



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE ESTUDOS SUPERIORES ACATLÁN

**Aportaciones del pensamiento de Gilles
Deleuze a la Filosofía contemporánea del
Derecho**

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:

LICENCIADO EN DERECHO

PRESENTA:

ARMANDO BRAVO SALCIDO

Asesor:

Dr. DANIEL SANDOVAL CERVANTES

Marzo 2016



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Tesis realizada con el apoyo del sistema de becas del PROGRAMA DE
APOYO A PROYECTOS DE INVESTIGACIÓN E INNOVACIÓN
TECNOLÓGICA (PAPIIT), bajo el marco del proyecto IN300414 “Modernidad y
derecho en América Latina: Acumulación capitalista, desarrollo, naturaleza y
movimiento sociales contrahegémicos”

Para mis padres, Lilia y Armando, por todo su cariño y su apoyo.

Para Palmidia, mi compañera. "C'est comme les oiseaux de Mozart: il y a un devenir-oiseau dans cette musique, mais pris dans un devenir musique de l'oiseau, les deux formant un seul devenir, un seul bloc, une évolution a-parallèle, pas du tout échange, mais une confiance sans interlocuteur possible, bref un entretien". Pour toutes nos entretiens.

Para Oscar Correas y Daniel Sandoval Cervantes por todo lo que he aprendido de ustedes.

Para María Eugenia Rodríguez Alvarado por toda la confianza, el apoyo y enseñanzas que me ha brindado.

Para el grupo de trabajo de crítica jurídica del CEIICH UNAM, por haberme dejado ser uno más de ustedes.

Para Sergio, porque con la ironía que implica la verdadera amistad, no habría comenzado a leer a Deleuze de no ser por ti.

Para mis amigos, nuevos y viejos, para Beto, Ricardo, Rodrigo, Juancho, Mario, David y Leo.

Para todos aquellos, en cualquier parte del mundo, que se dedican a desarrollar el pensamiento crítico jurídico y crítico filosófico (aún si todavía no terminamos de entender que no puede haber filosofía que no sea crítica, y aún si nos queda mucho por imaginar acerca de todo lo que nos puede dar esta palabra) para ellos, por la causa común que compartimos.

Juegan un juego. Juegan a que no juegan un juego. Si les muestro que veo lo que hacen, romperé las reglas y me castigarán. Tengo que su jugar su juego, el juego de no ver que veo el juego.

R.D. Laing¹

¹ Laing, R.D, *Nudos*, Marbot ediciones, Barcelona 2008, p.27.

Índice

Introducción.....	9
Capítulo Primero: La filosofía para Gilles Deleuze.....	17
I. El quehacer de la filosofía.....	17
II. Filosofía, ciencia y arte.....	18
Capítulo Segundo: La filosofía de Gilles Deleuze.....	27
I. Sistemática y problemas.....	27
II. Crítica a la filosofía de la representación.....	29
A. La representación.....	29
a. La cuádruple raíz de la representación.....	34
III. Crítica a la primacía del ser y el sujeto.....	35
A. De-construcción del sujeto.....	38
B. Hume, o de lo dado y el sujeto.....	40
C. Leibniz, o el mundo barroco de las implicaciones.....	41
D. Spinoza, o el plano fijo de immanencia.....	44
E. Nietzsche, o de lo trágico.....	51
F. Bergson, o de lo actual y lo virtual.....	56
IV.- La filosofía de lo virtual.....	62
A. La multiplicidad.....	63

B. Lo virtual, lo intensivo, lo actual.....	69
Capítulo Tercero: Perspectivas contemporáneas sobre el concepto de ley.....	73
I. Norma.....	73
II. La Norma y su trasgresión.....	77
III. El concepto moderno de ley, el nacimiento del Derecho moderno.....	80
IV. La ley en el post-estructuralismo.....	83
V. El sujeto ante el poder.....	89
Capítulo Cuarto: Nuevos conceptos.....	91
I.- La historia no lineal del derecho.....	91
A. El sueño de la historia.....	91
B. Perspectivas contemporáneas de la historia.....	94
II. Jurisprudencia creativa.....	98
A. Preguntas comunes al marxismo o, Cassandra y los marxistas.....	98
B.- Un nuevo concepto de Normatividad.....	101
III. Anti-genealogía de los movimientos sociales Contrahegemónicos.....	106
Conclusiones.....	109
Conclusión final.....	112
Bibliografía.....	114

Introducción

La presente investigación se propone esbozar, de una manera exhaustiva, los elementos de la filosofía de Gilles Deleuze que nos permitan un fundamento suficiente para hacer una proposición crítica sobre nuevas metodologías y contenidos en la filosofía contemporánea del derecho. En este sentido, no nos interesa únicamente una aplicación forzada o artificial de términos deleuzianos a los saberes jurídicos (por ejemplo, hablar de un rizoma jurídico, de una fuga jurídica, o de la esquizofrenia jurídica), tampoco nos interesa tomar teorías jurídicas contemporáneas, bastante avanzadas y vigentes, y traducirlas a un “idioma deleuziano”, como lo sería por ejemplo hablar de teorías como las de Haberle o Amaya en términos de “desterritorialización”, de lo que en lo jurídico puedan tener en común un concepto como el de responsividad del jurista inglés Peter Fitzpatrick con el concepto deleuziano de virtualidad o de que tan parecido podría ser un concepto de “derecho nomada” al de “derecho líquido” de Francois Ost², hacer un trabajo de esta índole sobre Deleuze solo puede justificarse si es que llegamos a desarrollar ideas que pueden ser explicadas solo a través de él y de nadie más.

² Perspectivas similares pueden ser encontradas en dos tesis de posgrado existentes que han tratado de abordar este tema, me refiero a Manuel de Jesús Jiménez Moreno, *Hacia una idea rizomática del derecho: críticas y estrategias para una epistemología jurídica*, Tesis para obtener el grado de Maestría en Derecho, Facultad de Estudios Superiores Cuautitlán, UNAM, 2014. Y José Eduardo de Resentes Chavez Junior, *El derecho nómada- un paso hacia el Derecho colectivo del trabajo, desde el <<Rizoma>> y la <<Multitud>>*, Tesis Doctoral, Universidad Carlos III de Madrid, Getafe, 2006. Me gustaría plantear que las diferencias metodológicas y en las conclusiones obtenidas entre estos y otros trabajos similares y el presente se justifican en lo que considero en estos como una elaboración insuficiente entre las dicotomías “filosofía de la representación y filosofía crítica de la representación”, “ontologías trascendentes e inmanentes” y “pensamiento tipológico que va de lo particular a lo general y un pensamiento de las multiplicidades que va de lo particular a las singularidades universales”. Esto ocasiono un entendimiento de Deleuze bastante abstracto, desde el cual no es difícil compararlo con cualquier otro “posmoderno” o básicamente, con cualquier otra crítica radical a la hegemonía. Me gustaría creer que en el presente trabajo se logró no solo un entendimiento más detallado, específico y claro de ciertos conceptos deleuzianos que normalmente no pasan de explicarse en términos crípticos o casi poéticos, conceptos tales como: rizoma, diferencia en sí, multiplicidad, lo virtual, línea de fuga, maquina abstracta, esquizofrenia (conceptos como cuerpo sin órganos o maquina deseante han sido dejados al margen, siendo que para los fines locales de la tesis no creí que fuera necesario explicitarlos) sino también un acercamiento más a un pensamiento jurídico deleuziano, y una contribución que por su propio camino, se suma a trabajos como: Colebrook, Claire; Braidotti, Rosi; Hanafin, Patrick (eds), *Deleuze and Law, Forensic Futures*, Palgrave macmillan, Gran Bretaña 2009 y Laurence de Sutter; Kyle Mcgee (eds.), *Deleuze and law*, Edinburgh University Press, Edinburgo, 2012.

Desde este enfoque, el presente trabajo pretende ser no solo un trabajo con una aportación material, en cuanto a la creación de contenidos y conceptos, sino también una más sutil aportación metodológica en torno a cómo escribir sobre “historia de la filosofía del derecho”. Una metodología clásica, de corte conformista, optaría por tomar lo que un filósofo tal como Aristóteles dijo sobre el Derecho, y esta sería la “filosofía del derecho de Aristóteles”, como si hubiera una fuerza espiritual que invistiera todo pensar y decir de Aristóteles en algo de rango filosófico, o aún más, como si los conceptos de filosofía y de derecho no hubieran cambiado en sí mismos tanto en todos estos siglos, como para hacer posible un tan complejo proceso de traducción.

Otro enfoque usual, un poco menos conformista, sería hacer una doble descripción comparativa, tanto del cuerpo teórico de la filosofía, por ejemplo Aristotélica, y por el otro, de su teoría eminentemente jurídica, para después, mediante racionalización, explicar por qué de A sigue B; pese a ser un poco mejor este método, argumentaría que sigue pecando de ser bastante imperfecto, puesto que asume que hay un vínculo certero de reconciliación, una forma de interioridad que presupone una armonía del cuerpo teórico, vínculo que bien podría ser tan solo, una retro racionalización forzada. Aquí señalaría, ilustrándola con un ejemplo, una primera hipótesis muy arriesgada conforme al método que pretendo usar en contraposición con todos los mencionados anteriormente, una hipótesis que espero cobre fuerza al paso del texto. Tal hipótesis se refiere a un cierto rezago entre el pensamiento filosófico y las doctrinas político jurídicas de todo autor (en cierto sentido, el pensamiento político de un autor es profundamente histórico, mientras que la filosofía es intempestiva en el sentido Nietzscheano).

Nuestro ejemplo es el siguiente, la filosofía de Spinoza; la cual fundamenta en la idea de un plano de inmanencia fijo, una ontología donde hay un radical cambio en las ideas sobre moral y ética, con consecuencias que, en términos políticos podrían llegar a concebirse como profundamente críticas de toda forma política susceptible de totalitarismo,³ y, sin embargo, debieron pasar siglos para que autores, como Deleuze y Negri, retomaran la ontología

³ Para el desarrollo de estos temas véase el subcapítulo correspondiente a Spinoza en el capítulo dos.

spinozista como fundamento de una teoría política subversiva.⁴ No es raro que el pensamiento político o jurídico de todo filósofo se encuentre en un primer momento rezagado de la filosofía que, como tal, precisamente, consiste en una creación de conceptos que rebasa al sujeto en su historicismo y voluntarismo para constituirse como una realización de la materia del afuera; puesto que un filósofo, como todo ser humano, se halla constreñido a un espacio histórico social, en el que su pensamiento se constituye desde ciertas limitaciones materiales concretas. Por ello la única manera plausible de hablar de la filosofía del Derecho en X o Y autor, sería la de un minuciosa reconstrucción de su sistema, reconstrucción que aún si es precisa, busca sobre todo ser creativa y, encontrar las últimas consecuencias para fenómenos que podríamos hoy llamar “juridicidad” o “normatividad”.

Ésta es una propuesta profundamente deleuziana, en la que oponemos dos formas de filosofía y de historia de la filosofía: una que podemos definir, precisamente, como una imagen del pensamiento que hace imposible el pensar, a través de despóticos juicios de autoridad (¿Quién es usted para filosofar si no ha leído los diálogos o la fenomenología del espíritu, si no comprende a Lucrecio o a Avicena?); la otra, un devenir filósofo que encuentra en la filosofía algo que supera todo despotismo, que amenaza con volcar toda la historia de la filosofía (El momento de la confusión entre el sofista y el filósofo en Platón, por ejemplo), y que lo confunde con la filosofía misma.⁵

⁴ “La tercera relectura (de Spinoza) era política, los trascendentales políticos establecidos de acuerdo a la teoría aristotélica de la trascendencia de los arquetipos de gobierno (el uno, los pocos, los muchos), o de acuerdo a la presunción Hobbesiana de la necesidad de una hipostasis trascendental de la autoridad (soberanía), fueron también ahora, disueltos una vez considerados desde el punto de vista de la absoluta inmanencia.” Negri, Antonio, *Subversive Spinoza*, Manchester University Press, Manchester, 2004, p.114. La traducción es mía.

⁵ Como observación al margen diría lo siguiente, quizás sería injusto proponer esta metodología para después aplicarla a Deleuze mismo, siendo que pese la opinión de ciertos autores, quizás él es uno de los pocos pensadores, en que la vitalidad de su filosofía se convierte inmediatamente en algo político, Con Deleuze el caso es un poco distinto, quizás la utilización de este método se basa más en que, el carácter tan complejo, y a veces oscuro de su filosofía, ha hecho verdaderamente muy difícil enfocarlo a problemas políticos verdaderamente concretos, solo hace unos pocos años que esta situación ha cambiado, en gran medida gracias a los trabajos de autores como Claire Colebrook, Bryan Massumi, Jose Luís Pardo, Bryant Levi, entre otros.

Solo así quizás podremos regresarle a la filosofía del Derecho esa potencialidad creativa que caracteriza a la anarquía coronada⁶ del pensamiento que podemos denominar filosofía.

De esta manera, lo que nos interesa es recrear una filosofía que bien podría ser de Deleuze, mía o de nadie.⁷ Que está profundamente basada en la filosofía de Deleuze, pero también en Foucault (en tanto que considero el quehacer histórico de Foucault como profundamente Deleuziano), también en comentaristas contemporáneos de la obra de Deleuze a los que debo mucho (tales como Manuel de Landa, Bryan Massumi, José Luis Pardo), pero que a su vez, por más rigurosa que pueda aspirar a ser, debe también mucho a mi muy personal interpretación y no solo a mis deseos de cómo habría que organizar esta filosofía, sino al deseo inmanente en los acontecimientos que me han formado, y sobre los que no tengo voluntad alguna.

La investigación procederá de la manera siguiente:

1.- En el primer capítulo haré un esbozo preliminar, no sobre la filosofía de Gilles Deleuze, sino sobre lo que para Gilles Deleuze era y podía ser la filosofía, todo lo que continúe partirá y dependerá de que entendamos en cierta manera el quehacer filosófico como una creación de conceptos.

⁶ "Pues lo absoluto no necesita de nada. Ni dios, ni angel, ni hombre, ni espíritu, ni principio, ni materia, ni continuidad" Artaud, Antonin, *Heliogábalo, el anarquista coronado*, Editorial Fundamentos, Madrid, 1975, p.55.

⁷ La certera heterogeneidad de los materiales acumulados en la constitución de un pensamiento no tiene en absoluto que ver, ni debe confundirse con una resignación a las diversas y llamadas formas de "eclecticismo", Contemplamos dos formas de heterogeneidad, una en efecto tiene que ver con el llamado eclecticismo, y consiste en rasgos muy específicos, todo pensamiento como enunciado- acontecimiento fija una historicidad irrepetible, remite a una serie de singularidades y de posiciones de poder imposibles de replicar, el eclético se caracteriza por llevar su análisis sobre estas posiciones a una necesaria finitud, es decir, encuentra un común denominador entre la finitud del análisis de diversas posiciones de diversos enunciados. Al contrario del eclético, el bricoleur se caracterizaría por encontrar un punto de convergencia virtual entre distintas posiciones, que les permite seguir moviéndose hasta el infinito. El termino bricoleur es usado originalmente por Levi Strauss, como aquel que realiza una obra sin plan previo, con medios y procedimientos apartados de los usos tecnológicos normales. No opera con materias primas, sino ya elaboradas con fragmentos de obras, con sobras y trozos, posteriormente, Deleuze hace referencia al quehacer del bricoleur como equiparable al del esquizofrénico como productor universal, donde la producción se confunde con el producto, donde se sigue una lógica que impide que la creatividad se explicable únicamente mediante un "goce de transgresión", más recientemente, Bryant Levi ha tratado de esbozar una teoría en tanto al productor teórico como Bricoleur. las líneas que preceden a esta cita son mi particular interpretación de este desarrollo teórico.

Véase Levi Strauss, Jean Claude, *El pensamiento salvaje*, FCE, México D.F., 1997. 35. También Deleuze Gilles & Guattari Felix, *El Anti Edipo*, Paidós, Buenos Aires, 2005, p.16.

2.- En el capítulo segundo desarrollaré los puntos que considero fundamentales de la filosofía de Deleuze para un pensar distinto de lo jurídico, dividiendo el pensamiento de Deleuze en dos momentos. En primer lugar, una crítica a la filosofía de la representación, es decir, una crítica del ser y el sujeto como categorías fundamentales del pensar filosófico; para entonces, espero haber demostrado que la filosofía que opera por representación no puede dar cuenta de la verdadera diferencia ontológica, que ninguna noción del ser es universalizable en tanto éste sólo se puede obtener de una relación sintética con nuestra práctica, al igual que ninguna noción de sujeto es universalizable, puesto que sólo hay sujeto práctico, conformado por unidades pre individuales a subjetivas que le son ontológicamente primarias; y que, por tanto, una filosofía de la representación no puede ser tal, sin ignorar la dimensión del afuera, de aquello que está en los márgenes de imposibilidad del pensamiento mismo, y sin hacer de nociones comunes, presupuestos filosóficos subjetivos u objetivos, categorías o universales, de una manera injustificada. En segundo lugar, el momento propositivo, buscaríamos exponer una alternativa a la filosofía de la representación, es decir, un modelo filosófico que pueda dar cuenta de la diferencia en sí, el cual tiene las siguientes características:

- Es un modelo filosófico realista.
- Su categoría ontológica fundamental es la de multiplicidad, no la de esencia, ser o sujeto.
- Contempla tres instancias ontológicas, la de lo virtual, la de lo intensivo y la de lo actual.
- En vez de proceder de lo particular a lo general, por medio de abstracción, procede de las singularidades particulares a las singularidades universales.

3.- Para el capítulo tres, se esbozaran ciertas ideas contemporáneas sobre los conceptos teóricos de “ley” y “norma”, desarrollando la idea del concepto moderno de ley, que va desde Kant a Lacan y Derrida atravesando a Kelsen; aquí lidiare con dos problemas filosóficos, el de la fundamentación de la ley, el de la necesidad de la ley para estructurar a todo sujeto como ente posible de experiencia y de acceso a lo real, y el de la existencia de un sujeto

más allá del derecho, es decir de las relaciones de poder. También confrontaremos otras posturas sobre estos temas específicos, tales como la doctrina hegemónica del neo constitucionalismo (Alexy, Dworkin, Ferrajoli, Atienza) o posturas críticas como las de los Critical Legal Studies, en autores como Fitzpatrick o Kennedy, y la crítica jurídica latinoamericana.

4. Para el capítulo cuatro, partiendo del aparato filosófico propuesto al final del segundo capítulo y de las conclusiones de algunos de los problemas concretos en la filosofía contemporánea del Derecho, obtenidas en el tercer capítulo, propondré tres conceptos para un pensar del derecho desde la multiplicidad, los cuales serán:

– **Historia no lineal del derecho:**

Con esto pretendo hacer una crítica propositiva de la historiografía jurídica y de la filosofía de la Historia del Derecho, rechazando todo enfoque progresista, positivista o ius sociológico, en que el derecho pudiera ser reducido a textos, discursos, o aún prácticas sociales concretas, o al avance en un camino hacia una racionalidad concreta; la historia no lineal vendría a conformarse, primero por una lógica immanente o una ontología plana de los materiales históricos abordar, y en segundo lugar una inversión ontológica de las comúnmente vistas como primordiales entidades estables y fijas, a fenómenos secundarios en el devenir de la variabilidad y la heterogeneidad.

– **Jurisprudencia creativa:**

Partiendo de una crítica hacia la epistemología jurídica contemporánea, en la cual sostendremos que, para la producción de saberes jurídicos, existe una relación diferencial entre los sujetos especializados y competentes y el descalificado sujeto común que solo puede actuar por

representación; de esta crítica y con las herramientas que nos provee la historia no lineal del derecho, apelaremos a que, en la modernidad, el derecho está sostenido por instituciones de orden jerárquico que operan por codificación y sobre codificación, de ahí el carácter represivo de las instituciones en dicha época, ya sea por disciplina, o por control: opondremos un esquema en que la producción jurídica no esté a cargo de gremios de hombres sabios con la facultad de universalizar un criterio moral como criterio vigente de aplicación jurídico, sino en un conjunto de operadores locales propios a cada práctica, es decir, una forma de organización que es la de los embonajes transversales auto organizados.

– **Anti genealogía de las sociedades emergentes:**

Esbozaremos las posibles bases para una teoría de los movimientos sociales contra hegemónicos como propiedad emergente y necesaria del cuerpo social. Postularemos, como típico de las sociedades occidentales de los últimos siglos, la creación de estructuras altamente jerarquizadas que operan por procesos de codificación y sobre codificación, donde, a través de la inscripción de criterios morales universalizados en las instancias científicas y jurídicas, se formalizan los procedimientos de exclusión y eliminación de todo aquello percibido como anormalidad. Esto es, no solo típico de una estructura política jerarquizada, sino de una postura filosófica realista que opere a través de términos como los de esencia y apariencia, o especie e individuo en términos aristotélicos, es decir, modelos ontológicos donde existen entidades estables y fijas, cuya variación se da de manera accidental. Frente a esto, una ontología realista que opera por singularidades universales, vería las aparentes entidades

fijas en idénticas a sí mismas, como coagulaciones accidentales y casi ideales, que tiene como condición de posibilidad un flujo incontenible de variabilidad y heterogeneidad (ésta es por ejemplo, la aproximación de la teórica contemporánea de poblaciones, donde ha quedado invertida esa ontología clásica sobreviviente desde Aristóteles a Lineo, en la cual el individuo era visto como accidente de la especie, ahora la especie es tan solo un accidente de los individuos). Me gustaría aproximarme a una teoría sociológica sobre la disidencia, resistencia y contra hegemónica, partiendo de este modelo ontológico que proporciona el aparato teórico del Gilles Deleuze.

CAPÍTULO PRIMERO

LA FILOSOFÍA PARA GILLES DELEUZE

I. El quehacer de la filosofía

De acuerdo a Francois de Chatelet,⁸ la filosofía, en sus orígenes, estuvo frente al problema del universal, es decir, un problema de comunicación y de democracia, un conflicto de poder; en un comienzo, le dio a la palabra un poder que antes no había tenido, por ejemplo, un poder de decisión política del cuerpo social, esto es, mediante la idea del consenso, así Chatelet señala que los diálogos platónicos procedían hasta alcanzar un consenso que ninguno de los implicados podían debatir, para luego sin embargo, callar.

Si esto es cierto, como bien señala Chatelet, las peores palabras que se pueden pronunciar contra un filósofo son las que se pronuncian en el Gorgias, cuando Calicles le dice a Sócrates que si asiente a lo que éste le dice, si le da la razón, es únicamente porque ya le tiene sin cuidado lo que éste tenga que decir. El filósofo ha perdido todo su poder de convencimiento, frente a él tenemos a un sujeto puramente práctico, que no le interesa este nuevo invento de los filósofos, “la razón”, que no le importa poner como fundamento a su acción, la sistematicidad de un pensamiento. Pero Chatelet nos recuerda que los filósofos se inventaron una nueva arma, la de la verdad; si es imposible llegar a este consenso pacífico, donde todos se han rendido a la razón, habrá que convencerlos de que el discurso del filósofo tiene una adecuación con el mundo real, y, por tanto, es válido. Chatelet concluye que las preguntas de Platón no son inocentes, tampoco sus intenciones, este modelo de filosofía permite decirle a los demás qué es lo que deben hacer y lo que no, en

⁸ Todo este primer apartado tiene como principal fuente el breve texto Chatelet Francois, *Una historia de la razón*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1983.

resumen, nos permite decir, quién está loco, o quién es un criminal. La filosofía es algo verdaderamente peligroso.

La filosofía, así, tiene una clara relación con el mundo moderno, es por ello que los problemas a los que se enfrentaba Platón nos siguen pareciendo temiblemente actuales, es este mundo en el que se inventan conceptos tales como razón y verdad, que son tan importantes para el concepto de progreso y que suponen los procesos civilizatorios contemporáneos.

No es nuestra intención proceder de la siguiente manera, convencer a alguien, decirle qué hacer, no tenemos el derecho de llamar a nadie loco ni criminal, tal no es el deber de la filosofía, universalizar una imagen del pensamiento, tal como lo son el cogito cartesiano, el punto de convergencia de las monadas leibnizianas, el monocentrado de los círculos dialecticos en Hegel o el saber preontológico que define la preeminencia óptica del *dasein* en Heidegger. Mas, esto no significa que la filosofía haya dejado de tratarse de un conflicto de poder, eso lo considero imposible, quizá solo hubo un sutil cambio al respecto. No pretendemos usar la filosofía para fundamentar un ejercicio del poder sino para liberarnos de él, para elaborar una crítica de quién lo ejerce, de quién se cree legitimado a hacerlo.

Ésta es para Deleuze, la oportunidad que podría tener la filosofía, “Soñar en sentido opuesto: saber crear un “devenir menor”.⁹

II. La Filosofía, el arte y la ciencia

La filosofía tiene una distinción clara frente al arte y la ciencia, sin embargo, tienen algo en común, las tres son formas en que el cerebro afronta el caos, “trazan planos en el caos”,¹⁰ las tres nos exigen la tarea de “desgarrar el firmamento y sumergirnos en el caos”.¹¹

Cada una difiere en el plano y en los elementos que le son propios; la ciencia con su plano de referencia, cuyos elementos son las funciones que crea y los observadores parciales; el arte con su plano de composición, encargado

⁹ Deleuze, Gilles & Guattari Felix, *Kafka y la Literatura Menor*, Ediciones Era, México, D.F., 2008, p.44.

¹⁰ Deleuze, Gilles & Guattari Felix, *Qué es la Filosofía*, Anagrama, Barcelona, 2013, p.203.

¹¹ *Ibidem*.

de crear preceptos y afectos; y, por último, la filosofía, a la cual le es propio el plano de inmanencia, y está encargada de “formar, de inventar, de fabricar conceptos”.¹²

¿Pero qué significa y por qué es necesaria esta división de planos y elementos? Bien se puede argumentar que la ciencia también se encarga de crear conceptos, y que depende de ellos, conceptos como el de “entropía”, “superposición cuántica”, “spin”, que son utilizados en la física actual. La cosa se complica más al contemplar algo como el Derecho, ya que uno bien podría argumentar que al Derecho le conciernen tanto los conceptos, como los preceptos y las funciones, por ejemplo, los conceptos en la teoría general del derecho, las funciones en la lógica jurídica, y de los preceptos nos pueden hablar las perspectivas iusrealistas sobre los factores subjetivos y plenamente emotivos de la aplicación del Derecho.

Aclaremos un poco más estas problemáticas. Primero, si Deleuze apela a tal forma de dividir la tarea del pensamiento, la forma en que el cerebro se confronta con el caos, es siendo fiel a su modelo ontológico, el cual contempla tres instancias, la de lo virtual, lo intensivo y lo actual¹³, y es precisamente que cada plano se refiere a una instancia ontológica, el plano de inmanencia de la filosofía con lo virtual, el plano de composición del arte con lo intensivo, y el plano de referencia de la ciencia con lo actual¹⁴. Así la tarea de la filosofía es la de hacer inteligible lo virtual, de ahí que el concepto tenga una relación isomorfa con las multiplicidades que conforman el continuum de lo virtual¹⁵.

A pesar de que dejaremos la explicación exhaustiva de todos estos conceptos para el segundo capítulo, haré unas observaciones preliminares, a modo de que se aclare qué es la filosofía para Deleuze.

El concepto no tiene nada que ver con la semántica, no es una unidad semántica, más bien, es una multiplicidad, es decir, es isomorfo con lo virtual, está comprendido por un conjunto de puntos singulares o componentes que determinan y distribuyen las posibilidades de un estado-espacio (tal como en Riemann, las multiplicidades o variedades pueden ser usados para expresar el

¹² *Ibíd*, p.8.

¹³ Véase De Landa, Manuel, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, Continuum, New York, 2002, p. 164.

¹⁴ Véase *Ibíd*, p. 172.

¹⁵ Para el desarrollo de este tema, véase el subcapítulo “multiplicidad” perteneciente al capítulo 2.

desenvolvimiento de un sistema asignando a cada dimensión un grado de libertad de este)¹⁶, por eso el concepto puede ser concebido como una superficie de volumen absoluto¹⁷, en tanto no remite o necesita una dimensión superior en la cual se hallaría contenido, pero también en tanto una superficie multidimensional definida por la cifra de sus componentes. Por ejemplo, el Cogito cartesiano con sus tres componentes (pensar, dudar, ser)¹⁸ puede ser concebido como una superficie tridimensional absoluta que estructura las posibilidades de transición de fase en el proceso del dudar (duda perceptual, científica, obsesiva), otro concepto como el Uno de Platón posee dos componentes o dimensiones (el ser y el no ser) estructurado igualmente por transiciones de fase entre sus componentes (El uno superior al ser, igual al ser, inferior al ser; el uno superior al no ser, igual al no ser...)¹⁹.

Para comprender una filosofía hay que entender cuáles son los problemas que resuelve, uno no crea, no piensa, si no es porque se ve al borde de esa posibilidad, porque se ve obligado a ello, Deleuze se vio muy pronto frente al problema de “la diferencia en sí”, la “diferencia sin concepto”, la cual él define como “la repetición”²⁰, veamos a que se refiere con esto.

Para la filosofía de la representación solo se puede “ser” siendo representado, esto es, pasar por la máquina de la representación, por su cuádruple raíz, a través de cuatro mecanismos, la identidad, la semejanza, la oposición y la analogía; solo se puede “ser” si se es idéntico a algo, semejante a algo, análogo a algo u opuesto a algo. Lo que esto significaría, es que no existe diferencia que no sea conceptual, empírica, que para diferir hay que ser diferente de “algo más” como un libro verde es diferente de un libro rojo, lo que dirá Deleuze es que se ha confundido la diferencia conceptual con el concepto de diferencia, esto es, que hay una diferencia como categoría ontológica fundamental. Para Deleuze el ser es unívoco y el sentido de esta univocidad es diferir, ser es diferir, diferenciarse, pero no de algo más, como en la diferencia

¹⁶ Sobre esto profundizaremos más adelante en el subcapítulo dedicado a las multiplicidades en el capítulo tres, sobre el desarrollo del concepto de Deleuze de multiplicidad siguiendo este enfoque que es el de Manuel De Landa, Cfr. Manuel, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, Continuum, New York.

¹⁷ “El concepto se define por la inseparabilidad de un número finito de componentes heterogéneos recorridos por un punto de sobrevuelo absoluto a velocidad infinita. Los conceptos son <<superficies o volúmenes absolutos>>...”, Deleuze Giles & Guattari Felix, *Ibíd*, p.25 y 26.

¹⁸ *Ibíd*, p. 30-31.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 34-35.

²⁰ Véase Deleuze Gilles, *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2012, p.58.

empírica, sino distinguirse de aquello que, sin embargo, no se distingue de él.²¹. Lo que esto significa es que la identidad es un principio, más un segundo principio que gira devenido entorno a lo diferente.²² Para ponerlo en términos completamente claros, la diferencia en sí es capaz de diferir ontológicamente de sí misma, esto significa que no está sometida al principio lógico de identidad aristotélico, según el cual $A=A$, ésta, para Deleuze no es una verdad universal, es solo una verdad secundaria.

No es la primera vez que se formula una crítica al principio de identidad, Están las críticas formuladas por Hegel, Nietzsche o Wittgenstein²³, pero habrá que dilucidar en qué consiste y qué es lo que tiene de particular esta crítica. Creo tendríamos que dejar muy claro lo que significa que “la diferencia en sí sea capaz de diferir de sí misma”, y cómo es que esto se lleva a cabo, y, si es importante para entender el papel de la filosofía, es porque, como ya hemos sostenido, la filosofía tendría el papel de hacer inteligible lo virtual, y la diferencia en sí es una de las características de lo virtual.

Me gustaría usar un ejemplo proveniente de la filosofía biológica de Bergson, me refiero al concepto de *Elan Vital*, el cual tenía esta misma característica de “diferir de sí mismo”.

Bergson, al igual que biólogos contemporáneos como G. Simmons, veía como primordial un flujo de energía, nutrientes y biomasa que corría a través de un ecosistema, que mediante “coagulaciones temporales” se actualizaba en la forma de una gran variedad de flora y fauna. En este sentido, para Bergson, seres vivos como nosotros, éramos únicamente brotes o retoños en un flujo de energía, el *Elan Vital*, brotes que tenían como función una compensación de la carga entrópica en el devenir de este flujo, algunos de esos brotes, tales como ciertas plantas y árboles, tenían la capacidad de absorber energía.²⁴

²¹ Véase *Ibíd.*, p.61.

²² Véase *Ibíd.*, p.71.

²³ Véase Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico Philosophicus*, Alianza Editorial, Madrid, 2010, 5.301.

