

# Ontología y diferencia: la filosofía de Gilles Deleuze<sup>1</sup>

Francisco José Martínez Martínez

«Et, certes, les espaces lisses ne sont pas par eux-mêmes libérateurs. Mais c'est en eux que la lutte change, se déplace et que la vie reconstitue ses enjeux, affronte de nouveaux obstacles, invente de nouvelles allures, modifie les adversaires. *Ne jamais croire qu'un espace lisse suffit à nous sauver.*» (Mille Plateaux.)

LISTA DE ABREVIATURAS DE LAS OBRAS DE G. DELEUZE MAS CITADAS, CON MENCIÓN DE LA EDICIÓN UTILIZADA, A LA QUE SE REFIEREN LAS PAGINAS CORRESPONDIENTES

LS = *Logique du sens*, citada por la traducción española de Ángel Abad. *Lógica del Sentido*, Barral, Barcelona, 1970.  
DR = *Différence et répétition*, PUF, París, 1969.  
AE = *L'Anti-Oedipe*, citada por la traducción española de Francisco Monge. *El Anti-Edipo*, Barral, Barcelona, 1972.  
MP = *Mille Plateaux*, Minuit, París, 1980.  
F = *Foucault*, Minuit, París, 1986.

## PROLOGO

La presente obra tiene su origen en el trabajo que me permitió acceder al doctorado en el año 1984. Dicho trabajo inicial ha sido corregido y ampliado para la presente edición con objeto de, por un lado, acoger en su interior las obras de Deleuze publicadas desde la fecha de su elaboración, y, por otro lado, introducir aspectos como los estéticos o los políticos que en la primera redacción estaban poco presentes por el carácter básicamente ontológico de la misma. Actualmente he dado un pequeño giro al enfoque en el sentido de plantearlo como una reflexión sobre los fundamentos ontológicos de una práctica política alternativa, en la que la filosofía de la historia y los análisis políticos deleuzianos reciben mayor atención. La matriz esencial del libro sigue siendo ontológica, porque pienso que ontología es lo que fundamentalmente hace Deleuze y que incluso sus escritos de crítica literaria, sus análisis de la pintura o su monumental obra sobre cine tienen un propósito ontológico, filosófico. La estética de

---

<sup>1</sup>.- Este artículo fue publicado como libro en Editorial Orígenes, Madrid, 1987

Deleuze es una reflexión sobre el espacio y el tiempo como categorías ontológicas y epistemológicas, y en ese sentido es una aplicación directa de su ontología. Igualmente la teoría política y su práctica son un ejemplo de la actuación de un intelectual *específico*, en el sentido de Foucault, que aporta a las luchas liberadoras su saber concreto, en este caso la filosofía entendida como la «exposición directa de los conceptos», que son su material bruto y aquello que le permite establecer relaciones exteriores con las demás disciplinas. La filosofía sirve para analizar esos estados mixtos que son los dispositivos (agencements), y debe dejar hablar a los otros en lugar de suplantarlos en su lucha de liberación.

Que la actuación política de Deleuze está ligada directamente a su ontología se puede comprobar, entre otros numerosos lugares, en la entrevista concedida a *Liberation* del 2 de septiembre de 1986, donde dice: «No se trata de la primera persona, se trata de nombrar los poderes impersonales, físicos y mentales, a los que uno se enfrenta y a los que uno combate, desde que se intenta realizar un objetivo y uno se da cuenta de este objetivo sólo en el combate mismo. En este sentido, el Ser mismo es político.»

El discurso defendido en la presente obra pretende aplicar el «método» deleuziano de la experimentación irónica, cauta y prudente, y está centrado en el presente, intenta escapar al relativismo y al cripto-normativismo tanto como al subjetivismo. Aunque apuesta decididamente por las líneas de fuga, no las valora todas de la misma manera y procura estar atento para evitar las recaídas paranoicas y fascistas de algunas de ellas, tanto como la disolución esquizofrénica de otras; no cualquier línea de fuga que escape del sistema es sólo por ello aceptable y defendible, como tampoco no cualquier espacio liso asegura por sí mismo la liberación. Las líneas de fuga y los espacios lisos se prefieren porque son el ámbito en que se pueden producir novedades, pero no todas las novedades son válidas o útiles. La posición defendida aquí es normativa en sentido hipotético, no dice lo que se debe hacer, sino lo que habría que evitar y es una prescripción puramente formal: «experimenta, pero sé prudente», «selecciona entre los experimentos los que contribuyan a tu liberación y a la de tus iguales», «crea líneas de fuga revolucionarias y trata de conectarlas con otras líneas en un plano de consistencia capaz de introducir rupturas en el sistema», «utiliza unas

técnicas del yo apropiadas para inventar formas de existencia capaces de resistir al poder y de eludir al saber dominantes dando lugar a la novedad», etc.

La dimensión práctica de la ontología deleuziana está, en este sentido, muy clara: el análisis teórico está ligado directamente con la actividad práctica. El esquizoanálisis como investigación de los polos y tendencias del deseo, como elaboración de los planos y diagramas del deseo, como cartografía de las líneas de fuga, se prolonga en la producción y potenciación de las máquinas deseantes, dando lugar a una pragmática lingüística y una micropolítica liberadora cuyas posibilidades hemos intentado exponer en la presente obra.

Francisco José MARTÍNEZ Noviembre de 1986

## INTRODUCCIÓN GENERAL

El objetivo del presente trabajo consiste en descubrir el entramado categorial, ontológico, que subyace en la obra de G. Deleuze y exponerlo de forma organizada. Nuestra hipótesis de trabajo afirma la existencia de un sistema ontológico en la obra deleuziana.

El propio Deleuze reconoce que en su obra existe un sistema, pero no un sistema cerrado de categorías rígidas, como sucede en los filósofos clásicos, sino un sistema abierto. Un sistema de conceptos abierto a las realizaciones de las ciencias y abierto además en el sentido de que establece una conexión privilegiada con la literatura. La filosofía deleuziana no sólo tiene muchas veces a la literatura como objeto de análisis, sino que se presenta ella misma de una manera literaria, y esto sin menoscabo de su rigor. Podemos decir que, por una parte, tenemos en los pensadores post-estructuralistas una «voluntad de estilo» que les lleva a cuidar enormemente la expresión, y aquí sus inspiradores últimos son, ciertamente, los surrealistas y el arte moderno en general, con sus collages y sus mezclas de elementos heterogéneos. Pero al mismo tiempo los escritos de estos pensadores son enormemente rigurosos; en ellos los conceptos se ajustan siguiendo un orden cuasi geométrico. Rigurosos y, sin embargo, inexactos, buscan hablar rigurosamente de cosas que escapan a la exactitud matemática. En cuanto al problema del estilo de Deleuze, hay que tener en cuenta que utiliza una terminología

en parte nueva y en parte clásica, pero subvertida y desviada de sus intenciones metafísicas originales.

Este problema de la adaptación de una terminología o de la creación de una nueva es común a todos los filósofos que se han enfrentado con una problemática inédita hasta entonces y que desborda los conceptos usuales. El estilo de Deleuze ha sufrido una evolución a lo largo de sus obras; ha pasado del estilo académico clásico de sus primeros trabajos de crítica filosófica a una etapa más literaria y forística de la etapa intermedia, hasta llegar en las últimas obras a un estilo muy vivo y entrecortado, cercano al lenguaje hablado, con sus saltos constantes de tema, sus interrupciones, sus vueltas atrás y repeticiones, etc.

Volviendo al sistema podemos decir que, para Deleuze, sólo hay filosofía cuando hay conceptos, pero los conceptos no son generalidades abstractas, sino que son singularidades ligadas a espacios y tiempos concretos, con fecha y nombres determinados, que, sin embargo, admiten amplias aplicaciones a otros ámbitos distintos del de su origen. Estas categorías no son científicas, aunque tengan muchas veces su origen en el ámbito de las ciencias, tanto naturales como humanas, son, más bien, Ideas en el sentido kantiano, es decir, nociones que relacionan las categorías entre sí, las prolongan hacia un foco virtual donde puedan converger y, a la vez, les proporcionan un horizonte teórico capaz de acogerlas. Sin embargo, hay algunas diferencias entre las categorías deleuzianas y las ideas kantianas; en primer lugar, su pluralismo, ya que no hay sólo tres ideas, sino varias más; además, su generalidad, las ideas deleuzianas son de alcance medio en el sentido de Merton, es decir, no son últimas como las ideas kantianas; por último, las categorías de Deleuze tienen una relación más cercana con lo empírico, tienen fecha, lugar y nombre propio, aunque dispongan de una amplia movilidad para aplicarse en distintos campos teóricos. Las categorías deleuzianas designan clases de acontecimientos, pero no esencias o conceptos; cada categoría es una «meseta» (plateau), es el nombre de un continuo de intensidad definido por múltiples acontecimientos conectados entre sí.

Una de las características del pensamiento contemporáneo, en tanto que post-moderno, es precisamente esta mezcla e indistinción entre los géneros literarios, entre los distintos tipos de discurso, debido a que ha puesto al descubierto que dicha clasificación no es puramente lógica, sino que estaba ligada al poder de las instancias

científicas o literarias que eran las que decidían en la clasificación de los textos concretos. El desprestigio de la crítica y de la academia como instituciones clasificadoras permite una mayor libertad en la clasificación de los discursos que la hace más flexible. Por otra parte, el pensamiento contemporáneo busca sus modelos en los lugares más variados, y así el arte, la literatura, el cine, no menos que las ciencias o los clásicos de la filosofía le proporcionan categorías útiles para la comprensión de la realidad. El mundo contemporáneo ha roto con los segmentos duros y rígidos propios de otros tipos de sociedad y una segmentariedad más flexible se va imponiendo. Esta realidad no puede dejar de tener consecuencias sobre el pensamiento que debe comprender esta realidad compleja y no lo puede hacer con las categorías rígidas de los géneros literarios. La reflexión filosófica se abre a los discursos artísticos, literarios, políticos y científicos y se ve fecundada por ellos. Por eso no nos parece acertada la crítica de Habermas a Derrida, pero que se puede extender a otros pensadores post-estructuralistas como Deleuze, de que su método deconstructivo, al basarse en un concepto de *textualidad* que neutraliza toda separación entre los distintos usos del lenguaje, elimina toda distinción entre filosofía y literatura, reduciendo la crítica lógica de los textos a una crítica retórica. Precisamente la retórica por utilizar una racionalidad más débil que la lógica, más flexible, puede ser muy útil en el análisis de los textos filosóficos al abrirse al conjunto de usos del lenguaje, y no sólo al apofántico, descriptivo, sino al prescriptivo, al persuasivo, etc. Las nociones ontológicas deleuzianas constituyen un sistema abierto centrado en las nociones de acontecimiento y simulacro, en oposición a las metafísicas esencialistas, idealistas e incluso corporalistas; en las nociones de diferencia y repetición, como exponentes de un pensamiento de la alteridad y la marginalidad, frente al pensamiento de la mismidad y la identidad.

