

REPRESENTACIÓN ÓRGICA: LA ONTOLOGÍA DE LEIBNIZ EN EL CAPITALISMO DELEUZIANO*†

Orgiastic Representation: The Ontology of Leibniz in Deleuzian Capitalism

Julián Ferreyra
UBA-Conicet (Argentina)

RESUMEN

Este artículo se propone indagar las tesis ontológicas que subyacen a la concepción que Gilles Deleuze propone del capitalismo, a partir de sus vínculos con la caracterización deleuziana de la filosofía “barroca” de Leibniz como representación *órgica*. Se analizará una primera hipótesis: que los repliegues de la materia conducen “naturalmente” las almas o mónadas como centro de convergencia, cuyo rol sería dar la razón de los cuerpos y garantizar la unidad en la representación. Luego se pondrá en duda esta hipótesis por dar por sentado lo que se intenta demostrar, naturalizando el pasaje entre cuerpos y almas. Se presentará entonces una segunda hipótesis, según la cual la razón de los pliegues y los repliegues, de su convergencia y su composibilidad, tiene una génesis histórica; la *razón suficiente* sería la relación diferencial constitutiva del capitalismo (dy / dx), producida por los azares y las contingencias de la historia universal (el encuentro del flujo libre de trabajo con el flujo libre del capital) y no, como lo quiso Leibniz en la elección de Dios del “mejor de los mundos posibles”.

Palabras clave: Deleuze, Leibniz, capitalismo, representación órgica, pliegue.

ABSTRACT

This article aims to research the ontological thesis under the conception that Gilles Deleuze puts forward of capitalism, based on the links with the deleuzian reconstruction of the “baroque” philosophy of Leibniz as “orgiastic” representation. We will study a first hypothesis: that the refolds of matter lead “naturally” to souls or monads as center of convergence, which

* **Recibido** Septiembre de 2010; **aprobado** Octubre de 2010.

† Este artículo contiene la traducción de alguno de los desarrollos presentes en el capítulo X de mi *L’ontologie du capitalisme chez Gilles Deleuze* (Paris, L’Harmattan, 2010), inédito en español.

role is to give a reason for the bodies and grant the unity of representation. Then we will question this hypothesis for taking for granted what it aims to demonstrate: the passage between bodies and souls. We will then present a second hypothesis, according to which the reason of the folds and pleats, of their convergence and their consistency, has its historical genesis; the *sufficient reason* would be the differential relation that constitutes the capitalism (dy/dx), produced by the random and contingency of universal history (the encounter of the liberated flux of work and the liberated flux of capital) and not, as Leibniz wanted it for the choice of God of “the best of all possible worlds”.

Key words: Deleuze, Leibniz, capitalism, orgiastic representation, fold.

138

Ante la creciente complejidad de los fenómenos vinculados con la sociabilidad humana, las recurrentes crisis económicas y políticas, y los fantasmas de la anarquía, la disolución, el nihilismo y el totalitarismo, el pensamiento se encuentra ante renovados desafíos. ¿Cómo dar cuenta de la lógica de lo social? ¿Cómo concebir lo político? Los esfuerzos de la filosofía política alternan entre una reconceptualización de las categorías clásicas (Estado, soberanía, justicia) y la conformación de nuevas categorías adaptadas a un mundo “posmoderno”. En este panorama de la filosofía contemporánea, ante el desafío de pensar nuestro tiempo, nuestro “siglo”, se inserta el trabajo del filósofo francés Gilles Deleuze (1925-1995) en torno del concepto de *capitalismo*. Sus análisis se sitúan en la tradición inaugurada por Karl Marx, pero su esfuerzo de adaptar el concepto a la fluidez creciente del desarrollo material del capitalismo contemporáneo lo lleva a plantear tesis que aparecen como herejes desde el punto de vista del marxismo ortodoxo, incomprensibles consideradas desde las categorías fijas de la tradición. Pero aún cuando sean leídas fuera de todo dogma, las páginas dedicadas explícitamente al análisis del capitalismo y que podemos encontrar básicamente en las obras publicadas por Deleuze en coautoría con Félix Guattari (como *El Anti-Edipo* y *Mil Mesetas*) se caracterizan por una singular oscuridad. Nociones como la de “axiomática de flujos decodificados”, “plusvalía de flujos” o “relación diferencial dx/dy ” son presentadas sin mayores explicaciones. Intentaremos mostrar aquí que un camino para empezar a esclarecer el concepto de capitalismo deleuziano es indagar su vínculo con la interpretación que Deleuze realiza del pensamiento de Leibniz.

Si bien la filosofía política clásica ha intentado pensar lo político a partir de una matriz de pensamiento hobbesiano-cartesiana, fundando así sus conceptos fundamentales en un sistema de representación *orgánica*, Deleuze considera que esas categorías son incapaces de pensar la nueva

forma de organización política que el capitalismo comenzó a imponer a partir del siglo XVI. No son más que manifestaciones de una melancolía por un modo de representación política fundado en el poder soberano, no más que nostalgia de los grandes Imperios, el *Urstaat* condenado a desaparecer bajo la fluidez de los nuevos mecanismos y tecnologías sociales. Intentaremos mostrar que, para Deleuze, Leibniz ha sido *el* filósofo del siglo XVII capaz de intentar construir un sistema que captara el nuevo modelo de representación a partir del cual la unidad estaba en curso de reconstruirse: lo que Deleuze llamará la representación *órgica*.

No parece, en efecto, que Leibniz es un elemento esencial en el cuadro del pensamiento deleuziano. Esta afirmación podría sin embargo ser puesta en duda, dado que le dedicó solamente un libro (*El pliegue, Leibniz y el barroco*), y que su aparición tuvo lugar bastante tarde en su producción: en 1986, cuando Deleuze tenía ya 61 años. Pero la presencia de Leibniz está allí desde el inicio. A finales de los años 50, la tesis complementaria de Deleuze dirigida por Ferdinand Alquié, *Spinoza y el problema de la expresión* estaba, según consigna François Dosse en su biografía “prácticamente terminada”¹; y en esa temprana presentación del pensamiento de Spinoza, la confrontación con Leibniz es esencial. La importancia del trabajo de Leibniz aparece entonces muy pronto, y de manera evidente, en el trabajo de Deleuze. A fin de los años 60, en *Diferencia y repetición* y en *La lógica del sentido*, el estudio de Leibniz, a pesar de ser sintético, presenta ideas fundamentales para el desarrollo de las tesis centrales. Inmediatamente después de la publicación de *Mil mesetas*, en 1980, Deleuze decide dedicar su curso en la Universidad de Vincennes al filósofo barroco. Y luego, en 1986, publica *El pliegue*. Leibniz ha sido, por otra parte, el pensador elegido por Deleuze para su último curso antes de jubilarse. Es por lo tanto indudable que Leibniz ocupa un lugar primordial en la historia de la filosofía tal como Deleuze la concibe.

Cuando Deleuze decide abordar la obra de un filósofo, no se trata de “hacer justicia” de su pensamiento “auténtico”: es por esa razón que no trabajaremos aquí al Leibniz “histórico”, si no a Leibniz como *personaje conceptual* de Deleuze. Cuando indiquemos “Leibniz” habrá que leer “Leibniz, ese personaje que Deleuze construyó”. En ese sentido, no es nuestro fin aquí discutir la justicia exegética que Deleuze estaría brindando en su lectura de Leibniz, ni intentar confrontar su interpretación con los estudios leibnizianos más o menos ortodoxos².

¹ F. Dosse, Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Biographie croisée*, Paris, La Découverte, 2007, p. 146.

