

El problema de la institución en la filosofía francesa contemporánea: Gilles Deleuze

Pablo Castro García*
Universidad Autónoma de Madrid

Resumen. El presente artículo expone el viraje teórico que afecta al concepto de institución en la filosofía de Deleuze. Dicho concepto, referencia positiva de su vitalismo durante los años 1950, adquiere una valoración de signo inverso desde finales de 1960. La institución, pensada bajo el esquema de la *normatividad*, comienza a ser pensada bajo el esquema de la *captura* a partir de la fecha señalada. Tomamos este análisis como estudio de caso privilegiado para el examen de la crítica y el rechazo de las instituciones en la filosofía contemporánea. Medimos sus implicaciones y evaluamos la posibilidad de repensar la institución a partir del concepto de *resistencia*.

Palabras clave. Deleuze, institucionalismo, normatividad, captura, resistencia.

The problem of the institution in contemporary French philosophy: Gilles Deleuze

Abstract. This article exposes the theoretical shift that affects the concept of institution in Deleuze's philosophy. This concept, a positive reference in his vitalism during the 1950s, has acquired an inverse valuation since the late 1960s. The institution, conceived under the *normativity* scheme, begins to be thought of under the *capture* scheme from the date indicated. We take this analysis as a privileged case study for the examination of criticism and refusal of institutions in contemporary philosophy. We measure its implications and evaluate the possibility of rethinking the institution from the concept of *resistance*.

Keywords. Deleuze, institutionalism, normativity, capture, resistance.

Hoy en día se sospecha que la filosofía contemporánea, en lo tocante a sus intuiciones sociopolíticas, ha desembocado en el rechazo de las instituciones. Esta afirmación se aplica en concreto a la filosofía francesa producida durante la segunda mitad del pasado siglo, cuyo momento posestructuralista sigue ejerciendo su influencia en nuestros días. Con buenas razones para ello en buena medida, dichas filosofías reflejan y producen una separación, en muchos casos irreconciliable, entre *instituciones* y *movimientos* (Deleuze, 1990; Esposito, 2022). La lectura actual de los autores del mencionado momento filosófico suscita así nuevos interrogantes. La crítica, volcada sobre las instituciones realmente existentes, ¿habría también afectado al acto de instituir? ¿La *transgresión*, la *fuga* y la *destitución* habrían operado como imágenes del pensamiento que nos alejan hoy del amor por la praxis instituyente? ¿Dónde nos deja esto en un presente que parece proporcionarnos la solución en la construcción de nuevas instituciones? En el presente

* pablo.castro@uam.es

artículo tomaremos la filosofía de Gilles Deleuze como caso privilegiado para el estudio del rechazo y la crítica de las instituciones en la filosofía contemporánea. El concepto de institución, que aparece en sus escritos de los años 1950 como una referencia positiva de su vitalismo, adquiere una valoración de signo completamente inverso a partir de finales de los años 1960. Trataremos de analizar cómo se produce este viraje en su pensamiento, que creemos representativo e influyente a partes iguales. La institución, en un primer momento, es pensada bajo el esquema de la *normatividad*, siguiendo una furtiva indicación canguilhemiana, y como tal reconciliada con lo más propio del movimiento creador de la vida en su dimensión humana. En un segundo momento, al calor de las nuevas influencias intelectuales y políticas, es pensada bajo el esquema de la *captura*, y como tal irreconciliable con los movimientos (políticos y artísticos) que llaman su atención hacia el final del siglo. El análisis de esta tensión entre institución y movimiento sirve a un análisis más amplio de nuestro propio presente. ¿Qué esquemas venimos aplicando a la realidad sociopolítica de nuestro tiempo? ¿Y cómo podría la filosofía de Deleuze seguir manteniendo su esfuerzo afirmativo en la institución de las nuevas formas de vida?

1. Normatividad

Una tiranía es un régimen en el que hay muchas leyes y pocas instituciones, mientras que la democracia es un régimen en el que hay muchas instituciones y muy pocas leyes (Deleuze, 2005a, p. 28).

