

De la anfibiología a la dramatización. Política y ontología en Gilles Deleuze y Germán Osvaldo Prósperi

From amphibology to dramatization. Politics and ontology in Gilles Deleuze and Germán Osvaldo Prósperi

Julian Tognini*

Resumen

Este trabajo aborda la discusión política en la obra de Gilles Deleuze, atendiendo al estudio de Germán Osvaldo Prósperi, "Sobre la anfibiología de los conceptos de la filosofía política" (2016a). Se destacan sus críticas en torno al problema que implica derivar el pensamiento político del pensamiento ontológico, y se recupera su concepción acerca de la anfibiología kantiana concerniente al uso de los conceptos filosóficos. Al mismo tiempo, plantea la necesidad de separación que encuentra respecto a la propuesta anfibiológica de Prósperi. Finalmente reflexiona sobre la relación entre ontología y política en términos de lo que Deleuze entiende por drama o dramatización.

Palabras clave: Gilles Deleuze, Germán Osvaldo Prósperi, anfibiología, política, ontología.

Abstract

This paper addresses the political discussion in the work of Gilles Deleuze, taking into account the study of Germán Osvaldo Prósperi "On the amphibology of the concepts of political philosophy" (2016a), highlighting his criticisms around the problem that implies deriving political thought from ontological thought, and recovering his conception about Kantian amphibology concerning the use of philosophical concepts. At the same time, it raises the need for separation that it finds with respect to Prósperi's amphibological proposal; to finally reflect on the relationship between ontology and politics in terms of what Deleuze understands by drama or dramatization.

Keywords: Gilles Deleuze, Germán Osvaldo Prósperi, amphibology, politics, ontology.

Introducción

El problema que nos ocupa en este trabajo es ante todo el problema de la política en Gilles Deleuze. No obstante, el abordaje que intentaremos dar estará orientado no tanto en reponer cómo plantea Deleuze las cuestiones propiamente políticas de su pensamiento filosófico ni los posicionamientos o las expresiones políticas que adoptó, terreno que, por otra

Recibido: 30 de abril, 2020. *Aceptado:* 3 de agosto, 2020.

* Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Correo electrónico: julitognini@gmail.com

parte y como veremos muy brevemente, a menudo ha sido caracterizado como muy poco claro, cuanto qué implicancias políticas se desprenden o se arriesgan en su filosofía desde otro campo al que sí consagró principalmente, al menos en gran medida, su vasta y diversa obra: el de la ontología.¹

Al respecto, nuestra inquietud es, entonces, la de pensar la relación entre política y ontología en Gilles Deleuze. Desde luego que este asunto no es inocente ni mucho menos, sino que se inspira, como indicamos, en el trabajo de otro filósofo, Germán Osvaldo Prósperi, titulado “Sobre la anfibología de los conceptos de la filosofía política” (2016a: 13-37), en el que su preocupación por los riesgos que se corren al confundir y pensar los conceptos de la filosofía política en sentido ontológico abre un llamado de atención sobre diversos pensamientos filosóficos ante el cual, al menos en cuanto al de Deleuze y sobre el que trataremos de ocuparnos, creemos sería bueno responder. En tanto, considerando tal preocupación como sensata y pertinente, y previo haberla repuesto lo más breve como fielmente podamos, nos permitiremos, sin embargo, plantearle algunas reservas. Ellas consistirán en advertir y problematizar que mientras que Prósperi sostiene la necesidad de, a fin de evitar su confusión, “separar ambos registros, el ontológico y el político” (2016a: 28), no sólo a pesar de sus consideraciones sino incluso y sobre todo teniéndolas presentes, *existe*, no obstante, *cierta relación entre política y ontología*, como cierta participación de ésta en aquélla.

En este sentido, y habida cuenta de que la propuesta de Prósperi se articula mediante la recuperación de la noción de *anfibología* que Immanuel Kant implementó para abordar el desdoblamiento de los conceptos trascendentales de la reflexión entre la sensibilidad y el entendimiento, trataremos de avanzar en apelación a lo que en *Diferencia y repetición* (2002), obra central de la ontología deleuziana, su autor denominó *método de dramatización*, que justamente también se basa, al menos en buena parte, en la filosofía kantiana, en sus consideraciones acerca del esquematismo y la manera en que se determinan *a priori* las condiciones sensibles correspondientes a la actualización de un concepto, y con el que explica el modo en que el ser como diferenciado en sí (*differentiée*) se actualiza en cada caso diferenciándose de sí (*differentiant*).² De tal manera, lo que buscaremos sostener es que aun cuando la advertencia de Prósperi acerca de la anfibología de los conceptos

¹ La bibliografía dedicada al pensamiento político de Deleuze es sumamente amplia y no vamos a consignarla aquí en su totalidad. Nuestro objetivo no es tanto explicar o discutir la política deleuziana, sino cuestionar la lectura desarrollada por Prósperi y proponer una alternativa posible. Indicamos, sin embargo, tres textos que resultan claves en los estudios dedicados al pensador francés: Mengue, 2013; Patton, 2013; Buchanan y Thoburn, 2008.

² Sobre el método de dramatización, es útil consultar también Deleuze, 2005a: 127-154 (texto al que haremos referencia más adelante); y MacKenzie y Porter, 2011.

en la filosofía política y la correlativa necesidad de distinguir entre ontología y política nos parece sensata, existe sin embargo una relación entre ambos registros, una relación precisamente *dramática o teatral*.

Con todo, y a propósito de Prósperi y Deleuze, la voluntad de nuestro trabajo trata en definitiva de entender y asumir que, incluso si no es posible pensar la política en términos ontológicos sin correr riesgos políticos, la política está de hecho escenificada y dramatizada por actores y acontecimientos que a cada momento arriesgan y ponen en juego auténticos y decididos modos de ser.

1. El problema de la ontología inmanente deleuziana y sus implicancias políticas

Ya decíamos anteriormente que la posibilidad de pensar una política deleuziana ha sido cuestionada. A pesar de que el propio Deleuze haya caracterizado la publicación junto a Félix Guattari de *El Anti-Edipo* como resultante de su “paso a la política” (2006: p. 265),³ ya Michel Foucault es el primero en reorientar dicha obra al registro de la ética y la filosofía práctica del cuidado de sí (1994), gesto del que se hicieron eco otros exponentes del estudio de su pensamiento como Badiou (2010) o Mengue (2008: 138). Ellos sostienen que los principios y conceptos políticos de la filosofía deleuziana tienen sus raíces en una ética, irreductible a la moralidad privada o subjetiva, del deseo, de lo múltiple, de lo intempestivo, del devenir, del porvenir, del acontecimiento, de la fuga, etcétera. En cualquier caso, sea que se la deba pensar o no como propia del campo de la ética o la filosofía práctica, la política deleuziana, de existir como tal, está fundamentalmente ligada a su pensamiento ontológico, donde lo expresado unas veces en tanto que superficie (Deleuze, G., 2005b), otras en tanto que deseo (2013), otras en tanto que caos (1991) u otras en tanto que vida (1996), es en cada momento el ser de lo social, inmanente en sí mismo y a su producción. Este inmanentismo deleuziano del ser implica a toda la producción social, como se desarrolla en *El Anti-Edipo*, que tanto la represión codificadora del poder como la desterritorialización provocada por las líneas de fuga que le sobreviven, son en cada caso productos o contraproducidos ontológicos inmanentes; y es en esta clave y desde este ángulo que la apuesta política de Deleuze está en atender y destacar éstos en rechazo de aquéllos:

³ Este “paso a la política” es indisociable de la lectura que realizan Deleuze y Guattari de la obra de Marx a fines de los sesenta y principios de los setenta. Sobre esta cuestión, *cfr.* Sibertin-Blanc, 2013; Thoburn, 2003.