“Que la identidad no es una relación entre objetos es obvio. Esto se esclarece, por ejemplo, completamente si consideramos la proposición «(x): $f x . \epsilon . x=a$ ». Lo que esta proposición dice es simplemente que sólo a satisface la función f, y no que sólo aquellas cosas que tienen una cierta relación con a satisfagan la función f.”

²⁴ Para esta teorización entorno a la teoría biológica de Bergson, su apropiación por Deleuze y Guattari, así como la relación de esta con los últimos avances en la teoría biológica actual, véase el breve texto, Hansen Mark, *Becoming as Creative Involution?: Contextualizing Deleuze and Guattari's Biophilosophy*, Princeton University, 2000.

El punto es que, para Bergson, si la materia y la conciencia estaban opuestas, siendo que la conciencia tendía hacia la diferenciación y la materia hacia la estabilización, siendo que el *elan vital* se actualizaba expresándose en la materia que le estaba disponible para engendrar esos brotes complejos de vida, significaba que la conciencia pura, sin materia, sería libertad, creatividad total, sus límites no serían representables, solo podría ser diferenciada de un afuera absoluto, que no es ni la nada o el todo, puesto que estos también son representables, sino sería la imposibilidad del pensamiento mismo, a la vez sus condiciones de posibilidad virtuales, las condiciones de las mismas condiciones de posibilidad. Me parece que, es en este sentido, en el que hay que entender a Deleuze cuando señala que “el fundamento no tiene la misma forma de lo que fundamenta”, esto es, lo que escapa a la representación, por ejemplo, en el caso del orden del sujeto y del ser, lo que fundamenta al ser no puede ser ya del orden del ser, ni lo que fundamenta al sujeto del orden del sujeto, es en este sentido que el ser solo se puede obtener secundariamente de una relación sintética con nuestra práctica, y que no hay sino sujeto práctico formado como simple residuo, o exceso de sentido de síntesis pasivas y activas (del hábito, de la memoria, de conexión, conjunción, disyunción).²⁵

Para Deleuze los límites de la representación, los límites de lo que es posible pensarse, la barrera con el afuera, sería la distinción entre lo actual y lo virtual, la diferencia simplemente es que, para Deleuze lo virtual no es menos real que lo actual, es decir, que el afuera del pensamiento es tan real como al adentro de él; y precisamente la filosofía tendría la tarea de hacernos pensar lo imposible, esto es, rebasar nuestras condiciones de posibilidad, tender hacia lo que en nosotros es virtual, a las duraciones que nos son tanto demasiado grandes como demasiado pequeñas, es en este sentido que debe entenderse la tesis de Bergson de que la filosofía tiene que ver con el “pensar lo inhumano”.

Para terminar con este breve esbozo sobre la ontología Deleuziana, la cual se aborda con más completitud en capítulos posteriores, podemos seguir a Manuel de Landa, en la conclusión de que la ontología Deleuziana es

²⁵ Cfr. Deleuze Gilles & Guattari, Felix, *El Anti Edipo*, Paidós, Buenos Aires, 2005, Capítulo 1: Las maquinas deseantes.

plenamente realista.²⁶ Sin embargo, es un sistema realista bastante particular, por ejemplo, para este sistema es plenamente real, algo aún si no es percibido o pensado por ninguna forma de conciencia, más allá, esta limitación no es puramente extensiva, no solo puede ser real algo que ni sea pensado ni se encuentre actualizado en el mundo, como por ejemplo sucedía con las nociones comunes que expresaban las relaciones de los cuerpos en Spinoza, y que eran reales sin importar si los cuerpos implicados las concretizaban materialmente o no²⁷, también considera reales acontecimientos no representables, imposibles siquiera de ser pensados. Pongamos un ejemplo muy sencillo de una singularidad universal, las cuales para Deleuze son virtuales; existen muchas estructuras físicas concretas que se forman espontáneamente, en tanto que sus componentes tienden hacia la realización de ciertos requerimientos energéticos, por ejemplo, de estado mínimo de energía libre, tal como la esfera que alcanza la burbuja de jabón al reducir la tensión superficial, o el cubo que alcanza el cristal de sal al momento en que los átomos reducen la energía necesaria para sus enlaces.²⁸

Me gustaría proponer así a las definiciones virtuales no sólo como un modelo ontológico de definición válida, sino también como un modelo de gran utilidad para la teoría crítica. Comúnmente se suelen usar un grupo de métodos de definición muy resumidos que, a mi parecer, no hacen justicia a la historia de la filosofía, por ejemplo, los más comunes sean quizás, el método de definición aristotélica por indicación de género próximo y diferencia específica, las definiciones analíticas, o las definiciones ostensivas, sin embargo, estas categorías son insuficientes para dar cuenta de algunos de los grandes conceptos filosóficos creados, Descartes, por ejemplo, desarrolló un método de definición por necesidad e implicación, de ahí que rechaza la definición de hombre como animal racional (definición por indicación de género próximo y diferencia específica)²⁹ por su *ergo cogito sum*, otro ejemplo serían las definiciones genéticas empleadas por filósofos como Spinoza y Hobbes³⁰, un

²⁶ Véase De Landa, Manuel, *Ibíd.*, p.2

²⁷ Cfr. Deleuze Gilles, *Spinoza y la filosofía práctica*, Tusquets Editores, Buenos Aires, 2004, p.113-118.

²⁸ Véase De Landa, Manuel, *Ibíd.*, p.15.

²⁹ Véase Descartes, Rene, *Meditaciones metafísicas*, Ediciones Alfaguara, Madrid, 1977, p.24.

³⁰ Véase nota de Vidal Peña a la definición de *causa sui* spinoziana en Spinoza, Baruch, *Ética*, Alianza Editorial, Madrid, 2014, p.55

último buen ejemplo serían los juicios sintéticos a priori de Kant, posibles por las determinaciones espacio temporales, que permitían elaborar conceptos que eran definiciones por reglas de construcción, algunos ejemplos están contenidos en *La Crítica de la razón Pura*, por ejemplo, el de la línea recta como el camino más corto entre dos puntos³¹. De igual forma existen las definiciones virtuales, si bien es un concepto bastante complicado, y que usualmente se traduce de manera un tanto oscura, creo que se puede poner en términos suficientemente claros como para incluso dar ejemplos de lo más concreto, la metáfora bergsoniana de la luz blanca como definición de color, la definición que caracterizó la última etapa del trabajo de Foucault, del sujeto como un pliegue de la fuerza sobre mismo, la definición de un autor como Correas, en tanto al contrato de compraventa como extracción de Plusvalía, son ejemplos de definiciones virtuales en los cuales profundizaremos y clarificaremos más adelante; también para las conclusiones habremos podido dar unas definiciones virtuales de entes plenamente importantes para la filosofía del derecho, tales como “poder”, “norma” y “sociedad”. Como conclusión previa, estas definiciones no estarían caracterizadas por apelar a unas condiciones de posibilidad específicas que se generan como contingencia fáctica o histórica, en el sentido de una genealogía Foucaultina, sino que apelan a una “máquina abstracta” que opera como punta de desterritorialización, que puede ser concebida como un diagrama de individuación caracterizada por la no linealidad.

En este orden de ideas, lo virtual tiene dos dimensiones, la de ser un efecto producido por la interacciones de lo actual, tal como la metafórica chispa proveniente del choque de espadas en Nietzsche, tiene una dimensión generativa, en tanto que lo virtual permita dar cuenta del fundamento y proceso de actualización de lo métrico hacia lo no métrico, la manera en que las multiplicidades que forman el continuum de lo virtual se comunican, y engendran estados de cosas, encarnan cuerpos.

Tomemos de todo esto lo que me parece la frase más importante, el que para Deleuze, “la filosofía tiene la tarea de hacer pensar lo imposible”, lo irrepresentable, la diferencia demasiado grande o demasiado pequeña. Es

³¹ Véase Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Losada, Buenos Aires Argentina, 2007, p.73-74.

decir, la filosofía tiene como tarea la de extender las condiciones de posibilidad en que pensamos, sólo en este sentido la filosofía puede ser llamada crítica.

Esto es muy similar a lo que apelaba Michel Foucault, cuando invertía la idea platónica de que el cuerpo era la cárcel del alma, a “el alma es la cárcel del cuerpo”,³² o a lo que apelaba Spinoza cuando decía que “nadie sabe de lo que es capaz un cuerpo sin estar determinado por el alma”. Los límites de nuestra idea sobre el cuerpo no son capaces de abarcar todas las virtuales transformaciones, encuentros y composiciones de los que éste es capaz, la tarea de la filosofía sería encontrar líneas de fuga en los que el cuerpo se escapa, se convierte en algo más, desmantela hasta la última partícula de lo actual para situarse en el punto intensivo donde lo actual se genera, e intuir la multiplicidad definida por los procesos morfo genéticos e históricos que implica, pero que permiten ver las posibilidades no realizadas.

Diremos además que, para Deleuze la filosofía no es contemplación, ni reflexión, ni comunicación³³, por tanto, hay que escindir a la filosofía de toda idea de conversación democrática occidental. Ya habíamos mencionado la caracterización de la filosofía en sus orígenes por Chatelet, es precisamente este modelo donde la filosofía concebida como contemplación, reflexión o comunicación, únicamente opera como un índice reproductor de los esquemas de poder. Aún una epistemología marxista clásica, por más crítica que se ostente, hace una diferenciación entre los conceptos de “esencia” y “apariencia” haciendo uso de ellos como indicadores epistemológicos, la apariencia como conciencia falseada de la realidad en oposición a la esencia como realidad que se esconde detrás del velo, y con toda razón, la acción política quedaría plenamente fundada en el carácter científico de la verdad a la que apela esta teoría. La propuesta, opuesta a esto, sería la de empezar a usar los conceptos como indicadores prácticos y políticos que no remitan a un concepto previo de verdad como condición epistemológica de posibilidad del ejercicio del poder, lo que ha demostrado la teoría crítica desde hace unas décadas es, precisamente, que, aún la ciencia está constituida como un discurso que determina ciertas relaciones de poder que marcan la pauta de reproductibilidad de sus propios esquemas. Esto para nada significa un total

³² Foucault, Michel, *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2013, p.39.

³³ Véase Deleuze, Gilles & Guattari, Felix, *Qué es la Filosofía*, Anagrama, Barcelona, 2013, p.13.

escepticismo contra todo discurso y contra los principios epistemológicos que fundamentan a la ciencia (tales como la idea de generalidad, intransitividad, experimentación), es decir, nuestra crítica no tiene que ver en absoluto con que las disciplinas científicas ostenten cualitativamente ese concepto de científicidad, sino en que la idea de científicidad, en tanto rasgo cualitativo de un discurso, ya constituye en sí un ejercicio específico del poder, y es eminentemente política; esto también aplica para la ciencia jurídica. Nadie achaca al formalista en el sentido de que la Teoría General del Derecho no sea en efecto científica, sino de que los formalistas olvidan que esa científicidad es un problema eminentemente político. En este sentido, los conceptos, como indicadores prácticos y eminentemente políticos, deben distinguirse más que por una aproximación epistémica a un criterio de verdad, a una posición subjetiva concreta frente a ley y el poder, es decir, de una posibilidad existencial frente a ésta. Definamos provisionalmente al poder (más tarde ahondaremos no sólo en esta, sino también en otras definiciones que nos parecen pertinentes), como la dimensión de reproductibilidad de estados de cosas o posiciones específicas en que se hallan relacionadas cierto número de fuerzas que le son primarias; los conceptos como indicadores de posiciones existenciales frente al poder, permitirían al sujeto hallarse dentro de este índice concreto de reproductibilidad, o en el mismo límite de ésta, es decir, el de la transgresión.

CAPÍTULO SEGUNDO

LA FILOSOFÍA DE GILLES DELEUZE

I. Sistemática y problemas

Habrá que partir de concretizar ciertos presupuestos inherentes y fundamentales de toda forma de investigación doxográfica, los cuales se fundan en preguntas y objeciones que resultan muy válidas y de pleno derecho, tales como ¿a qué se refiere con Gilles Deleuze? ¿Pretende implicar que existe una coherencia interna o sistematicidad apreciable en la multiplicidad de su labor teórica y filosófica? ¿Cómo tratar de articular algo como “el pensamiento de Gilles Deleuze”, en un sentido u otro? ¿O acaso pretende una lectura parcial recortada que tome herramientas concretas de este u otro periodo diferenciándolo de los demás? ¿Nos hablará del Deleuze de la *Lógica del sentido*, del de los trabajos monográficos o del de *Mil Mesetas*?

Tales objeciones no son en vano ni superficiales, ya que históricamente existe una considerable cantidad de lecturas de la obra de Deleuze, tanto internas como externas, y con opiniones encontradas y diametralmente opuestas, por lo que es de cierta necesidad el tomar una postura. Así, existen lecturas como la de Zourazichbili, quien acepta el concepto de “acontecimiento” como hilo conductor de su pensamiento³⁴, otras como las de Zizek, en la cual, si bien se ha aceptado la importancia de tal concepto como fundamental en todo el *corpus* deleuziano, se distancia, oponiéndolo como lo concebía en *Lógica del sentido* a como se concibió en las obras pertenecientes al ciclo “Capitalismo y esquizofrenia”, realizadas en conjunto con Felix Guattari; así Deleuze se convierte, por separado, ya sea en el autor de la esterilidad del devenir incorpóreo del acontecimiento, o en el autor que celebra la multitud

³⁴ Cfr. Zourazichbilli, Francois, *Deleuze, una filosofía del Acontecimiento*, Amorrortu Editores, Buenos Aires.

productiva del acontecimiento frente al orden reificado del ser.³⁵ También existen otras posturas como la de Peter Halward, para quien el concepto fundamental sería el de “virtualidad”, la de Brian Massumi, que retomó el concepto de “afecto” hasta hacerlo parte de su propia filosofía, o la de Manuel de Landa, en la cual “multiplicidad” sería el concepto ontológico fundamental del pensamiento Deleuziano.

Frente a esta problemática seguimos a Pardo,³⁶ quien propone que, más allá de toda sucesión, ruptura o contaminación, si existen dos, o lo que es más probable, muchos más Deleuze, estos no se presentan como partes separables, y todo intento de corte limpio muestra inevitablemente las huellas de una mutilación. De tal forma, nos propone que, más que tratar de encontrar el móvil o motivo fundamental de su filosofía (esa pequeña parte que ejercería una fuerza centrífuga capaz de explicar a todas las demás partes), lo que habría que intentar hacer es “percibir su movimiento.”³⁷

Al hablar de Deleuze, por tanto, nos referimos a uno entre muchos, y que es particular sin dejar de ser en cierto sentido universal, tomamos una lectura entre tantas posibles y nos referimos a un movimiento o una dirección más que a un sujeto o un centro de imputación abstracto, y este movimiento es el de la crítica a la filosofía de la representación. Por crítica a la filosofía de la representación entendemos el desmantelamiento tanto del ser como del sujeto, como fundamentos y pensamientos fundantes de toda filosofía. El pensamiento de Deleuze, en sus cuestiones más fundamentales, implica un doble movimiento, por un lado, una apología del ser en cuanto a no ser, se busca oponer el flujo puro del devenir contra la tradición aristotélica y platónica que había hecho al ser pensable, “anclando el pensamiento a aquello que la naturaleza tiene de presente aún sin ser pleno; de actualidad aun sin ser completa y de reposo aun siendo provisional”³⁸, y por el otro lado, la filosofía de Deleuze implica una crítica al sujeto como sustancia ya dada, idéntica a sí misma y presupuesta en la representación, frente a la caracterización de un mundo sensible de singularidades pre subjetivas y a-individuales. Nos

³⁵ Véase Zizek, Slavoj, *Órganos sin cuerpo: Sobre Deleuze y sus consecuencias*, PRE-TEXTOS, Barcelona, 2006, p.15.

³⁶ Véase Pardo, José Luis, *Cuerpo sin órganos*, Pre-textos, Barcelona, 2011, p.13.

³⁷ *Ibíd.* p.15.

³⁸ *Ibid.* p.31.

interesan estos dos movimientos, en el sentido de su aplicación tanto práctica y ética política como filosófico-creativa y, es precisamente de esto, que deriva un tercer momento más propositivo que crítico, donde tomaremos el concepto de multiplicidad como categoría ontológica fundamental de la filosofía de Deleuze; este concepto, por su radical distinción de las esencias de la metafísica tradicional, permite un teorizar distinto, no solo dentro de la filosofía misma sino dentro de la filosofía del derecho y, sobre todo, acerca de las perspectivas contemporáneas de la ley y las interpretaciones de los sujetos y el poder que posibilitan la legitimación discursiva de los aparatos jurídicos modernos. Además, sostendremos, nos servirá de soporte para la creación de nuevos conceptos que afecten diversas áreas del pensar jurídico, tales son conceptos como el de Historia no lineal de Derecho y el de Jurisprudencia creativa, que abordaremos en el cuarto capítulo.

II. Crítica a la filosofía de la representación

A. Representación

La representación es “la producción del sentido a través del lenguaje”,³⁹ podemos decir que en los procesos de creación de sentido dentro de una cultura yacen dos sistemas de representación fundamentales: uno que permite dar sentido al mundo a través de un conjunto de correspondencias o una cadena de equivalencias entre las cosas y nuestros sistemas de conceptos, y el segundo, consistente en la construcción de un conjunto de correspondencias entre nuestros mapas mentales y un conjunto de signos organizados en diversos lenguajes, que representa esos conceptos,⁴⁰ entre estos elementos, cosas, conceptos y signos, lo que los liga durante los procesos de significación.

La representación, a su vez, tiene un papel fundamental en la historia no sólo de la filosofía, sino de la forma en la que entendemos las relaciones políticas, sociales y jurídicas, esto por su relación tanto con la verdad como con el poder; así, la filosofía, de Aristóteles a Kant, se ha encargado de los

³⁹ Hall Stuart, *Work of representation*, Sage publications, London, 1997, p.184.

⁴⁰ Véase *Ibíd.*, 185.

procesos generadores de sentido en tanto al orden, por medio de la causalidad y la finalidad. La intelección del orden es también la de los límites, de los afueras, de la imposibilidad del pensamiento, de la ley natural, moral y la de sus violentas teratologías y sus posibilidades de transgresión. Ya en Aristóteles existe una voluntad de verdad inherente a la filosofía; sobre el primer párrafo de *La Metafísica* que habla de un deseo natural de conocer, anterior a todo conocimiento, podemos localizar dos operaciones: “una, de introducción del conocimiento debajo del deseo y en su principio mismo, y otra, aún más sorda, de introducción de la verdad como tercer elemento entre el deseo y el conocimiento”,⁴¹ es así que, en Aristóteles, el deseo está subordinado por desenvolverse siempre en un orden hacia la verdad, y tener a ésta como garante y fundamento.⁴² La voluntad de saber aristotélica es una imagen del pensamiento que, en su simple fuerza, tiende a la intelección del mundo verdadero y, por tanto, de las causas primeras que rigen tanto el devenir del mundo como la vida ética de los hombres.

Partiendo de que la representación del mundo, el pensamiento y el orden que conllevan, es la representación de la identidad y la diferencia, el orden y sus límites, lo primordial es que la representación constituye, así, el fundamento epistemológico de toda práctica y espacio de exclusión ya sea político, social o jurídico, es decir, de las llamadas heterotopías y su violencia. Desde una teoría crítica, enfocada más en el poder que en el sentido y en el discurso que en el lenguaje, autores como Foucault han estudiado la representación en su especificidad histórica para extraer de ella los mecanismos por los que los sujetos se constituyen como objetos, tanto de un discurso científico como de las relaciones de poder que permean el cuerpo social, lo que él denomina, una “ontología histórica de la verdad y del poder”,⁴³ y en el trayecto elabora una caracterización de la representación clásica de la cual nos resultan fundamentales dos rasgos, los cuales retomaré para explicar la crítica a la representación en el pensamiento de Gilles Deleuze: el primero, la cuádruple raíz que identifica en la analogía, el juicio, la identidad y la oposición, los mecanismos por los cuales cualquier diferencia pasa por la representación,

⁴¹Foucault, Michel, *Lecciones sobre la voluntad de saber*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2012, p.40.

⁴² Véase. Foucault Michel, *Ibidem*.

⁴³ Foucault, Michel, *El Yo minimalista y otras conversaciones*, Buenos Aires: La Marca, 2003, p.62.

el segundo, la representación clásica como ausente de un fundamento primordial.

Michel Foucault, en su estudio sobre “Las meninas”, de Velázquez, concluye que el cuadro resulta una representación de la representación clásica;⁴⁴ esto significa que, en ella, se intentan representar todos sus elementos, imágenes, las miradas a las que se ofrece, los rostros que hace visibles, los gestos que la hacen nacer... Pero allí, en esa dispersión que recoge y despliega, señala imperiosamente un vacío esencial, la desaparición necesaria de lo que la fundamenta. Éste es el mismo fenómeno que hallamos en la paradoja lógica del diferimiento infinito, que afecta en el orden de las proposiciones, una de las tantas paradojas que para Deleuze constituyen la lógica del sentido, esto es, que cuando consideramos una proposición como concluida y la hacemos objeto de una aserción, dejamos de lado las premisas para afirmarla por sí misma de manera independiente, con ello la remitimos al estado de cosas que designa, independientemente de las implicaciones que constituyen su significación. Es decir, aun aceptando como verdaderas una proposición *a* y una proposición *b*, no podemos aceptar una proposición *z* sin una proposición *c* que diga que es verdadero que *z* es si *a* y *b*, y al salir *c* de la misma implicación, no podemos aceptarla sin una proposición que fundamente las anteriores. La conclusión inmediata es que la implicación no puede fundar la designación,⁴⁵ es éste el problema con el que se encuentra la ciencia lógico formal frente al problema filosófico de la necesidad en el pensamiento. Lo que esto nos muestra es que el sentido no viene ni de la designación misma, o la manifestación y significación propias de las proposiciones, sino de un cuarto orden que tiene la forma de un acontecimiento.

Podemos adelantar que ésta es una situación idéntica ante la que se halla el derecho ante la búsqueda de su fundamento, desde Kant a Derrida, pasando por el mismo Kelsen. Kant concluye que, pese a nuestra capacidad de pensar conceptos que excedan toda instancia empírica, somos capaces de intuir los contenidos que estos ostentan,⁴⁶ lo que significa que estos conceptos pueden tener un desenvolvimiento únicamente práctico más no teórico. Tales

⁴⁴ Véase Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2012, p.32.

⁴⁵ Véase Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, Paidós, Madrid, 2011, p.43.

⁴⁶ Véase Colebrook, Claire; Braidotti, Rosi; Hanafin, Patrick (eds), *Deleuze and Law, Forensic Futures*, Palgrave macmillan, Gran Bretaña, 2009, p.8.

conceptos son los de “bien” o “justicia” que, en la imagen de la ley clásica en Platón, ésta era dependiente de ellos, Kant sería el primero en pensar la ley moral en un sentido plenamente moderno, de su abstracción como pura forma y, si bien Kant trata de salvar el bien y la justicia apelando a un sujeto trascendental cuyos conceptos podrían proveer de legalidad al mundo, y cuya libertad práctica y moral podría permitir un actuar director frente al deber y la ley, fundando una imagen del pensamiento basada en la concordia de las facultades; también está la otra posibilidad, la de que “el objeto de la ley se sustrae esencialmente”,⁴⁷ éste sería el camino retomado tanto por Lacan como por Derrida.⁴⁸

No es coincidencia, ni que Foucault se refiera en su estudio sobre la representación y este fundamento que le es siempre elidido, a una obra artística como una pintura, ni que parezca que, a través de su obra el concepto de “mirada” y de visibilidad resulten fundamentales para entender los mecanismos a través de los cuales actúa el poder. Es precisamente en el campo de las artes pictóricas que se dilucida un constante problema entre la mirada y su relación con la verdad, sobre todo en el marco de la filosofía contemporánea, desde eventos como el debate entre Heidegger y Shapiro sobre “un par de botas” de Van Gogh, al desafío derridiano sobre la carta de Paul Cezanne. Derrida desafiaba la distinción entre obra y marco, *ergon* y *parergon*, que había permitido a filósofos como Kant establecer un campo autónomo para el arte, desinteresado, diferenciado de todos los discursos e instituciones circundantes.⁴⁹ En su lugar, insistió Derrida, el marco fue siempre permeable, permitiendo al mundo exterior invadir la obra de arte. La verdad del arte no podría encontrarse ni dentro de la pintura ni en su constante diseminación que viene del exterior, sino, quizá, como en las pinturas de Adami, que mediante la inclusión de elementos textuales de imposible lectura formal, mimética o semiótica, hacen de esta búsqueda de la verdad mediante la mirada, una tarea infinita.

⁴⁷ Deleuze, Gilles, *Presentación de Sacher Masoch*, Amorrortu, Buenos Aires, 2001, p.87.

⁴⁸ Véase Lacan, Jaques, *Kant con Sade*, en *Escritos 2, Siglo XXI*, Buenos Aires, 2013, p.727 y ss. y Jacques, Derrida, *Before The Law*, p. 203, en Jaques, Derrida, *Acts of literature*, Routledge, London, 1991, páginas 181-220.

⁴⁹ Cfr. Derrida, Jaques, *La verdad en la pintura*, Paidós, Buenos Aires, 2001.

Pero lo importante de la representación es que rebasa al arte y los cuerpos que en éste se hallan representados y, más allá, se ubica en todas las articulaciones del cuerpo social; así, Foucault realiza, no sólo una arqueología de la experiencia artística, sino también de la experiencia disciplinaria de la mirada a través de una genealogía de esta imagen del pensamiento, donde la mirada y la verdad tenían una relación de reciprocidad crucial, ya sea por ser el más privilegiado de los sentidos en términos epistémicos (Aristóteles,⁵⁰ Heráclito⁵¹), ya sea porque el ojo se convierte en depositario de toda claridad, al tener el poder de hacer manifiesta una verdad que no recibe, sino que la trabaja en la lentitud del recorrido de la mirada, es decir, la identidad entre ver y percibir (Descartes, Malebranche). De esta forma, a Foucault le interesa la mirada en tanto instrumento de la ciencia clínica, cuyo nacimiento está caracterizado por la posibilidad del sujeto de ser objeto de un “discurso de estructura científica”, es decir, esta lógica-moral que propone al cuerpo viviente como objeto de observación no diferente de los astros o el experimento de laboratorio.⁵² Pero a Foucault también le interesa otro tipo de mirada, la del panóptico, para él, éste es la figura arquitectónica de la composición de éstas dos formas de poder,⁵³ donde se articulan tanto los rituales de exclusión como los esquemas disciplinarios. El poder del panóptico, como en las meninas, se comprende en la composición de un sutil juego de miradas, su efecto mayor es “inducir en el detenido un estado consciente y permanente de visibilidad que garantiza el funcionamiento automático del poder”.⁵⁴

En conclusión, la mirada en Foucault comprende una parte esencial en el entendimiento de la articulación del vínculo de saber-poder, y también de un vínculo de luz y verbo, de lo que está en los márgenes de la visibilidad y la decibilidad, de lo que es posible decir y ver, y que es inherente a los enunciados que fijan las condiciones de posibilidad de experiencia histórica.

⁵⁰ Véase Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1999, p.79.

⁵¹ Véase Heráclito, Fragmento XV, disponible en Gaos José, *Antología filosófica, La casa de España en México, 1940*.

⁵² Véase Foucault, Michel, *El nacimiento de la clínica*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2013, P.16.

⁵³ Foucault, Michel, *Vigilar y Castigar*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012, p.232.

⁵⁴ *Ibíd.*

a. La cuádruple raíz de la representación

De acuerdo con Foucault, lo que caracteriza la *episteme* de la época clásica era la sumisión de la diferencia frente a la similitud en el aparato de la representación. La posibilidad del lenguaje, tanto como de la memoria, imaginación o reflexión, dependía, irremediablemente, de que “debajo de las identidades y las diferencias, se hallaban siempre las continuidades, las semejanzas, las repeticiones de los entrecruzamientos naturales”,⁵⁵ una imagen del pensamiento que es la de la generalidad, la cual se presenta en dos grandes órdenes: el “orden cualitativo de las semejanzas” y el “orden cuantitativo de las equivalencias”.⁵⁶ Si, al contrario, todo fuera diversidad, el pensamiento estaría destinado a la dispersión y monotonía absoluta, sería el naufragio del pensamiento.

Para Deleuze toda diferencia incapaz de ser arrastrada por la cuádruple raíz de la representación sería demasiado grande, demasiado desmesurada, trae aparejada no solo la imposibilidad del pensamiento, sino también la imposibilidad de ser.⁵⁷

Haremos un breve recuento de cómo opera esta cuádruple raíz a través de sus mecanismos: la identidad, la oposición, el juicio, la analogía.

La representación, como concepto, parte de que la abstracción puede proveer identidad al pensamiento con respecto a su objeto. Así, desde Aristóteles, la sabiduría es aquello que tiende hacia un conocimiento universal que puede ser aplicado a lo particular de manera práctica,⁵⁸ y esta abstracción de las realidades particulares a una unidad, partiendo de una intelección de las características esenciales que comparten, es el proceso de la elaboración de un concepto. Así, el concepto de perro es idéntico a sí mismo, sin importar las diferencias potenciales que subsumen el flujo imparable de perros existentes,

⁵⁵ Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2012, p.138.

⁵⁶ Véase Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, Buenos Aires: Amorrortu, 2012, p. 21.

⁵⁷ Véase *Ibíd.* P.332.

⁵⁸ Véase Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, p. 72.

ya que el concepto apela a las semejanzas excluyendo a las diferencias, y es así que una taxonomía puede establecer que un perro y un gato se parecen menos entre sí que dos galgos, aún si uno y otro están en cautiverio o embalsamados, aún si ambos corren como locos y aún si acaban de romper el jarrón,⁵⁹ tal como lo indican las clasificaciones de la enciclopedia china de Borges.⁶⁰ La representación trata de captar la especificidad del mundo en las determinaciones que desarrolla por cuadros de oposición, así un concepto como el de libro puede dar cuenta de objetos diversos tales como un libro verde y uno azul, solo en tanto estos son referentes a un concepto de libro idéntico a sí mismo, las diferencias conceptuales también se pueden expresar a través de juicios tales como “el libro es verde” o “el libro es celebre”, cuya relación no puede ser de oposición, ya que las funciones de predicabilidad no son mutuamente excluyentes, sino que existe una relación “híper-abstracta de analogía en tanto al ser de los objetos”.⁶¹

Los procedimientos de esta cuádruple raíz han jugado un papel esencial en la historia de la representación, ya que, a través de ellos, se logra reducir la naturaleza del mundo a lo idéntico, ya fuera en los modelos (ideas platónicas), el *je suis* cartesiano como principio de la identidad en el concepto, la convergencia de las monadas en la mirada de dios como unidad analítica infinita en Leibniz, el sujeto trascendental kantiano o el monocentrado de los círculos dialecticos en Hegel.⁶²

II. Crítica a la primacía del ser y el sujeto

Una coincidencia entre Foucault y Deleuze, fundamental a la crítica de la representación, es que, para ambos, existe algo que a ésta se le escapa inevitablemente, la representación no consistiría en una serie binaria en estricta pureza, en la cual estaría, por un lado, “el representante” y, por el otro, lo “representado”, ya que siempre existe un elemento que sirve de razón y

⁵⁹ Véase Michel Foucault, *Ibíd.*, p.13.

⁶⁰ Véase Borges, Jorge Luis, *El Idioma analítico de John Wilkins*, en *Otras inquisiciones*

⁶¹ Pardo, José Luís, Deleuze, *Violentar el pensamiento*, Editorial Cincel, Madrid, 1990, p.59

⁶² Véase *Ibíd.*, p.89.

fundamento en la serie, Este elemento es la diferencia que queda reprimida en la representación que jamás la representa.

La diferencia podría aparecer tras la destrucción de la subjetividad o de la primacía del ser, para el final del capítulo habremos demostrado, que para que aparezca esta diferencia, “la diferencia en sí es” necesaria una filosofía que dé cuenta del “afuera”,⁶³ tal como ha sido teorizado por pensadores como Blanchot, Foucault, o el jurista inglés Peter Fitzpatrick. Ésta tendrá que ser una filosofía que tenga como concepto ontológico fundamental el de multiplicidad, así como las instancias ontológicas de lo virtual, lo intensivo y lo actual. Me interesa plantear que, desde la perspectiva de Deleuze, la historia de la filosofía siempre estuvo muy próxima a una metafísica de este tipo, sin embargo, parecía siempre contemplar, titubeante, aquella posibilidad, sin llevarla hasta sus últimas consecuencias. Así por ejemplo, Platón con el concepto de simulacro, Hume con el de impresión, Leibniz con el de pliegue, Spinoza con el de expresión. En este sentido es que Deleuze, por medio de líneas como la de-construcción de la subjetividad, ve un sistema de relevos en la historia de la filosofía en que se fue vislumbrando esta filosofía de la diferencias. Es esa cadena la que veremos en este apartado como una vía de clarificar el alcance de la teoría crítica de la subjetividad en Deleuze.

