

Esferas y pliegues: la aplicabilidad de la biopolítica de Fichte a Deleuze*

Spheres and folds: the applicability of fichtean biopolitics to Deleuze

Por: Julián Ferreyra

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad de Buenos Aires

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas –CONICET–

Buenos Aires, Argentina

E-mail: djulianferreyra@gmail.com

Fecha de recepción: 25 de enero de 2017

Fecha de aprobación: 25 de octubre de 2017

Doi: 10.17533/udea.ef.n57a05

Resumen. *El artículo propone construir una biopolítica afirmativa a través de la confrontación de las ontologías políticas de Johann Fichte y Gilles Deleuze. Se mostrará la afinidad entre la Thathandlung y cuatro conceptos deleuzianos que se entrelazan a lo largo de su obra: eterno retorno, intensidad, affectus y pliegue. Sin embargo, ambas filosofías trascendentales divergen en su concepción del tiempo: en Fichte, lleva a contraponer la agilidad de la actividad pura del Yo (eterna) y la fijeza de las determinaciones práctico-políticas (temporales), mientras en Deleuze concreta la immanencia entre ambos planos. Esa fijeza en Fichte se observa en el plano de la aplicabilidad (el cuerpo como esfera de acción) y determina su concepción del Estado. Por tanto, una aplicabilidad basada en la forma del pliegue permite postular, para concluir, una forma deleuziana de Estado que sea eficaz ante los desafíos del mundo contemporáneo.*

Palabras clave: *Deleuze, Fichte, aplicabilidad, esfera, pliegue, Estado, tiempo.*

Abstract. *This paper aims to construct an affirmative biopolitics through the confrontation of the political ontologies of Johann Fichte and Gilles Deleuze. We will show the affinity between the Thathandlung and four Deleuzian concepts that are interwoven throughout his work: eternal return, intensity, affectus and fold. However, both transcendental philosophies differ in their conception of time: Fichte opposes the agility of the pure activity of the I (eternal) with the inflexibility of the practical-political determinations (temporal), whereas Deleuze's philosophy realizes the immanence of both realms. Fichtean inflexibility is observable in the realm of applicability (the body as the sphere of action) and determines its conception of the State. Therefore, to conclude, an applicability based on the form of the fold enables us to propose a Deleuzian form of State that may be effective faced with the challenges of the contemporary world.*

Key Words: *Deleuze, Fichte, applicability, sphere, fold, State, time.*

* El artículo hace parte de la investigación: UBACyT 20020150200074BA, “La filosofía y sus fuentes: los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze” 1º de enero de 2016–31 de diciembre de 2017.

Como citar este artículo:

MLA: Ferreyra, Diego Julián. “Esferas y pliegues: la aplicabilidad de la biopolítica de Fichte a Deleuze”. *Estudios de Filosofía*, 57 (2018): 95–117

APA: Ferreyra, D. (2018). Esferas y pliegues: la aplicabilidad de la biopolítica de Fichte a Deleuze. *Estudios de Filosofía*. (57), 95–117.

Chicago: Ferreyra, Diego Julián. “Esferas y pliegues: la aplicabilidad de la biopolítica de Fichte a Deleuze.” *Estudios de Filosofía* n.º 57 (2018): 95–117.

Nunca parece estar tan lejos Deleuze de la política como cuando, en su último escrito, “La inmanencia, una vida” (2003), reflexiona sobre una vida de pura inmanencia donde todo compone con todo. Eternidad, beatitud, nirvana, parecen ser allí los imperativos de una ética del alma bella, desligada de las sangrientas contradicciones de la vida concreta de los hombres. En estas páginas, intentaremos mostrar, a partir de ese caso extremo, la profunda inmanencia de su pensamiento, donde lo más especulativo no puede ser escindido de la práctica más urgente (cuando las coyunturas políticas parecen exigir decisiones puramente pragmáticas). Para ello, recurriremos a la filosofía comparada como metodología. En efecto, basándonos en la referencia a Fichte que realiza Deleuze para aclarar las propiedades de esa vida de pura inmanencia, trazaremos los puentes entre la *aplicabilidad* del concepto de derecho realizada por el autor alemán en su filosofía del Estado y el *pliegue* deleuziano.¹ La aplicabilidad es para Fichte el cuerpo y su esfera de acción, que suponen la actividad que regresa a sí misma y un Estado que las ponga y preserve. Mostraremos que esa actividad que regresa a sí misma tiene en Deleuze la forma del *pliegue del eterno retorno*, el punto donde se revela que la beatitud *es* ley de la extensión y la extensión se autoaniquilaría sin el punto de vista del Dios spinozista que impregna su concepto de campo virtual de inmanencia, que el tiempo de los hombres y el tiempo de Dios son uno y el mismo, que tanto la eternidad como el instante suponen la duración. La pregunta *política* que entonces se abre es, ¿es posible postular una instancia deleuziana que equivalga al Estado en Fichte, que produzca esos pliegues sociales que *somos* y los sostenga en la existencia —pero al mismo tiempo dé cuenta de la distancia entre la *esfera* de libertad de los cuerpos y el pliegue como forma de individuación?² En eso se juega el modo en que la vida³ de pura inmanencia de Fichte y Deleuze puede devenir política, es decir, su inserción en el debate de la biopolítica.

-
- 1 Agradezco a Mariano Gaudio y Rafael Mc Namara por sus aportes y comentarios desde la perspectiva fichteana y deleuziana, respectivamente.
 - 2 En ese sentido, esta investigación prolonga nuestras investigaciones previas sobre Deleuze y el Estado, en las cuales la hipótesis es que, a pesar de las críticas explícitas de Deleuze al Estado, por considerarlo una instancia al servicio de la represión social (despótica o capitalista), es posible determinar una instancia política en la filosofía deleuziana que no deje librados a los individuos al mero juego de las fuerzas (retomando la rica tradición del pensamiento estatal en filosofía). *Cf.*: Ferreyra, 2011–2012 y 2013–2014.
 - 3 Deleuze (2003) distingue con claridad *una* vida de pura inmanencia de *la* vida concreta a través del uso respectivo el pronombre indeterminado y determinado. Sin embargo, el uso del pronombre indeterminado “una” genera fuertes agramaticalidades en castellano, que evitamos usando (en forma inexacta) “la vida” allí donde la sintaxis lo haga conveniente. Donde no se indica traductor, la traducción es mía.

1. La biopolítica de una vida de pura inmanencia y beatitud

En el momento más intenso del debate acerca de la biopolítica, Roberto Esposito (2006: 307–312) tuvo una intuición fundamental: que la clave para vivificar un debate que había tomado un devenir tanático podía estar en “La inmanencia: una vida...” (Deleuze, 2003). En aquel breve texto escrito en 1995, al final de su vida, Deleuze se propone explícitamente comprender cómo el campo trascendental puede ser él mismo empírico, y la inmanencia, completa (359). El campo trascendental deviene plano de inmanencia en la medida en que es *una vida* (360). La idea de Esposito dista de ser absurda: esa vida debe ser tanto trascendental como empírica para ser consecuente con la inmanencia y por tanto también política, y en ese sentido debería encerrar la clave de la *biopolítica* deleuziana. Sin embargo, Esposito se precipitó y trató de aplicar la vida de pura inmanencia *directamente* al campo político convirtiéndola en norma de vida.⁴ En estas páginas haremos eje en aquello que, a nuestro entender, Esposito pasó por alto: la *aplicabilidad*, el modo en el cual vida impersonal y norma político-jurídica se anudan.

