

El capitalismo según Gilles Deleuze: inmanencia y fin de la historia



Marcelo Antonelli*

Resumen

El presente trabajo analiza la concepción del capitalismo de Gilles Deleuze, en el marco de la discusión suscitada por autores que reducen la dimensión política de su obra a una indagación ética. Sostenemos que el pensamiento político deleuziano tiene como punto de partida su abordaje del capitalismo, al cual atribuye dos notas particulares: poner fin a la historia universal y organizar un campo económico de pura inmanencia. Nuestra hipótesis es que la primera característica deriva de la segunda: el capitalismo pone fin a la historia porque funciona de modo inmanente. Con respecto al primer rasgo, ensayamos una comparación con la tesis del período post-histórico presentada por Kojève; con relación al segundo, desarrollamos los tres aspectos de la inmanencia capitalista (axiomática monetaria, límites interiores, expansión de la anti-producción en la producción). Luego, examinamos las dificultades de Deleuze, pese a sus ambiciones revolucionarias, para proponer una salida a la lógica capitalista, así como sus posiciones ambivalentes sobre el alcance de las luchas políticas y el rol de los Estados. Finalmente, sostenemos la pertenencia del pensamiento político deleuziano al horizonte post-revolucionario, en virtud de su rechazo a la consideración histórica de las revoluciones y de su comprensión del capitalismo en clave de inmanencia.

Palabras clave

Deleuze
Kojève
capitalismo
fin de la historia
inmanencia

Abstract

The present work analyses Deleuze's conception of capitalism in the realm of the discussion led by authors who reduce the political dimension of his work to an ethic research. We sustain that his political thought begins with his view on capitalism, to which he concedes two particular traits: putting an end to universal history and organizing an economic field of pure immanence. Our hypothesis is that the first characteristic derives from the second one: capitalism puts an end to history because the former works in an immanent way. As to its first trait, we propose a comparison with the post-historical thesis elaborated by Kojève; concerning the second one, we focus on the three aspects of capitalist immanence (monetary axiomatic, inner limits

Key words

Deleuze
Kojève
capitalism
end of history
immanence

* Doctor en Filosofía (Universidad de Buenos Aires y Universidad de París 8), becario postdoctoral CONICET.

and expansion of anti-production). We will then examine the difficulties of Deleuze, in spite of his revolutionary ambition, to advance a way out to the logic of capitalism, as well as his ambivalent perspectives on the scope of political struggles around axiomatics and the role of the States. Finally, we support that the political thought of Deleuze belongs to the post-revolutionary horizon due to his rejection of the historical consideration of revolutions and his comprehension of capitalism as immanent.

1. Los trabajos de Mengue (2006, 2009) fueron en buena medida responsables de esta renovada atención. El número 40 de la revista *Cités* (2010), intitulado *Deleuze politique*, así como los libros de Antonioli et al. (2009), Buchanan and Thoburn (2008a) y Ferreyra (2010) atestiguan el interés por la cuestión política. Esta ha permanecido con frecuencia oculta en los estudios consagrados al pensamiento deleuziano, en especial en el debate francés (cf. Antonioli et al., 2009: 7).
2. Cf. Castro (2011: 8). El autor explicita estas dos formas de abordar la política en el marco de su trabajo sobre el concepto foucaultiano de "biopolítica".
3. Cf. Deleuze (2005a: 230).
4. Cf. Foucault (1994).
5. Cf. Mengue (1994: 77-80; 2006: 17; 2009: 79-80).
6. Cf. "Conclusion" en Deleuze (2005b).
7. Cf. Badiou (2010: 15-18).
8. Cf. Deleuze (2005a: 168).

No obstante, nuestro autor ha subrayado en reiteradas oportunidades el carácter político de su pensamiento: "Antes del ser, está la política"; "Todo es político"; "Tenemos la impresión de hacer política, incluso cuando hablamos de música, de árboles o de rostros". Deleuze (2006: 249 y 260; 2003: 166). Las traducciones son nuestras en todos los casos.

9. Deleuze llevó a cabo numerosas acciones concretas en torno a diferentes asuntos políticos, como el Grupo de Información sobre las Prisiones... (continúa en página 64)

10. Los textos de referencia sobre la problemática política son objeto de discusión: hay comentaristas que sostienen que la política irrumpe a partir del *L'Anti-Œdipe*, como el propio Deleuze aseveró, y otros que afirman que ya ocupaba un lugar preponderante en sus obras previas (cf. Buchanan and Thoburn, 2008b: 1 y ss.).

Introducción: el problema del pensamiento político deleuziano

La investigación sobre la cuestión política en la obra de Gilles Deleuze no puede soslayar el estatus problemático que ha adquirido en la literatura crítica reciente. La multiplicación de estudios sobre la temática ha desplazado el centro del debate desde aspectos ontológicos, estéticos o relativos a la historia de la filosofía, hacia la filosofía práctica de nuestro autor.¹ Ya sea que se comprenda la política desde un ángulo fundamentalmente institucional y jurídico —que involucra la soberanía, la ley, los poderes y las formas de organización del Estado—, ya sea que se la aborde desde una perspectiva primariamente social, a partir de las formas no-jurídicas y no estatales del gobierno de los individuos y de la población,² la posibilidad de recortar en la obra deleuziana una filosofía política ha sido puesta en tela de juicio.

El argumento principal de cierta vertiente de comentaristas sostiene que los conceptos deleuzianos considerados políticos —"minoridad", "micropolítica", "agenciamiento"— son en rigor de índole ética. Como precursor de esta postura, Foucault afirmó, en el prefacio a la edición inglesa de *L'Anti-Œdipe*, que este libro, paradójicamente considerado por Deleuze como su ingreso a la política,³ es un texto de ética que propone un nuevo estilo de vida y de pensamiento dirigido a combatir el fascismo presente en la vida cotidiana.⁴ Extendiendo esta clave de lectura al conjunto de la obra, Mengue sostiene que el sentido auténtico de los conceptos políticos deleuzianos debe buscarse en el terreno de la ética, no reductible a la esfera privada o a la moralidad subjetiva, pero de todas formas al margen de la política y de la historia. A su juicio, toda la producción deleuziana tiende a refundar una ética autónoma, post-moderna, emancipada del plano de lo jurídico-político y de la temática de la revolución.⁵ En esta línea, Badiou destaca que Deleuze no considera a la política un modo de pensamiento específico, a diferencia del arte, la ciencia y la filosofía.⁶ Su opinión es que la pretendida política deleuziana encubre una ética que comporta tres máximas (crear en el mundo, precipitar los acontecimientos, escapar al control) carentes de valor político.⁷ A estas dificultades se agrega la afirmación de Deleuze acerca de que su interés reside en las relaciones entre el arte, la ciencia y la filosofía.⁸ Existen, en suma, factores filosóficos, biográficos⁹ y bibliográficos¹⁰ que hacen de la política deleuziana una cuestión compleja.

En este contexto de debate, nuestra perspectiva difiere de los enfoques críticos recién mencionados. En primer lugar, encontramos en nuestro autor un pensamiento *de* la política, esto es: una reflexión sobre temas usualmente considerados políticos (el Estado, la democracia, las instituciones, la utopía). En segundo lugar, hallamos en su obra un pensamiento *político* particular, desplegado en un conjunto de conceptos no reductibles al ámbito de la moral o de la ética (molar, molecular, máquina de guerra, aparato de captura, entre otros).

Ahora bien, explicar los lineamientos fundamentales del pensamiento político deleuziano es una tarea que, en razón de su amplitud, excede los límites de este trabajo. Nuestro objetivo aquí, de modo previo y más fundamental, consiste en delimitar el terreno de su pensamiento político. Deleuze proporciona una indicación precisa a

este respecto cuando afirma no creer “en una filosofía política que no estuviera centrada sobre el análisis del capitalismo y sus desarrollos”.¹¹ Ciertamente, se podría señalar que la adopción del capitalismo como objeto medular de su reflexión política esquivó la crítica de la reducción a la ética pero introduce el peligro análogo a propósito de la economía. Sin embargo, no sostenemos que el pensamiento político deleuziano se reduce al análisis del capitalismo, sino que lo asume como punto de partida. En otras palabras, su filosofía política parte de las consecuencias políticas de su comprensión del capitalismo.