En el primer momento de su trayectoria, Gilles Deleuze pareció proponerse refundar la antropología sobre una base más profunda. La aseveración según la cual la filosofía solo podía ser ontología (ontología del sentido y de la diferencia), solo en apariencia refuta esta idea¹. En realidad creemos que la confirma, la completa y le da su sentido propio. Una génesis alternativa de la subjetividad y de la naturaleza humana (problema antropológico) era posible a partir de una ontología que en el origen confundía sus trazos con los de un empirismo radical. Deleuze comienza así su andadura trabajando estas obsesiones teóricas sobre Hume (autor de un *Tratado sobre la naturaleza humana*). Y es en él donde encontrará el problema de la institución como índice antropológico. No bastaba pues con decir que Hume era un crítico del contractualismo y que, frente a este, proponía un criterio positivo (la institución) en vez de uno negativo (la ley) para pensar el vínculo político (Deleuze, 2015a, p. 41). Esa conclusión se alcanzaba al final de una argumentación más vasta. El nudo del problema humeano lo constituía una original teoría de la subjetividad. Esa teoría nos decía que el sujeto es un efecto, no una causa. Es el resultado de una doble afección sobre la imaginación, que es colección de ideas, “flujo de percepciones” (p. 13). Afectada por los *modos de asociación*, la imaginación deviene razón teórica; afectada por los *principios de la pasión*, deviene razón práctica (p. 62). En ambos casos, señala Deleuze, la razón es una afección del espíritu o imaginación, una afección de esta bajo el modo de la reflexión. De ahí la conclusión, posible origen lejano

¹ La frase completa la encontramos en la reseña sobre *Logique et existence* de Jean Hyppolite, que Deleuze redacta en 1954: “La filosofía debe ser ontología, no puede ser de otro modo; pero no hay ontología de la esencia, sólo hay ontología del sentido”. La equivalencia con una ontología de la diferencia y el motivo anti-humanista subyacente (propio del contexto filosófico de la posguerra francesa) aparecen al final del texto: “[...] en lo absoluto la diferencia entre el pensamiento y el ser queda superada mediante la posición de un Ser idéntico a la diferencia, un Ser que, en cuanto tal, se piensa y reflexiona en el hombre. Esta identidad absoluta del ser y la diferencia es lo que llamamos sentido” (Deleuze, 2005b).

de una problematización sobre el pliegue: “La idea de la subjetividad es, pues, la reflexión de la afección en la imaginación” (p. 63).

El argumento desembocaba en una teoría de la institución. Si bajo la afección de los modos de asociación, “en la creencia y por la causalidad el sujeto supera *lo dado*” (p. 14), del mismo modo “la pasión no se refleja en la imaginación sin que la imaginación *extienda* la pasión” (p. 58) y le construya un mundo de los posibles (mundo social imaginado que nos incita a buscar causas y que, al mismo tiempo, es corregido por el principio de causalidad). Así pues, siguiendo a Hume, el ser humano es una especie inventiva y produce, tanto en su dimensión teórica como práctica, un ensanchamiento de los horizontes espaciotemporales. Ahora bien, si distinguimos la práctica del *entendimiento* o razón teórica, que detalla y descompone partes (análisis), de la práctica de la *moral* o razón práctica, que integra e inventa totalidades (síntesis), llamaremos *institución*, siguiendo la lectura de Deleuze, tan solo al resultado de esta segunda operación: al mundo moral y social inventado por la razón práctica. Hay instituciones allí donde hay totalidades artificiales, sistemas de medios que integran los fines particulares, campos de interacción inventados que satisfacen oblicuamente las necesidades humanas (superando la parcialidad original de las simpatías). Al final de este argumento se podía llegar a la crítica del contractualismo y de toda teoría que propusiese un criterio reactivo (la ley) para una esfera de acción como la política, eminentemente creativa e inventiva.