La hipótesis es que la aplicabilidad deleuziana se encuentra en su concepto de pliegue tal como lo expone en su libro sobre Foucault (Deleuze, 1986: 101–130) y que éste retoma los tres conceptos clave de *Diferencia y repetición*: las síntesis del tiempo, la Idea y las síntesis del tiempo. Mostraremos que detrás de todos estos conceptos está el eterno retorno que, por lo tanto, es lo más profundo de la operación filosófica de Deleuze.⁵ Sin embargo, el concepto de eterno retorno en Deleuze es sumamente oscuro, su conexión con el pliegue y la intensidad debe ser mostrada, y su *mera* mención no alcanza para que la cuestión que nos ocupa se vuelva lo suficientemente concreta. Tal es la tarea de estas páginas. Para ello, recurriremos a la referencia con la cual Deleuze apuntala su afirmación del carácter empírico de lo trascendental en “La inmanencia: una vida...”: el pensamiento de Fichte. Dice Deleuze: “Fichte, en su última filosofía, presenta al campo trascendental como *una vida*, que no depende de un Ser y no está sometida a un acto: conciencia inmediata

4 “Cuando Deleuze habla de una «suerte de beatitud» como de una condición más allá de la distinción entre el bien y el mal, porque antecede, o quizá sigue, al sujeto normativo que la realiza, alude él también a una «norma de vida» que, en vez de someter la vida a la trascendencia de la norma, haga de la norma el impulso inmanente de la vida” (Esposito, 2006: 312).

5 Si bien Deleuze atribuye a Nietzsche su concepción del eterno retorno (1968a: 312), realiza una apropiación salvaje que borra casi todo rastro de tal origen nietzscheano.

absoluta cuya actividad misma no remite más a un ser, sino que no deja de ponerse en una vida” (Deleuze, 2003: 360–361).⁶ Este carácter del campo trascendental fichteano se observa, dice Deleuze, en la *Segunda introducción a la Doctrina de la ciencia* de 1798: “Una intuición de la mera actividad, que no es nada fijo sino algo que fluye, ningún ser sino una vida” (Fichte, 2016: 81).⁷ Si la política de Fichte está así fundada en “una intuición de la mera actividad, que no es nada fijo sino algo que fluye, ningún ser sino una vida”, estaríamos ante una biopolítica fichteana, cuyas características serían absolutamente concretas merced al concepto de Estado. La cuestión es de qué manera ésta puede servir para hacer más concreta y efectiva la *biopolítica* deleuziana, que Esposito concibió de forma tan abstracta e indefinida. ¿Podemos encontrar —o construir— en Deleuze un análogo al Estado fichteano, vinculado con otro fundamento, un fundamento desfondado, y de una nueva forma, la forma del pliegue, que sin embargo tiene ecos y resonancias con la intuición intelectual?

2. Fichte: de la actividad que regresa sobre sí misma al Estado

El concepto central de la filosofía política de Fichte es el Estado (Gaudio, 2016). El Estado *da* a cada uno lo suyo, lo *pone* en su propiedad y (sólo después) lo protege (1991: 16 [399]), garantizando la libertad de todos los seres racionales que coexisten en un espacio mediante un sistema de *leyes*. Esta libertad de los múltiples —necesariamente múltiples— seres racionales sólo es posible si la libertad —necesariamente una— de cada uno está limitada (“si todos son libres en forma ilimitada, nadie es libre”, Fichte, 1991: 16 [400]); pero esa limitación es *libre* si obedece a una auto-limitación, a una limitación intrínseca y racional. La

6 La referencia es la *Exhortación a la vida bienaventurada*, un texto de filosofía de la religión basado en una serie de conferencias de divulgación de 1806. No nos detendremos aquí en este texto (que no es propiamente la última filosofía de Fichte, que remitiría a las versiones de la Doctrina de la ciencia entre 1810 y 1812) sino en el Fichte de Jena, con el cual Deleuze explícitamente enlaza lo que le interesa de aquellos desarrollos, indicando en pie de página que estaban presentes “ya en la *Segunda introducción a la Doctrina de la ciencia* [1798]” (2003: 361).

7 Es totalmente legítimo y necesario trazar los puentes entre esa *Introducción* a la que Deleuze hace referencia y la filosofía política de Fichte por varios motivos: 1) Las *Introducciones* son inmediatamente posteriores a la obra mayor de filosofía política de Fichte (El *Fundamento del derecho natural* de 1796/1797) y preceden por apenas dos años al *Estado comercial cerrado* publicado en 1800 y presentado como tercer apéndice del libro sobre el derecho natural; 2) el subtítulo del *Fundamento* indica explícitamente que éste se elabora “a partir de los principios de la Doctrina de la ciencia”.

curva expositiva del *Fundamento del derecho natural* (Fichte, 1994a) va desde el carácter del ser racional (la actividad que regresa sobre sí misma como fundamento de la Doctrina de la ciencia) hasta el Estado. Entre ambos, la *aplicabilidad*, cuyo desarrollo corresponde al *cuerpo*. El ser racional implica necesariamente un cuerpo, el cuerpo es la *esfera* limitada de la libertad de cada uno y el Estado garantiza que los cuerpos no se perturben entre sí, mientras deja total libertad a la racionalidad dentro de esa esfera.⁸ La curva de la exposición indica así que el Estado está al final, y su función se reduciría por tanto a proteger esos cuerpos y esas esferas de libertad, para proteger *lo propio* de cada uno. Sin embargo, el Estado está en realidad allí desde el principio, en la medida en que es el Estado el que *da a cada uno lo suyo*, ubicándose así en la génesis de las esferas y, *mutatis mutandis*, de los cuerpos y las individualidades. El Estado es la actividad misma que se pone como necesariamente limitada en la realidad.

No entraremos aquí en la especificidad del Estado tal como Fichte lo concibe, con su sistema de coacciones y limitaciones, el rol del ejecutivo y el eforato, las restricciones necesarias a la producción, elaboración, calidad y comercio de mercaderías, la posibilidad de un alzamiento popular legítimo y el ritmo de su perfectibilidad.⁹ Lo que resulta relevante para el trabajo de estas páginas es la cadena que construye Fichte: *autoactividad – cuerpo – Estado*. El primer término de la cadena remite a aquello que Deleuze reivindica en “La inmanencia: una vida...”: “conciencia inmediata absoluta cuya actividad misma no remite más a un ser, sino que no deja de ponerse en una vida”. En efecto, en las primeras páginas del *Fundamento del derecho natural*, Fichte establece como punto de partida de su filosofía política la “actividad que regresa a sí misma” (Fichte 1994a: 116 [329]). Esta autoactividad es el principio de toda la Doctrina de la ciencia, la *Thathandlung*.¹⁰ No se trata de un ser (fijo, estable, idéntico a sí mismo), sino de

8 Esa *libertad racional* dentro de la esfera de libertad real hace posible el desarrollo moral y la perfectibilidad de la especie. Pero éste desarrollo ya no corresponde al derecho sino a la ética, y por lo tanto no lo trataremos aquí. Valga sin embargo decir que ninguna perfectibilidad moral sería posible si los cuerpos son aniquilados, esclavizados, sometidos, etc., es decir, que mal podría haber moral *sin derecho*.

9 Para una reconstrucción detallada de esas instancias, cf. Gaudio: 2016.

10 La frase de la *Segunda introducción* inmediatamente siguiente a la citada por Deleuze es: “En consecuencia, el filósofo encuentra esa intuición intelectual como un *factum* de la conciencia (para él es un hecho, para el Yo originario es una *Thathandlung*)” (Fichte, 2016: 81 [218–219]). Cfr. también 84–85 [221].

una actividad, y una actividad de perpetuo retorno a sí. Fichte muestra cómo esa actividad implica necesariamente una multiplicidad de seres racionales con sus cuerpos y esferas de acción, y un Estado y una ley que los preserve. Si la beatitud es una vida de autoactividad libre, entonces tal beatitud exige *la* vida, la vida concreta de los cuerpos y la manera en que se vinculan políticamente con los otros cuerpos que pueblan el mundo actual y concreto. Es decir, la beatitud, lejos de desentenderse de los conflictos de la existencia concreta, exige un Estado que los resuelva, y una política que haga posible la existencia de tal Estado racional.

