

Deleuze y Rawls: convergencias y divergencias filosófico-políticas

Deleuze and Rawls: philosophical-political convergences and divergences

Luis Diego Fernández*

Resumen: El objetivo de este artículo es analizar los textos y las intervenciones de Gilles Deleuze desde 1979-1980 en adelante a partir de determinados conceptos como “Estado socialdemócrata”, “devenir-democrático”, “devenir-menor” y “jurisprudencia” a fin de evaluar la hipótesis de una lectura liberal-progresista de su filosofía política en el período de madurez. Indagaremos sobre las convergencias y divergencias de la posición de Deleuze con determinadas nociones de John Rawls, tales como “liberalismo político”, “democracia de propietarios”, “socialismo liberal”, “consenso superpuesto”, “pluralismo razonable” y “opinión pública” a fin de interrogarnos sobre la potencial afinidad entre las filosofías políticas de ambos pensadores.

Palabras clave: Democracia, Pluralismo, Minorías, Socialdemocracia, Liberalismo

Abstract: The aim of this article is to analyze the texts and interventions of Gilles Deleuze from 1979-1980 onwards from certain concepts such as “Social Democratic State”, “Becoming-democratic”, “Becoming-minor” and “Jurisprudence” in order to evaluate the hypothesis of a liberal-progressive reading of its political philosophy in its mature period. We will inquire about the convergences and divergences of the Deleuze position with certain notions of John Rawls, such as “Political Liberalism”, “Property-Owning Democracy”, “Liberal Socialism”, “Overlapping Consensus”, “Reasonable Pluralism” and “Public Opinion” in order to question the potential affinity between the political philosophies of both thinkers.

* Doctor en Filosofía (Universidad Nacional de San Martín) y Licenciado en Filosofía (Universidad de Buenos Aires). Profesor de Problemas Filosóficos en la Universidad Torcuato Di Tella e Investigador del Instituto de Filosofía Ezequiel de Olaso (CIF). Su campo de investigación es la filosofía francesa contemporánea, en particular las obras de Michel Foucault y Gilles Deleuze. Coordinó y prologó las antologías *Filosofía Sub 40. Ensayos sobre la democracia contemporánea* (2016) y *Antología del ensayo filosófico joven en Argentina* (2012). Dirección electrónica: ldf@fibertel.com.ar

Keywords: Democracy, Pluralism, Minorities, Social Democracy, Liberalism

1. Introducción

La hipótesis que analizaremos en este artículo reside, en primer lugar, en que la filosofía de Gilles Deleuze admite, desde 1979-1980, una lectura liberal-progresista, a veces incluso contra la voluntad expresada por el filósofo en algunos de sus textos. En segundo lugar, evaluaremos las convergencias de ésta con la filosofía política de John Rawls. Para ello, delimitaremos conceptos deleuzianos como “Estado socialdemócrata”, “devenir-democrático”, “devenir-menor” y “jurisprudencia”, y los pondremos en relación con nociones rawlsianas como “liberalismo político”, “democracia de propietarios”, “socialismo liberal”, “consenso superpuesto”, “pluralismo razonable” y “opinión pública”, evidenciando las afinidades y divergencias entre ambos filósofos.

2. Devenir-democrático en Deleuze

De acuerdo con la interpretación de Gilles Deleuze, el capitalismo no es un sistema económico que parte del principio *laissez-faire*, vale decir, el aparato del Estado es una máquina de captura territorial, productiva y axiomatizadora consecuencia del enfrentamiento con los límites (adición o sustracción de axiomas) relativos y absolutos. El Estado, por tanto, es inseparable de los flujos de capital, éste es el que codifica las condiciones de la axiomática. No se trata para Deleuze de oponer capitalismo a fuerza de trabajo sino de comprender dos tipos de flujos disímiles, los flujos deseantes descodificados axiomatizados en el capital versus los flujos deseantes descodificados liberados de la axiomática del capital:

Esta historia del capitalismo, que implica una descodificación generalizada de los flujos –aunque al mismo tiempo implique el emplazamiento de un aparato para conjugar los flujos descodificados– es lo que da al capitalismo

su apariencia, pura ilusión, de liberalismo. El capitalismo nunca ha sido liberal, siempre ha sido capitalismo de Estado.¹

En este sentido, la pregunta política determinante para Deleuze será la siguiente: ¿hay que retirar o añadir axiomas? ¿Liberar los flujos descodificados y debilitar el sistema permitiendo el avance de una tecnocracia? ¿Qué opción sería más razonable para Deleuze, un “anarcocapitalismo” que acelere el proceso del devenir deseante, como requería en *L'Antioedipe* (1972),² o bien una socialdemocracia que llame a luchar en el nivel de los axiomas y evite el Estado totalitario? ¿Aceleracionismo de flujos descodificados que no caigan en reterritorializaciones o bien axiomatización que satisfaga demandas de singularidades no representadas? En otras palabras, ¿qué será preferible, una vía revolucionaria “anarcocapitalista”, como se sostenía en 1972, o un camino democrático (aun con las críticas que se le formule) como parece insinuarse desde 1980?

En rigor, más que pensar si la axiomática es negativa o positiva, Deleuze plantea dos dinámicas político-económicas que organizan dos polos en la catexis libidinal, a saber: A) el paranoico-fascista, que esclaviza la producción y conecta las máquinas deseantes a la soberanía y el territorio estatal, B) el esquizoide-revolucionario, que somete los conjuntos gregarios a la multiplicidad del deseo; si el primero es la molaridad que estratifica y jerarquiza, el segundo es la molecularidad, que libera y corre el límite siempre un paso más allá impidiendo la estratificación. El capitalismo para Deleuze, si bien tiene la apariencia de ser más liberador que otras formaciones socio-políticas previas

¹ Cfr. Deleuze, G., *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus, 2005, p. 45.

² Así lo formula el autor: “Pero ¿qué vía revolucionaria, hay alguna? – ¿Retirarse del mercado mundial, como aconseja Samir Amin a los países del tercer mundo, en una curiosa renovación de la ‘solución económica’ fascista? ¿O bien ir en sentido contrario? Es decir, ¿ir aún más lejos en el movimiento del mercado, de la descodificación y de la desterritorialización? Pues tal vez los flujos no están aún bastante desterritorializados, bastante descodificados, desde el punto de vista de una teoría y una práctica de los flujos de alto nivel esquizofrénico. No retirarse del proceso, sino ir más lejos, ‘acelerar el proceso’, como decía Nietzsche: en verdad, en esta materia no hemos visto nada”. Cfr. Deleuze, G. y Guattari, F., *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 247.

(esclavismo y feudalismo), al mismo tiempo compensa su aspecto “libertario” a través de mecanismos de sujeción de los individuos que no modifican sustancialmente su sumisión, continuando con la serie de esclavos, siervos y proletarios.