² Baste señalar que allí donde el objetivo de los comentarios de Leibniz es ofrecer una *representación* de su pensamiento (tarea por cierto complejísima en virtud de la extensión de la obra del filósofo

Sin embargo, considerar a Leibniz como personaje conceptual no define por sí sólo su *rol* en la filosofía de Deleuze. Tal rol podría ser contribuir a definir la ontología deleuziana, que cuando Deleuze expone a Leibniz está presentando su propia filosofía primera³. No es esa la interpretación que intentamos sostener aquí. Pensamos, en cambio, que el rol de Leibniz es contribuir a la definición del concepto deleuziano de *capitalismo*⁴. Insistimos: no queremos decir que el Leibniz histórico haya comprendido el capitalismo (no es lo que intento exponer aquí⁵); lo que intentamos mostrar es que el Leibniz *de Deleuze* contribuye a definir un concepto deleuziano tan complejo como el de capitalismo.

1. Exasperación de la filosofía

Leibniz es, para Deleuze, el pensador de la genial inquietud, esa inquietud que se refleja en su manera de hacer filosofía. Se hunde una y otra vez en el infinito para arrancarle un concepto tras otro, una delirante cantidad de determinaciones que llevan la marca de lo infinito, del océano en el que no cesa de adentrarse cada vez que los conceptos parecen ofrecerle tierra firme: “Creía entrar en el puerto, pero... fui arrojado en pleno mar”⁶. Es la “exasperación de la filosofía”.

del siglo XVII, con 27 volúmenes de la edición de Gerhardt no ofrecen sino una parte de las obras completas, cuya edición se inició en 1923 y aún no ha finalizado, a pesar de la participación de 350 editores). De allí la búsqueda de algún concepto o problemática unificadora (la metafísica, los principios, la lógica, la teoría del conocimiento, el lenguaje, sus aportes a la ciencia y la matemática, la polémica realismo-idealismo, sus enfrentamientos con Descartes, Spinoza y Locke, etc.). La pluralidad de las inspiraciones y las creaciones de Leibniz sólo se ve reprimida por los intentos de encontrar un punto de vista en el cual su sistema converja cual gigantesca mónada: pan-logicismo, pan-matematismo, principialismo, visión religiosa, etc.. La estrategia de Deleuze es bien diversa: utilizar esa inmensa obra como cantera para extraer la materia prima para construir el rival perfecto para su propia ontología desarrollada en *Diferencia y repetición* (y las diferencia políticas que de ello derivan). En referencia a los estudios ortodoxos sobre Leibniz, cf. Cassirer, E. *Leibniz 'System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Meiner, Hamburg, 1998; Ortega y Gasset, J. *La idea de principio en Leibniz*, Madrid, Revista de Occidente, 1967; Russel, B. *The philosophy of Leibniz*, Routledge, New York, 1992; Belaval, I. *Leibniz, Initiation à sa philosophie*, Paris, Vrin, 2005; Hartz, G. *Leibniz's Final System*, Routledge, New York, 2007; Jolley, N. (ed.) *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995

³ Así lo interpreta, por ejemplo, A. Badiou. Cfr. su “Gilles Deleuze, *The Fold.: Leibniz and the Baroque*”, in C. V. Boundas y D. Olkowski (comp.), *Gilles Deleuze and the theatre of philosophy*, 1994, p. 51.

⁴ “Los conceptos, lo veremos, necesitan personajes conceptuales que contribuyan a su definición”, Deleuze, G. y Guattari, F. *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Minituit, 1991, p. 8.

⁵ Remito para ello al esfuerzo de J. Ester, *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*, Paris, Aubier, 1975.

⁶ G. W. Leibniz, *Système nouveau de la Nature*, § 12, in Janet, P. Leibniz, *Œuvres philosophiques complètes*, t. I, Paris, Alcan, 1900, p. 643. Citado por Deleuze en *Qu'est-ce que la philosophie?* p. 27

Si aceptan la definición de que la filosofía es la actividad que consiste en crear conceptos, diría entonces que hay dos clases de filósofos, pues existen como dos polos. Están aquellos que realizan una creación muy sobria de conceptos. Crean conceptos al nivel de tal singularidad bien distinguida de las otras. Yo sueño con una especie de cuantificación de los filósofos: se los cuantificaría según el número de conceptos que han firmado o inventado. Descartes es el tipo de una creación de conceptos muy sobria... A Descartes podemos asignarle cinco o seis conceptos. Es grandioso haber inventado seis conceptos; no obstante, es una creación sobria. Y después están los filósofos exasperados. Para ellos cada concepto cubre un conjunto de singularidades, y después les hacen falta siempre otros, siempre otros conceptos. Se asiste a una loca creación de conceptos. El ejemplo típico es Leibniz, quien jamás ha cesado de crear algo nuevo⁷.

En frente de la sobriedad de Descartes, que se corresponde con la ambición melancólica de reconstruir el Imperio, Leibniz se lanza hacia el mundo infinito a través de una delirante creación de conceptos. Pero ello no impide que Leibniz tenga, al mismo tiempo, la ambición de reconstruir el mundo, y que su empresa consista en lograr, *a través de la multiplicidad de conceptos*, una representación, un sistema. Ello no impide que Leibniz sea el “filósofo del orden”⁸. Un orden absolutamente nuevo, que se compone con el orden social que el capitalismo está poniendo en funcionamiento en torno a él en la vida cotidiana al filo del siglo XVII (o, más precisamente, con las modificaciones de la vida cotidiana que, en la época de Leibniz, están poniendo en funcionamiento al capitalismo). Intentaremos mostrar que este nuevo orden del capitalismo, que Deleuze llama la “axiomática” se corresponde con la corriente de pensamiento que Deleuze llama el *Barroco* o la representación órgica de lo infinitamente pequeño. Nadie ignora el amor de Leibniz por los axiomas⁹. Deleuze muestra también su pasión profunda por el capitalismo naciente.

2. Reconstruir un mundo que está derrumbándose

Si Leibniz contribuye a definir el capitalismo, es porque no solamente *vio* que algo estaba derrumbándose, sino principalmente porque comprendió de qué manera el nuevo *socius* debía emprender la reconstrucción. El Barroco es ya la crisis de la razón teológica: se trata de una última tentativa de reconstruir un mundo que está derrumbándose... Cuando Leibniz dice que nuestro

⁷ G. Deleuze, *Exasperación de la filosofía*, *Op.cit.*, pp. 20-21.

⁸ *Ibid.*

⁹ Russell señala que Leibniz es aún más que Spinoza una muestra de una filosofía de la deducción geométrica a partir de axiomas y definiciones (*cf.* Russell, *op. cit.* p. 1).

mundo es el mejor de los mundos posibles, hay que observar que “el mejor” reemplaza aquí al Bien clásico y que supone precisamente el fracaso del Bien¹⁰.

Deleuze no tiene una estima particular por Leibniz. Lo aclara suficientemente en el primer curso que le dedica: “abominable, Leibniz es abominable”, dice; lo encuentra “extremadamente reaccionario”; lo considera como “el amigo del orden”; ve en él la imagen del filósofo conservador, que bendice los poderes existentes y permite “justificar lo que hay”¹¹. No, Leibniz no le agrada a Deleuze, en absoluto. Pero Deleuze esto no quita que la imagen de Leibniz lo fascine, en la medida en que tuvo el coraje de enfrentar la realidad de su época. Sin dudas bendijo los poderes de su tiempo, pero eso no le quita el mérito de reconocerlos adecuadamente. Aceptó el fracaso del Bien, es decir, del Déspota y su ley, del emperador y sus tribunales. Y confrontó el infinito:

Quando la representación encuentra en sí el infinito, aparece como representación *órgica* y ya no como *orgánica*: descubre en sí el tumulto, la inquietud y la pasión bajo la calma aparente o los límites de lo organizado. Reencuentra al monstruo¹².