La filosofía práctica de G. Deleuze es, como corresponde, indisociable de su parte especulativa y de la intuición ontológica que le es propia. En todas partes, en todo ámbito, se constata un privilegio del movimiento sobre el reposo, de la variación continua sobre la forma determinada y la estructura, de la línea de fuga con sus disoluciones sobre la organización y la estabilidad, de lo indefinido sobre lo acabado, de lo informal y de lo ilimitado sobre el equilibrio de las formas y la medida de los límites. Por doquier el mismo rechazo al orden, concebido como un sedimento, un desecho del movimiento puesto como único creador. (...) Anarquismo teórico y práctico, fundamental, que denuncia en todo ámbito la ilusión que representan los órdenes, las estructuras y las constantes de cualquier tipo, ya sea como orden físico y cósmico o como organización social y política (Menge, 2008: 129).

En *El Anti-Edipo* y *Mil Mesetas*, Deleuze y Guattari se ocupan de pensar y analizar el capitalismo en estos términos; es decir, como un “sistema inmanente”. Para reponerlo de manera breve, la inmanencia capitalista consiste principalmente en descodificar flujos, donde descodificar no es traducir códigos sino destruirlos en cuanto tales, e inscribirlos en relaciones diferenciales (como ser la extracción de la plusvalía) determinadas por lo que los autores denominan *axiomática* monetaria. Esta inscripción obedece a que los flujos, aun cuando el capitalismo tiende a descodificarlos más que ningún otro modo de formación social, no pueden existir por completo desterritorializados, de modo que la axiomática consiste en, tras la destrucción u obstrucción de límites absolutos, organizar empero límites relativos inmanentes.⁴ En rigor de verdad, el límite absoluto, fuera del cual los flujos no son remitidos a ninguna reterritorialización, está definido por aquello que el capitalismo siempre obtura y con lo que guarda su mayor afinidad, que es la esquizofrenia; de modo que en definitiva y como luego exponen en *Mil Mesetas*, el límite propiamente capitalista e inmanente a su desarrollo axiomático es el capital mismo (citamos dos párrafos, cada uno correspondiente a un tomo de *Capitalismo y esquizofrenia*):

Podemos decir, por tanto, que la esquizofrenia es el límite exterior del propio capitalismo o la terminación de su más profunda tendencia, pero que el capitalismo no funciona más que con la condición de inhibir esa tendencia o rechazar y desplazar ese límite, sustituyéndolo por sus propios límites relativos inmanentes que no cesa de reproducir a una escala ampliada. Lo que con una mano descodifica, con la otra axiomatiza (Deleuze y Guattari, 2013: 260).

⁴ Sobre la relación indisociable entre política y deseo en Deleuze y Guattari, *cfr.* Goodchild, 1996.

El capitalismo es claramente una axiomática, puesto que sus únicas leyes son inmanentes. Querría hacer creer que se enfrenta a los límites del Universo, al límite extremo de los recursos y de las energías. En realidad, sólo se enfrenta a sus propios límites (depreciación periódica del capital existente), y sólo rechaza o desplaza sus propios límites (formación de un nuevo capital, en nuevas industrias con fuertes tasas de beneficio) (Deleuze y Guattari, 2002: 467).

Así, debido a su modo de ser inmanente, la axiomática capitalista implica que en toda la producción social hay siempre una inscripción organizadora de los flujos que absorbe dentro de sus límites, a fuerza de desplazarlos, toda línea de fuga que produzca. De este modo, a efectos políticos, conquistas populares como ser derechos adquiridos son interpretadas en cada caso como creaciones capitalistas de nuevos axiomas, tanto es así que, a criterio de Deleuze y Guattari, medir los avances de, pongamos por caso, la clase obrera en términos de estatus adquiridos, es concebirla como capital y como parte del plan del capital.

Los aumentos de salarios, la mejora del nivel de vida son realidades, pero realidades que se originan en tal o cual axioma suplementario que el capitalismo siempre tiene la capacidad de añadir a su axiomática en función de un ensanchamiento de sus límites (...). Sin embargo, en la realidad ensanchada que condiciona esos islotes, la explotación no deja de endurecerse, la carencia es habilitada del modo más sabio (Deleuze y Guattari, 2013: 395).

A pesar de que Deleuze y Guattari no caen en la necedad de desentenderse de estas luchas de lo que llaman “las minorías”, por mucho que las reduzcan “al nivel de los axiomas” y le concedan cierto valor estratégico, no dejan de considerar, todavía, que sus conquistas en cada caso no son más que “expresiones inadecuadas” (Deleuze y Guattari, 2002: 474) de una potencia “no axiomatizable” (2002: 473). Potencia que las minorías ejercen como índice de esta misma irreductibilidad, y que por tanto expone o explicita la impotencia de la axiomática capitalista, de modo que el valor que los autores destacan en las conquistas de las minorías está sobre todo en sus insuficiencias, cuando no en sus fracasos:

Resulta asombroso constatar cómo la misma historia se repite: la modestia de las reivindicaciones de las minorías, al principio, va unida a la impotencia de la axiomática para resolver el más mínimo problema correspondiente. En resumen, la lucha en torno a los axiomas es tanto más importante cuanto que pone de manifiesto y aumenta la diferencia entre dos tipos de proposiciones, las proposiciones de flujos y las proposiciones de axiomas (Deleuze y Guattari, 2002: 474).