Al respecto, el sistema capitalista presenta, según Deleuze, dos rasgos que lo distinguen de las formaciones sociales precedentes: su funcionamiento por completo *inmanente* y su estatuto de *fin de la historia*, que reformula la célebre tesis de Kojève acerca del mundo post-histórico. Nos proponemos a continuación desarrollar ambas características.

El capitalismo como “fin de la historia”

La concepción deleuziana de la Historia Universal

En el capítulo III de *L'Anti-Œdipe*, denominado “Salvajes, bárbaros, civilizados”, Deleuze ensaya un relato de la historia universal que reconoce tres momentos hegemonizados por sistemas, formaciones sociales o “máquinas” diferentes: la máquina territorial primitiva, la formación despótica bárbara y la civilización capitalista.¹² La historia universal es concebida como la historia de la codificación y descodificación de los flujos, pues cada máquina social se caracteriza por determinadas formas de codificar o bien descodificar.¹³ La intuición ontológica que sustenta esta perspectiva afirma que “lo real fluye”.¹⁴

El capitalismo constituye, a ojos de Deleuze, el fin de la historia: él es la “verdad universal” que, en virtud de su funcionamiento característico —i.e. la descodificación generalizada de flujos—,¹⁵ es condición de posibilidad de la historia universal misma, pues se revela como el reverso o el “negativo” de todas las formaciones precedentes.¹⁶ El aspecto *retrospectivo* de la historia universal indica que sólo a causa del capitalismo puede hablarse de ella:

El capitalismo es la única máquina social que se construyó como tal sobre flujos descodificados, sustituyendo los códigos intrínsecos por una axiomática de cantidades abstractas en forma de moneda [...] Es justo por tanto *comprender retrospectivamente toda la historia a la luz del capitalismo*, a condición de seguir exactamente las reglas formuladas por Marx: en primer lugar, la historia universal es la de las *contingencias*, y no la de la necesidad; de los *cortes* y los *límites*, no de la continuidad.¹⁷

Deleuze reivindica la historia universal, pero al mismo tiempo la determina de un modo preciso: ella es “contingente, singular, irónica y crítica”; de otro modo, se vería una teología.¹⁸ Como veremos a continuación, los cuatro aspectos remiten al capitalismo, de manera que cabe afirmar que la historia universal resulta la historia *del* capitalismo. Esto debe comprenderse en los dos sentidos del genitivo: ella es posible sólo retrospectivamente en tanto efecto de la civilización capitalista y, a la vez, se muestra como el proceso de desarrollo de las síntesis del deseo que han conducido a la emergencia histórica de la formación capitalista.

En primer lugar, Deleuze niega el carácter necesario de la historia y afirma que la *contingencia* está en la base de la génesis real del capitalismo. Este surgió de un

11. Deleuze (2005a: 232).

12. Esta clasificación tiene raíces antiguas en Adam Ferguson pero, más recientemente, pertenece a Lewis Henry Morgan y fue aceptada por Karl Marx. Cf. Jameson (1999: 16).

13. La noción de flujo es inseparable de la de “máquina”, comprendida como “un sistema de cortes de flujos”. Cf. Deleuze (1973: 43 y ss). Por otra parte, la teoría de la sociedad presentada en *L'Anti-Œdipe* es una teoría de los flujos. De allí que sea asimismo una teoría del deseo, a causa del vínculo entre el deseo y los flujos: “Flujos, ¿quién no desea flujos, y relaciones entre flujos, y cortes de flujos?” (Deleuze, 1973: 272).

14. Deleuze (1973: 43).

15. Por “descodificar” Deleuze no entiende comprender y traducir un código, sino “destruirlo en tanto que código, asignarle una función arcaica, folklórica o residual” (Deleuze, 1973: 291).

16. El fin de la historia también remite a la esquizofrenia como la enfermedad de nuestra época. Véase Deleuze (1973: 155).

17. Deleuze (1973: 163, la cursiva es nuestra).

18. Deleuze (1973: 164, 323).

19. Deleuze (1973: 41).

20. Cf. Deleuze (1973: 164, nota 1). Otro sentido en que cabe entender la universalidad de la historia reside en la globalización del mercado capitalista. Las formaciones sociales precedentes no podían, en virtud de su funcionamiento en base a códigos territoriales y sobrecodificaciones imperiales, alcanzar un estatuto mundial. De allí que sea posible afirmar que la historia deviene universal desde el momento en que el capitalismo subvierte los códigos y los reemplaza con el cálculo cuantitativo del mercado, que es una operación universalizable. Cf. Holland (2002: 36).

21. Deleuze (1973: 180).

22. Esta era la función esencial del *socius* primitivo: "codificar los flujos de deseo, inscribirlos, registrarlos, hacer que ningún flujo fluya si no está canalizado, taponado, regulado" (Deleuze, 1973: 40).

23. Deleuze (1973: 321-322).

24. En rigor, Kojève no emplea el sustantivo "post-historia" [*post-histoire*], sino el adjetivo "post-histórico(s)" [*post-historique(s)*] en seis... (continúa en página 64)

25. Malabou (1996: 44, nota 35) subraya la gran influencia del curso, que se volvió uno de los textos más destacados de los estudios hegelianos. Véase también "Preface" en Drury (1994) y Roth (1988: 94), quien señala que el curso ha sido considerado el secreto del pensamiento francés contemporáneo sobre la historia.

26. En *Qu'est-ce que la philosophie?* Deleuze remite al texto de Kojève "Tiranía y sabiduría" a partir del tema del filósofo (continúa en página 64)

27. Dosse (2007: 116-117) relata que, a comienzos de la década del 40, el joven Deleuze participaba con Maurice de Gandillac en reuniones (continúa en página 64)

encuentro accidental entre dos clases de flujos: los flujos descodificados de trabajo bajo la forma del "trabajador libre", que debe vender su fuerza de trabajo, y los flujos descodificados de producción bajo la forma del capital-dinero, que puede comprarla.¹⁹ La conjunción de diversos factores y procesos provenientes de la descomposición del estado feudal condujeron a una irreversible descodificación de flujos: venta de propiedades, circulación de dinero, nuevos medios de producción, trabajadores sin territorio. El encuentro entre los trabajadores libres y el capital-dinero, que podría no haberse producido, se debe a la contingencia y el azar que habitan la historia universal.

En segundo lugar, la historia "universal" resulta paradójicamente *singular*. Según Deleuze, estas determinaciones no se oponen, pues la universalidad de la línea de desarrollo occidental no obedece a que se halla en todo lugar sino, al contrario, en que no se la encuentra en ningún lugar.²⁰ En tercer lugar, la historia es *irónica* en el sentido de que ella es el advenimiento del capitalismo comprendido como el "miedo supremo" de las sociedades pre-capitalistas. En efecto, en la medida en que la descodificación y la desterritorialización de los flujos representaban el "peligro" (la "pesadilla terrorífica" o el "miedo pánico") que las restantes formaciones buscaban conjurar, el capitalismo concreta la posibilidad, siempre reprimida y finalmente acaecida, del movimiento de flujos que no responden a ningún código. Tal es el punto de inflexión que permite dar cuenta de los sistemas sociales previos:

No son las sociedades primitivas las que están fuera de la historia, es el capitalismo el que está al final de la historia, es él quien resulta de una larga historia de contingencias y de accidentes, y que hace advenir ese final. No podemos decir que las formaciones anteriores no la hayan previsto, esta Cosa que no vino del afuera sino a fuerza de subir desde dentro y a la que se le impide subir. De donde la posibilidad de una lectura retrospectiva de toda la historia en función del capitalismo.²¹

La "Cosa" a la que alude Deleuze es la descodificación generalizada de flujos, la quiebra de los códigos primitivos y de los sobrecódigos despóticos que ordenaban los diferentes aspectos de la vida social, económica y política. Su tesis es que, gracias a la aparición del capitalismo, se hace visible que las formaciones sociales precedentes se caracterizaban por rechazar la libre circulación de flujos (de dinero, de trabajadores, de mercancías) sobre el campo social.²²

Por último, la historia es considerada *crítica* (o, más bien, auto-crítica) en la medida en que el capitalismo es capaz de criticarse a sí mismo mediante la exposición de los procedimientos por los cuales re-encadena lo que en él tiende a aparecer libremente —i.e. la actividad de producción en general. En las condiciones del capitalismo, ella se objetiva bajo la forma de la propiedad privada de los medios de producción.²³ Dicho de otro modo, el capitalismo permite que salgan a la luz simultáneamente la esencia desterritorializada de la riqueza (la producción por la producción misma) y los mecanismos de captura que la reterritorializan (pues se produce en las condiciones determinadas por el sistema).