Así, una cuestión apremiante es que la representación se da como formulada partiendo de un sujeto concreto, que tiene el ser a su mano, y que sirve de sujeto u objeto a esta representación, enunciándola o siendo enunciado por ella. La idea de una crítica a la primacía del sujeto no es nueva en la historia del pensamiento, sobre todo si la ligamos a una historia de la relación entre sujeto-verdad la cual se ha complejizado de manera significativa en un camino que lleva desde el sujeto clásico, de enunciación, como actor social y político concreto concebido como una “fuerza de voluntad”, al sujeto

⁶³ “Si, en la paciencia de la pasividad, el yo mismo sale del yo de tal modo que, en este afuera, allí donde falta el ser sin que se designe el no ser, el tiempo de la paciencia, tiempo de la ausencia de tiempo, o tiempo del retorno sin presencia, tiempo del morir, ya no tiene soporte, no encuentra más a nadie para llevarlo, soportarlo, ¿con qué otro lenguaje que el fragmentario, el del estallido, el de la dispersión infinita, puede señalarse el tiempo sin que esta señal lo haga presente, lo proponga a un habla de la nominación? Pero asimismo se nos escapa lo fragmentario que no se experimenta. No lo reemplaza el silencio, sino apenas la reticencia de lo que ya no sabe callar, no sabiendo ya hablar” Blanchot Maurice, *La escritura del desastre*, Monte Ávila, Caracas, 1990, p.23.

como una grieta pasiva en lo real,⁶⁴ una de las cúspides del pensamiento estructuralista, el pensamiento de la dependencia del sujeto.

El sujeto primordial, como podría ser descrito desde Aristóteles a Descartes, el cual traía aparejado la voluntad de saber, de verdad, cuya prueba era el placer por las sensaciones, sobre todo las visuales, el cual se daba sin ninguna utilidad que este conocimiento conllevara sino en cuanto a conocimiento puro. Este sujeto, ya encaminado por naturaleza a un recto pensamiento y a un conocimiento del mundo, es el que sería criticado tanto por Proust como por Freud. Para Proust, la verdad nunca es el producto de una voluntad previa, sino el resultado de una violencia en el pensamiento,⁶⁵ al método filosófico riguroso y cristalino se opone la “coacción” y el “azar”. Es solo a través de encuentros impensables que nos vemos obligados a pensar, en el cauce de estos encuentros, de la atracción hacia el afuera, el pensamiento del afuera, es que el sujeto se ve extraviado y arrastrado, donde se convierte en una multiplicidad delirante, en un devenir. Por otra parte, el psicoanálisis freudiano, terminaría reinscribiéndose en el conjunto de prácticas históricas discursivas de función represora⁶⁶ al subordinar en el deseo las *catexis* histórico sociales a las *catexis* de orden familiar, y en esto siendo parte de un conjunto de relaciones de poder específicas identificadas con mecanismos de normalización; jugó históricamente un rol muy importante en la crítica a la subjetividad con la noción del inconsciente. Si algo permite la noción de inconsciente freudiano es plantearnos, la idea de un sujeto en una relación bastante más compleja con la verdad que en la que estaba el sujeto aristotélico, mediante figuras como represión, sublimación, denegación, que hacían más complejos las posibilidades de la mentira, introduciendo esta posibilidad del sujeto como enunciante y enunciado simultáneamente en la mentira. La doctrina marxista clásica, en este sentido, seguía siendo profundamente aristotélica, cuando concibe la ideología como “conciencia

⁶⁴ “Tanto en Freud como en Lacan- Bajo el concepto de *Spaltung* (escisión, grieta) configura la aparición de un sujeto escindido en la pérdida que para el Yo representa la suplantación del deseo por la palabras: tergiversación que comporta la constatación que el psicoanálisis realiza, por un campo diferente al de la filosofía analítica de Wittgenstein, de los propios límites del lenguaje.” Véase Gonzalo I Carbó, Antoni, *La mirada errante: de la “spaltung” en Lacan al “caos-cosmos” de Deleuze*”, Revista de filosofía CONVIVIUM, 1994, núm. 6.

⁶⁵ Véase Deleuze, Gilles, Proust y los signos, Anagrama, Barcelona, 1972, p.25.

⁶⁶ Véase Foucault, Michel, Los anormales, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2014, p.248-249.

falseada de la realidad".⁶⁷ Es en este sentido que propuestas más contemporáneas han optado por la misma complejización de los conceptos de verdad y mentira, es el caso de Zizek, donde ideología puede entenderse más como un inconsciente que estructura la realidad⁶⁸.

A. De-construcción del sujeto

Si nos interesa hacer una crítica al sujeto como dado y presupuesto por la representación, es porque el problema de la subjetividad es de orden fundamental en la filosofía político jurídica contemporánea y porque, toda teoría, tanto conservadora como revolucionaria, neoclásica como crítica, se ha pronunciado en cuanto a proporcionar alguna noción del sujeto y sus posibilidades creativas. Desde el sujeto habermasiano, heideggeriano, cognitivista, lacaniano, deconstructivista o el sujeto foucaultiano, como función múltiple incesantemente creativa, capaz de reinventarse de forma continua, por ejemplo, a través de las prácticas de sí, tema al que Foucault dedicaría una parte en el trabajo de sus últimos años⁶⁹.

En un primer momento nos resulta imposible discernir con toda claridad la postura deleuziana sobre el sujeto frente a la gran cantidad de posturas surgidas de la teoría crítica, Dicha distinción sólo podrá ser hecha con mayor exactitud más adelante, después de haber concluido la exposición del concepto de multiplicidad como categoría ontológica fundamental de la filosofía de Gilles Deleuze, hasta este punto es pertinente señalar dos cuestiones de gran importancia al respecto:

–Atendiendo a dos de las posturas críticas más elaboradas sobre el sujeto (la de Lacan/Zizek y la de Foucault), de las cuales la segunda puede ser entendida en una relación diferencial con la primera. El

⁶⁷ "La ideología es un proceso que se opera por el llamado pensador conscientemente, en efecto, pero con una conciencia falsa." Engels, Friedrich, Carta a Mehring En Marx, Karl & Engels Friedrich, *Obras escogidas Tomo III*, Ed. Progreso, p.523.

⁶⁸ Cfr. Slavoj Zizek, *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2003.

⁶⁹ Cfr. Zizek Slavoj, *El espinoso sujeto: el centro ausente de la ontología política*, Paidós, Buenos Aires, 2011.

pensamiento de Deleuze está mucho más cerca de Foucault y, por eso es que nos valemos de su teorización en paralelo con la explicación de la crítica a la representación de Deleuze; Aquí es importante recordar que tanto para Lacan como Foucault el sujeto es dependiente, escindido, sin un objeto de origen de naturaleza apriorística ni trascendental. Sin embargo en Lacan (como lo han señalado Derrida y Žižek), de una manera completamente opuesta a lo que postula Foucault, el sujeto sigue siendo fundamentalmente cartesiano, lo que significa que es una sustancia idéntica a sí misma, y que no puede existir sino mediado por una ley que lo estructure. Éste es el sentido del paso hacia la cultura, del cuerpo materno a la ley paterna, en el que el sujeto es constituido durante la castración simbólica, postura frente a la que Foucault y Deleuze probablemente responderían que dicho proceso Edípico de constitución, basado en la carencia, no constituye una estructura fundamental del ser humano, sino un proceso de sujeción histórica típico de la modernidad.

–Nos interesa particularmente desarrollar el tema de la crítica a la subjetividad al margen de las doctrinas jurídicas, especialmente las modernas, para poder esbozar una crítica de los modelos de subjetividad y poder que éstas plantean. En específico, nos interesa elaborar una crítica a ciertas formas de pensamiento jurídico en las cuales éste se plantea extraído de las relaciones de poder que forman al derecho mismo, y para fundamentarse en alguna idea de razón existente previa al poder, que sería propia de sujetos específicos constituidos a-históricamente más allá de toda experiencia (en el sentido trascendental kantiano). Frente a esto opondríamos la tesis foucaultiana de que el sujeto no tiene alguna naturaleza intrínseca que deba ser develada en el transcurso de una práctica discursiva, ya que éste en sí mismo es creado en sus formas específicas por los mecanismos de poder en que se halla inmerso. Es en este sentido que Foucault, partiendo de un concepto de conocimiento y verdad completamente nietzscheniano, se había propuesto una historiografía crítica, una arqueología de las formas jurídicas, entendidas como mecanismos generadores de subjetividades

y de formas de saber que constituyen las relaciones entre el hombre y la verdad.⁷⁰

Hasta qué punto Deleuze va más allá de las propuestas de tipo psicoanalítico, aún las de las teorizaciones de Lacan y Žižek, y qué proposiciones ético políticas concretas pueden extraer de esta forma de abordar los problemas que deja la teoría lacaniana en cuanto a la formulación de cualquier pretensión de tipo revolucionario, es algo que se verá más adelante, al entender los momentos fundamentales de la de-construcción del sujeto como fundamento de la filosofía en Deleuze, momentos para los que éste se vale de una cadena de relevos que va desde Hume, Leibniz, Spinoza, Bergson, Proust hasta Nietzsche, y se caracteriza por tres momentos: la impresión, el pliegue y la expresión.

B. Hume, o de lo dado y el sujeto

Cuando Deleuze retoma a Hume, le importa una cuestión fundamental de su empresa, Hume busca fundar una ciencia del hombre, y el camino de hacerlo es el de sustituir una psicología del espíritu por una de las afecciones del espíritu y el problema de ésta es: “cómo el espíritu deviene sujeto”.⁷¹

Deleuze concluyó, como enunciado fundamental del empirismo, la inexistencia del sujeto teórico, todo sujeto es práctico, sólo puede dilucidarse mediante la práctica y, si el deber de la filosofía es hacer una teoría de lo que hacemos, ésta debe ser una teoría de lo que nos hace. El sujeto es una contracción dada en el espíritu, por la que éste mismo se supera, el sujeto no está dado, presupuesto. ¿Qué es lo dado? “El flujo de lo sensible, una colección de impresiones e imágenes, el movimiento, el cambio, sin identidad ni ley”,⁷² “el mundo sensible de flujos libres e intensidades donde el sujeto clamando “yo” se disuelve en miles de yoes larvarios que contemplan en nosotros”,⁷³ se es primordialmente contemplación más que acción.

⁷⁰ Véase Foucault Michel, *La Verdad y las Formas jurídicas*, en *Obras Esenciales*, Barcelona, Paidós, 2010, p.490.

⁷¹ Deleuze Gilles, *Empirismo y subjetividad*, Gedisa, Barcelona, 2007, p.11.

⁷² *Ibíd.*, p.93.

⁷³ Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, 2012, p.127.

En un primer nivel, lo que importa a Deleuze en este primer paso de la destrucción de la subjetividad, es este “mundo sensible”⁷⁴ donde el espíritu sujetado deviene en singularidades a-individuales pre-subjetivas. El empirismo hace patentes la mutua exterioridad de las relaciones y los términos, la no identidad del fundamento y lo que funda, permite una primera aproximación a las relaciones diferenciales y al devenir, así como al pensamiento sin imágenes que constituye el concepto filosófico del “cuerpo sin órganos”⁷⁵, y a las tareas político concretas del esquizoanálisis⁷⁶, el cual no se efectúa sobre elementos ni sobre conjuntos, ni sobre sujetos, relaciones o estructuras, sólo se efectúa sobre lineamientos que atraviesan tanto a los grupos como a los individuos.

C. Leibniz, o el mundo barroco de las implicaciones

Avanzando a otro momento en el cual la filosofía estuvo a punto de dispararse de sus cauces tradicionales, tenemos a Leibniz con su concepto de pliegue. Para Deleuze, Leibniz siempre fue un filósofo admirable por su capacidad de crear conceptos, verdaderamente bellos, verdaderamente enloquecidos.

En Leibniz el mundo material se vuelve explicable más por la maquinicidad, que por el mecanismo.⁷⁷ ¿Qué significa esto? El mecanismo sigue remitiendo a una esencia, a una forma de representación que organiza todo tras bambalinas, lo maquínico, más que a una esencia remite a una función: la función barroca de hacer “pliegues” y, sobre estos, “pliegues de pliegues”.⁷⁸ En el mecanismo, las máquinas están compuestas por elementos que a su vez no lo son, en lo maquínico, las máquinas se despliegan y se despliegan hasta el infinito, está todo infinitamente maquinado conforme a la definición de infinito evanescente, tan común a filósofos como Pascal, Leibniz o

⁷⁴ Pardo, José Luis, *Deleuze, Violentar el pensamiento*, Editorial Cíncel, Madrid, 1990, p.28.

⁷⁵ Véase Deleuze Gilles & Guattari, Felix, *El Anti Edipo*, Paidós, Buenos Aires, 2005, p.17.

⁷⁶ Véase Jose Luis Pardo, *Ibidem*.

⁷⁷ Véase Deleuze, Gilles, *El pliegue, Leibniz y el Barroco*, Paidós, Barcelona, 2014, p.17.

⁷⁸ Véase Deleuze, Gilles, *El pliegue, Leibniz y el Barroco*, Paidós, Barcelona, 2014, p.11.

Spinoza⁷⁹. En Leibniz. la materia artificial refiere a una maquinación infinita de determinación extrínseca, mientras que. “el organismo viviente, por el contrario, en virtud de la preformación, tiene una determinación interna que le hace pasar de pliegue en pliegue, o constituye hasta el infinito máquinas de máquinas”⁸⁰ Simultáneamente, la materia se despliega tanto en el espacio como en el tiempo. Desplegar, no es únicamente tensar-destensar, contraer dilatar, sino “envolver-desarrollar”, “evolucionar-involucionar”.⁸¹

En tanto el mecanismo refiere a una esencia, remite a la pregunta filosófica del “¿Por qué?” O del “¿Qué significa?”; mientras que lo maquínico remite a la pregunta del “¿Cómo?”. Hay una dimensión en la cual las preguntas son claramente separables. En el ámbito de los grandes agregados “molares”, “actualizados”, la pregunta por cómo opera un estado, un organismo no nos proporciona un definición genética, pero en el momento que concebimos todo como infinitamente maquinado, en su dimensión “molecular”, dichas preguntas se vuelven indiscernibles.

Pero también las almas tienen sus pliegues, podemos hacer una división entre los repliegues de la materia y los pliegues del alma, los dos pisos de la casa Barroca que Locke plantea y que Leibniz reformula en sus nuevos ensayos.⁸² El pliegue nos resulta importante concibiéndolo como una síntesis de impresiones pasadas que se recuerdan y de impresiones futuras que se esperan, es en este pliegue que el mundo sensible deviene sentido, deviene presente. Deleuze nos recuerda que una sensación es la operación de contraer, en una superficie receptiva, trillones de vibraciones,⁸³ este pliegue se lleva a cabo en un tiempo forzosamente imperceptible, siendo precisamente, la condición de posibilidad de toda percepción.⁸⁴, “es una síntesis asimétrica de lo

⁷⁹ “El hombre se cree naturalmente mucho más capaz de alcanzar el centro de las cosas que de abrazar su circunferencia; la extensión visible del mundo nos supera visiblemente; pero, puesto que nosotros superamos las cosas pequeñas, nos creemos más capaces de poseerlas, y, sin embargo, se necesita la misma capacidad para ir hasta la nada que para ir hasta el todo; en uno y otro caso se la necesita infinita, y me parece que quien haya comprendido los últimos principios de las cosas podría también llegar a conocer el infinito. Uno depende del otro, y uno conduce al otro. Pascal Blaise, *Pascal's Pensées*, E.P.DUTTON & CO., INC, New York, 1958, p.19.

⁸⁰ Véase Deleuze, Gilles, *El pliegue, Leibniz y el Barroco*, Paidós, Barcelona, 2014, p.17.

⁸¹ *Ibíd.*

⁸² Véase Leibniz, Gottfried, Wilhelm, *Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano*, Editora Nacional, Madrid, 1983, p.164.

⁸³ Véase Deleuze, Gilles, *Ibíd.*, p.72.

⁸⁴ Véase Pardo, José Luis, *Ibíd.* p.30.

sensible llevada a cabo en el *incertum tempum*, descubierto por el epicureísmo, bajo la pluma de Lucrecio”.⁸⁵ Ese pliegue, “ese casi nada devenir imperceptible que instituye la diferencia, que ya es un deposito receptivo previo al sujeto”.⁸⁶

Pero nos resulta importante el concepto de pliegue por otra razón, la idea de expresar al individuo constituido como pliegues del alma en que el mundo entero no es sino una virtualidad.⁸⁷ Recordemos que Leibniz sostenía que todo enunciado verdadero era analítico, recordemos que un enunciado analítico es aquel que contiene al sujeto en el predicado, tal como $A=A$, o el cuadrado tiene cuatro lados. Sin embargo, para Leibniz, enunciados como “Adán es pecador” o “César cruzó el arco”, sólo podían ser verdaderos cuando, de igual manera, el sujeto estuviera contenido en el predicado, es decir, que Adam ya estuviera contenido en pecador, que ya se implicasen.

Es en este sentido que, para Leibniz, resultaban inversamente proporcionales el principio de identidad y el principio de razón suficientes.

Para Leibniz, toda monada, unidad, átomo ontológico por excelencia, ya contenía al mundo dentro de sí. Esto no significa otra cosa que, para Leibniz, toda monada contenía todos los predicados analíticos del mundo, la única diferencia entre una monada y otra, era el orden en que estos predicados analíticos estaban organizados. Para Leibniz el proceso de comparación entre el orden de estos predicados analíticos entre dos monadas, era llamado vice dicción. En términos de Proust, esto significa que todo sujeto no es sino el universo plegado sobre sí mismo.

Sin embargo Leibniz no logra salir del esquema de la representación, pese a que su aparato conceptual significa una representación órgica, porque busca hacer representable aún la diferencia infinitamente pequeña, así como por ejemplo, el aparato conceptual de Hegel, también de representación órgica, trata de hacer representable aún la diferencia infinitamente grande, esto a través del concepto de totalidad.

El punto donde Leibniz hace esto, y donde nos parece imposible seguir su filosofía, es en el momento en que Leibniz postula que existe un punto de

⁸⁵ *Ibíd.*

⁸⁶ *Ibíd.* P.31.

⁸⁷ Véase Deleuze, Gilles, *Ibíd.*, p.31.

convergencia de todas las series de acontecimiento hacia un mismo punto, este punto es la mirada de dios.

D. Spinoza, o el plano fijo de inmanencia

Aquí sería el momento de tomar otro relevo, otro filósofo plenamente admirado por Deleuze: Baruch Spinoza. Si Deleuze se interesa en Spinoza, es porque encuentra una filosofía en la que las diferencias del ser son plenamente positivas, como partes de una “afirmación ontológica”.⁸⁸

Así es que, para ser concreto, nos interesan varios aspectos particulares de la filosofía de Spinoza. En un primer momento, nos interesa aquello que Gilles Deleuze llamaría el “plano fijo de inmanencia”.⁸⁹ En lo que hace a su ontología, nos interesa su famosa distinción entre Ética y moral. Finalmente nos interesa su teoría del conocimiento, específicamente el concepto Spinoziano de la intuición. Estos tres aspectos no son sólo fundamentales del sistema teórico del filósofo danés, sino también resultan pautas esenciales en el pensamiento de Gilles Deleuze y nos sirve en gran medida para caracterizar la crítica a la representación y el modelo filosófico que más adelante trataremos de desarrollar.

En cuanto concierne al plano fijo de inmanencia, lo postularemos como un modelo ontológico de características muy específicas. En primer lugar se distingue de modelos ontológicos basados en lo trascendente, en los cuales siempre existe una causa emanativa del ser que se extrae a si misma de ésta, causa que se concibe como superior a éste. Un ejemplo muy común de ésta lo encontramos en la teoría de Plotino acerca del Uno.⁹⁰ Podemos señalar esta lógica, como propia de un modelo ontológico, opuestas a lo que filósofos contemporáneos, como Bryant Levi, han llamado *las metafísicas de la*

⁸⁸ Véase Pardo, José Luis, *Ibíd.*, p.43.

⁸⁹ “La proposición especulativa de Spinoza es eso: arrancar el concepto al estado de las variaciones de secuencias y proyectar todo sobre un plano fijo que es el de la inmanencia” Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Editorial Cactus, Buenos Aires, 2011, p.11.

⁹⁰ Véase Deleuze, Gilles, *Ibíd.*, p.13.

sustracción.⁹¹ Para decir algo en términos simples, aquellas ontologías en las cuales no existe ningún ente particularmente privilegiado, es decir, que están regidas por la inmanencia, son aquellas que podemos caracterizar como “metafísicas” del retiro. Al contrario, aquellos modelos ontológicos en los que hay entes particularmente privilegiados (dios, la verdad, el hombre, la justicia) podemos caracterizarlas como metafísicas de la presencia.

En la literatura filosófica contemporánea existen notables fuentes en que podemos observar el surgimiento de esta distinción, por ejemplo, en el filósofo francés Jaques Derrida ya existe una idea crítica a la preeminencia de conceptos como “presencia” frente a “ausencia”, o de “habla” frente a “escritura”⁹², como característicos de los sistemas de pensamiento occidentales. A pesar de lo anterior, algunos críticos dirán que, aún posturas como las de Derrida no alcanzan una plena “metafísica de la sustracción”, ni un verdadero “plano de inmanencia”, o lo que empezaremos a llamar una ontología plana.⁹³ Debido a que aún filósofos como Lacan, Derrida, Foucault o Zizek, parecieran privilegiar entes tales como las normas, los discursos, las relaciones de poder, lo simbólico, etcétera, como constitutivos de la realidad.⁹⁴

En las metafísicas de la presencia, algo está dado como presente inmediatamente a sí mismo, por ejemplo, el yo en Descartes, la mirada de dios en Leibniz, pero también, la interpretación proporcionada por Carlos Cossio de la Grundnorm kelseniana como “engranaje lógico del derecho”.⁹⁵

Un modelo ontológico plano tiene varias características, primero, ningún ente está dado como presente así mismo de forma inmediata a clara, esto se traduce en que no existe ningún objeto privilegiado de manera inmediata. Segundo, todo objeto está definido por un conjunto virtual inasible que no está nunca presente, ni es comparable, a todos sus estados actualizados, la última característica es que los objetos se hallan en sí determinados por un flujo que marca una distinción real, que lo hace diferir cualitativamente de cualquier otro

⁹¹ El termino original es *Metaphysics of withdrawal* en oposición a las metafísicas de la presencia, *Metaphysics of presence*. Levi, Bryant, *Democracy of objects*, Open Humanities Press, 2011, p.263-264.

⁹² Cfr. Derrida Jaques, *De La gramatología*, Siglo XXI, México D.F., 1998.

⁹³ Véase Bryant Levi, *Ibíd.*, p. 247.

⁹⁴ Quizás el ejemplo más notables podamos encontrarlo en la definición de Jaques Lacan del universo como “Flor de la retórica” Véase Bryant, Levi, *Ibíd.*, p.35.

⁹⁵ Véase Kelsen, Hans, *La teoría pura del derecho*, Editorial Época, México D.F, p.11.

objeto o flujo, lo que significa que entre dos objetos sólo puede haber comunicación por un proceso de traducción de flujos que implica un *impasse*.⁹⁶

No nos interesa, de momento, adscribirnos plenamente a cada una de las características de las ontologías planas, tal como son concebidas por autores como De Landa o Bryant Levi, sin embargo nos gustaría hacer unas señalizaciones pertinentes en torno a la filosofía de Spinoza, una vez aclarado este concepto de las ontologías planas.

Primero, en efecto, para la filosofía de Spinoza el mundo consiste en un plano de inmanencia fijo, en el cual ningún ente se halla privilegiado frente a otro. Blyenbrgh⁹⁷ pregunta a Spinoza sobre el error, el pecado y la imperfección, las respuestas de Spinoza son profundamente filosóficas y bastante curiosas, señala que la imperfección no existe ante los ojos de dios, mas sólo a los ojos del hombre, porque, si somos capaces de concebir a un hombre pecador como imperfecto, es solo porque somos capaces de concebirlo como el mismo hombre, con la peculiaridad de haber sabido evitar pecar. Lo mismo de un hombre ciego, al cual podríamos caracterizar como imperfecto, en tanto seamos capaces de concebir a ese mismo hombre con la capacidad de ver, pero Spinoza agrega, mientras tanto, nos sería absurdo el hecho de decir, que una piedra es imperfecta porque ésta puede ver o puede no haber sido pecadora. Estos últimos ejemplos, a diferencia de los del hombre, pudieran parecernos absurdos a todos. Sin embargo, Spinoza señala que todos los ejemplos, tanto los de la piedra tanto como los del hombre pecador y ciego, parecerían igual de absurdos para el intelecto de dios.

Estos ejemplos me parece, merecen una explicación clara, aquel hombre que concibe al pecador (Adán) como imperfecto por no haber pecado, parte de la idea de un modelo absoluto, perfecto, presente claramente a sí mismo, ésta es la idea de un hombre, que puede estar provisto de diversos accidentes (ser blanco, músico, virtuoso, pecador). Sin embargo, en un modelo ontológico plano, dichos modelos no son esenciales, son consecuencias accidentales puramente ideales de la percepción de singularidades que en sí mismas son absolutas.

⁹⁶ Véase Bryant, Levi, *Ibíd.*, p. 175.

⁹⁷ Véase Spinoza, Baruch, *Epistolario*, EDITOR, Proyectos Editoriales, Buenos Aires, 1950, p. 64-66.

De la idea de hombre no existe concepto fijo, cuando mucho existe la impresión de esa estabilidad en el espíritu que se contempla a sí mismo pensándola; eso no significa que los conceptos sean inútiles, que haya que abandonarlos. El empirismo (trascendental)⁹⁸ no representa en lo absoluto el abandono de conceptos, por el contrario, representa quizá “la empresa más demencial en cuanto a precisión de conceptos se refiere”,⁹⁹ una proliferación esquizofrénica de los conceptos que tiende al infinito.¹⁰⁰ Los conceptos siguen existiendo, pero no atendiendo a la generalidad, sino a la repetición como milagro que transgrede la ley.

La consecuencia de esto es una visión inmanente del mundo, un cambio de modelo epistemológico de lo arborescente a lo “rizomático”.¹⁰¹ En pocas palabras, cada singularidad remite a un proceso morfo genético de individuación, irrepitible e irremplazable, que solo puede ser contextualizado como repetición exacta sujeta a una ley o modelo, apelando siempre a una ley más general frente a la que escapa en un exceso.¹⁰²

Me gustaría ir un poco más lejos con esta idea del plano de inmanencia, anticipando y empezando a desarrollar una de las ideas a la que llegaremos en el cuarto capítulo. El plano de inmanencia también implica a lo virtual y a la metafísica del retiro en una forma muy particular. Tomemos un ejemplo, Michel Foucault admiraba el concepto de vida de Bichat,¹⁰³ cuando éste definía la vida como “aquello que resiste a la muerte”; en Bichat hay un viraje ontológico a

⁹⁸ Todo lo que señalamos al referirnos en concreto a ese modelo ontológico plano, encaja dentro del movimiento del pensamiento al que Deleuze le gustaba señalar como “empirismo trascendental”, La filosofía de Gilles Deleuze es profundamente rica, sostengo que hay más de una completísima propuesta ontológica en su corpus teórico, podría listar entre ellas: el empirismo trascendental, la pornología, la oncometafísica (partida de la interpretación deleuziana de Burroughs, desarrollada brillantemente por Federico Villa García Gómez), El universo maquínico de las imágenes movimiento, etc. Aunque quizás en el presente trabajo haya pequeños guiños a otros de estos modelos, la tesis consiste principalmente en un desarrollo de aquel empirismo trascendental, quizás valdría la pena señalar que esta es también su propuesta más desarrollada por la mayoría de sus lectores contemporáneos (José Luis Pardo, Bryan Massumi, Manuel de Landa, Bryant Levi).

⁹⁹ Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, Amorrortu ediciones, Buenos Aires, 2012, p.17.

¹⁰⁰ “Este (Funes), no lo olvidemos, era casi incapaz de ideas generales, platónicas. No solo le costaba comprender que el símbolo genérico perro abarcara tantos individuos dispares de diversos tamaños y diversa forma; le molestaba que el perro de las tres y catorce (visto de perfil) tuviera el mismo nombre que el perro de las tres y cuarto (visto de frente). Borges, Jorge Luis, *Funes el memorioso*, en *Ficciones*, Random house Mondadori, México, D.F., 2012, p.133.

¹⁰¹ Tema desarrollado en Deleuze, Gilles, & Guattari, Felix, *Mil mesetas*, PRE-TEXTOS, Valencia 2015, p. 9-29.

¹⁰² Véase Deleuze, Gilles, *Ibid.* p.24.

¹⁰³ Véase Deleuze, Gilles, Foucault, Paidós, Barcelona, 1986, p.122.

partir del cual la vida pasa de ser la forma que cobra el individuo, al individuo la forma que cobra una vida que resiste, siempre en proporciones evanescentes. También hay un viraje epistemológico con respecto al concepto de vida patológica, ya no se concibe el que “un individuo pueda morir por haber enfermado”, sino que un individuo en efecto, enferma, “porque es un ser que muere”. Aquí hay un modelo de inmanencia entre la vida y la muerte.

Lo mismo podríamos decir en torno al poder y la resistencia, la ley y la trasgresión, ¿Qué significa esto?, si concebimos al poder como “la dimensión de reproductibilidad de los estados de cosas”, dentro del plano fijo de inmanencia spinozista, y sobre todo deleuziano, en el cual la repetición solo puede darse como re-potencialización que siempre lo socava todo, como trasgresión de la ley misma, eso significa que el poder es esencia imposible, es siempre una idealidad, dicha reproductividad de la estados de cosas, poblados por fuerzas emergentes, por resistencias que siempre modifican y alteran las relaciones de poder, solo es posible apelando a un concepto de bien que garantizara “el éxito de la repetición, su espiritualidad”.¹⁰⁴ En el siguiente párrafo hablaré precisamente del bien en la distinción entre moral y ética en Spinoza. De momento sólo dejare una hipótesis provisional que será abordada en los siguientes capítulos: en este plano de inmanencia fijo todo es fuerza, diferencia en sí; así como en Spinoza es posible este balance que deviene un rizoma, donde para dios no puede existir imperfección o error, podemos hacer un balance de la misma naturaleza donde todo es resistencia pura, todo lo que se actualiza desde los bordes del afuera lo hace como emergencia y, es solo de manera secundaria, mediante un proceso de individuación que procede como un cálculo imperfecto, tal como el del que concibe al pecador no pecando, o al ciego que ve en la incomposición de su diferencia ontológica, que puede surgir el poder, la represión, la conquista.

Pasemos a la distinción entre moral y ética:

De este modo, la Ética, es decir, una tipología de los modos inmanentes de existencia, reemplaza la moral, que refiere siempre la existencia de valores trascendentes, la moral es el juicio de Dios, el sistema del juicio. Pero la Ética derroca

¹⁰⁴ Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, Amorrortu ediciones, Buenos Aires, 2012, p. 25.

el sistema del juicio. Sustituye la oposición de los valores (Bien-Mal) por la diferencia cualitativa de los modos de existencia (Bueno-Malo).¹⁰⁵

La ley finca un único camino, de ahí la necesidad dogmática del terror, el mundo spinoziano plantea el balance de la existencia sin ley: Adán peca comiendo la manzana que dios le había prohibido. ¿Acaso es que la manzana fija la lógica trascendente de la ley, su principio místico de autoridad¹⁰⁶ completamente arbitrario, punto primordial de caoticidad sobre la que vendrá a fundarse el árbol esquematizante de la razón? Así la manzana, como objeto de deseo que dispara la ley y su transgresión, que de un golpe crea la realidad y nos proporciona las pistas de su naturaleza ontológica trascendente, pero ¿acaso hay otra posibilidad?, quizás una muy simple: la manzana estaba envenenada.

Adán, al morder la manzana, caería presa de la desgracia, no por medio de un acto de juicio, que ponderara su hecho como una falta de respeto a los designios de dios, y después de ser juzgado le fuera asignada la pena correspondiente, Adán, más bien sería presa de la lógica inmanente de los encuentros de los cuerpos.