Si atendemos al posicionamiento y a la inclinación políticas y éticas que, como hemos visto a través de la recuperación de las palabras de Mengue,

caracterizan la filosofía práctica deleuziana en favor de las líneas de fuga y del devenir, entrevemos entonces, en el privilegio y la valoración, que en *Mil Mesetas* se le otorgan a las luchas de “las minorías al nivel de los axiomas”, la apelación a cierta exterioridad del capitalismo que la irreductibilidad no axiomatizable de tales luchas supone. Sucede, sin embargo, que esta inclinación se expresa en un marco filosófico, ya iniciado previamente en *El Anti-Edipo*, en el que el capitalismo es presentado como un sistema inmanente sin afueras posibles, más que aquellos propios de la esquizofrenia en cuanto desterritorialización absoluta. Dicho de otro modo, como quiera que en esta filosofía del acontecimiento se aprecia la potencia de las luchas minoritarias por cuanto pone de manifiesto la impotencia de la axiomática capitalista a la que tales luchas no pueden ser reducidas, y en la medida de esta afinidad que guardan con la exterioridad esquizofrénica a la que el capitalismo, a condición de desplazar sus propios límites, los del capital, no cesa de acercarse a la vez que posponer, se desliza, al menos como riesgo, que la opción revolucionaria para Deleuze, de ser posible alguna, consistiría en tal caso en desactivar por entero la axiomática capitalista a fuerza de, por decirlo así, *desbordar el capitalismo de sí mismo*. Es decir, extremar sus lógicas de descodificación de flujos al punto en que ya no pueda contenerlas, como no puede contener la descodificación absoluta de la esquizofrenia:

Pero ¿qué vía revolucionaria, hay alguna? ¿Retirarse del mercado mundial, como aconseja Samir Amin a los países del tercer mundo, en una curiosa renovación de la “solución económica” fascista? ¿O bien ir en sentido contrario? Es decir, ¿ir aún más lejos en el movimiento del mercado, de la descodificación y la desterritorialización? Pues 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 (Deleuze y Guattari, 2013: 254).⁵

De este riesgo nos advierte en cierto modo el trabajo de Germán Prósperi, para quien el pensamiento de conceptos como el de identidad en términos ontológicos de la inmanencia deleuziana del capitalismo, en términos políticos, conduce a “una anarquía; o sea, a una ausencia de toda forma de trascendencia, *incluso construida*” (Prósperi, 2016a: 16; las cursivas son nuestras), consistente con el “anarquismo teórico y práctico” que para Mengue es fundamental de la filosofía de Deleuze, que rechaza todo tipo de orden, sea “físico y cósmico o como organización social y política”:

⁵ En este desborde o paroxismo de las contradicciones inherentes al capitalismo se basa, en gran parte, la corriente actual de pensamiento político conocida como “aceleracionismo” (cfr. Avanesian y Reis, 2017).

Si las “identidades” construidas, los agenciamientos maquínicos de enunciación, deben ser siempre inmanentes, no se ve cómo dichos agenciamientos podrían articularse en un sujeto político que tenga relevancia concreta y efectiva, y no sólo teórica. Es el problema al que se enfrentan, por ejemplo, Toni Negri y Michael Hardt, *en una clara línea deleuziana*, en *Empire* (2000). El problema consiste en que se sigue pensando la categoría de identidad política como una identidad ontológica. En consecuencia, como estos autores parten de una ontología de la inmanencia, no pueden aceptar ningún tipo de trascendencia, ni siquiera política o estratégica (Prósperi, 2016a: 27; las cursivas son nuestras).

Este es el peligro de lo que Prósperi llama la imposibilidad de la política, que aparece ante semejante nivel de clausura que supone la inmanencia aplicada en sentido ontológico al pensamiento político, y que como tal no ofrece salidas más que aquellas ingenua y riesgosamente prometidas por una exterioridad radical.⁶ Así, el llamado que sugestivamente se desliza en las palabras antes citadas de Deleuze y Guattari, sobre la opción de desactivar a fuerza de su propio desborde la axiomática capitalista, coincide con el que encuentra Prósperi ya explícitamente en Giorgio Agamben, cuando éste nos exhorta a desactivar el dispositivo ontológico de Occidente al que cree que se reducen el Estado y el Pueblo, por descuidar, advierte aquél, el aspecto anfibológico de tales conceptos.

El error aquí, creemos, consiste en identificar a ciertas categorías políticas, por ejemplo, el Pueblo o el Estado, con el dispositivo ontológico de Occidente. Como si una nueva ontología requiriese abandonar por necesidad ambos conceptos políticos. Esto podría ser una mera posición teórica, pero desde un punto de vista político es problemático, por no decir ingenuo y peligroso (2016a: 30).

Quisiéramos detenernos todavía un poco más en esta cuestión del riesgo o del peligro que Prósperi nos señala y en la gravedad que para nosotros supone. En 1967, Jacques Derrida publica *La escritura y la diferencia* (1989), donde incluye el ensayo “Violencia y metafísica”, su primer gran comentario al pensamiento de Emmanuel Lévinas. Allí, Derrida dice, cosa que el propio Lévinas le concede, que toda relación social es siempre una relación en el lenguaje, y que “el lenguaje comporta un momento conceptual irreductible y en consecuencia cierta violencia” (1989: 152). Por lo tanto, y considerando que, como sostiene más adelante, “una palabra que no se produjera sin la menor

⁶ Una crítica similar le ha realizado Ernesto Laclau a Toni Negri, subrayando que sin el momento de articulación y de equivalencia, la irrupción espontánea de la multitud corre el riesgo de ser rápidamente desactivada –o, en el peor de los casos, manipulada– por los poderes de turno. Sobre este asunto, *cfr.* Laclau, 2011: 125-140.

violencia no determinaría nada, no diría nada, no ofrecería nada al otro” (1989: 201), el afuera de la violencia (la paz absoluta), al que Lévinas apela y del que Derrida sospecha, de ser posible, sería aquel que pudiera procurar el silencio, confundiendo así con la peor violencia que cabe imaginar. Dicho de otro modo, si lo social y sus relaciones se articulan en el espacio inexorablemente violento del lenguaje, la pura paz como pura exterioridad de la violencia sólo podrá tener lugar en el exterminio. Nos permitimos citar un extenso pasaje:

La paz, como el silencio, es la vocación extraña de un lenguaje llamado fuera de sí por sí. Pero como el silencio finito es también el elemento de la violencia, el lenguaje no puede jamás sino tender indefinidamente hacia la justicia reconociendo y practicando la guerra en sí mismo. Violencia contra la violencia. Economía de violencia. (...) Si la luz es el elemento de la violencia, hay que batirse contra la luz con otra cierta luz para evitar la peor violencia, la del silencio y la de la noche que precede o reprime el discurso. (...) Así pues, el discurso, si es originariamente violento, no puede otra cosa que hacerse violencia, negarse para afirmarse, hacer la guerra a la guerra que lo instituye sin poder jamás, en tanto que discurso, volverse a apropiarse de esa negatividad. Sin deber volvérsela a apropiarse, pues si lo hiciera, desaparecería el horizonte de la paz en la noche (la peor violencia, en tanto pre-violencia). Esta guerra segunda, en cuanto declarada, es la violencia menor posible, la única forma de reprimir la peor violencia, la del silencio primitivo y pre-lógico de una noche inimaginable que ni siquiera sería lo contrario del día, la de una violencia absoluta que ni siquiera sería lo contrario de la no-violencia: la nada o el sin-sentido puros (1989: 157, 175).