La idea del "período post-histórico" en Kojève

A nuestro juicio, la consideración deleuziana del capitalismo como fin de la historia dialoga implícitamente con la descripción de la post-historia²⁴ desarrollada por Alexandre Kojève en su influyente lectura de la *Fenomenología del espíritu*, presentada en los cursos dictados en la École Pratique des Hautes Études.²⁵ Se nos podría objetar que Deleuze no remite a Kojève al momento de esbozar su caracterización del capitalismo, pero lo cierto es que conocía su obra, a la cual refiere en otros textos,²⁶ e incluso lo conoció personalmente cuando era un joven estudiante.²⁷ Además, las

ideas fundamentales de la interpretación kojéviana eran conocidas en el campo filosófico francés de la segunda mitad del siglo XX,²⁸ en parte gracias a la publicación de sus cursos en 1947 y su reimpresión en 1968, en parte por la difusión llevada a cabo por los asistentes (Bataille, Queneau, Weil, Lacan, entre otros).²⁹

La tesis de Kojève afirma que la Historia está terminada y hemos ingresado en el “período post-histórico”. El argumento descansa en una interpretación del tiempo en Hegel –que es el tiempo histórico, propiamente humano- sustentada en el artículo de Koyré “Hegel en Jena”. Éste busca demostrar que Hegel concede al futuro un privilegio con relación a los otros éxtasis temporales: el futuro orienta el instante, lo atrae y, en cierto sentido, lo constituye.³⁰ El texto plantea el problema de la posibilidad de la filosofía de la historia, en la medida en que el carácter dialéctico del tiempo la hace posible, pero el carácter temporal de la dialéctica misma la hace imposible. En otras palabras, dado que la filosofía de la historia es una inmovilización, ella sólo es posible si la historia está terminada, es decir: si ya no hay futuro, si el tiempo está detenido. Kojève retoma esta indicación y sostiene que el movimiento se engendra en el Futuro y va hacia el Presente pasando por el Pasado; la estructura del tiempo humano es por tanto “Futuro → Pasado → Presente (→ Futuro)”. El futuro es interpretado como “energía de lo negativo” y aparece como el no-ser que vuelve posible la historia. Pero Kojève afirma la clausura del futuro: el final de la Historia no está aún por venir, sino que ya se ha hecho presente.³¹

En efecto, la idea de este autor es que la batalla de Jena en 1806 marca el fin de la Historia propiamente dicha, tanto desde el punto de vista de su meta como de su terminación.³² La Historia, entendida como el movimiento antropogenético que comienza con la lucha por el puro prestigio y finaliza con la actualización del principio del reconocimiento, llega a su fin cuando se seculariza la creencia cristiana en la igualdad de valor de cada ser humano y se plasma como igualdad de reconocimiento ante la ley.³³ Así, en la post-historia, los hombres se reconocen mutuamente y ya no luchan. Además, a raíz de la conquista de la naturaleza, esta condición de reconocimiento recíproco es acompañada por una vida de distracción y prosperidad: “los animales post-históricos de la especie *Homo sapiens* (que vivirán en la abundancia y en plena seguridad) estarán *satisfechos* [contents] en función de su comportamiento artístico, erótico y lúdico”.³⁴ Dicho de otro modo, en nuestro mundo post-histórico no ocurre nada nuevo y los acontecimientos contemporáneos son considerados “reajustes de las provincias” en un sistema global universal cada vez más homogéneo.³⁵ La existencia propiamente humana es la del sabio, que comprende todo, sin negar o modificar nada:

El final del Tiempo humano o de la Historia, es decir la aniquilación [anéantissement] definitiva del Hombre propiamente dicho o del Individuo libre e histórico, significa simplemente el cese de la Acción en el sentido fuerte del término. Lo cual quiere decir prácticamente: la desaparición de las guerras y de las revoluciones sangrientas. E incluso la desaparición de la Filosofía; puesto que el Hombre no cambia esencialmente él mismo, no hay razón para cambiar los principios (verdaderos) que están en la base de su conocimiento del Mundo y de sí. Pero todo el resto puede mantenerse indefinidamente; el arte, el amor, el juego, etc., etc.; en resumen, todo lo que hace al Hombre *feliz*.³⁶

La tesis de que la historia está terminada impacta en los diferentes dominios de la vida humana. Desde el punto de vista psicológico, la historia culmina cuando el hombre alcanza su propia mortalidad y vive auténticamente de cara a la muerte; desde el punto de vista artístico, ella finaliza con Kandinsky y el arte abstracto; en lo que hace a la filosofía, ésta deviene saber absoluto y el filósofo se vuelve un sabio; en lo

28. Para la presencia de Kojève en Francia y su interpretación de Hegel, véase especialmente el capítulo 1 de Descombes (1986).

29. Véase la lista de los participantes en cada año del curso en Roth (1988: 225-227).

30. Para un análisis de las principales ideas de dicho artículo, véase Malabou (1996: 39-43) y Castro (2008: 76 y ss).

31. Cf. Kojève (1979: 367-369; 383-392; 435 y ss). En la última entrevista que le realizaron, declara: “Hegel lo dijo. He explicado que Hegel lo dijo, y nadie quiere admitirlo. Nadie soporta que la historia está cerrada. A decir verdad, yo mismo pensé al principio que se trataba de una tontería, pero reflexioné y vi que era una idea genial.” Citado en Castro (2008: 83).

32. “En y por esta batalla, la vanguardia de la humanidad alcanzó virtualmente el término y el objetivo [*le terme et le but*], es decir el fin de la evolución histórica del hombre. Lo que se produjo desde entonces no fue más que una extensión en el espacio de la potencia revolucionaria universal actualizada en Francia por Robespierre-Napoleón”. Kojève (1979: 436-437).

33. Cf. Drury (1994: 41).

34. Kojève (1979: 436).

35. Cf. Roth (1988: 83). Según Kojève, la tesis de que nada significativo ha ocurrido desde 1806 no se ve contradicha por el hitlerismo, que fue el modo en que la Historia democratizó la Alemania Imperial, ni por la revolución china, que sólo significó la introducción del código napoleónico en este país.