Deleuze es un hijo de su tiempo y ha roto con la ilusión ilustrada, moderna, de una ciencia infalible y segura. Deleuze es post-moderno en el sentido de que ofrece su obra con una gran ironía y distanciamiento; aconseja no fiarse demasiado de sus recetas, las cuales no tienen asegurado el éxito. Como toda experimentación, la teoría deleuziana entraña un riesgo y el autor es consciente de ello, y por eso aconseja cierta prudencia en la aplicación de sus fórmulas. Es interesante comprobar cómo una de las características fundamentales del pensamiento post-moderno, junto a su llamativo escepticismo y su cinismo iconoclasta, la constituye esa llamada constante a la prudencia, a la *sagesse*;

dado que nuestro mundo ha abandonado los ídolos antiguos sin crear otros nuevos, ha roto las viejas tablas sin crear otras de recambio y ya que ahora no tenemos criterios universales ni valores válidos para todos, el único recurso que le queda al hombre contemporáneo es la prudencia; pero una prudencia en la experimentación, ya que estamos obligados a experimentar nuevas soluciones para nuestros problemas, inéditos y sorprendentes en tantos aspectos; y en esta experimentación no tenemos más guía que la prudencia para evitar repetir los errores de los que nos han precedido. Sabemos lo que no hay que hacer, pero no lo que debemos hacer, y la solución no está en la vuelta a los valores premodernos, a las soluciones pre-ilustradas; la modernidad está inconclusa, se debate en una serie de aporías, pero la solución no está en la vuelta hacia atrás, sino en avanzar con más cuidado y procurando no insistir en los mismos errores; la utilización de las fuentes de la tradición sólo es válida si se lleva a cabo de una forma distanciada, irónica, subversiva. Así hay que entender la obra de Deleuze, desde estas coordenadas de ironía, distanciamiento y experimentación prudente. Un ecléctico, sí, pero consciente de las limitaciones y peligros de su eclecticismo, que combina elementos clásicos de maneras novedosas, rizomáticas, para producir lo nuevo siguiendo una experimentación creadora, aunque no exenta de peligros. Peligros como, por ejemplo, la caída en lo que se critica, es decir, en la metafísica más abstracta o bien en el moralismo paternalista, o bien en la verborrea logomáquica y vacía. La filosofía deleuziana establece una línea de fuga, un intento de liberar y desterritorializar el pensamiento, pero como todas las líneas de fuga puede ser revolucionaria o generar un pensamiento opresivo; la línea de fuga puede producir genios o locos, esquizos o paranoicos. De aquí la necesidad de la prudencia, para evitar en lo posible los retrocesos y las destrucciones.

En la actualidad, y frente a la administración estatal y capitalista de la vida y del pensamiento, cada vez surgen más líneas de fuga que intentan escapar a este control, pero por ahora no se ha logrado elaborar, a partir de las distintas contraculturas o anticulturas, una auténtica alternativa cultural válida para nuestra época. Las soluciones son elitistas, parcelarias, aisladas, y no encuentran un plano de consistencia, un espacio en el que puedan convivir sin dominarse unas a otras en una organización flexible y libre, pero al mismo tiempo ordenada, sin jerarquías, dominio ni explotación. Las líneas de fuga, siempre minoritarias, deben cuestionar lo mayoritario, pero sin sustituirlo; las minorías no deben imponerse, porque entonces se hacen mayoritarias y reproducen

especularmente aquello que dicen atacar. Ejemplos de esto lo tenemos en algunas tendencias feministas, que reproducen la diferenciación, la exclusión y la segregación del machismo; o el terrorismo que reproduce especularmente todas las lacras de la sociedad que combate: la militarización del pensamiento y de la acción política, la exclusión del otro, el fanatismo, la rígida disciplina, la violencia indiscriminada, el desprecio elitista de las masas, la glorificación del héroe, etc.

La filosofía deleuziana frente a estos ejemplos negativos se presenta como una pragmática, como un esquizoanálisis, como un instrumento para trazar los mapas, los diagramas característicos de las sociedades contemporáneas. La filosofía es un análisis de los espacios culturales, sociales, teóricos, y dentro de estos espacios individúa las líneas que los cruzan y los puntos singulares donde se producen los cambios. La filosofía es una cartografía, una diagramática. pero también una pragmática, ya que da indicaciones prácticas y ella misma se constituye como una práctica, no sólo teórica en el sentido de Althusser, sino con pretensiones de incidir directamente en las luchas cotidianas, teóricas y sociales. Es en este sentido en el que se puede hablar de una filosofía militante, izquierdista e incluso en cierto sentido marxista, ya que pone el acento, como Marx, en el concepto de la producción y en el concepto de revolución; pero también recoge el potencial crítico del psicoanálisis, ya que lo productivo y lo producido es el mismo deseo inconsciente. Tenemos aquí una concepción materialista y vitalista, energética y dinámica, que reconcilia a Marx y Freud, a Bergson y Lucrecio, a Leibniz y Spinoza, en una combinación gozosa y afirmativa por encima de toda noción de negatividad y de sumisión a la representación, por encima de toda interpretación idealista de la física y de la biología contemporáneas.

El pensamiento de Deleuze es un materialismo que pone el acento en lo Real, frente a lo Imaginario y lo Simbólico, que reconoce el dinamismo interno de la materia sin caer en el vitalismo, que afirma la autdhomía del pensamiento sin caer en el idealismo. Pensamiento materialista, huérfano y ateo, pluralista y unívoco a la vez, trágico, en una palabra, que traviste a la voluntad de poder nietzscheana en un deseo nómada y productivo, afirmativo y libre de toda negatividad dialéctica. El gran perdedor en este juego es el padre Hegel y sus avatares Freud, Saussure y Lacan, frente a la afirmación gozosa de un Nietzsche-Dionisos.

Deleuze introduce ciertos dualismos en su obra, pero no en un sentido maniqueo, para sustituir un polo por el polo opuesto, sino porque es consciente de que no podemos salir de un salto del pensamiento metafísico occidental y de que es preciso pasar por estos dualismos procurando no quedar atrapado en ellos. Sólo el paso a través de los dualismos metafísicos clásicos nos llevará quizá a la elaboración futura de un pensamiento no metafísico, o al menos a la instauración de una nueva metafísica. Por todo esto, Deleuze no suele elegir entre las grandes tendencias de la filosofía occidental; por ejemplo, no opone el materialismo al idealismo, el platonismo al aristotelismo, los humanismos a los teísmos y así sucesivamente, sino que busca siempre el margen: la frontera, lo dejado al lado, lo minoritario, y desde allí subvierte y pervierte la línea mayoritaria y central. Busca en los grandes sistemas los cabos sueltos, las hipótesis rechazadas, los problemas vislumbrados y abandonados. Su filosofía es una filosofía de los márgenes, de las minorías; no tanto de lo Otro, de lo opuesto, de lo oprimido, como de lo desdeñado, de lo olvidado, de lo dejado al margen. Por ello nada hay tan lejano a Deleuze como la obra de Bataille, provocativa, que recoge lo prohibido, lo aplastado por la metafísica occidental, y desarrolla su potencial transgresivo; Deleuze no actúa así, no recoge lo prohibido, sino lo indiferente.

La relación del pensamiento de Deleuze con la metafísica occidental es, por un lado, reformista, en tanto que no presenta una oposición radical a lo establecido, pero, por otro lado, su puesta al margen es más revolucionaria que una crítica o una denuncia, ya que éstas suelen convertirse en reflejos especulares de lo que critican y denuncian; el ataque de Deleuze actúa mediante el robo y la fragmentación de lo que ataca, como decía R. Barthes. En lugar de erigir una antimetafísica, tan poderosa y estructurada como la clásica, Deleuze fragmenta y pulveriza la tradición clásica, y con estos despojos y fragmentos construye un pensamiento nuevo, con procedimientos cercanos al «collage» surrealista, un pensamiento irreductible al clásico, del cual, sin embargo, proceden todos sus elementos.

La posición de Deleuze es en esto muy parecida a la de Derrida, el cual, puesto frente a la alternativa en que se encuentra el pensamiento contemporáneo de, o bien intentar salir de la metafísica en la que nos encontramos sin cambiar de terreno, es decir, utilizando los instrumentos metafísicos mismos, o bien cambiar bruscamente de terreno, colocándose de pronto en el exterior y afirmando la ruptura y la diferencia absoluta



respecto de la metafísica, elige un camino intermedio que le lleva a entrelazar sutilmente en su discurso elementos de continuidad y elementos de ruptura con la metafísica, a hablar varias lenguas a la vez y en diferentes estilos. Es una cuestión de estrategia, de prudencia, como decíamos antes. No lo más separado de la metafísica es forzosamente lo más útil, pero, por otra parte, tampoco está justificado completamente el pesimismo del que piensa que nunca se podrá romper con la idea de una razón totalizadora y totalitaria, como parecen pensar algunas desviaciones derechistas y escatológicas del lacanismo. La postura de Deleuze, como la de Barthes y Derrida, es una esperanza lúcida y distanciada, su apuesta entraña un riesgo, un peligro, pero no es aún un desengaño. El éxito no está asegurado, pero tampoco el fracaso. Por esto no nos parece acertada la crítica de F. Relia, que ve en Deleuze la vuelta al mito edénico del retorno a la felicidad perdida a través de la negación de lo existente, que aparecería interpretado de modo hegeliano, como no real, por ser no racional. Según Relia, Deleuze elabora su discurso desde el espacio de lo Otro, desde un puro exterior respecto de nuestra realidad presente, a partir del cual juzga y condena esta realidad. Como ya hemos visto, nada más lejos de Deleuze que la exterioridad radical respecto de lo que critica; frente a esta postura de exterioridad, Deleuze propone una experimentación que transforme la realidad desde dentro, tanto teórica como prácticamente.

En cuanto a la relación de Deleuze con el pensamiento anterior, o lo que podríamos llamar sus «fuentes», él mismo nos da pistas sobre sus divergencias con sus maestros Alquié e Hyppolite, los cuales le pusieron en contacto con Hegel, Husserl y Heidegger, pero con el peligro de caer en una escolástica tan perniciosa como la medieval: «demasiado método, demasiada imitación, demasiado comentario e interpretación, salvo Sartre». Deleuze reconoce su deuda con Sartre y no tanto por su influencia teórica, sino más por su estilo vital que lo convertía en un «soplo de aire puro». Ahora que está de moda, originada en la «nueva derecha» francesa y seguida por los papanatas intelectuales del resto del mundo, la manía de oponer un Aron como intelectual serio y comprometido con la libertad frente al totalitarismo, a un Sartre izquierdista y siempre comprensivo hacia los comunistas, es interesante recordar estas opiniones de Deleuze, para el cual Sartre, más que ser el principio o el final de algo, se colocaba siempre en el medio, como la hierba, en una posición excéntrica, ni en el poder ni en la oposición, sino al margen.

Deleuze no sabía como salir de los dualismos cartesianos y del cogito, ni de las triadas dialécticas y la negatividad hegelianas, y así dirigió su mirada hacia pensadores que estaban al margen o quizá fuera de la historia de la filosofía, como Lucrecio, Spinoza, Hume, Nietzsche, Bergson. En estos autores encontró un materialismo potente, un pensamiento univocista y ateo, una teoría de las relaciones, un vitalismo antimecanicista, aspectos todos que asumió en su pensamiento, heterogéneo y plural desde el principio. Estas influencias no encuentran en nuestro autor una síntesis superadora en sentido hegeliano, sino una síntesis disyuntiva, rizomática, como en un collage.

Otro elemento fundamental de su pensamiento se encuentra en la literatura: Proust, Kafka, Fitzgerald, Tournier, Zola, Miller, Kleist y tantos otros. En la obra de Proust, Deleuze no ve tanto un análisis de la memoria en su recreación del pasado como la narración de un aprendizaje, de una formación, de la formación de un artista. El tiempo recobrado es el tiempo original y propio del arte, más que la reconstrucción y recuperación de un tiempo pasado que ya fue. Al tiempo recobrado se llega de manera involuntaria, inconsciente, y ese pasaje, esa transformación, es el arte. En Kafka, Deleuze explora el surgimiento de una literatura menor, de una literatura que se quiere colocar al margen de las tradiciones en cuya encrucijada se encuentra. Kafka está en la encrucijada entre dos burocracias, la nueva y la vieja, entre su germanismo, su judaísmo y su nacionalismo, siempre en el medio, como Sartre, como Proust. Por otra parte, Kafka es el creador de una literatura maquínica, de una serie fabulosa de máquinas que hace funcionar en sus novelas, la burocrática, la célibe, la penitenciaria, etc.

Pero el interlocutor literario privilegiado de Deleuze lo constituye la literatura anglosajona, angloamericana; literatura de fugas, de movimientos, sin personajes, sin psicología, puro juego de intensidades afectivas, siempre en relación con un exterior, literatura de frontera, creciendo siempre en los bordes. Sus protagonistas son multiplicidades, bandas, no sujetos orgánicos, sino seres escindidos interiormente por la bebida, la droga o la locura, destruidos por una fisura interior, imperceptible. Esta literatura rechaza la identificación al establecer una distancia entre ella y el lector. Es una literatura de relaciones más que de sustancias, hecha más por yuxtaposición que por integración. Literatura abierta a lo otro, al indio, al negro, a la naturaleza, pero sin mitificaciones y sin identificaciones. Escrita desde el margen y sobre el margen, más

allá de todo interior y de todo exterior. Literatura sin raíces, sin territorio, basada en la soledad y el viaje perpetuo, en relación con una naturaleza hostil, en búsqueda de antepasados inexistentes, en una oscilación perpetua entre el pasado europeo y una América aún por construir, que se desplaza continuamente como el horizonte al que no se llega nunca: la metáfora americana como la expresión máxima de la desterritorialización capitalista, con su mito de la Nueva Frontera.