Sólo queda esta economía de guerra, sostiene Derrida, de violencias menores contra violencias mayores, de lo que Deleuze y Guattari llaman con displicencia y desencanto “luchas al nivel de los axiomas”. Sea o no el caso, desde luego que no es algo que vayamos a resolver acá, lo que sí nos interesa señalar es que la idea de desbordar la axiomática por propia incontinencia, como estos autores insinúan, desliza este mismo anhelo levinasiano que Derrida denuncia como llamado a una exterioridad radical que se confundiría con la noche más oscura. Extremar las lógicas del mercado probablemente no resulte en otra cosa que en extremar las lógicas de la miseria y la opresión, cuando no en abandonarnos por entero a su merced.

2. Germán Osvaldo Prósperi y la anfibología. Distinción y separación

Así, ante el problema de pensar la política o los conceptos de la filosofía política en términos ontológicos, Prósperi apela a la noción kantiana de

anfibiología, por medio de la cual Kant advertía del doble aspecto de las representaciones tal que le permiten a la reflexión trascendental determinar a qué facultad de la razón corresponden, y no confundir así la sensibilidad con el entendimiento, no intelectualizar los fenómenos, como objetó a Leibniz, ni sensibilizar los conceptos, como reprochó a Locke. Además, Prósperi especifica dos anfibiologías: por un lado, la que debe distinguir en el uso de los conceptos entre su sentido ontológico y su sentido político, como ser en el concepto de identidad; y por otro, la que ya en un registro propiamente político debe distinguir entre dos aspectos de un mismo concepto, como en el caso de los conceptos de Estado y de Pueblo. Así, la primera nos advierte que en su uso político el concepto de identidad no debe ser concebido según el principio ontológico aristotélico, pues las identidades políticas pueden de hecho ser y no ser al mismo tiempo, pero que tampoco puede serlo en términos de ontologías trascendentes ni inmanentes, pues la primera inhibe a la política de sus posibilidades transformadoras –“si el Ser es trascendente, y por lo tanto supone una organización jerárquica e invariable, ¿qué sentido tiene hablar de política?” (Prósperi, 2016a: 16)–, mientras que la segunda, como ya hemos expuesto, despotencia las construcciones de identidad determinadas en el marco de las luchas y procesos que se proponen ejercer y disputar tales posibilidades.⁷ El espacio político es, de tal suerte, el espacio, sostiene Prósperi, al que se refiere Judith Butler con el sintagma paradójico “fundamento contingente”:

Sólo porque el fundamento (primer sentido) es contingente (segundo sentido), o lo que es lo mismo, sólo porque la contingencia (primer sentido) se vuelve precariamente fundamental (segundo sentido), puede haber política. En el primer caso puede haber política porque los fundamentos, es decir, las identidades, pueden ser modificadas y creadas, es decir, porque no designan identidades sustanciales o esenciales (ontológicas). En el segundo caso, porque la contingencia no excluye la construcción de identidades (fundamentos); es decir, no excluye la construcción de sujetos trascendentes (aunque plásticos y necesariamente variables) (2016a: 17).

La segunda de las anfibiologías, por otro lado, pero subsidiaria de la primera, nos muestra cómo las filosofías contemporáneas y sobre todo las herederas de Nietzsche, al haber ido deconstruyendo el concepto de identidad en su sentido ontológico, extendieron este mismo gesto al registro

⁷ Esto no significa, por supuesto, que no pueda hablarse de un sujeto político, aunque siempre menor y nómada, en la filosofía de Deleuze. Sobre la ontología del sujeto político en Deleuze, cfr. Zevnik, 2016. Este texto es interesante, además, porque Zevnik establece una relación entre Deleuze y Lacan que no ha sido demasiado abordada por los especialistas.

político, y fueron por tanto desestimando del mismo modo el concepto de identidad política y consecuentemente el de Estado y el de Pueblo, por ser, “para estos pensadores, casos eminentes de identidades políticas” (2016a: 18). No dar cuenta del aspecto anfibológico de estos conceptos y concebirlos en términos unívocos y absolutos, señala Prósperi, lleva muchas veces a confundir el Pueblo con el “*Volk* hitleriano”, así como el Estado con el “Tercer *Reich*”; “confundir, en suma, las democracias occidentales con el campo de concentración” (2016a: 18-19).⁸

De este modo, para no incurrir en posturas esencialistas y metafísicas a la hora de pensar la política, filósofos contemporáneos como Toni Negri, Maurice Blanchot, Roberto Espósito o Giorgio Agamben, terminan derivando de esta ontología de la contingencia un pensamiento político todavía “determinado por una concepción metafísica de la identidad y del sujeto político”. Tomar de manera sinecdócica la condición totalitaria del Estado y del Pueblo por la totalidad de sus posibilidades, como estos autores hacen, e ignorar por tanto la condición emancipatoria que al mismo tiempo el Estado y el Pueblo pueden desempeñar, es decir, ignorar esta segunda anfibología ya en el registro propiamente político de los conceptos, es para Prósperi igualmente clausurar o imposibilitar la política.

Ya lo dijimos antes: si el fundamento fuera total, si la concentración del poder fuera absoluta, la política sería imposible. Pero si no existiese, por otro lado, ninguna concentración de poder, ninguna articulación posible, la política sería igualmente imposible. Toda categoría política, así como toda identidad o subjetividad política, admite siempre un doble movimiento, un doble funcionamiento. En los términos de Laclau, un funcionamiento totalitario y uno democrático (2016a: 24).

Por esto Prósperi plantea la necesidad de distinguir entre ambos registros, el ontológico y el político. El problema que nosotrxs encontramos es que tal distinción, cuya necesidad reconocemos como sensata y pertinente, se propone en términos de separación.

⁸ Esta observación de Prósperi apunta directamente a cuestionar la tesis propuesta por Giorgio Agamben en *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda* (1998). Por otro lado, en un artículo más reciente, Prósperi ha desplazado la distinción entre ontología y política al interior del campo político, planteando así una dimensión trascendental y una empírica y al mismo tiempo la necesidad, para evitar el riesgo de caer en una posición fascista, de no deducir directa o ingenuamente ésta de aquella: “Los presupuestos trascendentales, en muchos casos, *no son directamente aplicables* a una política empírica” (2019: 119; las cursivas son de Prósperi).

Por eso es necesario separar ambos registros, el ontológico y el político; separar, para decirlo de algún modo, lo que Dios, el Logos de la historia de la metafísica, ha unido. Es necesario deslindar, de una vez por todas, la *vox populi* de la *vox Dei*. La voz del pueblo, de la equivalencia, no es la voz de Dios, de la identidad (2016a: 29).