La exigencia del cuerpo¹¹ (y su necesaria relación con la *multiplicidad* de seres racionales¹²) está en el corazón de la filosofía política de Fichte, pero no es ajena a ninguna de las exposiciones de la Doctrina de la ciencia, ni siquiera las más especulativas: hay en Fichte una constante reivindicación del límite, el choque y la exhortación (por mencionar sólo algunos de los conceptos que encontramos en forma reiterada durante la época de Jena) que le dan carnadura a su idealismo, que lo hacen intrínsecamente un materialismo, que hacen que Fichte no contemple o juzgue al mundo desde la torre de su Yo sino que trabaje duramente para dar cuenta de manera *efectiva* de la existencia (sólo que sin partir nunca de lo dado, de la cosa, lo cual lo haría caer en el peor de los enemigos del pensamiento: el *dogmatismo*). *Sin embargo*, hay también una tendencia no menos innegable y contrapuesta, hacia la negación de lo sensible, lo temporal y lo placentero. Un destino moral del hombre y de la especie humana. Una negación de lo temporal, lo percedero, lo sensible, que lo hace llegar a afirmar, en el límite, que “este cuerpo no soy Yo” (Fichte, 2009: 192 [452]).¹³

-
- 11 “El ser racional se pone como individuo racional porque se *atribuye exclusivamente una esfera para su libertad* (...). Aquella esfera es *puesta* necesariamente como un cuerpo limitado, extenso en el espacio y llenando su espacio” (Fichte, 1994a: 147, 149 [361, 363]). “Sin este vínculo con el cuerpo no sería ni siquiera un hombre” (2002: 41 [295]).
 - 12 Así lo expresa el segundo teorema del *Fundamento del derecho natural*: “*El ser racional finito no puede atribuirse a sí mismo una actividad causal libre en el mundo sensible sin atribuirla también a otros, y por tanto, sin admitir otros seres racionales finitos fuera de él*” (Fichte, 1994a: 126 [340]).
 - 13 Esta postura se hace extremadamente clara durante la polémica sobre el ateísmo en 1799: “Nuestra filosofía no niega toda la realidad; sólo niega la realidad de lo temporal y percedero, para instaurar en toda su dignidad la de lo eterno e impercedero” (Fichte, 2009: 183 [440]), pero puede encontrarse desde el *Destino del sabio* de 1794: “Mi voluntad sola, con su plan inflexible, se cernirá, atrevida e impávidamente, sobre las ruinas del universo, pues me he adueñado de mi destino, que durará más que vosotros; es eterno y yo soy eterno como él” (Fichte, 2002: 105 [50]), atravesando fuertemente su *Ética*, principalmente en torno a su disputa con el eudemonismo (que él identifica con el dogmatismo, en tanto el placer y la felicidad implicarían la afirmación de lo placentero como *cosa en sí*).

3. La paradoja de la política Fichteana: una esfera fija para la agilidad de lo racional

La tensión entre la reivindicación de lo carnal, sensible y limitado y la de un ideal suprasensible es constitutiva del pensamiento de Fichte y está a mi entender en el corazón de los más agitados debates del fichteanismo. Tal tensión puede leerse en la célebre fórmula $Yo = Yo$ *bien entendida*,¹⁴ es decir, como la expresión de la relación entre el Yo absoluto y el Yo finito (y no de manera vulgar, como una mera tautología o expresión yoica del principio de identidad). La tensión radica la *manera* en la cual el Yo absoluto y el Yo finito se relacionan, es decir, sobre el significado del signo “=”.

Hay dos interpretaciones contrapuestas posibles:

1) el “=” quiere decir que el Yo *debe* devenir idéntico al Yo y en esta identidad suprimir las insuficiencias del Yo empírico y limitado;

2) el “=” quiere decir que la autoactividad implica el círculo imperfecto de un retorno a sí que nunca se cierra, sino que en su fallo constitutivo produce el mundo en toda su riqueza, incluso la sensible.

De acuerdo a la segunda vertiente “la concordancia perfecta del ser racional consigo mismo (...) es completamente inalcanzable y tiene que permanecer eternamente inalcanzable” (Fichte, 2002: 57–59 [32]). Esta vertiente acerca a Fichte a Deleuze: el $Yo = Yo$ constituye un círculo fallido (el círculo tortuoso del eterno retorno o, como veremos, el pliegue). Ahora bien, Fichte no lleva esta intuición hasta sus últimas consecuencias prácticas. La posibilidad de una *biopolítica* que intuíamos más arriba no se concreta: su *vida* no se transforma en política, porque la actividad constitutiva del Yo no encuentra su *aplicación* en el Estado. Y esto porque la aplicabilidad tal como Fichte la expone en el *Fundamento del derecho natural* transforma lo activo y viviente del retorno a sí en fijo y estable: “tan ciertamente como la persona se tiene como libre, tiene que pensarse también como permanente” (Fichte, 1994a: 149 [363]). Esta permanencia será expresada por la noción de “esfera”:¹⁵ Fichte hablará de la esfera de la libertad de los individuos que determina la necesidad del cuerpo propio (Fichte, 1994a: 143–149 [357–363]),

14 Bien entendida, $Yo=Yo$ no es el primer principio del *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia*, (Fichte, 1975) sino el problema de su relación, que implica el juego de los tres principios y cómo éste se desarrolla a lo largo de la exposición.

15 La noción de esfera puede significarse de manera dinámica y no estática. Cf. el interesante trabajo sobre este concepto de Sloterdijk en su trilogía *Esferas*, especialmente el tercer volumen (2006).

de la nacionalidad como la *esfera* en la que nos puso la naturaleza y con la cual debemos conformarnos (Fichte, 1991: 30 [411]) y de la *garantía* y la *seguridad* que el Estado da respecto a la preservación de las “esferas determinadas de actividad” (Fichte, 1991: 75 [445]).¹⁶ Esta determinación de esferas individuales fundamenta la división en estamentos del Estado racional fichteano, la expresión más clara de la rigidez del campo de la aplicación (junto con la división tajante del género masculino, caracterizado por la actividad, del género femenino, caracterizado por la pasividad). Así, los cuerpos no participan de la agilidad del Yo que los fundamenta, y el Estado no garantiza la *elasticidad* constitutiva de sus miembros. La *aplicabilidad* no comunica a lo sensible la *Thathandlung* de lo racional, no es un modo *político* de atravesar la grieta entre el Yo absoluto y el Yo finito. En suma, la aplicabilidad no es la fase política del “=” del Yo = Yo entendido en su segunda vertiente.

Deleuze, en cambio, concreta la biopolítica; realiza la inmanencia de la actividad pura del Yo y su actuar sobre la tierra. Lleva los postulados del poskantiano hasta sus últimas consecuencias: reemplaza el carácter fijo y permanente de la *esfera* por el flexible y activo de *pliegue*. Así, la actividad que no deja de ponerse como vida no pierde ese carácter al aplicarse al mundo de los cuerpos. Según anticipamos, este movimiento se realiza mediante la nueva concepción de la temporalidad que implica el *eterno retorno*.¹⁷

4. El eterno retorno como temporalización de la *Thathandlung*

El párrafo clave para la relación de Deleuze con el poskantismo (y por lo tanto con Fichte) es el tercero del capítulo IV de *Diferencia y repetición*. Allí Deleuze afirma lo fundamental al respecto: que Kant se queda en el punto de vista del condicionamiento sin alcanzar, como los poskantianos “le reprochan” el de la génesis (Deleuze, 1968a: 221). Este reproche está vinculado a la triplicidad de valores lógicos que componen la Idea deleuziana: lo indeterminado, lo determinable y la determinación (remite aquí a la diferencia entre el *cogito* cartesiano —que sólo tiene dos valores lógicos: la determinación y lo indeterminado— y la innovación kantiana de introducir el tercero, lo determinable [Deleuze, 1968a: 116–117]). A nivel de estos tres valores lógicos, todo se juega en la determinabilidad o la forma bajo la cual lo indeterminado es determinable por la determinación. Según Deleuze,

16 “¿Qué le dará pues el Estado? Evidentemente sólo la *garantía* de que encontrará siempre trabajo o venta para sus mercancías y de que recibirá a cambio las mismas partes de los bienes del país que le corresponda. Sólo esta *seguridad* lo une al Estado” (Fichte, 1991: 77 [446]).

