



El discurrir del sentido: prácticas enunciativas del Estado e inmanencia política en Gilles Deleuze

The Discourse of Meaning: Enunciative Practices of the State and Political Immanence in Gilles Deleuze

Esteban DIPAOLA

CONICET, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

RESUMEN

En el artículo se desarrolla una contraposición entre el Estado como Representación y el Estado como Acontecimiento, exponiendo, de tal manera, principios de una ontología política crítica en la obra de Gilles Deleuze. De ese modo, se esgrime la siguiente hipótesis: en las crisis del capitalismo presente, la concreción de una práctica política se sitúa en el plano de inscribir sentidos posibles de enunciaciones de otro-Estado. Frente a la representación de una enunciación universal del Estado, se articulan líneas y fuerzas de creación de otras enunciaciones posibles que guíen el ejercicio problemático de una relación diferencial entre Estado y política. En esos aspectos, se analiza primero la condición representación del enunciado universal del Estado y sus grietas posibles, para proseguir con la conformación de un plano de inmanencia que abra otras instancias enunciativas y posibilite pensar el acontecimiento como una irrupción de lo político entre lo estatal. Desde ello se compone una programática política del poder y su devenir como creación, para finalmente establecer las condiciones de una verdadera condición múltiple de la enunciación Estado.

Palabras clave: Estado, enunciaciones, acontecimiento, devenir minoritario, capitalismo contemporáneo.

ABSTRACT

The article develops a distinction between the State as Representation and as Event, thereby expounding the principles of a critical political ontology in the work of Gilles Deleuze. The following hypothesis states that in the current crisis of capitalism, the realization of political practice is related to the inscription of possible meanings of the enunciations for another-state. Facing the representation of a universal formulation of the State, lines and forces of the creation of other possible enunciations are articulated that guide the problematic exercise of a differential relation between State and politics. First, representation of the universal formulation of the State and its possible fractures are analyzed, to proceed with forming a plane of immanence that opens other instances of enunciation and facilitates thinking about the event as an irruption of what is political among the State. From this, a programmatic policy of power and its *becoming* as a creation is composed, to finally establish the conditions of a truly multiple condition of State formulation.

Keywords: State, formulations, event, minority becoming, contemporary capitalism.

1. INTRODUCCIÓN

Las crisis se articulan conceptual y lingüísticamente a partir de preguntas, que son, en realidad, ejercicios de problemas. Esos ejercicios de problemas obligan a pensar y a dar en la cuenta de otros conceptos. Siguiendo esta línea es posible arriesgar también otras lecturas que guíen las observaciones sobre las crisis del capitalismo actual, que puede pensarse, en un sentido clásico, como crisis de producción poniendo de relieve su primacía económica, siempre que se advierta que en cuanto tal inscribe problemas, perspectivas y enunciaciones que son de índole social, cultural y, principalmente, política.

El capitalismo en el corriente siglo XXI se enfrenta una vez más a las crisis, y no puede dejar de observarse que las crisis son una categoría necesaria y fundamental de la historia del capital. Sin embargo, en la actualidad asistimos a la presencia de singularidades que permiten comprender otros sentidos, esto es: si hasta finales del siglo pasado la globalización condicionaba estructuras políticas de pensamiento y de organización universales de la crisis, donde todos los países confluían en la unidad de un sistema que se realimentaba de su propia condición de totalidad, la especificidad del tiempo histórico presente es que esa misma producción de fuerzas de la globalización ha abierto procesos singulares que se desprenden de su conexión con los otrora centros económicos y de poder del capital. Esta situación permite la determinación de elecciones, de parte de sectores periféricos en el desarrollo, de medidas que colaboren en el retraimiento de las circunstancias críticas.

Por ello es que resulta necesario considerar un panorama que se sustente conceptualmente en una semántica plural de *las crisis*. La actualidad del capitalismo obliga a enfoques de singularidades que aporten conceptos capaces de articular ejercicios de problemas para definir estrategias de orden político que no atienden al proceso global como un universal, sino que permiten expresar líneas locales y formas desparejas o desparejadas respecto a las determinaciones del centro.

En América latina, desde hace más de diez años se viene produciendo una confluencia de estas singularidades, que se identifican con las prácticas de gobiernos de características populares y críticas de las experiencias neoliberales precedentes, lo que ha permitido recuperar la dimensión del Estado para la construcción de sociedades más igualitarias y la revalorización de la idea de Nación, consagrando una vocación soberana para la definición de las estrategias políticas. Esto permite pensar otros desarrollos de ejercicios de problemas de parte de los Estados del continente. Se asiste no solamente a otras políticas de Estado para paliar efectos de las crisis del capital y para distribuir beneficios al interior de cada uno de esos Estados, sino que sobre todo se hacen plausibles las condiciones para otro ejercicio de *lo político* entre los Estados.

Tales condiciones ofrecen un campo propicio para el avance en un pensamiento acerca de lo estatal y de lo político y, con mejor precisión, la organización de un plano de consistencia del pensamiento que provoque un pensar lo estatal *entre* lo político y lo político *entre* lo estatal. Es posible denominar esto como la emergencia de un momento de indiscernibilidad de lo estatal y lo político donde se vuelve visible otra producción enunciativa del Estado.¹

1 Desde ya que el Estado no puede seguir siendo pensado, en las actuales condiciones del capitalismo, como el aparato represivo de la clase dominante, pero tampoco –lo que aparece ligado al argumento anterior– como la máxima expresión de la Razón universal, en sentido hegeliano.

En definitiva, importa especialmente en este artículo situarnos en el contexto de las transformaciones de la cultura y del poder capitalista,² atendiendo a las singularidades específicas del presente en América latina, pero para abrir camino a nuevas composiciones teóricas y conceptuales sobre las relaciones entre el Estado y la política. De esta manera, se plantea una hipótesis general de trabajo que indica que en circunstancias de las crisis actuales del capitalismo, resulta necesario pensar y concretar condiciones de posibilidad para la enunciación de otro-Estado. Asimismo, se afirma que en la obra de Gilles Deleuze se hallan coordenadas de análisis precisas y estimulantes para el cauce de esta empresa. La propuesta entonces es, pensar y problematizar las líneas de creación y producción de enunciaciones de otro-Estado a partir de la obra de Deleuze, que permitan otras y distintas reflexiones sobre lo político y lo estatal en el panorama general y global de la actualidad capitalista.