Además de la literatura, las demás artes constituyen también para Deleuze una fuente de inspiración. Y así tenemos la recuperación del pensamiento serial de P. Boulez y de sus nociones de lo liso y lo estriado, la pintura ¡de Kadinski y Bacon y el cine, como vemos en su última obra. Deleuze interpreta la obra de arte, especialmente la contemporánea, como una obra abierta en el sentido de Umberto Eco, es decir, como una obra serial, múltiple, inacabada, capaz de múltiples significados, producto de una experimentación creadora que busca sus elementos en campos múltiples y heterogéneos; así es como escribe Deleuze, construyendo sus libros como una obra de arte, como un experimento azaroso y arriesgado.

Junto con la filosofía clásica y el arte contemporáneo, la ciencia, especialmente la biología, pero también la termodinámica, la lingüística, la etnología y el psicoanálisis, están en el centro del pensamiento deleuziano.

De todas maneras, la obra de Deleuze es y se quiere filosófica, más aún, ontológica. La ontología se puede entender de dos maneras, o bien como el análisis metacientífico de los conceptos que aparecen en las diversas ciencias, y constituye así la teoría de las categorías, o bien como un pensamiento que, basándose en los resultados de las ciencias, pero trascendiéndolos, formula una serie de hipótesis, en principio difícilmente verificables o no verificables, acerca de la estructura última de la realidad. Tanto en una interpretación como en otra, lo característico de la ontología sería el no estar sometida a la noción de verdad, más propia de las ciencias, y en este sentido estar más cerca de la literatura que de las ciencias, en cuanto a la verificación se refiere. En la investigación ontológica, la mente queda en entera libertad para imaginar estructuras posibles de la realidad, con la única condición de ser compatibles con los datos científicos generalmente aceptados. Esta compatibilidad con la ciencia hace que la decisión entre ontologías alternativas no pueda hacerse en base a los datos científicos,

sino que debe acudir para esta elección a criterios sociales, estéticos, políticos, incluso temperamentales.

Las filosofías de la ciencia en la actualidad no separan radicalmente la ontología de la ciencia, como hacía Popper, por ejemplo, sino que tienden a ver cierta continuidad entre ambas. Según esto, incluso las hipótesis ontológicas podrían ser verificables o refutables, de manera indirecta y mediata, como las propias hipótesis científicas, corroborables sólo parcial o indirectamente cuando la ciencia de que se trate alcanza cierto estado de desarrollo. De esta manera la ontología estaría en la base del proceso científico al que le suministra una serie de presupuestos y, por otra parte, estaría al final de dicho proceso, ya que realizaría síntesis, siempre abiertas, pero más unificadas y atrevidas que las propias síntesis científicas, de los resultados de las ciencias en una concepción global del mundo. Esta misión es tanto más importante hoy, dado el avance vertiginoso de las ciencias y el estancamiento de las concepciones del mundo, ancladas en unos estados primitivos del pensamiento. El arte, la literatura y la filosofía tendrían como misión privilegiada integrar a la ciencia en la vida cotidiana de las personas superando el especialismo y la distancia a que éstas se encuentran.

La ontología, pues, ha renunciado a la idea de verdad y también a la idea de un ser fuerte, abierto al hombre y capaz de dar a éste un fundamento seguro y firme; en lugar de esto, la ontología ofrece un ser débil, declinante, inventado por el ser humano y capaz de proporcionar sólo un fundamento inestable, precario y provisional, como nos recuerda G. Vattimo.

Los dos aspectos analizados de la ontología se pueden encontrar en Deleuze. Por una parte, éste lleva a cabo una reflexión sobre una serie de categorías proporcionadas por las distintas ciencias y las unifica a modo de ideas kantianas, entendiéndolas como problemas más que como axiomas; por otra parte, Deleuze ofrece una interpretación última de la realidad, a nivel molecular, en base a lo que denomina las máquinas deseantes. Esta interpretación es energetista, neovitalista, y aquí recoge las aportaciones de Leibniz y Bergson, de las mónadas y del élan vital; pero también es maquinaica, aunque no mecanicista, ya que considera el conjunto de la realidad como una Mecanosfera, es decir, como un conjunto de máquinas materiales, sociales y humanas entre las que corren flujos de deseo, de dinero y de mercancías. Esta concepción va más allá de la oposición entre natural y artificial, ya que interpreta todo como constituido por

el deseo y, en ese sentido, como algo natural, y así se ha podido hablar del «naturalismo» e incluso del substancialismo deleuziano; pero, por otra parte, el deseo es inseparable de las máquinas y los dispositivos maquínicos, que lo producen, lo codifican, lo transmiten y lo consumen, lo que permite entender la naturaleza como un artificio, como una máquina. El deseo es infraestructural, frente a la postura clásica del marxismo, y a la vez es productivo, contra la visión clásica de Freud y Lacan. Freudomarxismo, pues, pero de nuevo cuño.

Las obras específicamente ontológicas de Deleuze son: *La Lógica del Sentido*, *Diferencia y Repetición* y *Mil Mesetas*, y en ellas se establece un sólido y complejo entramado categorial capaz de entablar un fructífero diálogo con la ciencia contemporánea a partir de las nociones filosóficas extraídas de la obra de Epicuro, Spinoza, Nietzsche y Bergson.

Uno de los objetivos de la ontología deleuziana consiste en elaborar un pensamiento capaz de captar los acontecimientos en su singularidad, y aquí retoma, por una parte, los análisis estoicos, y por otra, las aportaciones literarias y lógicas de L. Carroll. Pensar el acontecimiento exige elaborar una noción de tiempo, distinta al del Cronos clásico y así Deleuze retoma la noción de Aion, como un tiempo que divide constantemente el instante presente, sin pasado ni futuro. En cuanto a la relación del acontecimiento con los cuerpos, los estoicos situaban los acontecimientos en la superficie de los cuerpos. El acontecimiento es un fenómeno de superficie que se desplaza en los límites de los cuerpos y de sus mezclas; y además es siempre un efecto, a lo más que llega es al estado de cuasi-causa, pero la causalidad efectiva le es negada y reservada a los cuerpos. Los acontecimientos son lo mínimo que se da de ser, son extraseres; por esto los estoicos los consideraban como incorporeales. Incorporeales que relacionan las palabras y las cosas, que se deslizan dibujando una superficie que une y separa a la vez las proposiciones y los hechos a los que éstas se refieren. El sentido de la proposición es lo que se refiere al acontecimiento, es la cuarta dimensión de la proposición, irreductible a la significación, a la expresión y a la designación. Los acontecimientos se expresan mediante verbos en infinitivo y son impersonales, intemporales, incorpóreos. El acontecimiento por antonomasia lo constituye la muerte, especialmente en su aspecto impersonal, como cuando decimos «se muere la gente»; esa gente que muere no es nadie definido, es impersonal. La muerte además no tiene lugar

nunca ni le pasa a nadie concreto, es algo sustraído al tiempo y con lo que nunca podemos toparnos, ya que, como decía Epicuro, mientras yo soy, ella no es, y cuando la muerte es, yo ya no soy. Pensar el acontecimiento es el gran desafío ontológico y epistemológico de nuestro tiempo. Desafío en el que han fracasado tanto la fenomenología y el positivismo como la filosofía de la historia e incluso el estructuralismo. Quizá un pensamiento de tipo serial sea capaz de elaborar la lógica del acontecimiento, ya que los acontecimientos se presentan en series, series convergentes y divergentes entre las que se establecen diversas síntesis: síntesis por contracción en el interior de una serie, síntesis por conexión entre series convergentes y síntesis por disyunción de series divergentes. Las síntesis suelen ser gobernadas por una palabra esotérica, como vemos en Carroll y Joyce; palabras esotéricas que son elementos singulares que expresan cambios, bifurcaciones, inflexiones. Las series están constituidas, pues, por puntos regulares, ordinarios y por estos puntos singulares, al igual que sucede en geometría, donde las curvas se definen por medio de puntos singulares que marcan el corte con los ejes, las asíntotas, el punto del infinito, etc., y en los cuales las curvas se comportan de forma especial.

Otro de los desafíos lanzados a la filosofía moderna, especialmente por autores como Nietzsche, consiste en romper con el platonismo o al menos invertirlo. Deleuze recoge ese desafío y lo intenta solventar mediante una teoría del simulacro y del fantasma, obtenida a partir de los atomistas antiguos y de Freud. Los simulacros son aquellas copias malas que no sólo no intentan parecerse a los modelos como las copias buenas, sino que recusan el esquema del modelo y las copias. Los simulacros son los falsos pretendientes que, mediante la proliferación y el disfraz, subvierten la relación de participación entre la Idea y sus copias. Los simulacros estoicos y epicúreos contra las buenas copias platónicas.

Por otra parte, tenemos la noción deleuziana de fantasma definida a partir de Freud, como constituida por series de simulacros entre los que se establecen ciertas relaciones de resonancia y de repetición creadora. Un fantasma está formado, a partir de dos series al menos, de simulacros que resuenan entre sí.

El fantasma no es, sin embargo, la repetición actual de un suceso ya pasado, sino más bien la relación que se establece entre un suceso actual y el suceso virtual

correspondiente, el cual llega al presente sin haber existido nunca en el pasado, aspecto éste destacado por Freud y Lacan en sus análisis del caso del hombre de los lobos.

Las nociones de simulacro y de fantasma nos abren el camino hacia otras dos nociones claves en la ontología deleuziana, las de diferencia y repetición. Ya hemos visto como el fantasma estaba constituido por la repetición de simulacros, repetición productora de lo nuevo, es decir, de lo diferente, ya que el simulacro actual no es la mera vuelta de un simulacro pasado, sino la actualización de un simulacro virtual que nunca ha existido con anterioridad. La diferencia y la repetición siempre han estado dominadas en la filosofía occidental, que ha sido siempre un pensamiento de la mismidad, incapaz de pensar la diferencia en sí misma, y además un pensamiento dominado por el esquema platónico del original y la copia, incapaz, por tanto, de reconocer el poder creador de la repetición. El pensamiento occidental ha estado siempre presidido por la categoría de representación, se ha mostrado siempre como un pensamiento puramente representativo, basado en la identidad del concepto, la oposición de los predicados, la analogía del juicio y la semejanza de la percepción.

El pensamiento representativo se basa en una serie de postulados, el primero de los cuales alude al hecho de que este pensamiento está basado en un principio original y fundante; además tiene como presupuesto el sentido común, entendido como el acuerdo armónico entre las diversas facultades del alma; es un pensamiento entendido como reconocimiento, como representación de un modelo original y previo, ya dado; la detección del error es uno de los principales cometidos de la razón en este tipo de pensamiento; el error aparece aquí como el negativo del pensamiento, pero, a la vez, como incapaz de sustraerse a su dominio; el pensamiento de la representación es solidario con una noción de proposición incapaz de entender el sentido como uno de sus aspectos irreductibles a la significación, la designación o la manifestación; el pensamiento representativo tiene como modelo ideal de pensamiento el axiomático; es un tipo de pensamiento más centrado en el teorema que en el problema y que ignora la dimensión problemática constituyente del pensamiento ontológico, que define un ámbito por encima de lo positivo y lo negativo que sería el ámbito de las preguntas, de los problemas; por último, el pensamiento de la representación tiene como objetivo último el conseguir un conocimiento, un saber, y para él, el proceso de aprendizaje es un mero instrumento.

Aparte de estos postulados generales del pensamiento representativo, es interesante ver el tratamiento que los conceptos de diferencia y repetición han tenido dentro de este pensamiento.