36. Kojève (1979: 434-435, nota 1). En la extensa “Nota a la segunda edición”, se reemplaza la idea de hombres “felicés” [*heureux*] por la de hombres “satisfechos” [*contents*].

que respecta a la política, desemboca en un estado universal –pues abarca el planeta entero- y homogéneo –pues se trata de una sociedad sin estructura de clases, sin amos ni esclavos- que funciona como “tirano universal”. Por último, en el terreno económico, la historia finaliza con el capitalismo, dado que este facilita la conquista del hombre sobre la naturaleza e inaugura un mundo de prosperidad general.³⁷

37. Cf. Drury (1994: 41 y ss.).

Para Kojève, el capitalismo ha creado una cultura global y homogénea de libertad, igualdad y bienestar en base a sus capacidades transformadoras. Desde su perspectiva, la visión negativa de Marx obedecía a su comprensión del capitalismo del siglo XIX basado en la explotación de la mayoría en beneficio de unos pocos, pero el capitalismo del siglo XX habría logrado modificar estas coordenadas y distribuir la riqueza que produce, así como reemplazar el gobierno sobre los hombres por la administración de las cosas, lo cual vuelve innecesario el comunismo. Las esperanzas marxistas han sido cumplidas, aunque de modo irónico: “Marx es Dios, Ford es su profeta”.³⁸ Las revoluciones necesarias ya han ocurrido y la prosperidad y el *american way of life* –o el esnobismo japonés- se expandirán por todo el planeta.³⁹

38. Citado en Drury (1994: 42).

39. Cf. Castro (2008: 85). Véase especialmente la segunda sección del artículo, “El comienzo y el fin de la historia”.

Tras esta breve exposición, es posible esbozar algunos puntos de comparación con la concepción deleuziana del fin de la historia antes presentada. En primer lugar, Deleuze no comparte los presupuestos dialécticos de la visión kojéviana de la historia, que es concebida como antropológica, teleológica, unitaria, necesaria, continua y se define por la fuerza negadora de la acción humana. Como hemos visto, nuestro autor la describe como contingente, singular, azarosa, discontinua. Además, subraya la dimensión retrospectiva de la historia universal, en tanto es a la luz del capitalismo que se hace visible la trama histórica que condujo a él. Desde la perspectiva deleuziana, el capitalismo es a la vez el origen y el fin de la historia universal, su condición de posibilidad y su anulación. No obstante, ambos autores atribuyen a la historia un sesgo irónico: en el caso de Deleuze, porque el capitalismo es la realización de aquello que las formaciones sociales precedentes temían; en la obra kojéviana –en la cual se ha encontrado un “giro irónico”–,⁴⁰ porque la sociedad sin clases ya ha advenido gracias al estado universal homogéneo y a la prosperidad esparcida por el capitalismo vencedor.

40. Cf. Roth (1988: 84, 145).

Por otra parte, el despliegue de la tesis de Kojève en los distintos órdenes aludidos tampoco es aceptable en el caso de Deleuze, quien resulta indiferente a fenómenos tales como el fin del arte o de la filosofía. En el terreno político, su rechazo a la idea de un Estado universal obedece a que lo único universal en las condiciones fijadas por el capitalismo es el mercado, limitándose los Estados al rol de modelos de efectuar de la axiomática mundial –cf. *supra* §4. Además, el filósofo francés no adhiere a la confianza kojéviana en la capacidad capitalista para desparramar prosperidad a lo ancho del planeta; antes bien, enfatiza la producción de miseria por parte del capital.

Pese a estos puntos de desacuerdo, Deleuze confluye con Kojève en atribuir al capitalismo la finalización de la historia, no en el sentido de su meta –pues no la tiene-, sino en el de su terminación.⁴¹ Esto significa que se trata del límite –relativo, porque el límite absoluto es la esquizofrenia- de toda formación social, es decir: un sistema históricamente imposible de trascender debido a su funcionamiento inmanente y a su tendencia descodificadora y desterritorializante. La cuestión acerca de si ambos autores convergen también en la consideración del fin de las revoluciones será abordada más adelante, tras analizar la descripción deleuziana del capitalismo en tanto sistema inmanente.

41. Es por ello que juzgamos conveniente corregir la opinión de Badiou (2002: 19) según la cual Deleuze se habría mantenido al margen de todo “pensamiento del fin”. Si bien se opuso expresamente al fin de la metafísica o de la filosofía, nuestro autor caracterizó el capitalismo como el fin de la historia y reinterpreto el fin del hombre expuesto por Foucault en *Les mots et les choses*.

El capitalismo como “sistema inmanente”

La segunda característica que Deleuze adjudica al capitalismo reside en su lazo con la inmanencia: lo define como un “sistema de inmanencia”, la primera máquina social

que instaura un “campo de inmanencia”.⁴² Con vistas a elucidar la idea de inmanencia capitalista, es conveniente reparar antes en la noción misma de inmanencia.

El término remite al verbo “immanere” (del griego *emménō*), que es un vocablo raro del latín tardío que significa “permanecer en”. “Immanere” está compuesto por la conjunción de “in” y “manere”, verbo del que toma la significación de “quedarse en el mismo lugar”, “permanecer fijado” (en francés, *demeurer*; en inglés, *stay*; en alemán, *bleiben*). En un sentido general, “inmanencia” señala el estado de lo que permanece dentro, lo que es interior o inherente a una cosa, mientras que el verbo “trascender” significa ascender o sobrepasar, e implica que se supera o se está más allá de algo, esto es, supone tanto la superioridad como la exterioridad.⁴³

Ahora bien, aplicada por Deleuze al análisis del capitalismo, la idea de inmanencia conserva el significado fundamental ligado a la “permanencia” en tres sentidos precisos: las leyes del capitalismo son inherentes al propio sistema (de donde su carácter axiomático); sus límites son interiores (lo cual implica que carece de límite exterior); la anti-producción es parte de la producción misma (en lugar de ser exterior a ella). Nos detendremos a continuación en estos rasgos.

Aspectos de la inmanencia capitalista

En primer lugar, la idea de inmanencia capitalista significa que las leyes del sistema son interiores al sistema mismo, lo cual equivale a comprenderlo como una *axiomática*. El rasgo específico del capitalismo consiste en la destrucción de los códigos – propios de los pueblos primitivos- y los sobrecódigos –característicos de los bárbaros- y la instauración de una axiomática monetaria análoga a la científica.⁴⁴

La axiomática capitalista se caracteriza por establecer “relaciones diferenciales” entre flujos descodificados y desterritorializados. Dichas relaciones son expresadas por nuestro autor con la fórmula “ Dy/Dx ”, donde “ Dy ” deriva de la fuerza de trabajo y “ Dx ” deriva del capital.⁴⁵ Al margen de la significación estrictamente matemática de la expresión,⁴⁶ lo importante aquí, desde un punto de vista conceptual, reside en la relación de “determinación recíproca” entre dos flujos (el capital y el trabajo) que tienen potencias heterogéneas: “ dx y dy no son nada fuera de su relación, que determina a uno como pura cualidad del flujo de trabajo y al otro como pura cualidad del flujo de capital”.⁴⁷ Así, el capital permanece como capital virtual si el capitalista no encuentra en el mercado un vendedor de su fuerza de trabajo, del mismo modo en que el trabajador debe encontrar al capitalista que le compre su fuerza de trabajo.

En segundo lugar, la relación diferencial propia de la axiomática remite al fenómeno de la extracción de plusvalía en las condiciones capitalistas.⁴⁸ Según Deleuze, esta se define por tres aspectos: la inconmensurabilidad entre dos flujos (esto es, el trabajo y el capital no tienen una medida común), la disparidad entre dos aspectos de la moneda que los expresan (pues el salario y el capital tienen potencias heterogéneas) y la ausencia de un límite exterior a su relación (dado que ella misma es el límite interior del capitalismo). La perspectiva que está en la base de este enfoque es que el circuito monetario capitalista funciona sobre la disimulación objetiva de la convertibilidad de una forma de moneda a otra, esto es, de un “puro flujo creador” que se realiza en la creación de moneda, a la “moneda-renta” que crea el poder de compra. El salario es justamente la mutación de una forma de moneda a otra. Ahora bien, Deleuze afirma que “medir los dos órdenes de tamaño con la misma unidad analítica es una pura ficción, una estafa cósmica, como si midiésemos distancias intergalácticas o intra-atómicas con metros y centímetros”.⁴⁹ Su idea es que la moneda que entra y sale de una empresa no es la misma que la que entra y sale del bolsillo del asalariado: una es signo de potencia económica, la otra de impotencia del asalariado; una define una estructura de financiamiento, la otra un conjunto de medios de pago. En una

42. Cf. Deleuze (1973: 271 y ss., 274, 280, 282 y ss., 298 y ss., 311-312, 314 y ss., 400, 414, 440 y ss.).

43. Cf. Lalande (1968: 468); Forcellini (1940: 1972); Magnavacca (2005, p. 344).

44. Deleuze (2006: 577-579). Para las diferencias de naturaleza entre el código y la axiomática, véase la clase del 7/3/1972 y Jameson (1999: 17-19). Nuestro autor advierte que el modelo de la axiomática no debe buscarse en la ciencia, pues la axiomática científica es la expresión en el dominio científico de un nuevo tipo de registro social. Cf. Deleuze (1973: 277).