La ley debe fincarse sobre la idea del bien y la justicia, sobre la posibilidad de la ley misma de ostentarse como buena o como justa, aún si es a la fuerza, de ahí la insistencia en filósofos como Platón no sólo de probar la existencia del bien, sino también de reducir el mal a la nada.¹⁰⁷ Spinoza estaría de acuerdo que el mal no es nada, pero solo porque el bien tampoco lo es.¹⁰⁸ Hay un profundo materialismo en Spinoza, todo es encuentro de cuerpos, encuentros alegres o encuentros tristes, unos que potencializan otros reprimen sus capacidades. Adán tiene un encuentro desafortunado con la manzana, se compone una relación mixta entre ambos, que acaba por descomponer las relaciones y velocidades de los elementos que lo componen hasta disolverlo. Las capacidades de Adán así menguan, hasta llegar a la eliminación plena de su ente, del ente que es Adán como Adán, es un “mal encuentro”, evidentemente, no existen encuentros absolutamente malos, los componentes

¹⁰⁵ Véase Deleuze Gilles, *Spinoza, La filosofía práctica*, Tusquets, Buenos Aires, 2004, p. 27-40.

¹⁰⁶ Cfr. Derrida, Jaques, *Fuerza de ley*, Tecnos, Madrid, 1987.

¹⁰⁷ Véase Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Editorial Cactus, Buenos Aires, 2011, p.27.

¹⁰⁸ Véase Deleuze, Gilles, *Ibíd.*, p.34.

de la manzana confirman su potencia, actualizan sus posibilidades de existencia al manifestarse consumiendo la vida de Adán hasta llevarlo a la muerte, para la manzana envenenada se ha sabido llevar un encuentro afortunado.

El esquema de la ley puede plantearse en forma arborescente o piramidal, el de los encuentros spinozianos es forzosamente rizomático. En Spinoza se presenta una desvalorización de la conciencia frente al pensamiento, lo que se busca, es descubrir lo “inconsciente” de este, pero también de “lo desconocido del cuerpo”.¹⁰⁹ Precisamente, sobre esto la ley no enseña nada, la ley, en todo caso, solo puede propiciar el desconocimiento de los encuentros de los cuerpos.¹¹⁰ Así, en Spinoza hay una desvalorización de la moral frente a la ética pero, también, según la lógica inmanente de los encuentros, una “desvalorización de los afectos tristes sobre los alegres”,¹¹¹ en tanto Spinoza denuncia una triple figura moralista:¹¹² El hombre de pasiones tristes, el hombre que necesita de las pasiones tristes para asentar su poder, y el hombre que se entristece por la condición humana, (el esclavo, el tirano, el sacerdote).

Pero, ¿qué más podemos decir de este inconsciente del pensamiento, o de esto, lo desconocido del cuerpo?¹¹³ Es ésta quizás la forma que compete al tercer tipo de conocimiento en Spinoza, en el primer tipo de conocimiento nos hallamos en la pasividad absoluta de las afecciones, por ejemplo “recibo la luz del sol” es una proposición perteneciente al primer tipo de conocimiento. En el

¹⁰⁹ Véase Deleuze, Gilles., Spinoza, La filosofía práctica, Tusquets editores Barcelona, 2004, p.33.

¹¹⁰ Véase *Ibíd.* 33.

¹¹¹ *Ibíd.* p.36.

¹¹² Véase *Ibíd.*

¹¹³ Spinoza, siguiendo a otros ejemplos notables tales como el Greco, lanza un grito que jamás ha dejado de resonar en los corredores de la historia desde entonces, un grito tras del que parece no podremos dejar correr en mucho tiempo, basta ver hoy sus diversas manifestaciones, en las ciencias sociales y humanidades cada vez una preocupación mayor por el devenir histórico del cuerpo como objeto de estudio, Foucault, Butler, Jean Luc Nancy, Preciado, entre muchos otros, aún en cuanto a la historiografía mesoamericana, se abre paso una obra tan sorprendente como “Cuerpo humano e ideología” de Alfredo López Austin, en la ciencias contemporáneas quizás uno de los más importantes problemas es el de la bioética, los límites de los nuevos avances en genética, biología molecular y nanotecnología en cuanto a sus aplicaciones al cuerpo humano, en las artes hay quizás un doble movimiento, el cuerpo como instrumento directo de la expresión artística, por ejemplo, la gran importancia que ha cobrado el performance, pero también como objeto, la fascinación por el horror body contemporáneo, por el hiperrealismo, llevar el cuerpo a sus límites, hoy en día, miles de adeptos spinozianos en todo el mundo, en toda disciplina, se siguen preguntando, ¿Qué es lo que puede un cuerpo?

segundo, en las nociones comunes, existe un traspaso de la pasividad a la actividad “el agua hierve a cien grados” implica una noción común propia de un encuentro entre cuerpos específicos, el agua y su fuente de calor, todo juicio, ya sea sintético a priori o a posteriori se halla en este sentido, como noción común en sentido spinoziano. El tercer tipo de conocimiento sería ir más allá, realizando un mapeo intensivo de los cuerpos, es decir, provocarlos en un acontecimiento que trastocara los esquemas que fijan sus condiciones de posibilidad.¹¹⁴

E. Nietzsche, o de lo trágico

La ontología Nietzscheana nos parece del todo peculiar al compararla con la historia de la filosofía occidental. Llena de dualismos, de Platón a Kant nos hallamos en el dualismo de la esencia y la apariencia, la filosofía tiene como razón de ser el realizar este paso que nos lleve de las simples impresiones a las formas platónicas, universales, “salir de la caverna”. Después, comenzando con Kant hasta los últimos fenomenólogos, nos hallamos ante la distinción entre “la aparición y las condiciones de la aparición”.¹¹⁵ A todo esto Nietzsche opone la univocidad de la fuerza, “un fenómeno no es una apariencia, ni siquiera una aparición, es un signo, un síntoma que encuentra su significado en una fuerza que existe”.¹¹⁶ La filosofía como semiología, un hombre, no es sólo

¹¹⁴ “Diría que es la conciencia interna de otra cosa. A saber, es una conciencia de sí, pero que como tal aprehende una potencia. Entonces, lo que capta esta conciencia de sí que se ha elevado, que ha devenido conciencia de potencia, lo capta al interior de sí. Sin embargo, lo que capta de este modo al interior de sí es una potencia exterior. Es así como Spinoza intenta definir el tercer género. Finalmente, se podría decir cómo reconocen prácticamente que han alcanzado el tercer género, ese género casi místico, esta intuición del tercer género: es ciertamente cuando afrontan una potencia exterior y esta potencia exterior está en ustedes que la afrontan, que la captan dentro suyo”, Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Editorial Cactus, Buenos Aires, 2011, p. 273.

¹¹⁵ De acuerdo con Jean Paul Sartre, la denunciada por Nietzsche como “ilusión de los trasmundos”, habría terminado a partir de la fenomenología de Heidegger y Husserl, donde la reducción de lo existente a sus manifestaciones llevaba a un nuevo dualismo, el de lo finito y lo infinito “En efecto, lo existente no puede reducirse a una serie finita de manifestaciones, puesto que cada una de ellas es una relación a un sujeto en perpetuo cambio, Aun si un objeto se revelara a través de una sola *abschattung*, el solo hecho de ser sujeto implica la posibilidad de multiplicar los puntos de vista sobre esa *abschattung*. Esto basta para multiplicar al infinito la *abschattung* considerada”, Sartre, Jean Paul, *El ser y la nada*, Iberoamericana, Buenos Aires, 1954, p.5.

¹¹⁶ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 6ta. Edición, p.10.

la expresión y la contracción de un gran número de fuerzas que lo expresan y que han dejado indubitables signos sobre su carne, es “una contracción del tiempo”,¹¹⁷ es la acumulación material de infinidad de procesos históricos de carácter biológico, geológico, lingüístico, normativo.

Pero el sentido no es parecido a las esencias, no es una concepto ni fijo ni estable, está compuesto no sólo por las fuerzas que ya se han apropiado de nuestro hombre, también contrae todas sus posibilidades, sus afectos, sus devenires, es una multiplicidad, su única naturaleza posible es el pluralismo, expresa también en sí mismo todas las fuerzas susceptibles de encarnar, las cuales en tanto virtuales, son reales pese a no ser actuales.

Frente a la dialéctica, podemos ver la contradicción como fórmula lógica, más no ontológica. En realidad, los opuestos se afirman gozando de su diferencia como acto primordial, la dialéctica es una fuerza agotada que no es capaz de afirmar su diferencia, una fuerza que ya no actúa, sino que reacciona frente a las fuerzas que la dominan; “solo una fuerza así sitúa el elemento negativo en primer plano, en su relación con la otra, niega todo lo que ella no es y hace de esta negación su propia esencia y el principio de su existencia”,¹¹⁸ este modelo es el del hombre del resentimiento.

El hombre del resentimiento es el cristiano, quien ha puesto el pecado en relación de necesidad con la existencia para justificar la injusticia y el sufrimiento como parte de la vida. De igual manera, el hombre griego, pese a que éste pone la culpabilidad en un lugar exterior, la *hybris* que tiene como designio la voluntad de los dioses.

El resentimiento se caracteriza por la prevalencia de las fuerzas reactivas sobre las activas. En primer lugar, el resentimiento no puede caracterizarse como una forma psicológica, ni siquiera histórica o aún ontológica, más bien sería acertado decir que nuestras ontologías, psicologías e historias ya son parte de este sentimiento. En un primer momento, durante el encuentro de las fuerzas, algunas pueden considerarse superadas cuantitativamente, éste es el primer criterio de distinción de las fuerzas, “dominantes y dominadas”.¹¹⁹ Pero como ya sabemos, ninguna diferencia numérica es real, y la diferencia real

¹¹⁷ Massumi, Bryan, *User's guide to capitalism and Schizophrenia*, The MIT PRESS, Massachusetts, 1992, p. 10.

¹¹⁸ Deleuze, Gilles, *Ibid.* p.18.

¹¹⁹ *Ibid.* p.60.

nunca es numérica, y en un segundo momento el índice cuantitativo solo sirve como antesala de la distinción de las fuerzas por su carácter cualitativo, que puede ser precisamente “reactivo o activo”.¹²⁰ Finalmente la voluntad de poder, elemento diferencial y genético de las fuerzas, traza una flecha, un sentido, una interpretación o valoración que puede ser de “afirmación o negación”.¹²¹ Es decir de preeminencia de las fuerzas activas o de las reactivas. Entre la negación y la afirmación se encuentran el hombre teórico frente al hombre trágico, el hombre teórico y del resentimiento bien puede ser Anaximandro o Schopenhauer, pero también como mencionábamos, Cristo.¹²² El hombre trágico es Dionisio, durante el origen de la tragedia, el problema es el de justificar la vida, validar la vida y su eterno sufrimiento, de lo que surge la contradicción Dionisio y Apolo. Pero no es una verdadera contradicción, son dos formas diversas de resolver la problemática: “Apolo mediante la contemplación de la imagen plástica, Dionisio en la reproducción, en el símbolo musical de la voluntad”.¹²³ Sin embargo Dionisio es como el fondo sobre el que Apolo borda la hermosa apariencia; pero bajo Apolo es Dionisio el que gruñe, “la tragedia es la reconciliación, la objetivación de Dionisio bajo una forma y en un mundo apolíneo”.¹²⁴

En una etapa posterior de su obra, este pensar ya no es suficiente, Nietzsche busca superar su esquema semi-dialectico, semi-schopenhauriano, Dionisio no es quien justifica la vida, sino quien la afirma plenamente en todo su dolor, ahí es cuando se revelan los verdaderos antagonismos. Dionisio contra Sócrates, Dionisio contra el crucificado.¹²⁵

¹²⁰ *Ibíd.*, p.61.

¹²¹ Véase *Ibíd.* p.79.

¹²² Las fuerzas activas pueden aparecer como secundarias, puesto a que son mucho más difíciles de percibir que las reactivas, quizás podríamos entender las fuerzas como las condiciones de posibilidad virtuales, que aparecen como accidentales en una primera aproximación, tanto los griegos decadentes como los cristianos son negativos al sostener los elementos reactivos del dolor, el pecado y el sufrimiento sobre los sentimientos más nobles de la vida, la resistencia, Nietzsche a su vez reprochaba a Darwin por elaborar una teoría de la elaboración puramente en términos reactivos, aun en la teoría de Lamarck, elogiaba, podemos ver el actuar de una fuerza plástica. Quizás sería del agrado de Nietzsche, el carácter de las corrientes neovolucionistas que han hecho de la teoría Darwiniana, una teoría del devenir, de la heterogeneidad, de la plasticidad, a través de mecanismos tales como la evolución transversal, véase Margulis, Lynn y Sagan Dorion, *Microcosmos*, Tusquets Editores, Barcelona, 1995.

¹²³ Deleuze, Gilles, *Ibíd.*, p.21.

¹²⁴ *Ibíd.*, p.22.

¹²⁵ Véase *Ibíd.*, p.25.

Sócrates era un enfermo, para quien la vida no valía nada, el primero de los grandes decadentes,¹²⁶¹²⁷ su gran acto de decadencia es el haber impuesto la dialéctica, su razonabilidad es el arma propia de lo decadente, de lo plebeyo, la dialéctica solo puede ser un recurso forzado en manos de quienes ya no tienen otras armas. Han de lograr por la fuerza sus derechos.¹²⁸ Sócrates impone una tiranía de la razón.¹²⁹ Aquí encontramos otra vez la idea de la filosofía como posibilidad misma de todo discurso de poder, me gustaría desarrollar la idea de la crítica Nietzscheana al resentimiento en este sentido.

En el dialogo Critón, Calicles y Platón debaten sobre la ley, para Calicles, la ley es todo aquello que limita a la naturaleza, sin lo cual ésta llegaría hasta sus últimos límites. Calicles se refiere aquí, en términos nietzscheanos a la ley como fuerza reactiva por excelencia; mientras a la naturaleza como fuerza esencialmente activa¹³⁰, Platón trata de realizar una homogeneización entre *physis* y *nomos*, la ley como una extensión de la naturaleza, pero solo a costa de inyectar lo reactivo como elemento constitutivo de toda fuerza. La fuerza activa en su estado primordial no necesita de nada, es pura expresión, pura creatividad en el sentido bergsonian. De igual manera pasa con el poder, en el régimen de la ley, de la pura limitación de las fuerzas, la ley solo puede aparecer como fuerza en sí misma, como fuerza activa, a través de una potencialidad de validación infinita que se presenta siempre como actual, lo que Derrida determina como el “fundamento místico de autoridad” de la ley. En los regímenes constitucionales modernos este proceso de validación definitiva de

¹²⁶ “Incluso Sócrates dijo a la hora de su muerte, “vivir no significa nada más que estar enfermo durante un largo tiempo: le debo un gallo a Esculapio por haberme curado”. Hasta Sócrates estaba harto de vivir. Nietzsche, Friedrich, *Ocaso de los ídolos*, Mestas ediciones, Madrid 2008, p25.

¹²⁷ Como para Heidegger y en contra de las interpretaciones más tradicionales, Nietzsche ve en Sócrates, Platón y Aristóteles más que su más grande esplendor, el síntoma de la más profunda decadencia griega, los momentos más pobres de su filosofía “Según Nietzsche, el momento en que surge la metafísica en Grecia es un momento de decadencia de la vitalidad. El pueblo griego se ha debilitado interiormente y no se siente seguro en el mundo real. Entonces se crea un mundo real y un mundo idea. El mundo real es un mundo en el tiempo: el mundo del nacer y el perecer, de las contradicciones del dolor y de la muerte: el mundo de las ideas. En cambio, es un mundo fuera del tiempo, eterno, perfecto, donde no existe el dolor ni la muerte, al que huye por no poder resistir más el mundo real, “Platón- dice Nietzsche- es un cobarde frente a la realidad, por eso huye a lo ideal”, Lefebvre, Henri, *Nietzsche*, Fondo de Cultura económica, México, D.F. 1975. P. 36.

¹²⁸ *Ibíd.* p.29. pasaje anterior “Sólo se recurre a la dialéctica cuando no se dispone de ningún otro medio. Ya se sabe que suscita desconfianza, que es poco persuasiva. No hay nada más fácil que disipar que el efecto producido por un discurso

¹²⁹ *Cfr. Ibíd.*, p.30

¹³⁰ Deleuze, Gilles, *Ibíd.*, p.86.

las normas apela a un criterio de razonabilidad, muestra contemporánea del imperio de la razón criticado por Nietzsche. Veamos ahora como contra ejemplo las “sociedades sin estado” descritas por el antropólogo francés Pierre Clastres, sobre las que son importantes aclarar varios puntos.

- Se denominan sociedades sin estado a aquellas que no poseen órganos de poder diferenciados. La interpretación clásica, radica en que esas sociedades no habrían alcanzado un grado de desarrollo económico o político que haría inevitable la emergencia del estado, es decir, tradicionalmente se dice que estas sociedades son incapaces de comprender la “complejidad” de un aparato de estado.

- Una de las principales tesis de Clastres es una radical crítica al principio mencionado en el apartado anterior, Para él dichas sociedades primitivas no solo entienden al aparato de estado, sino que son capaces de vislumbrar sus terrores, Razón por la cual poseen sofisticadísimos mecanismos que previenen su conjuración. “Clastres considera que en las sociedades primitivas la guerra es el mecanismo más seguro para impedir la formación del estado, la guerra mantiene la dispersión y la segmentaridad de los grupos, y el guerrero está atrapado en un proceso de acumulación de sus hazañas que lo conduce a una soledad y muerte prestigiosas, pero sin poder”^{131 132}.

En estos esquemas podemos apreciar claramente las fuerzas activas que, como la vida, no necesitan justificación alguna, ni discurso alguno que los valide o que potencialice su efectividad. Los jefes provisionales descritos por Clastres no cuentan con ningún arma más que su prestigio, no hay aparatos

¹³¹ Véase Clastres, Pierre, *La sociedad contra el estado*, Monte Avila Editores, Barcelona, 1978, p.184.

¹³² Gilles Deleuze nos proporciona un ejemplo más recurriendo a las investigaciones de Jacques Meunier en torno a las bandas de niños en Bogotá, “Jaques Meunier cita tres maneras de impedir que el líder adquiera un poder estable: los miembros de la banda se reúnen y realizan los robos juntos, con botín colectivo, pero luego se dispersan, no permanecen juntos ni para dormir ni para comer; por otro lado y sobre todo, cada miembro de la banda está unido a uno, dos o tres miembros de la misma banda, por eso, en caso de desacuerdo con el jefe, no se ira solo, siempre arrastrara consigo a sus aliados cuya marcha conjugada amenaza con desarticular toda la banda; por último, hay un límite de edad difuso que hace que, hacia los quince años, forzosamente hay que dejar la banda, separarse de ella”, Deleuze Gilles & Guattari Felix, *Mil mesetas*, PRE-TEXTOS, Valencia 2015, p.364.

representativos, símbolos de autoridad ni medios reglamentados que garanticen su actividad ni discursos que lo justifiquen, su única regla es el presentimiento de los deseos del grupo. El jefe se parece más a una estrella de cine que a un funcionario, en el primer momento que su instinto falle, que deje de satisfacer plenamente al grupo que ha depositado su confianza en él, será repudiado, lo habrá perdido todo, todo esto es lo trágico en una de su más puras expresiones.

F. Bergson, o de lo actual y lo virtual

Para Bergson, la duración era una multiplicidad cualitativa, en ella no había nada de numérico, ni de extensivo. Tal como para Spinoza la diferencia real no era numérica y la diferencia numérica no era real, la duración sería la condición de lo extensivo mismo y, por lo tanto irreductible. Si entendemos la duración como la tasa de cambio del ser, así como por ejemplo la derivada expresa la tasa de cambio de una función matemática, entendamos por qué Bergson veía en la invención del cálculo infinitesimal un pensamiento verdaderamente intuitivo, concibiendo la intuición como una metodología filosófica muy rigurosa que permitía el acceso tanto a lo virtual como a las muy diversas duraciones existentes.

Por ejemplo, para Bergson, en la psicología humana, la duración estaría determinada por la capacidad contractiva de la síntesis pasiva del hábito, que comprime ese tiempo que se arrastra del pasado y se escapa al futuro en un presente que dura. Sin embargo podemos plantearnos procesos de individuación radicalmente distintos, que nos remitirían a diversas formas de sujetos con duraciones distintas,¹³³ por ejemplo, podríamos estudiar un concepto historiográfico como el de la larga duración en Braudel.

¹³³ Deleuze nos recuerda, "Bergson descubre la duración como idéntica a la conciencia, pero un estudio más profundo de la conciencia lo indujo a demostrar que ella no existía sino abriéndose a un todo, coincidiendo con la apertura de un todo." Este razonamiento pareciera retomar el "más viejo de los renacimientos, el del individuo en relación con el universo micro-macro cósmica, pero Bergson precisamente apela a algo completamente distinto, "si el ser vivo es un todo, por tanto asimilable al

Comienzo por la idea de que la teoría de la larga duración implica “estratos” cualitativamente diferentes que requieren de diversas periodizaciones, esto permite plantearse una metodología histórica en términos de discontinuidad. Esta caracterización de Braudel se encuentra ya en Foucault.¹³⁴ Me interesa desde una perspectiva Deleuziana, la idea de que estos estratos impliquen líneas de individuación (hecceidad según el término que Deleuze toma de Duns Scoto), radicalmente distintas a los estratos planteados en términos de la subjetividad humana como forma inminente de individuación, Braudel en estos términos se referiría a “ciertas estructuras (dotadas de tan larga duración) se presentan como límites de los que el hombre y sus experiencias no pueden emanciparse. Piénsese en la dificultad de romper ciertos marcos geográficos, ciertas realidades biológicas, ciertos límites de la productividad, y hasta determinadas coacciones espirituales: también los encuadramientos mentales representan prisiones de larga duración”¹³⁵. Aquí Braudel parece distanciarse de la historia de lo fugaz, de los acontecimientos que tienen precisamente como medida propia, la duración de la subjetividad humana.

Estas estructuras, o estratos, precisamente conformarían circuitos independientes con sus propias tasas de cambio del ser (duración en términos bergsonianos), Manuel De Landa, así por ejemplo, partiendo de Braudel y Deleuze, hace una historia no lineal partiendo de tres estratos (lo geológico, lo biológico, lo lingüístico) con diversas duración en tanto unidades o circuitos relativamente autónomos caracterizados por “procesos autocatalíticos”, así como de “*double bind*”¹³⁶.

Ahora, si para autores como Foucault fueron tan importantes conceptos como los de larga duración del historiador Fernand Braudel, era porque le permitían pensar la historia a través de las discontinuidades, las rupturas. Esto es, le permitían formular una historia más allá de todo sujeto que pudiera servirle como fundamento, aún el sujeto fenomenológico. A Foucault siempre le

todo del universo, no es en cuanto sería un microcosmos tan cerrado como lo supone esta el todo, sino, por el contrario, en cuanto está abierto a un mundo, y el mundo, el universo, es él mismo lo abierto.

Véase Deleuze Gilles, *La imagen movimiento. Estudios sobre cine 1*, Paidós, Barcelona, 1984, p.24.

¹³⁴ Véase Foucault Michel, ¿Qué es usted profesor Foucault?, Siglo XXI, Buenos Aires, 2013, p.155.

¹³⁵ Braudel Fernand, *La historia y las ciencias sociales*, Ediciones Castilla, Madrid, 1970, p 70-71.

¹³⁶ Véase De Landa Manuel, *Mil años de historia no lineal*, Gedisa, Barcelona, 2011, p.70-77.

gusto considerar a su empresa, una empresa kantiana; Recordemos que con Kant surge la idea de crítica con su sentido plenamente moderno, es decir, la crítica, no únicamente como un cuestionamiento proveniente de la alternancia o la pluralidad, por ejemplo, ni siquiera de las practicas subversivas, sino el concepto de crítica como el de un movimiento del pensamiento que consiste en la indagación del presente a través del estudio de sus condiciones de posibilidad, Por ejemplo, en la crítica de la razón pura, Kant indaga sobre las condiciones de posibilidad de los juicios sintéticos a priori, las cuales, para él se hallaban en las determinación espacio temporales que permitían al juicio rebasar al concepto. Lo importante es que, para Foucault, Kant sería el primero que se hubiera planteado de una manera lo suficientemente moderna el cuestionamiento del presente, de lo que somos, entendiendo esto como una mera contingencia histórica, Sería esta indagación de las condiciones de posibilidad en que se inventó el presente, en que se inventó lo que somos, lo que nos permitirá ver ese encuentro de contingencias que define los hechos históricos y nos permite ver la verdadera potencialidad de la historia, de los cuerpos. Está claro que Foucault, si bien le gustaba considerar su empresa Kantiana, lo hacía con una lectura bastante Nietzscheana de la crítica.

Me parece interesante, y quisiera proponer, para los fines que perseguimos, por un momento, interpretar a Foucault como más Bergsoniano que Kantiano, haciéndolo en tanto a que Bergson, como Kant, se preocupaba de la indagación de la condiciones de posibilidad, sin embargo lo hace de una manera bastante distinta, más que una crítica, es esa metodología profundamente rigurosa que Bergson denominaba intuición. Para Bergson, “lo real no es solo lo que se divide siguiendo articulaciones naturales o diferencias de naturaleza, sino también lo que suene siguiendo vías que convergen en un punto ideal y virtual”¹³⁷. Esto no parecerá claro de principio, pero lo que tenemos aquí es la propuesta de una nueva metafísica, radicalmente distinta a los presupuesto de toda metafísica realista desde Aristóteles. Y es aquí donde quizás podemos empezar a vislumbrar las bases de una verdadera filosofía de la diferencia, que a su vez puede devenir en una práctica historiográfica, tal

¹³⁷ Deleuze, Gilles, *Bergsonismo*, Catedra, Madrid, 1987, p.27.

como fue la de Foucault y Deleuze, y que puede devenir en ideas para una nueva filosofía del Derecho.

Bergson señalaba, hay dos formas de proceder a la hora de hacer una metafísica, por ejemplo, tomemos el color, podemos tomar cada uno de los colores, en sus matices más finos y diversos, para luego proceder analíticamente, a manera de abstracción, para encontrar un conjunto de cualidades que todos los colores comparten y ninguna otra cosa que no sea color encaje en esa división, es este, el procedimiento aristotélico de definición por indicación de género próximo y diferencia específica, sin embargo, señala Bergson, procediendo por este método, le quitamos al rojo todo lo que tenía de rojo, y al azul todo lo que tenía de azul, la búsqueda de ese concepto abstracto nos ha costado todo lo que el color era para nosotros, pero hay otro método, podemos pasar los colores por un prisma para obtener una luz blanca (este ejemplo es puramente metafórico, en este caso la luz blanca, aún si Bergson no lo dice, vendría siendo la intuición), esa luz blanca sería un mucho mejor concepto de color, puesto que solo contendría lo que los colores tienen en común, sino también a los colores mismos, y también nos permitirá distinguir cosas que antes no veíamos en cuanto a las condiciones de posibilidad misma del cómo. Me permito un ejemplo más que, pese a ser simple, nos servirá para abandonar el reino de las metáforas, cuando definimos el leer, a manera de lo que hace los diccionarios o enciclopedias, y nos quedamos con un conjunto de enunciados abstractos, tales como, “recorrer con la mirada”, “percibir caracteres”, “comprender o no “comprender lógicamente un conjunto de signos”, lo que nos queda en un conjunto estéril que llamamos concepto, puede ser que en efecto, eso sea lo que tiene en común “el leer”, lo que tiene como común denominador la práctica de un millón de personas leyendo, sin embargo objetare, que cuando lo que estamos haciendo es eso, es solo porque estamos a punto de cerrar el libro, de arrojarlo por la ventana, porque nos ha hastiado de aburrimiento, porque ya no tiene nada que aportarnos, porque hemos dejado de crear, de sufrir, de delirar o desear. En términos de Aristóteles, se podría objetar que esos son accidentes, porque bien uno puede estar leyendo y no delirar, sufrir, estar creando..., y sin embargo eso muestra lo estéril que son las esencias y la búsqueda del ser como primacía filosófica, porque si bien son accidentes en términos aristotélicos, son las condiciones de posibilidad misma,

en cuya multiplicidad, heterogeneidad y devenir caótico, es posible la existencia de un leer abstracto y descarnado que les es ontológicamente secundario, (ya desarrollamos en el apartado correspondiente a Spinoza, un esbozo de esta como una diferencia entre las ontologías de la presencias, y las ontologías del retiro, quizás, algo de lo que nos proporciona Bergson, es una profunda metodología para comenzar a trabajar con esto, por ejemplo, a crear ciertos tipos de conceptos filosóficos que den cuenta de esta “sustracción”, “conceptos virtuales”). Esta es la manera en que actúan ciencias contemporáneas, por ejemplo, la biología con la teoría de poblaciones, cuando a diferencia de un modelo taxonómico tradicional, donde la especie sería ontológicamente primaria al individuo (siendo las diferencias entre el individuo y la especie, accidentes, contingencias, hasta errores o deformidades) es decir, donde el individuo tendría una relación con su especie, ya sea de predicación aristotélica, o de participación de las formas platónicas, la teoría de poblaciones lo ve una relación del todo con las partes, en donde se postula una ontología plana donde el individuo y la especie se diferencian únicamente en los campos espaciotemporales que duran, y donde la especie solo puede ser definida como ontológicamente segunda al flujo de heterogeneidad de sus individuos, esto es un pensamiento puramente rizomático.¹³⁸

¹³⁸ Sumando esto a las reflexiones sobre la carta de Spinoza a Blyenbergh y el texto de *Funes el memorioso* de Borges, terminamos de bosquejar la idea de lo que significa un “modelo rizomático”. Este es un ejemplo de como nos apartamos de la metodología y conclusiones de otros trabajos que han intentado abordar este tema. Tomemos el glosario de una de las dos tesis de posgrado mencionadas en la cita No. 2, *Hacia una idea rizomática del derecho, críticas y estrategias para una epistemología jurídica*, aquí se definen conceptos como *Rizoma* diciendo que “es una imagen del pensamiento”, posee principios como de heterogeneidad, cartografía, calcomanía, etc. Otro concepto como molaridad/molecularidad, se define por la dicotomía entre “sujeto /objeto y sus sistemas de referencia (sedimentos) y los transiciones y devenires (flujos)” (p. 155 y 156). Considero estas definiciones como acríticas, parten de dividirse en más y más términos deleuzianos, aún no definidos, lo que hace que terminen siendo casi circulares, solo un montón de tecnicismos definiéndose los unos a los otros sin ninguna referencia a nada exterior; más aún, son definiciones poco originales, siendo paráfrasis o extractos casi exactos de alguna obra de Deleuze. Para no ser del todo injustos, citemos otra parte, ésta vez del cuerpo de la tesis, donde se trata de desarrollar precisamente el concepto de *rizoma*: “Siguiendo a Deleuze-Guattari, se resume el carácter del *rizoma*, como algo que elude árboles y raíces; conecta cualquier punto con otro punto, sin importar nivel o grado” (p.47). Me gustaría mencionar que al autor en páginas anteriores nos recuerda “¿Pero, qué es en sí el rizoma? Para contestar la pregunta es necesario ir más allá de las definiciones convencionales...”(p.41) Respetuosamente discrepo radicalmente con esto, creo que no hay conceptos filosóficos “trascendentalmente oscuros”, imposibles de ser dilucidados sin importar cuál sea el mapa cognitivo en el que se intenten plantear. Ciertamente hay conceptos en la filosofía contemporánea que expresan formas de lógica distinta a la axiomática, por ejemplo, la lógica no lineal, como nos recuerda De Landa, pero aún la lógica no lineal puede ser explicada provisionalmente de manera completamente ajustada a la lógica axiomática (tal como hace De Landa en sus obras). Lo que preocupa es que al tratar de saltar a esta dimensión, donde “los

Ahora, me gustaría plantear, que fue precisamente en este sentido que Foucault hizo una historiografía propiamente Bergsoniana, con esto me refiero a que tenía como fin desenredar falsos mixtos, tales como el ser, el sujeto, la razón, y de ahí encontrar un punto virtual en el que convergían, punto que era real, sin la necesidad de ser actual, de igual forma Foucault era profundamente Bergsoniano, en el sentido que crea un punto de acceso hacia las duraciones que son tanto demasiado grandes como demasiado pequeños, es decir, conceptualizando individuaciones que nada tenían que ver con el sujeto, y que tenían su propia duración. Por ejemplo, cuando Foucault, en sus últimos años se dedica a elaborar una ontología de la sustancia ética, es decir, de las formas en las cuales los sujetos nos constituimos como tales, lo hace para llegar a la conclusión del sujeto como un pliegue del poder, un revés del poder sobre sí mismo, el cual crea un foco de resistencia. Esta definición no es para nada Aristotélica, ni tampoco analítica, o simplemente ostensiva, es una definición que apela a lo virtual, tal como en el ejemplo metafórico de Bergson la luz blanca era lo virtual del color, este pliegue del poder sobre sí mismo es lo virtual del sujeto, a su vez, este pliegue, como unidad de individuación posee una duración variable, algunas veces más cortas, otras más larga que la del sujeto, duración que se habría perdido al hacer una historia del poder, de la verdad o de la sustancia ética, que solo diera cuenta de los sujetos. Un ejemplo más, cuando Foucault estudia los regímenes disciplinarios en *vigilar y castigar*, lo hace para encontrar una unidad de individuación tremendamente fugaz, la de la división de la acción disciplinada que tiende al infinito, Foucault dice sobre la disciplina militar:

“el soldado se ha convertido en algo que se fabrica; de una pasta informe, de un cuerpo inepto, se ha hecho la máquina que se necesitaba; se han corregido poco a poco

conceptos son tan complicados que no podemos dar definiciones simples de ellos”, no solo terminamos sin el “concepto complejo” que se nos prometía, no tenemos aún ni siquiera las bases para dar una “definición convencional” adecuada que nos permita empezar a trabajar correctamente con el concepto. Es por esta razón que, cómo ya mencione en la cita No.2, en este trabajo se confunde “lo rizomático” con las ideas más vagas de “creatividad” o “experimentación”. Aquí buscamos construir, desde la exterioridad y partiendo desde estos tres modelos (el dios de Spinoza, el Funes de Borges y la teoría contemporánea de poblaciones), una noción muy concreta de “lo rizomático” como lo que se opone a las formas de pensamiento tipológico, que nos permitiera comenzar a usarla de manera pragmática como herramienta analítica y propositiva.

las posturas; lentamente, una coacción calculada recorre cada parte de su cuerpo, lo domina, pliega el conjunto, lo vuelve perpetuamente disponible, y se prolonga, en silencio, en el automatismo de los hábitos; en suma, se ha “expulsado al campesino” y se le ha dado el “aire de soldado”¹³⁹

Todos los minúsculos rasgos que componen el aire del soldado, son ese conjunto de sujetos larvarios que conformaran la individuación de una persona, o sujeto bien formado sólo como actor secundario, es donde se ejerce el poder, no en el sujeto mismo. Aquí Foucault descubrió tanto otra virtualidad, la del ejercicio del poder, como otra unidad de individuación cuya duración nos permite comprender de mejor manera el cómo se ejerce el poder en los regímenes disciplinarios.