La noción de diferencia ha recibido un primer tratamiento sistemático en la obra de Aristóteles, el cual la mantiene en el ámbito de la representación que Deleuze denomina «orgánica» y que permanece limitada a lo finito. La representación se hace «órgica» cuando se abre a lo infinito, tanto a lo infinitamente pequeño gracias a Leibniz como a lo infinitamente grande en la obra de Hegel. Pero ni la representación orgánica ni la órgica permiten comprender la diferencia en sí misma, es decir, como un simulacro y no como una simple copia. En la filosofía clásica sólo se vislumbra una posibilidad semejante, paradójicamente, en *El Sofista*, de Platón, en el que aparece la hipótesis de una diferencia pura, libre de toda determinación, aunque sólo para ser inmediatamente desechada.

Ni siquiera hoy, Heidegger ha sido capaz de elaborar una teoría de la diferencia en la que ésta aparezca liberada de la sujeción a lo Mismo; la posición de Heidegger permanece ambigua, a pesar de que facilita los desarrollos de Derrida y de Vattimo, que dan un paso muy considerable en dirección de una filosofía de la diferencia en la que ésta se muestra de manera autónoma.

En cuanto a la repetición, ésta ha permanecido sometida a la generalidad y se ha entendido siempre como la mera repetición de lo mismo, como copia de un original previo dominada por la igualdad y la equivalencia. La repetición en el pensamiento clásico supone una libre sustitución entre ejemplares esencialmente equivalentes y no afirma la diferencia, la novedad irremplazable de lo único y lo singular. Sólo Kierkegaard, Péguy y Nietzsche intentan liberar la repetición, aunque los dos primeros en el interior de un pensamiento teológico. Sin embargo, estos pensadores consideran la repetición como la tarea de la libertad, como algo que se sustrae a las leyes naturales, como algo propio de un solitario, de un héroe singular que rompe con la generalidad y con la memoria para instaurar un pensamiento experimental abierto a la novedad, a lo nunca aún sucedido. La repetición es el verdadero movimiento productor de lo nuevo y no el falso movimiento hegeliano, consistente en dar vueltas eternamente en torno a lo mismo; es un pensamiento disimétrico que rompe con los esquemas simétricos hegelianos. La repetición rompe con el modelo de la representación, ya que no es la



vuelta de algo que ya ha sido, sino la creación de lo nuevo. La repetición no es una costumbre o hábito centrado en el presente ni una Memoria basada en el pasado, sino el eterno retorno de la diferencia, entendido como un movimiento hacia el futuro. Retomando la terminología de Freud, podemos decir que la repetición no está del lado del presente vivo del Ello ni del lado del pasado de la Memoria vinculada con Eros, sino del lado de Thanatos, del instinto de muerte que se presenta como un abismo sin fondo, pero al mismo tiempo como el campo de un Super-Yo despótico y destructor, tanto, de reconocer el poder creador de la repetición. El pensamiento occidental ha estado siempre presidido por la categoría de representación, se ha mostrado siempre como un pensamiento puramente representativo, basado en la identidad del concepto, la oposición de los predicados, la analogía del juicio y la semejanza de la percepción.

El pensamiento representativo se basa en una serie de postulados, el primero de los cuales alude al hecho de que este pensamiento está basado en un principio original y fundante; además tiene como presupuesto el sentido común, entendido como el acuerdo armónico entre las diversas facultades del alma; es un pensamiento entendido como reconocimiento, como representación de un modelo original y previo, ya dado; la detección del error es uno de los principales cometidos de la razón en este tipo de pensamiento; el error aparece aquí como el negativo del pensamiento, pero, a la vez, como incapaz de sustraerse a su dominio; el pensamiento de la representación es solidario con una noción de proposición incapaz de entender el sentido como uno de sus aspectos irreductibles a la significación, la designación o la manifestación; el pensamiento representativo tiene como modelo ideal de pensamiento el axiomático; es un tipo de pensamiento más centrado en el teorema que en el problema y que ignora la dimensión problemática constituyente del pensamiento ontológico, que define un ámbito por encima de lo positivo y lo negativo que sería el ámbito de las preguntas, de los problemas; por último, el pensamiento de la representación tiene como objetivo último el conseguir un conocimiento, un saber, y para él, el proceso de aprendizaje es un mero instrumento. Aparte de estos postulados generales del pensamiento representativo, es interesante ver el tratamiento que los conceptos de diferencia y repetición han tenido dentro de este pensamiento.

La noción de diferencia ha recibido un primer tratamiento sistemático en la obra de Aristóteles, el cual la mantiene en el ámbito de la representación que Deleuze deno-

mina «orgánica» y que permanece limitada a lo finito. La representación se hace «órgica» cuando se abre a lo infinito, tanto a lo infinitamente pequeño gracias a Leibniz como a lo infinitamente grande en la obra de Hegel. Pero ni la representación orgánica ni la órgica permiten comprender la diferencia en sí misma, es decir, como un simulacro y no como una simple copia. En la filosofía clásica sólo se vislumbra una posibilidad semejante, paradójicamente, en *El Sofista*, de Platón, en el que aparece la hipótesis de una diferencia pura, libre de toda determinación, aunque sólo para ser inmediatamente desechada.

Ni siquiera hoy, Heidegger ha sido capaz de elaborar una teoría de la diferencia en la que ésta aparezca liberada de la sujeción a lo Mismo; la posición de Heidegger permanece ambigua, a pesar de que facilita los desarrollos de Derrida y de Vattimo, que dan un paso muy considerable en dirección de una filosofía de la diferencia en la que ésta se muestra de manera autónoma.

En cuanto a la repetición, ésta ha permanecido sometida a la generalidad y se ha entendido siempre como la mera repetición de lo mismo, como copia de un original previo dominada por la igualdad y la equivalencia. La repetición en el pensamiento clásico supone una libre sustitución entre ejemplares esencialmente equivalentes y no afirma la diferencia, la novedad irremplazable de lo único y lo singular. Sólo Kierkegaard, Péguy y Nietzsche intentan liberar la repetición, aunque los dos primeros en el interior de un pensamiento teológico. Sin embargo, estos pensadores consideran la repetición como la tarea de la libertad, como algo que se sustrae a las leyes naturales, como algo propio de un solitario, de un héroe singular que rompe con la generalidad y con la memoria para instaurar un pensamiento experimental abierto a la novedad, a lo nunca aún sucedido. La repetición es el verdadero movimiento productor de lo nuevo y no el falso movimiento hegeliano, consistente en dar vueltas eternamente en torno a lo mismo; es un pensamiento disimétrico que rompe con los esquemas simétricos hegelianos. La repetición rompe con el modelo de la representación, ya que no es la vuelta de algo que ya ha sido, sino la creación de lo nuevo. La repetición no es una costumbre o hábito centrado en el presente ni una Memoria basada en el pasado, sino el eterno retorno de la diferencia, entendido como un movimiento hacia el futuro. Retomando la terminología de Freud, podemos decir que la repetición no está del lado del presente vivo del Ello ni del lado del pasado de la Memoria vinculada con Eros, sino

del lado de Thanatos, del instinto de muerte que se presenta como un abismo sin fondo, pero al mismo tiempo como el campo de un Super-Yo despótico y destructor, campo del azar sin ley, juego divino en el que la ganancia está siempre asegurada.

Vistas las dificultades que presenta un pensamiento representativo, Deleuze esboza algunas condiciones que tendría que reunir un pensamiento que quisiera ir más allá de la representación. Este pensamiento sería no reflexivo ni el producto de una conciencia, sería un pensamiento de la diferencia y la repetición. Este pensamiento no se basa en la analogía, sino que es radicalmente unívoco, y por ello es acategorial, ya que las categorías, aunque no toman al Ser como género supremo, sí lo distribuyen y además están definidas respecto a la categoría fundamental de substancia. Este pensamiento nuevo es un pensamiento intensivo, cualitativo, más atento a las diferencias de potencial que a las medidas y a la extensión: es un pensamiento de las cualidades intensivas. Se muestra como la facultad de plantear problemas, más que como un elaborador de teoremas; utilizando terminología matemática, está más cerca del intuicionismo que del formalismo. Se centra en la categoría de lo virtual más que en la categoría de lo posible, es decir, que es un pensamiento de la real virtual, aunque no de lo actual, y en este sentido se apoya en las fecundas intuiciones de Bergson y en los descubrimientos de la Biología contemporánea. Es un pensamiento que renuncia a la idea de un fundamento sólido de la creencia, y así se aleja del modelo cartesiano, al que opone la idea de un-sin fondo que subvierte la noción de fundamento en sus tres aspectos: de esencia ideal, de razón suficiente y de memoria fundante. En resumen, este pensamiento deleuziano afirma la Alteridad, la ausencia de fundamentarla diferencia y la repetición frente al pensamiento representativo de la Mismidad, el fundamento, en sus distintas formas (Dios, Yo o Mundo), de la Identidad y la Generalidad. El tercer bloque de problemas que plantea Deleuze está relacionado con el análisis del mundo moderno, en base a las categorías de capitalismo y esquizofrenia, que se sitúa dentro de lo que se podría denominar Una «filosofía de la historia».

El capítulo III del *Anti-Edipo*, «Salvajes, Bárbaros, Civilizados», explicita una teoría de la historia y de la sociedad dividida en tres grandes estadios, definido cada uno de ellos por una máquina social y un tipo de representación: la máquina territorial primitiva y la representación territorial, la máquina despótica bárbara y la representación bárbara o imperial, la máquina capitalista civilizada y la representación

capitalista. Esta teoría de la historia se construye a la luz del capitalismo, siguiendo las reglas formuladas por Marx y destacando los aspectos de la contingencia y la discontinuidad: «la historia universal es la de las contingencias y no la de la necesidad; cortes y límites, pero no la continuidad» (AE, 145). Nada, pues, de una filosofía de la historia determinista y teleológica, basada en un tiempo lineal y homogéneo como el propio de la interpretación historicista. Deleuze y Guattari, al igual que Foucault, rompen con el historicismo al privilegiar los aspectos contingentes y discontinuos de la historia; en su visión, «la historia es no sólo retrospectiva, sino contingente, singular, irónica y crítica» (AE, 146).

Que la teoría de la historia se haga a partir del capitalismo no significa que el capitalismo sea universal, sino sólo que lo característico del capitalismo, la desterritorialización y la fuga de flujos, se ha presentado en todas las sociedades como un límite terrible que muestra el peligro de disolución de dicha sociedad. El sujeto de esta historia universal *sui generis* no es el Espíritu Universal ni siquiera los Modos de Producción o las clases sociales, sino las máquinas sociales, máquinas de producción y socialización a la vez, que tienen a los hombres y a las máquinas técnicas como sus componentes; *socius* de inscripción que marcan los hombres y las mercancías, actuando siempre sobre series, sobre flujos y no sobre individuos aislados.

La máquina territorial primitiva se despliega sobre el cuerpo lleno de la tierra conjugando la *filiación* administrativa y jerárquica y la *alianza* política y económica, y dando lugar a segmentos variables: linajes y tribus. La economía correspondiente a esta máquina social está marcada por lo que Deleuze denomina *plusvalía de código*, en la que se entremezclan de forma indisoluble la riqueza y el prestigio, estableciendo un desequilibrio constante en la acumulación y el gasto improductivo. El consumo colectivo de la riqueza acumulada da lugar a la obtención de prestigio por parte del que cede dicha riqueza. La plusvalía sólo se acumula para distribuirse periódicamente entre el conjunto de la sociedad, que a cambio otorga prestigio a los grandes acumuladores de riqueza, los grandes hombres. Estas sociedades son plenamente históricas, al contrario de lo que se dice a veces, ya que muestran un conflicto permanente que exige su institucionalización para evitar la escisión y la muerte, que amenaza a estas sociedades si se rompe el equilibrio oscilante que las mantiene.