142

El pensamiento reencuentra al monstruo, encuentra en sí el *infinito* que remite al caos, al inconsciente, al mundo de las puras diferencias. Pero quiere *reconstruir* una estructura de poder y un sistema de determinaciones para la forma naciente de dominación. Intenta rehacer la unidad y *domar al monstruo*, la multitud de de determinaciones no ligadas, a través de un pensamiento *representativo*. Sólo que allí donde, en la vieja forma de representación, la determinación finita tenía el rol dominante, en la nueva forma de representación tendrá un rol subsidiario. “El pensamiento sólo puede descubrir en sí el infinito dejando subsistir la determinación finita”¹³. La determinación finita, y por lo tanto orgánica, subsiste. Ella es incluso necesaria, puesto que la representación orgánica se sostiene precisamente en el movimiento reflexivo que va de lo finito al infinito: lo finito se refleja en lo infinito; lo infinito, en lo finito. El despotismo subsiste entonces, pero se ha vuelto “minúsculo”. No es pensado como “desvanecido y desaparecido”, sino “desvaneciéndose y a punto de desaparecer”. De esta manera, aparece “como engendrándose en el

¹⁰ G. Deleuze, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 220, yo traduzco

¹¹ Cfr. G. Deleuze, *Exasperación de la filosofía, el Leibniz de Deleuze*, Buenos Aires, Cactus, 2006, pp. 20-21..

¹² G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 61, yo traduzco. Las dos formas de la representación orgánica en *Diferencia y repetición* son la representación orgánica de lo infinitamente pequeño y la representación orgánica de lo infinitamente grande. La primera remite a Leibniz, la segunda a Hegel. Nos limitamos en estas páginas al caso de Leibniz.

¹³ *Ed. cit.* p. 63.

infinito”¹⁴. Pero el infinito permanece de todas formas atado a los “imperios minúsculos”¹⁵, al decirse *de ellos*. Ellos, por su parte, permanecen atados al infinito. Lo infinito como despliegue de lo finito, lo finito como pliegue de lo infinito: reencontramos allí el movimiento agitado del océano barroco.

La representación finita se transforma en una *variedad* de determinaciones finitas; los “imperios minúsculos” reemplazarán al Imperio despótico. Por un lado, cada uno de los imperios minúsculos (Estado, ciudad, corporación, sujeto) nos conduce al flujo infinito del capital en el cual no cesan de ahogarse, de disolverse. Por el otro, cuando seguimos el flujo infinito del capital, nos vemos arrastrados hacia los imperios minúsculos que forma. Pliegue y despliegue: el infinito se refleja en lo finito, lo finito en lo infinito. Todo se derrumba, pero *en* ese derrumbe, encuentra su consistencia. Una nueva forma de dominación para una nueva estructura secular de poder.

Leibniz es, para Deleuze, la figura de aquel que ha enfrentado al infinito y se ha unido al nuevo amo: el flujo mutante del capital que subsume bajo la forma de la identidad de la representación órgica al mundo que se desvanece poco a poco en lo infinitamente pequeño, *en el seno mismo* de su desvanecimiento. Somos todos infelices: los capitalistas, los proletarios, los policías, los presidentes de las corporaciones, los psiquiatras, los operarios, los desocupados, los estudiosos. Pero la infelicidad de las partes recibe su absolución en la representación órgica¹⁶: estamos, después de todo, en el mejor de los mundos posibles. Qué hermosa que es la representación órgica, con su juego dinámico con los límites, jugando a involucrarse y desenvolverse, jugando a encontrar la consistencia de lo infinitamente pequeño en el vértigo de su desaparición. Todo se hunde, pero, ¡milagro!, el oleaje *dialéctico* lo sostiene todo (el pensamiento de Hegel expresa, después de todo, una de las formas de la representación órgica).

La noción misma de límite cambia completamente de significado: ya no designa los límites de la representación finita, si no al contrario la matriz donde la determinación finita no deja de desaparecer y de nacer, de involucrarse y desplegarse en una representación órgica. Ya no designa la limitación de una forma, si no la *convergencia* hacia un fundamento¹⁷.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Tomamos el concepto de “imperio minúsculo” del análisis del capitalismo material realizado por F. Braudel: “La ciudad ya no existe, en tanto tal, más que enfrentada a una vida inferior a la suya, y la regla no tiene excepción (...) No hay ninguna ciudad, por pequeña que sea, que no tenga sus pueblos, su fragmento de vida rural anexada, a las que les imponga la realidad de su mercado (...) Es necesario, para *ser*; dominar un imperio, aunque sea minúsculo”, F. Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalismo*, Paris, Armand Colin, 1979, t. I, p. 549, yo traduzco.

¹⁶ *Cfr.* Deleuze, *Différence...*, ed. cit. p. 61.

¹⁷ *Ed. cit.* p. 62

Como todas las definiciones de Deleuze, la de representación orgánica nos confunde más de lo que nos orienta. Nos hará falta una larga pedagogía del concepto para comprender su sentido. De ello tratan estas páginas.

3. La vida en los pliegues

El nuevo mundo que está naciendo en la época de Leibniz no implica solamente el *derrumbe* de las viejas formas de representación sino el surgimiento de una forma novedosa. El capitalismo no es solamente una fuerza disolutiva de los lazos comunitario sino también un nuevo sistema de relaciones sociales. La división infinita en imperios minúsculos (los individuos, “solos y aislados”) debe entonces ser la clave de esa nueva forma de consistencia social. El cuerpo social no debe ser ya pensado como una forma que se aplica a una materia; no hace falta un alma (la soberanía) que mantenga reunidos los miembros dispersos, sino que la consistencia del cuerpo capitalista se encuentra en el proceso mismo de división infinita.

144 Ya desde sus primeras páginas, *El pliegue, Leibniz y el Barroco* nos ofrece elementos para comprender de qué manera un cuerpo puede encontrar su consistencia en la división infinita (de donde deriva al posibilidad de un cuerpo de socius capitalista). Ocurre que tenemos la costumbre de pensar la divisibilidad bajo el modelo del atomismo, lo que vuelve paradójica la coexistencia de la división y la consistencia: “La formación del organismo permanecería un misterio improbable o un milagro si la materia se dividiera en puntos independientes, aunque fuera al infinito”¹⁸. Pero la paradoja no se presenta en la ontología leibniziana, donde los “mínima inseparables” del atomismo son reemplazados por “cuerpos flexibles o elásticos”, que no se separan en “partes de partes” y por lo tanto no se desagregan.

Un cuerpo flexible o elástico tiene aún partes coherentes que forman un pliegue, por lo que no se separan en partes de partes, sino más bien se dividen al infinito en pliegues cada vez más pequeños que mantienen siempre cierta cohesión... [No] como la arena fluida en granos, si no como la estofa o una hoja de papel que se divide en pliegues al infinito o se descompone en movimientos curvos, cada uno de los cuales está determinado por su entorno¹⁹.

Los elementos discretos y en principio independientes (“ladrillos”) dependen en la representación orgánica de una estructura piramidal como la que caracterizaba la forma imperial, con el Déspota en la cúspide y el resto de la sociedad desprendiéndose de él en una estructura descendiente

¹⁸ G. Deleuze, *Le pli, Leibniz et le Baroque*, Paris, Minuit, 1988, p. 10, yo traduzco.