Empirismo y subjetividad (1953), versión modificada de la memoria del *diplôme d'études supérieures* presentada en Estrasburgo en 1947 bajo la dirección de Jean Hyppolite y Georges Canguilhem (Dosse, 2007, p. 138), es el fundamento teórico del que emerge “Instintos e instituciones” (1953), introducción general a la antología homónima publicada en la colección *Textes et documents philosophiques* dirigida por Georges Canguilhem. La vocación antropológica sin presuposición de principios *a priori* y la pregunta por la institución subyacen a ambos textos, y se extienden incluso al conjunto de su producción durante la década de 1950. Así, por ejemplo, en el curso de *hypokhâgne* del lycée Louis le Grand del año 1956-1957, titulado *Qu'est-ce que fonder?*, Deleuze volverá a trabajar estas cuestiones al problematizar el concepto de *fundamento*. El argumento allí vuelve sobre los mismos puntos que acabamos de exponer: el ser humano persigue sus fines de manera oblicua (al repercutir los fines naturales en la imaginación); *fundar* es transformar los fines naturales en culturales (elevar la naturaleza a historia); los fines culturales o valores son *tareas infinitas* que se ponen a prueba pero nunca se realizan (aquello en virtud de lo cual el ser humano *pretende* algo); y los fines culturales devienen racionales cuando la voluntad se toma a sí misma por contenido (libertad) y abandona los contenidos externos (valores). Así pues, con un nuevo lenguaje y con el acento puesto en la dimensión temporal del problema (algo que evidencia el concepto de *tarea infinita*), reaparecen aquí los mismos trazos de la argumentación y el concepto mismo de *institución*: “sobrepasando, la existencia humana hace advenir el mundo; ella instituye el mundo”².

La institución se presenta en este periodo como un problema recurrente de la filosofía de Deleuze y se teoriza como un “modelo positivo de acción” (Deleuze, 2005a, p. 28) que desarrolla e individua más que inhibe las potencias vitales; un nuevo horizonte en el que van a satisfacerse antes que reprimirse las tendencias, si bien al precio de su profunda transformación. Este será el argumento de “Instintos e instituciones” (1953), que diferencia el instinto y la institución como dos caminos de satisfacción (directa o

² Para la cita y el desarrollo completo del argumento arriba expuesto, cuyo último punto abre la posibilidad de la distinción entre lo *instituido* y lo *instituyente*, véanse las dos primeras partes del curso en G. Deleuze, *Qu'est-ce que fonder? Cours hypokhâgne, Lycée Louis le Grand 1956-1957*. <https://www.webdeleuze.com/textes/218>. Consultado el día 10/08/2022.

indirecta; perfecta o perfectible) de las tendencias. Son dos caminos que someten toda experiencia a un territorio determinado (*mundo específico* o entorno institucional). Lo singular del planteamiento de Deleuze, de nuevo, es la comprensión de la polaridad instinto-institución bajo el esquema positivo de la *diferenciación* antes que bajo el esquema negativo de la *contradicción*. Se trata de comprender el carácter creativo que atraviesa, desde su origen, a la institución como diferenciación con respecto al instinto. Tan solo faltaba extraer la máxima política de esta concepción: lejos de enfrentarse, democracia e institución muestran una afinidad electiva en su carácter eminentemente creativo (al que permanece ajeno la ley).