Foucault habría, según esta interpretación encontrado circuitos de duración independiente a la subjetividad típica, como unidades de individuación histórica, las individualidades presubjetivas sobre las que se ejerce el poder en las sociedades disciplinarias serían un ejemplo, la duración del cambio en los grandes conjuntos de enunciados sería otra.

IV. La filosofía de lo virtual

En la introducción del presente capítulo, así como también en las viñetas hacia la historia de la filosofía que he se han esbozado, hemos planteado perspectivas que no sólo muestran una crítica radical hacia los conceptos clásicos de la filosofía como lo son los de “ser”, “sujeto” o “esencia”. Sino que también hemos desarrollado otros que nos permiten instalarnos de golpe en un pensar filosófico distinto, tales fueron nuestros conceptos sobre “lo dado”, “lo maquínico”, “el plano fijo de inmanencia”, “lo trágico”, “lo actual y lo virtual”, “multiplicidad”, “rizoma”. Ahora para concluir este capítulo, trataremos de ponerle un orden más concreto a estas ideas.

¹³⁹ Foucault, Michel, *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2013, p.157-158.

A. Multiplicidad

Nuestro interés en la noción de multiplicidad surge al considerarla esencial para el pensamiento de Deleuze, como su concepto ontológico primordial. Multiplicidad es un concepto que tiene sus orígenes en la teoría matemática de Riemann,¹⁴⁰ y sería retomado en la filosofía primero por autores como Husserl y Bergson. Para nuestros fines, nos centramos en la forma en que Bergson adopta este concepto, en primer lugar, mantiene una distinción hecha por Riemann, “entre multiplicidades continuas y discretas”.¹⁴¹ Para Bergson las multiplicidades continuas se presentan como extensivas y objetivas, mientras que las multiplicidades discretas se presentan como cualitativas y subjetivas.¹⁴² Lo anterior se refiere a que podemos decir que las multiplicidades discretas se caracterizan por el hecho de no cambiar cualitativamente al ser divididas, mientras que las multiplicidades discretas son aquellas que solo pueden ser divididas cambiando en naturaleza¹⁴³. Por ejemplo, al dividir una distancia abstracta como el recorrido de Aquiles y la tortuga descrito por Zenón, que siempre es divisible a la mitad, podemos considerar estar hablando de una multiplicidad continua, sobre la discreta Bergson nos da un ejemplo que nos muestra su relación con la subjetividad:

Un sentimiento complejo contendrá un número bastante grande de elementos más simples; pero no podremos decir que dichos elementos están completamente realizados, en tanto que no se despejen con una nitidez perfecta y, desde el momento en que la conciencia tenga

¹⁴⁰ En Riemann el concepto original es designado como “Mannigfaltigkeit”, Manifold en inglés, y traducido comúnmente a “variedad” en español, podemos sucintamente definirlos como “estructuras curvas n-dimensionales, definidas exclusivamente por sus propiedades intrínsecas (rasgo propio de estos objetos propios de la geometría diferencial, en la geometría analítica de Descartes y Fermat, los objetos estaban forzosamente referidos a una superficie o dimensión superior que los contenía, el eje de coordenadas colocado en una posición arbitraria, las variedades no requieren de ninguna dimensión suplementaria puesto que, en un método desarrollado anteriormente por Gauss, de “coordinar la superficie”, se creó un nuevo concepto de la superficie misma como espacio. Véase De Landa, Manuel, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, Continuum, New York, 2002, p.12.

¹⁴¹ Cfr. Riemann, Bernhard, *On the hypotheses which lie at the bases of geometry*, translated by William Kingdon Clifford, *Nature*, Vol. VIII. No. 183,184, p.14-15, 34-36.

¹⁴² Véase Deleuze, Gilles, *Ibíd.*, p.37.

¹⁴³ Véase *Ibíd.*, p.41.

*percepción distinta de los mismos, el estado psíquico que resulta de su síntesis habrá por eso mismo cambiado*¹⁴⁴.

Desarrollemos otros ejemplos que nos permitan situarnos de golpe en el terreno ontológico y, después, político. Kant concebía la posibilidad de imaginarnos dos objetos completamente iguales que, sin embargo, aún mantuvieran su individualidad a través de una determinación espacio temporal; mientras que, para Leibniz, sería imposible que aquellas manos (como las hojas de los jardines con las que enseñaba metafísica práctica a las damas de la corte), fueran en verdad totalmente idénticas, tan solo nos sería posible creer que tal imaginación sería real, mas no que lo fuera. Las multiplicidades continuas, como las manos de Kant son capaces de repetirse en el sentido de una diferencia extensiva, la de Leibniz es un acontecimiento histórico irrepetible que solo puede ser homogeneizado con otro acontecimiento histórico tan irrepetible, por un falso proceso de abstracción, es una multiplicidad discreta.

Otro ejemplo, el pensamiento taxonómico clásico, para el cual un individuo como Sócrates aparecería como accidental a la especie “hombre”, la especie misma estaría considerada como una multiplicidad cualitativa, en la cual todos los individuos que la conforman resultan equivalentes en esencia, mas, diferenciados por caracteres accidentales. La teoría contemporánea de poblaciones nos muestra un razonamiento distinto, los individuos sostienen con la especie una relación del todo con las partes, una relación ontológica plana donde la especie es el resultado, abstracto y accidental, de las interacciones de grupos poblacionales con mecanismos muy específicos (distribución de funciones, diversas formas de aislamiento reproductivo). La especie es un resultado ideal de la interacción de estas poblaciones concretas que son acontecimientos históricos irrepetibles cuya heterogeneidad es la que provee cierta estabilidad provisional a la especie como tal, que se nos revela verdaderamente como una multiplicidad discreta.

Un último ejemplo, el poder, como lo hemos estado definiendo, como la dimensión de reproductibilidad de los estados de cosas, solo puede referirse o tener como objetos ideales, multiplicidades continuas, la idea misma de norma, ya sea que la veamos como un juicio hipotético, o como un enunciado

¹⁴⁴ Ibid., p.40.

poseedor de un modulador deóntico, solo puede apelar al milagro de la repetición de los acontecimientos al momento de establecer un deber apelando a una universalidad implícita; la resistencia por el otro lado, solo puede apelar a multiplicidades discretas, imposibles de dividirse sin cambiar en naturaleza.

De Landa define las multiplicidades deleuzianas, además, como comprendidas por singularidades¹⁴⁵ y por afectos. Las primeras pueden ser conjuntos de atractores o bifurcaciones¹⁴⁶. Una singularidad es un punto de inflexión, es decir, el punto de toque cualitativo en una serie ordinaria cuantitativa, por ejemplo, un cuadrado tendrá cuatro puntos singulares, sus vértices a,b,c,d en oposición a una infinidad de puntos ordinarios que conforman cada lado del cuadro, evidentemente, un cubo tendrá 8 puntos singulares, con una curva se complica, teniendo por ejemplo, el arco de un círculo, ya sea cóncavo o convexo, habría que colocar un segundo arco por debajo, cóncavo si el primero es convexo, convexo si el primero es cóncavo,

¹⁴⁵ ¿Qué es un acontecimiento ideal? Es una singularidad. O mejor, es un conjunto de singularidades, de puntos singulares que caracterizan una curva matemática, un estado de cosas físico, una persona psicológica y moral. Son puntos de retroceso, de inflexión, etc.; collados, nudos, focos, centro; puntos de fusión, de condensación, de ebullición etc.; puntos de lágrimas y de alegría, de enfermedad y de salud, de esperanza y de angustia, puntos llamados sensibles. Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, Paidós, Madrid, 2011.p.83

¹⁴⁶ No será extraño de aquí en adelante, encontrar conceptos que se ejemplifiquen partiendo de ejemplos pertenecientes a diversos dominios ontológicos, justifico estos ejemplos, partiendo de la noción Deleuziana que Maquina abstracta, que es explicada como Manuel De Landa, como “diagrama ingenieril”, De Landa comenta:

Quando afirmamos (como el marxismo solía hacer) que: “La lucha de clases es el motor de la historia, estamos usando la palabra motor en un sentido puramente metafórico” Sin embargo, cuando decimos: “Un huracán es un motor de vapor”, no estamos simplemente haciendo una analogía lingüística sino diciendo que los huracanes incorporan el mismo diagrama usado por los ingenieros para construir una máquina de vapor, es decir, estamos afirmando que un huracán, como una máquina de vapor, contiene una reserva de calor, opera por diferencias térmicas y circula energía y materiales a través del así llamado ciclo de Carnot. Es como si un “motor abstracto” pudiera realizarse de diferentes maneras en entidades tecnológicas y meteorológicas.

Precisamente, al criticar lo que hemos llamado filosofía de la representación, tratamos de sustituir un modelo ontológico que no va de lo particular a lo general, sino de lo singular particular a las singularidades universales, lo que estamos proponiendo, es una serie de máquinas abstractas (descripciones diagramáticas al nivel de funciones, relaciones) que al ser ontológicas y lo De Landa llama (mechanism-independent) pueden dar cuenta de los fenómenos en diversos dominios ontológicos. Es decir, en absoluto se trata de solapar disparatadas ideas en el ámbito jurídico o político, solo porque pueden parecerse “metafórica o análogamente” a ciertas nociones matemáticas, físicas o biológicas, no se trata de extirpar y mutilar conceptos físicos, matemáticos o biológicos para crear engendros abortados en las ciencias sociales (como históricamente se hizo con conceptos tales como el principio de incertidumbre, el principio de relatividad, el principio de incompletitud de godel, etc). Lo que intentamos es describir conceptos propiamente ontológicos, que como tal sean contrastables con diversos niveles de la realidad, por lo que no partimos de ninguno de ellos, como los ejemplos en las ciencias “duras”, como privilegiados, el nivel que estaríamos considerando en todo caso privilegiado sería el de la especulación ontológica.

trazar sobre el punto que coinciden, la ordenada, y trazar su perpendicular, el cual será un segmento AB, con la peculiaridad de ser el único segmento posible derivado de la ordenada, que no tiene un doble, es único.¹⁴⁷ Pero no es una cuestión puramente ni eminentemente matemática, en gran medida, el mundo como lo conocemos está definido por estos puntos singulares de inflexión, las transiciones de fase en la física-química, el vapor de agua se enfría hasta cien grados Celsius de manera extensiva, para en este punto cambiar cualitativamente modificando su estructura, deviniendo agua, continuara enfriándose extensivamente, hasta llegar a los cero grados, para volver a cambiar deviniendo hielo. En la biología podemos mencionar procesos intensivos de embriogénesis, tanto de estructuración espacial como de diferenciación cualitativa, procesos de migración celular, plegamiento, invaginación, especialización celular en musculo, hueso, sangre, nervio, etc.¹⁴⁸ En la ciencias sociales los modelos del ejercicio de poder evolucionan, fractálicamente, evanescentemente, sociedades soberanas, disciplinarias, de control, Deleuze nos menciona con respecto a la arqueología de Foucault:

*A la historia de las formas, archivo, subyace un devenir de las fuerzas, diagrama, Pues las fuerzas aparecen en toda relación de un punto a otro: un diagrama es un mapa, o más bien, una superposición de mapas. Y entre un diagrama y otro, se extraen nuevos mapas. Al mismo tiempo, no hay diagrama que no implique, al lado de puntos que conecta, puntos relativamente libres o liberados, puntos de creatividad, de mutación, de resistencia; de ellos, quizá, habrá que partir para comprender el conjunto.*¹⁴⁹

¹⁴⁷ Véase Deleuze, Gilles, *Curso sobre Leibniz en la universidad de Paris VIII*, correspondiente a la sesión del 29 de Abril de 1980, Disponible en <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=55&groupe=Leibniz&langue=2>, revisado a 15 de Noviembre del 2015.

¹⁴⁸ Véase De landa, Manuel, *Ibíd.*, p. 51.

¹⁴⁹ Deleuze, Gilles, Foucault, Paidós, 1987, p.70-71.

Esta es la dinámica de un proceso de individuación de lo histórico social sé que presenta como una “realización de la materia del afuera”, pero también como un paso de lo virtual a lo actual¹⁵⁰.

Las singularidades pueden estar caracterizadas como atractores es decir, modelos topológicos que poseen estabilidad asintótica, por ejemplo, la esfera alcanzada por las burbujas de agua en busca de alcanzar una menor tensión superficial, el cubo que alcanzan los cristales de sal al buscar minimizar la energía de sus enlaces¹⁵¹, pero también quizás, el pliegue de fuerza con el que Foucault definía al sujeto, sí hacemos casos a la lectura que Deleuze hace de la subjetivación en Foucault, como actualizada por plegamiento¹⁵²(plegamiento de la parte materia, la *aprhodisia* en los griegos, la carne y el deseo en la cristiandad; pliegue de las relaciones de fuerza conforme a una regla singular, racional, divina, natural estética; pliegue de la verdad, en tanto condición forma de todo saber; y pliegue del afuera o de la interioridad que espera).¹⁵³ Estos cuatro pliegues como puntos singulares o atractores definirían las posibilidades de estructuración de un estado-espacio concebible como sujeto, a manera de una realidad topológica. Los atractores son modelos topológicos virtuales, lo que significa que aún de no estar presentes, de no ser alcanzados o no ser observables, estructuran los espacios de posibilidad de sistemas específicos, por lo que podemos considerarlos como reales, pese a no ser actuales.

Los afectos podemos definirlos como las “capacidades no actualizadas de afectar o ser afectado”,¹⁵⁴ son los desconocidos del cuerpo o lo inconsciente del mundo. Un individuo no es definible por sus actualidades, ni aun por sus posibilidades que remiten a una cierta forma de interioridad, sino por sus afectos, por sus capacidades virtuales de pensar, de actuar. En una ontología tradicional los afectos no pueden sino verse como trasgresión, como

¹⁵⁰ En el tenor de la nota extensa anterior, podemos resumir un cierto número de descripción diagramáticas “maquinas abstractas” que nos parecen importantes, la primera vendría definida por el concepto Deleuziano de la diferencia en sí, que se expresa en un grado de invariabilidad siempre inyectada en todo devenir, que produce esta realización de la materia del afuera, lo que tendría como consecuencia la inversión de la primacía de la identidad sobre la diferencia., más aún del flujo de heterogeneidad sobre sus coagulaciones homogéneas y temporales. Otro mecanismo a descubrir, sería el del proceso de individuación en este ámbito, como caracterizado por un paso de lo virtual a lo actual, es decir, de un espacio intensivo a uno métrico cada vez más diferenciado.

¹⁵¹ Véase Manuel de Landa, *Ibíd.*

¹⁵² Véase Deleuze, Gilles, *Ibíd.* p.137.

¹⁵³ Véase *Ibíd.*

¹⁵⁴ *Ibidem.*

anormalidad que lleva lo actual al límite de su ser. Un cubo o una esfera no está definidos por una esencia fija y continua, sino más bien por su capacidad de interacción, por ejemplo, frente a un grupo cerrado de transformadas de ángulos frente a los que mantienen simetría, es decir, un grado de invariancia con respecto a las medidas de estos. Pero dicha idea también nos permite no solo definir la esfericidad o la cubicidad como propiedad profundamente activa, sino también concebir un proceso de transformación de una figura a otra a través de una pérdida relativa de esta invariancia en que este cubo es llevado en un acto de trasgresión al límite de su ser. Igualmente un libro es llevado a los límites materiales de su ser por autores como Burroughs, Ginsberg o Sallinger que deliran sobre lo que el estado es incapaz de codificar, la locura, la droga, el sexo, las ideas peligrosas, “el estado cancerígeno”,¹⁵⁵ “la droga como mercancía absoluta”. Se vuelven libros prohibidos. Por su parte frente al estado, el criminal, el demente, el indígena marginado, el homo sacer, se hallan en los límites del “ser ciudadano”.

Cuando en nuestro apartado de Nietzsche, definamos al hombre en tanto multiplicidad, era en tanto considerábamos no sólo todos sus puntos singulares, la contracción del tiempo que se presenta como la acumulación de un gran número de materiales biológicos, geológicos, lingüísticos, normativos sino también en tanto contemplábamos todos los afectos de los que es capaz. Podemos definir una multiplicidad como este conjunto virtual pero real de elementos.

¹⁵⁵ “El resultado final de la representación celular completa es el cáncer. La democracia es cancerígena y su cáncer es la burocracia. Una oficina arraiga en un punto cualquiera del Estado, se vuelve maligna como la Brigada de Estupefacientes, y crece y crece reproduciéndose sin descanso hasta que, si es controlada o extirpada, asfixia a su huésped, ya que son organismos puramente parásitos. (En cambio, una cooperativa puede vivir sin Estado. Es una ruta a seguir. Crear unidades independientes que satisfagan las necesidades de quienes participan en el funcionamiento de cada unidad. Una oficina opera a partir del principio contrario inventar necesidades para justificar su existencia.) La burocracia es tan nefasta como el cáncer, supone desviar de la línea evolutiva de la humanidad sus inmensas posibilidades, su variedad, la acción espontánea e independiente, y llevarla al parasitismo absoluto de un virus.” Burroughs Williams, *El almuerzo desnudo*, Ed. Anagrama, p.78.

A. Lo intensivo, lo actual y lo virtual

En el esquema deleuziano que intentamos retratar, se puede hablar de la existencia de tres instancias ontológicas, la cuales denominaremos como lo virtual, lo intensivo y lo actual, desarrollaremos a continuación cada una de ellas

Lo virtual está definido por un *continuum* en el que se hallan las multiplicidades,¹⁵⁶ ya a estas alturas hemos desarrollado en gran medida los aspectos relevantes acerca de lo virtual, su relación con las llamadas “multiplicidades discretas”, todo tanto en cuanto a los afectos, como a lo que De Landa determina los atractores y las bifurcaciones. Así también hemos visto algunas de sus implicaciones, la teoría de la duración, de las diversas duraciones y sus aplicaciones historiográficas por ejemplo en Foucault y Braudel, la idea de lo virtual en tanto a condición de posibilidad en un sentido muy distinto al de la crítica kantiana en tanto remite a un afuera irreductible, lo que también, nos revela al concepto de lo virtual como profundamente crítico de lo que al principio del capítulo denominamos “filosofía de la representación” en tanto crítica al ser y al sujeto como pensamientos fundantes de toda filosofía. También vimos su potencial como metodología para la elaboración de “conceptos virtuales” y su relación frente a unos conceptos como la de ley, y algunas de las perspectivas que nos proporciona en tanto a la dicotomía de “ley y trasgresión”.

Con todo esto resumido poco me queda por agregar al concepto como tal por ahora, hasta que entremos a las problemáticas concretas que se abordaran en el siguiente capítulo, y los conceptos que crearemos en el cuarto.

Sobre el concepto de lo intensivo, nos hemos referido en menor medida y más ambiguamente, por lo que valdría desarrollarlo aquí.

Lo intensivo se nos presenta como la instancia intermedia entre lo virtual y lo actual, como el punto intermedio entre el *continuum* de las multiplicidades virtuales que estructuran los espacios de posibilidad en que los entes emergen, y los entes actuales plenamente diferenciados y actualizados. Sin embargo,

¹⁵⁶ Véase De Landa, Manuel, *Ibíd.*, p.158.

todo ente puede hallarse actualizada solo de manera parcial, por lo que siempre sigue quedando definido por un aspecto intensivo.

El primer aspecto de lo intensivo que vale la pena desarrollar es lo que nos gustaría llamar, “precisión topológica”, Aquí tendremos que recurrir al principio a un ejemplo puramente matemático hasta llegar a lo político y lo social. Primero, debemos concebir el espacio no únicamente como un contenedor pasivo, sino plenamente activo en las relaciones y posibilidades de aquello que lo puebla. Esto lo ponen de manifiesto, la teoría matemática que contempla varios modelos de espacio distintos que el euclidiano, que es universo de características plenamente extensivas con el que nos identificamos cotidianamente. Un primer ejemplo, en el espacio euclidiano dos secciones cónicas son equivalentes, si son del mismo tipo y del mismo tamaño, en el espacio de la geometría afín, estos solo necesitan ser del mismo tipo, sin importar su tamaño; en un espacio proyectivo, todas las superficies cónicas son equivalentes, sin importar ni su tipo ni su tamaño.¹⁵⁷

Le llamamos precisión topológica, porque esta jerarquía de espacios va del mas diferenciado al más indiferenciado, el espacio afín es más indiferenciado que el euclidiano, y el proyectivo más indiferenciado que el afín; por último el topológico es el más indiferenciado de todos. Lo importante aquí es que existe un proceso definible por una cascada de rupturas de simetría, donde el espacio se va diferenciando cada vez más hasta pasar de un espacio topológico a un espacio euclidiano. Lo anterior más allá de ser una metáfora matemática, se aplica a diversos campos donde podamos hablar de procesos de individuación, ya sea cosmológicos, biológicos, o incluso psicológicos o sociales. Por ejemplo, la teoría del periodo de enfriamiento durante la expansión del universo, después del *big bang*, que tuvo como consecuencia la diferenciación de las cuatro fuerzas elementales que conoce la física contemporánea, la fuerza nuclear débil, fuerte, el electromagnetismo, y la gravedad, que es la que proporciona las características extensivas a nuestro espacio.¹⁵⁸ En la biología, en donde lo intensivo sirve de punto de explicación para la individuación tanto de lo extensivo como de lo cualitativo (los procesos biológicos mencionados anteriormente invaginación, plegamiento, migración

¹⁵⁷ Véase De Landa Manuel, *Ibíd.*, p.25.

¹⁵⁸ Véase De Landa, Manuel, *Ibíd.*

celular), en cuanto al cerebro y el pensamiento siguiendo un mecanismo similar podemos hablar de las proyecciones corticales que devienen un espacio topológico, lo que el mismo Deleuze denomina, un inducción de una superficie metafísica a partir de una física¹⁵⁹. Por último, de igual manera podemos hablar de lo intensivo en cuanto a las formaciones sociales y jurídicas, Deleuze denuncia a todo contrato, no como un acuerdo de voluntades, sino como un encuentro de fuerzas en estado intensivo, no actualizado, donde una ley, domina, sofoca a la otra, por ejemplo, en el contrato del psicoanalista,¹⁶⁰ en el cual además de un flujo de dinero y de palabras, hay un flujo de deseo transformado en un flujo de fantasmas. Pero de igual manera todo aparato jurídico que funciona por representación, solo atiende una necesidad en tanto ésta se encuentra puntualmente codificada, un flujo de inconformidades, de deseos, de enojos, transformados en un flujo de demandas, manifestaciones pactadas, huelgas desventajosas, litigios interminables, eso en caso de que las demasiada sean capaz de formularse en un lenguaje lo suficientemente jurídico para ser atendidas, que no representen su afuera irreductible, todo caso contrario se ve destinado a quedar subordinado a los esquemas jurídicos hegemónicos, o quedar incluso, ilegalizado.

Llegamos al último elemento de la triada ontológica, el de lo actual. Este se refiere a las sustancias formadas y actualizadas como tal en tanto a sus características extensivas y cualitativas, Deleuze a veces se refiere a éstas como “Molares”, mientras a lo intensivo y lo virtual como “molecular”. Así, en un proceso de doble pinza, una máquina abstracta, que deleuze plantea en tanto a la acumulación y sedimentación de materiales que pueden ser biológicos, geológicos, lingüísticos o jurídicos, nos dice:

La primera articulación seleccionaría o extraería, de los flujos partículas inestables, unidades moleculares o cuasi moleculares meta estables (sustancias) a las que impondría un orden estadístico de uniones y sucesiones (formas). La segunda articulación sería la encargada de crear

¹⁵⁹ “la proyección convierte, de hecho un espacio euclidiano en espacio topológico, hasta el punto de que la corteza no puede ser representada adecuadamente de manera euclidiana. En rigor, no convendría hablar de proyección para la corteza, aunque exista el sentido geométrico del término proyección para pequeñas regiones; sería preciso decir; conversión del espacio euclidiano en espacio topológico” véase Simondon, Gilbert, *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*, ed. Cactus. Citado en Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, Paidós, Madrid, 2011, p.262.

¹⁶⁰ Véase Deleuze, Gilles, *La isla desierta y otros textos*, PRE-TEXTOS, Barcelona, 2005, p. 321-332.

*estructuras estables compactas y funcionales (formas), y constituiría los compuestos molares en los que las estructuras se actualizan al mismo tiempo (sustancias)*¹⁶¹.

¹⁶¹Deleuze Gilles & Guattari Felix, *Mil mesetas*, PRE-TEXTOS, Valencia, 2015, p.48.

CAPÍTULO TERCERO

PERSPECTIVAS CONTEMPORÁNEAS SOBRE LOS CONCEPTOS DE LEY Y NORMA

I. La Norma

El concepto de norma es el más importante para la idea de lo que se suele llamar “sistema normativo”, así mismo, una de las ideas más comunes aún en las facultades, es la de que existen ciertos tipos de normas que pueden ostentar el nombre de “jurídicas” que son constitutivas de sistemas normativos específicos denominados “sistemas jurídicos”, Lo anterior también implica que son perfectamente distinguibles tanto de las leyes de las ciencias denominadas exactas como de otro tipo de normas no jurídicas, como pueden serlo las “morales” o de “trato social”.¹⁶²

Antes de entrar en debate con las cuestiones principales señaladas arriba, habría que entender en concreto a que nos referimos con norma. En gran medida nos estamos refiriendo a un “enunciado” o “juicio”, es decir, a una unidad mínima de sentido, lo cual nos coloca en un ámbito ontológico propiamente semiológico, pero quizás también sociológico, tomando en cuenta una teoría como la de Weber que ve al objeto de la sociología como “acción social con sentido”, la cual es por excelencia una norma. La idea de Unidad mínima de sentido parece corresponder, en un primer momento, con la caracterización del enunciado o juicio en autores muy diversos (Máynez, Correas, Fitzpatrick, Butler, Derrida).¹⁶³ Fuera de este elemento, lo demás

¹⁶² Véase García Máynez, Eduardo, *Introducción al estudio del Derecho*, Porrúa, México D.F, 2004 p.14

¹⁶³ Quizás el único autor en que esto cobra un paradigma completamente distinto es Michel Foucault, donde el enunciado pasa a ser concebido más allá del sentido de una proposición o una frase, en una multiplicidad, caracterizada por una curva que atraviesa y regula una emisión particular de singularidades (que implican relaciones de fuerza específicas), como el AZERT de la máquina de escribir francesa, solo en la posibilidad pero de carácter casi milagroso, de repetir un enunciado (su emisión de singularidades, sus posiciones, relaciones) es que la aproximación de Foucault se aproxima a eso que hemos denominado como empirismo trascendental. Quizás de los autores mencionados Correas sea el que más le siga, al parecer contemplar la historicidad del enunciado preeminentemente al sentido que contiene. Véase, Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2010, Capítulos 1 y

difiere en gran medida, ya que sobre estos enunciados y el sentido que conllevan se pueden tener distintas perspectivas, considerarlos imperativos hipotéticos en el sentido Kantiano (Máynez), caracterizarlos como enunciados que poseen un modulador deóntico (Correas), entenderlos como el resultado de la performatividad en una permanente disyunción entre sique y sociedad (Butler), atribuirles el carácter de mediación frente a opuestos irreconciliables (Derrida, Fitzpatrick), o concebir sus elementos constituyentes como relaciones de poder (Foucault).

Por el momento me interesa una tesis bastante debatida, entorno a las perspectivas esencialistas del Derecho, que sostienen que en efecto existe una idea clara y distinguida de “juricidad” como atributos de ciertas normas (enunciados), que las caracteriza como jurídicos y las diferencia de todas las demás. Se esgrimen comúnmente argumentos muy similares, primero, que se diferencian frente a las normas morales, debido a que éstas surgen en la interioridad del individuo, una unilateralidad de la producción y su ausencia de sanción. Habría que ver si es cierto aquello que ante las normas morales uno se halla como cristo en el Desierto.¹⁶⁴

Podemos hacer varias objeciones a esta observación,¹⁶⁵ primero apela a la fuente de producción de la norma como a un sujeto libre, individualizado, y en plena facultad de ejercer su voluntad y decisión, como si no fuera cierta, que el sujeto es única la coagulación de puntos singulares que, en todo momento, lo rebasan y lo superan. Como si no fuera el nudo entretejido de una red de fuerzas, es decir, como si no viniera al mundo condicionado histórica y socialmente por rígidos aparatos de codificación, que constantemente le imponen un modelo sobre cómo debe pensar, ser o actuar para ser algo o alguien, como si no hubiera una estricta regulación jurídica y estatal en sobre las instancias que fungen como centro de inscripción moral de los individuos, ya sean las familias o los medios masivos de comunicación que los han ido reemplazado como principal fuente en la actualidad.

2 de la II parte. También Deleuze Gilles, Foucault, Paidós, Barcelona, 1986, p.37. y por último Correas, Oscar, *Derecho indígena mexicano I*, Coyoacán, México D.F., 2007. p.21.

¹⁶⁴ Véase Radbruch, Gustave, *Introducción a la ciencia del derecho*, Revista de derecho privado, Madrid, 1930, Cap. I, pág.13.

¹⁶⁵ Estas objeciones, aún si no de la misma forma, ya se encuentran planteadas en Correas, Oscar, *Derecho indígena mexicano I*, Coyoacán, México D.F., 2007. Primera Parte, Texto con el que tengo profunda deuda en cuanto a este tema.

Además se postula, como si fuera no demostrable de sobremanera, que toda postura científica al final está basada en presupuestos que debe dar por sentados axiomáticamente, que son pre-científicas, de igual manera toda juricidad debe estar fundamentada en algo pre-jurídico, algo que excede ese orden. Aún si pudiera hacerse una distinción clara entre las normas jurídicas y morales, como la teoría pretende, no se podría justificar, como es que, a través de la historia, los sistemas jurídicos más allá de toda definición nominal, se han caracterizado por consistir en un centro de aplicación de nociones puramente morales, pre científicas y a-científicas, que en el mismo discurso de la científicidad y la juricidad se postulan como universales.¹⁶⁶

Resulta evidente que todo sujeto se halla imbricado en una vasta red de relaciones de poder que lo constituyen, estas redes exceden por mucho lo jurídico, y sería incluso ingenuo pensar que son preeminentes en todos los espacios sociales. Por ejemplo, en el sistema penitenciario se encuentran conjugados distintos sistemas normativos contradictorios (el derecho penitenciario, pero también normas “consuetudinarias impuestas por la misma población, normas producidas como consenso entre las autoridades oficiales de la cárcel y los representantes de los internos”).¹⁶⁷ En este caso de pluralismo normativo, en efecto, podríamos adivinar que son las normas jurídicas las que menos realidad tienen en cuanto a su presencia en el espacio que deberían ser aplicadas.