Es cierto que Prósperi luego aclara que con separación se refiere exclusivamente al uso de los conceptos; sin embargo, no deja de deslizarse en su pensamiento y aun entre estas salvedades cierto dejo de irreductibilidad propia de tal separación que debiera caracterizar esta distinción anfibológica. En cambio, nosotros creemos que no debe forzosamente desprenderse de la necesidad de distinción la de separación, sino que incluso, aunque ciertamente distintos entre sí, no es posible la separación entre el plano político y el ontológico. Y hablamos por cierto de una imposibilidad también política, por cuanto los procesos políticos que Prósperi encuentra con razón vedados en las formas ontológicas de pensar la política, de las que adolecen filósofos como Deleuze y Agamben, como ser la construcción de identidades políticas o las vías que los pueblos y los estados emprenden para resistir sus propias opresiones,⁹ se verían también vedados si tuvieran que ser pensados como procesos exclusivamente políticos o estratégicos, y no como también y al mismo tiempo apuestas ontológicas en las que sus actores se enuncian en cada caso arriesgando determinados modos de ser. Por supuesto y como trataremos de abordar a continuación, cabe que nos preguntemos por qué y de qué modo se da esto a lo que nos referimos y en lo que creemos, y cómo ha de ser pensada esta relación entre los registros político y ontológico que no conciba dicha relación en términos de separación.

3. La dramatización. Entre diferencia e identidad, entre política y ontología

Decíamos anteriormente que el pensamiento político deleuziano echa raíces en su pensamiento ontológico y se deriva de éste con una relación de continuidad tan consistente como problemática. Problemática, principalmente, por el aspecto inmanentista que caracteriza a este pensamiento y que a través

⁹ Se objetará que estos autores, como otros tantos no abordados aquí, no formulan una ontología que imposibilite pensar, al menos *a priori*, en identidades políticas. Sin embargo, como estamos discutiendo en este texto las tesis de Prósperi, nos remitimos a *su* consideración de dichas ontologías. Según se consigna en el artículo citado, la inmanencia absoluta conduce irreversiblemente a una política anárquica; o, dicho de otro modo, la anarquía es para Prósperi la traducción política directa de una ontología de la inmanencia absoluta.

de Prósperi hemos puesto en cuestión, y con el que Deleuze y Guattari desarrollan su estudio del capitalismo como sistema de descodificación y reinscripción de flujos en relaciones diferenciales axiomáticas. La inmanencia de la lógica capitalista es, por tanto, y al mismo tiempo, una inmanencia de la *diferencia*. Por supuesto, no estamos descubriendo nada: es hartamente sabido que inmanencia, ontología y diferencia, son cuestiones que guardan entre sí una afinidad central en la filosofía deleuziana. Lo que nos interesa preguntarnos al respecto es en qué medida y de qué manera esta ontología inmanente de la diferencia puede ayudarnos a la hora de enfrentar los problemas que se derivan de sus traducciones e implicancias políticas y que hemos venido cuestionando hasta acá. En efecto, nos hacemos esta pregunta porque asumimos previamente que Gilles Deleuze fue, ante todo, un gran filósofo, y que las grandes filosofías son precisamente aquellas que producen también, a modo de anticuerpos, conceptos, herramientas y estrategias para enfrentar los propios problemas en los que parecieran encerrarse.

Ahora bien, para reponerlo muy brevemente y no demorarnos demasiado en este punto, es preciso aclarar que la filosofía deleuziana estuvo desde sus inicios atravesada por un fuerte pensamiento de la diferencia. Un pensamiento que de hecho se venía respirando mucho en la escena intelectual en la que Deleuze se inscribe, y que se debía en gran medida al trabajo de Martin Heidegger publicado en 1957, *Identidad y diferencia* (1988). En el que, en sus intentos por dar con una ontología fundamental, reprocha a la tradición filosófica occidental el modo en el que históricamente ha concebido a la diferencia; esto es, como relación diferencial de entes o términos preexistentes y por lo tanto subordinada a la identidad de éstos.¹⁰ Una concepción por cierto óptica de la diferencia, pues se la piensa como lo que en todo caso se origina una vez determinados los entes a diferenciarse. Este modo de entender la diferencia advertía entonces Heidegger, nos ha impedido pensar correctamente la diferencia entre Ser y ente, debido a que toda vez que así se la haya planteado fue en cada caso tratada cuando mucho como otra relación entre dos entes, uno el ser y otro el ente, incurriendo así en el gran error que siempre le ha señalado a la tradición metafísica occidental: el de pensar el Ser como un ente más. La diferencia como Heidegger buscaba pensarla, en tanto diferencia ontológica, no podía ser más aquella diferencia óptica como diferencia siempre de lo idéntico. Más exactamente, no podía ya ser diferencia-de, sino diferencia en sí, “diferencia en cuanto diferencia” (Heidegger, 1988: 107).

¹⁰ Sobre las ontologías de la diferencia en Heidegger y Deleuze, *cfr.* Rae, 2014. Sobre el problema, ya eminentemente político, del “pueblo” en Heidegger y Deleuze, *cfr.* Sholtz, 2015. Para un panorama general de la filosofía francesa contemporánea, *cfr.* Descombes, 1988.

Así, ya en *Empirismo y subjetividad* (1977), Deleuze señalaba en un sentido muy similar que la cuestión principal del empirismo por cuanto consistiera en postular a la identidad y la substancia como efectos de cristalización de multiplicidad o “haces” de percepciones que se dan en la experiencia, es la diferencia, entendida en tanto origen y posibilidad de lo idéntico. Bajo esta clave es que Deleuze plantea entonces el concepto de *empirismo trascendental*, porque permite ubicar a la diferencia como central para la primacía de la experiencia, en tanto condición de posibilidad de toda experiencia real, aunque por supuesto que no en un sentido estrictamente kantiano, pues no es ya un sujeto universal y necesario lo que detenta esta trascendentalidad, sino la experiencia misma. La experiencia es de hecho y por lo tanto impersonal; el sujeto no es posibilidad de la experiencia, sino posibilitado por ella. La experiencia es también multiplicidad que difiere, y la diferencia es en este sentido primera. De este modo es que en *Diferencia y repetición*, Deleuze buscará pensar a la diferencia: ya no como diferencia de lo idéntico, sino en sí misma, ontológica, en lo que si hay algo de lo que deba diferir, esto sería de sí misma, diferencia de sí como *proceso de diferenciación* que produce efectos de diferencia, relaciones diferenciales. La repetición, como Deleuze la busca pensar, no es por tanto repetición de lo mismo, de lo idéntico, sino de la diferencia: el movimiento propio de este proceso de diferenciación es el de la repetición de la diferencia. Así, la diferencia no es diferencia de un término u otro a diferenciarse, sino diferente sólo de tal diferenciación, y por lo tanto diferencia de diferencia.¹¹ Pensar la diferencia en este sentido ontológico supone pensar una ontología de la *inmanencia*, como quiera que la trascendencia, volviendo a Heidegger, ha sido siempre el movimiento propio de la onto-teología, por la que el sentido del Ser se confunde con el del ente al subordinarlo a sus relaciones de derivación trascendente. La diferencia ontológica, como pura diferencia en sí, es trascendental en tanto posibilita y produce efectos de diferencia, pero no trascendente a su producción. Es ella misma proceso de diferenciación de sí, proceso de producción de efectos de diferencia, de relaciones diferenciales y, por lo tanto, inmanente a todo ello.