¹⁹ *Ed. cit.* p. 9.

hasta la base. La materia constituida por esos ladrillos y la unidad eminente (y trascendente) del Déspota ofreciendo la unidad estructural: el modelo de la muralla china. La unidad que se representa Leibniz reemplaza aquellos elementos discretos por una materia “flexible o elástica”, “como una estofa o una hoja de papel”. Las ásperas paredes de la pirámide se han vuelto blandas. La estructura piramidal no es realmente una pirámide de piedra, sino más bien una tienda de campaña. Varillas, piquetes y tirantes caen. Ya no hay cúspide. La tela se desparrama sobre el piso. Los elementos ya no tienen una función estructural. El nuevo cuerpo es una estofa. El Barroco “arte informal por excelencia” deriva de esta tendencia a la pura materia, a la liberación de la forma²⁰. “Pura materia”, como las obras de Robert Morris o Eva Hesse, artistas del movimiento del “Antiforma” de la década del ’70:

Tradicionalmente se ha practicado la escultura sin interrogarse sobre el rol de la materia en la determinación de la forma final... Robert Morris critica la escultura occidental que, según él, siempre sometió la materia a un orden que le es exterior, sin dejarla nunca organizarse por sí misma. En suma, siempre hemos concebido el trabajo de la material como moldeo, o como elaboración de una forma armada desde el exterior. Robert Morris propone, por el contrario, valorizar la materia y mostrarla por lo que es²¹.

Contra el primado de la forma en la escultura tradicional, para la “Antiforma” el rol activo corresponde a la materia. El fieltro de Morris, la resina y la gasa de Hesse: son los elementos los que determinan sus obras. Su peso, su textura, su manera de derramarse. La materia tiene su “textura”: su propia manera de plegarse, según los pliegues de los cuales es capaz²². La materia no es capaz de cualquier cosa: tiene su *manera*; es lo que Deleuze analizando a Leibniz llama “textura”²³. Es ese mundo, el mundo propio de la materia lo que Morris y Hesse se esfuerzan por develar en sus obras. Ese es el mundo que nos devela el Barroco, esta modernidad leibniziana que apunta a la esencia del capitalismo. La forma del socius despótico es reemplazada, inicialmente, por la pura materia que sale a la luz con el derrumbe de las estructuras imperiales.

Pero eso no quiere decir que la materia revele “puntos independientes” o “mínima separables”, átomos, según la idea que el sentido común tiene del derrumbe del fundamento. La materia librada a sí misma revela por el contrario “partes coherentes”. Esas partes coherentes, son lo que Deleuze

²⁰ *Ed. cit.* p. 49.

²¹ V. Morisset, “Antiforma”, in *Dossiers Pédagogiques du Centre Pompidou*, <http://www.centrepompidou.fr/education/ressources/ENS-antiforme/ENS-antiforme.htm>, 2006.

²² *Cfr.* Deleuze, *Le pli*, *ed. cit.* p. 52.

²³ *Ed. cit.* p. 49.

llama los “flujos”, esos flujos que pueblan las obras que escribió junto a Félix Guattari y que tanta perplejidad produjeron en sus lectores: “los mecanismos físicos son flujos infinitamente pequeños, que constituyen desplazamientos, cruces y acumulaciones de ondas, o ‘conspiraciones’ de movimientos moleculares”²⁴. El movimiento incesante de los flujos, esos elementos que componen la materia pura (indeterminada) en la representación barroca, forman un “pliegue”. Las viejas estructuras despóticas “no se separan en partes de partes, sino más bien se dividen al infinito en pliegues cada vez más pequeños que mantienen siempre una cierta cohesión”²⁵. No son átomos, no son puntos en la estofa de la realidad, sino flujos: flujos por todas partes, y para nada metafóricamente²⁶.

La materia liberada de la forma no se simplifica, sin embargo. El motivo es que, como lo muestra la obra de Morris, el fieltro, desparramado por el suelo, presenta pliegues. Este pequeño ejemplo que puede verse en las principales galerías de arte contemporáneo se multiplica a escala del mundo: la estofa del mundo “tiene una comprensión infinita... el pliegue reenvía siempre a otros pliegues”²⁷. Este cuerpo late. Se comprime, se expande. Se contrae, se dilata. Se reprime, y luego estalla. Es un músculo. Un resorte. Fieltro, resina, gasa. Desplazamientos, cruces y acumulaciones de ondas, e incluso conspiraciones de movimientos moleculares.

El “rasgo” del Barroco, el rasgo del nuevo mundo que está naciendo en la época de Leibniz no es la materia que se derrama sobre el piso una vez que las estructuras de la representación clásica se han derrumbado, sino los pliegues que se forman y van al infinito²⁸. Sigamos esos pliegues. Sigamos esos pliegues cada vez más pequeños y que mantienen sin embargo su cohesión. Tomemos nuestra tabla de *surf* y lancémonos al océano barroco. Veamos cómo estos pliegues, estos elementos últimos (pero que no son nunca últimos) de la materia nos conducen hacia un nuevo sistema de la representación.

4. Domar el infinito

El pliegue no afecta únicamente a las materias (fieltro, resina, gasa), sino que “determina también y hace aparecer la Forma”²⁹. El pensamiento en términos de forma y materia característico de la representación orgánica se derrumba para dar lugar al Barroco, es decir, al mundo pensado en

²⁴ *Ed. cit.* p. 129.

²⁵ *Ed. cit.* p. 9.

²⁶ *Cfr.* G. Deleuze y Guattari, *F. L'Anti-Oedipe*, Paris, Minuit, 1972, p. 7

²⁷ Deleuze, *Le pli*, *ed. cit.* p. 12.

²⁸ *Cfr. Ed. cit.* p. 5

²⁹ *Ed. cit.* p. 49.

términos de *pliegues*. Tanto la materia como la forma siguen cumpliendo un rol en esta nueva imagen del pensamiento, pero ya no se trata de una forma que determina la materia. El pliegue es en el Barroco el elemento genético, que se despliega como un doble dobléz (*Zwiefalt*³⁰): de un lado la materia y del otro la forma, “siguiendo la diferencia que no deja de desplegarse y replegarse en cada uno de los lados”³¹.

¿Qué quiere decir esto? Que en el *nuevo mundo* hay individuaciones, incluso identidades. Hay formas. Pero el modelo no es más la forma-materia de la representación orgánica en el seno de la cual el proceso de la individuación iba “de lo general a lo especial, por diferenciación de un campo inicialmente indiferenciado”³², sino el modelo que nos provee el *cálculo diferencial* (el nuevo modelo de matemáticas que Leibniz y Newton, se esforzaban por desarrollar en el siglo XVII – volveremos a esto dentro de un instante):

El objeto no se define más por una forma esencial, sino que alcanza una funcionalidad pura, como declinando una familia de curvas encuadradas por parámetros, inseparable de una serie de declinaciones posibles... El nuevo estatus del objeto no se relaciona ya con un molde espacial, es decir con una relación forma-materia, sino con una modulación temporal que implica la puesta en variación continua de la materia, al mismo tiempo que un desarrollo continuo de la forma³³.

El modelo de individuación que Deleuze atribuye al Barroco es el mismo que dos años más tarde atribuirá a la nueva forma de la disciplina social que surge con la decadencia de los grandes medios de encierro (prisión, hospital, fábrica, escuela, familia). Es la “gran conversión” entre las sociedades disciplinarias y las llamadas “sociedades de control”.

Los encierros son *molde*s, moldeamientos distintos, pero los controles son una *modulación*, como un moldeamiento auto-deformante que cambiara continuamente, de un instante a otro, o como un tamiz cuyas mallas cambiaran de un punto al otro. Lo vemos en la cuestión de los salarios: la fábrica era un cuerpo que llevaba sus fuerzas interiores a un punto de equilibrio, el más alto posible para la producción, el más bajo posible para los salarios; pero, en una sociedad de control, la empresa ha reemplazado a la fábrica, y la empresa es un alma, un gas... La empresa se esfuerza más profundamente en imponer una modulación para cada salario, en estados de perpetua meta-estabilidad³⁴.

³⁰ Sobre el concepto de *Zwiefalt*, *cfr: infra*. apartado 5: “El *Zwiefalt* y el pasaje al otro lado”.