El tipo de representación territorial se basa en la inscripción, en la marca de los cuerpos, y sus postulados son: 1) la relación ficticia que se establece entre las líneas de filiación y las líneas de alianza; 2) el sistema de parentesco, que más que una combinatoria lógica es un «sistema físico en el que se reparten las intensidades»; 3) el desequilibrio funcional entre riqueza y prestigio; 4) la apertura esencial del sistema; 5) las fuerzas económicas y políticas se camuflan bajo el sistema de parentesco (alianza) y no se presentan como tales. Estas sociedades son orales, pero tienen un sistema gráfico independiente de la voz que actúa directamente inscribiéndose en los cuerpos y dejando marcas en su superficie a través del tatuaje. La deuda finita recordada a través de la inscripción de marcas corporales es un sistema que se puede definir como el despliegue de un «teatro de la crueldad», en el sentido de Artaud; se hace infinita al pasar al segundo tipo de máquina, la despótica bárbara, con su gran descubrimiento: el Estado Imperial. Esta segunda máquina da lugar a una nueva alianza al establecer una filiación directa con el déspota, representación terrestre del dios. La máquina bárbara, a la que se puede llamar paranoica, permite por primera vez que el individuo se desprenda de las líneas de alianza y de filiación y que establezca una relación directa con el dios, lo que favorece el despegue de una subjetividad naciente. El cuerpo lleno del déspota sustituye al cuerpo lleno de la tierra como cuasi-*causa*, como generador de la riqueza y de la vida. A la igualdad y equivalencia de los segmentos se sustituye la promoción de un elemento privilegiado que se impone sobre el resto. El poder se separa de la sociedad y se configura como Estado. La producción se organiza sistemáticamente y los excedentes no se reparten, sino que se acumulan para el servicio del Templo y del Palacio. Surge un código y una escritura que cuenta la riqueza y permite escribir las leyes. A la codificación interna de los diversos segmentos se superpone una sobrecodificación trascendente y explotadora. La deuda ya no es finita y, por tanto, cancelable periódicamente, sino infinita y, por tanto, eterna e impagable: el monoteísmo se insinúa en el despotismo.

La representación bárbara e imperial se basa, al contrario que la territorial, en el incesto originario del déspota, bien con la reina-madre o bien con la princesa-hermana. La voz en este tipo de representación entra en otras relaciones con el grafismo, transformando éste en escritura que reproduce la-voz y a la vez se encuentra sometida al imperialismo del significante, despótico y trascendente. El sistema de *crueldad* que

inscribía los signos sobre el cuerpo se ve sustituido por un sistema de *terror* que inscribe sus mandatos en piedra. Este sistema instauro la venganza eterna del déspota sobre el eterno resentimiento de los subditos, los cuales interiorizan y espiritualizan la deuda infinita avanzando en el doble camino paralelo de la subjetivación y de la sujeción.

Pero la aportación fundamental de la máquina despótica es la invención del Estado. El Estado primigenio, el *Urstaat*, es el horizonte mismo de toda la historia, el fondo común sobre el que surgen las distintas formaciones históricas: la ciudad antigua, la comuna germánica, el feudalismo. Aquí Deleuze retoma la visión de Godelier sobre el Modo de Producción Asiático (MPA) como la primera estructura de clases que surge en la historia y cuya disolución está ligada a la aparición y desarrollo de la propiedad privada. Esta disolución no es única, sino que da lugar a varias posibles líneas evolutivas: la más conocida lleva, a través del Modo de Producción Antiguo, al Modo de Producción Esclavista y posteriormente al feudalismo gracias a la combinación de la producción mercantil y la propiedad privada. Otra vía, seguida en Asia, lleva al feudalismo lenta, pero directamente, sin pasar por el esclavismo y sin desarrollar un mercado a gran escala.

El *Urstaat* en su devenir presenta dos aspectos: la interiorización creciente del dominio y la descodificación de las fuerzas sociales, acompañada de la espiritualización creciente, que da lugar a un ámbito trascendente que sobre-codifica los flujos sociales. Capitalismo y cristianismo como los dos aspectos esenciales del devenir del *Urstaat*. El surgimiento del capitalismo es un acontecimiento contingente que necesita la confluencia en el tiempo y en el espacio de una serie de descodificaciones y desterritorializaciones independientes entre sí: la liberación de un flujo de propiedades, un flujo de medios de producción que surge, un flujo de trabajadores que se desterritorializan de las cadenas feudales y encuentran su libertad. El capitalismo surge cuando en la Europa Occidental, en un tiempo concreto y determinado, todos estos flujos descodificados y desterritorializados confluyen en una conjunción providencial. En este punto Deleuze y Guattari siguen las interpretaciones de Braudel, Althusser y Dobb sobre el surgimiento del capitalismo. El dominio de la producción por parte del capital es un proceso que llevó su tiempo y que supuso que elementos preexistentes como el dinero, las mercancías, la mano de obra libre, entraran en una relación original, inédita hasta entonces y que demostró su eficacia y su capacidad de supervivencia y

expansión. El capital pasa de ser capital de alianza a capital filiativo, autoreproductivo, el dinero engendra dinero y no se disipa ya en gastos suntuosos, en consumo improductivo. La plusvalía de código se transforma en plusvalía de flujo, formada por la unión de la plusvalía maquina obtenida gracias a la ciencia y la técnica y la plusvalía humana. El déspota se transforma en vampiro al mismo tiempo que de señor de la muerte se convierte en señor de la vida. El dinero como medio de pago y como capital financiero permite desarrollar la producción y el comercio capitalistas en gran escala. Los códigos rígidos del feudalismo se transforman en *axiomáticas* flexibles basadas en: 1) un equivalente general y abstracto, indiferente a las cualidades de los flujos concretos, la moneda; 2) la concreción de este equivalente abstracto en el capital productivo; 3) la inmanentización de la antiproducción en la producción misma: el capital como factor productivo a la vez que apropiador de la producción; 4) la pragmatización del poder: lo importante es lo que se hace, no su justificación, la legitimación proviene de la eficacia (Luhmann), el lenguaje no es descriptivo, sino prescriptivo.

El capital como flujo desterritorializado de dinero tiene un poder cuasi-mágico de multiplicación a través del sistema bancario y se enfrenta con otro flujo monetario que en manos de los trabajadores sirve para comprar bienes. El capitalismo cínicamente no oculta el proceso de explotación que aparece bajo la igualdad abstracta expresada por la relación salarial. Un proceso explotador que, sin embargo, es asumido «libremente» por los que lo sufren, sometidos, quieran o no, al poder del mercado, que actúa como «la verdadera policía del capitalismo», según Deleuze. No hay engaño, todo está explícito, el cinismo sustituye a la crueldad y al terror. El poder no es exterior a la producción y no es necesaria una coerción extraeconómica para extraer un excedente que no se distingue ya palpablemente del trabajo necesario. La inmanentización de la explotación es total. La reterritorialización capitalista es el reverso de la desterritorialización: los flujos son liberados de la tierra sólo para volver a ser ligados a la fábrica y al mercado, eso sí, de una manera mucho más flexible y mucho más libre. El capitalismo ha nacido de la descodificación y de la desterritorialización de la máquina despótica e imperial y oscila entre dos polos; por un lado, la apertura a una descodificación absoluta y la liberación completa de todos los flujos, tal como se da en la esquizofrenia; por otro, la cerrazón paranoica que supone el fascismo como recodificación despótica y reterritorialización autoritaria de los flujos. La paranoia y la esquizofrenia son los dos



límites interiores del capitalismo, que surgen en el primer plano en los momentos de crisis y de ruptura. La vuelta al despotismo (neo-arcaísmo) o la apertura a la revolución (exfuturismo).

En las máquinas sociales la reproducción social nunca es independiente de la reproducción humana. El individuo humano no es una constante universal que atraviese las distintas máquinas sociales, sino que, al contrario, los procesos de individuación, subjetivación y personalización son específicos de cada sociedad. Las personas privadas no son más que simulacros de las personas sociales, ilusiones que surgen por proyección, plegado o aplicación de las personas sociales. Con esta aclaración pasamos de la filosofía de la historia al problema del sujeto, de las máquinas sociales a las máquinas individuales, pero en realidad no nos enfrentamos más que con flujos de deseo estructurados a niveles diversos. No hay oposición ontológica entre individuo y sociedad como no la hay entre naturaleza y cultura. Deleuze supera en un maquinismo neovitalista y energetista la oposición entre mecanicismo y vitalismo. Lo primero es la energía, el deseo, que admite diversos grados de concreción y configuración. Leibniz, Spinoza, Nietzsche y Freud encuentran aquí una conjunción singular.

Pasemos al problema del sujeto. Para Deleuze el sujeto es siempre un resultado, nunca es originario, es producido como residuo, está siempre al lado y surge ligado al consumo y a la voluptuosidad. «No está en el centro, pues éste lo ocupa la máquina, sino en la orilla, sin identidad fija, siempre descentrado, *deducido* de los estados por los que pasa» (AE, 28, subrayados de Deleuze). El sujeto es el resultado de un proceso de subjetivación que forma un interior (*dedans*) como un pliegue (*pli*) a partir del exterior (*dehors*), que lo forma como el «interior *del* exterior» (*le dedans du dehors*; F, 104, subrayado de Deleuze). El sujeto ha sido siempre un pliegue bien del infinito o bien de las fuerzas de la finitud (vida, trabajo, lenguaje), como nos muestra Foucault en *Las Palabras y las Cosas*. Esta interiorización del exterior no es nada más que «un desdoblamiento de lo Otro». El yo se encuentra siempre mediado por el no-yo, por el Otro, no es «una reproducción de lo Mismo, sino una repetición de lo Diferente» (F, 105). El sujeto es un pliegue, un desdoblamiento del exterior. Lo exterior es la fuerza, y por ello la subjetivación es una conexión, una composición con las fuerzas exteriores. Hay sujeto, siempre lo ha habido, pero no es auto-fundante ni autocentrado, sino que es un derivado, un residuo, una reflexión, pero no de sí mismo, sino de lo Otro: el



reflejarse de lo Otro da lugar al sí-mismo. Una vez surgido el sujeto establece una relación consigo mismo que, como nos dice Deleuze en su análisis de Foucault, «se deriva del poder y del saber, pero no depende de ellos».

El proceso de subjetivación genera un yo que puede desplegar cierta autonomía respecto a las fuerzas exteriores que lo han creado y puede ser objeto de un «cuidado de sí» (*souci de soi*), cuyos aspectos más importantes son la alimentación y el sexo. La dimensión nueva que surge con esta autodeterminación de sí, ligada a la alimentación y al sexo, es la *moral*, entendida en tanto que «arte de la existencia» como una «tecnología de sí mismo», como una «serie de prácticas reflexivas y voluntarias» que busca más la construcción de la propia personalidad como una obra de arte que la sumisión externa a unas reglas de conducta impuestas a todos. La moral que le interesa a Foucault no es la basada en las prohibiciones, sino aquel tipo de «problematización ética» basada en las prácticas del yo. No es el código moral lo importante para el estudio del yo que realiza Foucault, sino la «moralidad de los comportamientos» concretos. Las acciones morales no son aquellas que se ajustan o no a las reglas, las leyes o los valores, sino las que implican una cierta relación con uno mismo que le permiten constituirse como sujeto moral, como un individuo que «circunscribe la parte de sí mismo que constituye el objeto de una perspectiva moral, define su posición en relación al precepto que sigue, se fija un cierto modo de ser que valdrá como consumación moral de sí mismo, y para este proceder actúa sobre sí mismo, intenta conocerse, se controla, se pone a prueba, se perfecciona, se transforma» (*L'usage des plaisirs*, 35).