2. CRISIS DE LA REPRESENTACIÓN DEL ESTADO: lo global-universal

En la obra de Gilles Deleuze se encuentran líneas de afección entre una modalidad de orden y perspectivas de organización, es decir, se realiza por un lado una crítica a la Representación, la cual es un orden conceptual del pensamiento que obliga a un proceso formal de Identidad y anula cualquier potencia creativa. Eso es lo que Deleuze denomina “imagen dogmática del pensamiento”. Por otra parte, la crítica a esa condición trascendental de ordenamiento de los problemas y conceptos de la filosofía y que debe abrir lugar a una verdadera práctica del pensar, es lo que puede comprenderse como el planeamiento –en tanto siempre es un plano– de una ontología de la Expresión. Desde esa ontología puede deslizarse un pensamiento múltiple y vital que organice otras modalidades y articulaciones de conceptos.

Como ejercicios de problemas, lo que se revela con este pasaje de la Representación a la Expresión, en términos de enunciado, es que el lenguaje ya no puede decir en tanto forma *supra* o condición de representación; en otros términos, el lenguaje no puede decirlo todo como trascendencia. Aparece una composición atonal del lenguaje, movilidades que obligan a un decir diferente. Aparecen en el lenguaje disyunciones, contaminaciones, palabras-valija, etc.³

El lenguaje es además Identidad de Representación, es decir, aquello que en tanto *Logos* instituye el orden y el objeto de una Representación y en tanto *Cogito* el sujeto de la Representación. Por esto mismo, envuelto y formalizado en ese orden, todo pensamiento es Representación y, así, lo político y el Estado son dos modalidades conceptuales totales para definir y determinar un tipo específico de estructura jerárquica, o lo que podemos llamar con Deleuze y Guattari, un *socius*,⁴ entendiéndolo por ello un campo de flujos que completan o totalizan una sociedad. En el caso del capitalismo, ese cuerpo se representa en el “capital-dinero”.

2 Nos referimos a transformaciones en el modo de acumulación del capitalismo, pero también a las mutaciones culturales y de significación que esto produjo. El traspaso de un modo de acumulación rígida a otro de carácter flexible en el capitalismo contemporáneo, tuvo como efecto cultural el desarrollo de experiencias normativas inmanentes de carácter dinámico, flexible y práctico entre las identidades y las comunidades. Otras lógicas de las significaciones culturales, menos estables y más propicias a los influjos estéticos de las modas, el ocio, etc. consignaron otras formas de los vínculos sociales en la contemporaneidad. Ver, DIPAOLO, E (2013). *Comunidad impropia. Estéticas posmodernas del lazo social*. Letra viva, Buenos Aires.

3 En el desarrollo del presente artículo se analizará la condición de proliferación del sentido y su singularidad de ser expresado *a la vez*, pero en ese contexto es que debe entenderse la idea de “palabra-valija”, pues para Deleuze son aquellas palabras que no indican un estado u otro, sino que se ramifican y expresan todos los sentidos a la vez.

4 DELEUZE, G & GUATTARI, F (1995). *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Paidós, Barcelona.

Esto explica la presencia de una axiomática que se inscribe como cuerpo y territorio a través de flujos; son flujos que se representan como códigos o, mejor dicho, que vuelven a reterritorializarse como códigos. El Estado capitalista es el producto de la conjunción de flujos descodificados o desterritorializados que conforman una axiomática, por eso debe comprendérselo como una máquina de regulación y de control. Según define el propio Deleuze:

La descodificación y reterritorialización de los flujos y la introducción de una axiomática no son dos operaciones sucesivas, se trata estrictamente de la misma operación. Es por eso que, desde el inicio y como saben bien los historiadores, el capitalismo es capitalismo de Estado. Nunca ha habido la menor oposición entre capitalismo privado y capitalismo de Estado. En una misma operación el capitalismo sustituye los códigos arruinados por una axiomática. Por eso es que las relaciones diferenciales llenan ya la inmanencia de la máquina capitalista, siendo esta inmanencia como la matriz del capital-dinero⁵.

Entonces, ¿cómo se constituye esta Representación-Estado que es el capitalismo? Gilles Deleuze y Félix Guattari distinguieron tres máquinas sociales: salvajes, bárbaros y civilizados. En el caso de esta última, se trata de la máquina moderna, la cual es inmanente porque no codifica los flujos “sobre el cuerpo lleno de la tierra” como la máquina territorial salvaje, tampoco sobrecodifica flujos “sobre el cuerpo lleno del déspota” como la máquina imperial bárbara, más precisamente consiste en descodificar los flujos sobre el cuerpo lleno del capital-dinero. En fin, se trata de la máquina capitalista propia de nuestro tiempo. No hay ahora códigos territoriales ni sobrecodificación despótica, sino una axiomática de los flujos descodificados y una regulación de los mismos.⁶ “Sin embargo, lo que no deja subsistir lo recobra por sus propios medios originales; re-territorializa allí donde pierde las territorialidades, crea nuevos arcaísmos allí donde destruye los antiguos”⁷.

Se evidencia en este plano de análisis que el capitalismo requiere circunscribirse a un origen representativo. Aunque defina su axiomática sobre la posición de una inmanencia, reinscribe y hace efectivas las formas trascendentes de las máquinas sociales precedentes. El capitalismo se define y configura por su trascendencia representativa, la cual es el Estado como regulación y control⁸, lo que, de otro modo, podemos distinguir como una forma total y universal de enunciación que establece posiciones de determinación que identifican la sociedad (y su deseo) en orden de lo privado, lo individual y lo cerrado:

5 DELEUZE, G (2013). *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Cactus, Buenos Aires, p. 102.

6 Argumentan al respecto DELEUZE, G & GUATTARI, F (1995). *Op. cit.*, p. 145: “La producción deseante ya está en el principio: hay producción deseante desde el momento que hay producción y reproducción sociales. Sin embargo, las máquinas sociales precapitalistas son inherentes al deseo en un sentido muy preciso: lo codifican, codifican los flujos del deseo. Codificar el deseo es el quehacer del socius. El capitalismo es la única máquina social que se ha construido como tal sobre flujos descodificados. (...) Por tanto, el capitalismo libera los flujos de deseo, pero en condiciones sociales que definen su límite y la posibilidad de su propia disolución”.

7 DELEUZE, G & GUATTARI, F (1995). *Op. cit.*, p. 269.

8 Si bien esto es claro a partir de argumentos expuestos y aportados por la interpretación deleuzeana, es posible también remitir a la referencia de LECHNER, N (1981) “Acerca del ordenamiento de la vida social por medio del Estado”. *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 43, nº. 3, pp. 1079-1102, donde entiende que la sociedad capitalista aparece justamente con el Estado, que se encarga de constituir la unidad de la totalidad social.

Cada tipo de máquina social produce un cierto género de *representación* cuyos elementos se organizan en la superficie del socius: el sistema de connotación-conexión en la máquina territorial salvaje, que corresponde a la codificación de los flujos; el sistema de la subordinación-disyunción en la máquina despótica bárbara, correspondiente a la sobrecodificación; el sistema de coordinación-conjunción en la máquina capitalista civilizada, correspondiente a la descodificación de los flujos. Desterritorialización, axiomática y re-territorialización, estos son los tres elementos de superficie de la representación de deseo en el socius moderno⁹.