³¹ *Ed. cit.* p. 42

³² *Ed. cit.* p. 15.

³³ Deleuze, *Le pli*, *ed. cit.* p. 26.

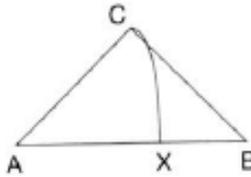
³⁴ G. Deleuze, “Post-scriptum sur les sociétés de contrôle”, in *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990. p. 242, yo traduzco.

El hecho de que fábricas, hospitales, escuelas, etc. se hayan multiplicado a lo largo de una etapa determinada del capitalismo no debe ocultarnos la lógica de su funcionamiento. Una lógica del moldeamiento depende siempre, en última instancia, de manera eminente, de un concepto último, un *ser* equívoco que sostenga la estructura. En el caso de la representación social, una pirámide cuya cúspide sería el Déspota. La unidad de los imperios minúsculos depende por el contrario de la modulación, de una “puesta en variación continua de la materia”, de la declinación de una “familia de curvas”. Los grandes medios de encierro son imperios minúsculos que, en tanto tales, nos presentan en efecto materias formadas, pero la unidad de la representación que engloba el surgimiento y desarrollo de estas tecnologías disciplinarias no se funda sin embargo en un concepto último. No nos encontramos más frente a una pirámide cuya cúspide sería el Déspota. El lugar del Déspota está vacío. La cúspide del triángulo del “imperio minúsculo” no garantiza la unidad del cuerpo social: se ha transformado en la determinación de un círculo cuyo arco cae sobre la línea recta de los puntos racionales que explica el número irracional: “El número irracional implica la caída de un arco de círculo sobre la línea recta de los puntos racionales, y la denuncia como un falso infinito”³⁵.

La nueva forma de representación implica entonces un nuevo modelo matemático. Las antiguas matemáticas estáticas no pueden captar la naturaleza del cambio y la variación. La *razón* del cambio puede ser captada únicamente por el cálculo diferencial que surge en el siglo XVII, con Newton y Leibniz³⁶. El cálculo es el estudio de las funciones reales; utiliza para ello los números *reales*, es decir el conjunto de los números racionales e *irracionales*. Estos últimos son números como π o $\sqrt{2}$, que no pueden ser expresados completamente, ya que van al infinito (son números decimales no periódicos con decimales infinitos). Si tenemos una línea recta de puntos racionales, y tomamos dos números vecinos (A y B en la figura), por muy próximos que estén entre sí, por infinitamente próximos que estén, podemos siempre suponer que son la base de un triángulo cuya cúspide (C) es el punto de partida de un arco que los separa determinando el número irracional x que existe siempre entre ellos:

³⁵ Deleuze, *Le pli*, ed. cit. p. 24. .

³⁶ Cfr: Engler, A., Müller, D., Vrancken S. y Hacklein, M. *El cálculo diferencial*, Santa Fé, Ediciones UNL, 2007, pp. 5, 16. Cfr: también Bourbaki, N. *Eléments d'histoire des mathématiques*, Berlin, Springer, 2007 y Dahan-Delmedico, A. y Pfeiffer, J. *Une histoire des Mathématiques*, Paris, Seuil, 1986



La nueva función del triángulo no es ya delimitar el espacio (codificarlo) si no abrirse al infinito que estaba reprimido por la codificación (decodificarlo): una nueva función que muestra lo irracional que se oculta detrás de toda racionalidad supuesta.

La fábrica, si retomamos el ejemplo *práctico* del “post-scriptum”, puede concebirse como un molde triangular que impondría una forma a una materia. Es una forma cerrada, según la lógica de las matemáticas estáticas: los tres lados del triángulo. He aquí el rol ya señalado por Michel Foucault al encierro y la disciplina: imponer una forma a la materia humana³⁷. El triángulo que vemos en la figura tiene sin dudas un vértice, una cúspide: el punto C. Pero esta cúspide no nos ofrece la ley del molde triangular. El cálculo diferencial permite desprender el arco de un círculo que pasa por la línea recta A-B. Por muy pequeña que sea esta línea recta (no olvidemos que en la representación orgánica leibniziana se trata precisamente de lo infinitamente pequeño), podemos siempre desprender una curva a partir de la cúspide C: “entre dos puntos A y B por muy próximos que estén, hay siempre la posibilidad de llevar el triángulo rectángulo isósceles cuya hipotenusa va de A a B, y cuya cúspide C determina el círculo que recorta la recta entre A y B. El arco del círculo es como una rama de inflexión, elemento del laberinto, que hace el número irracional”³⁸. Este arco corta la línea recta A-B en un punto que, llegado al punto de lo infinitamente pequeño, deviene *irracional*: el punto x. Es el punto de desvanecimiento del triángulo en el océano infinitamente pequeño del número irracional. Curva sobre curva, decimal tras decimal, penetramos poco a poco en el mundo de los pliegues. La “familia” de las curvas nos dará la modulación a partir de la cual esta nueva forma de individuación tiene lugar. En efecto, el cálculo diferencial nos permitirá “calcular” las variaciones perpetuas implicadas por la modulación, cuyas características son consideradas en términos de “función”: se trata de la *derivada* de la función que, según la notación de Leibniz tan elogiada por Bourbaki³⁹, se escribirá: dy / dx .

³⁷ Cfr. Foucault, M. *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.

³⁸ Deleuze, *Le pli*, ed. cit. p. 24.

³⁹ . “No es sin embargo por azar que su autor [Leibniz] fuera el hombre mismo que en breve reconocería y aislaría los conceptos fundamentales del cálculo infinitesimal, y lo dotaría de

La representación barroca no depende ya de una medida común entre los términos representados. En lo infinitamente pequeño, C puede ser la medida común entre A y B, pero la curva que se desprende de ese punto no tiene ya ninguna medida común: forma un pliegue. Se trata de la lógica de las curvas, ya no de la “mala infinitud” de las líneas rectas de la filiación directa⁴⁰. El pliegue no supone ya una medida común entre los términos que se relacionan, como ocurría con el paradigma platónico del tejido como entrelazamiento⁴¹. En efecto, cuando al final del *Político* Platón presenta al tejedor como el ciudadano más próximo a la idea del hombre político, muestra que el pliegue griego suponía un tejedor, un tercer término que permitía el buen entrelazamiento de la diversidad social para crear un tejido. Este modelo es dejado atrás por el Barroco. Liberada del tejedor, la estofa nos presenta su propia materia, su *textura*. Nos lanza al infinito. Nos lanzamos a este infinito. *Surfeamos* sobre los pliegues de la estofa del mundo. La operación leibniziana ha logrado mostrar cómo, y necesariamente, *con* el infinito, aparece el elemento formal *del* pliegue⁴². Y es justamente en ese elemento formal donde el pliegue encontrará su *razón*, donde la familia de las curvas alcanzará una unidad en la representación orgánica y el modelo leibniziano eludirá la mala infinitud.

Siguiendo el arco del círculo, abandonamos el triángulo, cortamos la línea recta racional para arrancarlo lo irracional que encerraba (y evitamos internarnos en “la figura última laberinto, el laberinto en línea recta que, como dice Borges, es «invisible, incesante»”⁴³). Siguiendo el pliegue de la materia, reencontramos la forma “del otro lado” del pliegue y su doble doblez (*Zwiefalt*). Morris y Hesse pueden continuar desparramando fieltro o resina sobre el piso de los museos, pero no pueden con ello impedir el retorno de la forma y de la unidad, bajo un nuevo régimen. “Lo informal no es la negación de la forma: pone a la forma como plegada, y sólo existe como «paisaje mental»⁴⁴. Siguiendo la curva determinada por el número sus notaciones prácticamente definitivas”, Bourbaki, *ed. cit.* pp. 239-240, yo traduzco.