45. Deleuze (1973: 270; 281-283).

46. Véase Deleuze (2008: 66; 221 y ss) para el cálculo diferencial y las clases de 17/2/81 y de 10/3/81 para su significación en el marco del capitalismo. También Ferreyra (2010: 174 y ss; 181 y ss).

47. Deleuze (1973: 296).

48. Véase Ferreyra (2010: 195 y ss).

49. Deleuze (1973: 273).

50. Deleuze (1973: 284).

palabra, no existe una verdadera medida común entre el valor de las empresas y el de la fuerza de trabajo de los asalariados. De allí que nuestro autor sostenga que “la moneda y el mercado son la verdadera policía del capitalismo”.⁵⁰

51. Cf. Deleuze (2006: 578-579).

En una entrevista con Toni Negri, Deleuze declara: “Creo que Félix Guattari y yo hemos continuado siendo marxistas, de dos maneras diferentes quizás (...) Lo que más nos interesa de Marx es el análisis del capitalismo como sistema inmanente que no cesa de rechazar sus propios límites, y que los rencuentra siempre a una escala ampliada, porque el límite es el Capital mismo” (Deleuze, 2005a: 232). Para la presencia de Marx en el *L'Anti-Œdipe*, véase Tynan (2009); para su aparición en los textos previos, véase Choat (2009).

52. Cf. Deleuze (1973: 273-274).

53. Deleuze (2006: 579).

El segundo aspecto de la inmanencia capitalista, que Deleuze dice haber tomado de Marx,⁵¹ radica en su tendencia a reemplazar el límite exterior, constituido por los flujos descodificados que escaparían a su control, por límites interiores que se reproducen a escala ampliada. Dicho de otro modo, la tendencia a la baja de la tasa de ganancia solo tiene un límite interno que el capitalismo no cesa de sobrepasar, pero desplazándolo, es decir, reconstituyéndolo como límite interno a sobrepasar de nuevo por desplazamiento.⁵² En consecuencia, el capitalismo no tiene, en rigor, un límite exterior, sino sólo un límite interior que es el capital mismo:

[El capitalismo] querría hacer creer que se enfrenta a los límites del Universo, al límite extremo de los recursos y las energías. Pero se enfrenta a sus propios límites (depreciación periódica del capital existente) y solo rechaza o desplaza sus propios límites (formación de un nuevo capital, en nuevas industrias con fuertes tasas de beneficio).⁵³

La relación del capitalismo con sus límites pone de relieve su vínculo con el resto de las formaciones sociales. En efecto, él constituye el límite de toda sociedad en la medida en que descodifica los flujos allí donde las restantes máquinas codificaban y sobrecodificaban. Pero, a decir verdad, él es sólo el límite “relativo”, dado que reemplaza los códigos por una axiomática que mantiene la energía de los flujos ligada al capital. En cambio, la esquizofrenia es, desde esta perspectiva, el límite “absoluto” porque hace pasar los flujos al estado libre. No hay formación social –al menos entre las existentes históricamente– que pueda funcionar con flujos por completo descodificados y desterritorializados, es decir, que no respondan a controles, códigos o axiomáticas de algún tipo. El propio capitalismo, que es para Deleuze el sistema de mayor afinidad con la esquizofrenia en cuanto opera mediante la descodificación generalizada de flujos, bloquea al mismo tiempo dicho proceso sustituyendo el límite absoluto esquizofrénico por límites inmanentes relativos: “lo que descodifica con una mano, lo axiomatiza con la otra”.⁵⁴

54. Deleuze (1973: 292).

El papel de la axiomática consiste justamente en contrariar o compensar el proceso desterritorializante, “volver las cosas a su lugar” mediante el establecimiento de relaciones diferenciales. Por consiguiente, cuando algo huye –esto es: cuando la axiomática ya no puede bloquear un flujo–, se añade un axioma y el sistema se re-axiomatiza, gracias a su flexibilidad: “esta es la potencia del capitalismo, que su axiomática no esté nunca saturada, que sea capaz siempre de agregar un nuevo axioma a sus axiomas precedentes”.⁵⁵

55. Deleuze (1973: 298).

Por último, el tercer aspecto de la inmanencia capitalista remite a la idea de que toda actividad productiva se relaciona con el aparato de anti-producción:

El Estado, su policía y su ejército forman una gigantesca empresa de anti-producción, pero en el seno de la producción misma, y condicionándola. Encontramos aquí *una nueva determinación del campo de inmanencia propiamente capitalista: [...] la presencia de la anti-producción en la producción misma*. El aparato de anti-producción no es ya una instancia trascendente que se opone a la producción, la limita o la frena; al contrario, él se insinúa por todas partes en la máquina productora y la abraza estrechamente para regular su producción y realizar su plusvalía [...] *La expansión [effusion] del aparato de anti-producción caracteriza a todo el sistema capitalista*⁵⁶

56. Deleuze (1973: 280, las cursivas son nuestras).

La tesis deleuziana es que nadie permanece ajeno a la red de anti-producción que anima el sistema productivo. Ello obedece a la interdependencia de las ramas de la economía: no sólo están comprometidos con la “empresa de muerte” quienes accionan el aparato militar, sino también los obreros que producen bienes y servicios útiles para él. Con el capitalismo, el aparato de anti-producción deja de ser trascendente y pasa a penetrar la producción, haciéndose co-extensivo a ella.⁵⁷ Tal es el tercer sentido en que cabe comprender la inmanencia del sistema.

57. Cf. Deleuze (1973: 400; también 312).

Revolución, axiomática, Estados

La descripción del capitalismo en clave inmanente, como venimos de ver, rechaza toda exterioridad, lo cual significa que no deja espacio para salir de su modo de operar. Si retomamos ahora la cuestión pendiente acerca de la inscripción de Deleuze en el horizonte post-revolucionario diseñado por Kojève, es necesario señalar que la ambición revolucionaria del pensamiento político deleuziano parece impedir su asimilación a dicho campo. No obstante, mostraremos a continuación que ella resulta conceptualmente insostenible dado que entra en conflicto con su propia comprensión del capitalismo.

Es conveniente comenzar por un pasaje de *L'Anti-Edipe* que aborda el problema:

Entonces, ¿qué solución hay, qué vía revolucionaria? [...] Pero, ¿qué vía revolucionaria, hay alguna? – ¿Retirarse del mercado mundial, como aconseja Samir Amin a los países del tercer mundo, en una curiosa renovación de la “solución económica” fascista? ¿O bien ir en sentido contrario? Es decir, ¿ir aún más lejos en el movimiento del mercado, de la descodificación y la desterritorialización? Pues quizá los flujos no están aún suficientemente desterritorializados, suficientemente descodificados [...] No retirarse del proceso, sino ir más lejos, “acelerar el proceso”, como decía Nietzsche: en verdad, en esta materia, aún no hemos visto nada.⁵⁸

58. Deleuze (1973: 284-285, las cursivas son nuestras).

Deleuze sugiere que, en caso de existir una vía revolucionaria, ella residiría en la profundización de las fuerzas del mercado en lo que hace a su aspecto descodificador y desterritorializante. En lugar de pretender apartarse de la axiomatización planetaria, propone “acelerar el proceso” y convoca a ahondar los efectos positivos del capitalismo (la quiebra de códigos y de territorios).⁵⁹ Ahora bien, el concepto de “minorías” expuesto en *Mille Plateaux* prolonga esta idea dado que apunta a la posibilidad de escapar de las redes de la axiomática.