De acuerdo a esta composición de los problemas, se muestra evidente que la máquina social capitalista se estructura y condiciona en la Representación del Estado. Pero además, debe decirse que esa especie de imagen dogmática del capital que es la representación-Estado está inserta en un orden global: el capitalismo en su concepción moderna es lo Uno y es ahí donde se concreta como universal. Lo que resulta es una condición Estado universal y, de esta manera, se comprende todavía más el argumento de Deleuze y Guattari cuando afirman que el capitalismo se desarrolla descodificando los flujos despóticos pero siempre como reinscripción. Esto quiere decir, que solo en la repetición de un enunciado por su identidad el capitalismo ordena un territorio. Lo global-universal es la forma del capitalismo de eso que -sobre el final de su vida- Deleuze llamó "sociedades de control"¹⁰ para explicar la transformación de las "sociedades disciplinarias" que definió anteriormente Michel Foucault.¹¹ Estas sociedades configuran una política de la identidad, actúan por repetición del código, reinscriben la producción como productos y servicios y nombran eso que es lo Universal: el Mercado. Así, el capitalismo es global-universal porque presenta en el Mercado su Representación fundamental, esto es, el Estado.

En situación semejante se concreta una anulación de las fuerzas y de las experiencias vitales, pues cuando la representación es la fuerza fundamental de una sociedad los designios del mercado gobiernan la totalidad. Si seguimos las relaciones argumentativas hasta aquí, se percibe que tenemos una comp-leta axiomática que consiste en desterritorializar los flujos públicos, es decir, el Estado, para reterritorializarlos como universal privado: el Mercado. Eso es básicamente comprender la axiomática como un proceso. Dicho de otra manera: "el capitalismo es mundial, pues determina que se reúnan todas las energías 'deseantes' haciéndolas participar en el reino del dinero (...) lo que equivale a decir que el capitalismo desterritorializa al Estado"¹².

Entonces, ¿cómo producir un tipo de enunciado diferente? ¿Cómo interferir mediante disonancias el lenguaje y organizar otra modalidad distinta de experiencia? ¿Cómo producir un sensible que sea puramente expresivo y no reinscriba sobre su devenir un ordenamiento representativo? Pensar el Estado en las particularidades de las crisis presentes del capitalismo requiere abrir estos problemas y confluir con ellos en otros pliegues conceptuales. Implica además interpretar sus imbricaciones con lo político, seguir sus devenires, producir la inmanencia de esa articulación.

9 DELEUZE, G & GUATTARI, F (1995). *Op. cit.*, p. 270.

10 DELEUZE, G (1996). "Post-scriptum sobre las sociedades de control", in: DELEUZE, G (1996). *Conversaciones*. Pre-textos, Valencia.

11 FOUCAULT, M (2001). *Vigilar y castigar* Siglo XXI, Buenos Aires.

12 LE BLANC, G (2010). "Mayo del 68 en filosofía. Hacia la vía alternativa", in: ZARKA, Y CH (2010). *Deleuze político*. Nueva visión, Buenos Aires, p. 118.

3. ORGANIZACIÓN SENSIBLE: EXPRESIÓN Y PRÁCTICAS

Si está presente en el orden del pensamiento filosófico y también del político una trascendental noción de Representación, que se hace efectiva como fundamento y principio reduciendo el acto de pensar a una mera fórmula y desprendiéndolo de toda actividad, es necesario contrarrestar ese influjo mediante una "voluntad activa" que desprenda una potencia de afirmación. Gilles Deleuze encuentra esto en una especie de condición capaz de no inmovilizarse en la figura categórica del fundamento: es la idea de *Expresión*.

Es pertinente componer esa idea de *expresión* en las especificidades de una filosofía política que, a su vez, permita pensar el Estado. La expresión se desliga de todo principio fundamental porque en su propia concepción comprende al pensamiento como una actividad vital y un ejercicio inmanente. Al contrario de lo que supone la "imagen dogmática del pensamiento", aquí no hay una Razón o principio universal que funda el concepto, sino que encontramos siempre despliegues expresivos de lo conceptual, constelaciones. Según indica el propio Deleuze: "no se trata de preguntarse lo que representa un concepto. Hay que preguntar cuál es su lugar en un conjunto de otros conceptos".¹³

En ese punto Deleuze concibe las problemáticas que orientan una filosofía política. Pues aunque fuera relevante atender al hecho de que Deleuze no expone, al menos en forma sistemática y como programa, una filosofía política, sin embargo, sus postulaciones y exposiciones de problemas permiten contribuir a un ejercicio de pensamiento tal. Es en la creación de ese "único y solo plano de inmanencia" que Deleuze vuelve a los conceptos políticos, y en ese sentido es válido decir que la filosofía en tanto creadora de conceptos, es ya por su proyecto política.

Es posible alegar que Deleuze encuentra en la idea de expresión el campo para desplegar una ontología material que sea afirmación del ser. Con Spinoza y con Nietzsche se diagrama el plano de inmanencia imprescindible para esa articulación conceptual. Entonces, expresión es aquello que no puede dejar de procesar en su ser, una voluntad de afirmación plenamente activa.

En su análisis de Spinoza, Deleuze expone:

Lo expresado es como el sentido que no existe fuera de la expresión; remite pues a un entendimiento que lo aprehende objetivamente, es decir, idealmente. Pero se lo dice de la cosa, y no de la expresión misma; el entendimiento lo refiere al objeto designado, como a la esencia de ese objeto. A partir de ello se concibe que los nombres puedan distinguirse por sus sentidos, pero que esos sentidos diferentes sean atribuidos al mismo objeto designado del que constituyen la esencia. (...) Cada atributo es un nombre o una expresión distinta; lo que expresa es todo su sentido; pero si es verdad que lo expresado no existe fuera del atributo, no deja de estar relacionado a la substancia como al objeto designado por todos los atributos; así todos los sentidos expresados forman lo "expresable" o la esencia de la substancia. Ésta a su vez se supondrá que se expresa en los atributos¹⁴.

13 DELEUZE, G (2003). *En medio de Spinoza*. Cactus, Buenos Aires, p. 23.

14 DELEUZE, G (1999). *Spinoza y el problema de la expresión*. Muchnik, Barcelona, pp. 55-56.

Con la lectura e interpretación de Spinoza, Deleuze encuentra las primeras imágenes conceptuales para pensar una ontología inmanente que exprese al ser en sus prácticas, eso es la voluntad de afirmación del ser. Pero también con esto se vuelve posible pensar al *sentido* como plural. Eso es la inmanencia: la expresión vital y activa del ser en sus prácticas, lo que se disemina como una pluralidad de sentidos. Y ocurre algo fundamental para este ejercicio de pensamiento: la esencia deja de ser principio y fundación para convertirse en aquello que no existe en el objeto sino que insiste en él.