Respecto a este giro aporético del pensamiento de Foucault, no tan fácil de explicar como sugiere Deleuze al postular una cierta continuidad en la temática de Foucault, remitimos a nuestra ponencia presentada en las jornadas de homenaje a M. Foucault (Madrid, diciembre de 1984), «La construcción del sujeto en el último Foucault», aunque aquí podemos destacar que con este giro Foucault se sitúa en la tradición de la moral aristocrática, típica de las clases dominantes griega y romana y que a través de los ideales caballerescos medievales ha llegado a constituir la encarnación misma de la moral del clasicismo alemán de Fichte a Goethe, de la moral burguesa de la Kultur, basada en el desarrollo de una ética de persona excelente, no generalizable frente a las éticas democráticas como la kantiana. La moral es fundamental para definir

el estatuto del sujeto, ya que en la constitución de éste se entrecruzan los modos externos de subjetivación y las prácticas interiores del yo en que aquélla se basa. La ética es la tercera de las ontologías históricas que podemos distinguir en el análisis del proceso de subjetivación: «Tres ámbitos de genealogía son posibles. En primer lugar, una ontología histórica de nosotros mismos en relación a la verdad a través de la cual nos constituimos en sujetos de conocimiento; en segundo lugar, una ontología histórica de nosotros mismos en relación al campo del poder a través de la cual nos constituimos en sujetos que actúan sobre los otros; en tercer lugar, una ontología histórica en relación a la ética a través de la cual nos constituimos en agentes morales» (*Saber y Verdad*, La Piqueta, 194). Esta trinidad de problemáticas las retoma Deleuze parodiando las famosas preguntas kantianas de la siguiente manera: «¿Qué puedo saber o qué puedo ver y enunciar en tales condiciones de luz y lenguaje? ¿Qué puedo hacer, qué poder puedo pretender y qué resistencia oponer? ¿Qué puedo ser, de qué pliegues puedo rodearme o cómo producirme como sujeto?» (F, 122). El ser-saber, el ser-poder y el ser-sí-mismo son las tres dimensiones irreductibles en el proceso de subjetivación que nos muestra Foucault, según Deleuze, en tanto que superación de la problemática fenomenológica de la intencionalidad hacia un Ser entendido como Pliegue, como charnela de apertura y despliegue de lo abierto. Según Deleuze, Foucault en este sentido está más cerca de Heidegger y Merleau-Ponty que de Husserl y Sartre, que permanecen ligados a la intencionalidad y a la experiencia pre-reflexiva. Para Foucault, como para Deleuze, no hay una experiencia salvaje previa al saber, situada antes o debajo de éste, sino que el saber es siempre primero, es la fuente de toda experiencia posible. La subjetivación está ligada al saber y es producida por el poder, constituida como «memoria absoluta» o memoria del exterior, afección de sí por sí mismo, relación consigo mismo, entendida como memoria en el seno del tiempo, que constituye, como ya dijo Kant, la estructura esencial de la subjetividad.

La subjetividad se lleva a cabo mediante pliegado, que puede ser de cuatro tipos fundamentales: el cuerpo como parte material de nosotros mismos que se pliega sobre sí, la relación de fuerzas, la verdad o el saber y la interioridad. Estos cuatro pliegues son las causas material, eficiente, formal y final del proceso de subjetivación en tanto que relación consigo mismo (Cf. F, 112).

La noción deleuziana de sujeto y de subjetivación sortea bastante bien, a mi entender, las dificultades que ciertos filósofos alemanes procedentes de la hermenéutica y de la Escuela de Frankfurt, principalmente, han destacado en las filosofías post-estructuralistas. En primer lugar, Deleuze no aceptaría la posición de M. Frank según la cual es imprescindible una conciencia pre-reflexiva, no tética de sí mismo, que aunque no exige la autofundamentación del sujeto sí requiere una especie de familiaridad consigo mismo, como afirma Dieter Henrich, en la línea de Fichte. Deleuze, como Habermas, considera paradójica esta conciencia de sí desprovista de sí y ha insistido siempre en el Spaltung, la escisión básica del sujeto que impide el cortocircuito del autoconocimiento directo. La distinción de Kant entre el sujeto empírico y el sujeto trascendental y el descubrimiento por Freud del Inconsciente barrenan la posibilidad de una conciencia no tética del yo. El sujeto es un residuo producido y no tiene ningún privilegio en el acceso cognoscitivo a sí mismo. Nuestro conocimiento pasa necesariamente por el Otro, por la mediación del lenguaje y del poder.

Respecto a la objeción de A. Honneth, acerca de que el actuar social se olvida en unas teorías como las post-estructuralistas, que no consideran más que las fuerzas productivas y las pulsiones, y de que, por tanto, dichas teorías carecen de una subjetividad colectiva, se puede responder reconociendo en efecto que, según Deleuze, el auténtico sujeto social y político es el deseo, pre-individual y pre-personal, y que los elementos molares, individuos, clases sociales, etc., son sólo formaciones derivadas del deseo. Las catexias inconscientes del deseo son primeras en relación con los intereses conscientes individuales y de grupo. La teoría de Deleuze, como la de Foucault, tiene la ventaja de destacar la importancia de los aspectos inconscientes en la historia y la política, que subvierten y desdoblan los propósitos conscientes de los individuos y grupos sociales. Estas reflexiones obligan a replantear el problema de los sujetos colectivos, tal y como se presentan en las teorías políticas clásicas, incluido cierto marxismo. Es posible, contra lo que piensa Honneth, coordinar las acciones sociales sin la intervención consciente de los sujetos, y esto es lo que sucede de forma contingente e imprevisible en la historia. En cuanto a la acusación de que las teorías comentadas reducen el complejo problema de la socialización a una simple dominación de la naturaleza interior o a la disciplina de los cuerpos, se puede responder que, en efecto, esto es lo fundamental, es decir, que el proceso de subjetivación procede de fuera a

dentro, pero esto no significa negar que el pliegue del exterior crea un interior que va adquiriendo poco a poco cierta autonomía, aunque no sea originario ni fundante.

Habermas reprocha a la filosofía post-estructuralista el no ser capaz de salir de las aporías de las filosofías del sujeto: la dualidad entre el yo empírico y el yo trascendental, la distinción entre el cogito y lo impensado o entre lo consciente y transparente y lo opaco, y el problema de la desalienación como proceso de retorno a un origen perdido. Podemos responder diciendo que la dualidad empírico/trascendental es difícilmente eliminable si no queremos caer en el positivismo o en la escatología, como muy bien dice Foucault. Junto a una «estética trascendental» que analiza las condiciones corpóreas del conocimiento y una «dialéctica trascendental» que esboza la historia de dicho conocimiento, hay que elaborar una «analítica trascendental» que funcione como una teoría del sujeto. Esta analítica no se puede basar en una fenomenología de la experiencia vivida, ya que ésta recae en el positivismo del cuerpo y en la escatología de la experiencia histórica, sino que debe considerar al hombre como un duplicado empírico-trascendental, como un «lugar de conocimientos empíricos, pero remitidos de cerca a los que los hace posibles y como forma pura inmediatamente presente a estos contenidos» (*Las Palabras y las Cosas*, 312). Tenemos aquí el kantismo que Deleuze evidencia en Foucault. No vemos cómo el propio Habermas puede escapar a esta aporía y en este punto estamos con Apel al aceptar el lenguaje como el marco trascendental en el que surgen los conocimientos y los acuerdos empíricos. El falibilismo de Habermas no logra superar la dualidad entre el conocimiento y sus condiciones de posibilidad.

Respecto al problema del cogito y lo impensado, Freud, Marx y Nietzsche han destacado que el cogito moderno no es ya transparente como pensaba Descartes, sino que debe hacer las cuentas con lo opaco que le rodea y quizá lo constituye. El pensamiento transparente a sí mismo está enraizado en lo impensado, en un exterior radical que, sin embargo, ha dado origen al interior como pliegue y doblez de la exterioridad. El cogito moderno se enfrenta al hecho de que no todo pensamiento es pensado, de que el pensamiento habita fuera de sí, de que «es bajo las especies de lo no-pensante». El pensamiento lleva su Otro dentro de sí como Inconsciente.

Por último, el hombre tiene una relación problemática con el origen, dado que la historicidad que lo constituye lo separa radicalmente de dicho origen. La vida, el trabajo y el lenguaje que lo definen son previos a él: el hombre surge sobre el fondo de unos

procesos vitales, sociales y lingüísticos que lo preceden. Lo originario en el hombre es aquello que lo articula sobre «otra cosa que no es él mismo», es aquello que en lugar de referirlo a una temporalidad primordial lo dispersa en una multitud de historicidades complejas y entrecruzadas. El pensamiento moderno, más que relacionar al hombre con un origen definitivo y primorial, piensa dicho origen como retorno siempre diferido de lo Mismo que produce lo Diferente. El origen no se da nunca, no es contemporáneo a lo originado. Como dice Habermas, el pensamiento contemporáneo a partir de Heidegger temporaliza el origen, lo escinde, lo concibe como un Abismo, como «el desgarrón sin cronología y sin historia del cual proviene el tiempo» (*Las Palabras y las Cosas*, 323). La relación peculiar del ser del hombre con el tiempo es lo que constituye la finitud radical de éste, finitud que permite en su apertura que las cosas recobren su independencia y se den en un tiempo que les es propio y que no dependan de un entendimiento infinito que les asigne un puesto inmutable en el orden del universo. La finitud radical del hombre acaba con toda ilusión antropocéntrica y antropomórfica que subordine la naturaleza al hombre. La relación del hombre con el origen, entendida como un constante diferir, impide en la filosofía post-estructuralista el surgimiento de cualquier concepción escatológica de la historia. La historia humana se define por la contingencia radical que impide toda escatología e incluso una teleología global. La historia no procede de un origen perdido al que se trata de volver mediante la superación de una alienación: los fines históricos del hombre no suponen un retorno al paraíso perdido, sino que constituyen los objetivos finitos y determinados de una lucha de liberación concreta que no tiene un modelo final y acabado de sociedad ideal y se limita a luchar contra los males de la sociedad presente, que no se conciben como la alienación de una situación original perdida, sino como resultado contingente de las acciones conscientes e inconscientes de los seres humanos, guiados por sus intereses y sus deseos.

Por otro lado, Habermas afirma que la teoría del poder de Foucault se mantiene en el ámbito de las filosofías del sujeto porque conserva una noción de verdad como condición del éxito de la acción en sentido pragmatista. Deleuze reconoce en efecto en Foucault que, para él, «la verdad es inseparable de un procedimiento que la establece», postura que coincide con la mantenida por la ciencia moderna. Además se puede hablar del pragmatismo de Foucault en el sentido kantiano de la primacía e irreductibilidad de

la razón práctica en relación con la razón teórica, es decir, de las estrategias del poder a las formas del saber.

Pero hay que tener en cuenta que el poder produce la verdad, pero siempre como un problema. El poder «hace hablar» y «hace ver», es quien define lo que es verdadero; por tanto, no es necesario estar en la verdad para acertar en la práctica, al contrario, es lo acertado lo que se define pragmáticamente como verdadero. La noción instrumentalista del saber, propia del pragmatismo de Foucault (y dicho sea de paso también de Habermas), es difícilmente compatible con un realismo epistemológico. Deleuze defiende una pragmática cercana a la foucaultiana, más allá de la sintaxis y la semántica, en lo que concuerda con los pensadores citados. La principal diferencia con Habermas de la filosofía post-estructuralista en este punto reside en el hecho de que el consenso, clave en la teorización del filósofo alemán, es visto con escepticismo por filosofías que han colocado en primer plano los elementos inconscientes, deseantes, de la acción humana.

Para concluir, tampoco podemos compartir con Habermas la afirmación de que sólo una teoría del lenguaje y de la legitimidad permite explicar el proceso de individuación y el orden social propios de la modernidad. Aquí Habermas sigue prendido del contractualismo como teoría legitimadora del poder. No negamos que las teorías del contrato social pretendan legitimar el discurso que la modernidad tiene sobre sí misma, pero un análisis detallado de la realidad del origen de las constituciones y del orden social y político, liberal y democrático, en la Europa Occidental, no puede obviar el hecho de que sólo se han otorgado libertades jurídicas cuando los cuerpos y las conciencias estaban agarrotados por los poderes disciplinarios y que estos dos procesos han sido paralelos: la concesión de la libertad formal y la imposibilitación de la libertad real. Aunque tanto Foucault como Deleuze no dicen, al contrario de lo que afirman sus críticos, que no se pueda distinguir a partir de sus teorías entre las dictaduras y las democracias, ya que en sus propias obras se encuentra tal distinción (sociedades de soberanía y sociedades disciplinarias en Foucault, máquina despótica y máquina capitalista e» Deleuze), sería caer en la trampa de la ideología liberal el no reconocer la existencia de procesos difusos de sujeción que actúan al margen de las libertades formales reconocidas en las constituciones liberales y democráticas de nuestros días. El análisis de los procedimientos del poder disciplinario y pastoral como los ha

desarrollado Foucault y los estudios de la máquina capitalista de Deleuze y Guattari son elementos imprescindibles de una teoría política que quiera reflejar la realidad contemporánea y posibilitar una práctica transformadora de la misma. La ilusión contractualista corre un velo sobre los mecanismos moleculares del poder porque se fija sólo en la legitimación teórica y jurídica del mismo: capta las leyes, pero olvida los reglamentos, se ocupa de la promulgación, pero no de la aplicación de las leyes y reglamentos, por lo que adolece del vicio juricista.