El esquema conceptual desarrollado en estos textos es además coherente con la lectura de Bergson llevada a cabo por Deleuze en dos textos de 1956, que serán la ocasión para desplegar la ontología de la diferencia mentada dos años antes y que servirá de fundamento a las cuestiones antropológicas de la década de 1950. En cierto modo, *Empirismo y subjetividad* (1953) reflejaba ya un diálogo con Bergson, mediado por la influencia de quienes fuesen sus directores de memoria en 1947, que habían sido en aquellos años dos raras excepciones en la valoración filosófica de Bergson dentro de la generación de 1905³. En 1956, en el contexto de una hermenéutica personal de Bergson, Deleuze le presentará como un filósofo de la diferencia cuyo mayor esfuerzo ha sido “alcanzar una concepción de la diferencia sin negación” (Deleuze, 2005c, p. 59). En diálogo con el concepto hyppoliteano de *diferencia interna* (razón de ser de las diferencias empíricas) y con la idea, presente también en Hyppolite, de una *lógica del sentido* (inmanente a lo real), Deleuze va a interpretar el concepto bergsoniano de *duración* como *diferencia interna* que da cuenta inmanentemente de la realidad (Bianco, 2015, p. 293). Para Deleuze, “la duración es lo que difiere de sí mismo” (Deleuze, 2005c, p. 52), en un movimiento en el que produce una realidad de la que es indiscernible. Además, la recurrencia al concepto de *virtualidad* permite a Deleuze reconocer en la duración una “síntesis de la unidad y la multiplicidad” (p. 58) y proyectar así en dicho concepto el esquema de una diferenciación *en* la continuidad, un esquema ya latente en la polaridad instinto-institución. Así, Deleuze argumenta que “lo que se diferencia es, desde el principio, lo que difiere de sí mismo, es decir, lo virtual” (p. 59). La *duración*, entendida como *memoria*, es la coexistencia virtual de las diferencias y, entendida como *impulso vital*, es el proceso de diferenciación. Vemos así el entrelazamiento de los conceptos bergsonianos: “la duración es la diferencia consigo misma; la memoria es la coexistencia de los grados de diferencia; el impulso vital es la diferenciación de la diferencia” (p. 60).

De este modo, el esquema de una síntesis entre unidad y multiplicidad, continuidad y diferenciación, latente en la polaridad instinto-institución (recordemos cómo la institución es para Deleuze lo que se diferencia del instinto sin separarse de él ni reprimirlo completamente), queda explicitado en el concepto bergsoniano de *duración*, que consigue dar toda la consistencia ontológica al vitalismo afirmativo de Deleuze. Además, este esquema va a ser proyectado, en los textos de 1956, sobre una polaridad antropológica propiamente bergsoniana, a saber, la polaridad instinto-inteligencia:

³ No es este el lugar para exponer la influencia que tiene en Deleuze la lectura de Bergson realizada por Hyppolite y Canguilhem durante los años 1940. Tan solo apuntaremos, por su importancia para el presente artículo, dos ideas que recibe Deleuze de Canguilhem. La primera es la reformulación del concepto de *norma* tal y como Deleuze lo utiliza al final del primer capítulo de *Empirismo y subjetividad*, a saber, como principio creativo y sintético de la vida humana en su dimensión práctica (aquello que Canguilhem entendía como *normatividad vital*). La segunda es la continuidad entre vida y artificio, considerando a Bergson como exponente de dicha continuidad: “Bergson es uno de los raros filósofos franceses, si no el único, que ha considerado la invención mecánica como una función biológica, un aspecto de la organización de la materia por la vida” (Canguilhem, 1976, p. 147).

“instinto e inteligencia difieren por naturaleza, porque están en los extremos de dos series que divergen; pero, ¿qué expresa esa diferencia de naturaleza más que dos grados que coexisten en la duración, dos grados diferentes de distensión o contracción?” (Deleuze, 2005d, p. 41). Sea bajo la polaridad instinto-institución o bajo la polaridad instinto-inteligencia, la explicación inmanente y positiva de la diferencia antropológica queda satisfecha en el esquema de la duración. El problema antropológico queda conectado con una base ontológica más profunda, tal y como Deleuze desea desde el principio de esta década y como permite la relectura de los conceptos de Bergson en clave de una ontología de la diferencia⁴.