De este modo, la diferencia es, por así decir, doble: por un lado, diferencia en sí, por ser ella misma multiplicidad de diferencias (*différentiation*); por otro, diferencia de sí, como proceso de producción de relaciones diferenciales en el que se diferencia de sí misma (*différenciation*). Es de ese pasaje y sus implicancias que refieren en definitiva a la *actualización* de la diferencia; esto es, el pasaje de lo virtual a lo actual, que quisiéramos extraer aquello que

¹¹ En este punto, en tanto Deleuze piensa a la diferencia como proceso o juego de diferenciación, su pensamiento se acerca a la concepción derridiana de la *différance* (cfr. Derrida, 1994: 37-62).

nos permita enfrentar el problema político que antes mencionamos, más precisamente en cuanto a lo que Deleuze llamó método de *dramatización*. El método de dramatización tal como lo queremos recuperar, es un concepto que se desarrolla hacia el final del cuarto capítulo de *Diferencia y repetición*, pero que Deleuze también presentó en 1967 ante la Sociedad Francesa de Filosofía (2005a), y que se ocupa de pensar precisamente en este sentido la actualización de la Idea. De la Idea porque, en efecto, siguiendo las palabras de Mengue, “todos los aspectos de la filosofía de la diferencia conducen a la elaboración de una teoría no-platónica de la Idea” (2008: 250). El método de dramatización se inscribe precisamente en esta inversión del platonismo y del modo de pensar la Idea, siendo de tal modo la Idea el concepto puro de la diferencia, en cuanto multiplicidad de elementos, series y relaciones diferenciales. El propio Prósperi, en un trabajo suyo titulado “De las alturas a la superficie. La ambivalencia de Platón en el pensamiento de Gilles Deleuze” (2016b: 116), explica con claridad esta importancia de la Idea en la filosofía deleuziana de la diferencia:

La Idea, como la Voluntad de potencia en *Nietzsche et la philosophie*, es el elemento interno de la diferencia y de su producción: elemento sintético (relación de lo diferente con lo diferente); elemento diferenciante (relación de determinación recíproca que es constitutiva de lo diferente, de las diferencias). La Idea, en este sentido, representa un conjunto de elementos constituidos por determinaciones de relación recíproca (diferenciales) y a la vez un conjunto de relaciones recíprocas entre los elementos así constituidos. (...) La Idea como conjunto de relaciones diferenciales, las cuales subsumen una distribución de elementos remarcables, no posee en sí misma identidad ni distinción, pero se distingue sin embargo de su cobertura representativa. Como sostiene James Williams: “Para Deleuze, las ideas no tienen una identidad –son multiplicidades de diferencias puras” (2016b: 117).

Así, en este trastocamiento del platonismo, y con miras a abordar el problema de la actualización de la diferencia, Deleuze, en *El método de dramatización*, comienza advirtiendo que la cuestión ¿Qué es...?, decididamente platónica, no es la que corresponde a la indagación por la Idea, sino que, por el contrario, “puede que las preguntas del tipo ¿Quién? ¿Cuánto? ¿Cómo? ¿Dónde? ¿Cuándo? sean mejores tanto para descubrir la esencia como para determinar algo más importante a la Idea” (2005a: 127). Lo que Deleuze advierte es que a los efectos de su actualización, de su *expresión*, la Idea nunca se expresa sólo como lo que es, sino y únicamente como lo que es en *cada caso* en el que se determina:

La cuestión ¿Qué es...? prejuzga la Idea como simplicidad de la esencia; en consecuencia, es obligado que la esencia simple comprenda lo inesencial, y que lo comprenda *en su esencia*, por lo cual se contradice. Hemos de distinguir un procedimiento completamente distinto del de la contradicción; en este caso, es lo inesencial lo que comprende lo esencial, y solamente como *un caso* (2005a: 129).

Hay una “casuística trascendental” que permite que la Idea sea determinada en el mundo de la representación, y que refiere siempre a condiciones esbozadas por dinamismos espacio-temporales o dramas. Esta casuística trascendental de la Idea tiene su afinidad con el pensamiento kantiano, puntualmente con el esquematismo, por cuanto el esquema es la determinación *a priori* espacio-temporal del concepto. El esquema, sostiene Deleuze en *Cuatro lecciones sobre Kant* (1978: 60-61), refiere a los dinamismos espacio-temporales, a los modos de ocupar el espacio y el tiempo, y no puede ser reducido a las intuiciones ni deducido de los conceptos, sino que es *en cada caso* su determinación *a priori*. En esta clave piensa Deleuze el método de dramatización de la diferencia:

Los dinamismos y todo lo que les acompaña operan bajo todas las formas y extensiones cualificadas de la representación, y constituyen, más que un esbozo, un conjunto de líneas abstractas procedentes de una profundidad inextensa e informal. Extraño teatro, hecho de determinaciones puras que perturban el espacio y el tiempo (...) Estas líneas abstractas conforman un drama que corresponde a tal o cual concepto, y que dirige a su vez su especificación y su división. (...) Dado un concepto, siempre se puede buscar su drama, pues *nunca el concepto llegaría a dividirse ni a especificarse* en el mundo de la representación sin los dinamismos dramáticos que le determinan en un sistema material que se halla bajo toda representación posible (2005a: 132).

Nos interesa tomar esta noción acerca de la dramatización de la diferencia, pero sirviéndonos a su vez de la anfibología prósperiana; es decir, plantear su problematización en el campo político y no ya ontológico. Anteriormente mencionamos cómo Prósperi da cuenta de la imposibilidad de pensar en los términos de la ontología inmanente deleuziana la construcción de identidades políticas con relevancia y capacidad de transformación concreta y efectiva, y vimos luego cómo esto de hecho explica en buena medida la displicencia con la que los autores de *El Anti-Edipo* y *Mil Mesetas* se refieren en cambio a la lucha de las minorías al nivel de los axiomas. Ahora bien, quisiéramos pararnos a partir de ese punto y revisar no tanto cómo se dan esas construcciones de identidades que Prósperi considera deben ser pensadas en

sentido político y no ontológico, cosa que merece un abordaje propio y que excedería por mucho los objetivos y las capacidades de este trabajo, cuanto si acaso pueden o no ser pensadas también en términos de dramatización. Es decir, indagar por una *dramatización política de las identidades*, entendiendo que sea como fuere que ellas se construyan, tales construcciones no se sustraen en sí de los dinamismos espacio-temporales que ocupan, sino que se *expresan en cada caso* en su especificidad y determinación, del mismo modo en que para Deleuze la diferencia se actualiza siempre según una casuística trascendental.