Aparece, entonces, una idea clave para nuestro proceder, una comprensión del Estado como expresión y no como Representación. Una filosofía política que es ontología por inscribir al ser en las prácticas materiales de una sociedad, y siendo así ya no hay una trascendencia que determine el sentido de esas prácticas, sino que se vuelve posible el *encuentro* entre lo estatal y lo político. Deleuze ubica esto en su contraposición entre la ontología pura y las filosofías de lo Uno:

Las filosofías de lo Uno implican fundamentalmente una jerarquía de los existentes; de ahí el principio de consecuencia, de ahí el principio de emanación. Entonces, el problema del Estado lo encuentran al nivel de la siguiente cuestión: la institución de una jerarquía política (...). Lo que me parece impresionante en la ontología pura es hasta qué punto repudia las jerarquías. En la ontología pura no hay Uno superior al Ser; el Ser se dice de todo lo que es, se dice de todo ente en un mismo y único sentido. Esta me parece la proposición ontológica clave. Es el mundo de la inmanencia¹⁵.

A partir de esta concepción, el Estado ya no puede ser fundamento y representación, se quiebra el principio jerárquico de la fundación y el origen. Pero solo en el límite el pensamiento se vuelve anti-jerárquico o la política se torna contraria a un pensamiento crítico de las jerarquías.¹⁶ No es ese el proyecto deleuzeano, sino dar cuenta de una inmanencia plena donde el Estado y la sociedad civil completa activen fuerzas conjuntas y capaces de definir otros tipos de prácticas, que expresen otras potencias de lo político y que posibiliten la transformación del valor Estado. En otros términos: "El problema de una ontología es ¿cómo ser libre? ¿cómo efectuar su potencia en las mejores condiciones? Y el Estado, mejor aún el estado civil —es decir la sociedad por entero— es pensada así: como el conjunto de las condiciones bajo las cuales el hombre puede efectuar su potencia de la mejor manera"¹⁷.

En esta postulación de una ontología política que piensa al Estado de acuerdo a su potencia de expresión inmanente, es posible entender formas diferentes de aprehender la experiencia. En nuestras sociedades contemporáneas la experiencia aparece bajo el designio de la negación,¹⁸ es aquello ajeno al individuo y por eso mismo no transformable. Pero es posible pensar una experiencia política —también social y cultural— como expresión, es decir, una experiencia que requiera ser producida, que no es otra cosa que experimentada, vivida. Allí debe ubicarse el pliegue entre la política y la expresión, sencillamente en la posibilidad de hacer posible otra experiencia, que es producir sentidos. Entonces no se trata de reconocer en la experiencia lo político o el sujeto de una política, de la

15 DELEUZE, G. (2003). *Op. cit.*, p. 56.

16 Cierta recepción de Deleuze en Argentina y latinoamérica estuvo ligada a posiciones autonomistas que pugnan por un pensamiento y una política anti-jerárquica. Esto llevó a ubicar la obra de Deleuze como cercana a conceptualizaciones que abrazaban procesos sin organización ni liderazgos y prácticas que prescindían de los efectos políticos del Estado y de su vinculación con éste. Por supuesto que ese no es el propósito de nuestra lectura del pensamiento de Deleuze, ni tampoco creemos que sea la posición política y filosófica del autor, la cual se evidencia de manera completamente diferente en su obra.

17 DELEUZE, G (2003). *Op. cit.*, p. 57.

18 AGAMBEN, G (2004). *Infancia e historia. Ensayo sobre la destrucción de la experiencia*. Adriana Hidalgo, Buenos Aires. Allí el autor sostiene que la escisión Sujeto-Objeto propia de la ciencia moderna alejó al hombre de la experiencia. A partir de ello, la experiencia fue entendida como experimento y no como el despliegue entre el sujeto y la cosa.

misma manera que tampoco es cuestión de reconocer en el Estado lo político ni el sujeto político contra el Estado. Lo que se propone es un *encuentro* que vuelva posible el sentido, y que en el despliegue y desplazamiento expresivo de sentidos se constituya otra experiencia de la expresión Estado y política. Es una dimensión que Deleuze llamó “objeto del encuentro”, cuya particularidad es “hacer nacer la sensibilidad en el sentido”, y que se opone a cualquier instancia o formación de *reconocimiento*. En el reconocimiento se consagra una jerarquía: un *yo* que formula un saber, un *poder* que implanta un orden, una *fuerza* mayor que obliga y domina a una menor, etc. En cambio, en el *encuentro* esa lógica de representación se transforma, altera los valores de su expresividad, o con precisión: “El objeto del encuentro, por el contrario, realmente hace nacer la sensibilidad en el sentido. No es una cualidad, sino un signo. No es un ser sensible, sino el ser *de lo* sensible. No es lo dado, sino aquello porque lo dado es dado. Por ello, en cierto modo, es lo insensible”¹⁹.

Así, este concepto de encuentro que propone Deleuze y que se opone al de reconocimiento, en cierta manera completa las características del plano de inmanencia que nos interesa proponer para un pensamiento de la relación Estado y política. Porque efectivamente, el encuentro es eso que aborda la serie de comunicación entre lo sensible y la experiencia, que comunica la experiencia con la expresión de sentidos. De ese modo, ya no puede reconocerse a la experiencia como alejada de las condiciones de una política, sino que ella se vuelve la condición inmanente de toda producción política. La experiencia es expresión en tanto es el encuentro sensible del Estado y la política. Y en ese sentido es posible afirmar que es sobre un “único y solo plano de inmanencia” que la política puede devenir en transformación del Estado; es en la conjunción de uno y otra donde esa experiencia se hace realmente posible.

4. EL ACONTECIMIENTO ESTADO: UNA TEORÍA POLÍTICA DEL PODER

La reflexión aquí esbozada alcanza ahora el punto en el cual situar la confluencia y conexión entre Estado y política, sobre ese plano de inmanencia que hemos definido como propio de la expresión. Aparece con esto otra dimensión central en la composición de la ontología deleuzeana y nos referimos especialmente a la idea del *Acontecimiento*.