Deleuze aparece así en los años 1950 como un pensador sensible a las cuestiones antropológicas pero ambicioso en la prefiguración de una ontología de la diferencia que las fundamente. El carácter afirmativo e inmanente de dicha ontología, sumado a la tensión política de un momento de reconstrucción institucional posterior a 1945, convierten el concepto de institución, notablemente presente en su producción, en una referencia positiva. La institución queda comprendida bajo el esquema de la *normatividad vital*, siguiendo la referencia a Canguilhem que aparece en los textos de 1953: es el dominio en el que se pone en juego la creatividad propia de la diferencia humana. Siguiendo asimismo una inconsciente aproximación nietzscheana, la institución es pensada como el dominio activo de los futuros proyectos, más que como el dominio reactivo de los pasados compromisos. Dicha concepción recoge lo mejor de una tradición instituyente del pensamiento francés, tal y como aparece en los textos de Saint-Just, Maurice Hariou o Émile Durkheim que Deleuze compila en el libro *Instintos e instituciones* (1953). Este primer gesto de su pensamiento es coincidente, además, con el giro instituyente de la fenomenología de Merleau-Ponty en los años 1950, quien de manera sorprendente ofrece en esos años una definición de la institución como *duración* creadora, conjunto de “acontecimientos que depositan en mí un sentido, no a título de supervivencia y de residuo, sino como llamado a una continuidad, exigencia de un futuro” (Merleau-Ponty, 2012, p. 98). Sin embargo, será todo este contexto intelectual y político que da forma a la propuesta deleuziana de los años 1950 el que veamos desvanecerse en los años 1960, cuando los interlocutores filosóficos y políticos cambien y la obra de Deleuze refleje ya no una aproximación positiva a las instituciones, sino una crítica y rebasamiento de las mismas.

2. Captura

[...] y que es extraordinaria tu crítica fundamental de la identidad; tú la haces descender de Dios y del Yo, al objeto fabricado y a las instituciones⁵ (Deleuze, 2015b, p. 61).

Durante los años 1960 el problema de la institución sufre una progresiva modificación en la filosofía de Deleuze, que alcanzará su expresión definitiva durante la década siguiente, en el proyecto teórico de *Capitalismo y esquizofrenia* que escribe junto con Félix Guattari. Las nuevas filiaciones intelectuales, el desbordamiento de las fronteras de la institución académica y los acontecimientos políticos del momento preparan un curioso viraje

⁴ Disentimos en este punto con respecto a la lectura de Giuseppe Bianco (Bianco, 2015, p. 295). Dicho autor considera que estos textos son herederos del contexto anti-humanista de la filosofía francesa de posguerra y que en ellos Deleuze ignora toda reflexión antropológica. Nuestra lectura, como se puede apreciar, comprende que las cuestiones antropológicas permean todos los textos de 1950 y que Deleuze termina por explicitar en los textos sobre Bergson el fundamento ontológico (latente en los textos anteriores) sobre el que poder resolver satisfactoriamente dichas cuestiones.

⁵ Se trata de una carta dirigida a Pierre Klossowski el 21 de abril de 1971.

conceptual en su obra. Estamos en el periodo que Deleuze comprendió como acotado entre “las esperanzas y desilusiones posteriores a la Liberación, y las esperanzas y desilusiones posteriores a Mayo del 68” (Deleuze, 2005e, p. 251). Entre estas dos desilusiones, dichos años representan el comienzo de la crítica y el rechazo de las instituciones, algo que la obra de Deleuze reflejará al mismo tiempo que producirá. Vemos aparecer en su obra una creciente connotación negativa del concepto de institución, sorprendente para el lector familiarizado con las publicaciones anteriores. Así, el rechazo del Nobel por parte de Sartre en 1964 simboliza para Deleuze “el horror ante la idea de representar prácticamente cualquier cosa, ya sean los valores espirituales o lo que él llama el ser institucionalizado” (Deleuze, 2005f, p. 106). La filosofía de Klossowski (influencia que le liga a Foucault en la década de 1960) es interpretada en su correspondencia con el pensador como un estímulo para superar un pensamiento de la identidad y la representación que se proyecta sobre las instituciones en el plano sociopolítico. Y, de manera definitiva, la aportación característica de Guattari a la *psicoterapia institucional* es interpretada por Deleuze como un intento por “introducir en la institución una función política militante” (Deleuze, 2005e, p. 260).

