesadilla del etnólogo, no tiene la vocación de responder a la heterogeneidad de las multitudes y las culturas, y no aparece sino como el funesto sueño de una mundialización fracasada.

Aquí están, entonces, los elementos de reflexión que he creído que debía despejar a fin de poder pensar un ser-juntos sin comunidad ni comunismo, y de sustraer positivamente la obra de Deleuze a un monopolio

22. Para el derecho a la ciudadanía mundial, por encima de los Estados, véase *Empire, op. cit.*, p. 450.

23. Hardt y Negri ven bien este doble movimiento que desgarrar el mundo de hoy; pero se equivocan respecto de su significado y su causa. No son las caras dobles atadas a un solo movimiento, que sería el de la mundialización.

24. En 1971 y retomado en Claude Lévi-Strauss, “Race et culture”, *Le Regard éloigné* (1983).

25. Véase sobre todo *Ibid.* p. 16, y las páginas que concluyen la conferencia, pp. 45-48.

26. Para la exigencia de mestizaje, de mezcla, véase *Empire, op. cit.*, p. 437, y para el cuadro escalofriante que nos es dado de la humanidad cosmopolita, véase *Ibid.* p. 478, la “nueva geografía instaurada por la multitud”: “Las ciudades de la tierra se volverán a la vez los grandes depósitos de humanidad cooperante y las locomotoras para la circulación, etc.!”...

interpretativo que la desnaturaliza. Es preciso desconfiar de una apología del nomadismo que termina en una negación abstracta de todos los límites o fronteras. La tentativa retórica de suprimir todas las mediaciones y representaciones, la esperanza insensata de llenar las fallas y las discontinuidades, en suma, la voluntad de salir de la realidad dura y trivial de lo político a través del sueño agradable, pero plagado de peligros, de un poder a la vez popular, sustancial y mundial, conducen a un callejón sin salida que niega lo político. El deseo de una *comunidad*, en tanto totalidad armoniosa y no represiva, ¿no lo conduce peligrosamente, contra su intención, a hacer resurgir un nuevo Leviatán planetario, súbitamente despojados de los *patchworks** de la multitud spinozista? Es esto también aquello de lo que Deleuze, por sobre todo, desconfiaba en su último texto político sobre las sociedades de control.

Traducción: Noelia Billi

Abstract

In this paper, the author claims that radical political immanentism, such as Deleuze's and Spinoza's in Deleuze's reading, is not compatible with the project of vanguardism that authors as Negri, Hardt or Virilio, among others, have tried to justify departing from Deleuze. The author discusses the legitimacy of those readings and concludes that it is possible and much more plausible to think politics from a Deleuzian perspective as a project capable of legitimating a Maquiavelian democratic State.

* En inglés en el original