Sin embargo, a diferencia de *L'Antioedipe* (1972), en *Mille Plateaux* (1980) Deleuze y Guattari no plantean como problemática toda axiomatización capitalista-estatista del devenir deseante sino lo que llaman “reducciones totalitarias” propias de lo que denominan “Estado totalitario” que técnicamente podemos comprender como un Estado mínimo.³ Esto implicaría cierto viraje en la posición deleuziana que no insta a luchar contra toda estatización sino a intervenir en el nivel de los axiomas, es decir, en la molaridad, contra las “perversiones tecnocráticas”. Si bien el Estado no deja de ser un aparato de captura negativo y el funcionamiento de todos los Estados es isomórfico (añadiendo o quitando axiomas), no todos los Estados son iguales:

Sería un error desinteresarse de la lucha al nivel de los axiomas. A menudo se considera que todo axioma, en el capitalismo o en uno de sus Estados, constituye una “recuperación” (...) Las luchas tienen directamente por objeto los axiomas que dirigen gastos públicos de Estado, o incluso que conciernen a tal o tal organización internacional (...) Siempre hay una diferencia fundamental entre los flujos vivientes y los axiomas que los subordinan a centros de control y de decisión, que hacen que les corresponda tal o tal segmento, que miden sus cuanta. Pero la presión de los flujos vivientes, y de los problemas que plantean e imponen, debe ejercerse dentro de la axiomática, tanto para luchar contra las reducciones

³ Si bien Deleuze y Guattari hablan de “Estado totalitario” en referencia a un Estado mínimo, desde el punto de vista estricto no parece ser una concepción similar a la de Robert Nozick que se encuentra muy lejos de una tecnocracia totalitaria en su configuración del Estado mínimo como marco para el desarrollo de utopías plurales y diversas, tal como describe en *Anarchy, State and Utopia* (1974). A nuestro criterio este concepto deleuziano tiende más al modelo de Milton Friedman, que técnicamente no es mínimo pero sí produce reducciones presupuestarias del gasto público quitando axiomas.

totalitarias como para prevenir y precipitar las adjunciones, orientarlas, e impedir su perversión tecnocrática.⁴

Como vemos, para Deleuze y Guattari evadir la lucha en el nivel axiomático no sería recomendable; si bien las luchas micropolíticas (moleculares) no deben dejarse de lado e incluso son prioritarias e irrenunciables en el plano ontológico, lo macropolítico (molar) estatal-capitalista no puede ser ignorado porque el daño de la “perversión tecnocrática” podría ser peor, así lo plantean los autores en el apartado “1933 – Micropolitique et segmentarité”: “las fugas y los movimientos moleculares no serían nada si no volvieran a pasar por las grandes organizaciones molares, y no modificasen sus segmentos, sus distribuciones binarias de sexos, de clases, de partidos”.⁵ En este aspecto, las políticas moleculares del devenir-menor propias de las singularidades no representadas se incorporan molarmente en clave institucional por medio de la adición axiomática que llevan adelante gobiernos socialdemócratas: “El polo socialdemócrata procede constantemente por la tendencia a añadir axiomas (...) habría que enunciar las circunstancias concretas en las cuales tal polo se vuelve urgente o se vuelve posible”.⁶

Subsiguientemente, las variantes de axiomatización para Deleuze determinan tres posibles Estados, a saber: A) Estado mínimo: un Estado “totalitario” que sustrae axiomas y apuesta al mercado externo (Ej.: Chile de Pinochet), B) Estado socialdemócrata: un Estado que adiciona axiomas y apuesta al mercado interno (Ej.: *New Deal* estadounidense), C) Estado fascista: adiciona axiomas pero no es como el socialdemócrata, apela al mercado interno y fabrica capital interno pero también sustrae algunos axiomas (Ej.: Alemania nazi e Italia de Mussolini). En este sentido, el capitalismo se reinventa añadiendo axiomas para satisfacer demandas no atendidas de sectores sociales, raciales y de minorías no representadas, y evitando, además, fugas revolucionarias. El Estado socialdemócrata en este aspecto sería una variante menos nociva donde proliferan los axiomas que si bien “salvan” al capitalismo,

⁴ Cfr. Deleuze, G. y Guattari, F., *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia II*, Valencia, Pre-Textos, 1997, pp. 467-468.

⁵ *Ibid.*, p. 221.

⁶ Cfr. Deleuze, G., *Derrames II. Aparatos de Estado y axiomática capitalista*, Buenos Aires, Cactus, 2017, p. 323.

integran reclamos sociales y económicos de singularidades excluidas, al mismo tiempo que impide la reducción y exclusión hacia ellas por parte del Estado mínimo. De acuerdo con Deleuze, el capitalismo se autolimita de modo inmanente a través del Estado, sin embargo, como dijimos, los Estados son disímiles, heterogéneos e isomorfos a la vez:

No se trata de decir que todos los Estados son equivalentes. Eso no es verdad. Quizás tampoco haya que decir que hay buenos y malos. No es eso. Más bien se trata de decir que hay formas muy heterogéneas de Estado. En otros términos, los Estados modernos son heterogéneos. Ya hemos visto una primera bipolaridad: Estado totalitario/Estado socialdemócrata. No es verdad que equivalen. No, hay una heterogeneidad de los Estados totalitarios y de los Estados socialdemócratas, aun cuando haya compenetración, aun cuando hay elementos de uno en el otro. No son lo mismo. Pero digo que los Estados pueden ser heterogéneos, y sin embargo ser isomorfos.⁷

Podemos pensar a partir del planteo de José Luis Pardo que un Estado de derecho, socialdemócrata y laico es menos peligroso para lo que llama “componenda”, en términos deleuzianos, una singularidad no representada e indeterminada, que un Estado mínimo o un Estado fascista. Vale decir, las singularidades virtuales (en potencia pueden devenir cualquier cosa, en términos rawlsianos, “menos o más aventajadas”) no serán exterminadas o marginadas como en estos otros Estados, sino pueden ser actualizadas a medida que se adicionen axiomas que las codifiquen, protejan, legitimen y recuperen sus reclamos. Según Pardo, si bien para Deleuze no se puede vivir dentro del Estado tampoco se puede vivir afuera, es decir, el Estado puede quitar y regular vidas pero no crearlas, un Estado “sin fugas” (sin “afueras”) sería en cierto modo un Estado sin ciudadanos. En otros términos, si un Estado para Deleuze se define por sus líneas de fuga, es decir, por la relación con su exterioridad, el Estado socialdemócrata es la mejor alternativa para dar un cauce al devenir libertario de mayo del 68 (acontecimiento que Deleuze apoyó), así como para evitar la globalización homogeneizadora que erosiona los Estados nacionales como garantes jurídicos de los derechos civiles de los ciudadanos:

⁷ *Ibid.*, p. 355.