17 De alguna manera, la discusión retoma la del eterno retorno entre los antiguos, y su contraposición con una cosmología de esferas fijas (*cf.*: Mugler, 1953).

lo determinable en Kant *separa* los valores en juego, dejándolos exteriores unos a otros, mientras que en el poskantismo los *une*.¹⁸ En lo que respecta a Fichte, esto implica la concepción del “=” de la fórmula Yo = Yo como uniendo, colmando la grieta entre Yo y Yo, y una adhesión implícita de Deleuze a las lecturas apocalípticas de Fichte (la identidad lleva al Yo empírico a absorberse en el Yo puro, el idealismo aniquila lo finito).

Lo determinable es la clave, y Deleuze le asigna un carácter *temporal*: “el tiempo como forma bajo la cual esta existencia es determinable” (Deleuze, 1968a: 220). Así, la Idea deleuziana —cuya multiplicidad constituye el plano de lo *virtual* o campo de inmanencia— tiene un carácter inherentemente *temporal*. Deleuze expone estas cuestiones en relación con Kant,¹⁹ pero la referencia es sin embargo engañosa: el tiempo de Kant no *resuelve* lo que aspira a resolver. El tiempo kantiano, como su Idea, deja irremediamente separados al Sujeto que piensa y lo que se le da a pensar por la sensibilidad (la cosa en sí permanece incognoscible, trascendente, afirmada dogmáticamente). Es el tiempo en línea recta,²⁰ el tiempo del sentido común: la flecha que conduce desde lo más diferenciado hacia lo menos diferenciado (Deleuze, 1968a: 289). En este aspecto, “la salida del kantismo no está en Fichte” (118). En efecto, en Fichte, el tiempo tiene un lugar más subsidiario y empírico que en Kant: es sólo el orden en el cual ponemos nuestras representaciones empíricas (Fichte, 1994b: 192).²¹ El tiempo constituye —junto con el espacio— la esfera de la extensión del individuo como producto “en reposo, fijo e inalterable” (Fichte, 1994a: 149 [364]). Lo trascendental, por el contrario, carece de cualquier

18 Sobre la relación entre los tres valores lógico deleuzianos y el poskantismo, y el caso de Fichte en particular, *cf.*: Ferreyra: 2014, 2015b.

19 “La respuesta de Kant es célebre: la forma bajo la cual la existencia indeterminada es determinable por el Yo pienso es la forma del tiempo... Las consecuencias son extremas” (Deleuze, 1968a: 116).

20 “El tiempo *out of joint*, la puerta fuera de sus goznes, significa la primera gran inversión kantiana: es el movimiento que subordina al tiempo (...) El tiempo deviene entonces lineal y rectilíneo (...) Es una rectificación del tiempo. El tiempo deja de estar curvado por un Dios que lo hace depender del movimiento” (Deleuze, 1993: 41).

21 Sobre el lugar del tiempo *al final* de la serie de síntesis del *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia*, (*cf.* Acosta, 2014: 74). Oncina Coves señala que el tiempo surge en el momento de la intersubjetividad: “El sujeto puro es relegado ahora por el sujeto operante entre otros sujetos inscritos en el tiempo y el espacio” y más adelante “Así, inadvertidamente, abandona la deducción el Yo absoluto y transita a la existencia de Yoes empíricos en el tiempo” (Oncina Coves, 1999: p. 99). Para Radrizzani lo trascendental no tiene lugar en ningún tiempo, ya que para Fichte “el tiempo no es nada más que «la relación en la cual estamos obligados a poner nuestras representaciones»” (Fichte, 1994b: 192)” (Radrizzani, 1993: 166). En todos los casos, observamos la contraposición entre el Yo absoluto o sujeto puro y el tiempo que sería inherente a los Yoes empíricos. La tensión entre ambas temporalidades se presenta como irresoluble.

tipo de temporalidad. Así, la eternidad y temporalidad se enfrentan a través de una grieta infranqueable (en este punto, habría demasiado *kantismo* en Fichte), o sólo franqueable por la aniquilación de lo existente–sensible (remitiendo a la primera vertiente identificada en el apartado anterior).

La propuesta deleuziana es, en cambio, pensar una forma de temporalidad que dé cuenta de la inmanencia entre lo empírico y lo trascendental. Para ello, hace falta una revolución copernicana en el plano temporal.²² Hace falta pensar el *eterno retorno*. El tiempo en línea recta se curva sobre sí mismo, “el punto extremo en el que la línea recta del tiempo forma un círculo, pero singularmente tortuoso” (Deleuze, 1968a: 151). En el eterno retorno está la clave de la inmanencia: es lo que hace que *una* vida sea necesariamente *la* vida, que la beatitud sea necesariamente la existencia sensible, que el empirismo sea trascendental. No se trata de una serie de ciclos circulares que se suceden en una línea recta imaginaria, ni una línea recta que conduce todo hacia su extinción (el apocalipsis). No es la fugacidad de los instantes que se suceden en la extensión (primera síntesis del tiempo, el presente) ni la eternidad de la indiferencia (segunda síntesis del tiempo, el pasado inmemorial),²³ sino la tercera síntesis que establece la inmanencia de uno a otro, como génesis diferencial.

Deleuze introduce la temporalidad en el poskantismo²⁴ y el “=” adquiere un nuevo y poderoso sentido: es ahora el signo del eterno retorno. Ese es el concepto que resuelve la tensión de Fichte entre abrazar lo sensible y los cuerpos y negarlo por contraponerse a la eternidad de la actividad pura. Sólo así, la inmanencia es completa.

5. La intensidad, o el eterno retorno como envolvimiento

El eterno retorno, entonces, tiene un rol fundamental en la estructura tripartita de la Idea deleuziana, vinculado al lugar que ocupa como síntesis del futuro en el marco

22 “Podría creerse que, para los Antiguos, *eso gira*, y que para los modernos va derecho: esta oposición de un tiempo cíclico y de un tiempo lineal es una idea pobre” (Deleuze, 1968a: 311).

23 Sobre las tres síntesis del tiempo en Deleuze, *cf.*: 1968a: 96–153 y Lapoujade, 2015: 62–93.

24 Los intérpretes más osados afirman la necesidad de concebir un tiempo propio de la Idea en Hegel o de lo trascendental en Fichte. Volker Rühle concibe un “proceso temporal de la idea” en Hegel (Rühle, 2012: 69) y Philonenko esboza un camino similar para pensar la Doctrina de la ciencia: “El pensamiento de Fichte, en su primer período, tomará su significación «filosófica» de la noción de tiempo (...) Un dualismo ético que opone el presente y el Ideal siempre captado como porvenir” (1999, 73).

de las tres síntesis del tiempo. Pero lo trascendental deleuziano no se agota en la Idea, ni en el tiempo, sino que incluye también un tercer aspecto constitutivo: la intensidad.²⁵ También en la intensidad encontramos la marca del eterno retorno: cuando Deleuze la caracteriza, recurre a la figura del *envolvimiento* o la *implicación*, donde encontramos nuevamente la forma de una curva o de un círculo tortuoso.²⁶ Así, el eterno retorno es el concepto que atraviesa el ámbito completo de lo trascendental deleuziano, el punto de inmanencia entre la Idea virtual y la intensidad, como figuras asimétricas de un mismo proceso ontológico de diferenciación —que no necesitan, por tanto, establecer una relación de mediación—, y que, en su relación, engendran lo actual–extensivo.²⁷

Deleuze define lo trascendental como las condiciones genéticas de la experiencia real (Deleuze, 1968a, 200). Si lo trascendental no se agota en la Idea, tampoco lo hace entonces la *génesis*. De la misma manera en que el elemento genético de la Idea, lo determinable, remitía al eterno retorno, lo mismo hace el carácter *implicado* de la intensidad. La intensidad se envuelve en sí misma, se tuerce sobre sí, se curva en forma tortuosa, y en ese eterno retorno *produce* las cualidades y las extensiones que constituyen el mundo de los objetos, el ámbito de aquello que sentimos efectivamente o es objeto de experiencia cotidiana (así como la Idea virtual producía sus actualizaciones). Así, Deleuze atribuye al “orden implicado de la intensidad” la “doble génesis de la cualidad y de la extensión” (308).