En todos estos casos vemos que la institución queda del lado de lo estático y de la repetición (aquello que impide el movimiento y la diferencia), un juicio que ganará en intensidad desde su encuentro con Guattari, quien venía desarrollando durante los años 1960 una crítica de la organización (Garo y Sauvagnargues, 2012)⁶. La distinción, propuesta por Guattari en su artículo sobre “La transversalidad” (1964), entre *grupos-sujetos* y *grupos sometidos*, y concebida como una crítica de las organizaciones centralizadas, ofrecerá el marco interpretativo definitivo para la crítica de las instituciones que Deleuze viene esbozando⁷. Este marco va a determinar además de manera decisiva el tipo de problemas abordados por ambos autores en su innovadora teoría del capitalismo (la importancia que allí reciben la genealogía de la forma-Estado y la resistencia frente a la política instituida). Sobre este complejo trasfondo de los años 1960 y de su encuentro con Guattari al final de dicha década, vemos aparecer un definitivo viraje conceptual en lo referente al problema de las instituciones en la obra de Deleuze. Será en *Capitalismo y esquizofrenia* cuando encontremos la culminación de este giro en sus dos ejes teóricos principales: en la filosofía vitalista del poder que le subyace (Mauer, 2015, p. 99) y en la tentativa de antropología histórica que supone.

En el primero de esos ejes, una intuición orienta a nuestros autores: el poder de la vida precede y desborda a la vida del poder. Esta intuición recibe en *El Anti Edipo* (1972) su primera formulación a través del análisis de las relaciones entre *máquinas deseantes* y *máquinas sociales* (y la relación correlativa entre flujos de deseo y códigos)⁸. Y adquiere

⁶ En esta conversación, ambas filósofas coinciden en la importancia que tiene el problema de la organización (planteado por Guattari en sus escritos y en su *praxis* política) para el viraje político de la filosofía de la diferencia de Deleuze desde finales de los años 1960. Disienten, sin embargo, en la importancia concedida a Marx en su proyecto conjunto. Anne Sauvagnargues considera que Marx es el operador teórico mayor del esquizoanálisis, mientras que Isabelle Garo considera que dichos autores llevan a cabo una apropiación interesada de las categorías marxistas, tomando prestadas muchas de ellas pero rechazando las centrales.

⁷ Véase al respecto la afirmación de Guattari en su artículo “Introducción a la psicoterapia institucional” (1963): “Por el contrario, a partir del momento en que logramos voltear y hacer estallar el carácter de totalización de una institución (del Estado o de un partido), en lugar de girar sobre ella misma como estructura, ésta puede adquirir una consistencia subjetiva e instaurar todo tipo de modificaciones y cuestionamientos” (Guattari, 1976, p. 65).

⁸ “Si hay dos clases de fantasmas de grupo, es debido a que la identidad puede ser leída en los dos sentidos, según que las máquinas deseantes sean tomadas en las grandes masas gregarias que forman, o según que las máquinas sociales sean relacionadas con las fuerzas elementales del deseo que las forman. Por tanto, puede suceder, en el fantasma de grupo, que la libido cargue el campo social existente, comprendido en sus

una formulación más sofisticada en *Mil Mesetas* (1980) bajo la distinción entre *máquina abstracta*, desterritorializada, y *agenciamientos maquínicos*, estratificadores (Deleuze y Guattari, 2020, p. 91). En ambos textos, sin embargo, creemos que una intuición permanece intacta: “lo primero era una desterritorialización absoluta, una línea de fuga absoluta, [...] los estratos siempre eran residuos, no a la inversa (no había que preguntarse cómo algo salía de los estratos, sino más bien cómo las cosas entraban en ellos) [...]” (p. 78). Esta potente intuición, que toma la fuga como elemento primero de toda realidad, se proyecta sobre el problema de las instituciones, que quedarán del lado de los elementos estratificadores que capturan, forman y estabilizan las fuerzas desterritorializadas. En su *Foucault* (1984), Deleuze mostrará de manera más explícita la conexión de esta filosofía vitalista del poder (y de su intuición mayor) con una crítica y rebasamiento de las instituciones. En ese texto, heredero del proyecto teórico de *Capitalismo y esquizofrenia*, Deleuze simplifica los trazos de su concepción: el poder es un conjunto dinámico y vivo de *estrategias* que quedan *estratificadas* históricamente en las instituciones. Deleuze expresa esta concepción al indicar que “los factores integrantes, agentes de estratificación, constituyen instituciones”; y añade que “la característica más general de cualquier institución, Estado u otra, [...] consiste en organizar las supuestas relaciones de poder-gobierno, que son relaciones moleculares o microfísicas, en torno a una instancia molar” (Deleuze, 1987, pp. 104-105). La institución comienza a ser comprendida como una instancia bloqueadora, precedida por un conjunto de fuerzas que captura y potencialmente desbordada por un conjunto de estas que la resisten. En esta misma línea, el carácter molecular y microfísico del poder es interpretado por Deleuze como una oportunidad de *resistencia* por parte de la vida ante las instituciones. De ahí la conclusión de esta filosofía vitalista del poder: “la última palabra del poder es que la resistencia es primera” (p. 119). El poder de la vida, entendido como resistencia, es primero con respecto a la vida del poder, estratificado como institución. La institución convive con un conjunto de fuerzas que la desbordan porque están en contacto con el *afuera* del que ella procede.