Dije también que una componenda es o conforma una *singularidad*, pero, aquí “singularidad” tampoco se opone a “universalidad” o a “generalidad” en sentido estricto, lo cual se comprenderá mejor a partir de las precisiones anteriormente hechas para el lugar y el tiempo. Quienes hacen una componenda no son los generales ni los soldados rasos, una componenda no incluye ni géneros ni individuos. Una componenda no “comienza” con particulares determinados que iría después incluyendo en especies más y más abstractas hasta llegar a la generalidad (...) una componenda exige que todos sus componentes se “desprendan”, para entrar en ella, de toda determinación particular, que sean exacta y precisamente *cualesquieras* (es así como propongo interpretar el “velo de ignorancia” de Rawls). Un Fulano que no tenga ninguna otra propiedad más que su fulanidad es, paradójicamente, uno que tiene la propiedad de no tener ninguna propiedad.⁸

Por tanto, se ve también en qué sentido el Estado laico, socialdemocrático y de Derecho es *el menos peligroso* para una componenda. Una vez que (como propone *Mil Mesetas* frente a las tesis de *El anti-Edipo*) abandonamos la idea de que las componendas estarían “antes del Estado”, para pensar mejor que están en otro lugar (un lugar cualquiera) y en otro tiempo (un tiempo cualquiera), tenemos que admitir que en una componenda hay algo que resiste propiamente al Estado (no se trata de que instale una parapeto ofensivo o defensivo), y a ese algo podríamos llamarlo simplemente su *virtualidad* (la virtualidad de una componenda es irreductible a la actualidad del Estado) o, de otro modo, su universidad (la cualquieridad).⁹

Consideramos que la “fulanidad” y la “cualquieridad” a la que hace mención Pardo respecto del concepto de singularidad deleuziano en relación a una posible interpretación de la persona moral en el experimento mental del velo de ignorancia de Rawls, implica que, si bien el agente moral posee algunas propiedad relevantes para decidir en torno a los dos principios de justicia (sentido de lo justo, concepción de lo bueno), puede en potencia, una vez caído el velo, devenir hombre, mujer, heterosexual, homosexual, blanco, negro, con capacidades diferentes, etc. Vale decir, la relación de la “fulanidad” de la singularidad con la persona moral de Rawls no tiene que ver con un grado cero

⁸ Cfr. Pardo, J., *A propósito de Deleuze*, Valencia, Pre-Textos, 2014, pp. 363-364.

⁹ *Ibid.*, pp. 368-369.

de facticidad en la posición original sino con una virtualidad de esa singularidad que desconoce si sus atributos serán mayoritarios o minoritarios al momento de optar por los principios de justicia, es decir, ésta decide en “estado de fulanidad”. Esta virtualidad de la persona moral que puede devenir “más aventajada” o “menos aventajada” es a nuestro criterio lo que acerca las lecturas de Deleuze y de Rawls.

En esta dirección, el concepto deleuziano de devenir-mujer (*devenir-femme*), como devenir clave de todos los devenires, encuentra una axiomatización en la estatalización socialdemócrata a través de su actualización. Es posible decir, como señala de Sutter en su análisis del derecho en Deleuze, que “la jurisprudencia es, en efecto, una taxonomía histórica de los casos: es ella la que traza el mapa de la extensión de las operaciones de asociación por las cuáles la práctica del derecho procede a su propio devenir”.¹⁰ Es decir, las prácticas del devenir-menor forjan una jurisprudencia en lo molecular (producto de usos y hábitos nuevos) que los códigos reconocerán axiomáticamente y con posterioridad en las instituciones, es decir, en lo molar.

El devenir-mujer como devenir minoritario clave de todos los devenires, siguiendo a Patton, se puede pensar como la condición de posibilidad de una serie de medidas políticas molares que amplíen la democracia, permitiendo a las minorías el reconocimiento social y transformando los procedimientos e instituciones políticas desde una visión más igualitaria:

Las diferentes clases de devenires minoritarios que dan nacimiento a los movimientos operando para reconfigurar el sujeto de la democracia, tales como la lucha por una igual representación de las mujeres o por derechos iguales para las parejas homosexuales, encuentran diferentes grados y clases de resistencia.¹¹

Si bien Deleuze es crítico al señalar “¿qué socialdemocracia no ha dado la orden de disparar cuando la miseria sale de su territorio o gueto”¹² o al marcar que “incluso una socialdemocracia adaptada al Tercer Mundo no se

¹⁰ Cfr. De Sutter, L., *Deleuze. La práctica del derecho*. Buenos Aires, Editorial Jusbaire, 2009, pp. 110-111.

¹¹ Cfr. Patton, P., “Deleuze, Rawls y la filosofía política utópica”, *Deleuze político. Seguido de nueve cartas inéditas de Gilles Deleuze*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010, p. 90.

¹² Cfr. Deleuze, G. y Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 109.

propone realmente integrar toda una población miserable a un mercado interior, sino más bien llevar a cabo la ruptura de clase que seleccionará los elementos integrables”,¹³ al mismo tiempo resalta que “esto no quiere decir que la lucha al nivel de los axiomas carezca de importancia; al contrario, es determinante”.¹⁴ Y seguido a ello enumera la relevancia de la lucha por el voto de las mujeres, el aborto, el empleo, la autonomía de las regiones y las minorías oprimidas.

En este aspecto, Deleuze hace la diferencia conceptual de una minoría “nacionalitaria” respecto de una minoría en tanto devenir menor; en el primer caso se trata de una operación por la cual un subconjunto pasa a ser contable y cuantificable (axiomatizable) por la mayoría y por ende “recuperado” por el Estado; mientras que en el segundo se trata de un flujo o conjunto no numerable, cuya potencia se basa precisamente en esta multiplicidad virtual de una minoría que todo el mundo puede devenir:

Ya se trate del conjunto infinito de los no-blancos de la periferia, o del conjunto reducido de los vascos, los corsos, etc., por todas partes encontramos las premisas de un movimiento mundial: minorías recrean fenómenos “nacionalitarios” que los Estados-naciones se habían encargado de controlar y ahogar (...) Evidentemente, la respuesta de los Estados, o de la axiomática, puede ser conceder a las minorías una autonomía regional, o federal, o estatutaria, en resumen, añadir axiomas. Pero precisamente ese no es el problema: esa operación sólo consistiría en traducir las minorías en conjuntos o subconjuntos numerables, que pasarían a formar parte de la mayoría en calidad de elementos, que podrían ser contados en una mayoría (...) Pero nosotros hablamos de otra cosa, que sin embargo no estaría regulada: las mujeres, los no-hombres, en tanto que minoría, en tanto que flujo o conjunto no numerable, no recibirían ninguna expresión adecuada al devenir elementos de la mayoría, es decir, conjunto finito numerable. Los no-blancos no recibirían ninguna expresión adecuada al devenir una nueva mayoría, amarilla, negra, conjunto numerable infinito. Lo propio de la minoría es ejercer la potencia de la no-numerable, incluso cuando está compuesta de un solo miembro. Esa es la fórmula de las multiplicidades. Minoría como figura universal, o el devenir de todo el mundo.¹⁵

¹³ Cfr. Deleuze, G. y Guattari, F., *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia II*, p. 472.

¹⁴ *Ibid.*, p. 474.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 473-474.

En este sentido, la observación que hace Deleuze sobre el *New Deal* estadounidense, a diferencia de mayo del 68, demarca al mismo tiempo elementos repudiados y valorados, pero que no lo lleva a excluir modelos socialdemócratas a pesar de señalar sus límites:

Cuando se produce una mutación social, no basta con extraer sus consecuencias o sus efectos siguiendo líneas de causalidad económicas o políticas. Es preciso que la sociedad sea capaz de constituir dispositivos colectivos correspondientes a la nueva subjetividad, de tal manera que ella desee la mutación. Ésta es la verdadera “reconversión”. El *New Deal* americano o el despegue japonés son ejemplos muy diferentes de reconversión subjetiva, con todo tipo de ambigüedades y hasta de estructuras reaccionarias, pero también con la dosis de iniciativa o de creación que constituía un nuevo estado social capaz de responder a las exigencias del acontecimiento. En Francia, por el contrario, tras el 68 los poderes no han dejado de convivir con la idea de que “había que acabar con ello”. Y, en efecto, se ha acabado con ello, pero en condiciones catastróficas¹⁶.