La implicación caracteriza tanto el orden intensivo como el orden extensivo del cual éste es la condición genética. Pero no se curvan de la misma manera. Deleuze distingue la implicación *primera* que caracteriza lo intensivo de la

25 En efecto las teorías del tiempo (cap. II), la Idea (cap. IV) y la intensidad (cap. V), constituyen los tres planos fundamentales de la ontología de *Diferencia y repetición* (Deleuze, 1968a). La intensidad es la manera en la cual la sensibilidad es despertada y tiene lugar la chispa que enciende la cadena de pólvora de las facultades: lo insensible que sólo puede ser sentido que lleva a lo impensable que sólo puede ser pensado, la Idea (305). La intensidad es la *estética* deleuziana: “La estética de las intensidades desarrolla cada uno de sus momentos en correspondencia con la dialéctica de las Ideas” (315). Así, la intensidad encierra la clave del enigmático *empirismo* trascendental con el cual Deleuze caracteriza su propia filosofía.

26 El lazo entre el eterno retorno y la intensidad es explícito: “El eterno retorno no es ni cualitativo ni extensivo, sino intensivo, puramente intensivo” (Deleuze, 1968a, 313). La relación permanece sin embargo oscura en la exposición deleuziana, y debe a mi entender comprenderse a partir del vínculo entre el *envolvimiento* y el círculo tortuoso.

27 La articulación entre lo virtual y lo actual, y cómo el concepto de intensidad juega en ese dualismo secreto es un debate recurrente en los estudios deleuzianos. Para una recapitulación de las diferentes posiciones en tal debate *Cf.* Clisby, 2016, donde trabaja con las posturas de Badiou, DeLanda, Hallward, Hugues, Roffe, Smith, Sommers–Hall y James.

implicación *segunda* que caracteriza la manera en la cual se enreda con la extensión, produciéndola. La implicación primera es “el estado en el cual la intensidad está implicada en ella misma”, mientras que la segunda es “el estado en el cual las intensidades están envueltas en las cualidades y la extensión que las explican” (Deleuze, 1968a: 309). La experiencia real de las cualidades y extensiones no se explica a sí misma: su ley es la degradación y la tendencia a la anulación: “un sentido objetivo para una serie de estados irreversibles, como una «flecha del tiempo» que nos lleva de lo más diferenciado a lo menos diferenciado, de una diferencia productora a una diferencia reducida y en el límite anulada” (Deleuze, 1968a: 288). Si su ley es la anulación, entonces la extensión no puede dar cuenta ni de la génesis de lo existente ni de su persistencia en la existencia. Por ese motivo es necesario que la intensidad sea *también* ley de la extensión, principio trascendental que subyace a los principios empíricos o leyes de naturaleza, y que contrarresta la tendencia a la anulación de las diferencias (Deleuze, 1968a: 310). La extensión sin intensidad no tiene vida ni razón. La intensidad da sentido a la extensión que la envuelve. Así, el eterno retorno actúa tanto en el plano del espacio como en el del tiempo. O, más exactamente, en la implicación se realiza la inmanencia del tiempo y del espacio.

6. El *affectus* como temporalidad de la sustancia en Spinoza

La relación de involucramiento que relaciona la intensidad y la extensión como implicación segunda es retomada por Deleuze en sus clases de la década del ‘80 sobre Spinoza, esta vez como relación entre la *affectio* y el *affectus*:²⁸ “La *affectio* envuelve, implica un *affectus* (...) En el seno de la *affectio*, hay un *affectus*” (Deleuze, 2008: 226–229). Esta reaparición es significativa porque a través de esta distinción terminológica se pone en evidencia el modo en el cual la implicación resuelve el problema del tiempo (y su intrínseca espacialidad):

Spinoza distingue con rigor *affectio* y *affectus* (...) La *affectio* es literalmente el efecto instantáneo de una imagen de cosa sobre mí. Por ejemplo, las percepciones son *affectio* (...) Hay una diferencia de naturaleza entre *affectus* y *affectio*. El *affectus* no es una dependencia de la *affectio*. Está envuelto por la *affectio*, pero es otra cosa (...) Es un pasaje, una transición (...) Es precisamente lo que Spinoza llama “duración”. Es la transición

28 Si bien no distingue *affectus* de *affectio*, el libro de Brian Massumi *Politics of Affect* es un bello intento de aplicar la noción de afecto a los problemas prácticos más actuales (tanto en lo ético como en lo político), al definirlo como un “como nuestro campo humano gravitacional, y lo que llamamos nuestra libertad son sus vuelcos relacionales [que transforman las limitaciones ineludibles en condiciones de la libertad]” (Massumi, 2015: 17).

vivida, es el pasaje vivido (...) Es aumento o disminución —incluso infinitesimal— de mi potencia (Deleuze, 2008: 226–229).

El involucrimiento resuelve la aparente contraposición que habría en Spinoza entre la eternidad de la beatitud donde “todo se compone con todo al infinito” (Deleuze, 1968b: 216) y la instantaneidad de las afecciones. En la eternidad no hay bien, ni mal, ni mundo. Las afecciones, por su parte, se caracterizan por el determinismo: si las afecciones colman *siempre* nuestra capacidad de ser afectados, es lo mismo un vidente que un ciego, ninguno carece de nada, ambos colman a cada instante su capacidad de actuar, “todo es igual, nada es mejor”.²⁹ El *affectus* como duración es lo que entrelaza ambas dimensiones. Permite así superar la perspectiva vulgar que concibe el tiempo como una sucesión de instantes, y también la perspectiva —no menos vulgar— que lo contrapone a una eternidad “sin tiempo”. El efecto *instantáneo* de las imágenes de las cosas sobre mí envuelve algo que ya no es del orden de lo instantáneo sino de la *duración*.³⁰

Así, en contra de la lectura ortodoxa según la cual la eternidad de la sustancia se contrapone a la temporalidad de los modos,³¹ la forma en que Deleuze presenta al *affectus* en las clases de los ‘80 inyecta temporalidad en la ontología de Spinoza, y precisamente a través de la *duración*.³² La duración implica una persistencia de los cuerpos en el tiempo, una prolongación temporal del cuerpo en la que podamos establecer el “aumento” o “disminución” de potencia que lo caracteriza. Los

29 Cfr. Deleuze, 2008: 217–229. Sobre la interpretación de Deleuze de Spinoza en el contexto del debate acerca de la biopolítica, cf. Ferreyra: 2015a.

30 Al hacer énfasis de la duración en la filosofía de Spinoza, Deleuze lo liga a otra fuente fundamental de su pensamiento, Bergson: “Noto que el empleo bergsoniano de la palabra «duración» coincide estrictamente. Cuando Bergson intenta hacernos comprender lo que él llama duración, nos dice que (...) la duración es el pasaje vivido de un estado a otro en tanto irreductible a un estado como al otro” (Deleuze, 2008: 227–228). La figura de Bergson apunta a la afinidad entre la implicación de la intensidad en *Diferencia y repetición* y la del *affectus* en las clases sobre Spinoza, ya que justamente la duración bergsoniana es a lo que Deleuze recurría en 1968 para trabajar el carácter intrínsecamente temporal del orden intensivo. Deleuze reprocha sin embargo a Bergson no haber comprendido suficientemente el carácter intensivo de la duración (Deleuze, 1968a: 308).

31 Tal es la interpretación ortodoxa, que Deleuze suscribía en 1968, cuando consideraba al tiempo una distinción extrínseca de los modos existentes, contrapuesta a la determinación de las esencias, que no duran y tienen una necesidad eterna (Deleuze, 1968b: 99, 291). Estudios recientes han intentado problematizar la cuestión del tiempo en Spinoza: cf. Jaquet (1997), Itokazu (2008).

32 Esta lectura contrasta con la de Jaquet, quien reduce la duración al modo de existencia de las cosas singulares, contrapuesto a la eternidad. El tiempo para ella no resuelve la contraposición finito–infinito, sino que la reproduce (1997: 176).

cuerpos duran en la existencia, y esa duración debe ser preservada. Sin embargo, las relaciones extrínsecas entre los modos no pueden dar cuenta más que de la instantaneidad, mientras que la eternidad de la sustancia no puede dar cuenta de su existencia en el tiempo.