⁴⁰ El reemplazo de la familia de curvas por la figura del círculo como alternativa a la mala infinitud de la línea recta es uno de los motivos por los cuales, a entender de Deleuze, Leibniz va “más lejos” que Hegel. “Se ha representado con razón la infinitud con la figura de un círculo, pues la línea recta va siempre más allá y señala la mala infinitud, no tiene retorno sobre sí”, Hegel, G. W. F. *Filosofía del derecho*, trad. J. L. Vermal, Barcelona, Edhasa, 1999, § 22, p. 102.

⁴¹ Deleuze, *Le pli*, *ed. cit.* p. 53

⁴² “Es por ese motivo que las formas se pliegan en Platón, pero no se alcanza el elemento formal *del* pliegue. Este no puede aparecer más que *con* el infinito en lo inconmensurable y la desmesura, cuando la curvatura variable ha destronado al círculo”, *ed. cit.* p. 53, yo subrayo.

⁴³ Deleuze, *Différence...ed. cit.* p. 147.

⁴⁴ Deleuze, *Le pli*, *ed. cit.* p. 50.

irracional x , que se desprende del triángulo y lo supera, encontraremos la ley del socius, esta derivada que le permitirá a Leibniz solucionar los problemas que el nuevo mundo nos plantea. No encontraremos la ley del capitalismo entre los muros de la fábrica (con el cálculo del plus-valor como diferencia racional entre las horas de trabajo y el trabajo necesario), sino a partir de ese elemento que se desprende de la fábrica y que, en su entrelazamiento con el cuerpo social, va a lograr imponer su ley tanto a la fábrica como al resto de los imperios minúsculos del siglo, tanto a los dispositivos disciplinarios como a los biopolíticos, e incluso al poder soberano de la modernidad. Podemos ubicarnos en el interior de los diversos triángulos que encontramos en la práctica cotidiana de nuestro tiempo (como el triángulo Papá / Mamá / Yo tan caro al psicoanálisis) pero hay que encontrar el arco del círculo que de ellos se desprende para empezar a comprender nuestro socius (capitalista).

Son los pliegues mismos de la materia pura los que nos llevan *hacia* el elemento formal que los determina. Y es el elemento formal el que nos lleva hacia la *ley* de la representación órgica: la *razón* de la variación perpetua, la razón *suficiente* como unidad del mundo. La tarea de esta unidad no es “domar” al infinito, como sí lo era para las formas de la representación orgánica. Por el contrario, el “elemento formal” del pliegue aparece *con* el infinito, con la liberación del infinito de las formas que lo apresaban. El elemento formal del pliegue y la unidad que deriva de él se vuelven posibles precisamente *en* lo inconmensurable y la desmesura - *cuando* la curvatura variable ha destronado el círculo⁴⁵. Lo mismo para el capitalismo: es inútil multiplicar los “imperios minúsculos” en la civilización material; ello no impide que, siguiendo los pliegues del siglo, reencontremos, *por encima*, la unidad del capital como razón suficiente del mundo moderno. Lo característico de nuestro socius no es la desagregación y la falta de vínculo entre los individuos, sino una forma particular de unidad que tiene entre sus productos la individualidad. El cálculo diferencial devela la ley del capitalismo. la función derivada bajo la forma dy / dx que expresa la relación entre las diferencias o fluxiones – y resuelve el problema que presenta su relación⁴⁶.

5. El *Zwiefalt* y el pasaje al otro piso

El análisis que Deleuze realiza de Leibniz muestra cómo, a fuerza de recorrer la materia de manera sistemática y a veces temeraria, logramos

⁴⁵ Cfr. *ed. cit.* p. 53.

⁴⁶ “[Newton] enuncia claramente los problemas fundamentales del cálculo: «dada la relación de las cantidades fluentes, encontrar la relación de sus fluxiones». E inversamente”, Dahan-Dalmedico, *ed. cit.* p. 192.

llegar al piso “de arriba” de la casa barroca, con sus elementos formales, sus fuerzas plásticas, sus almas, sus mónadas, y la razón suficiente que los envuelve a todos. Se puede comenzar por el piso de abajo, el de los pliegues de la materia: eso no impide que seamos conducidos por estos pliegues hacia las formas que ellos implican. La deducción formal el pliegue, el recorrido de la materia en el piso “de abajo” nos conduce hacia el piso “de arriba”. La deducción formal nos permite superar las unidades del sentido común fundadas en la persistencia fantasmática de la representación orgánica para ir hacia la unidad que estamos buscando. De los “triángulos” de los imperios minúsculos se desprenden curvas y los números irracionales que les corresponden, cuando son analizados cuidadosamente. La unidad de una casa, de una ciudad, de un país, de una escuela, de un yo *empírico* se nos escapa entre los dedos. La unidad inmediata de la materia se disuelve. Hemos aquí lanzados a surfear los pliegues del mundo moderno, hacia la *razón* de estas unidades del sentido común: lo que Leibniz llama las almas o las *mónadas*. Los repliegues de la materia nos conducen a los pliegues del alma, nos dirá Deleuze. Y esto, porque “todo pliegue viene de un pliegue”, todo pliegue es doble pliegue, lo que Heidegger llamaba *Zwiefalt* o “doble pliegue”⁴⁷. Se trata de “una Diferencia que no cesa de desplegarse y replegarse de cada uno de los dos lados”⁴⁸: de un lado, el pliegue se efectúa en los repliegues de la materia; del otro, se actualiza en los pliegues íntimos que encierra el alma.

El punto de partida en esta exposición (siguiendo la de Deleuze en *El pliegue*) ha sido la materia informe, pero siguiéndola hemos llegado al pliegue, al doble pliegue, y hemos sido capaces de pasar del otro lado, donde no se trata ya de nadar en medio de los repliegues de la materia, si no de la *conciencia* que tenemos de estar rodeados de pliegues, en la oscuridad que nos rodea más allá de lo que, en cada pliegue, la luz natural nos permite ver, la oscuridad en la cual se ahoga a cada instante la terrible extensión de lo oscuro que habita en nosotros.

El mundo de la diferencia depende de la unidad garantizada en el alma. El *Zwiefalt* renueva esa dependencia. No se trata ya de la unidad del tipo forma-materia de la representación orgánica, pero sigue siendo una identidad representativa: al mismo tiempo que la materia revela su “textura”, las fuerzas primitivas del alma alcanzan la consistencia; estas fuerzas primitivas cumplirán la función que las formas tenían en la representación orgánica: garantizar la unidad en la representación. “Entre” los dos pisos, la diferencia constitutiva, el doble movimiento del ocultamiento y el

⁴⁷ “Pli-de-deux”. Cfr. Deleuze, *Le pli*, ed. cit. pp. 16, 42 y 163, y *Diferencia*, ed. cit. p. 90.

⁴⁸ Deleuze, *Le pli*, ed. cit. p. 42.

desocultamiento. Para Deleuze esta “diferencia ontológica”⁴⁹ es lo que liga y diferencia las almas y las materias en Leibniz, permitiendo domar el caos de la pura diferencia, reprimiendo el fondo ontológico. Los repliegues de la materia remiten a los pliegues íntimos del alma, de la misma manera que el juego del ocultamiento y el desocultamiento del ente en Heidegger remite al ser. Si seguimos la textura del fenómeno, pasamos del otro lado.

Era necesario reencontrar la fuerza, en sentido nietzscheano, el poder, en el sentido particular de la “voluntad de potencia”, para descubrir ese afuera como límite, horizonte último a partir del cual el ser se pliega. Heidegger se precipitó demasiado, plegó demasiado rápido, y ello no era deseable: de allí el equívoco profundo de su ontología técnica y política, técnica del saber y política del poder⁵⁰.