En definitiva, el concepto de Estado socialdemócrata deleuziano exhibe tanto aristas afirmativas como negativas; dentro de las primeras, Deleuze valorará la adición axiomática como una acción urgente y determinante frente al Estado totalitario (mínimo), así como la integración de movimientos minoritarios que si bien constituyen determinaciones molares de las líneas de fuga (indeterminadas), es decir, territorializaciones de devenires-minoritarios (nacionalitarios), son subconjuntos cuyo germen resiste a los criterios de la mayoría. Por otro lado, las críticas a la socialdemocracia de Deleuze residen en que ésta no es suficientemente democrática (“no se propone integrar a toda la población”) y aún preserva elementos represivos en su estatalización. En otras palabras, como dice Pardo, el Estado de derecho propio del Estado socialdemócrata, no es para Deleuze lo suficientemente universal e inclusivo:

¹⁶ Cfr. Deleuze, G., “Mayo del 68 nunca ocurrió”, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, Valencia, Pre-Textos, 2007, p. 214.

Me parece, por eso, importantísima la matización (que ya se encuentra en *Mil Mesetas*, e incluso en la monografía de Kafka) que propone distinguir, no mayorías y minorías, sino, mayorías y minorías, por una parte (como conjuntos perfectamente actuales y empíricos) y los “devenires” o el “devenir-minoritario”, por la otra (como acontecimientos virtuales o trascendentales). Y así llegamos a la idea, que aparece en *Mil Mesetas*, de “*minoría como figura universal o devenir cualquiera (devenir tout le monde)*”. El ir y venir de uno cualquiera (la libertad de deambular por cualquier parte durante cualquier tiempo) como principio de una ética de la cualquieridad nacida de la estética trascendental (es decir, de una sensibilidad desprendida de los sentimientos personales y las sensaciones objetivas). No hay Estado universal, pero sí minoría (devenir minoritario, devenir cualquiera) como figura universal, y la reclamación contra el Derecho del Estado no lo es por su universalidad, sino por su falta de ella. Es decir, que se trata de una reclamación hecha, en cierto modo, al Derecho Internacional o, dicho de otro modo, de una reclamación ética que promueve el Derecho verdaderamente universal (anacional), basado en esa figura de la universalidad que no es la figura abstracta de la mayoría, sino la de la universalidad singular o la singularidad universal (la cualquieridad) de los cualquiera¹⁷.

En este señalamiento sobre Deleuze encontramos una coincidencia con las observaciones críticas que hace Rawls a la Constitución estadounidense:

Habermas y yo no estamos, sin embargo, debatiendo la justicia de la constitución de los Estados Unidos como tal, sino, más bien, discutimos si la justicia como equidad permite la soberanía popular que él aprecia y si es coherente con ella. He afirmado rotundamente que así es. Y tendría, como él, objeciones que, en mi caso, se derivan de los dos principios de justicia para nuestra presente Constitución y para la estructura básica de nuestra sociedad como sistema de cooperación social. Por mencionar tres: el presente sistema falla lamentablemente en financiar las elecciones políticas, lo que conduce a graves desequilibrios en las libertades políticas equitativas; permite una distribución disparatada de los ingresos y la riqueza que socava seriamente las oportunidades equitativas en educación y en oportunidades de empleo remunerado, todo lo cual socava la igualdad económica y social;

¹⁷ Cfr. Pardo, J., *A propósito de Deleuze*, pp. 374.

y también están ausentes las provisiones de elementos constitucionales esenciales tales como la sanidad para quienes no están asegurados.¹⁸

Para Rawls la implantación de una democracia liberal progresista en Estados Unidos tiene tres problemas urgentes que corregir: A) los desequilibrios en el acceso a las libertades políticas equitativas para todos, B) la distribución desigual de ingresos que socava oportunidades más equitativas en educación y empleo, C) la ausencia de provisiones de elementos constitucionales como la sanidad para quienes no están asegurados. En otras palabras, de acuerdo a la perspectiva rawlsiana, el Estado liberal debe aún democratizarse más para lograr su proyecto de justicia como equidad, así lo determina en este pasaje de *Justice as Fairness. A Restatement* (2001) en el cual es explícito de los límites y las deficiencias de lo que llama “capitalismo del Estado de bienestar”:

El capitalismo del Estado de bienestar también rechaza el valor equitativo de las libertades políticas y, aunque muestra algún interés por la igualdad de oportunidades, no sigue las políticas necesarias para alcanzarla. Permite muy amplias desigualdades en la posesión de la propiedad real (bienes productivos y recursos naturales) de tal modo que el control de la economía y gran parte de la vida política cae en pocas manos. Y aunque, como sugiere el nombre de “capitalismo del Estado de bienestar”, las provisiones de bienestar pueden ser bastante generosas y garantizar un mínimo social decente que cubra las necesidades básicas, no se reconoce ningún principio de reciprocidad que regule las desigualdades económicas y sociales.¹⁹

En este sentido, tanto Deleuze como Rawls confluyen al criticar a los Estados socialdemócratas o welfaristas por no ser más democráticos, es decir, les exigen profundizar su democratización pero sin avanzar hacia ninguna hipótesis revolucionaria. A este fin, Rawls expone en el texto antes mencionado dos regímenes institucionales como aquellos que sí satisfacen los principios de

¹⁸ Cfr. Rawls, J., “Réplica a Habermas”, *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós (pp. 75-144), 1998, pp. 113-114.

¹⁹ Cfr. Rawls, J., *Justicia como equidad. Una reformulación*, Buenos Aires, Paidós, 2004, p. 188.

justicia que éste reclama, estos son la democracia de propietarios y el socialismo liberal:²⁰

Tanto una democracia de propietarios como un régimen socialista liberal definen un marco constitucional para la política democrática, garantizan las libertades básicas con el valor equitativo de las libertades políticas y la igualdad equitativa de oportunidades, y regulan las desigualdades económicas y sociales, mediante un principio de mutualidad, cuando no mediante el principio de la diferencia.²¹

Si bien Rawls aclara que estas observaciones de diferentes regímenes son “extremadamente exploratorias”,²² detectamos que su análisis se alinea al deleuziano en el sentido de buscar una mayor democratización de la socialdemocracia, cuyo déficit central reside en que aún (lo que llama Rawls “capitalismo del Estado de bienestar”) permite que una parte ínfima contenga el monopolio de los medios de producción.