Existe una mayor cantidad de ejemplos que no somos capaces de agotar aquí, entre los más importantes, quizá estén los sistemas normativos pertenecientes a las zonas marginales de los países subdesarrollados, donde sería una ilusión, creer que los órdenes jurídicos tienen espacio de aplicación (las favelas brasileñas, las callampas chilenas, las ciudades perdidas en

¹⁶⁶ Basta con ver la corriente positivista de la criminología, donde el más descarado racismo se configuraba como modelo científico útil en la aplicación de justicia. Además es notable tan solo mencionar investigaciones, tales como los anormales de Michel Foucault, donde queda disecado el complejo proceso por el que ideologías morales entorno a cierta visión epistemológica sobre la locura, la perversión, se convirtieron en ciertas formas jurídicas de un vigente aplicación en Francia hasta hace tan solo unas décadas. No solo la ciencia jurídica ha estado poblada de estas inserciones puramente ideológicas en su discurso, en efecto la mayoría de las veces este es el proceso común de consolidación de una “idea científica” de ahí que desechemos la distinción clásica entre ciencia e ideología proveniente de la más clásica teoría marxista, habría quizás tan solo que distinguir entre los conceptos que formulados así causaron mayores atrocidades.

¹⁶⁷ Correas, Oscar, *Ibíd.*, p.45. Herlinda Henríquez Rubio, *Los sistemas normativos que conviven en una prisión*, Tesis de doctorado, Facultad de Ciencias Políticas y sociales, UNAM, 2005.

México, las chabolas en España o las llamadas villas miseria en Argentina); También los sistemas normativos pertenecientes a los llamados movimientos de liberación nacional (Ejército zapatista de liberación nacional, las FARC, o históricamente el movimiento de liberación armada emprendida por Simón Bolívar en Latinoamérica).¹⁶⁸

Queda claro que cualquiera de estos movimientos se halla en la potencialidad de salir victorioso e instaurarse como sistema jurídico plenamente reconocido, en efecto, históricamente, la mayoría de los sistemas jurídicos modernos se han conformado de tal manera, por lo cual entre estas “normas de trato social y las normas jurídicas como tales, cualquier diferencia de naturaleza no es más que ideológica¹⁶⁹, no hay ninguna esencialidad de la juridicidad basada en alguna naturaleza humana develada, algún divino concepto de justicia, o en alguna bella forma de interioridad dada como resultado del ser humano dilucidando la expresión de su ser en una práctica discursiva que encubre la representación y la dominación. Por lo cual las normas Jurídicas solo pueden ser definidas como tales en tanto al valor cuantitativo de la violencia que son capaces de ejercer, y del cinismo con el que son capaces de presentarse a sí mismas.

¹⁶⁸ Véase Correas, Oscar *Ibíd.* p. 42-43.

¹⁶⁹ En Marx, y la crítica jurídica de corte francés influenciada en él, las categorías de esencia y apariencia funcionan como operados epistemológicos, la ideología es solo una apariencia en tanto concepto “falso” de verdad, y así como la filosofía platónica, la filosofía consiste en el paso de la apariencia a la esencia (de lo verdadero a lo falso), lo que crítico a esta postura es que sigue imbricada en una relación muy específica entre poder y verdad, la cual ya fue descrita en la caracterización de la filosofía platónica realizada por Francois de Chatelet. En Hegel la cosa es distinta, la esencia puede ser definida como “la apariencia como apariencia”, eso significa que la idea de apariencia como tal, remite a un plano epistémico inmanente del cual la pura forma es su verdad. No puedo aceptar esta postura siendo que conclusión de esta noción hegeliana, sería un concepto de interioridad absoluta, que es irreconciliable con la teoría del afuera que encontramos en Blanchot, Foucault y Deleuze. Aquí uso la distinción entre esencia y apariencia como un indicador puramente práctico y eminentemente político, la apariencia no es falsa, puede ser tan verdadera como la esencia, la diferencia radical entre estas dos, es la amplitud de posiciones subjetivas y existenciales que permiten frente al poder, es decir, colocar al individuo en posición de trasgresión, o de reproducción.

II. La norma y su trasgresión

En la contemporaneidad, frente a la hipótesis típica del poder que actúa de manera negativa por mecanismo de represión o de ideología, se postula fervientemente una postura que apuesta por la dimensión creativa tanto del poder como de la ley. Esta postura es fácilmente explicable a través de la frase “La ley implica ya su trasgresión”.

Sin embargo, esta es una frase que a veces peca de ser demasiado vaga y oscura, por lo que peligra en convertirse en alguna de aquellas máximas rumiadas por escuelas enteras de pensadores y sus adeptos en un rito consistente, más en una experiencia estética privilegiada que en la creación de un concepto que pueda ser usado de manera práctica y concreta.

Habría que trabajar con este enunciado hasta hacerlo lo suficientemente claro como para que pueda servir a nuestros propósitos, entonces, cuando decimos que “la ley implica ya su trasgresión”, ¿qué es a lo que nos referimos exactamente?

Me parece que nos podemos estar refiriendo por lo menos a unas cuantas ideas bastante interesantes, y sin pensar haber agotado todas las posibilidades, mencionare algunas de las que quizás son más relevantes hoy en día.

- La primera de ellas, posiblemente es la que corresponde a la lectura clásica del primer volumen de la historia de la sexualidad de Michel Foucault. En este texto se desarrolla la idea de que un fenómeno, tal como la posición de poder imperante en la Inglaterra victoriana, más que una represión, una fuerza negativa en tanto a las prácticas sexuales, en efecto consistía en una enorme proliferación de los discursos sexuales.¹⁷⁰ Nunca hubo tanta minuciosidad, tanto conocimiento y aparente emoción, por la materia que se pretendía suprimir.¹⁷¹ Podemos

¹⁷⁰ Véase Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad Vol.1: La voluntad de saber, Siglo XXI*, Buenos Aires, 1998, p.48 y ss.

¹⁷¹ Otro ejemplo lo encontramos dentro de *Los anormales*, en tanto a la meticulosidad del saber sexual y pecaminoso como indispensable para los confesores. Véase Foucault, Michel, *Los anormales*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2014, p. 179-180.

resumir este primer sentido de la siguiente manera: la ley en si misma crea a los sujetos y objetos que enuncia. En efecto, estos sujetos y objetos no son más que “nodos” de las relaciones de poder que implica la ley, entre estos objetos y sujetos están aquellos que se presentan como trasgresores es indeseable, es decir, en este sentido la ley es creadora de aquello mismo que intenta a toda fuerza suprimir.

- La segunda postura proviene de una lectura más refinada de Foucault, la encontramos, por ejemplo en Gilles Deleuze, Michel Hardt y Antonio Negri; el que diga que esta postura es más refinada, no significa precisamente que está peleada con la primera, aunque si bien es cierto que para algunos autores pueden ser difíciles de reconciliar.¹⁷² Podemos expresar la idea de esta segunda postura, diciendo que existe un plano de inmanencia de la resistencia,¹⁷³ que remite a un balance ontológico en el cual toda actualización puede ser concebida como acto de emergencia. La resistencia opera modificando constantemente las relaciones de poder que viene a encarnar, es decir, hay una re potencialización que genera a cada paso un exceso y que hace imposible la generalidad. Lo anterior significa que, al poder, al instaurar cierta posición de poder específica, a su vez crea resistencias que le siguen y que tienden a superarlo. Por ejemplo, Deleuze habla de cómo en el esquema foucaultiano, al momento que la Biopolítica deviene como modelo del ejercicio del poder típico de nuestras sociedades actuales, la vida deviene forma de resistencia al poder. En otro ejemplo, para Michel Hardt y Antonio Negri, el régimen político imperial como tiempo de nuestro mundo contemporáneo, caracterizado en gran medida por la producción de biopolítica, no podemos reducirnos a describirlo de manera negativa (pérdida de soberanía de los estados nacionales, pérdida de capacidad de autonomía de los actores económicos), sino hemos de definirlo de acuerdo a las nuevas formas que engendra que

¹⁷² Por ejemplo, véanse las críticas tanto de Habermas como de Baudrillard, algunos textos significativos, Habermas Jürgen, *Taking Aim at the heart of the present*, en *Foucault: A critical reader*, Basil Blackwell. Oxford, 1986. Y Baudrillard Jean, *Forget Foucault*, MIT Press, 2007. Podría señalarse, que quizás incluso para el mismo Foucault esto era un problema de clara importancia, de ahí la necesidad del replanteamiento teórico con el que comienza el Volumen II de su historia de la sexualidad.

¹⁷³ Explicado en el apartado correspondiente a Spinoza.

en sí misma, lo superan. Por ejemplo, el imperio es necesario para la emergencia de nuevas formas de resistencia política que ya no dependen de los estados nacionales y de organizaciones estrictamente jerarquizadas, un ejemplo de estas formas de resistencia es lo que ellos definen como multitud.

- Existe una tercera propuesta que se acerca más a lo que podríamos considerar una economía libidinal, que plantea todo acto de trasgresión solo como posible a través de la ley misma. Ésta es, por ejemplo la tesis que encontramos en la re-lectura de las epístolas paulinas realizada por Alain Badiou.¹⁷⁴ Lo que Badiou plantea es que, como resultado directo de la intervención de ley, el sujeto queda dividido en una confusión morbosa entre la obediencia consciente a la ley y el deseo inconsciente de transgresión generado por la propia prohibición legal. Esta primera división compele al sujeto a transgredir cayendo en un goce ilícito, pero existe una segunda división entre el dominio de la ley y el régimen del “acontecimiento-verdad”¹⁷⁵ consistente en una reestructuración radical la subjetividad.
- Pervive en Zizek la idea hegeliana de definir la esencia como “la apariencia como apariencia”, Es decir, que la idea de una transgresión remite solo a la forma misma del pensamiento que hace posible el surgimiento de la trasgresión, Por ejemplo, la cosa en sí kantiana no es ninguna verdad, sino solo remite a la forma misma de la dualidad kantiana entre fenómeno y noúmeno, Kant hipostasiado es Sade, Sade es la máxima expresión kantiana, no en tanto revela la cosa en sí, sino en que lleva la misma forma de la dualidad kantiana a sus últimas consecuencias. Pero esto no es todo, en efecto, todo discurso para ser pronunciado debe contener implícitamente aquello que le es impronunciable, que jamás sería capaz de aceptar, Eso se debe a que todo acto de lenguaje es forzosamente reflexivo y refiere a una meta-

¹⁷⁴ “¿Que debemos entonces decir? ¿que la ley es pecado? En modo alguno, Pero, so no hubiera sido por la ley, yo no habría conocido el pecado, ni tampoco habría conocido lo que es codiciar si la ley no hubiera dicho: “no codiciaras” Romanos 7:7, “La ley entro, y el resultado fue que las ofensas se multiplicaron”, romanos 5:20

¹⁷⁵ Véase Zizek Slavoj, *El espinoso sujeto: el centro ausente de la ontología política*, Paidós, Buenos Aires, 2011, p. 163.

dimensión, a un gran otro simbólico como condición de posibilidad del lenguaje mismo, por ejemplo.

- La postura ya mencionada en Peter Fitzpatric, de acuerdo con la cual el derecho se ve forzado, para presentarse a sí mismo como estable, a tener la flexibilidad de caer en la más inconcebible inestabilidad¹⁷⁶, así el derecho aparece como sistema de mediación entre principios irreconciliables.

III. El concepto moderno de Ley, el nacimiento del derecho moderno

La pregunta por el concepto moderno de ley, remite al concepto de modernidad como tal. El sentido de la historicidad no se define únicamente por un margen de causalidad estricta, es decir, por la contemplación de una lógica modal, esquemática. El sentido historizante del hombre, quizás más preponderantemente, ha tendido a una dimensión propiamente existencial, es decir, la relación entre el hombre y la historia solo puede ser caracterizada en tanto relación de conocimiento, cuando concebimos toda relación de conocimiento también como la relación con un deseo que es productor de lo real.

Así, ante un deseo de sobrepasar su finitud, el hombre persigue su historia como persiguiendo su propio reflejo en un espejo, una historia de la “mismidad”, ¿desde hace cuánto que somos los mismos hombres? ¿Hace cuánto que nos podemos reconocer en el espejo?

Desde hace mucho tiempo ha habido dos modelos certeros que responden a esta pregunta, el hombre griego y el hombre europeo renacentista, “somos nosotros desde que somos esos hombres griegos, racionales, políticos, filósofos o desde que somos esos hombres renacentistas, modernos, racionales, humanistas, científicos”¹⁷⁷. Tal modelo de la mismidad, de los simulacros y los espejos, es un mero fantasma.

¹⁷⁶ Véanse las anteriores referencias a este autor en el precedente subcapítulo.

¹⁷⁷ No es coincidencia que tarde o temprano estos dos modelos convergieran, cuando se plantea la pre-modernidad como característica de los griegos desde la época homérica.

A la historia de la mismidad opongo una historia de la diferencia, donde el hombre se confronta con todo aquello que jamás ha sido, o de lo que jamás ha querido aceptar su participación, los griegos y el nacimiento de los discursos de poder, la Europa renacentista y los siglos de colonialismo, de esclavitud y de exclusión. Pero también, la Grecia como ese movimiento del pensamiento que lleva a la necesidad a los límites de la imposibilidad, o el movimiento moderno del pensamiento que consiste en una de-totalización que lo arrastra todo, el movimiento en el que el pensamiento se vuelve crítico de la representación, de la ausencia de fundamento de su propio poder, de la trágica necesidad de esta ausencia.

Deleuze, en su obra, *la presentación de Sacher Maosch*, opone dos imágenes sobre el concepto de ley: la primera sería propiamente platónica, conforme con la cual la ley resulta ser secundaria aun concepto que le sirve como fundamento, tal como el concepto de bien, de justicia. A esta se opone otra imagen de ley, una imagen completamente moderna, que encontramos por primera vez en la *Crítica de la razón práctica* de Kant, en esta segunda visión, el concepto de ley, no estaría subordinado a ningún otro, al contrario, serían los conceptos de bien y de justicia los que estarían sometidos al concepto de ley.¹⁷⁸

Tal viraje tendría la siguiente explicación, a la que ya hemos hecho referencia de manera breve en el capítulo segundo: para Kant toda ley apela a un concepto de justicia, de lo justo, que en todo caso se mantiene invariable, y sin embargo, es propio a cada ley, a cada uno de los momentos en que una ley es aplicado, esta justicia vendría siendo aquello que en todo caso particular, empírico se mantiene inmutable, ya que no podríamos decir que la justicia estaría determinada por un simple caso o un conjunto de casos en que percibimos el actuar como justo.

En pocas palabras, para Kant, conceptos tales como el bien y la justicia son trascendentales, en el sentido que de exceden toda instancia empírica. Sobre estos conceptos no es imposible captar su contenido, pero podemos

¹⁷⁸ Véase Deleuze, Gilles, *Presentación de Sacher Masoch*, Amorrortu, Buenos Aires, 2001, p.84.

hacer una idea ellos, la cual afecta nuestro actuar, esta es la distinción que hay entre la razón pura y la razón práctica.

Como ya mencionamos, Kant se encargó de mediar esta dificultad a través de su noción de sujeto trascendental, el *Ich denke*, sin embargo reiteramos la formulación lacaniana de Sade como la verdad de Kant, en tanto su pensar fundaba irremediablemente la idea que a la ley siempre le es sustraído su objeto, es decir, la reducción de la ley a pura forma.

Ya mencionamos que esta reducción de ley a la pura forma conlleva a la paradoja del diferimiento infinita, paradoja tratada por Deleuze en la *Lógica del Sentido*. Este diferimiento infinito, propio de conceptos tales como el bien o la justicia en Kant, “la justicia que jamás llega”, el golpe violento que encarna su suposición, es lo que desde Derrida entenderemos por terror. Lo importante es que desde la teorización de Derrida y otros autores como Giorgio Agamben, vemos este terror no como una contingencia, un exceso, un desvío, sino como la condición de posibilidad de la ley misma, es una forma teórica de considerar a la ley dentro de un plano de inmanencia similar al que ya desarrollamos un poco cuando hablamos de Spinoza y la resistencia, pero esta vez, refiriéndonos concretamente, a la ley y a la trasgresión; un pensamiento jurídico como el de Fitzpatrick, da precisamente en el clavo cuando concibe a la ley como con la misma estructura a la de un mito.¹⁷⁹ Para una metodología estructuralista, como para Levi Strauss, el mito operaba como punto de reconciliación aparente entre contrarios irreconciliables¹⁸⁰ (Deleuze tendría algo que aportar con su teorización acerca de los dos polos del estado y la máquina de guerra que le es exterior, pero lo veremos un poco más adelante). Así Fitzpatrick introduce un concepto como el de responsividad, a través del cual argumenta a la a-sistematicidad, irracionalidad y caoticidad, como condiciones de posibilidad de la ley. De aquí que un sistema jurídico requiera inevitablemente de un momento de fuerza, irracionalidad y caos, para posterior y retroactivamente, aparecer como sistemático, racional y estable. No solo eso, el derecho mismo depende de estos espacios intersticios de creatividad, de exceso total, para en efecto cumplir todos sus deberes. Entes como el estado, el sistema jurídico se

¹⁷⁹ Véase Fitzpatrick, Peter, *La mitología del derecho moderno*, Siglo XXI, México, D.F., 2005, p.46-47.

¹⁸⁰ Véase *Ibíd.*, p.26.

pueden concebir como coagulaciones temporales e ideales de estas distribuciones dinámicas de fuerza donde todo fluye incesantemente.

Otro punto relevante es que esta idea de ley nos coloca ante un concepto de infinito que nos resulta infinitamente avasallador. Es decir, si el objeto siempre resulta extraído de la ley, y cualquier elemento puede venir del afuera, de una manera caótica e imprevisible, para ostentarse como su contenido, significa que primordialmente resultamos infinitamente culpables frente a la forma pura de la ley. Aún sin saber siquiera en qué consiste el contenido de ésta, quizás la más pura experiencia de esta infinita culpabilidad podamos hallarla en la literatura de Kafka, en textos tales como *La metamorfosis*, *El castillo*, *El proceso*, o *El cuento sobre la muralla china*.

Pese a que estas ideas podemos considerarlas fundamentales para varios ejes de la teoría crítico jurídica contemporánea, no era este el fin de la argumentación deleuziana, con el tiempo, el mismo Deleuze llegó a ver de poco interés el concepto trascendente de la ley, como pura forma vacía, como pura forma de interioridad. Es un viraje conceptual, que se propone que la ley, más que ser explicada por la jerarquía infinita propia de una teología negativa, fuera explicable en función de la contigüidad del deseo, reemplazar la jerarquía de las instancias y la preeminencia del soberano, por la segmentaridad del poder.¹⁸¹

IV. La ley en el post-estructuralismo

Para la filosofía, todo concepto remite a un problema, a unos problemas sin los cuales carecería de sentido, y que a su vez, sólo pueden ser despejados o comprendidos a medida que se vayan solucionando.¹⁸² Así la filosofía solo cobra sentido entorno a que está conectada con algo, y algo fluye por esas coyunturas que la hacen capaz de articulación, de decir algo.

Resulta fundamental el comprender cierta teorización sobre el concepto de “ley” propia de la Francia de la posguerra, a la que Deleuze y Guattari

¹⁸¹ Véase *Ibíd.*, p.76

¹⁸² Véase Deleuze Gilles & Felix Guattari, *Qué es la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 2013, p.22.

denominarían como propia de “el despotismo de significante”¹⁸³, para poder comprender como la teoría deleuziana se perfila, en primer lugar como teoría crítica de ésta, y en segundo lugar, cómo puede ser aplicada críticamente a otras formas teóricas que conforman la doctrina filosófico jurídica dominante.

El filósofo Theodor Adorno declararía que era “imposible escribir poesía después de Auschwitz”, Así, era también imposible escribir de filosofía, política o de ciencias de la misma manera en que se venía haciendo hasta ese momento; la trascendencia histórica y humana de las guerras mundiales impondría en las décadas subsecuentes la búsqueda de una reestructuración profunda en diversos campos del saber, entre ellos, las ciencias sociales y las humanidades. En el año de 1975, en uno de sus cursos en el College de France, Michel Foucault señalaría:

*Desde hace diez o quince años, lo que se manifiesta es la inmensa y proliferante criticabilidad de las cosas, las instituciones, las prácticas, y los discursos; una especie de desmenzamiento general de los suelos, incluso y sobre todo, de los más conocidos, sólidos y próximos a nosotros, a nuestro cuerpo, a nuestros gestos de todos los días.*¹⁸⁴

Esta criticabilidad tenía como eje fundamental la crítica a la teoría misma, o a cierta imagen que de ella se tenía y que resultaba preeminente y dominante. Así, para lo “post-teórico” resulta insoportable una perspectiva clásica o moderna que entiende como clara y fundamental la dicotomía de la práctica y la teoría como polos opuestos, idea filosófica que se remonta a los textos aristotélicos, en los cuales la sabiduría, entendida como ciencia de los primeros principios, y el sabio, portador de ésta, tenían características muy particulares con profundas implicaciones, no solo filosóficas sino éticas y políticas.

Para Aristóteles, Sabio es aquel cuyo conocimiento es universal, puesto que es alguien entendido sobre todas las cosas en la medida de lo posible, sin

¹⁸³ Véase Colebrook, Claire; Braidotti, Rosi; Hanafin, Patrick (eds), *Deleuze and Law, Forensic Futures*, Palgrave macmillan, Gran Bretaña, 2009, p.7.

¹⁸⁴ Foucault Michel, *Defender la Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2007. p.20

poseer el conocimiento de la ciencia particular de cada cosa.¹⁸⁵ Sabio es aquel capaz de conocer la cosas difíciles; existe una diferencia de grado de dificultad ascendente en cuanto al conocimiento sensible, la experiencia, el arte (*techne*) y la ciencia, por ello consideramos más sabios a quienes dirigen la obra (porque conocen las causas) que a los obreros manuales¹⁸⁶, por poseer la ciencia más que la simple sensación o experiencia. Es sabio aquel que posee conocimiento más exacto de las causas y es capaz de señalarlas, así como aquel cuyo afán por el saber es por el saber mismo y no por “sus efectos.”¹⁸⁷ Por último, es propio del sabio no ser subordinado. No corresponde al sabio recibir órdenes, sino el darlas.

Para Derrida, estas ideas, propias de los modos de racionalidad occidentales están basadas en un deseo de suprimir la diferencia en nombre de la identidad. La razón, para Derrida, es una forma de deseo íntimamente ligada a una perpetua violencia, es en este sentido que lo “post-teórico” se compromete en el abandono de estas formas de teoría tradicionales, hacia “un regreso a la vida y la historia”.¹⁸⁸

Este cuerpo teórico crítico de la Francia de la posguerra, es identificable con los autores pertenecientes a la corriente que los académicos norteamericanos denominaron “postestructuralista”. Término polémico, siendo que ha sido rechazado en constantes ocasiones por aquellos a quienes se les nombra así, y es mas parte de una nomenclatura ajena y extraña al mismo pensamiento que designa, además del hecho de que engrosa en sus filas a pensadores, no solo realmente heterogéneos, sino en notables casos, irremediablemente irreconciliables.

El denominado post-estructuralismo tendría una considerable cantidad de antecedentes y fuentes de inspiración, tan variadas como: las interpretaciones existencialistas de la fenomenología de Hegel de Jean Hypollite y Alexandre Kojève, la epistemología de Gaston Bachelard, la lectura que hiciera Martin Heidegger de los textos de Nietzsche, la lectura estructuralista de Freud hecha por Lacan, el existencialismo de Jean Paul Sartre, la historia de la ciencia de Georges Canguilhem, o la literatura de Blanchot.

¹⁸⁵ Véase Aristóteles, *Metafísica*, Madrid: Gredos, 1974, p.74.

¹⁸⁶ Véase Aristóteles, *Ibid.* p.72

¹⁸⁷ Véase Aristóteles, *Ibid.* p.75

¹⁸⁸ Colebrook, Claire; Braidotti, Rosi; Hanafin, Patrick (eds), *Ibid.* p.6.

¿Cuál es la culminación de todo este movimiento crítico contra las más fundamentales categorías de la razón que habían definido a la historia occidental? Existen dos movimientos del pensamiento que, en apariencia se ostentan como completamente contrarios: uno plenamente iluminado por la luz de la razón natural, otro sofocado por su tremenda oscuridad.

El primero remite a una bella forma de interioridad, donde la seguridad de lo real y la verdad están dados de antemano a la voluntad de un sujeto privilegiado, esta forma de interioridad queda enganchada en las propiedades cuasi mágicas de entes bien determinados cuya presencia pone fin a toda duda, todo diferimiento, este ente puede ser Dios, o el hombre, o cualquier otra cosa que ocupe la casilla significativa de Dios después de su muerte anunciada por Nietzsche.

El segundo movimiento estaría caracterizado por la prolongación de aquel diferimiento hasta el infinito. Diferimiento que imposibilita todo acceso a la luz de la razón y a los monstruos que ésta puede engendrar, en esta segunda perspectiva todo contenido de conciencia puede concebirse como ideología, toda forma de verdad como la contingencia de un consenso histórico y toda esencia como un mero constructo social. En la primera imagen, el sujeto es completamente libre, aun si solo es en apariencia: en la segunda, el sujeto se encontraría completamente atrapado, pero su encarcelamiento consistiría en esta nueva facultad de no poder ser engañado por las apariencias que constituían al primer sujeto.

Ésta es la idea del llamado “criptonormativismo”, el cual quizás ontológicamente pueda ser concebido como una metafísica de la presencia muy particular, donde los entes privilegiados son la forma pura y vacía de las normas, los enunciados, los discursos y la ley. Es en este contexto que el concepto de ley se expande, de abarcar unos pocos entes (leyes positivas, tradiciones de un sistema legal), se reformula como la condición de posibilidad de la experiencia como tal. De tal forma que por ley, ahora nos referimos tanto a la condición general de poder estar sujetos a un cierto sistema de orden, y a la normatividad social y legal.¹⁸⁹ Es decir, la condición misma de posibilidad de ser sujeto. Sería posible argumentar que el criptonormativismo es una forma de

¹⁸⁹ Véase Colebrook, Claire, *Ibid.*, p.6.

imperialismo de la razón aún más temible que la primera¹⁹⁰, en este sentido es posible que el individuo se conciba como limitado a una estructura esencial, por ejemplo, a la del deseo como carencia en el psicoanálisis. Éste es el mismo sentido de la identificación con el posmodernismo con un “neoconservadurismo”, en el sentido de una falsa inmanencia, en la cual una crítica a priori a la condición de toda consigna política como inmediatamente ideológica, significa a su vez, la prevalencia de una sola ideología muy específica, la ideología instrumental de los capitalismos actuales.

La primera observación que haré con respecto a esta teoría, es la siguiente: precisamente, una crítica a todas las formas de racionalidad típicas de occidente, no debe depender como tal, de un abandono a toda forma de razón posible, Por ejemplo, con una ontología de la presencia que privilegia las condiciones de posibilidad de las normas, los discursos o la ley. Esto lo muestra un sistema filosófico como el de Deleuze, que, pese a todo, podemos considerarlo profundamente realista. Lo que estamos diciendo es que una crítica histórica de lo racional, depende a su vez, de una crítica racional de la historia, una problemática frente a la cual, o bien, puede abandonarse toda forma de racionalidad y toda posibilidad de acceso a lo real, o bien, construir nuevas formas de racionalidad, en deseo del sujeto sea concebible como productor mismo de lo real, esta segunda, sería la postura deleuziana.

Quizá una forma de entender la idea de ley en el llamado, “postestructuralismo”, sería abordarla desde la pregunta: ¿Qué es el hombre? ¿Qué es aquello que somos? ¿Acaso es que somos una esencia o meramente un conjunto de accidentes? El narcisismo del hombre, tal como lo recuerda Freud, ya había sufrido de varios golpes bien asestados: primero con la postulación del modelo heliocéntrico por Copérnico, quedaba demostrado que el planeta tierra, hogar del hombre, no era un lugar privilegiado en el universo. Después con la teoría de la evolución darwiniana, quedaba suprimido todo intento de diferenciar al hombre del animal en cuanto a algún origen privilegiado más allá un proceso histórico concreto, como el que define a todas las demás especies. Por último, con el descubrimiento del continente del inconsciente, por ejemplo, en Nietzsche, donde el “yo”, auto postulándose era

¹⁹⁰ Es por ejemplo, esto, lo que encontraríamos en los planteamientos teóricos de Chesterton, véase Chesterton, G.K, *Ortodoxia*, Porrúa, México, D.F., 1998.

solo un momento de estabilidad transitoria en el campo de batalla del pensamiento, quedaba demostrado que, en muchos sentidos el hombre no era propiamente ni siquiera, el completo dueño de sí mismo, que su conciencia no era el lugar más privilegiado de su psique. Si a esto agregamos algo como la teoría foucaultiana de la muerte del hombre, según la cual nuestro concepto actual de naturaleza humana es apenas una frágil apariencia que se desvanece como un dibujo trazado en la arena ante las olas del mal; podemos entender las críticas al llamado postestructuralismo de pretender reducir al ser humano a casi un “epifenómeno”.

Sin duda, ya en esta perspectiva, nos hallamos muy lejos del clásico cogito cartesiano como sustancia pensante, privilegiada e inmediata a sí misma, despojada de toda posibilidad de irracionalidad, de locura.¹⁹¹ Pero, aún quizás esta opinión, puede pecar de ser demasiado idealista, de hallarse en una nube idealista que solo contempla la historia del pensamiento, de los grandes círculos filosóficos y académicos, ¿acaso no todas las tecnologías comunicacionales y formas de marketing, incluido el político, siguen partiendo de la idea de un sujeto aristotélico propio de la voluntad, tan solo diferente en estar poseído por un mandato superyoico del goce?¹⁹² ¿Acaso no aún toda la ideología política y jurídica tradicional sigue siendo profundamente individualista, atomista y voluntarista, como lo dejan entre ver las instituciones del Derecho electoral o de la teoría de contratos? ¿Cuál es el carácter preponderante de estos conceptos en nuestro universo simbólico?

¹⁹¹ “Para la locura las cosas son distintas; si sus peligros no comprometen el avance ni lo esencial de la verdad, no es porque tal cosa, ni aún el pensamiento de un loco, no pueda ser falsa, sino porque yo, que pienso, no puedo estar loco. Cuando yo creo tener un cuerpo, ¿Estoy seguro de sostener una verdad más firme que quien imagina tener un cuerpo de vidrio? Seguramente, pues “son locos, y yo no sería menos extravagante si me guiara por su ejemplo”. No es la permanencia de una verdad la que asegura al pensamiento contra la locura, como le permitiría librarse de un error o salir de un sueño; es una imposibilidad de estar loco, esencial no al objeto de pensamiento, sino al sujeto pensante” Foucault Michel, *Historia de la locura en la época clásica I*, Fondo de Cultura Económica, México D.F, 2013, p.76.

¹⁹² Véase Zizek, Slavoj, En defensa de la intolerancia, Diario público, 2010, p.106.

V. El sujeto ante el poder¹⁹³

El problema de plantear una teoría de carácter preponderantemente “microfísico”, como se ha tratado de vislumbrar, por ejemplo, en nuestros apartados sobre Hume, Leibniz, o Spinoza, no es una cuestión meramente metodológica, sino innegablemente política. En el sentido de que, si no hay sujeto presente, dado a sí mismo de manera clara, éste debe estar constituido por una gran acumulación de procesos de los cuales es sólo un nodo o punto de encuentro. Esto no significa únicamente que el sujeto tenga muchas genealogías posibles, sino que, aún las mismas genealogías son capaces de formular una infinidad de formas de sujetos, de “esquemas de subjetivación”, tal como la infinidad de “especies ínfimas” que eran los individuos leibnizianos, definidos como el punto de encuentro de singularidades convergentes, singularidades que expresan el estado y posición de múltiples fuerzas.