Vamos demasiado rápido. Nos precipitamos demasiado, con Heidegger, como Heidegger se precipita cuando teje sus propios análisis filosóficos. Una pregunta fundamental permanece oculta: ¿cómo pasamos “del otro lado”? La noción de *Zwiefalt* nos presenta como yendo de suyo un pasaje que dista de ser evidente. No alcanza con decir: *surfeamos* el pliegue de la materia (por bella que sea la fórmula) y hete aquí que nos encontramos en el mundo mágico del elemento formal. La pregunta sobrevuela la exposición que Deleuze hace en *El pliegue*: ¿qué es lo que pliega el pliegue? ¿Cuál es la razón del *Zwiefalt*? La razón siempre está ligada con las fuerzas, con el poder como función que deriva de la voluntad de potencia como relación diferencial (dy / dx)⁵¹: “horizonte último a partir del cual el ser se pliega”.

El pliegue de la materia supone un envoltorio. El envoltorio es la razón del pliegue. En uno de sus cursos, Deleuze toma una hoja de papel y comienza a plegarla: “¿Por qué la pliego? -pregunta-. Para poder ponerla en un sobre [*enveloppe*], para ponerla adentro”⁵². He aquí la razón no-filosófica del pliegue. En el plano metafísico, este envoltorio es un *punto*

⁴⁹ “[La diferencia entre el ser y el ente en Heidegger] no es ‘entre’ en el sentido ordinario de la palabra. Es el Pliegue, el *Zwiefalt*. Es constitutiva del ser, y de la manera en la que el ser constituye al ente, en el doble movimiento del ‘desocultamiento’ y el ‘ocultamiento’. El ser es verdaderamente lo diferenciante de la diferencia. De allí la expresión: diferencia ontológica”, Deleuze, *Différence... ed. cit.* p. 90.

⁵⁰ G. Deleuze, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, p. 121, yo traduzco.

⁵¹ “La voluntad de potencia se agrega entonces a la fuerza, pero como el elemento diferencial y genético, como el elemento interno de su producción. No tiene nada de antropomórfica en su naturaleza. Más precisamente: ella se agrega a la fuerza como principio interno de la determinación de su cualidad en una relación ($x + dx$), y como principio interno de la determinación cuantitativa de esta relación misma (dy / dx)”, G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962, pp. 57-58, yo traduzco.

⁵² Deleuze, *Exasperación de la filosofía*, Ed. cit. p. 146.

de vista. Este punto de vista envolvente es el alma que encierra los pliegues como sus pliegues íntimos.

No queda sin embargo suficientemente demostrado que la noción de punto de vista explique lo que pretende explicar. Un envoltorio, un *punto de vista*, ¿son suficientes para dar cuenta de la unidad de la representación orgánica? La introducción de nociones no solucionan el problema mientras no se aborde la cuestión de fondo: ¿Cuál es la razón de este envolvimiento? ¿Por qué el *Zwiefalt* tiene lugar? Y, ¿cómo logra constituir la unidad de lo diverso? Si la unidad “siempre es cuestión de un alma”⁵³, ¿cómo pueden los flujos decodificados de la materia encontrar su unidad en estas “almas”?

Que las mónadas que componen el piso “de arriba” de la casa barroca sean puntos de vista sobre los cuerpos del piso “de abajo” (el mundo por la materia), no explica los pliegues ni su composición. Y esto porque no son su razón o su ley, sino que dependen de una “razón suficiente” que los explica a ambos. Pese a que Leibniz nos presente la razón suficiente como fundada en “la naturaleza de las cosas”⁵⁴, y está ligado, como veremos, con el principio de “lo mejor”, para Deleuze tal razón sólo puede estar fundada en las contingencias y los azares de la historia.

6. La relación diferencial como razón suficiente

El “verdadero principio de razón”, nos dice Deleuze, está expresado por una “relación diferencial”⁵⁵. Es necesario vincular la *razón suficiente* con una ecuación, esa ecuación misteriosa que venimos citando y que se repite en toda la obra de Deleuze: la relación diferencial dy / dx . “La razón o la conexión de las series en la cosa siendo una relación diferencial del tipo dy / dx ”⁵⁶. Esta razón suficiente, Leibniz la atribuye a “la naturaleza de las cosas” o el cálculo infinito realizado por Dios (no es por azar

⁵³ Deleuze, *Le pli*, p. 18.

⁵⁴ *Ibid.*: “Toda predicación tiene un fundamento en la naturaleza de las cosas”.

⁵⁵ *Cfr.* Deleuze, *Différence...ed. cit.* p. 66.

⁵⁶ Deleuze, *Le pli*, *ed. cit.* p. 67. La relación diferencial tiene una bella historia en filosofía. *Cfr.* las bellas páginas de Hegel sobre el infinito en *Ciencia de la lógica* (trad. A. y R. Mondolfo, Buenos Aires, Ediciones Solar, 1968, p. 326 y ss.) donde muestra la importancia de esta ecuación para expresar magnitudes que no son nada fuera de su relación. *Cfr.* también Rosenzweig, F. *La estrella de la redención*, trad. M. Gracia-Baró, Salamanca, Sígueme, 1997; Rosenzweig encuentra en la relación diferencial la “fuerza fundadora de la realidad”: “[Hermann Cohen] ha descubierto en la matemática un *organon* del pensar, precisamente porque no produce sus elementos partiendo de la nada vacía del cero universal y único, sino del diferencial o sea, de la determinada nada que se coordina en cada caso con el elemento que busca... Es uno la magnitud vertiéndose en lo que carece de magnitud y, por otra parte, posee prestadas a título de *infinitamente pequeño*, todas las propiedades de la magnitud finita, a excepción de... ésta misma. Y así extrae su fuerza fundadora de la realidad”, p. 61.

que Rosenzweig atribuirá a Dios, justamente, su relación diferencial) y Deleuze, como hemos dicho, a las contingencias históricas. En efecto, con el debilitamiento paulatino de las grandes formaciones imperiales, los flujos tienden a liberarse. En línea con la tradición marxista, a Deleuze le interesan particularmente dos flujos: el de trabajo y el de capital. Cada flujo *tiende* hacia su límite: la disolución. El capitalismo surge cuando estos flujos (junto con muchos otros) *convergen* hacia sus límites, encontrando en esta convergencia su determinación respectiva. El proceso de individuación se encuentra transformado respecto a las formas de organización social precedentes: “la individuación no va de un género a especies cada vez más pequeñas, bajo una regla de diferenciación, si no de singularidad en singularidad bajo la regla de convergencia o prolongamiento que relaciona un individuo a tal o cual mundo”⁵⁷.

Es lo real en la materia, la cosa, lo que tiene los caracteres internos cuya determinación entra cada vez en una serie de magnitudes convergentes hacia un límite; la relación entre estos límites es de un nuevo tipo (dy / dx) y constituye una ley⁵⁸.

Cada flujo, cada serie (la de trabajo, la del capital) tiende hacia su límite. En esta proximidad absoluta de los límites, cuando están disolviéndose, la captura de los flujos por los códigos se torna imposible. Como imposible se torna apresar en un medio de encierro lo infinitamente pequeño. Es por esa razón que estos dos flujos no pueden ser expresados en números enteros ($2 / 7$) y tampoco a través de variables que expresarían posibilidades indeterminadas pero indiferente en referencia a la relación que se establece entre ellas (a / b). Hegel expresa claramente el carácter estático de los números racionales: “En $2 / 7$ o en a / b , son 2 y 7 cada uno por sí cuantos determinados y la relación no es esencial a ellos; a y b deben igualmente representar tales cuantos, que aun fuera de la relación, siguen siendo lo que son”⁵⁹. Es posible atribuirles un código, en la medida en la que permanecen lo que son o, más precisamente, es posible atribuirles un número racional mientras permanecen codificados: las matemáticas clásicas alcanzan para ello. Pero el caso de los flujos decodificados es completamente diferente: su tendencia a la disolución los transforma en cantidades *infinitamente pequeñas*, tan pequeñas que, fuera de su relación, son *ceros*, no son *nada*: los números se vuelven *irracionales*. Sólo su puesta en relación les impide aniquilarse, y la *ecuación diferencial* expresa precisamente esta relación de interdependencia:

⁵⁷ Deleuze, *Le pli*, ed. cit. p. 86.