En este aspecto, en 1973, apenas un año después de la publicación de *L'Antioedipe*, en el marco de un debate sobre psicoanálisis y política en Milán, Deleuze realiza la siguiente intervención en relación con la cuestión revolucionaria:

¿Por qué razón, hasta ahora, las revoluciones han acabado tan mal? No hay revolución sin una máquina de guerra central, centralizadora. No se trata de armar camorra o de batirse a puñetazos, hace falta una máquina de guerra que organice y unifique. Pero, hasta ahora, no ha existido, en el terreno revolucionario, una máquina que no reprodujese a su manera algo muy diferente, a saber, un aparato de Estado, el organismo de la opresión por excelencia. Éste es el problema de la revolución: ¿cómo podría una máquina de guerra tomar en consideración todas las fugas que tienen lugar en el

²⁰ Es relevante el aporte de Edmundson en su análisis de las diferencias del socialismo liberal respecto de la democracia de propietarios en la filosofía rawlsiana. Mientras en el primer régimen el Estado controla los medios de producción pero permite el acceso democrático de todos los ciudadanos a los mismos, en el segundo la propiedad privada es permitida pero no es un sistema basado en su existencia. Cfr. Edmundson, W. *John Rawls. Reticent Socialist*, New York, Cambridge University Press, 2017, p. 50.

²¹ Cfr. Rawls, J., *Justicia como equidad. Una reformulación*, pp. 188-189.

²² *Ibid.*, p. 185.

sistema actual sin aplastarlas, sin liquidarlas, y sin reproducir un aparato de Estado?²³

Esta posición crítica de las revoluciones y la noción de utopía, a las que repudia por su historicismo, se mantiene inalterada en Deleuze desde 1973, y vuelve a aparecer en 1977²⁴ y en 1991, como vemos en este pasaje co-escrito con Guattari:

No es erróneo decir que la revolución es “culpa de los filósofos” (a pesar de que no son los filósofos los que la llevan adelante). Que las dos grandes revoluciones modernas, la americana y la soviética, hayan salido tan mal no es óbice para que el concepto prosiga su senda immanente. Como ponía de manifiesto Kant, el concepto de revolución no reside en el modo en que ésta puede ser llevada adelante en un campo social necesariamente relativo, sino en el “entusiasmo” con el que es pensada en un plan de inmanencia absoluto, como una presentación del infinito en el aquí y ahora, que no comporta nada racional o ni siquiera razonable²⁵.

La utopía no es un buen concepto porque, incluso cuando se opone a la Historia, sigue refiriéndose a ella e inscribiéndose en ella como ideal o motivación. Pero el devenir es el concepto mismo. Nace en la Historia, y se sume de nuevo en ella, pero no le pertenece. No tiene en sí mismo principio ni fin, sólo mitad. Así que resulta más geográfico que histórico²⁶.

Deleuze se desmarca de la acción revolucionaria, al mismo tiempo que se piensa de izquierda, definición que nos ofrece en su *Abécédairre*, al sostener que “no hay gobiernos de izquierda, porque la izquierda no construye mayorías”. Si bien, como dijimos, el filósofo se inscribe en una tradición de izquierda política, el significado de ésta requiere por parte del autor ciertas aclaraciones, a saber: A) Deleuze, a diferencia de muchos filósofos de su generación, nunca se afilió al Partido Comunista (“no envidiaba a nadie por ser comunista”), B) prefiere pensar en términos de devenir y no de Historia, por

²³ Cfr. Deleuze, G., “Cinco propuestas sobre el psicoanálisis”, *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, Valencia, Pre-Textos (pp. 347-354), 2005, pp. 353-354.

²⁴ Cfr. Deleuze, G., *Diálogos*, Valencia, Pre-Textos, 1997, p. 166.

²⁵ Cfr. Deleuze, G. y Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?*, p. 102.

²⁶ *Ibid.*, p. 112.

ende, como mostramos, repudia a las revoluciones ya que estas impiden el devenir-revolucionario de la gente; de lo revolucionario solo rescatará el “entusiasmo”, es decir, el vitalismo de la inmanencia del acontecimiento, C) no valora los derechos humanos por ser construcciones normativas vacías y abstractas (“la mayoría es nadie”). ¿Qué es entonces la izquierda deleuziana? Ésta se definiría por dos atributos: A) una cuestión de percepción que va del mundo al yo, al revés de la derecha que parte del yo hacia el mundo, B) un devenir-minoritario, sea este mujer, homosexual, negro, animal, niño, etc., vale decir, una proliferación de singularidades virtuales no representadas.²⁷ En otras palabras, se trata de una correlación entre el conjunto (mundo) y la singularidad (especificidad), donde ninguno sea pensable sin el otro ni ninguno obture al otro.

Subsiguientemente, al no haber gobiernos de izquierda ya que ésta nunca consolida mayoría electoral, el Estado socialdemócrata, considerando que no es de izquierda de acuerdo a la analítica deleuziana, es de todos modos una mejor opción por ser más menos peligroso que un Estado totalitario. En este aspecto, no es un dato menor recordar desde el punto de vista biográfico que Deleuze celebra la victoria del candidato presidencial socialista François Mitterrand en 1981²⁸.

El último Deleuze, si bien mantiene una ontología política sin dimensión normativa e institucional explícita determina a través del concepto “devenir-democrático” la necesidad de una mayor democratización. Esta noción, no obstante, no es un elogio de las democracias existentes, sino por el contrario una crítica por ser poco democráticas, por ello insta a una “desterritorialización” de las democracias, una creación de nuevas subjetividades y una apelación a las minorías que no debe pensarse en el sentido “populista”, vale decir, el “pueblo” no es lo dado ni lo actual, “el pueblo que

²⁷ Cfr. Deleuze, G., *L'Abécédaire de Gilles Deleuze avec Claire Parnet*. París, Vidéo Éditions Montparnasse, 1996, “G de Gauche”.

²⁸ “Un nuevo desacuerdo político surge en 1981 con el cambio de poder, cuando la izquierda gana las elecciones. Deleuze se entusiasma con la llegada de Mitterrand a la presidencia. Considera que hay que dejar trabajar a los socialistas y mostrar benevolencia. Foucault, por su parte, estima que hay que criticarlos como a cualquier poder, y más aún, en la medida en que hay comunistas en el gobierno de Pierre Mauroy”. Cfr. Dosse, F., *Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 410.

falta es un devenir, se inventa, en los suburbios y los campos de concentración, o bien en los ghettos”.²⁹ Como lo señala Deleuze a propósito de ciertos cineastas políticos: “No es el mito de un pueblo pasado, sino la fabulación de un pueblo que vendrá”.³⁰ El devenir-democrático no puede provenir de la mayoría existente, del pueblo presente, sino por el contrario de un pueblo virtual, aún no actualizado:

No son los autores populistas sino los más aristocráticos los que reclaman este futuro. Este pueblo y esta tierra no se encontrarán en nuestras democracias. Las democracias son mayorías, pero un devenir es por naturaleza lo que se sustrae siempre a la mayoría.³¹

Cuando Foucault admira a Kant por haber planteado el problema de la filosofía no con relación a lo eterno sino con relación al Ahora, quiere decir que el objeto de la filosofía no consiste en contemplar lo eterno, ni en reflejar la historia, sino en diagnosticar nuestros devenires actuales: un devenir-revolucionario que, según el propio Kant, no se confunde con el pasado, ni el presente, ni el futuro de las revoluciones. Un devenir-democrático que no se confunde con lo que son los Estados de derecho, o incluso un devenir-griego que no se confunde con lo que fueron los griegos.³²

El devenir-democrático deleuziano que toma de referencia a Kant, apela a la jurisprudencia como creadora de derechos y se centra en el devenir-minoritario. En este aspecto es posible considerar el concepto de devenir-democrático deleuziano compatible con los principios igualitaristas de Rawls si seguimos el planteamiento exploratorio rawlsiano que coloca a la democracia de propietarios y al socialismo liberal como aquellos sistemas que realizan con mayor cercanía los dos principios de la justicia como equidad. Vale decir, si el devenir-democrático tiene por finalidad desterritorializar aún más los Estados democráticos existentes, es decir, la actualización de la potencia democrática, los regímenes exploratorios de Rawls también podrían ser leídos como una

²⁹ Cfr. Deleuze, G., *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine II*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 288.