La cuestión ya estaba presente en “La inmanencia: una vida”, donde Deleuze definía el empirismo trascendental “como un devenir, como el aumento o disminución de potencia (cantidad virtual [es decir, intensiva])” (2003: 359). El aumento o disminución de potencia no es otra cosa que el *affectus*. Por ese motivo en “La inmanencia: una vida...”, inmediatamente después de vincular su vida de inmanencia absoluta con la actividad que retorna a sí de Fichte, Deleuze señala que la Doctrina de la ciencia “reintroduce el spinozismo en lo más profundo de la operación filosófica” (Deleuze, 2003: 361). La noción de *affectus* nos muestra cómo ese profundo spinozismo es también la operación filosófica por la cual podemos introducir el *tiempo* en la beatitud, inyectar temporalidad en la Idea: *las extensiones envuelven las intensidades como las afecciones extrínsecas los afectos*. Una vez más encontramos lo más profundo de la operación filosófica deleuziana: el eterno retorno. A través del *affectus*, Spinoza introduce esa temporalidad en la *Thathandlung* fichteana, dándole a la aplicación de la actividad pura la inmanencia que en Fichte se perdía con la introducción de un tiempo del mundo ajeno a la eternidad del Yo absoluto. Así, en el envolvimiento que caracteriza al *affectus* como círculo tortuoso, yace la *aplicabilidad* de la vida de pura inmanencia, la forma para hacer efectivo su carácter trascendentalmente empírico —el único modo para que esa vida pueda ser política. Allí está por tanto la clave de la *auténtica biopolítica deleuziana*.

El eterno retorno debe permitir comprender de qué manera el plano de la política y el plano de la “eternidad” no son distintos (y tampoco tiempo y espacio). La aplicabilidad concebida desde el eterno retorno no es anterior ni posterior, no es una mediación ni un pasaje, sino el pliegue que marca la simultaneidad de lo que no es idéntico a sí mismo (el pliegue “es una repetición de lo diferente”, Deleuze, 2015: 54). Nuestro tiempo es todos los tiempos y todos los tiempos son el nuestro. La beatitud no nos arranca del mundo, sino que nos hace creer en él. Ser más beatos no quiere decir ser más indiferentes al curso de la historia, sino más comprometidos con él. La cuestión no es: acceder a la intuición de la vida impersonal para desentenderse el mundo, sino, ¿cómo no luchar por la vida una vez que comprendemos que en esta vida se juegan todas las vidas? Así la vida

es política, y el concepto de biopolítica cobra todo su sentido (aunque no, como veremos a continuación, el que Foucault le dio cuando lo concibió originalmente).

7. Biopolítica del pliegue como cuidado de sí: afinidad y traición con la *Thathandlung*

Todos los conceptos que enlazamos en las páginas precedentes (eterno retorno, intensidad y *affectus*) son retomados por el concepto más importante de la filosofía tardía de Deleuze: el pliegue. En su libro sobre Foucault, Deleuze define explícitamente al pliegue como retorno a sí y afecto: “La fórmula más general de la relación a sí, es: el *afecto* de sí por sí mismo, o la fuerza plegada” (Deleuze, 1986: 111), y también señala su aspecto espacio-temporal: “El tiempo es el pliegue del afuera” (Deleuze, 1986: 115). El pliegue es la figura última del eterno retorno como *círculo tortuoso*, como curva que tiende a volver sobre sí misma sin cerrarse nunca completamente. Es el modo más preciso en el cual Deleuze pensó la inmanencia de lo empírico y lo trascendental, de lo instantáneo y lo eterno, de lo actual y lo virtual. Con el pliegue la *aplicabilidad* de la vida a la política se hará más concreta, y encontraremos la forma última de la biopolítica deleuziana.

Así, la biopolítica puede pensarse en torno al tercer eje de la filosofía foucaultiana, la subjetivación, y aparece por tanto como la posibilidad de inyectarle aires de libertad a la asfixiante perspectiva del poder-saber.³³ Desde esta perspectiva, lejos de ser una forma de la opresión o la muerte, la biopolítica aparece como el modo de escapar del “callejón sin salida en el que nos mete el poder mismo, en nuestra vida y en nuestro pensamiento, con el cual nos golpeamos en nuestras verdades más ínfimas” (Deleuze, 1986: 103).

Deleuze construye el pliegue a partir de la inquietud de sí (*epimeleia heautou*) que Foucault aborda en la década del ‘80.³⁴ El alcance político de tales indagaciones está presente en torno al problema del *gobierno*: gobernarse a sí para gobernar a los

33 Si tomamos la periodización realizada por Deleuze (1986) de la obra de Foucault (saber-poder-subjetivación), nuestra interpretación implica un desplazamiento: mientras Foucault ubica la biopolítica en el plano del poder, nosotros la encontramos dentro de la subjetivación. Por supuesto, se trata de otra biopolítica, de acuerdo al devenir del debate en torno a la misma durante la década del ‘90 y principios del milenio: en Foucault es un dispositivo de gobierno de la población, mientras el debate tendió a pensar la influencia de la vida trascendental en la política empírica. Sobre este devenir del debate acerca de la biopolítica, *cfr.* Ferreyra: 2016.

34 *Cfr.* principalmente Foucault: 1984, 2001.

otros (Foucault, 2001: 53, 65). Pero Deleuze detecta que el concepto de inquietud de sí exige también el movimiento inverso: “La relación con uno mismo deriva de la relación con los otros” (Deleuze, 1986: 107). El pliegue borra la diferencia ontológica entre individuo y sociedad, porque tanto las formaciones de “poder” como los “Yoes” son *derivadas*, pliegues de las mismas fuerzas (el hombre es un “pliegue del afuera”, pero también “la historia es un doblez del devenir”, Deleuze, 1986: 104, 105). Ni unas ni otros son interioridades ni sustancias, sino el adentro precario que se forma en los pliegues del *afuera*.

Los términos en los cuales Deleuze formula esta doble dependencia del Yo y el otro respecto del pliegue evocan a Fichte: “la puesta en inmanencia de algo que es siempre otro o un no–Yo [y no la emanación del Yo]” (Deleuze, 1986: 105). De la misma manera, hay una interesante afinidad entre la inquietud de sí y la *Thathandlung*. Foucault indaga en la *epimeleia heautou* un movimiento previo al “conocimiento de sí”, una actitud con respecto a sí mismo, una mirada hacia “uno mismo” que no es propiamente interior, que transforma y modifica al que la realiza (Foucault, 2001: 28–29). El acceso a la verdad depende de esa transformación “espiritual” (33) porque “la verdad ilumina al sujeto” (34) contra el “momento cartesiano” según el cual el conocimiento da acceso a la verdad (36). Foucault incluye indirectamente a Fichte en esta vertiente “espiritual”, en tanto señala a Spinoza y la filosofía del siglo XIX en esa línea “anti–cartesiana” (41–42). Y en efecto, en Fichte la *Thathandlung* es un principio lógicamente anterior al conocimiento conceptual del Yo, que es más afín a lo que Foucault entiende por “conocimiento de sí”.³⁵

Las analogías surgen, tentadoras: así como la actividad de retorno a sí constituía en Fichte un individuo, el pliegue constituye un adentro (Deleuze, 1986: 103). Cuando Deleuze despega la constitución de este “adentro” de las trampas de la interioridad que le repugnan, lejos de impugnar a Fichte, concuerda con la insistencia del filósofo alemán sobre la mala comprensión de su Doctrina de la ciencia que implica pensar su Yo como una sustancia o *subjectum* (Fichte, 1994a: 103 [313]). La *Thathandlung* adquiere todo su alcance cuando se la piensa en los términos en que Deleuze expone la subjetivación: “el afuera [en el cual se constituye el adentro] no es un límite fijo, sino una materia moviente animada de movimientos

35 Cfr. la distinción en la *Doctrina de la ciencia Nova methodo* entre autoconciencia inmediata o reflexión pura (Fichte, 1994b: 34) y el conocimiento conceptual del Yo, donde éste se considera en forma quieta (42). Fichte considera en esa obra al conocimiento conceptual como conocimiento fijo: “el carácter del concepto es en general la quietud” (41).

peristálticos, de pliegues y repliegues que constituyen un adentro” (Deleuze, 1986: 103–104). Esta caracterización retoma los rasgos fundamentales de la definición de vida que Deleuze tomaba de Fichte en “La inmanencia: una vida...” : no tiene límites fijos (no es un ser), sino una materia moviente (un actuar).