Al comienzo de este artículo se decía que las crisis deben definirse como ejercicios de problemas y, en cierto modo, con ello se estaba componiendo una concepción de las crisis como acontecimientos. Pues, es necesario entender la categoría de acontecimiento como una irrupción, aquello que viene a provocar un desequilibrio. En su *Lógica del sentido*,²⁰ Deleuze entendía el acontecimiento como el desequilibrio en la serie Significante-significado, pero en lugar de volver a representar sobre el *agujero*, sobre la *falla*, en lugar de consignar un nuevo efecto de totalización del signo, el abordaje del filósofo francés se preocupaba por pensar exactamente en ese desequilibrio la potencia de cualquier devenir político. Esto indica que lo que ocupa al acontecimiento es del orden de los afectos; es decir, el acontecimiento no se confunde con un dato histórico, no se confunde con su efectuar en el tiempo, sino que es siempre sin tiempo o con *otro* tiempo. No es un efecto sobre los cuerpos o los estados de cosas, sino que es una afección, algo que recorre el cuerpo transfigurándolo. En ese desequilibrio, en esa condición de cuerpo-afectado se generan las producciones seriales que habili-

19 DELEUZE, G (2002). *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, p. 216, cursiva en original. Además, respecto a la idea del “objeto del encuentro” como aquello que hace nacer la sensibilidad en el sentido y que, al tiempo, es lo insensible, en otro lado lo abordé en comparación con la definición marxiana de la mercancía como lo “sensible suprasensible”. Véase DIPAOLA, E (2011). *Aura y fetiche. Cuatro herejías sobre Marx*. Letra Viva, Buenos Aires.

20 DELEUZE, G (1989). *Lógica del sentido*. Paidós, Barcelona.

tan a pensar el corte de significación y de núcleo representativo para inscribir el pliegue expresivo del acontecimiento. Se trata, en fin, de un “efecto de superficie”, lo que señala que es incorpóreo e ideal, pero no por volverse a las profundidades de las esencias y las ideas, sino por efectuar la idea como un proceder inmanente y por afectar los cuerpos para sumirlos en otras transfiguraciones.

Específicamente, el Acontecimiento es eso que efectúa una insistencia sobre el lenguaje volviendo posible un devenir diferente de los estados de cosas. Es inmanente porque no define una relación de exterioridad entre el lenguaje y la cosa, sino que induce el desequilibrio que deviene en la forma de un-otro-decir.

Si comprendemos el Acontecimiento según esta especificidad, éste es definible como *lo político* en tanto relación y producción de otro-decir del Estado. De acuerdo con esto, podemos pensar, conjuntamente con la obra de Gilles Deleuze, en un Acontecimiento que se exprese como el elemento móvil entre el Estado y la política, desplegando así nuevas figuras de pensamiento en las lógicas de los Estados contemporáneos.

Entonces, si sobre un único plano de inmanencia el Acontecimiento es ese desequilibrio que hace devenir político al Estado y, simultáneamente, Estado a lo político, lo que aparece en esta composición de pensamiento es también una teoría política del poder.

Primeramente se desprende de lo expuesto hasta aquí, que el *poder* es esa instancia de permanente devenir entre lo político y el Estado, en ese aspecto, es claro que no es una propiedad, no es una representación, no es algo dado, sino que es eso mismo que no puede dejar de producirse. Se trata de un estado efectivo de creación y es en la remisión a la obra de Nietzsche, que Deleuze ya encuentra posible pensar el poder como una potencia o una “voluntad” de creación, así, el poder es una fuerza, siempre que se entienda a ésta como la producción de algo nuevo. Dice Deleuze en referencia a esa dimensión que retoma de Nietzsche: “la voluntad de poder es esencialmente creadora. Por eso mismo el poder no se mide nunca por la representación: nunca es representado, ni siquiera interpretado o valorado, él es “lo que” interpreta, él es “lo que” valora, él es “lo que” quiere”²¹.

El poder es un acto de creación y, por eso mismo, es movilidad. Cuando se dice que “el poder no está en ninguna parte”, en verdad, debe entenderse por ello que el poder crea en todas partes. Así, tenemos nuevamente la especificidad de la definición del capitalismo que Deleuze provee: un acto de desterritorialización que produce permanentemente nuevos territorios. Allí donde hay capitalismo hay poder, es decir, una fuerza de creación ilimitada. Entonces, no es del todo correcto argüir que el poder no está en ninguna parte por estar en todas, pues se trata de que el poder trastorna permanentemente el límite²². Es en esa potencia de crear donde se efectúa la enunciación del Estado como poder político y, a la vez, la enunciación de la política como organización estatal. En esa confluencia de Estado y política el poder es una potencia inmanente de creación.

21 DELEUZE, G (2002). *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama, Barcelona, p. 121.

22 Reaparece aquí la noción de “axiomática” que anteriormente ya expusieramos para comprender esta perspectiva deleuzeana. Para una mejor exposición del problema puede recurrirse a como se exploya el autor en sus clases sobre esta cuestión. Cfr. DELEUZE, G (2013). *Op. cit.*, p. 105, dice: “La axiomática acompaña el proceso de descodificación y sustituye los códigos desfallecientes por una combinatoria, es decir, captura por un extremo lo que pierde por otro. Entonces, afirmar que los límites se reproducen a una escala siempre más amplia significa que cuando algo huye, cuando la axiomática ya no puede, se añade un axioma y ella se rehace, se re-axiomatiza”.

De este modo, de una parte tenemos un movimiento y, concretamente, una fricción entre Estado y política, a lo cual definimos como un acto de creación, pero también, de otra parte es posible pensar, si retomamos aquella idea del acontecimiento como afecto, que ese acto de creación en cuanto poder es *deseo*. El poder como creación lo es de deseo, y por esto el capitalismo contemporáneo se sustenta en las capturas del deseo para movilizarlo como medio del capital. La axiomática del capital procura el control del deseo, su constitución en unidad y universal. El capitalismo hace confluir el deseo en un universal enunciativo del Estado, pero en tanto debe crear la forma-enunciado de esa Representación-Estado, convive en su propio enunciado con el Acontecimiento-Estado, es decir, con otras formas enunciativas.

Estamos frente al problema del poder como pliegue y despliegue: es sobre el pliegue de la propia representación donde se despliegan las condiciones de posibilidad de la expresión, de la misma manera que es en el mismo enunciado universal del Estado donde debe hallarse el despliegue de otras creaciones enunciativas. El poder en cualquier caso es, por definición, creativo, pero qué intensidades atraviesan e insisten sobre esas creaciones es lo que define qué enunciado se vuelve político y enuncia el Estado.

Así, las relaciones entre Estado y política son inmanentes a la condición de equivalencia entre poder y creación, y se expresan en la experiencia sensible de los individuos concretos como articulación de luchas. Y cuando decimos articulación de luchas, inmediatamente estamos pensando en fuerzas creativas que se expresan en el devenir político del Estado capitalista, lo que en Deleuze aparece bajo el concepto de "minoría". Para este autor son las minorías y, en concreto, los grupos minoritarios los que pueden desarrollar la capacidad política de transformación del Estado²³.