³⁰ *Ibid.*, pp. 294-295.

³¹ Cfr. Deleuze, G. y Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?*, p. 110.

³² *Ibid.*, p. 114.

actualización de las democracias liberales existentes con la finalidad de llevarlas a un cabal cumplimiento de sus principios de justicia que apuntan a una democratización plena.

En este aspecto, como señala Mengue, el impacto de Kant en Deleuze se asienta en la “desterritorialización de las democracias” que podemos observar en tres aspectos: A) lo liso es inseparable de lo estriado, por lo tanto el deleuzismo no supone la abolición de las fronteras y los Estados sino otra forma de habitarlas, B) el espacio está ligado a la superficie de la tierra no suspendida, C) se trata de un espacio que se desliza con los movimientos sobre las instituciones estatales y las fronteras. Por lo tanto, según Mengue: “la desterritorialización no es la negación de la territorialización, como tienden a pensar los altermundistas radicales. Kant es entonces deleuziano o Deleuze más kantiano (y liberal) de lo que creíamos”.³³

3. Pluralismo razonable en Rawls

La filosofía política de John Rawls se opone tanto al comunitarismo (organicista, conservador) como al libertarianismo (atomista, individualista), al concebir la democracia como un marco normativo común para resolver desacuerdos políticos, pero no metafísicos. La rawlsiana es una filosofía reconstructiva con cuatro características: A) resuelve disputas de cooperación social sobre el respeto mutuo, B) define la noción de lo razonable de una sociedad justa, C) reconcilia las diferentes doctrinas comprensivas de las partes con los principios de justicia aceptados de la razón pública, D) es utópica, pero de modo realista. Esta dimensión utópica, según Patton, es un elemento de afinidad con el último Deleuze³⁴ que exploraremos.

Deleuze a diferencia de Rawls no recurre a principios normativos en su filosofía política pero coloca al concepto de devenir-minoritario como uno de los ejes que impacta en la esfera pública y que produce transformaciones moleculares con la finalidad de ampliar la democratización. Sin embargo, la filosofía deleuziana no excluye *per se* los marcos normativos e institucionales.

³³ Cfr. Mengue, P., *Faire l'idiote: La politique de Deleuze*, París, Éditions Germina, 2013, p. 46.

³⁴ Cfr. Patton, P., “Deleuze, Rawls y la filosofía política utópica”, *Deleuze político. Seguido de nueve cartas inéditas de Gilles Deleuze*, p. 83.

Asimismo, como mostramos en su *Reply to Habermas* (1995), Rawls plantea una autocrítica hacia el Estado liberal (expresado en la Constitución estadounidense) al afirmar que éste no cumple con asegurar la igualdad de oportunidades que se propone. Rawls, como dijimos, desarrolla las nociones de democracia de propietarios y socialismo liberal en *Justice as Fairness. A Restatement* (2001) en tanto regímenes que operan una política verdaderamente ajustada a los principios de la justicia como equidad. Algo que ya podemos ver como ensaya en *Theory of Justice* (1971) a partir del desarrollo de otras lógicas político-económicas donde los medios de producción son compartidos públicamente o las empresas son dirigidas por los trabajadores:

El esquema ideal descrito en las siguientes secciones utiliza a menudo los esquemas de mercado. Sólo de este modo, según creo, puede tratarse el problema de la distribución como un caso de justicia puramente procesal. Obtenemos, además, las ventajas de la eficacia, y protegemos la libertad fundamental de libre elección de ocupación. Al principio, supongo que el régimen es una democracia de propiedad privada, ya que es probable que este caso sea más conocido. Pero, como ya he dicho antes, no se intenta prejuzgar la elección de régimen en casos concretos, ni tampoco implica que las sociedades actuales que tienen propiedad privada de los medios de producción no sufran grandes injusticias. El que exista un sistema ideal de propiedad privada que sea justo no implica que las formas históricas sean justas o siquiera tolerables y, desde luego, lo mismo ocurre con el socialismo³⁵.

Hasta aquí he sostenido que el objeto de las ramas del gobierno es establecer un régimen democrático, en donde la tierra y el capital sean amplia aunque no igualmente poseídos. La sociedad no está dividida de manera que un pequeño sector controle el dominio de los recursos productivos. Cuando esto ocurre, y las porciones distributivas satisfacen los principios de justicia, pueden afrontarse muchas críticas socialistas a la economía de mercado. Pero es claro, en cualquier caso, que un régimen liberal socialista puede tener respuesta a los dos principios de justicia. Sólo hemos de suponer que los medios de producción son públicamente poseídos y que las empresas

³⁵ Cfr. Rawls, J., *Teoría de la justicia*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 256-257.

son dirigidas por asambleas de trabajadores o por agentes designados por ellos.³⁶

Podemos evaluar la hipótesis de que la posición deleuziana en tanto radicalización del rawlsismo buscar acelerar los procesos, es decir, las líneas de fuga que definen a las sociedades. En otras palabras, Deleuze parte de los marcos normativos existentes (que Rawls reconstruye) y los extrema en lo que denomina “devenir-democrático”. Este concepto deleuziano implica una inmanencia al mismo tiempo que define una sociedad de usuarios que amplía el alcance democrático y da cuenta de una distribución más justa:

No me interesan ni la ley ni las leyes (la primera es una noción vacía, las otras son nociones cómplices), ni siquiera el derecho o los derechos, lo que me interesa es la jurisprudencia. Ella es la verdaderamente creadora de derecho: habría que evitar que los jueces la monopolicen. Los escritores no deben leer el Código Civil sino más bien las colecciones de jurisprudencia. Hay quién ya está soñando con establecer el derecho de la biología moderna: pero en la biología moderna, y en las nuevas situaciones que está creando, en los nuevos acontecimientos que está posibilitando, todo es cuestión de jurisprudencia. Lo que se necesitan no son comités morales y pseudocompetentes de sabios sino grupos de usuarios. Ése es el paso del derecho a la política.³⁷

Rawls, por su parte, diseña un modelo de sociedad justa desde las convicciones de las democracias liberales a partir de lo que denomina principios de razón pública. En este aspecto, existen de acuerdo con el filósofo estadounidense dos tipos de opiniones en las sociedades democráticas, a saber: A) opiniones consideradas o conceptuadas, aquellas que se expresan en instituciones o decisiones legales, B) opiniones de todos los días, aquellas que manifiestan a través de las políticas públicas. Del mismo modo que en Deleuze, nociones como “verdad” y “persona” son evitadas por Rawls ya que su filosofía política no recurre a elementos metafísicos y se ciñe a un campo social

³⁶ *Ibid.*, p. 262.