Típicamente, los sistemas jurídicos de la posguerra se encuentran vinculados discursivamente con una apreciación post-política o apolítica de las pautas de subjetivación, en tanto a factores de conformación de los individuos jurídicos y políticos, es decir, una suspensión de la dimensión inminentemente ideológica y determinativa de la juridicidad, a través de la apertura de un sistema que no tiene ningún mecanismo de dilucidación formal, más que la racionalidad. Esta es por ejemplo, la idea que Robert Alexy denomina, regla de inmisión.¹⁹⁴ Nuestra crítica, inicialmente, apuntaría, no solo a lo ingenua que queda representada la idea de una dimensión racional pre-política con respecto a la lucha de clases, sino también en tanto que hemos argumentado desde el primer capítulo, el surgimiento de la idea de racionalidad como apegada a las condiciones de posibilidad de todo discurso de poder, pero también, señalando una doble vinculación de la idea de pre-politicidad racional, por un lado, con una idea discursiva de la naturaleza humana, donde la invariancia del debate fincaría, en sí misma toda posibilidad de una posición universal; pero de igual manera, determinaría la capacidad concreta de los tribunales constitucionales (en tanto sujetos especializados para la producción de contenidos jurídicos y de

¹⁹³ Este apartado, por su parte, debe todo y está profundamente inspirado en Sandoval Cervantes, Daniel, Satisfaction (...Can't get no), en *Crítica Jurídica* no. 28, Jul/Dic 2009, p.65-89.

¹⁹⁴ Véase Alexy Robert, *Corrección como justicia*, en *Doxa: Cuadernos de filosofía del derecho*, Universidad de Alicante, no. 22, p. 168-171.

la validación potencialmente infinita de norma) de dar un espacio de aplicación concreto al discurso moral práctico develado dentro del espacio social.

Esta caracterización nos permite comprender ciertos elementos constituyentes del paradigma de la justicia constitucional actual. En primer lugar, el de una validación potencialmente infinita del contenido material e inminentemente político de las normas, En segunda, el de un espacio de inscripción moral entorno a los criterios pasionales que han de devenir sociales. Por último, en tanto legitimación de los sistemas jurídicos contemporáneos a través de un concepto de racionalidad que solo apela, en apariencia a la invariancia, en tanto subordina ésta, a una razón histórica particular, que a su vez ya se encuentra sujeta a la determinación específica de ciertos esquemas de poder.

Nuestra crítica podría argumentarse de la manera siguiente: es una contradicción lógica el apelar a una dimensión en la que lo ideológico o lo político, en tanto modelos de dominación, queda suspendido en favor de la pureza de la racionalidad discursiva; mientras ésta queda subordinada a ser expresada en un campo de trascendencia delimitado por la heterogeneidad de dos flujos diferenciales que demarcan asimétricamente las posibilidades en de la creación de contenidos jurídicos. Lo anterior, oponiendo como índice epistemológico la esfera del sujeto especializado (juez, tribunal constitucional) a la del no especializado, en torno a la potencial universalidad de la aplicación de un criterio moral, es decir, partiendo de la idea de juridicidad como un vértice, o un “aparato de captura” en términos deleuzianos, un foco hipostasiado de la validación de los saberes y la practicas en todas sus formas. En última instancia, este aparato de captura no opera, únicamente, como inconsciente material y microfísico que moldea de antemano los caminos específicos de la dilucidación de la “naturaleza humana”, en tanto principios normativos obtenidos de un enfoque comunicacional, sino que a su vez, excluye toda bifurcación donde los campos de subjetividad devengan nuevos vectores; esto, fincando como criterio aparentemente pre-político, la misma esencia de ciertos procesos de subjetivación con los que uno debe identificarse para devenir un actor dentro de los sistemas normativos.

CAPÍTULO CUARTO

NUEVOS CONCEPTOS

I. Historia no lineal del Derecho

A. El sueño de la historia

El sentido de la historia, en la forma más primordial que lo conocemos, está íntimamente ligado al concepto de causalidad¹⁹⁵, de ahí la idea de que la historia puede proporcionar una reconstrucción razonada de cómo es que un hecho en particular ha acontecido, sin embargo podemos esgrimir una doble crítica frente a esta idea, la primera es preponderantemente epistemológica, mientras que la segunda resulta inminentemente política, aunque hay que considerar a las dos como íntimamente ligadas. Primero, si concebimos al mundo como ese plano de inmanencia, caracterizado por un proceso de individuación de lo virtual a lo actual, un vasto proceso de realización de la materia del afuera, donde todo acto creativo aparece como una resistencia, como una diferencia en sí, nos queda claro que todo concepto de causalidad que apele a la idea de generalidad no resulta sino secundario e ideal.¹⁹⁶ Es decir tal causalidad, que depende de un proceso finito de reconstrucción, se nos presenta como insuficiente.¹⁹⁷

¹⁹⁵ Véase Chatelet, Francois, El nacimiento de la historia, Siglo XXI, México D.F, 1979, p. 5-6.

¹⁹⁶ “Se trata, pues, en la experimentación, de sustituir un orden de generalidad por otro: un orden de semejanza por otro de igualdad. Se deshacen las semejanzas con el fin de descubrir una igualdad que permita identificar un fenómeno en las condiciones particulares de la experimentación. En este caso, la repetición solo aparece en el paso de un orden de generalidad a otro, aflorando con motivo de ese paso, merced a él.” Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires 2012, p.24.

¹⁹⁷ “Continuare mi exposición creando la siguiente serie:

2,4,6,8,10,12,27,2,4,6,8,10,12,27....

Si ahora te pido que me digas cuál es el número siguiente probablemente dirás: 2. Después de todo, te han sido dadas tres repeticiones de la secuencia de 2 a 27, y si eres un buen científico estarás influido por el presupuesto llamado *la navaja de Occam*, o la regla de economía, que lleva a preferir los supuestos más simples que se ajusten a los hechos.....” “Tu supones que puedes predecir, y en verdad este presupuesto te lo he sugerido yo. Pero el único fundamento que tienes es la preferencia (fruto de tu preparación previa) por las respuesta más simple....” “Por desgracia o (quizás por fortuna), ocurre que el hecho siguiente nunca está a tu alcance. No tienes otra cosa que tu esperanza en la simplicidad, y el hecho siguiente siempre puede conducirte al próximo nivel de complejidad. Bateson Gregory, *Espíritu y naturaleza*, Amorrortu, Buenos Aires 2002, p.38-39.

Esta primera crítica se resume a la idea de todo juicio histórico como retro-racionalización.¹⁹⁸ Siempre existe un rebasamiento tanto de la historia frente al pensamiento como del pensamiento frente a la historia, es esta la tesis de Nietzsche de una nube a-histórica como fundamental para el pensar del acontecimiento.¹⁹⁹

La segunda crítica al principio de causalidad consiste en que la retro-racionalización, constituyente del juicio histórico, no opera únicamente como un indicador epistemológico en tanto a ser demostrativo de una verdad fija en tanto esencia de la historia, sino en que se convierte en un indicador inminentemente político en el sentido de que se ostenta como una narrativa específica, que en tanto justa adecuación al mundo, puede fincar una teleología que de inmediato actúa justificando formas específicas de poder.

El poder actúa sigilosamente como codificador de un tiempo absolutamente inmedible, perteneciente a un devenir loco, al tiempo cuantificable, especializado, susceptible del milagro de la repetición,²⁰⁰ en tanto exista una narrativa del “bien” que justifique tal milagro como deber a alcanzar.

¹⁹⁸ “This historical material, in which we cannot help but see meaningful relations, well-defined entities, possessing as it were a personal figure—the Peloponnesian War, the revolt of Spartacus, The Reformation, the French Revolution—is itself what has forged our idea about what historical meaning and figures themselves are. These events have themselves taught us what an event is, and the rationality we then find in them after the fact surprises us only because we have forgotten that we first extracted it from these events. When Hegel says more or less that Alexander necessarily had to die at 33 years of age because dying young is part of the essence of a hero and because we cannot imagine Alexander in old age, and when he thus transforms an accidental fever into a manifestation of the hidden reason in history, we can observe, that as a matter of fact, our image of what a hero is, was forged on the basis of the actual case of Alexander and other analogous cases, and that therefore, there is nothing surprising in the fact that we discover in events a form which has been constituted for us on the basis of the events themselves. Castoriadis, Cornelius, *The imaginary institution of society*, The MIT Press Cambridge, Massachusetts, p.56.

¹⁹⁹ “Es verdad que el hombre solo llega a ser hombre en tanto que pensando, reflexionando, separando y sintetizando limita ese elemento a histórico, y en tanto que forma en el interior de esa envolvente nube un poco de claridad luminosa y resplandeciente, es decir, mediante esa fuerza de utilizar el pasado como instrumento para la vida, transformando lo acontecido en historia nueva.” Nietzsche, Friedrich, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida: II Intempestiva*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, p.40

²⁰⁰ Estas dos formas de tiempo son las que Gilles Deleuze en “Lógica del sentido” denomina Aion y Cronos, “Cronos era inseparable de la circularidad y de los accidentes de esta circularidad como bloqueos o precipitaciones, estallidos, dislocaciones, endurecimientos, Aión es la verdad eterna del tiempo; pura forma vacía del tiempo, que se ha liberado de su contenido corporal presente, y con ellos desenrollado su círculo, se extiende en una recta, quizá tanto más peligrosa, más laberíntica, más tortuosa por esta razón. Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, Paidós Madrid, 2011, p.200.

Así la historia de la historia, nos revela inmediatamente el discurso histórico como discurso de poder.²⁰¹

En efecto, en la mayoría de las ocasiones la narrativa histórica opera como suplemento ontológico milagroso de las normas, proveyendo un eje de movimiento que, en su momento, permite elaborar y reelaborar una distinción epistémica entre las normas válidas y no válidas, pertenecientes a un sistema jurídico y, por lo tanto, plenas en tanto a su juridicidad. Este suplemento ontológico milagroso puede cobrar muchas formas (Mito fundador, Historia de la caída, historia de la recuperación del poder, de los sublevados); quizás la más importante para la fundamentación de los sistemas jurídicos sea el “mito fundador o relato del origen”. Por ejemplo, la constitución como palabra de los padres fundadores, el mito de Quetzalcoatl como fundador del Derecho Mexicano, El Mito de Rómulo y Remo con respecto al Derecho Romano, o quizás el mito de un movimiento progresista y de racionalización como el que la historia tradicional mexicana ostenta, venía dándose desde la independencia, culminando en la victoria de Carranza el padre constituyente.

Ante estas formas retrogradadas de historia que solo pretenden someter la fuerza al poder, mistificar y teologizar los más innombrables aparatos de violencia y corrupción, sumergir las posibilidades de liberación en una viscosidad post-histórica donde el tiempo queda suspendido, no sorprende la célebre frase de Stephan Dedalus: “La historia es una pesadilla de la que estoy tratando de despertar”.²⁰²

²⁰¹ “Me parece también que la función tradicional de la historia, desde los primeros redactores de anales romanos hasta avanzada la Edad Media, y tal vez hasta el siglo XVII e, incluso más tardíamente, consistió en expresar el derecho del poder e intensificar su brillo. Doble papel: por un lado, al contar la historia, la historia de los reyes, los poderosos, los soberanos y sus victorias (o eventualmente, de sus provisionales derrotas), se trata de vincular jurídicamente a los hombres al poder mediante la continuidad de la ley, que se pone de relieve dentro de ese poder y en su funcionamiento; vincular por lo tanto, jurídicamente a los hombres a la continuidad del poder y por la continuidad del poder...” Foucault, Michel, *Defender la sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 2006, p. 68

²⁰² Joyce, James, *Ulises*, Grupo editorial tomo, México D.F. 2008, p.65.

a. Las perspectivas contemporáneas de la historia

Hubieron de pasar milenios para que la historia empezara a mostrar alternativas, a constituirse como una historia de la diferencia (Historiografía marxista, microhistoria, historia alternativa, genealogía, arqueología, historia no lineal), para que comenzara a demarcarse esa línea entre las historias que operan como mecanismos de represión, y las historias pueden ser usadas como instrumentos de liberación²⁰³.

Presento aquí mi interpretación y formulación de un modelo particular de historiografía, que considero es consecuente con la ontología deleuziana y con todo lo que hemos desarrollado en torno a su sistema filosófico a lo largo de este trabajo. Me refiero a lo que Manuel de Landa ha nombrado Historia no lineal.²⁰⁴

¿Qué es lo que entenderemos por historia no lineal?

La historia lineal se caracteriza, no solo por el abandono de esta meta-narrativa, tanto de un racional-imperialismo, como de una estructura plenamente definida en cuanto a sus funciones, como discurso de poder, sino que también se plantean una ontología plana en el sentido de una radicalización de la noción de proceso histórico. De Landa nos recuerda que, aún si bien, teorías como la de la evolución de Charles Darwin y la teoría termodinámica clásica, habían hecho avances contra el pensamiento esencialista y tipológico, al introducir la idea de la flecha del tiempo y de las especies como acumulaciones históricas de rasgos adaptativos consolidadas por el aislamiento reproductivo.²⁰⁵ Éstas seguían tendiendo a la idea de finalista de estados estables perfectamente determinados que aún, como esencias, aún si eran esencias de procesos; por ejemplo, el diseño del más apto, o el equilibrio térmico.²⁰⁶ En el sentido opuesto tenemos una teoría termodinámica como la de Ilya Prigogine, correspondiente a los “sistemas lejos del equilibrio”, partiendo de que los axiomas clásicos solo eran aplicables a sistemas

²⁰³ “La memoria intenta preservar el pasado sólo para que le sea útil al presente y a los tiempos venideros. Procuremos que la memoria colectiva sirva para la liberación de los hombres y no para su sometimiento”, Le Goff, Jaques, Citado por, Todorov, Tzvetan, *Los abusos de la memoria*, Paidós, Barcelona, 2000, p.5.

²⁰⁴ Véase De Landa, Manuel, *Mil años de historia no lineal*, Gedisa, Barcelona, 2011.

²⁰⁵ Véase De Landa Manuel, *Ibid.* 10

²⁰⁶ Véase De Landa Manuel, *Ibidem.*

cerrados, mientras que, en los sistemas abiertos, mucho más comunes de encontrar en todos los procesos que conforman nuestro mundo, “el número y tipo de resultados históricos posibles se multiplica considerablemente”²⁰⁷.

Esto se traduce, para nuestra consideración, un abandono de las estructuras clásicas que como sistemas cerrados tienden teóricamente a un estado de equilibrio (el sujeto, la persona, el estado, los sistemas jurídicamente reconocidos), y nos lleva a empujarlos hasta considerarlos como sistemas abiertos de no linealidad. El sujeto como sistema de dispersión, la población, la multitud, la producción jurídica de biopolítica, los puntos de tensión y de bifurcación entre los órdenes del pluralismo normativo.

Me gustaría señalar unas cuentas tesis que resultan fundamentales para mi interpretación de lo que sería una historia no lineal que buscara aplicarse al estudio de los fenómenos normativos.

Tesis genealógica.

Nos referimos a genealogía como indagación de las condiciones de posibilidad de un fenómeno que se manifiesta. Esta indagación no concluye en la solemne búsqueda de un origen como verdad, sino en la crítica de una invención, un nudo difícil de desenredar que es el sujeto tal como es formado por las relaciones de poder²⁰⁸.

Tesis microfísica.

Nos referimos a microfísica en tanto a la metodología profundamente foucaultiana de estudiar en poder en su dimensión capilar, evanescente, alejarse de los grandes agregados sociales o psicológicos y de las dicotomías que presuponen entes privilegiados, El estado y el la sociedad civil, la infraestructura y la superestructura, básicamente este modelo que se plantea estudiar el poder en forma de red de flujo disperso, puede contraponerse al

²⁰⁷ *Ibidem*.

²⁰⁸ Véase Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, La piqueta, Madrid, 1979, p. 12. y Foucault, Michel, *La verdad y las formas jurídicas* En *Obras esenciales*, Paidós, 2010., p.490.

modelo clásico de “Leviatán”²⁰⁹, de la misma forma que opusimos el modelo arborescente al rizomático en el apartado sobre la ontología de Spinoza.

Tesis arqueológica.-

Definiremos la arqueología como ciencia de las multiplicidades, en tanto concibamos a éstas como procesos históricos concretos formados por un conjunto de singularidades, lo que Foucault planteaba ya como una ontología del enunciado, del diagrama.²¹⁰

Primera y segunda tesis de la trasgresión.-

Por un lado, como ya habíamos mencionado antes, se revela una relación inmanente entre la ley y la trasgresión, en tanto la ley como elemento genético de lo mismo que condena y que le sirve como soporte para erigirse como tal, pero también la ley como re condicionamiento de las condiciones de posibilidad de dicho estado de fuerzas específico que permite el surgimiento de nuevos acontecimientos.²¹¹

Tesis de las formaciones de poder.-

Se plantean los diversos modelos que puede adquirir el ejercicio del poder (soberano, disciplinario o de control, además de los que quedan formular), como diagramas, multiplicidades, que solo pueden ser estudiados adecuadamente partiendo de las tesis anteriores.

²⁰⁹ Condensamos aquí, las precauciones metodológicas que Foucault daba comúnmente en varios de sus cursos en el Colegio de Francia, véase por ejemplo Foucault, Michel, *Defender la sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México D.F 2007 p.33-42.

²¹⁰ Entorno al diagrama que Foucault traza sobre el poder disciplinario, se observa por ejemplo en cuanto a su “principio de localización”: “con mayor motivo, la prisión no tiene su origen en las estructuras jurídico políticas de una sociedad: es todo un error hacerla depender de una evolución del derecho, aunque sea el derecho penal. En tanto que gestiona el castigo, la prisión dispone también de una autonomía que le es necesaria, pone a su vez de manifiesto un “suplemento disciplinario que excede el aparato de Estado, incluso cuando es utilizado por el” Deleuze, Gilles, Foucault, Paidós Barcelona 1987, p.52.

²¹¹ “Cuando el poder deviene biopoder, la resistencia deviene poder de la vida, poder vital que no se deja detener en las especies, en los medios y en los caminos de tal y tal diagrama” Deleuze, Gilles, *Ibíd.* p.122.

Tesis de la evanescencia²¹².

Estas formaciones de poder no pueden tratarse como tipos ideales, ni siquiera son explicables mediante un análisis de las formas de ideología dominante, constituyen diagramas, son multiplicidades nunca absolutas. Cuando se plantea la transición de una sociedad disciplinaria a una de control, no es para decir que los actos disciplinarios aún soberanos han desaparecido, siempre habrá pequeños “actos” disciplinarios dentro de actos más grandes de control, dentro de actos más grandes soberanos. Lo que explica la preeminencia de un modelo no es ni la cantidad de actos ni su tamaño ni aún cuál es el carácter del acto más grande, originario, sino el régimen de enunciados o el diagrama desde el que se es capaz de explicar la totalidad de una posición de poder concreta²¹³.

²¹² Existen críticas a la teoría de las formaciones de poder, encuentro a su concepción y evolución, como la siguiente; “Aunque Foucault sea relativamente confuso en lo que respecta a las relaciones entre estas dos formas de poder, no quedan dudas de que, para él, ambas son incompatibles, y que el poder científico y normalizador se convirtió en la forma de poder más difundida en nuestra sociedad, véase Boaventura de Sousa Santos, *Critica de la razón indolente*, p.55 y 56. Esta lectura no puede sino dejarnos atónitos, Foucault no solo es claro al respecto, sino que su postura no podría ser más contraria, aquí un par de pasajes con respecto a los modelos de tratamiento histórico entre el leproso y el apestado, que Foucault usaba comúnmente como ejemplos de los regímenes soberanos y disciplinarios: “Esquemas diferentes, pues, pero no incompatibles. Lentamente se van aproximando... Más que la división binaria entre los unos y los otros, apela a separaciones múltiples, a distribuciones individualizantes, a una organización en profundidad de vigilancias y de los controles, a una intensificación y a una ramificación del poder., Foucault, Michel, *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2013. p.230 y 231

²¹³ Es así que hoy en día, por un lado debemos tomar como fundamental la hipótesis foucaultiana/deleuziana en torno a la transición a las sociedades de control definidas por una producción jurídica eminentemente biopolítica, pero al mismo tiempo, matizarla bastante, siendo que quizás esta sería más adecuada para un análisis de la realidad europea moderna que de la Latinoamericana, en nuestro continente se aprecie de mucho mayor manera el conflicto siempre presente entre estos tres esquemas.

II. Jurisprudencia creativa

A. Preguntas comunes al marxismo o, Cassandra²¹⁴ y los marxistas

Existe una discusión aún muy presente en cuanto al Marxismo y la idea de nuevas formas de juridicidad. Engels planteaba una nueva forma de concebir la normatividad, que llegaría con el comunismo, la cual no sería ya una reglamentación de las personas y sus conductas, sino únicamente del régimen de las cosas. Una vez abolida la propiedad privada y la desigualdad, no tendría razón de ser de la gran mayoría de los crímenes que nuestra sociedad condena. El hombre ya no estaría maldecido de envidia ni en estado de alienación.

Un jurista como Kelsen responde apelando a la naturaleza humana, con un pregunta que aun comúnmente se le hace a los marxistas: ¿pero qué pasa si, hallándonos en aquel estado idílico más allá de la juridicidad que conocemos, alguien comete un crimen que nada tiene que ver con la naturaleza de los procesos económicos ni aún la alienación que generan, sino con la propia naturaleza humana?²¹⁵ Por ejemplo, ¿qué pasa si alguien viola a una mujer?

Primero señalaré que ésta no es la única pregunta común, también hoy se cuestiona, ¿qué pasa si se viola un derecho humano?, entonces, algunos marxistas titubeantes, llegan a responder que existirían ciertos tipos de órganos especiales, populares, con el fin de aplicar justicia. Es decir de legitimar cierto criterio moral que se considera universal para el mismo comunismo, o para la idea de naturaleza humana que los integrantes de dicho comunismo tengan.

A veces siguen asediándoles con preguntas como ¿pero, qué pasa si el proceso no se lleva como es debido? ¿Qué pasa con la seguridad jurídica? Algunos marxistas titubean de nuevo y se inventan algunos otros entes y

²¹⁴ Cassandra, hija de Priamo y Hecuba, brutalmente violada por Ajax después durante la incursión de las tropas griegas en Troya, el acto fue tan Brutal, que aún la diosa atenea, que ayudo a los griegos a ganar la guerra, no pudo sino derramar amargas lágrimas. Tomamos a Cassandra como víctima de la *hybrys*, personificada por Ajax, cruel destino de la trágica naturaleza humana capaz de semejantes monstruosidades, Virgilio, La Eneida, Gredos, Madrid, 1991.

²¹⁵ “La psicología criminal demuestra que las circunstancias económicas no son las únicas causas de perturbación del orden social; que el sexo y la ambición representan un papel más importante aun cuando sean eliminadas las causas económicas” Hans Kelsen, *La teoría comunista del Derecho y del estado*, Emecé Ediciones, Buenos Aires, 1957., p.65

funciones fantasmagóricas que se encargarían de defender la seguridad jurídica, los derechos humanos y la integridad de las mujeres.

Sin adscribirnos a una postura marxista, me parece que la forma más lógica de responder a ¿...y entonces que pasa cuando se comete un delito? Sería responder con la misma lógica con la que desde San Agustín a Stephen Hawking se responde a ¿qué era lo que estaba sucediendo antes de que el universo se formara? ¿Qué estaba sucediendo antes del tiempo mismo? El tiempo no preexiste al universo, todo suceso requiere del tiempo, por lo tanto no tiene sentido preguntar “¿qué está pasando antes de que todo pudiera estar pasando?” Del mismo modo, el delito no preexiste ni subsiste al derecho, si no hay Derecho como tal, no tiene sentido hablar de delitos, o de preguntar ¿qué pasaría si hubiera un delito?

No es un simple juego lógico para evadir la pregunta de forma astuta, un mundo donde no existiera el derecho posee una lógica entre la trasgresión y la ley completamente distinta a la de nuestro mundo, por lo cual estamos planteando una pregunta que quizás tiene sentido sólo desde nuestro mundo y desde nuestra forma de juridicidad. Más allá, lo que revela esta vuelta a la pregunta, es que nuestra forma de juridicidad actual no puede ver sino como bárbaro e inconcebible, como no jurídico, a cualquier sistema que no tenga exactamente las mismas características que ve como esenciales en el nuestro, que no considere las mismas cosas delitos o los mismos principios como las únicas máximas a proteger. Estas preguntas se pronuncian desde un agrio cinismo, desde el momento que en los sistemas jurídicos modernos cosas como los Derechos humanos y la seguridad jurídica se crearon solo para verse violadas indiscriminadamente, para poner a más de la mitad de la población mundial fuera de su alcance.

Así, de ser marxista y ante la pregunta ¿qué pasa si en ese comunismo del que hablas se viola un derecho humano, se viola la seguridad jurídica? Quizás habría que responder de igual manera con cierto cinismo, habría que decir: “aquello me parece bien, e incluso bastante lógico, los marxistas no creemos en los derechos humanos”.²¹⁶ Los derechos humanos son un producto oscuro de la modernidad, que plantea la universalización de una esencia

²¹⁶ El mismo Marx elabora una crítica de ellos que ha sido respondida por juristas como Manuel Atienza, veasé Atienza Rodríguez, Manuel, *Marx y los derechos humanos*, Mezquita, Madrid, 1983.

concreta creada por la ideología capitalista sobre lo que el hombre debe ser. Además, el discurso de los derechos humanos es en sí mismo, inseparable de la práctica, el error metodológico es considerar a los derechos humanos o a la seguridad jurídica como bellos y nobles discursos que sólo por tragedias y desgracias, no se han podido llevar a la práctica correctamente.

Sin embargo, quizás, es característico de la sociedad contemporánea el tener, en una mano, el fantasma de un bello discurso, para al mismo tiempo con la otra, poder mutilarlo brutalmente. La dimensión bella y utópica del discurso de los derechos humanos es el correlato de la cruda realidad, de su inutilidad en la mayoría de los casos, la cara de una misma moneda. Nuestro marxista hipotético podría responder que, quizás aún sin una salvaguarda explícita y moralista a los derechos humanos, estos serían jurídicamente susceptibles de ser violados, pero no mengua la posibilidad de que fácticamente, probablemente se respetarían mucho más de lo que se hace hoy en día.

De igual manera, este marxista hipotético, ante la pregunta acerca de la seguridad jurídica, no podría evitar la misma forma de cinismo. Ya que es un debate contemporáneo, aún en las democracias más liberales, el que se plantea entre la justicia y la seguridad jurídica, constantemente es necesario sacrificar una en pos de otra, como marxista, no titubearía en abandonar el concepto de seguridad jurídica en pos del de justicia en cada caso. Aún más, señalaría que la idea de seguridad jurídica solo puede ser concebida dentro de aparatos de poder de estructura altamente vertical y jerarquizada, que operen por mecanismo de codificación y de sobre codificación. Por ejemplo, la idea moderna del juicio de amparo y de un mecanismo de garantizar el cumplimiento de la constitución, donde tribunales de cada vez mayor jerarquía están encargados de juzgar las decisiones de los de menor rango, solo es posible en estructuras de este tipo, que pertenecen plenamente a la modernidad, al capitalismo, y los esquemas disciplinarios del poder.

Lo que trato de criticar, es el carácter prominente de lo políticamente correcto dentro de los círculos marxistas que pretenden abandonar los paradigmas políticos y económicos actuales, pero salvando cada una de las bellas categorías de la modernidad capitalista (derechos humanos, seguridad jurídica), lo que acaba en una inevitable contradicción. Hoy en día nos es

imposible imaginar un líder político que se pronunciara abiertamente contra los derechos humanos, la seguridad jurídica, la capacidad de castigar y de normalizar como la conoce el derecho moderno, y en ello somos nosotros mismos los que nos hemos privado de toda otra opción política que no sea el estado democrático liberal.

A. Un nuevo concepto normatividad

¿Cómo salir del atolladero antes mencionado? Por un lado, es cierto que tales preguntas, por lo regular, se hacen al marxismo desde la mala fe, o desde el desconocimiento de la teoría marxista. Pero también es cierto que los marxistas tiene serios problemas al resolverlas sino es negando la misma idea marxista de la desaparición del derecho, y hablar de formas de derecho que aunque diferentes al derecho burgués, seguirían siendo una forma de derecho.

Lo que resta de este capítulo será un breve esbozo en el que se trata de dar otra posible respuesta a esta pregunta. Lo que hicimos en el punto anterior consistió en fijar las condiciones de posibilidad de tal respuesta, para poder responderla sin negar la tesis de una posible desaparición del derecho moderno. Primero, debemos contemplar la posibilidad de perder aquellas categorías que, precisamente, son propias del discurso del derecho moderno.

Una segunda condición sería clarificar a que nos referimos con la “desaparición del derecho”.

Cuando, en el capítulo anterior, hablábamos de las sociedades sin estado que describe Clastres, nos referíamos a una sociedad sin derecho, en tanto contemplamos al estado a su vez, como un simple conjunto de normas, como idéntico al derecho en sí mismo. Algunos estarían en desacuerdo con decir que en estas sociedades no hay derecho, aquí partimos de la idea de que el derecho, tal como lo conceptualizamos ahora, está irremediabilmente ligado a la idea de poder, como dimensión de reproductibilidad de un estado de cosas, en tanto éste depende de una validación potencialmente infinita que se presenta siempre como actual, es decir, el derecho solo puede presentarse como tal apelando a la generalidad. Esto lo demuestra el hecho de que todo

concepto de norma, se refiere forzosamente a multiplicidades continuas, a diferencias de los estados de fuerza en las sociedades sin estado que se refieren forzosamente a multiplicidades discretas, tal como las caracterizamos al final del segundo capítulo.

Aquí hay varios puntos importantes, en el que capítulo tres desarrollamos una cierta teoría que presentaba a toda normatividad como cualitativamente idéntica a la normatividad jurídica, de la que se diferencia únicamente en un sentido cuantitativo, por la cantidad de violencia que ejerce y de cinismo en su discurso. Pero ahora precisamos que, si sostenemos que no hay actividad humana que no esté de una u otra forma regida por normas, hay que diferenciar entre normas (enunciados) que apelan a multiplicidades discretas y otros que apelan a multiplicidades continuas. Espero que esta distinción aclare que al referirme a una “sociedad sin derecho”, estoy hablando de una sociedad cuyas relaciones sociales son definibles a través de normas que apelan a multiplicidades discretas y si precisamente creo válido, aún si es solo provisionalmente, hablar de sociedades sin estado/derecho/ejercicio del poder, en vez de solo hablar de sociedades con un concepto diferente de estas nociones, es únicamente porque el concepto de norma, desde sus más antiguas a modernas definiciones, jamás se había referido a algo como lo que menciono. De ahí que crea esto mejor para evitar toda confusión, y aclarar que consideraría pertinente decir que en estas sociedades existe una cierta forma de normatividad, en cuanto primero entendamos esta diferencia entre poder y resistencia contenida en la idea de las multiplicidades discretas y continuas.

Sería muy ingenuo lanzar una consigna política histérica tal como “¡volvamos a las primitivas sociedades sin estado!”, tal no es mi intención, pero creo, que estudiar dichas sociedades y la diferencia mencionada entre los modelos de poder y resistencia, es capaz de proporcionar indicios en tanto a la construcción de nuevas ideas formas de normatividad aplicables al mundo actual.

Otra de las críticas comunes a la praxis comunista más ortodoxa, consiste en críticas como la elaborada por el filósofo esloveno Slavoj Žižek, quien, siendo uno de los mayores defensores de Marx en la actualidad, no ha temido criticar la mayoría de sus dogmas en cuanto a la praxis política. Žižek comenta cínicamente sobre las comunas autoorganizadas que no poseen formas de

poder centralizado, ni órganos diferenciados, que éstas nunca han funcionado por más de un periodo brevísimo de tiempo y, que solo funcionan a escalas poblacionales mínimas, que pueden generar ciertas formas propias de alienación. Zizek dice que personalmente no le gustaría vivir en una sociedad donde todo el tiempo tuviera que formar parte de las actividades políticas, que a veces le parece buena idea tener tiempo para ver buenas películas, para “escribir su loca filosofía”, mientras alguien más se encarga de las cuestiones políticas.²¹⁷

Aunque la crítica de Zizek es precisa, no significa el abandono de toda idea de auto organización en pos de las estructuras verticales jerarquizadas. más bien habría que criticar que sigue existiendo una centralización ideal del poder, aún si no personal. Es decir, lo político sigue existiendo como vértice transubjetivo al que están subordinadas la vida del cuerpo social, en ese sentido, las comunas no son diferentes estructuralmente a la sociedad capitalista.