Por supuesto, los dinamismos espacio-temporales a los que la dramatización de las identidades políticas remiten, serían ahora el espacio y tiempo *políticos*: el drama de las identidades políticas es precisamente el modo en cómo habitan y se mueven en la correlación de fuerzas de cada coyuntura. En efecto, incluso Deleuze estaría en principio de acuerdo con el planteo del espacio social y político como un teatro, aunque derivándolo de su pensamiento ontológico, en virtud de cuya inmanencia el teatro no sería un teatro de la representación más que sólo de otras representaciones y no guardaría detrás de escena ningún fundamento al que se pudiera remitir, sino que sería en definitiva y tal como lo denominó un “teatro de la repetición” (Deleuze, 2002: 34), en el que todo cuanto se dramatiza no refiere a ninguna trascendencia, ni siquiera construida.

Hasta ahí volveríamos a encontrarnos con las mismas dificultades que advierte Prósperi. Sucede, no obstante, y es esto lo que quisiéramos resaltar, que tal como el propio Deleuze menciona hacia el final del cuarto capítulo de *Diferencia y repetición*, en el teatro “los papeles tienen más importancia que los actores” (2002: 326). Es en función de esta primacía de la importancia del papel que la casuística trascendental de las identidades políticas las compele a dramatizarse o expresarse en cada caso, *aun sin ser*, es decir, aunque no ontológicamente, sin embargo, *como si lo fueran*. La ontología y la política no se confunden, pero tampoco se separan, sino que la primera reaparece ahora disfrazada en el teatro de la segunda, pues es en el espacio-tiempo político, en la correlación de fuerzas, que las identidades políticas se dramatizan en cada caso bajo la exigencia trascendental de un modo de ser determinado, que no es pero que aparenta ser.

Para aclarar todavía más a qué nos referimos con este *como si fuera* o apariencia de ser, y, más aún, aplicado a uno de los conceptos políticos que Prósperi trabaja puntualmente en su anfibología como casos de identidades políticas, el de pueblo, lo mejor tal vez sea apelar a un aspecto de *La Razón Populista*, de Ernesto Laclau, que Damián Selci se ocupa de desarrollar en *Teoría de la militancia. Organización y poder popular* (2018: 29-35), sobre cómo

se constituye el sujeto político laclauiano a partir de la cadena equivalencial de demandas frustradas, para luego pasar a aparentar ser el fundamento de la misma equivalencialidad.¹² Repongamos la cita que Selci toma de Laclau:

Antes dijimos que las relaciones equivalenciales no irían más allá de un vago sentimiento de solidaridad si no cristalizaran en una cierta identidad que ya no representa demandas democráticas *como* equivalentes sino el lazo equivalencial como tal. Es sólo ese momento de cristalización el que constituye “pueblo” del populismo. Lo que era simplemente una mediación entre demandas adquiere consistencia propia. Aunque el lazo estaba originalmente subordinado a las demandas, ahora reacciona sobre ellas, y mediante una inversión de la relación, comienza a comportarse como su fundamento. Sin esa operación de inversión no habría populismo (2005: 122).

Es decir, para Ernesto Laclau, sólo a condición de comportarse como fundamento, sólo una vez que se da esto que Selci denomina “apariencia de sustancialidad” (2018: 29), el sujeto político del populismo deja de ser un mero fenómeno de solidaridad y se constituye como *pueblo*. A pesar de que Selci encuentre esto problemático por las implicancias estratégicas que para él supone, no deja de concederle a Laclau la necesidad de este movimiento de inversión aparente, por el que el pueblo pasa de ser fundamentado por las demandas encadenadas para aparentar ser el fundamento de la cadena. Ambos coinciden en que esta sustancialidad no es más que aparente, y por lo tanto también transitoria, porque las demandas que la fundamentan y que aparentan ser fundamentadas por ella son siempre “ciertas demandas, esas y no otras” (2018: 34). Pero es justamente ese aspecto el que explica su condición auténticamente dramática: la apariencia de sustancialidad del pueblo está determinada por la casuística trascendental de su construcción, por la que sólo puede expresarse en la correlación de fuerzas de cada coyuntura, es decir, *en cada caso*. En cada caso, cada pueblo. Por supuesto, por ser la casuística trascendental a su construcción, el pueblo no puede expresarla en su dramatización, no puede saberse transitorio, sino que, de nuevo, se *aparece* como si no lo fuera.

En virtud de este modo deleuziano de pensar la dramatización, aunque no aplicado a la actualización de la diferencia ontológica sino a la expresión de las identidades políticas como ser las de los pueblos, creemos que incluso sin confundir entre el sentido político y el ontológico de tales conceptos,

¹² Es importante mencionar en este marco de discusión la interpretación en clave heideggeriana que realiza Oliver Marchart de la “ontología política” de Laclau (y de otros “heideggerianos de izquierda”). Cfr., al respecto, Marchart, 2007: 1-60; 134-177.

la ontología todavía participa de los acontecimientos y procesos políticos, sólo que se trata de una participación dramática o teatral, pero igualmente necesaria.

Las trascendencias y los esencialismos tienen un *papel* necesario en la construcción de identidades, necesario de una necesidad estética, y no meramente estratégica. Por ello, finalmente, también quisiéramos marcar una breve diferencia con otros pensamientos como el de Gayatri Spivak y su concepto de “esencialismo estratégico” (1987), porque creemos que aunque en principio y a efectos prácticos sin duda nos resultan afines, a la hora de explicar la política parecieran quedar a medio camino: las identidades políticas enuncian y expresan modos de ser no sólo estratégicamente, por mucho que puedan o incluso deban reconocer cierta importancia estratégica, sino y sobre todo compelidas de manera dramática a hacerlo por una casuística de la que, en tanto trascendental, no pueden ni podrían sustraerse.

En definitiva, nuestro recorrido hasta acá ha tenido por objetivo mostrar que en los acontecimientos políticos de cada coyuntura, los pueblos, los colectivos, las organizaciones y los movimientos no cesan de decir en cada caso “nosotrxs somos”, de expresar con irreductible convicción un modo de ser que si bien aparente, está ahí, *en la escena política*, y desde allí atender entonces a la responsabilidad filosófica de dar con un pensamiento político que de hecho pueda, en la medida y con el alcance que sea, explicar y describir la política para no abstraerse de ella.

Conclusión

En un video titulado *The Aesthetics* (2018), la filósofa y youtuber Natalie Wynn escenifica la siguiente discusión ficticia entre ella y su personaje Tabby:

Tabby —Siempre me dices lo mismo, que lo que hago “da una mala imagen, está estéticamente mal”. ¿Acaso la realidad tiene alguna importancia para ti?

Natalie —Tabby, esto es política. Aquí la realidad no juega ningún rol, la política es estética.

T —¿“La política es estética”? Eso es fascismo, ¿has leído a Benjamin? “fascismo es la introducción de la estética en la vida política”, como en los desfiles militares y los espectáculos. El comunismo responde con el arte político.

N —Esto es lo que no soporto de lxs comunistas, quieren transformar arte en propaganda.

T —Bueno, el arte es ideológico.