Ahora bien, en esta producción de lo minoritario no debe entenderse una expresividad de "micro-políticas" autónomas simplemente contrarias a las determinaciones del Estado y sin ejes de conexión entre ellas. Si hay una enunciación-Estado que funciona como Representación universal, es al interior de esa misma forma enunciativa donde se expresan las potencias de otro decir.

Cuando Deleuze y Guattari encuentran en Kafka las potencialidades de una "lengua menor"²⁴, no es como contraposición a lo mayor, sino como interferencia, como intensidad que hace advenir otro habla en el habla corriente, producir un tartamudeo, hacer intervenir una atonalidad en el tono usual. Según lo exponen ellos mismos:

Las tres características de la literatura menor son la desterritorialización de la lengua, la articulación de lo individual en lo inmediato-político, el dispositivo colectivo de enunciación. Lo que equivale a decir que "menor" no califica ya a ciertas literaturas, sino las condiciones revolucionarias de cualquier literatura en el seno de la llamada mayor (o establecida)²⁵.

23 La distinción conceptual entre "minoría" y "mayoría" no responde a un dato cuantitativo. Un grupo minoritario, de hecho, puede ser más cuantioso que una mayoría. La diferencia se halla en que la Mayoría es siempre una Representación o un modelo, y la minoría es eso que se desliza efectuando intensidades distintas respecto al modelo o patrón establecido.

24 DELEUZE, G & GUATTARI, F (1990). *Kafka. Por una literatura menor*. Ediciones Era, México.

25 *Ibid.*, p. 31.

En esa articulación de las luchas que mencionábamos anteriormente, se genera un “devenir minoritario”. Ser una minoría es *practicar* lo político de otro modo, establecer otra relación con el Estado, in-citar otro tipo de acontecimiento. En la minoría el poder crea de acuerdo a otras condiciones, pues es una fuerza o una voluntad que se revela diferente a la axiomática, pues lo que importa en la minoría es el devenir, es decir, no la creación de un territorio sino la línea de fuga. Por eso, una minoría no existe en la forma enunciativa mayor, sino que insiste en ella, provoca en el enunciado mayor un decir errático, y justamente por ello la enunciación de otro-Estado comienza siempre a través de balbuceos, de disonancias, porque la minoría no deja de producirse a sí misma y porque “son procesos interiores al lenguaje y que condicionan una transformación creadora de regímenes colectivos de enunciación”²⁶.

En Deleuze la política se vuelve praxis precisamente en esas nuevas disposiciones de deseos que se comprenden en el devenir minoritario, mediante las cuales se hacen posibles otras formas de organización y de enunciación. La política es así una interferencia en el orden regulativo de los flujos del capital, una latencia acrónica en el corazón del Estado capitalista; y por eso mismo:

(...) si el capitalismo es la lengua de la mayoría, lo es en tanto está adosado a deseos minoritarios que lo hacen variar permanentemente. La axiomática del capitalismo se halla entonces conectada con la política de las minorías, ya sea porque se esfuerza por retraducirlas a la lengua de la mayoría o porque queda desbordada por flujos no enumerables²⁷.

Así, la política en condición de minoridad es liberadora, puesto que posibilita los flujos de deseo por fuera de la sujeción axiomática del capital. Con esas precisiones es plausible entender que con el devenir minoritario se evidencia una alteración de la cualidad creadora del poder: si, de un lado, el poder del Estado capitalista es creativo en cuanto debe crear su propio enunciado universal, del otro lado, el devenir minoritario interfiere en ese enunciado provocando un exceso de creación sobre el poder y expresando otro rostro posible:

Es, precisamente, la lucha siempre reanudada entre un rasgo de rostridad que intenta escapar a la organización soberana del rostro, y el propio rostro que se cierra de nuevo sobre ese rasgo, lo recupera, le bloquea su línea de fuga, le reimpone su organización. (...) Si el rostro es una política, deshacer el rostro también es otra política, que provoca los devenires reales, todo un devenir clandestino²⁸.

Se comprende que únicamente hay política en tanto ésta corra, se disemine, avance entre devenires creadores. Por eso la política es ruptura con la representación-Estado y devenir del acontecimiento-Estado cuando se convierte en “la irrupción de un no-poder directamente en un estado de poder”: “La política no consiste en derrocar a la Mayoría en beneficio de la Minoría para establecer una nueva Mayoría. Se orienta a esforzarse por pasar bajo la Mayoría a los efectos de producir una creación colectiva irreductible al estado de poder de la mayoría”²⁹.

26 SIBERTIN-BLANC, G (2010). “Deleuze y las minorías, ¿cuál ‘política?’” in: ZARKA, Y CH (2010). *Op. cit.*, p. 46.

27 LE BLANC, G (2010). *Op. cit.*, pp. 119-120.

28 DELEUZE, G & GUATTARI, F (2002). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-textos, Valencia, p. 192.

29 LE BLANC, G. (2010). *Op. cit.*, p. 115.

Esto explica que la minoría compone condiciones nuevas del poder como acto creativo, y entonces ya no puede retornar lo mismo sino bajo la condición de la metamorfosis. Si antes decíamos que era el acontecimiento el elemento móvil entre el Estado y la política, ahora se puede observar que ese carácter de movilidad es lo que permite crear enunciaciones que definen el Estado de manera diferente. El devenir minoritario repite el enunciado Estado bajo el influjo de lo diferente, y así lo que aparece es el "hombre sin nombre"³⁰, la posibilidad práctica de ser perpetuamente otra cosa. Si la "política es antes que el ser"³¹, lo es en este profundo sentido de poseer la capacidad de crear formas de enunciación diferentes y transformar de esa manera los patrones normativos de una sociedad.

El devenir minoritario atraviesa la enunciación universal del Estado introduciendo en él nuevas metamorfosis, contaminando sus representaciones con otros flujos, con anomalías, y en tales circunstancias:

El uso minoritario de una lengua se convierte en una verdadera matriz política, pues hace que aparezcan las posibilidades vitales de las creaciones colectivas. Lo minoritario y lo mayoritario son dos comportamientos de la vida, la vida bajo devenir que se opone a la vida bajo control, pero uno y otro no se encuentran en una posición de exterioridad, pues uno opera siempre como el límite del otro. La línea mayoritaria sólo se desarrolla en la medida en que un tratamiento minoritario logra alojarse en ella y la multiplica³².