Tras el análisis de las críticas dirigidas por pensadores procedentes de la hermenéutica y de la teoría crítica a la filosofía post-estructuralista, que hemos insertado aquí porque plantean críticas a la teoría del sujeto, damos a continuación una explicación de por qué hemos dedicado tanto espacio al análisis de las teorías de la subjetivación en Foucault en el marco de una reflexión sobre la obra de Deleuze. Lo hemos hecho porque estamos convencidos de que en líneas generales ambos pensadores comparten básicamente la misma postura en lo que nos oponemos a ciertos foucaultianos «ortodoxos» que pretenden separar a su maestro de lo que denominan, no sin cierta imprecisión, el «anarquismo deseante». Pasando por alto el hecho de que no es posible llamar a Deleuze anarquista con más propiedad que al propio Foucault, no vemos una oposición fundamental entre la ontología, más que metafísica, deleuziana del deseo y la «construcción sociohistórica del sujeto de deseo», ya que el nivel al que se sitúa el deseo, según Deleuze, es el molecular constituyente y no al nivel del sujeto de deseo que es siempre un nivel molar y por tanto derivado, tanto en Foucault como en Deleuze. El deseo deleuziano no tiene nada que ver con un sujeto, es pre-personal y pre-individual, inconsciente y no reflexivo; mientras que la noción foucaultiana de deseo se aproxima a la noción clásica de deseo consciente y voluntario. Es una noción más ética, en el sentido de relacionada con las técnicas del yo antes aludida, que ontológica. En Deleuze no hay un sujeto de deseo, sino un deseo que genera, como residuo, un sujeto. Una vez aclarado esto no vemos inconveniente en aproximar las críticas al sujeto de Deleuze y Foucault, así como sus teorías respectivas del poder, salvando las diferencias que el mismo Deleuze establece: 1) los dispositivos para Deleuze son antes de deseo que de poder, ya que este último aparece sólo como «una dimensión estratificada del dispositivo»; 2) lo que para Foucault son fenómenos de resistencia y de respuesta para Deleuze son líneas de fuga, primeras y no derivadas,



puntos de creación y de desterritorialización de los dispositivos (MP, 175-6). Tenemos, pues, la primacía del deseo sobre el poder en Deleuze y su afirmación gozosa de las líneas de fuga frente al pesimismo resistente de Foucault, que acepta la primacía del poder frente a la resistencia.

Con esto llegamos al punto en el que se puede plantear el problema de una posible política deleuziana. En primer lugar nuestro autor destaca, como ya hemos dicho antes, el deseo, inconsciente y molecular, frente al interés, consciente y molar. El deseo es infraestructural y puede perturbar un interés revolucionario con catexias inconscientes reaccionarias y, a la inversa, algunos sujetos con intereses objetivos reaccionarios pueden producir efectos revolucionarios no queridos. Los aparatos del interés están atravesados por máquinas de deseo con las que no tienen por qué coincidir. Un aparato revolucionario al nivel de interés consciente de clase puede ser objetivamente reaccionario si continúa reprimiendo la producción deseante, y en este sentido, sigue siendo un grupo sometido. Un grupo sujeto es aquel, en cambio, cuyas catexias de deseo son revolucionarias y que es capaz de establecer coeficientes de *transversalidad*, como dice Guattari, que conjuren las totalidades y las jerarquías, convirtiéndose en un agente colectivo de enunciación, organizador del deseo y capaz de enfrentarse a través de su práctica con sus propios límites. Un grupo sujeto no constituye una vanguardia separada del movimiento, sino que se mantiene adyacente a los procesos sociales; actúa más por análisis de los deseos de las masas que por síntesis totalizadora y racionalizadora de sus intereses; es más una máquina de guerra, flexible y nómada, que un aparato de Estado; en lugar de primar una instancia en la lucha, busca el punto de ruptura en el que la economía, la política y la economía libidinal (del deseo) forman un todo articulado. Los grupos sujetos privilegian la transversalidad frente a la verticalidad de la jerarquía y la horizontalidad que lamina las diferencias dejando que cada cual se las arregle en la situación en la que se encuentre. La política defendida por nuestros autores, si bien se separa claramente de las ideas propias de las vanguardias clásicas del tipo leninista, tampoco se dejan diluir en un anarquismo indiferenciado como a veces se les acusa. No se trata de rechazar la organización en general, sino sólo aquellas que planchan los deseos de los grupos que organizan, instaurando una jerarquía rígida y totalitaria. Ambos pensadores' están, en cambio, en la línea del mejor Marx, en



tanto que defensor de la organización autónoma de las masas capaz de ser creadora y productiva y no meramente resistente frente al poder.

En la política deleuziana ocupa un lugar central la noción de segmentaridad, que puede ser de varios tipos: segmentaridad binaria, con sus grandes oposiciones duales como las de sexo o las de clase; segmentaridad circular, que engloba a los individuos en círculos cada vez más amplios, la familia, la ciudad, la nación, el mundo; segmentaridad lineal a lo largo del tiempo en el que cada punto representa un acontecimiento. Estas segmentaridades pueden ser duras o blandas, siguiendo modelos de tipo árbol o de tipo rizoma; pueden ser también molares o moleculares, dando lugar a clases o masas. Pero aquí, como en los demás aspectos, la oposición molar/molecular no es absoluta: no hay una micropolítica opuesta radicalmente a una macropolítica, sino que ambas coexisten en el ámbito de una única política con dos polos, uno abierto a lo molar y otro abierto sobre lo molecular. Si según la macropolítica (marxista) la sociedad se define por sus contradicciones, desde la micropolítica una sociedad se define por sus líneas moleculares de fuga. Los grandes cambios históricos se producen al nivel molecular, casi imperceptible al principio, pero que luego dan lugar a los cambios visibles a nivel masivo. La organización molar se traduce en una *línea con segmentos* bien determinados, mientras que lo molecular opera como un *flujo de cuantos* (MP, 264). A nivel molar tenemos clases o segmentos organizados de forma binaria y que sobre-codifican los flujos; a nivel molecular tenemos las mutaciones y desterritorializaciones de las masas o flujos. Pero ambos movimientos son inseparables entre sí, los códigos se ven atravesados por líneas de fuga que los desterritorializan y los flujos pueden condensarse en precipitados duros y rígidos, o caer en agujeros negros de destrucción o dar lugar a la constitución de centros de poder puntuales. La dictadura más terrible puede ser socavada por formas múltiples de resistencia y los movimientos revolucionarios pueden institucionalizarse de forma autoritaria. Para Deleuze coexisten en la sociedad moderna una máquina abstracta de sobre-codificación, el Aparato de Estado, que define una segmentaridad dura y una máquina abstracta de mutación que actúa descodificando y desterritorializando, trazando líneas de fuga moleculares, liberando los flujos, etcétera (los movimientos sociales, por ejemplo, así como el arte y parte de la ciencia). Entre ambos polos no hay una oposición, sino «un dominio de negociación, de traducción, de transducción propiamente molecular». Todo centro de

poder actúa de forma molar y molecular a la vez, de forma centralizada y de forma dispersa, a nivel macro mediante leyes y a nivel micro mediante reglamentos, en los segmentos duros y en la segmentaridad fina.

Según Deleuze, todo centro de poder tiene tres aspectos o zonas: 1) «su zona de dominio (*puissance*) en relación con los segmentos de una línea sólida dura; 2) su zona de indiscernibilidad en relación con su difusión en un tejido microfísico; 3) su zona de impotencia (*impuissance*) en relación con los flujos y los cuantos que no puede más que transformar sin llegar nunca a controlarlos ni determinarlos» (MP, 276). Deleuze no opone nunca la bondad de lo molecular a la maldad de lo molar ni la línea de fuga al segmento. Todo tiene sus peligros. El de los segmentos duros es evidente, ya que nos territorializa, nos fija, nos jerarquiza; pero también lo molecular corre el riesgo de reproducir en lo pequeño los defectos de lo grande, de generar microfascismos, microEdipos; el poder se establece a la vez en los dos ámbitos, macro y micro. El peligro más terrible es el que concierne a las líneas de fuga, pues éstas pueden retornar sobre sí mismas, constituyendo agujeros negros, convirtiendo sus virtualidades productivas en destructivas, su poder de creación en poder de aniquilación, dando lugar a una máquina de guerra no ya revolucionaria, sino fascista, que no tiene más que la guerra por objeto, desbordando la propia legalidad del Aparato de Estado burgués. Por todo ello, Deleuze defiende cierta prudencia en la experimentación con las líneas de fuga, que no aseguran en sí mismas un carácter revolucionario, ya que pueden caer en la disolución total, esquizofrénica, de los flujos o en la vuelta sobre sí misma, paranoica y fascista.

El análisis político de Deleuze comprende también una teoría del origen y las propiedades del Estado, el cual se define como un *aparato de captura* con tres cabezas distintas: la renta que se apropia de la tierra, el beneficio que se obtiene a partir del trabajo como sobretrabajo y el impuesto que se apropia de la moneda. El Estado además codifica el territorio como tierra, la actividad humana libre como trabajo y el intercambio como moneda. Estas codificaciones hacen que el Estado, como garante último de toda acumulación originaria o derivada, no se pueda separar de la violencia, una violencia específica del Estado que se ha denominado clásicamente *policía*, a la que se oponen diversos tipos de violencia resistente: la lucha como violencia primitiva y

ritualizada, la guerra como movilización directa contra el aparato de Estado y el crimen como violencia ilegal.

El Estado juega también un papel esencial en la constitución de la nación moderna como la conjunción de una población y un territorio, y a través de este proceso contribuye a la formación de una subjetividad colectiva. Deleuze distingue en este proceso el *sometimiento* (*asservissement*) *maquínico* y la *sujeción* (*assujettissement*) *social*. Hay sometimiento cuando un conjunto de hombres componen con otros elementos una máquina social y técnica bajo el control de una unidad superior; hay sujeción cuando dicha unidad superior constituye al hombre como sujeto que se opone a un objeto exterior (MP, 570). La sujeción está doblada por la subjetivación; el sujeto es sujeto y está sujeto a la vez.