59. Cf. Deleuze (1973: 451).

En efecto, las minorías se definen como conjuntos “no axiomatizables” que promueven “composiciones que no pasan por la economía capitalista y la forma Estado”.⁶⁰ Frente a las luchas minoritarias, el Estado tiende a añadir axiomas (conferir un estatuto para las mujeres, otro para los jóvenes, para los trabajadores precarios, etc.), pero ellas no reciben “ninguna expresión adecuada” al volverse miembros de la axiomática mayoritaria. Si bien Deleuze considera “determinante”, desde el punto de vista táctico, la lucha al nivel de los axiomas, lo esencial no pasa por los axiomas en cuanto tales, sino porque dichas luchas son siempre el “índice de otro combate existente”. Este conflicto más profundo es el que se da entre los flujos y la axiomática, las “proposiciones de flujos” y las “proposiciones de axiomas”, las “conexiones revolucionarias” y las “conjugaciones de la axiomática”. Las minorías, “si son revolucionarias, es porque llevan un movimiento más profundo que pone en cuestión la axiomática mundial”; aún más, “la cuestión de las minorías es más bien derribar el capitalismo, redefinir el socialismo.”⁶¹ La “vía revolucionaria” bosquejada aquí consiste en poder salir del plan de organización y de desarrollo del capital, así como del plan socialista burocrático:

60. Deleuze (2006: 587). Véase el interesante trabajo de Sibertin-Blanc (2010).

61. Deleuze (2006: 589).

En tanto la clase obrera se define por un estatuto adquirido, o incluso por un Estado teóricamente conquistado, ella aparece sólo como “capital”, parte del capital (capital variable), y no sale del *plan del capital* [...] Por el contrario, es saliendo del plan del capital, y no cesando de salir de él, que una masa deviene revolucionaria.⁶²

62. Deleuze (2006: 589).

Sin embargo, consideramos que esta perspectiva deleuziana que propone la salida del plan del capital encuentra un obstáculo insuperable en su propia descripción de la inmanencia capitalista. En efecto, hemos visto que el sistema posee un gran poder de recuperación basado en su axiomática vasta y comprehensiva (“se volverá a encontrar siempre en los límites ampliados del sistema, incluso si es necesario hacer un axioma nada más que para ti”);⁶³ el capitalismo siempre está preparado para añadir nuevos axiomas (“es su pasión propia que no cambia en nada lo esencial”).⁶⁴ Incluso las reivindicaciones salariales y las mejoras en el nivel de vida resultan secundarias, dado que a través de ellas la axiomática capitalista profundiza su régimen de dominación y captura, como ilustra el siguiente pasaje de *L'Anti-Œdipe*:

63. Deleuze (1973: 298).

64. Deleuze (1973: 301).

El capitalismo se define por una crueldad sin medida común con el sistema primitivo de la crueldad, un terror sin medida común con el régimen despótico del terror. Los aumentos de salarios, el mejoramiento del nivel de vida son realidades, pero *realidades que se desprenden de tal o cual axioma suplementario que el capitalismo siempre tuvo la capacidad de agregar a su axiomática en función de un ensanchamiento de sus límites* (hagamos el *New Deal*, queramos y reconozcamos sindicatos fuertes, promovamos la participación, la clase única, demos un paso hacia Rusia que da tantos hacia nosotros, etc.). Sin embargo, en la realidad ensanchada que condiciona estos islotes, *la explotación no cesa de endurecerse, la carencia es habilitada de la manera más sabia, las soluciones finales* del tipo “problema judío” son preparadas muy minuciosamente, el tercer mundo es organizado como una parte integrante del capitalismo.⁶⁵

65. Deleuze (1973: 448, las cursivas son nuestras).

Con todo, es preciso complementar esta posición con observaciones de *Mille Plateaux* que destacan la necesidad y la importancia de las luchas políticas al nivel de los axiomas. El pasaje que citamos a continuación puede ser leído como un contrapunto con el que venimos de referir, que tendía a subestimar los movimientos de ampliación de la axiomática:

Sería un error desinteresarse de la lucha al nivel de los axiomas. Sucede que consideramos que todo axioma, en el capitalismo o en uno de sus Estados, constituye una “recuperación”. Pero este concepto desencantado no es un buen concepto. Los arreglos constantes de la axiomática capitalista, es decir las agregaciones [*adjonctions*] (enunciación de nuevos axiomas) y los retiros (creación de axiomas exclusivos), son el objeto de luchas que no están reservadas sólo a la tecnocracia.⁶⁶

66. Deleuze (2006: 579).

El deslizamiento de un pasaje al otro modifica el énfasis otorgado a las disputas por los axiomas del Capital, considerada ahora “determinante”.⁶⁷ Aún más, nuestro autor afirma que la axiomática, lejos de tener un carácter “apodíctico”, guarda una nota de “incertidumbre e imprevisión”. Ella se enfrenta con proposiciones indecibles que no puede dominar, de manera que “nada está decidido de antemano”.⁶⁸ En síntesis, Deleuze pasa de destacar –desde un juicio negativo subyacente– el poder de recuperación y la flexibilidad de la axiomática, a subrayar el carácter imprevisible, abierto, incierto de cada disputa política, no reductible a la mera gestión tecnocrática.

67. Deleuze (2006: 588).

68. Cf. Deleuze (2006: 575-577).

Este desplazamiento se verifica igualmente en la apreciación del rol del Estado. Nuestro autor explica que, con el pasaje del *Urstaat* despótico al capitalismo, los Estados cesaron de ser “los paradigmas trascendentes de una sobrecodificación” y se volvieron “modelos de realización de una axiomática mundial que los rebasa”.⁶⁹ En tanto los Estados constituyen dominios de realización del capital en función de un solo y mismo mercado mundial exterior, ellos son todos *isomorfos*. Desde la visión deleuziana, el elemento auténticamente universal en el capitalismo es el mercado mundial, en el cual participan incluso los países que se dicen socialistas.

No obstante, la isomorfía es compatible con la *heterogeneidad* de los Estados, que remite a las tendencias contrapuestas del capitalismo a la “multiplicación” o a la “sustracción” de axiomas. Según la primera, encontramos un polo que Deleuze denomina “social-demócrata” y que se orienta a la invención de axiomas, esto es: controla los flujos multiplicando los axiomas directores (“axiomas para los jóvenes, para los viejos, para las mujeres, etc.”). Siguiendo la segunda tendencia, hallamos el polo de Estado “totalitario”, que busca restringir el mínimo de axiomas. La dualidad de modelos remite al lazo entre el mercado exterior y el interior: “Hay multiplicación de axiomas sobre todo cuando se organiza un mercado interior integrado que compite con las exigencias del mercado exterior”.⁷⁰

Si bien nuestro autor parece inclinarse por el tipo de Estado correspondiente al polo social-demócrata en virtud de su capacidad de generar axiomas —lo cual implica la inclusión de minorías, la atención de reclamos de sectores marginales—, advierte que sería un error privilegiar una determinada forma de Estado.⁷¹ Aún más, interroga de manera retórica: “¿qué social-democracia no dio la orden de disparar cuando la miseria sale de su territorio o de su *ghetto*?”,⁷² así como afirma que “no hay Estado democrático que no esté comprometido de lleno en la fabricación de miseria humana”.⁷³

De igual modo, Deleuze adopta una posición ambigua cuando, por un lado, realza la lucha por los axiomas, criticando a quienes solo ven “recuperaciones” del sistema, y, por el otro, reinscribe inmediatamente la agregación de axiomas al interior del funcionamiento de la máquina capitalista. En efecto, tanto la tendencia totalitaria a restringir los axiomas, como la tendencia socialdemócrata a desplazarlos, constituyen “la misma axiomática”, cuya consistencia no es puesta en cuestión. Las luchas por los axiomas guardan importancia y revisten un carácter de imprevisibilidad y apertura, no obstante lo cual la axiomática del Capital no se ve conmovida en lo esencial. Así, el análisis deleuziano desemboca en una tensión infranqueable que mantiene a la vez la necesidad de las luchas por los axiomas y la imposibilidad de socavar los fundamentos del sistema.