Las afinidades son así tentadoras y relevantes, pero encuentran su límite, también aquí en el pliegue como antes en la Idea, en torno a la cuestión del tiempo: “según Kant, el tiempo era la forma bajo la cual el espíritu se afectaba a sí mismo (...) El tiempo era entonces «auto-afección», y constituye la estructura esencial de la subjetividad” (Deleuze, 1986: 115). Nuevamente, la referencia a Kant es engañosa. Lejos de haber podido pensarlo como “estructura esencial de la subjetividad”, es justamente en torno a la concepción del tiempo donde tanto Kant como los poskantianos fracasan al pensar el auténtico movimiento de la Idea. Conciben, como dijimos más arriba, un tiempo en línea recta, que separa de un lado y del otro la eternidad y el mundo, mientras sólo como curva, como eterno retorno —y ahora como pliegue— se revela como elemento genético. Esa inherente temporalidad tortuosa marca los límites de pensar la actividad eterna de hacerse igual a sí mismo del Yo fichteano como pliegue.

8. Conclusiones en torno a la posibilidad de un Estado deleuziano

Teniendo en cuenta que la actividad que retorna sobre sí es el punto de partida del *Fundamento del derecho natural*, habíamos sugerido la posibilidad de pensar la aplicabilidad de esa actividad en términos de pliegue. Sin embargo, si la actividad de retorno a sí característica del Yo *puede* ser concebida como un círculo fracasado, la *aplicación* de esa *Thathandlung* adquiere en Fichte, como vimos, un carácter fijo y estable. El pliegue se puede usar para pensar en Fichte al Yo como autoactividad pura pero, a diferencia del planteo de Foucault y Deleuze, no es pertinente para el Yo empírico que actúa necesariamente en sociedad. La línea del tiempo escinde ambos planos: la vitalidad queda del lado de la eternidad, y lo empírico adquiere el carácter fijo y estable de la representación. Las esferas de libertad atan “a cada individuo a una identidad sabida y conocida, bien determinada una vez por todas” (Deleuze, 1986: 113). Una esfera es muy distinta que un pliegue, y por lo tanto, la filosofía práctica que deriva de una y del otro es radicalmente distinta.

En la política que se construye como aplicación de la vida de pura inmanencia, la aplicabilidad no pasa por la constitución de esferas fijas, sino por relaciones de

envolvimiento que forman pliegues fluyentes (nuestro cuerpo es un pliegue, como muestra la perspectiva embriológica). Pese a lo que ciertas interpretaciones han intentado sostener, es imposible vivir en lo virtual, en el puro fluir, en el rizoma, en la esquizofrenia. El pliegue es el modo en el cual *con* las velocidades infinitas del afuera se constituye “el ser lento que somos” (Deleuze, 2015: 125). El pliegue es el arte de poder respirar, de rodearse de pliegues para poder vivir (37): “¿Cómo y en qué condiciones la línea de afuera podría devenir una línea de vida que no cae en el vacío, que no cae en lo irrespirable, que no cae en la muerte?” (63).³⁶ Si, en cambio, uno no se pliega bien, la línea de afuera se vuelve sofocante, nos asfixia, nos aniquila (124).

Sin embargo, la alternativa respirar–asfixiarse se mantiene en el plano de la instantaneidad: ahora respiro, de pronto me asfixio; es el primer género del conocimiento en Spinoza, el plano de las afecciones instantáneas, sometidas al azar de los encuentros, la *affectio*.³⁷ Los pliegues, según mostramos, deben ser comprendidos como *affectus*. Y por lo tanto como aumento o disminución de potencia (frente a la instantaneidad de las afecciones o la eternidad de la beatitud). Ese aumento o disminución implican una *duración*: cuerpos que *duran*, en tanto derivan de ese pliegue. Al introducir la *duración*, el pliegue abre el problema práctico: el modo concreto en que esta respiración se prolonga en el tiempo, es decir, la manera de *sostener en la duración* a las formas de vida que surgen, incesantes, de la vida de pura inmanencia.

Deleuze parece concebir en sus clases sobre Foucault una respuesta individual al problema de la duración: “¿Cómo nos plegamos? ¿Cuáles son tus pliegues propios? ¿En qué te plegas? (...) Si uno no se pliega bien, no funciona” (Deleuze, 2015: 111). Si bien la lucha no es individual en sentido estricto o vulgar, porque el “sí mismo” está constituido por luchas transversales y colectivas, la acción no puede tener una instanciación política, porque los cuerpos políticos (tribus, Estados, capitalismo) aparecen como grillas y axiomáticas, inherentemente opresivos. “El poder no ha dejado de intentar reconquistar esta nueva dimensión [la constitución de uno mismo] (...) Habrá una historia de un nuevo tipo de luchas: ¿Cómo el poder

36 Tal es según Foucault la actitud de Michel Leiris: la búsqueda por habitar el adentro del afuera, siguiendo los pliegos y reforzando los dobleces, a la cual contraponen con la de Raymond Roussel quien busca reencontrar el afuera como “vacío irrespirable” (Foucault, 1963: 29, citado en Deleuze, 1996: 106).

37 Sobre el primer género de conocimiento y el pasaje al segundo a través de la distinción afección–afecto, cf. Deleuze, 2008: 293–324.

intenta apropiarse de los procesos de subjetivación que se le escapan?” (Deleuze, 2015: 119). Así, la lucha tiene un carácter meramente reactivo: la resistencia.³⁸

De esta manera, se configura un dualismo entre poderes opresivos, por un lado, y estrategias del sí mismo libertarias, por el otro. Detrás de este dualismo hay un supuesto axiológico, el mismo que inspiró la interpretación de Esposito: que hay una *norma de vida* y que las formaciones políticas existentes pueden ser impugnadas en su nombre. Sin embargo, la perspectiva fichteana pone en evidencia los peligros concretos de tal perspectiva: la mera libertad de plegar es compatible con el libre mercado, donde “los hombres quieren ser completamente libres para aniquilarse mutuamente” (Fichte, 1991: 93 [458]). La biopolítica deleuziana sería afín a la de Foucault, quien la concibió como liberal en el plano económico (Foucault, 2006: 90–96). El rizoma sería el modelo último del libre mercado y de las fuerzas desencadenadas del capitalismo.

No hay solución axiológica. Ningún valor trascendente encierra la respuesta a los problemas de nuestra existencia. No hay una diferencia ontológica entre el cuerpo político y el cuerpo humano: ambos pertenecen plenamente al espacio topológico de los *pliegues*. Así lo muestra con claridad la “singularidad histórica” (Deleuze, 1986: 122) que nos es contemporánea: el plegado capitalista de las fuerzas.³⁹ Es cierto que esta forma de plegado abraza el afuera en forma terrible e irrespirable *para nosotros*. Pero no puede ser impugnado desde una perspectiva ontológica. El capitalismo funciona merced al aumento de sus *affectus* constitutivos: flujos de capital y trabajo abstracto. Ni la vida ni su aplicabilidad como eterno retorno nos dicen cómo vivir en general. Se trata de evaluar las condiciones concretas de una forma de vida, la nuestra. Y justamente esa perspectiva es la que exige tomar en consideración los cuerpos políticos que Deleuze parece rechazar. Ocurre que los cuerpos humanos son particularmente frágiles; no pueden existir aislados, sino que son parte de un pliegue más amplio, el que constituye el cuerpo social. No hay una respuesta individual. “La relación con uno mismo deriva de la relación con los otros” (Deleuze, 1986: 107). No podemos plegarnos solos. Aislados, nos sofocamos. Hace falta una *política*, una respuesta colectiva. La alternativa al capitalismo no es un foco

38 “Las mutaciones del capitalismo, ¿no se enfrentan de manera inesperada con la lenta emergencia de un nuevo sí mismo como foco de resistencia?” (Deleuze, 1986: 123).