N —En lugar de arruinar el arte, ¿por qué no mejor combatimos al espectáculo del fascismo con nuestro espectáculo?

(...) T —¡Pero la vida no es un *show*!

N —La política lo es. Mira a tu alrededor, Tabby, trata de comprender lo que sucede en el mundo. El presidente de Estados Unidos es una estrella de un programa de *reality*. El siglo XXI es un siglo estético. En la historia hay edades de la razón y edades del espectáculo, lo importante es saber en cuál vivimos. América e internet no son la antigua Atenas. Es Roma. Y tú problema es que crees estar en el foro cuando en realidad estás en el circo.¹³

Más allá del tono irónico, que por otra parte contribuye a explicitar el sentido, la discusión pone de relieve algunas cuestiones que estuvimos problematizando al comienzo. Por un lado, Tabby, más cercana a una ontología política, aunque no precisamente deleuziana, pero donde “la realidad” resguarda la verdad detrás de las imágenes, y por lo tanto, le quita igualmente a éstas su legitimidad política para pasar a ser consideradas únicamente como herramientas del fascismo, de modo similar en que Deleuze considera las conquistas populares como parte del plan del capital y el ensanchamiento de sus límites; por otro lado, Natalie, más afín al pensamiento derridiano, que por dar cuenta del vacío detrás de las imágenes sostiene que sólo nos queda lidiar con ellas, combatir el espectáculo del fascismo con un espectáculo propio, batirnos contra la luz con otra cierta luz para evitar la absoluta oscuridad. Este diálogo, puesto en relación con la cuestión de la dramatización tal como la estuvimos desarrollando en el último apartado, tal vez nos lleve a pensar, quizá para otros trabajos, en la necesidad de considerar, entre los registros de la política y la ontología, a la estética como un tercer nivel intersticial. Diríamos entonces que los procesos políticos son también y al mismo tiempo procesos estéticos en los que sus actorxs se construyen exponiéndose o, siguiendo a Georges Didi-Hubermann (2014), se vuelven sensibles. Se pintan sus cuerpos con ciertos colores y estampan sus banderas y vestimentas con las miradas y las palabras de sus referentes, y en cada caso que lo hacen afirman en sus imágenes determinados modos de ser sin los cuales acaso ni ellxs ni sus conquistas serían posibles.

¹³ Wynn, Natalie [Contrapoints]. (septiembre 27, 2018), *The Aesthetic* [archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=z1afqR5QkDM>

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (1998), *Homo Sacer. El poder soberano y la vida desnuda*, Madrid, Pre-Textos.
- Antonelli, Marcelo (2011), "El capitalismo según Gilles Deleuze: inmanencia y fin de la historia", *Cuadernos de filosofía*, 57, pp. 51-66.
- Avanessian, Armen y Mauro Reis (comps.) (2017), *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*, Buenos Aires, Caja Negra.
- Badiou, Alain (2010), "¿Existe algo así como una política deleuziana?", *Deleuze político. Seguido de nueve cartas inéditas de Gilles Deleuze*, Yves Charles Zarka (dir.), CABA, Nueva Visión, pp. 21-26.
- Buchanan, Ian y Nicholas Thoburn (eds.) (2008), *Deleuze and Politics*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Deleuze, Gilles (1977), *Empirismo y subjetividad*, Barcelona, Granica.
- Deleuze, Gilles (1978), *Cuatro lecciones sobre Kant*, Chile, edición electrónica en www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía UARCIS.
- Deleuze, Gilles (2011), "La inmanencia: una vida", *Inmanencia*, 19, pp. 49-51.
- Deleuze, Gilles (2002), *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Deleuze, Gilles (2005a), *La isla desierta y otros textos*, Valencia, Pre-Textos.
- Deleuze, Gilles (2005b), *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós.
- Deleuze, Gilles (2006), *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari (1991), *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari (2002), *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari (2013), *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Buenos Aires, Paidós.
- Derrida, Jacques (1989), *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos.
- Derrida, Jacques (1994), *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra.
- Descombes, Vincent, (1988), *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Madrid, Cátedra.
- Didi-Hubermann, Georges (2014), "Volver sensible/hacer sensible", *¿Qué es un pueblo?*, Alain Badiou (ed.), CABA, Eterna Cadencia, pp. 69-100.
- Foucault, Michel (1994), "El Antiedipo: una introducción a la vida no fascista", *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, 17, pp. 88-91.
- Goodchild, Philip (1996), *Deleuze and Guattari. An Introduction to the Politics of Desire*, London, Sage Publications.
- Heidegger, Martin (1988), *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos.

- Laclau, Ernesto (2011), *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*, Buenos Aires, F.C.E.
- Laclau, Ernesto (2005), *La razón populista*, CABA, Fondo de Cultura Económica.
- MacKenzie, Iain y Robert Porter (2011), *Dramatizing the Political: Deleuze and Guattari*, New York, Palgrave Macmillan.
- Marchart, Oliver (2007), *Post-Foundational Political Thought. Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Mengue, Philippe (2008), *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Buenos Aires, Las Cuarenta.
- Mengue, Philippe (2013), *Faire L'idiot. La Politique de Deleuze*, Paris, Germina.
- Patton, Paul (2013), *Deleuze y lo político*, Buenos Aires, Prometeo.
- Prósperi, Germán Osvaldo (2016a), "De la anfibología de los conceptos de la filosofía política", *Estudios Políticos*, 39, pp. 13-37.
- Prósperi, Germán Osvaldo (2016b), "De las alturas a la superficie. La ambivalencia de Platón en el pensamiento de Gilles Deleuze", *El Banquete de los Dioses. Revista de Filosofía y Teoría Política contemporáneas*, 4, 6, pp. 103-132.
- Prósperi, Germán Osvaldo (2019), "Preferiría no firmar... Sobre algunos problemas políticos en la filosofía de Giorgio Agamben", *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 24, 1, pp. 105-121.
- Rae, Gavin (2014), *Ontology in Heidegger and Deleuze. A Comparative Analysis*, New York, Palgrave Macmillan.
- Selci, Damián (2018), *Teoría de la militancia. Organización y poder popular*, CABA, Las Cuarenta.
- Sholtz, Janae (2015), *The Invention of a People. Heidegger and Deleuze on Art and the Political*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Sibertin-Blanc, Guillaume (2013), *Politique et État chez Deleuze et Guattari. Essai sur le Matérialisme Historico-Machinique*, Paris, P.U.F.
- Spivak, Chakravorty Gayatri (1987), *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*, New York, Methuen.
- Thoburn, Nicholas (2003), *Deleuze, Marx and Politics*, London, New York, Routledge.
- Wynn, Natalie [Contrapoints], (septiembre 27, 2018), *The Aesthetic* [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=z1afqR5QkDM>
- Zevnik, Andreja (2016), *Lacan, Deleuze and World Politics. Rethinking the Ontology of the Political Subject*, London, New York, Routledge.