³⁷ Cfr. Deleuze, G., *Conversaciones 1972-1990*, Valencia, Pre-Textos, 1995, p. 266.

inmanente. En su lugar, el vocabulario rawlsiano se sirve de conceptos como “razonable” y “ciudadano”.

Rawls desarrolla la noción de “consenso superpuesto” (*Overlapping Consensus*) con la finalidad de dar cuenta de una herramienta intelectual que acoja la diversidad de doctrinas razonables que conviven en la pluralidad democrática. Esta heterogeneidad doctrinaria inmanente impacta en las instituciones y las normas para modificar o instalar discusiones por nuevos derechos que provienen de reclamos sociales. El pluralismo razonable rawlsiano no preconiza ninguna doctrina específica, es un constructivismo político que prescinde de cualquier concepto metafísico de “verdad” y fija su dinámica en el funcionamiento de la razón pública a través de la cual los ciudadanos ejercen su participación por medio de sus representantes. En este aspecto, la pregunta que atraviesa la investigación de Rawls es la siguiente: ¿cómo es posible una sociedad estable y justa cuyos ciudadanos libres e iguales están divididos por doctrinas religiosas, morales o filosóficas? Los principios de razón pública procuran ser el marco de los consensos y la construcción de lo común que atraviesa la heterogeneidad social. Por lo tanto, Rawls reconstruye las opiniones consideradas o conceptuadas de una sociedad en un momento histórico determinado, ellas definen lo justo y equitativo de ese momento de modo provisorio, ya que estas definiciones están sujetas a cambios si se modifican las circunstancias; en este pasaje lo ejemplifica con claridad:

¿Atentaban los abolicionistas contra el ideal de la razón pública? Consideremos este punto conceptualmente y no históricamente, y demos por sentado que su agitación política era una fuerza política necesaria que desembocaría en la Guerra de Secesión y, por ello, a la destrucción del gran mal y la maldición de la esclavitud. Seguramente esperaban obtener ese resultado, y pudieron ver sus acciones como la mejor manera de crear una sociedad justa y bien ordenada, en que el ideal de la razón pública pudiera realizarse al paso del tiempo. Similares cuestiones pueden plantear los líderes del movimiento en pro de los derechos civiles. Los abolicionistas y el doctor King no habrían sido poco razonables en estas creencias y conjeturas, si las fuerzas políticas que encabezaban estuvieran entre las necesarias condiciones históricas para establecer la justicia política, como parece ser plausible en su particular situación.

En este sentido, los abolicionistas y los líderes del movimiento en pro de los derechos civiles no actuaron en contra del ideal de la razón pública, o

mejor dicho, no actuaron así, siempre y cuando hayan pensado (como seguramente lo hicieron), tras cuidadosa reflexión, que las razones comprensivas a las que recurrían eran necesarias para dar suficiente fuerza a la concepción política que después se realizara (...) Los abolicionistas podrían decir, por ejemplo, que apoyaban los valores políticos de la libertad y de la igualdad para todos, pero que, dadas las doctrinas comprensivas que profesaban y las doctrinas distintas que prevalecían en su tiempo, era necesario invocar los argumentos comprensivos en que la mayoría viera sus fundamentos. Dadas esas condiciones históricas, no consideraban poco razonable actuar como lo hicieron en aras del ideal de la razón pública³⁸.

En este sentido, podemos pensar que lo que llama Rawls “opiniones consideradas o conceptuadas” resulta análogo a lo que en Deleuze es lo “nacionalitario”. Tanto Deleuze como Rawls coinciden en que las opiniones y luchas igualitaristas reconfiguran el sujeto democrático y la opinión “nacionalitaria” institucionalizada geográficamente en países con sus normativas:

En cada caso, la filosofía encuentra dónde reterritorializarse en el mundo moderno conforme al espíritu de un pueblo y a su concepción del derecho. Así pues, la historia de la filosofía está marcada por unos caracteres nacionales, o, mejor dicho, nacionalitarios, que son como “opiniones” filosóficas³⁹.

Sin embargo, los filósofos divergen en tanto que Rawls busca reconstruir o actualizar las opiniones conceptuadas (normativas institucionales) de una sociedad liberal y equitativa, mientras que Deleuze busca expandirlas y confrontarlas. El utopismo inmanente rawlsiano es más prudente que el de Deleuze. Si la visión constructiva prevalece en Rawls, la visión anárquica domina en Deleuze. El liberalismo de Rawls diseña una sociedad abierta, en transformación continua de los marcos normativos, horizontal, inmanente y no metafísica. Por su parte, la crítica de Deleuze a las democracias actuales no proviene de un principio anti-democrático, ya que como señala Mengue: “¿cómo un filósofo de lo múltiple puede expresarse contra la democracia que

³⁸ Cfr. Rawls, J., *Liberalismo político*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 237.

³⁹ Cfr. Deleuze, G. y Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?*, p. 105.

es pluralista por excelencia?”⁴⁰. Como bien marca Antonelli, la democracia en términos deleuzianos no será negada pero tampoco celebrada (la determinación y la molaridad jamás serán los fines de su pensamiento); la problemática política central a ojos de Deleuze será la indeterminación y la virtualidad de la singularidad impersonal, del devenir minoritario:

Con todo, rescata [Mengue] la “saludable” distancia que Deleuze mantiene con los objetivos de la política del Estado democrático actual: “lo importante es comprender que la micropolítica no es una pequeña política democrática”, sino otra política que se sitúa fuera del campo donde ha pensado hasta aquí la democracia. La democracia no es negada, sino atravesada por intensidades rizomáticas que la abren a devenires minoritarios más fecundos. Deleuze no es un anti-demócrata pero tampoco un propagandista de la democracia, sea social o popular, ni un filósofo del contrato (Rawls) o del espacio público de la comunicación (Habermas). El contrasentido que debemos evitar, de acuerdo con Mengue, es creer que la multiplicidad rizomática o el llamado “devenir minoritario de todo el mundo” pueden dar lugar a una organización y constituir una nueva mayoría, como si el pueblo por venir fuese colmado por un relevo del antiguo proletariado y Deleuze propusiese una democracia de minorías⁴¹.

Sin embargo, el propio Deleuze se piensa a sí mismo adscrito a la democracia, al reclamar, por ejemplo, por un procedimiento acorde a derecho en el juicio de Toni Negri; allí dice “nos parece que están en juego tres principios, y estos principios tienen implicaciones para todos los demócratas”⁴². Deleuze se percibe como uno de los demócratas que reclama por las garantías del debido proceso. Desde otra ontología política, normativa y constructivista, va en la misma dirección, pero en otra velocidad, la búsqueda rawlsiana que apela a modificar las condiciones de distribución injustas a través de la democracia de propietarios o el socialismo liberal.

⁴⁰ Cfr. Mengue, P., *Deleuze et la question de la démocratie*, París, L’Harmattan, 2003, p. 16.

⁴¹ Cfr. Antonelli, M., “Deleuze y la política. A propósito de *Faire l’idiot* de Philippe Mengue”, *El banquete de los dioses. Revista de filosofía y teoría política contemporánea*, Vol. 4, N° 6, Mayo – Noviembre, pp. 71-102, 2016, pp. 96-97.