⁵⁸ Ed. cit. p. 63.

⁵⁹ Hegel, ed. cit. p. 324.

Dx no es nada respecto a x , ni dy respecto a y , pero dy / dx es la relación cualitativa interna, expresando el universal de una función separada de sus valores numéricos particulares⁶⁰.

Aunque Leibniz se equivoque cuando presente a esta relación como si estuviera fundada en la naturaleza de las cosas, cuando cede a la tentación y cree estar frente a la forma única y última de la representación, ello no eclipsa la grandeza de su descubrimiento: la relación diferencial permite que las cantidades evanescentes *se sostengan*. Los elementos que no son capturables no son *nada* desde el punto de vista de los códigos. Es el caso de los flujos decodificados de capital y de trabajo: sólo se transforman en algo en su relación, en su conjunción. Esa es la razón de la equivalencia entre la ecuación diferencial presentada en *El pliegue y Diferencia y repetición* y la definición de capital que encontramos en *El Anti-Edipo*:

La relación diferencial dy / dx , donde dy deriva de la fuerza de trabajo, y donde dx deriva del capital mismo y constituye la fluctuación del capital constante⁶¹.

156

Las diferencias infinitamente pequeñas del Barroco se desvanecen respecto a la intuición⁶², se vuelven invisibles para las máquinas de codificación. El dinero fue originalmente concebido como una forma instaurada por el Estado para controlar el ciclo de los préstamos⁶³; era entonces efectivamente visible: se tratara de brazaletes de cuero, conchillas más o menos grandes, aceitunas, pescados secos o metales preciosos, se trataba en todos los casos de monedas “constantes y sonantes”⁶⁴; era dinero “racional”. Nada de eso puede ser dicho respecto al capital financiero, que no puede jamás verse, ni tocarse. Lo mismo ocurre con el trabajo libre o abstracto: “tampoco es producto del trabajo del ebanista o del albañil o del hilandero o de cualquier otro trabajo productivo determinado... se desvanecen también las diversas formas concretas de esos trabajos; éstos dejan de distinguirse, reduciéndose en su totalidad a trabajo humano indiferenciado, a trabajo abstractamente humano”⁶⁵. Pero, y allí radica el descubrimiento de Leibniz, ello no quiere decir que no sean *nada*: son los momentos de su relación; tienen un significado, pese a que este existe *únicamente* en su relación. En palabras de Hegel:

⁶⁰ Deleuze, *Différence... ed. cit.* p. 66.

⁶¹ G. Deleuze, y Guattari, F. *ed. cit.*

⁶² “La expresión ‘diferencia infinitamente pequeña’ indica que la diferencia se desvanece respecto a la intuición”, Deleuze, *Différence...ed. cit.* p. 66.

⁶³ *Cfr.* Deleuze y Guattari, *ed. cit.* p. 270.

⁶⁴ *Cfr.* Braudel, *ed. cit.* t. I, pp. 488-593.

⁶⁵ Marx, K. *El capital*, trad. P. Scaron, Buenos Aires, Siglo XXI, 1975, p. 47

Dx, *dy* ya no son cuantos, ni siquiera deben tener tal significado, sino que tienen un significado sólo en su relación, tienen *un sentido sólo como momentos*. No son más *algos*, si se toma el algo como cuanto, no son diferencias finitas; pero *tampoco* son *nada*, tampoco son el cero carente de determinación. Fuera de su diferencia son puros ceros, pero deben ser tomados sólo como momentos de la relación, como *determinaciones* del coeficiente diferencial dy / dx ⁶⁶.

El capital no es nada respecto a los metales preciosos, el trabajador libre no es nada respecto a las castas, pero la relación *es*. La ecuación diferencial es el principio, la *ley*, la *razón* de los pliegues que forman la estofa de la realidad secular. “Secular”: pues la infinidad de las series convergentes es efectivamente *el mundo*.

7. El mejor de los mundos posibles

Según Leibniz, el mundo es “una serie convergente única, infinitamente infinita”⁶⁷. Todas las series componen *un mundo*, porque convergen. La ley de estas series es la razón suficiente o el criterio de lo “mejor”, o la elección forzada de Dios entre mundos imposibles. Lo *mejor* viene a reemplazar al juicio de la representación clásica, donde el criterio era el Bien. Lo mejor supone, precisamente, el fracaso del Bien: “Mientras que el Bien era el criterio de dos mundos, lo Mejor es el criterio de un mundo único y relativo. El principio de lo mejor relanza la cuestión de los principios, porque es la primera aplicación de la razón suficiente al mundo”⁶⁸.

El lazo que anuda la razón suficiente al principio de lo mejor tiene para Deleuze una importancia decisiva. La idea ya había sido formulada en *Diferencia y repetición*: “La razón suficiente en tanto fundamento que selecciona, es decir que elige el mejor mundo”⁶⁹. Dado que los axiomas son, para Leibniz “condiciones” que “escapan a la demostración”⁷⁰, la misteriosa “axiomática” por la cual Deleuze, en sus escritos conjuntos con Guattari, gusta definir al capitalismo no es otra cosa que la aplicación del principio de razón suficiente al mundo, que es presentada, sin demostración, como la condición del mejor de los mundos posibles. Convergencia, composibilidad, razón suficiente, principio de lo mejor: he aquí los axiomas a partir de los cuales es posible deducir “la naturaleza de las cosas”.

⁶⁶ Hegel, *ed. cit.* p. 326.

⁶⁷ Deleuze, *Le pli*, *ed. cit.* p. 67.

⁶⁸ *Ed. cit.*, p.p. 80-81.

⁶⁹ Deleuze, *Différence...ed. cit.* p. 69.

⁷⁰ *Cfr.* Deleuze, *Le pli*, *ed. cit.* p. 64.

Pero, justamente, esta condición de lo “mejor” no es más que un efecto ideológico: en realidad quiere decir, solamente, que una relación diferencial determina un mundo. Si concedemos que esta relación es contingente e históricamente determinada, tenemos que este mundo “mejor” es una también una opción contingente, y no fundada en la naturaleza de las cosas. El *hecho* de que el capitalismo funde su potencia en esta relación, el *hecho* de que esta relación se haya transformado en la “ley” de las series y de los términos, el *hecho* de que la máquina social funcione reprimiendo toda divergencia de las series que podría hacer estallar su representación, no permiten concluir sin embargo que este mundo sea efectivamente el “mejor”. He aquí lo que denuncia Deleuze. La dominación de lo mejor es, en muchos sentidos, más terrible que la del Bien. No debemos dejarnos abatir por el peso axiológico de la palabra: en efecto, puede ser que el fin de lo Mejor sea la condición de una vida más alegre. Nos parece que ese sendero es abierto por la riqueza del análisis del capitalismo realizado por Deleuze con la contribución de Leibniz como personaje conceptual nos permite realizar un diagnóstico preciso de nuestra situación actual. Al no ser “natural” sino engendrado en el juego de las relaciones entre existentes en el curso de la historia, nos permite entrever la posibilidad de la generación de formas sociales alternativas. Queda por analizar cuáles podrían ser esas formas, que no sea ni imperial ni capitalista, y donde la dominación se torne liberación. Pero será cuestión de trabajos futuros.