De la historia de las revoluciones al devenir-revolucionario

De acuerdo con nuestra lectura, las dificultades para plantear una salida a la axiomática del Capital conducen a Deleuze a abandonar la perspectiva de la revolución como acontecimiento histórico y a defender la idea de *devenir-revolucionario*.⁷⁴ En primer lugar, nuestro autor expresa un juicio de valor marcadamente negativo sobre la experiencia histórica de las revoluciones: “¿quién ha creído en algún momento que una revolución acaba bien? [...] Todas las revoluciones fracasan [*tourment mal*], todo el mundo lo sabe”.⁷⁵ Para Deleuze, las revoluciones siempre han terminado mal: la revolución inglesa desembocó en Cromwell, la revolución francesa en Napoleón, la revolución rusa en Stalin, la revolución estadounidense en Reagan. No obstante, nuestro autor no hace de este fracaso histórico un argumento en contra de toda

69. Deleuze (2006: 568) y Deleuze (1973: 299 y ss.).

70. Deleuze (2006: 577).

71. Cf. Deleuze (2006: 569).

72. Deleuze (2005a: 233).

73. Deleuze (2005b: 103).

74. Véase Deleuze (2005a: 209; 230-231).

75. Deleuze (1996a: “G comme Gauche”) emplea también el término francés “*rater*” (que significa “no lograr el resultado deseado”) a propósito de los procesos revolucionarios. La razón “ontológica” por la cual las revoluciones son consideradas “fracasos” remite a la distinción entre lo virtual y lo actual: lo virtual no se asemeja en nada a su actualización, puesto que se actualiza diferenciándose [*en se différenciant*]. Esta irreductibilidad de lo virtual a su efectuación espacio-temporal explica la necesaria decepción que ocasiona toda revolución, en tanto “traiciona” las potencialidades y virtualidades de los acontecimientos. Véase Deleuze (2008: 269 y ss); Mengue (2009: 83-84).

revolución, pues ello implicaría confundir dos planos heterogéneos: la historia de la revolución y el devenir revolucionario de la gente: “la cuestión del futuro de la revolución es una mala cuestión porque, mientras se la plantea, hay muchas personas que *no devienen* revolucionarias”.⁷⁶

76. Deleuze (1996b: 176).

Este desplazamiento implica que ya no se trata de pensar la revolución como acontecimiento efectuado en la historia, con un pasado traicionado y un futuro incierto, sino de captar un devenir-revolucionario que “no se confunde con el pasado, el presente ni el futuro de las revoluciones”.⁷⁷ La revolución deja de ser un proyecto posible, actualizable, para convertirse en una realidad virtual sin concreción histórica, un puro acontecimiento incorporal expresado por un concepto filosófico. El único valor que Deleuze rescata de las revoluciones es el *entusiasmo* que provocan, el proceso mediante el cual un determinado conjunto de individuos deviene revolucionario:

77. Deleuze (2005b: 108).

Como lo mostraba Kant, *el concepto de revolución* no reside en la manera en que ésta puede ser llevada adelante en un campo social necesariamente relativo, sino en el “entusiasmo” con el cual es pensada sobre un plano de inmanencia absoluto, como una presentación del infinito en el aquí-ahora, que *no comporta nada racional o incluso razonable* [...] A título de *concepto* y como *acontecimiento*, la revolución es auto-referencial o goza de una auto-posición que se deja aprehender en un *entusiasmo inmanente* sin que nada en los estados de cosas o en lo vivido pueda atenuarlo, incluso *las decepciones de la razón*.⁷⁸

78. Deleuze (2005b: 96-97, las cursivas son nuestras).

Deleuze no reniega de los procesos revolucionarios, pero a condición de adoptar un criterio de evaluación inmanente que solo se atiende a los efectos causados mientras se llevaba a cabo. Dejando a un lado los resultados negativos en que desembocó, nuestro autor invita a sopesar la acción revolucionaria adoptando como centro de gravedad aquello que incitó en su gesta:

El éxito de una revolución no reside sino en ella misma, precisamente en las vibraciones, los abrazos, las aperturas que ella dio a los hombres *en el momento en que se hacía*, y que componen en sí un monumento siempre por venir, como esos túmulos a los que cada nuevo viajero aporta una piedra. *La victoria de una revolución es inmanente, y consiste en los nuevos lazos que instaure entre los hombres*, aun cuando estos no duren más que su materia en fusión y rápidamente *dejen lugar a la división, a la traición*.⁷⁹

79. Deleuze (2005b: 167, las cursivas son nuestras).

En resumen, Deleuze no clausura el horizonte histórico afirmando la desaparición de las revoluciones, como lo hace Kojève, pero considera que las revoluciones fracasan y que su único logro radica en el entusiasmo provocado. Ello lo conduce a la apología del “devenir revolucionario sin futuro de la revolución”.⁸⁰

80. Deleuze (1996a: “G comme Gauche”).

Conclusión

Al inicio de este trabajo, planteamos el problema de la existencia misma de un pensamiento político en la obra de Deleuze y propusimos adoptar como punto de partida su caracterización del capitalismo, así como las consecuencias que de ella se desprenden.

Por un lado, el sistema capitalista constituye el fin de la historia, la verdad universal que permite comprender retrospectivamente las formaciones sociales previas. Hemos puesto de relieve la conexión de esta idea con la temática de la post-historia en Kojève, sin descuidar sus puntos de desacuerdo en lo relativo a sus concepciones de la historia.

De todas formas, la idea de que con el capitalismo la humanidad ha alcanzado un límite relativo, solo superable por el límite absoluto de la esquizofrenia, implica resituar el pensamiento político deleuziano con respecto al problema de la transformación revolucionaria, comprendida como la posibilidad de sobrepasar la lógica capitalista (en sus propios términos, “salir del plan del Capital”). Desde esta perspectiva, la entrada en el mundo post-histórico equivale para ambos pensadores al fin de la era de las revoluciones. Esto significa, en el caso de Deleuze, no tanto la desaparición de todo horizonte revolucionario –pues conserva la idea de “devenir-revolucionario”–, como el rechazo a plantear la cuestión en términos históricos. Esta postura se da en el marco de una evaluación pesimista de las revoluciones efectivamente acontecidas, de las cuales extrae sólo el entusiasmo de quienes las llevaron a cabo.

La imposibilidad de una transformación radical obedece, según hemos argumentado, al funcionamiento específico del capitalismo: la inmanencia del sistema obtura cualquier intento por trascenderlo; su axiomática nunca se satura; los flujos descodificados son recapturados por las leyes del sistema; incluso la anti-producción forma parte de la producción. En consecuencia, las dos determinaciones del capitalismo (instalar un campo de inmanencia y poner fin a la historia) se revelan solidarias: el capitalismo es un sistema que clausuró la posibilidad de una exterioridad que permitiría salir de su lógica de captura, lo cual tiene por consecuencia poner fin a la historia universal que él mismo hizo posible. La política deleuziana se inicia, en una palabra, en un terreno post-histórico y post-revolucionario.

Recibido en febrero de 2012. Aceptado en julio de 2012

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO

Antonelli, Marcelo (2012). El capitalismo según Gilles Deleuze: inmanencia y fin de la historia en *Cuadernos de filosofía*, N° 57. Buenos Aires: Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (pp. 51-66).