En segundo lugar, esta concepción del poder se proyecta sobre una antropología histórica, una que trata de ubicar la sociedad capitalista dentro de una historia de las formaciones sociales. El esquema histórico tripartito de las formaciones sociales planteado en *El Anti Edipo* —codificación-sobrecodificación-axiomática (Deleuze, 2005g)—, se orienta de manera más decidida en *Mil Mesetas* hacia la cuestión del nacimiento y transformación de la forma-Estado (entendida como *aparato de captura*). El esquema propuesto para esta genealogía es el siguiente: las *sociedades primitivas* sin Estado quedan capturadas en el *Estado imperial arcaico* (que procede por sobrecodificación trascendente de los códigos territoriales primitivos); el Estado imperial arcaico suscita paradójicamente en el largo plazo una descodificación de los flujos (de propiedad, trabajo y moneda) de la que es expresión el capitalismo, el cual necesita al *Estado-nación moderno* como “modelo de realización” de su axiomática (Deleuze y Guattari, 2020, pp. 577-591). La historia de las formaciones sociales se resume, de este modo, en dos movimientos o procesos: sobrecodificación de flujos ya codificados; axiomática de flujos descodificados. En el plano institucional, el capitalismo, más allá de las apariencias, no elimina al Estado como aparato de captura sino que modifica su naturaleza: “el Estado moderno ha sustituido la esclavitud maquina por una sujeción social cada vez más fuerte” (p. 587). En el complejo recorrido propuesto por esta

formas más represivas; o puede suceder, al contrario, que proceda a una contracatexis que conecte el deseo revolucionario con el campo social existente”. (Deleuze y Guattari, 1985, p. 37). El rebasamiento de las primeras con respecto a las segundas es entendido en términos escatológicos (la diferencia está “en el final y no en el principio”) y comprendida bajo el concepto de *devenir* (p. 41). Se plantea allí además el paralelismo con la distinción código-flujo y se tematiza la función codificadora del *socius* (p. 145).

antropología histórica, podemos comprobar una equivalencia entre *instituciones* y *aparatos de captura*. El concepto de institución aparece igualado con el concepto althusseriano de aparato, reformulado aquí como aparato de captura y aplicado tanto al Estado imperial arcaico —origen de toda monopolización estatal—, como al Estado moderno —aliado del capital, al que provee de “reterritorializaciones compensatorias” (p. 584). Comprendidas como aparatos, las instituciones son dispositivos de reproducción social; y siguiendo el esquema de la captura, son dispositivos de conjuración o apropiación de los elementos desterritorializadores que les son exteriores: las máquinas de guerra. Es interesante comprobar, no solo la equivalencia entre instituciones y aparatos de captura, sino también la equivalencia entre institución y captura histórica de las máquinas de guerra bajo la forma de *institución militar* organizada (p. 461). La institución queda así comprendida no solo como un dispositivo de estratificación (en una filosofía vitalista del poder que postula la primacía de la resistencia), sino como un aparato de captura (en una antropología histórica que postula la exterioridad de las máquinas de guerra).