Son así posibles las "creaciones colectivas", pues el devenir minoritario no es uno, sino que es del orden de lo colectivo y, más precisamente, de la multiplicidad. Un equívoco fundamental en las interpretaciones del pensamiento político de Deleuze es considerar que las minorías como creaciones colectivas responden a una lógica de potencias autónomas capaces de contrarrestar una forma múltiple del poder actual, de ese modo, se entiende a las "minorías" no como una cualidad de acción creativa, sino enumeradas en orden de cantidades y refractadas en la idea de "multitud"³³. Lejos de eso, en Deleuze están presentes las formas de un pensamiento que se involucra con la capacidad productivo-enunciativa del poder. Por esto es que debe pensarse en la filosofía deleuzeana una crítica del poder del Estado capitalista, bajo la forma de efectuar como posible la potencia de enunciar otro-Estado. Una posibilidad de enunciación semejante concierne a pensar el devenir del Estado precisamente en las condiciones de las crisis del capitalismo actual. No se trata sencillamente de estar contra el Estado, sino de crear las formas de decirlo de otro modo. Enunciar otro-Estado es la tarea política más necesaria y urgente de los tiempos presentes, en tanto expresa el requerimiento de producir sentidos y obliga a pensar la multiplicidad del Estado.

30 DELEUZE, G (2002). *Op. cit.*, p. 148.

31 DELEUZE, G & GUATTARI, F (2002). *Op. cit.*, p. 207: "Pues, antes que el ser, está la política. La práctica no es posterior al establecimiento de los términos y de sus relaciones, sino que participa activamente en el trazado de las líneas, afronta los mismos peligros y las mismas variaciones que ellas".

32 LE BLANC, G. (2010). *Op. cit.*, p. 112.

33 Ver Nota 16.

5. MULTIPLICIDAD: SERIES DE ENUNCIACIÓN DE OTRO-ESTADO

Las enunciaciones son prácticas y, en tanto tales, expresan sentidos que se articulan en series. ¿De qué modo una enunciación es definida como una práctica? En ese problema se concentra la singularidad del devenir minoritario, puesto que si lo que se evidencia es la crítica de la forma universal Estado, es decir, la crítica de su Representación, se encuentra el punto en que la expresión se sitúa en el campo de enunciaciones que ya no articulan binariamente la relación Significante-significado, sino que no cesan de decir la línea de fuga. En otras palabras, las enunciaciones no componen el territorio de significados que incluso pueden variar si se modifica el agente o el elemento representado, sino que son sin-territorio, lo que equivale a decir que su condición es la metamorfosis, la línea de fuga, el perpetuo cambio.

De esta manera, el sentido no es únicamente móvil y transfigurable, es, por sobre todas las cosas, una práctica. No se trata de la enunciación de una diferencia, sino de la fuerza de una diferencia que es intrínseca al enunciado, lo cual “abre a la diferencia la posibilidad de su concepto propio, en lugar de mantenerla bajo el dominio de un concepto en general planteado ya como idéntico”³⁴.

Con estas condiciones, la enunciación de otro-Estado es una práctica de in-articulación de sentidos sobre la disposición del enunciado universal. Se propone crear los sentidos que articularán otros enunciados sobre el Estado, que es también crear las condiciones de otra política. Por esto mismo es una in-articulación: no se trata de articular sentidos opuestos al enunciado universal y contraponerlos sin salirnos, por eso mismo, de la estructura de la Representación, por el contrario, la producción de sentidos tiende a que estos se articulen sobre el enunciado universal Estado y lo hagan devenir otro, un otro que no puede, a su vez, más que retornar como distinto. Es repetir el Estado en la práctica política de su diferencia intrínseca.

Por eso, en párrafos anteriores introducíamos la idea de creación, tal como Deleuze la encuentra genéticamente en Nietzsche, pues esa creación enunciativa que desgaja la representación tiene su ejercicio conceptual en la noción nietzscheana del “eterno retorno”. Deleuze dice:

El eterno retorno no hace volver “lo mismo”, pero el volver constituye el único Mismo de lo que deviene. Retornar es el devenir-idéntico del devenir mismo. Retornar es pues la única identidad, pero la identidad como potencia segunda, la identidad de la diferencia, lo idéntico que se dice de lo diferente, que gira en torno de lo diferente. Semejante identidad, producida por la diferencia, es determinada como “repetición”. Además, la repetición en el eterno retorno consiste en pensar lo mismo a partir de lo diferente³⁵.

Aparece, entonces, con estas líneas de derivas conceptuales el carácter y la evidencia de la Multiplicidad. Aquello que retorna –podemos decir con Nietzsche–, pero que en verdad es aquello que deviene, por condición y definición es múltiple. De este modo, si antes decíamos que el poder es creación y, al tiempo, los devenires minoritarios como creaciones colectivas irrumpen en la representación del poder para transfigurarlos en una política activa, haciendo del Estado un acontecimiento, ahora se entiende que esos devenires minoritarios son prácticas enunciativas que efectúan la circulación permanente del sentido y materializan una multiplicidad de enunciaciones de otro-Estado. Pero también debe quedar claro que si hablamos de circulación perpetua del sentido y, con ello, de multiplicidad, no

34 DELEUZE, G. (2002). *Op. cit.*, p. 79.

35 *Ibidem*.

pretendemos exponer la idea que indica que es posible pensar varios y distintos enunciados sobre el Estado y que, dentro de una disposición de luchas, alguno de ellos completará el sentido³⁶. Contrariamente y siguiendo la enseñanza del pensamiento deleuzeano, suscribimos la idea de que lo “uno ya es múltiple”, comprendiéndose, así, que enunciar otro-Estado es producir constantemente sentidos diferentes sobre el desplazamiento de la propia práctica enunciativa. Por eso:

(...) la multiplicidad no debe designar una combinación de lo múltiple y lo uno, sino, por el contrario, una organización propia de lo múltiple como tal, que de ningún modo tiene necesidad de la unidad para formar un sistema. (...) Sólo existe la variedad de la multiplicidad, es decir, la diferencia, en vez de la enorme oposición de lo uno y de lo múltiple³⁷.

La cuestión se establece en ir más allá de la relación dicotómica entre lo Uno y lo múltiple, lo que es también hacer de la multiplicidad el sustantivo. Como sugería Deleuze: “La multiplicidad sustantiva, la multiplicidad sustantiva es el verdadero desmoronamiento de todo lo que es Uno. E igualmente de todo lo que es múltiple, porque múltiple ya no puede servir de adjetivo”³⁸.

Se desprende que enunciar otro-Estado expresa producir el sentido que deviene infinita e ilimitadamente entre sus series. Es disuelta la lógica Representante-representado, porque lo que emerge es el despliegue múltiple de sus expresiones, el desplazamiento por *entre* las series. Considerada la enunciación una práctica, los sentidos producidos recorren un circuito serial que establece conexiones entre los enunciados, y precisamente en ese devenir los enunciados no cesan de transfigurarse en el traspaso de una serie a la otra.