⁴² Cfr. Deleuze, G., “Carta abierta a los jueces de Negri”, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, p. 159.

4. Consideraciones finales

En función de lo analizado, damos cuenta de los elementos convergentes entre el liberalismo igualitario de Rawls y la socialdemocracia libertaria de Deleuze, a saber: A) el pluralismo ontológico/político compartido, B) la democracia inmanente (ambos critican al capitalismo por no ser lo suficientemente democrático), C) el linaje común con Kant de ambos pensadores desde diferentes atributos (el constructivismo en Rawls y el “entusiasmo revolucionario” en Deleuze). Por su parte, las divergencias entre los desarrollos conceptuales de los filósofos son las siguientes: A) un neoempirismo en Deleuze contrario al neocontractualismo de Rawls, B) una vocación constructiva en Rawls opuesta a la predominancia crítica de Deleuze, C) una arquitectura normativa e institucional en Rawls versus una pulsión anarquizante en Deleuze. Sin embargo, consideramos que los elementos convergentes entre los pensadores son de mayor relevancia conceptual que las divergencias que introducen gradaciones valorativas disímiles y no modifican sustancialmente los puntos de encuentro entre los filósofos. Deleuze reclama una democracia más radical, una mayor aceleración del proceso democratizador, un devenir-democrático que desterritorialice las democracias existentes, mientras que Rawls define a la democracia de propietarios y al socialismo liberal como los regímenes que realizan plenamente los principios de justicia, es decir, más democratizadores que el capitalismo de Estado de bienestar (equivalente al Estado socialdemócrata deleuziano). Consideramos que al mismo tiempo que el devenir-democrático permite la emergencia de, por ejemplo, la democracia de propietarios, ésta a su vez actualiza o territorializa, en términos deleuzianos, al devenir-democrático.

Coincidimos con Mengue en que se ha abierto la posibilidad de una lectura liberal de la obra de Deleuze⁴³ que está en línea, con sus particularidades, con los planteos de Patton, Pardo y del propio Mengue. Esta afinidad entre Deleuze y el liberalismo que éste detecta se basa en las definiciones de devenir e izquierda:

Si insistimos tanto sobre esta dificultad de hacer de la izquierda un factor político positivo más que en la afinidad con los devenires, y si, por contraste,

⁴³ Cfr. Mengue, P., *Faire l'idiot: La politique de Deleuze*, p. 24.

intentamos subrayar la posible afinidad del delezismo con un liberalismo abierto, es que hay un prejuicio a vencer: la idea de que Deleuze sería (por derecho y naturaleza) de “izquierda”. Sin embargo, éste no puede dejarse apropiar por la “izquierda” (tampoco por la derecha por otra parte)⁴⁴.

De acuerdo con Mengue, es el liberalismo, a nuestro juicio de la línea igualitaria rawlsiana, quién mejor permite el surgimiento de condiciones en las cuáles emerjan nuevos acontecimientos, singularidades y modos de vida, mientras que la izquierda en su dirigismo programático los pone en peligro⁴⁵. Un ejemplo habrá sido el mayo del 68, del cual el propio Deleuze rescata precisamente su cualidad eventual no historicista. En este sentido, al señalar que las micropolíticas moleculares delezianas se complementan con un esquema constructivista como el del liberalismo igualitario rawlsiano, hacemos foco no solo en la compensación (axiomatización en términos de Deleuze) de los menos aventajados (singularidades no representadas), si no en el deber de reciprocidad en nombre de la justicia política para todo ciudadano en potencia libre e igual. En este aspecto, podemos afirmar que Deleuze extrema la posición rawlsiana. En otras palabras, si bien la micropolítica deleziana no entra en conflicto con el liberalismo igualitario de Rawls es irreductible a éste en el sentido de que su politicidad se asienta precisamente en la virtualidad, en la zona de indeterminación nunca actualizada, vale decir, siempre resistente a la determinación molar o institucional que en Rawls está en un primer lugar. De este modo, la democracia liberal no es negada por Deleuze sino atravesada por intensidades que la abren a devenires minoritarios que la mantienen más fecunda para el surgimiento de lo nuevo (“el pueblo que vendrá”). En este aspecto, ambos filósofos critican al capitalismo por poco liberal y poco democrático. Consideramos que esto genera la posibilidad de pensar en un “liberalismo no capitalista”, es decir, alejado de la dinámica estatal-monopólica y en línea con la democracia de propietarios o el socialismo liberal acorde con las filosofías políticas inmanentes, anti-metafísicas y pluralistas de Deleuze y Rawls.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 84.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 83-84.

Referencias bibliográficas

- Antonelli, M., “Deleuze y la política. A propósito de *Faire l’idiot* de Phillippe Mengue”, *El banquete de los dioses. Revista de filosofía y teoría política contemporánea*, Vol. 4, N° 6, Mayo/Noviembre, 2016, pp. 71-102.
- Deleuze, G., *Conversaciones 1972-1990*, Valencia, Pre-Textos, 1995.
- Deleuze, G., *L’Abécédaire de Gilles Deleuze avec Claire Parnet*. París, Vidéo Éditions Montparnasse, 1996.
- Deleuze, G., *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine II*, Barcelona, Paidós, 1996.
- Deleuze, G., *Diálogos*, Valencia, Pre-Textos, 1997.
- Deleuze, G., *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus, 2005.
- Deleuze, G., “Cinco propuestas sobre el psicoanálisis”, *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, Valencia, Pre-Textos, 2005
- Deleuze, G., “Mayo del 68 nunca ocurrió”, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, Valencia, Pre-Textos, 2007.
- Deleuze, G., “Carta abierta a los jueces de Negri”, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, Valencia, Pre-Textos, 2007.
- Deleuze, G., *Derrames II. Aparatos de Estado y axiomática capitalista*, Buenos Aires, Cactus, 2017.
- Deleuze, G. y Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Paidós, 1993.
- Deleuze, G. y Guattari, F., *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia II*, Valencia, Pre-Textos, 1997.
- Deleuze, G. y Guattari, F., *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 1998.
- De Sutter, L., *Deleuze. La práctica del derecho*. Buenos Aires, Editorial Jusbaire, 2009.
- Dosse, F., *Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.

- Edmundson, W. *John Rawls. Reticent Socialist*, New York, Cambridge University Press, 2017.
- Mengue, P., *Deleuze et la question de la démocratie*, Paris, L'Harmattan, 2003.
- Mengue, P., *Faire l'idiot: La politique de Deleuze*, Paris, Éditions Germina, 2013.
- Pardo, J., *A propósito de Deleuze*, Valencia, Pre-Textos, 2014.
- Patton, P., “Deleuze, Rawls y la filosofía política utópica”, *Deleuze político. Seguido de nueve cartas inéditas de Gilles Deleuze*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010.
- Rawls, J., *Liberalismo político*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Rawls, J., *Teoría de la justicia*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Rawls, J., “Réplica a Habermas”, *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós, 1998.
- Rawls, J., *Justicia como equidad. Una reformulación*, Buenos Aires, Paidós, 2004.

Recibido: 06/2019. Aceptado: 02/2020