En el momento en que la filosofía deleuziana encontraba lo más propio de su última articulación en un vitalismo de la *resistencia* (tradición que tenía su origen en Bichat), las instituciones quedaban sometidas a una dura crítica. Como instancias de estratificación y aparatos de Estado, las instituciones eran comprendidas bajo el modelo de la *captura* y ya no bajo el modelo de la *normatividad*. Eran pensadas, además, como cómplices en las derivas del *control* social. Movimientos e instituciones (al menos las instituciones realmente existentes) quedaban separados e inconciliables en estos últimos textos, alejados en su tono respecto a aquellos con los que Deleuze comenzó su andadura filosófica. Frente a las instituciones, en sus márgenes y trazando su exterioridad, los movimientos revolucionarios y los del arte afirmaban para Deleuze una normatividad sin institución. Un mismo devenir y una misma resistencia contra lo abominable atraviesan al potencial pueblo (minoría creadora) y al artista (creador de lo menor). ¿En qué dirección les atraviesa? ¿Hacia la institución de la resistencia? ¿Cuál es la “fabulación común al pueblo y al arte” (Deleuze, 1990, p. 235)? La última filosofía de Deleuze, entendida como sobrepolitización compensatoria (Garo y Sauvagnargues, 2012; Esposito, 2019) o como diagnóstico de época desfasado con respecto a los problemas del presente (Le Blanc, 2007), resulta así problemática para el institucionalismo contemporáneo. Su persistencia en la resistencia resulta incómoda en nuestros días. El signo de los tiempos parece darle la razón, pero no así las generaciones que tratan de sobrepasar el presente en un último esfuerzo instituyente que convierta la resistencia en contra-poder. Sin embargo, no deberíamos olvidar el esfuerzo afirmativo que sobrevivió a toda su trayectoria filosófica; ni dejar de ver que la resistencia es ya el primer paso de la institución.

Bibliografía

- Bianco, G. (2015). *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*. PUF.
- Canguilhem, G. (1976). *El conocimiento de la vida*. Anagrama.
- Deleuze, G. *Qu'est-ce que fonder? Cours hypokhâgne, Lycée Louis le Grand 1956-1957*. <https://www.webdeleuze.com/textes/218>.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1985). *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Paidós.
- Deleuze, G. (1987). *Foucault*. Paidós.
- Deleuze, G. (1990). Contrôle et devenir. En *Pourparlers. 1972-1990*. Minuit.

- Deleuze, G. (2005a). Instintos e instituciones [1953]. En Deleuze, G. *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2005b). Jean Hyppolite, *Lógica y existencia* [1954]. En Deleuze, G. *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2005c). La concepción de la diferencia en Bergson [1956]. En Deleuze, G. *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2005d). Bergson. 1859-1941 [1956]. En Deleuze, G. *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2005e). Tres problemas de grupo [1972]. En Deleuze, G. *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2005f). Él fue mi maestro [1964]. En Deleuze, G. *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2005g). *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Cactus.
- Deleuze, G. (2015a). *Empirismo y subjetividad*. Gedisa.
- Deleuze, G. (2015b). *Lettres et autres textes*. Minuit.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2020). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-Textos.
- Dosse, F. (2007). *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie Croisée*. La Découverte.
- Esposito, R. (2019). Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica. En Di Pierro, M. y Marchesi, F. *Crisi dell'immanenza: potere, conflitto, istituzione*. Quodlibet Studio, pp. 23-39.
- Esposito, R. (2022). *Institución*. Herder.
- Garo, I. y Sauvagnargues, A. (2012). Deleuze, Guattari et Marx. *Actuel Marx*, n° 52 (2012/2), pp. 11-27.
- Guattari, F. (1976). *Psicoanálisis y transversalidad*. Siglo XXI.
- Le Blanc, G. (2007). *Vies ordinaires, vies précaires*. Seuil.
- Mauer, M. (2015). *Foucault et le problème de la vie*. Éditions de la Sorbonne.
- Merleau-Ponty, M. (2012). *La institución. La pasividad: Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955)*. Anthropos.