39 El libro dedicado por Deleuze a Leibniz, contemporáneo al de Foucault, podría ser leído como una ontología del capitalismo. Sobre la relación de Leibniz con el capitalismo, *cf.* Elster, 1975. Sobre la ontología deleuziana del capitalismo, *cf.* Ferreyra, 2010.

individual de resistencia, sino una mutación de la singularidad histórica hacia un pliegue del afuera de *afectos* crecientes, afectos activos, eternos retornos gloriosos: “Una relación de acciones y reacciones, tal que sean producidas un máximo de acciones” (Deleuze, 2015: 92). Como lo pensaba Fichte, tales condiciones sólo pueden ser establecidas por un Estado. Sólo el Estado, puede constituir “la plenitud móvil de una verdad donde podamos nadar sin cesar” (Foucault, 1963: 29).

Esto no quiere decir que la forma–Estado sea en sí misma favorable a nuestra forma de vida. La historia ha mostrado reiteradamente Estados que han causado la disminución profunda de nuestras potencias constitutivas: tiranías, despotismos, sumisión a los intereses inhumanos del capital. Pero también hay esbozos históricos de cuerpos sociales basados en el *aumento* de la capacidad de actuar. Para ello, el Estado no debe ser concebido como una estructura fija que distribuye esferas determinadas y estables, sino como pliegue. La cuestión ética (“¿de qué pliegues me rodeo?” Deleuze, 1986: 122) es política (¿qué pliegues sociales favorecemos?). La vida en los pliegues (130) puede —y debe, para ser respirable— ser política. Tal es el aspecto optimista del giro *biopolítico* de la filosofía de Gilles Deleuze.

Bibliografía

1. Acosta, E. (2014). The Deduction of Time and Space in J.G. Fichte’s of the Constitution of Subject and Object. *International Journal of Computing Anticipatory Systems*, 26, 69–78.
2. Clisby, D. (2016). ¿El dualismo secreto de Deleuze? Versiones en disputa de la relación entre lo virtual y lo actual. Trad. Pablo Pachilla. *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, (4), 120–148.
3. Deleuze, G. (1968a). *Différence et répétition*. Paris: PUF.
4. Deleuze, G. (1968b), *Spinoza et le problème de l’expression*. Paris: Minuit.
5. Deleuze, G. (1986). *Foucault*. Paris: Minuit.
6. Deleuze, G. (1993). Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne. En: *Critique et clinique*. pp. 40–49. Paris: Minuit.
7. Deleuze, G. (2003). L’immanence: une vie... En: *Deux régimes de fous et autres textes*. (pp. 359–363) Paris: Minuit.

8. Deleuze, G. (2008). *En medio de Spinoza*. Equipo editorial Cactus Trad. Buenos Aires: Cactus.
9. Deleuze, G. (2015). *La subjetivación, curso sobre Foucault, tomo III*. Pablo Ires y Sebastián Puente Trad. Buenos Aires: Cactus.
10. Elster, J. (1975). *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*. Paris: Aubier.
11. Esposito, R. (2006). *Bios, biopolítica y filosofía*. Carlo Molinari Marotto Trad. Buenos Aires: Amorrortu.
12. Ferreyra, J. (2010). *L'ontologie du capitalisme chez Gilles Deleuze*. Paris: L'Harmattan.
13. Ferreyra, J. (2011–2012). Deleuze y el Estado. *Deus Mortalis*, 10, 265–286.
14. Ferreyra, J. (2013–2014). Deleuze y el estado pluralista. *Deus Mortalis*, 11, 211–234.
15. Ferreyra, J. (2014). Fichte y Deleuze: potencias y paradojas del afinismo radical. *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* 8 Recuperado a partir de <http://ref.revues.org/525>.
16. Ferreyra, J. (2015a). Acerca de la posibilidad de una beatitud política. En: M. J. Solé, (Ed.), *Spinoza en debate* (pp. 211–218). Buenos Aires: RAGIF Ediciones.
17. Ferreyra, J. (2015b). La determinabilidad, de Fichte a Deleuze, o la *Thathandlung* como afirmación de la diferencia. *Endoxa*, 36, 161–179.
18. Ferreyra, J. (2016). Deleuze y la biopolítica como rostro del capitalismo. *Pléyade*, 17, 181–203.
19. Fichte, J. G. (1994a). *Fundamento del Derecho Natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia*. José Villacañas Berlanga, Manuel Ramos Valera y Faustino Oncina Coves Trad. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales. DOI: <http://dx.doi.org/10.4067/S0716-54551999002100015> [*Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Reihe I: Werke, Band 4, Stuttgart: Fromman].
20. Fichte, J. G. (1991). *El Estado comercial cerrado*. Trad. Jaime Franco Barrio. Madrid, Tecnos. [*Sämtliche Werke*. I. H. Fichte (ed.). Berlín, De Gruyter, Band III].

21. Fichte, J. G. (1975). *Fundamento toda la Doctrina de la Ciencia*. Juan Cruz Cruz Trad. Buenos Aires: Aguilar [*Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Reihe I: Werke, Band 2, Stuttgart: Fromman].
22. Fichte, J. G. (1994). *Wissenschaftslehre Nova Methodo*. Hamburg, Meiner.
23. Fichte, J. G. (2002). *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*. Trad. Faustino Oncina Coves. Madrid, Itsmo. [*Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Reihe I: Werke, Band 3, Stuttgart: Fromman].
24. Fichte, J. G. (2009). Apelación al público. *La polémica sobre el ateísmo*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid, Dykinson. 155–193 [*Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Reihe I: Werke, Band 5, Stuttgart: Fromman].
25. Fichte, J. G. (2016). *Primera y segunda introducción a la Doctrina de la Ciencia*. Trad. Emiliano Acosta y Jacinto Rivera de Rosales. Xorki, Madrid. [*Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Reihe I: Werke, Band 2, Stuttgart: Fromman].
26. Foucault, M. (1963). *Raymond Roussel*. Paris: Gallimard.
27. Foucault, M. (1984). *Le souci de soi*. Paris: Gallimard.
28. Foucault, M. (2001). *La hermenéutica del sujeto*. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
29. Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio y población*. Horacio Pons Trad. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
30. Gaudio, M. (2016). *La concepción del Estado en el Fundamento del derecho natural de Fichte* (Tesis doctoral), Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
31. Itokazu, E. (2008). *Tempo, duração e eternidade na filosofia de Espinosa* (Tesis doctoral, Universidad de San Pablo). Disponible en The Digital Library of Theses and Dissertations of the University of São Paulo.
32. Jaquet, Ch. (1997). *Sub Specie Aeternitatis, étude des concepts de tempos, durée et éternité chez Spinoza*, Paris: Kimé.
33. Lapoujade, D. (2015), *Deleuze, les mouvements aberrants*. Paris: Minuit.
34. Massumi, B. (2015). *Politics of Affect*, Malden: Polity.

35. Mugler, Ch. (1953). *Devenir cyclique et pluralité des mondes*. Paris: Kinksiek.
36. Oncina Coves, F. (1999). El tiempo del Derecho de Fichte en Jena. *Revista de estudios histórico-jurídicos*, 21, 317–336.
37. Philonenko, A. (1999). *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris: Vrin.
38. Radrizzani, I. (1993). *Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte*, Paris: Vrin.
39. Rühle, V. (2012). La presentación de “ciencia” en la *Ciencia de la Lógica* de Hegel. Lógica especulativa en el contexto de la idea moderna de ciencia. En: *Hegel, la transformación de los espacios sociales*. Concón, Midas. 45-70.
40. Sloterdijk, P. (2006). *Esferas III*. Madrid: Siruela.