Cuando Gilles Deleuze expuso teóricamente esto, tanto en *Lógica del sentido* como en *Diferencia y repetición*, remitió tal proceso de serialización a una conexión entre series comunicadas por una “instancia paradójica” indicadora del desequilibrio entre las series (en la explicación del autor, la Significante y la significada). Tal desequilibrio posibilitaba el desplazamiento y el devenir incesante entre las series. Luego asumía en esa paradoja un elemento móvil intersticial que no era otra cosa que el sentido o el acontecimiento. De esa manera, el sentido es multiplicidad porque no puede hacer más que transfigurarse como otro en su propio desplazamiento o devenir³⁹.

Ese esquema teórico es condición del planteo político que asume Deleuze para pensar el Estado y que nos permite a nosotros dar cuenta de una relación entre Estado y política en las condiciones presentes del capitalismo. Enunciar otro-Estado es atender a las producciones de sentido y a los desplazamientos de éste que inscriben prácticas activas no contra el Estado, sino sobre la expresividad de sus formas enunciativas. El Estado es una multiplicidad, y no bajo el simplismo analítico de que hay muchos o de que el poder global no tiene inscripción local, más claramente la multiplicidad

36 Admitir un principio y resolución semejante, significaría reconstruir por otros medios la axiomática del capitalismo, pues estaríamos exponiendo una nueva instancia de re-territorialización. Por esto es imprescindible entender el sentido como una práctica y la multiplicidad como lo que carece de número y nominación, pues enunciar otro-Estado es hacerlo devenir diferente a su propia relación de sentido y no imponerle un sentido opuesto que nos devuelva una dialéctica que obtura la *praxis* en su suprema pretensión de una síntesis conceptual.

37 DELEUZE, G (2002). *Op. cit.*, p. 277.

38 DELEUZE, G (2013). *Op. cit.*, p. 108.

39 El mismo procedimiento teórico es explicado en DIPAOLA, E & YABKOWSKI, N (2008). *En tu ardor y en tu frío. Arte y política en Theodor Adorno y Gilles Deleuze*. Paidós, Buenos Aires, p. 109, donde se define: “El pensamiento afirmativo de la divergencia y de la multiplicidad tiene como instrumento la disyunción. Se trata de un pensamiento que opone multiplicidad a unidad, heterogeneidad y dispersión a homogenización y totalización unificadoras”.

dad del Estado está dada en el efecto de que para su inscripción política e inmanente requiere enunciarse incesantemente. Y eso permite pensar que la enunciación de otro-Estado pasa, precisamente, por aquello que antes definíamos acerca de articular una lengua menor sobre la lengua mayor. La potencia política de la transformación del Estado es el balbuceo, el devenir insistente de sus singularidades, la producción de un exceso en su propio enunciado, el sentido:

Basta con que nos disipemos un poco, con que sepamos permanecer en la superficie, con que tensemos nuestra piel como un tambor, para que comience la gran política. Una casilla vacía que no es ni para el hombre ni para Dios; singularidades que no pertenecen ni a lo general ni a lo individual, ni personales ni universales; todo ello atravesando por circulaciones, ecos, acontecimientos que producen más sentido y libertad, efectividades que el hombre nunca había soñado, ni Dios concebido. Hacer circular la casilla vacía, y hacer hablar a las singularidades pre-individuales y no personales, en una palabra, producir el sentido, ésta es la tarea de hoy⁴⁰.

En definitiva, la cuestión es hacer del Estado una práctica política, porque eso es una producción enunciativa, hacer devenir el sentido como una voluntad de transformación. En otras palabras, crear el Estado; tarea política que solo puede inscribirse por fuera de la relación Representante-representado, que es sin territorio, que promueve en el Estado una línea de fuga, una distancia entre las series, una enunciación diferente.

Desde aquella conjunción Estado y política que atribuía una dimensión del poder como actividad creativa, es posible abordar las producciones de sentidos sobre la enunciación-Estado. Sobre esa misma corriente circulan –se repiten– otras formas de devenir, una insistencia que no está de un lado o del otro, sino que es siempre *a la vez*: la enunciación de otro-Estado, que es, por condición y definición, multiplicidad.

6. CONCLUSIÓN

La matriz de inscripción del Estado como una multiplicidad, y siempre en atención a una reactualización de los problemas de una ontología política deleuzeana, obliga a remitir aquella conceptualización de lo múltiple a la idea de “univocidad”. Cuando Deleuze asume ese principio ontológico del “ser unívoco” procede, justamente, a una desterritorialización conceptual, pues a partir de ello, el ser –y la subjetividad plena– ya no podrá ser situado en un orden representativo fundamental o global. El ser se inscribe como multiplicidad, es inmanente y, por sobre todo, es un devenir inmanente⁴¹. El ser unívoco expresa un único sentido de enunciación del ser, pero que es en sí mismo un despliegue y desplazamientos de sentidos. El ser unívoco se dice en un único sentido de todas sus diferencias, o también, afirmar el ser es devenir: “El Ser se dice en un único y mismo sentido de todo aquello de lo cual se dice, pero aquello de lo cual se dice difiere: se dice de la diferencia misma”⁴². Por eso mismo, la multiplicidad debe ser entendida como un proceso y nunca en orden a una combinatoria⁴³.

40 DELEUZE, G (1989). *Op. cit.*, p. 91.

41 GASTALDI, JL (2010). “La política antes que el ser. Deleuze, ontología y política”, in: ZARKA, Y CH (2010). *Op. cit.*, p. 79, afirma: “el pensamiento de Deleuze inscribe la política en el ser y de ese modo *hace del ser, en tanto tal, una apuesta política*” (cursiva en original).

42 DELEUZE, G (2002). *Op. cit.*, p. 72.

43 Ello es algo sobre lo que se insiste en: DELEUZE, G (2013). *Op. cit.*

En síntesis, si como bien dice Gilles Deleuze, “pensar es crear”, y si en la inmanencia de ese pensamiento se vuelve posible crear las condiciones para desarrollar y explicar una ontología política del Acontecimiento en este autor, que abrigue al tiempo un pensamiento sobre el Estado y sus relaciones en las condiciones del capitalismo contemporáneo, es únicamente planteando un juego de expresión entre Estado y minoría, entre Estado y devenir. La crítica política del Estado en las condiciones actuales no puede prescindir de una práctica de lenguaje que en este caso específico es una práctica de enunciación. ¿Cómo enunciar otro-Estado? Produciendo las interferencias en su condición de Estado universal, esto quiere decir, que el Estado en el capitalismo requiere del poder, pero además necesita de éste como una actividad. Por eso, desde el momento que la cualidad del poder es hacer y, singularmente, crear, están dadas las condiciones para interferir en ese crear y producir un decir diferente. Realizando una analogía con la proposición ontológica fundamental de la obra de Deleuze, diremos: *El Estado se enuncia de una nica manera, pero aquello de lo cual se enuncia difiere.*