Notas

9. Deleuze llevó a cabo numerosas acciones concretas en torno a diferentes asuntos políticos, como el Grupo de Información sobre las Prisiones (Deleuze, 2004: 285-287; 2003: 254-262), la cuestión palestina (Deleuze, 2003: 179-184 y 221-225), el caso Toni Negri (Deleuze, 2003: 155-161), la censura a un film de Hugo Santiago (Deleuze, 2004: 401-403), los “nuevos filósofos” (Deleuze, 2003: 127-134), la guerra en Irak (Deleuze, 2003: 351-352), Mayo del 68 (Deleuze, 2003: 215-217), entre otros. (En página 52)
24. En rigor, Kojève no emplea el sustantivo “post-historia” [*post-histoire*], sino el adjetivo “post-histórico(s)” [*post-historique(s)*] en seis ocasiones a lo largo de la “Nota a la segunda edición” (pp. 436-437). Con dicho vocablo se refiere a los hombres en tanto “animales post-históricos”, al actual “período post-histórico”, a la “civilización japonesa post-histórica”, entre otros. La palabra “post-historia” se remonta al filósofo francés Antoine Augustin Cournot (1801-1877), luego fue utilizada por el intelectual alemán del Tercer Reich Arnold Gehlen (1904-1976) y se difundió especialmente a partir de la publicación de los escritos póstumos del pensador de izquierda Peter Brückner (1922-1982). Para una historia del concepto, véase Niethammer (1994). Agradecemos al evaluador anónimo esta referencia. (En página 54)
26. En *Qu'est-ce que la philosophie?* Deleuze remite al texto de Kojève “Tiranía y sabiduría” a partir del tema del filósofo griego como “amigo” de la sabiduría por contraposición al “sabio” (Deleuze, 2005b: 8). Además, como docente a cargo del *hypokhâgne* en el año escolar 1955-1956, Deleuze dio a leer el libro *De la tiranía* de Jenofonte, que contaba con un prefacio de Kojève y con la correspondencia entre éste y Leo Strauss (cf. Dosse, 2007: 131-132). Por otro lado, el mismo texto es mencionado en *Mille Plateaux* (Deleuze, 2006: 465), donde Kojève es considerado, junto a Eric Weil, parte del “hegelianismo de derecha” presente en la política oficial, que suelda el destino del pensamiento al del Estado. Al respecto, es oportuno recordar que Kojève trabajó como funcionario del Estado francés durante muchos años. Referencias semejantes se repiten en Deleuze (2003: 248; 2004: 317, 361). (En página 54)
27. Dosse (2007: 116-117) relata que, a comienzos de la década del 40, el joven Deleuze participaba con Maurice de Gandillac en reuniones realizadas los últimos sábados de cada mes en la casa de Marcel Moré, a las que asistían universitarios e intelectuales de renombre. En el encuentro del 5 de marzo de 1944, durante el cual se debatió sobre el tema “Mal y pecado” en torno a la obra de Bataille, asistieron –además de Deleuze y Gandillac- Caillois, el propio Bataille, Klossowski, Hyppolite, Sartre y Kojève, entre otros. (En página 54)

Bibliografía

- » ANTONIOLI, M. et al. (eds.) (2009). *Gilles Deleuze, Félix Guattari et le politique*, Paris, Ed. Du Sandre.
- » BADIOU, A. (2010). “Existe-t-il quelque chose comme une politique deleuzienne ?”, en *Cités* n° 40, “Deleuze politique”, Paris, PUF, pp. 15-20.
- » FÉVRIER. (2002). “Deleuze, sur la ligne de front”, en *Magazine littéraire* n° 406, dossier “L’effet Deleuze”, pp. 19-20.
- » BUCHANAN, I. and THOBURN, N. (eds.) (2008a). *Deleuze and politics*, Edinburgh, Edinburgh U. P.
- » — (2008b). “Introduction. Deleuze and politics”, en BUCHANAN-THOBURN (eds.) (2008a), pp. 1-12.
- » CASTRO, E. (2008). “De Kojève a Agamben. Posthistoria, biopolítica, inoperosidad”, en *Deus mortalis* n° 7, pp. 71-96.
- » — (2011). *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*, Bs. As., UNIPE Editorial.
- » CHOAT, S. (2009). “Deleuze, Marx and the Politicisation of Philosophy”, en *Deleuze Studies*, Vol. 3, pp. 8-27, ISSN 1750-2241, <http://www.euppublishing.com/toc/dls/3/Suppl> [consulta: 2 enero 2012]
- » DELEUZE, G. (1973). *L’Anti-Œdipe. Capitalisme et Schizophrénie 1*, Paris, Minuit (en colaboración con F. GUATTARI).
- » — (1996a). *L’Abécédaire de Gilles Deleuze*, Vidéo Éd. Montparnasse (con la colaboración de C. PARNET).
- » — (1996b). *Dialogues*, Paris, Flammarion (en colaboración con C. PARNET)
- » — (2003). *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, edición de D. LAPOUJADE, Paris, Minuit.
- » — (2004). *L’Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, edición de D. LAPOUJADE, Paris, Minuit.
- » — (2005a). *Pourparlers*, Paris, Minuit.
- » — (2005b). *Qu’est-ce que la philosophie?*, Paris, Minuit (en colaboración con F. GUATTARI).
- » — (2006). *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie 2*, Paris, Minuit (en colaboración con F. GUATTARI).
- » — (2008). *Différence et répétition*, Paris, PUF.
- » — Cours Vincennes - 7/3/1972; clase transcripta en el sitio de Richard Pinhas « Les cours de Gilles Deleuze » ; <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=160&groupe=Anti Oedipe et Mille Plateaux&langue=1> [consulta : 2 enero 2012]
- » — Cours Vincennes - 17/2/81 ; en « Les cours de Gilles Deleuze » ; <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=37&groupe=Spinoza&langue=1> [consulta : 6 enero 2012]
- » — Cours Vincennes - 10/3/81 ; en « Les cours de Gilles Deleuze » ; <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=40&groupe=Spinoza&langue=1> [consulta : 6 enero 2012]
- » DESCOMBES, V. (1986). *Le même et l’autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Minuit.
- » DOSSE, F. (2007). *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie Croisée*, Paris, La Découverte.
- » — (2010). “Les engagements politiques de Gilles Deleuze”, en *Cités* n° 40, « Deleuze politique », Paris, PUF, pp. 21-37.
- » DRURY, S. (1994). *Alexandre Kojève. The roots of postmodern politics*, New York, St. Martin’s Press.
- » FERREYRA, J. (2010). *L’ontologie du capitalisme chez Gilles Deleuze*, Paris, L’Harmattan.

- » FORCELLINI, V. (1940). *Totius Latinitatis Lexicon*, I-IV, Leiden.
- » FOUCAULT, M. (1994). “Préface”, en *Dits et écrits III*, Paris, Gallimard, pp. 133-136.
- » HOLLAND, E. (2002). “On some implications of Schizoanalysis”, en *Strategies*, Vol. 15, N° 1.
- » JAMESON, F. (1999). “Marxism and Dualism in Deleuze”, en BUCHANAN, I. (ed.), *A deleuzian century?*, Durham and London, Duke University Press, pp. 13-36.
- » KOJEVE, A. (1979). *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l’Esprit professées de 1933 à l’École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau*, Paris, Gallimard.
- » LALANDE, A. (1968). *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF.
- » MAGNAVACCA, S. (2005). *Léxico técnico de filosofía medieval*, Bs. As., Miño y Dávila.
- » MALABOU, C. (1996). “Négatifs de la dialectique. Entre Hegel et le Hegel de Heidegger : Hyppolite, Koyré, Kojève”, en *Philosophie*, n° 52, ISSN 0294-1805, Minuit, pp. 37-53.
- » MENGUE, P. (1994). *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, Paris, Kimé.
- » — (2006). *Deleuze et la question de la démocratie*, Paris, L’Harmattan.
- » — (2009). *Utopies et devenirs deleuziens*, Paris, L’Harmattan.
- » NIETHAMMER, L. (1994). *Posthistoire. Has history come to an end?*, translated by Patrick Camiller, London – New York, Verso.
- » ROTH, P. (1988). *Knowing and history. Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*, New York, Columbia University Press.
- » SIBERTIN-BLANC, G. (2010). “Deleuze et les minorités : quelle « politique » ? ”, en *Cités* n° 40, “Deleuze politique”, Paris, PUF, pp. 39-57.
- » TYNAN, A. (2009). “The Marx of Anti-Oedipus”, en *Deleuze Studies*, Volume 3, pp. 28-52, ISSN 1750-2241, <http://www.euppublishing.com/toc/dls/3/Suppl>. [consulta: 2 enero 2012]