Deleuze comenta que lo criticable en tanto a la estructura jurídica de la modernidad es como todo queda relegado a jueces, sabios casi eternos, altamente especializados con capacidad de incluir su criterio moral como índice político de cualquier actividad²¹⁸: un juez puede decidir sobre la ética de la biotecnología, la protección ambiental, las responsabilidades económicas de un negocia, o la culpabilidad de un sujeto que ha llevado una vida marginal; y si bien es cierto que constantemente depende para ello, de la asesoría de expertos, esto no cambia, puesto que solo busca en ellos una profundización

²¹⁷ Véase Žižek's critique of direct democracy, video, Brisani proctor, 19 de mayo del 2013, revisado al 4 de septiembre de 2015, disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=dhnLqAUdYKk>

²¹⁸ “Lo que me ha interesado, más que las representaciones, han sido las creaciones colectivas. En las “instituciones” hay todo un movimiento que se distingue tanto de las leyes como de los contratos. Lo que hallé en Hume fue una concepción muy creativa de la institución y del derecho. En un principio, el derecho me interesaba más que la política. Incluso lo que me gustaba de Masoch y de Sade su concepción completamente distorsionada —del contrato en Masoch, de las instituciones en Sade en relación con la sexualidad. Y aún hoy me parece esencial el trabajo de François Ewald para restaurar la filosofía del derecho. No me interesan ni la ley ni las leyes (la primera es una noción vacía, las otras son nociones cómplices), ni siquiera el derecho o los derechos, lo que me interesa es la jurisprudencia. Ella es la verdaderamente creadora de derecho: habría que evitar que los jueces la monopolicen. Los escritores no deben leer el Código Civil sino más bien las colecciones de jurisprudencia. Hay quien ya está soñando con establecer el derecho de la biología moderna: pero en la biología moderna, y en las nuevas situaciones que está creando, en los nuevos acontecimientos que está posibilitando, todo es cuestión de jurisprudencia. Lo que se necesitan no son comités morales y seudocompetentes de sabios sino grupos de usuarios. Ése es el paso del derecho a la política.” Deleuze, Gilles, *Conversaciones*, PRE-TEXTOS, Barcelona, 2006, p.265-266.

de las cuestiones técnicas para una aplicación más afectiva del mismo criterio moral, el cual ha de resultar idéntico con la ideología dominante de lo que es justo o bueno, al contrario Deleuze apela al gobierno de un “conjunto de usuarios especializados”, es decir de una total desfragmentación de lo político y lo jurídico, como validadores de un criterio ético que valorara cada actividad posible, sino una dimensión política inmanente de cada actividad, donde esa politicidad relativa está conducida únicamente a ser resuelta y operada por los mismos operadores del área en cuestión.

Esto no representa ni la idea de una anarquía ni de un neoliberalismo exacerbado, la historia no lineal, que opone los sistemas de organización jerárquicos a los embonajes transversales auto organizados, que opone sin privilegio esencialista a ninguno²¹⁹, muestra como algunos de los órdenes más perfectos y armónicos, se dan por fenómenos inminentes de autorregulación, como por ejemplo, los grandes mercados contemporáneos. Pero, ¿En qué sentido los grandes mercados contemporáneos se encuentran verdaderamente autoregulados?, en un primer momento nos encontramos con la idea propiamente marxista de la tendencia hacia crisis cíclicas como ley inherente del capitalismo²²⁰, lo que implicaba, una contradicción entre el potencial aumento ilimitado de valor como crecimiento necesario de valores de uso (por acumulación y obsolescencia), y el mínimo necesario de valores producidos para la reproducción de la fuerza de trabajo, recordemos, que esta teoría marxista es lo que podemos denominar, una teoría de “crisis por sobreproducción”, lo que significa que parte de la premisa, de que cada capital separado debe expandirse independientemente, sin importar la necesidad o poder adquisitivo que la sociedad tiene como un todo. Esto solo es posible en el esquema de reproducción a escala siempre ampliada, también descrito por Marx, es en este sentido cuando Deleuze nos dice que encontramos lo infinito

²¹⁹ Véase Manuel de Landa, *Ibíd.*, p.84 y 85.

²²⁰ “La conclusión a que llegamos es que este ciclo de rotaciones encadenadas que abarca una serie de años y que el capital se halla obligado a recorrer por sus elementos fijos, sienta las bases materiales para las crisis periódicas, en que los negocios recorren las fases sucesivas de la depresión, la animación media, la exaltación y la crisis. Los períodos en que se invierte capital son, en realidad, muy distintos y dispares. Sin embargo, la crisis constituye siempre el punto de partida de una nueva gran inversión. Y también, por tanto –desde el punto de vista de la sociedad en conjunto– brinda siempre, más o menos, una nueva base material para el siguiente ciclo de rotaciones.” Marx, Karl, *El capital, tomo II*, siglo XXI, Edo. De México, 2008, p.224.

al nivel de la economía capitalista bajo la forma “en que el dinero produce dinero”.²²¹

Este aspecto atroz del capitalismo, (llamado a veces por Deleuze deuda infinita, o danza solipsista del capital por Zizek), ese movimiento de la generación de lo engendrado, de la generación ex nihilo, o del valor como pura diferencial, ¿no es acaso el síntoma de la más pura forma de desregulación?,

No significa esto que el capitalismo, en términos de Karatani, como sistema formal autorreferencial es dinámico a causa de su incesante deslizamiento interno, es incapaz de conservar un metanivel o centro definitivo que sistematice un sistema²²².

¿Por qué es que algunos de estos filósofos han caracterizado al capital usando sus conceptos más revolucionarios y subversivos? Derrida identificando al capital con la *differance*, Deleuze con el cuerpo sin órganos.

Deleuze señalaba a la esquizofrenia como equiparable al capitalismo, que las teorías económicas propiamente modernas y capitalistas eran en efecto profundamente esquizofrénicas.²²³ Pero ¿por qué por un lado Deleuze elabora una profunda apología de la esquizofrenia como proceso (como diferencia en si, como confusión de la producción con el producto, como el paseo del “esquizo” como modelo de un inconsciente maquínico) y a la vez que hace una profunda crítica del capitalismo, y sin embargo, nos dice que este es también esquizofrénico?

Deleuze menciona que el capitalismo es esquizofrénico, en el sentido de que procede por desterritorialización de flujos, sin embargo, la diferencia radica, en que el capitalismo desterritorializa los flujos para hacerlos depende de una axiomática abstracta contable, mientras que la esquizofrenia como proceso, se

²²¹ “Ahora bien, ¿cuál es la fórmula de este capital filiativo? Podemos respresentarla bajo la forma $x + dx$. Esta es la forma bajo la cual el dinero deviene capital. Y esto ocurre en la medida en que el dinero se lanza en esta operación que Marx llama engendramiento, es decir produce dinero. Misterio insondable: ¿cómo puede el dinero producir dinero?, ¿cómo ocurre ese $+ dx$? Sabemos que, según Marx, la plusvalía viene precisamente de ese encuentro y de esa conjugación entre el poseedor del flujo de dinero y el poseedor del flujo de trabajo, ya que este último vende su fuerza de trabajo.” Deleuze, Gilles, Derrames, Entre capitalismo y esquizofrenia, Cactus, Buenos Aires, 2005, p.63.

²²² Véase Karatani, Kojlin, *Architecture As Metaphor*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1995, p. 117.

²²³ “Supongamos que el capitalismo pueda definirse como una máquina económica excluyendo los códigos y haciendo funcionar los flujos descodificados tomados en una axiomática. Esto nos permite comparar la situación capitalista y la situación esquizofrénica. El análisis de las mecánicas monetarias - los economistas neocapitalistas son esquizofrénicos- tiene una influencia práctica cuando se ve cómo funciona al nivel concreto no sólo la teoría sino la práctica monetaria del capitalismo, cuando se ve su carácter esquizoide.”, Deleuze, Gilles, *Ibíd*, p. 28.

encargaría de llevar los flujos siempre un poco “más lejos”.²²⁴ En la experiencia practico política, esto significa que el capitalismo contemporáneo sería mucho más difícil de subvertir que cualquier forma política déspota, soberana o disciplinaria, ¿No es característica de las sociedades de control, precisamente esta capacidad de descentramiento, donde los esquemas de poder se vuelven infinitamente flexibles y la producción jurídica pasa a estar determinada por una producción biopolítica que depende más de la interiorización voluntaria de la ley?²²⁵. Esto significaría que la desregulación económica no es ni verdadera desregulación, ni tampoco es explicable solamente por un cambio de instancias reguladores (por ejemplo, la transición de un aparato económico central, a aparatos difusos internacionales, o a aparatos militares concretos), sino que expresa un cambio cualitativo del plano inmanente entre la norma y la transgresión, desde que el punto de inicio consiste en una maquina axiomática como la capitalista es, capaz de aceptar cada vez un axioma más, y volver a partir chirriando.

Habría que hipotetizar que todo hecho de desregulación para tener potencial subversiva habría de estar fuera de una cierta esfera de eficacia que tiene como condición de posibilidad una axiomática hegemónica dominante, así por ejemplo el neoliberalismo económico no tiene como condición de posibilidad la mera desregulación de los mecanismos autorganizables, sino un vértice político agudísimo, que finca la capacidad de poder en los medios de pago, y finca un férreo aparato represivo en tanto en qué condiciones, quién y cuándo puede operar de esa desregulación desmedida.

III. Anti genealogía de los movimientos sociales contra hegemónicos

Me gustaría proponer finalmente, que todo el aparato teórico desarrollado en este trabajo, no solo sirve como en el primero de los conceptos, para desarrollar instrumentos que nos permitan indagar en el pasado en tanto a condiciones de posibilidad del presente, sino también que nos permitan abordar

²²⁵ Véase primer capítulo de Negri, Antonio & Michael, Hardt, Imperio, Paidós, Barcelona, 2014.

el presente en tanto condición de posibilidad del futuro, en este sentido esta propuesta resulta no solo teórico, sino también pragmática en la forma que nos aproximamos a los fenómenos problemáticos contemporáneos.

Desde hace siglos que las estructuras sociales han estado conformadas más por estructuras verticales y jerarquizadas, que por embonajes transversales auto catalíticos. Tal como lo plantea Manuel De Landa, no se trata de argumentar que haya que suprimir toda estructura vertical y jerarquizada en pos de los embonajes transversales, mucho menos significa que unos sean inherentemente “malos” mientras que otros sean inherentemente buenos, pero sí se trata de asentar que en los últimos siglos, estos mecanismos verticales han operado predominantemente para buscar eliminar toda anormalidad, o por lo menos excluirla al mayor espacio de significancia posible, donde ya no hubiera que preocuparnos por dicha anormalidad, tal es el surgimiento de todas las instituciones modernas surgidas en el régimen disciplinario descrito por Foucault, las escuelas, los hospitales, las fábricas, las prisiones, los manicomios, etc.

No se trata de criticar el discurso formal de estas instituciones, como tampoco se trata de criticar el discurso formal de los derechos humanos, sino la totalidad fáctica a la que pertenecen y de la cual son inseparables. Dejar de lado cierto puritanismo que nos acompañan, por ejemplo al criticar la idea de prisión, lo cual no puede parecer tan radical, cuando tomamos en cuenta que desde mi experiencia, aun en las mejores facultades de derecho, varios de los mejores profesores sin temor alguno, denuncian a sus alumnos la realidad de que las cárceles en México son verdaderas universidades del crimen, donde muy difícilmente los individuos quedaran readaptados y podrán continuar una vida en sociedad tal como el discurso formal del aparato penitenciario plantea.

Durante mucho tiempo las ciencias sociales estuvieron condicionadas a mantener el status quo, sosteniendo las más cínicas formas de discriminación y de racismo como perspectivas científicas. Durante el último siglo la interdisciplinariedad, el multiculturalismo y muchas otras corrientes críticas nos han plantado una ciencia de lo diverso, de las minorías, de los oprimidos, pero no es lo mismo una ciencia de lo diverso que una ciencia de lo diferente en sentido Deleuziano. La ciencia de lo diverso apela a lo pequeño, lo evanescente, para darle un papel grande provisional, para oponerlo a los

grandes agregados psicológicos, sociales o políticos, pero una ciencia de la diferencia va más allá, demostrando la ilusión de lo mayoritario. Las minorías nunca han sido una cuestión verdaderamente numérica, los inconformes, los marginados, los molecular, los devenires, siempre ha sido mucho mayor a lo mayoritario, que los hombres racionales y rectos que el mundo se plantea como modelos éticos, estéticos y políticos, estos modelos como el poder tal como lo hemos definido no son más que fantasmas, idealidades abstracciones

Tal como las estructuras disipativas, los sistemas fuera del equilibrio son ontológicamente primarios a los sistemas en equilibrio en la teoría termodinámico de Prigogine, tal como las poblaciones y su flujo de heterogeneidad son ontológicamente primarias al todo, que es la especie bajo la que se clasifican, tal como la a-sistematicidad, la caoticidad y la irracionalidad son ontológicamente primarios a todo sistema normativo que se presenta como sistemático, racional y coherente, la resistencia, la lucha, son también ontológicamente primarios al poder y a todas las instituciones en que se actualizan tan solo provisionalmente²²⁶.

El mundo actual y países como México ignoran por completo estas perspectivas, donde un acto de resistencia, de lucha, que no esté codificado exactamente en las mismas formas internas que la lógica del derecho ve como admisible, se convierte en un acto de criminalidad que puede ser condenado con la muerte. Con lo que me refiero a la anti genealogía de los movimientos sociales contrahegemónicos, es a una perspectiva sociológica que nos permita dar un viraje tanto ontológico como epistemológico a estas perspectivas, que podemos situar estos focos de lucha y resistencia como los elementos necesarios de toda sociedad posible, no como una anomalía que debe ser criticada y pisoteada.²²⁷

²²⁷ Cfr. e. g. Correas, Oscar, *La criminalización de la protesta social*, México, Coyoacán, 2011.

CONCLUSIONES

I. Concebimos, siguiendo a Deleuze, a la filosofía como “creación de conceptos”, esto partiendo de los conceptos como multiplicidades (superficies absolutas en las que un conjunto de puntos singulares expresan las posibilidades de un estado espacio), lo que permite hacerlos irreductibles tanto a toda semántico o proceso de significación, como a todo intento totalizador de interioridad. Así la filosofía, más que estar definida por un método o por una piedra de toque que funde los estándares de una forma de verdad y razón, el trabajo propiamente filosófico consiste en el momento en que toda la sistemacidad pareciera ser rebasada²²⁸. Este es el sentido en el que hemos comprendido a la filosofía como “intempestiva” en términos Nietzscheanos, y es que la comprendimos como una “anarquía coronada del pensamiento”.

II. La Filosofía comprendida en este sentido, constituye una crítica inminente a toda forma de poder y toda forma de presente, así, oponemos esta concepción de filosofía, a una que tendría como función primordial la perpetuación y justificación de las formas de poder típicas del presente.

III. Entendemos el método seguido en esta tesis (reconstrucción total de las categorías fundamentales tanto ontológicas como epistemológicas, para luego volcarlas sobre el terreno de lo político, jurídico, social), como un modo de acceso de los juristas de vocación crítica a los conceptos en cuanto a considerados como multiplicidades, lo cual proporcionaría herramientas teóricas en la construcción que conceptos y prácticas subversivos.

IV. Nuestra reconstrucción de la filosofía Deleuziana, puede, partiendo de la idea ya planteada en las tres conclusiones anteriores, resumirse de la siguiente manera: Es un modelo filosófico realista, diverso a los realismo

²²⁸ Una de las frases más bellas de Leibniz es: "creía llegar a puerto, y fui lanzado a pleno mar". ¿Cuál es su belleza? Que es el enunciado mismo del camino filosófico: creemos llegar y después nos encontramos lanzados en pleno mar. Deleuze, Gilles, Curso sobre Leibniz en la universidad de Paris VIII, correspondiente al 12 de Mayo de 1987, disponible en <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=150&groupe=Leibniz&langue=3>, revisado al 15 de Noviembre del 2015.

convencionales, en cuanto a que no concibe como real solo lo actual, sino concibe como real un continuum de multiplicidades, que estructuran las posibilidades de un espacio tiempo, en el que opera un proceso morfogenético de individuación, que va de lo virtual a lo actual pasando por lo intensivo, en este sentido, un ente no podría estar definido por alguna forma de “tipo” o “esencia” fija, sino que por un lado es el síntoma de un proceso histórico que expresa la solución ontológica a un problema complejo, y por el otro, está definida por sus capacidad de afectar y ser afectado, aun las no actualizadas (afectos de acuerdo con Massumi). Así descartada la idea de esencia, comprendemos que este modelo filosófico no va de lo singular a lo universal, sino de lo particular a las singularidades universales (lo que llamamos empirismo trascendental). En este modelo el ser tiene un sentido unívoco (el de diferir, ser la *diferencia en sí*), en el que describe una máquina abstracta que determina el proceso de individuación como caracterizando irreductiblemente por una forma de creatividad que se encarna en lo actual mediante un proceso de realización de la materia del afuera. Esta máquina abstracta puede describir fenómenos en diversos dominios ontológicos (físico, biológico, psicológico, social).

V. De la aplicación de este modelos a los conceptos de poder y resistencia, hemos obtenido un modelo de trasgresión que no es el de la pura hipótesis represiva, ni el del bucle de la inmanencia sin salida, sino que hipotetiza, que la resistencia es como tal primaria al poder, el cual solo opera como repetición fallida, ideal y abstracta (entendiendo al poder como esta de reproductibilidad de un conjunto determinado de fuerzas)

VI. Relacionamos esto con un breve recorrido por varios de los conceptos que se ha dado de “norma”, en tanto concepto fundamental de la ciencia jurídica, y concluimos, que aún los conceptos más subversivos recurren a la idea de modulación deóntica y el diferimiento de lo nuevo como elemento esencial de estas. Es decir, solo se conciben normas que apelan a “multiplicidades” continuas. Hipotetizamos que una forma de norma, donde la fuerza quedara plegada sobre misma, creando un vacío negativo de poder (ejemplo de Clastres), podría constituir un ejemplo de norma que apela no a

multiplicidades continuas, sino discretas, y por lo tanto representen una expresión de fuerza mas no de poder, según nuestra distinción. Dejamos abierto el tema de una futura investigación acerca de más tipos de normas, que no sean explicables según un modulador deóntico, y que organicen mecanismo que más que enarbolar un aparato de poder, parecen difuminarlo en una red rizomático, considerando esto, esencial para una futura teorización de nuevas formas de normatividad diferentes de las hegemónicas occidentales.

VII. Partiendo de la hipótesis del pluralismo jurídico, hacemos una crítica radical de todo criterio esencialista de juridicidad que ve en ella, algo más que una construcción histórica bien determinado. Y proponemos hacer como objeto de estudio privilegiado de una historiografía crítica del derecho, las zonas de conflicto e inflexión entre las normas, más que las normas mismas como entes estables. Este sería el objeto de una historia lineal del derecho, que estudiare estas normas y sus puntos de inflexión ya no como enunciados, sino como líneas que trazan y constituyen a los sujetos, según Deleuze y Guattari (Líneas segmentarizadas, líneas des-segmentarizadas, líneas de fuga).

VIII. Oponemos una concepción de la sociedad formulada epistemológicamente desde un modelo arborescente, donde se privilegia al poder (concebido como instrumento represor de las capacidades no actualizadas de los objetos que gobierna), y ve, desde una metabiología a los actos de resistencia o contrahegemonía, un mal patológico a ser erradicado, a un modelo de sociedad que ve la emergencia y la resistencia como el flujo de heterogeneidad que marca solo de manera abstracta y transitoria una cierta forma de estabilidad. En vista de esta perspectiva, proponemos desde la filosofía de Deleuze, la idea de construcción de normas que tengan como finalidad la expresión y potencialización de este flujo de heterogeneidad más que su represión.

CONCLUSIÓN FINAL

A lo largo de este trabajo se trató de perseguir un movimiento del pensamiento que creo está cada vez más presente en las academias actuales, un movimiento del pensamiento que consiste en la consolidación de varios virajes que se oponen a la forma en que se había pensado desde los orígenes de la civilización, tanto ontológica como epistemológicamente, que cambian radicalmente tanto la forma en que concebimos la realidad, como de la que nos aproximamos a los objetos de estudio.

Estos virajes consisten en la idea de una relación inmanente entre la ley y la trasgresión, es decir también, entre el poder y la resistencia, pero lo que nos permite plantearlo en dominios cada vez más amplios, también de la prevalencia de la heterogeneidad sobre la homogeneidad, de lo indeterminado sobre lo determinado, una anamnesis que nos devuelve a lo abstracto como lo más concreto.

Este movimiento comienza a poblar tanto todas las ramas de la ciencia como la filosofía misma, y nos permite expresar una objeción al presente para todos los seres humanos que buscan la oportunidad de algo distinto. Tal es el carácter de los trabajos de Prigogine o Iberral, en termodinámica y física, los de Winfree, Margulis o Ghiselin, en teoría de poblaciones o neovolucionismo, o de Varela y Maturana en Neurociencias; y por supuesto, el trabajo filosófico de Gilles Deleuze y de varios de sus mejores sucesores, Manuel de Landa, José Luis Pardo, Bryan Massumi o Alexander Lefebvre.

Aún dentro del área de lo político y lo jurídico, este movimiento ya ha inflamado una gran cantidad de mentes, algunas de las cuales he tenido la oportunidad de conocer personalmente, y de aprender mucho de ellas, trabajos como los del Dr. Luis Arizmendi, el Dr. Rodríguez Alzueta, el Dr. Daniel Sandoval Cervantes o el Dr. Oscar Correas, nos proporcionan un viraje epistemológico donde, por ejemplo, se plantea la posibilidad de la existencia de un estado criminal que encuentra en su trasgresión las propias condiciones de su existencia. Pensadores como Fitzpatrick o Michel Hardt o Negri nos proponen los esquemas de cómo plantear la resistencia no como algo intersticio del

poder, sino como su condición de posibilidad misma, lo que revela nuevas posibilidades de emancipación, por ejemplo, la multitud que describen precisamente Hardt y Negri. Otro autor como De Landa finca las bases para poder entender las ciencias sociales y la filosofía desde los conceptos de la no linealidad, también desarrolla categorías como las de “agenciamiento” que en la teoría sociológica contemporánea sustituyen a la idea de “totalidad”.

Creo que podemos considerar a este viraje como típico de una etapa madura de teoría crítica que venía formándose desde el siglo XIX, acentuada por los estragos de la guerra y la posguerra, y por los excesos de la globalización actual. La tesis actual consiste en un esfuerzo de alcanzar ese movimiento del pensamiento por cuenta propia, con medios e instrumentos que pude proporcionarme, confrontando algunos de los problemas de la teoría jurídica contemporánea con mi reconstrucción e interpretación del sistema filosófico de Gilles Deleuze, resultando de esto tres conceptos, la historia no lineal del derecho, la jurisprudencia creativa, y la anti genealogía de los movimientos sociales contra hegemónicos. Como producto de que fuera una reconstrucción propia, confrontada con problemas muy selectos y pertenecientes a mi propio contexto, hubo resultados muy distintos a los otros intentos de hablar de una teoría del derecho Deleuziana, por ejemplo, los intentos de Colebrook, de Lefebvre, estos conceptos creados, que aun si bien no son exhaustivos, crean nuevos objetos de investigación sobre los que habrá que profundizar, y también nos dan una nueva perspectiva de cómo abordar, una vez más, temas viejos que ya habían quedado olvidados, de plantearnos una vez más la pregunta ¿Qué es eso a lo que nos hemos estado dedicando, eso que llamamos filosofía? Una pregunta que, de acuerdo con Deleuze, quizás solo la senectud nos proporcione la soberana libertad para poder conquistarla, este es apenas un trabajo de la más ingenua juventud, de aquel que comienza con el más pequeño tributo de humildad que le es debido a la filosofía para poder acercarnos a ella.

Bibliografía

Gilles Deleuze

Deleuze, Gilles, *Bergsonismo*, Catedra, Madrid, 1987.

Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2012.

Deleuze, Gilles, *Derrames: Entre capitalismo y esquizofrenia*, Editorial Cactus,

Buenos Aires

Deleuze, Gilles, *Conversaciones*, PRE-TEXTOS, Barcelona, 2006.

Deleuze, Gilles, *El pliegue, Leibniz y el Barroco*, Paidós, Barcelona, 2014.

Deleuze, Gilles, *Empirismo y subjetividad*, Gedisa, Barcelona, 2007.

Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Editorial Cactus, Buenos Aires, 2011.

Deleuze, Gilles, *Foucault*, Paidós, Barcelona, 1986.

Deleuze, Gilles, *La exasperación de la filosofía*, Editorial Cactus, Buenos Aires.

Deleuze Gilles, *La imagen movimiento. Estudios sobre cine 1*, Paidós, Barcelona,

1984.

Deleuze, Gilles, *La isla desierta y otros textos*, PRE-TEXTOS, Barcelona, 2005.

Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 6ta. Edición.

Deleuze, Gilles, *Presentación de Sacher Masoch*, Amorrortu, Buenos Aires,

2001.

Deleuze, Gilles, Proust y los signos, Anagrama, Barcelona, 1972.

Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, Paidós, Madrid, 2011.

Deleuze Gilles, *Spinoza, La filosofía práctica*, Tusquets, Buenos Aires, 2004.

Deleuze Gilles & Parnet, Claire, *Diálogos*, PRE-TEXTOS, Valencia, 1980.

Deleuze Gilles & Guattari, Felix, *El Anti Edipo*, Paidós, Buenos Aires, 2005

Deleuze, Gilles & Guattari, Felix, *Kafka y la Literatura Menor*, Ediciones Era, México, D.F., 2008.

Deleuze, Gilles & Guattari Felix, *Qué es la Filosofía*, Anagrama, Barcelona, 2013.

Deleuze Gilles & Guattari Felix, *Mil mesetas*, PRE-TEXTOS, Valencia, 2015.

Michel Foucault

Foucault Michel, *Defender la Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2007.

Foucault, Michel, *El nacimiento de la clínica*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2013.

Foucault, Michel, *El Yo minimalista y otras conversaciones*, Buenos Aires: La Marca, 2003.

Foucault Michel, *Historia de la locura en la época clásica I*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F, 2013.

Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad Vol.1: La voluntad de saber*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1998.

Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad Vol.2: El uso de los placeres*, Siglo XXI.

Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2010.

Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2012.

Foucault, Michel, *Lecciones sobre la voluntad de saber*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2012.

Foucault, Michel, *Los anormales*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2014.

Foucault, Michel, *La Verdad y las Formas jurídicas*, en *Obras Esenciales*, Barcelona, Paidós, 2010.

Foucault, Michel, *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2013.

Sobre Deleuze

Colebrook, Claire; Braidotti, Rosi; Hanafin, Patrick (eds), *Deleuze and Law, Forensic Futures*, Palgrave macmillan, Gran Bretaña, 2009, p.7.

De Landa, Manuel, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, Continuum, New York, 2002.

De landa, Manuel, *Mil años de historia no lineal*, Gedisa, Barcelona, 2011.

Laurence de Sutter; Kyle Mcgee (eds.), *Deleuze and law*, Edinburgh University Press, Edinburgo, 2012.

Massumi, Bryan, *User's guide to capitalism and Schizophrenia*, The MIT PRESS, Masachussets, 1992.

Pardo, José Luis, *Cuerpo sin órganos*, PRE-TEXTOS, Barcelona, 2011.

Pardo, José Luís, *Deleuze, Violentar el pensamiento*, Editorial Cincel, Madrid, 1990.

Zizek, Slavoj, *Órganos sin cuerpo: Sobre Deleuze y sus consecuencias*, PRE-TEXTOS, Barcelona, 2006, p.15.

Zourazichbilli, Francois, *Deleuze, una filosofía del Acontecimiento*, Amorrortu.

OTROS

Artaud, Antonin, *Heliogabalo, el anarquista coronado*, Editorial Fundamentos, Madrid, 1975

Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1999.

Agamben, Giorgio, *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 1998.

Bateson Gregory, *Espíritu y naturaleza*, Amorrortu, Buenos Aires 2002.

Blanchot Maurice, *La escritura del desastre*, Monte Ávila, Caracas, 1990.

Bergson, Henri, *Memoria y vida: textos selectos* por Gilles Deleuze, Alianza

Editorial Buenos Aires.

Boaventura de Sousa Santos, *Crítica de la razón indolente*

Borges, Jorge Luis, *Funes el memorioso*, en *Ficciones*, Random house

Mondadori, México, D.F., 2012.

Levi, Bryant, *Democracy of objects*, Open Humanities Press, 2011, p.263-264.

Burroughs Williams, *El almuerzo desnudo*, Ed. Anagrama.

Castoriadis, Cornelius, *The imaginary institution of society*, The MIT Press
Cambridge, Massachusetts.

Chesterton, G.K, *Ortodoxia*, Porrúa, México, D.F., 1998.

Lefebvre, Henri, *Nietzsche*, Fondo de Cultura económica, México, D.F. 1975.

Margulis, Lynn y Sagan Dorion, *Microcosmos*, Tusquets Editores, Barcelona,

1995.

Chatelet, Francois, *El nacimiento de la historia*, Siglo XXI, México D.F, 1979.

Clastres, Pierre, *La sociedad contra el estado*, Monte Ávila Editores, Barcelona,

1978.

Correas, Oscar, *Derecho indígena mexicano I*, Coyoacán, México D.F., 2007.

Correas, Oscar, *Crítica de la ideología jurídica*, Ediciones Coyoacán, México D.F,

2003.

Correas, Oscar, *Introducción a la crítica del Derecho moderno: Esbozo*,

Coyoacán, México D.F.

Descartes Rene, *Meditaciones metafísicas*, Ediciones Alfaguara, Madrid, 1977.

Derrida, Jaques, *La verdad en la pintura*, Paidós, Buenos Aires, 2001.

Derrida Jaques, *De La gramatología*, Siglo XXI, México D.F., 1998.

Engels, Friedrich, *Carta a Mehring En Marx, Karl & Engels Friedrich, Obras
escogidas Tomo III*, Ed. Progreso.

Fitzpatrick, Peter, *La mitología del derecho moderno*, Siglo XXI, México, D.F.,
2005.

García Máñez, Eduardo, *Introducción al estudio del Derecho*, Porrúa, México
D.F, 2004.

Heraclito, *Fragmentos*, disponibles en Gaos José, *Antología filosófica*, La casa
de España en México, 1940.

Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Losada, Buenos Aires Argentina,
2007.

Hans Kelsen, *Dios y Estado*, disponible en Correas Oscar, *El otro Kelsen*, UNAM,
México, 1989.

Hall, Stuart, *Work of representation*, Sage publications, London, 1997.

- Leibniz, Gottfried, Wilhelm, *Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano*, Editora Nacional, Madrid, 1983, p.164.
- Joyce, James, *Ulises*, Grupo editorial tomo, México D.F. 2008.
- Marx, Karl, *EL capital, tomo II, Siglo XXI*, Edo. De México, 2008.
- Lacan, Jaques, *Escritos II, Siglo XXI*, Buenos Aires
- Levi Strauss, Jean Claude, *El pensamiento salvaje*, FCE, México D.F., 1997.
- Negri, Antonio, *Subversive Spinoza*, Manchester University Press, Manchester, 2004.
- Nietzsche, Friedrich, *Ocaso de los ídolos*, Mestas ediciones, Madrid 2008.
- Pascal Blaise, *Pascal`s Pensées*, E.P.DUTTON & CO., INC, New York, 1958.
- Radbruch, Gustave, *Introducción a la ciencia del derecho*, Revista de derecho privado, Madrid, 1930.
- Riemman, Bernhard, *On the hipoteses which lie at the bases of geometry*, translated by William Kingdon Clifford, Nature, Vol. VIII. No. 183,184.
- Sarte, Jean Paul, *El ser y la nada*, Ed. Losada
- Simondon, Gilbert, *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*, ed. Cactus, Buenos Aires.
- Spinoza, Baruch, *Ética*, Alianza Editorial, Madrid, 2014.
- Spinoza, Baruch, *Epistolario*, EDITOR, Proyectos Editoriales, Buenos Aires, 1950.

Todorov, Tzvetan, *Los abusos de la memoria*, Paidós, Barcelona, 2000.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico Philosophicus*, Alianza Editorial, Madrid, 2010.

Zizek, Slavoj, *El más sublime de los histéricos*, Paidós, Barcelona, 2010.

Zizek, Slavoj, *El espinoso sujeto: el centro ausente de la ontología política*, Paidós Barcelona, 2011.

Zizek, Slavoj, *En defensa de la intolerancia*, Diario público, 2010.