El Estado contemporáneo no se basa en *códigos* rígidos y cerrados, sino en una *axiomática* abierta que opera por la admisión continua de nuevos axiomas para cada nuevo tipo de problemas que se presenta. Esto le proporciona una gran flexibilidad al precio de aumentar enormemente su complejidad. El Estado de bienestar y su crisis es el producto actual de esta facilidad de la axiomática capitalista para integrar los problemas que se le presentan. El polo opuesto del Estado democrático lo constituye el Estado totalitario que restringe axiomas y en lugar de integrarlas reprime las diferencias. La posibilidad de una saturación del sistema, como podría ser concebida la actual crisis fiscal del Estado, acentúa el peligro de recaídas en el totalitarismo. Los Estados capitalistas modernos son isomorfos entre sí, aunque no homogéneos: su heterogeneidad reside en la dosificación variable de la tendencia a extender los límites admitiendo nuevos axiomas (polo socialdemócrata), y de la tendencia a restringir los límites, sustrayendo axiomas (polo totalitario). Por otra parte, dentro del centro del sistema mundial se da otra oposición entre Estados capitalistas y Estados del socialismo real. Es curioso comprobar lo ajustado de la evaluación que Deleuze y Guattari realizan de estos últimos, tan lejos de las simplificaciones «gauchistas» y de los nuevos filósofos neoconservadores que en este punto coinciden. Los Estados socialistas no son isomorfos con los capitalistas porque su modo de producción interno no es capitalista, dada la importancia del Plan en detrimento del mercado, a pesar de que están sometidos al capitalismo global en el seno de la economía-mundo que constituye un único mercado capitalista que contiene segmentos no capitalistas en su interior (precapitalistas y post-

capitalistas). Por último, los Estados de la periferia capitalista, el llamado tercer mundo, presentan frente al isomorfismo de modelos propio de los Estados capitalistas del centro no el heteromorfismo impuesto en el Estado socialista burocrático, sino un polimorfismo muy variado. Uno de los problemas fundamentales que hoy aqueja al mundo es la cuestión del armamentismo y el estado de guerra permanente que ocupa el escenario mundial frente a los enemigos exteriores e interiores. Este problema también es contemplado dentro de la axiomática del Estado moderno. De igual manera las relaciones Norte/Sur son un elemento esencial dentro de dicha axiomática, tanto en su sentido real como relación global entre países industrializados y países no desarrollados que tienen que hacer frente a una serie de problemas que no pueden resolver, como el hambre, la deuda exterior, etc., como en sentido metafórico que alude a la existencia de un Sur interior a los países avanzados, creciente cada día y constituido por la enorme masa de inmigrantes, parados, jóvenes, mujeres, etc., sometidos a un trabajo precario, a la economía sumergida que escapa a las reglamentaciones laborales y a la fiscalidad, cuando no pura y simplemente al paro y la marginación. Este punto entronca con el problema de las minorías étnicas, sociales, culturales, sexuales, etc., que exigen al Estado la continua creación de programas especiales que conviertan a estos grupos nómadas y lábiles en conjuntos identificables y controlables, que puedan ser integrados o reprimidos según convenga. Estas minorías son portadoras de un potencial revolucionario grande porque ponen en cuestión los principios mismos de la axiomática capitalista mundial y porque no quieren ser integrados, sino mantener sus diferencias y peculiaridades, que sobrepasan continuamente los planes capitalistas. Esta oposición política potencial, capaz de establecer líneas de fuga respecto del sistema, para ser efectiva, debe ser capaz de conectar las diferentes líneas de fuga divergentes en un plano de consistencia capaz de resistir y desbordar las conjugaciones de la axiomática capitalista y no disiparse en un conjunto de prácticas alternativas escindidas entre sí. Además de esta filosofía de la historia y de la teoría del Estado, elabora G. Deleuze, acompañado por F. Guattari, la crítica del modelo freudiano y lacaniano del Inconsciente, en base a una noción productiva y maquínica del mismo que sería más una fábrica que un teatro. Aquí reside precisamente la principal deuda de Deleuze respecto a Marx, en este hincapié puesto en la noción de producción, y es precisamente este hecho lo que denuncian quienes, como Braudillard, han abandonado esta noción, intentando ir

más allá del «espejo de la producción» en busca de categorías como la de seducción, que rompen con este modelo productivo.

En su análisis de la modernidad, Deleuze introduce la noción de rizoma en oposición a la de árbol. Un pensamiento rizomático conecta entre sí lo heterogéneo en lugar de subordinarlo a lo homogéneo; por otra parte, un rizoma no admite una totalización ni ninguna jerarquía estable y rígida. El rizoma produce el sentido como algo derivado, esencialmente no originario y, a la vez, inseparable del no-sentido. Un rizoma es más un mapa de múltiples entradas que un calco de un modelo original, usable de una sola manera: su objetivo es experimentar y no reproducir, crear lo nuevo más que calcar lo ya dado.

Un ejemplar de rizoma lo constituye una banda, una muta, tanto animal como humana, ya que es una reunión de individuos singulares, heterogéneos, libres de toda jerarquía y disciplina fijadas de antemano y que operan siguiendo una lógica flexible y descentrada.

Otro modelo ontológico propuesto por Deleuze en esa Suma de su pensamiento que constituye *Mille Plateaux*, es el formado por los estratos y el plano de consistencia, y según el cual el mundo admite dos lecturas complementarias; por una parte se muestra como una serie de estratos: físico-químico, biológico y humano. Cada uno de estos estratos aparece sometido a una doble articulación (double bind) que lo estructura en forma y substancia, y esto, a su vez, en dos niveles, molar y molecular. Esta organización establece, pues, cuatro niveles que Deleuze, retomando a Hjelmslev, denomina materia de la expresión, forma de la expresión, forma del contenido y substancia del contenido. Gracias a este mecanismo más complejo se logra romper el dualismo saussuriano de significante y significado. Este modelo estratificado del mundo define un plano de organización y de desarrollo que rige el surgimiento de las formas (morfogénesis) y de los individuos (ontogénesis); pero hay otra visión del mundo, basada en un plano de composición o de consistencia, que en lugar de organizar individuos, o sea unidades molares, distribuye multiplicidades pre-individuales e intensivas, pertenecientes al nivel molecular.

Tenemos, pues, dos lecturas del mundo, una extensiva, que agrupa los individuos en los diversos estratos, y otra intensiva, que reparte intensidades singulares en un espacio indiferenciado que recibe el nombre de «Cuerpo sin Órganos», utilizando

aquí este concepto empleado ya por Artaud para referirse a un cuerpo indiferenciado por oposición al organismo, concebido éste como un conjunto de órganos jerarquizado y estructurado. El plano de consistencia es un espacio intensivo, una gigantesca Máquina abstracta que distribuye dispositivos concretos que, a su vez, relacionan unos estratos con otros.

En estas nociones intensivas Deleuze remite a la idea espinozista de una Substancia única, que define un plano de consistencia unívoco e inmanente sobre el cual pululan los distintos modos finitos, entendidos como conatus, es decir, como grados singulares de intensidad.

Esta doble visión del mundo no constituye un dualismo, sin embargo, ya que ambos modelos se entremezclan. Los estratos se encuentran recorridos por movimientos de desterritorialización, que ponen en relación unos estratos con otros e incluso los abren en dirección al plano de composición, y por otra parte, la Máquina abstracta, definida en este plano de composición o consistencia, se actualiza y concreta en numerosos dispositivos encerrados en los estratos. Lo importante aquí es destacar esta concepción maquinica, que rompe con el dualismo tradicional: mecanicismo y vitalismo, concibiendo el mundo como una mecosfera, cuyas partes son dispositivos concretos que organizan elementos intensivos, es decir, en última instancia flujos de deseo. Los últimos componentes del mundo son máquinas (aspecto maquinico) deseantes (aspecto vitalista). El mundo no es un organismo, sino una máquina, pero las partes de esta máquina no son elementos mecánicos, sino flujos intensivos, deseantes. Freud y Marx reconciliados, más allá del mecanicismo y del vitalismo y de la oposición infraestructura-superestructura.

Esta concepción dinamicista de Deleuze se refleja también en su concepción del devenir, la cual no es nunca un devenir de lo mismo, ni siquiera un despliegue dialéctico, more hegeliano, en el que el devenir sería la mediación superadora del Ser y la Nada, sino que es un devenir cuyo objetivo es lo otro, lo radicalmente otro. El devenir en Deleuze no es el producto de una evolución teleológica ni de una regresión arqueológica, en el sentido de P. Ricoeur, sino que es un movimiento que se sitúa siempre en medio, en el centro, 'entre', como la hierba, como el rizoma. El devenir en Deleuze no dibuja un árbol evolutivo, sino un rizoma.

Este devenir no es una imitación, no consiste en hacer como; no es nada imaginario, sino algo real, completamente real. Este devenir real, sin embargo, no produce otra cosa que él mismo, es un movimiento puramente inmanente, no tiene un objetivo fuera de él. Mediante los diferentes devenires se establecen relaciones con lo otro, pero sin dejar de ser uno mismo. Así devenir animal, o devenir mujer, o devenir niño, no consiste en imitar a los animales, las mujeres o los niños o en convertirse en animal, mujer o niño, sino en recuperar los aspectos que de animal, mujer o niño hay en todos y establecer con estos aspectos una relación sincrónica. Aquí Deleuze retoma la tradición agustiniana medieval que defendía la pluralidad de formas coexistiendo en un individuo, lo cual introducía una radical pluralidad en el seno mismo de la individualidad. Esta pluralidad permanecía virtual, pero podía actualizarse en determinadas circunstancias.

El devenir, según Deleuze, actúa por contagio, por infección, y no por descendencia. Uno deviene otro por afinidad, por amistad, y no por filiación, por parentesco. Además, el devenir nos pone en contacto con la pluralidad, con una banda; y sin embargo, los devenires no nos relacionan con una pluralidad indiferenciada y amorfa, sino con una pluralidad que presenta un individuo especial, el Anomal, lo anómalo. El Capitán Achab no se identifica con las ballenas en general, sino con un ejemplar único y excepcional: Moby Dick. Por otra parte, el devenir es siempre un producto del deseo, es algo irracional y, sin embargo, querido, como se ve muy bien en el arquetipo del devenir que constituye el pacto con el diablo.

El devenir es también imperceptible, desde fuera no se ve, y esto lo separa radicalmente de la pura imitación, exterior y visible. El devenir es molecular, pone en contacto ciertas partículas nuestras con ciertas partículas de aquello en lo que devenimos. Aquí podemos recordar la teoría de la bisexualidad original de la especie humana, que explicaría el devenir mujer, o la coexistencia virtual con nuestros estados infantiles, perceptibles en los sistemas neuróticos. Por último, el devenir es disimétrico, se produce siempre en una sola dirección, de lo mayoritario a lo minoritario; por eso no hay un devenir hombre, ya que el hombre es la postura mayoritaria siempre. La mayoría, la minoría, hay que entenderlas aquí no en términos numéricos, sino en términos de poder. Lo minoritario es siempre lo oprimido, lo rechazado, lo olvidado, lo sometido, es decir, lo otro: el negro, la mujer, el niño, el animal. Todo devenir es

minoritario, nos pone en contacto con esas minorías que tenemos en nosotros, pero sometidas u olvidadas.

El último modelo ontológico que propone Deleuze en *Mil Mesetas* lo constituye el de los espacios lisos y los espacios estriados. A partir de la noción de P. Boulez de tiempo liso y tiempo estriado, Deleuze obtiene un modelo abstracto que admite diversas concreciones o modelos concretos, tales como el modelo textil, el modelo marítimo, el modelo matemático, el modelo físico, el modelo musical, etcétera.

Frente al espacio estriado, organizado y jerarquizado, Deleuze coloca un espacio liso, abierto, indiferenciado, homogéneo. Un nomos en el que se distribuyen una serie de multiplicidades, frente a un logos que reparte el espacio rígidamente. Esta oposición de lo liso a lo estriado es lo que opone el desierto a la ciudad, el nómada al sedentario, en la filosofía de la historia de Abenjaldún; la duración musical no fijada por el autor, sino dejada al arbitrio del intérprete, frente al tiempo rígido establecido a priori por el compositor de P. Boulez. Esta oposición es la que reina entre el tipo de viaje en el que lo importante es el llegar, es decir, el punto final y el punto inicial, o el viaje en el que lo esencial es el camino, la línea que une los puntos, como sucede en el viaje en la novela *Beat*. Liso contra estriado, línea contra punto.

En matemáticas, la oposición se establece entre las magnitudes intensivas, imposible de medir en unidades y cantidades extensivas, sometidas a la medida, y en física, distinguiendo entre modelos hidráulicos, turbillonarios y estadísticos frente a modelos mecánicos, lineales y deterministas. Por último, en arte se puede individualizar un arte nómada, basado en un espacio háptico, más táctil que visual, y en una visión cercana frente al arte clásico, que define un espacio óptico y una visión lejana, que obedece a las leyes de la perspectiva. También es posible distinguir en arte entre una línea orgánica, simétrica, y una línea abstracta, asimétrica, libre. Una cuadrícula y segmenta el espacio definiendo un espacio estriado, la otra se abre a un espacio liso, ilimitado e intensivo. A pesar de esta oposición Deleuze no cree que basta una simple sustitución de los espacios estriados por espacios lisos para resolver todos los problemas y comenta irónicamente que 'ningún espacio liso bastará para salvarnos'. Esta ironía y distanciamiento deleuziano respecto a sus propias posiciones le impide caer en un fácil moralismo sujeto al dualismo clásico, que piensa que basta con invertir los modelos clásicos para estar a salvo. No la inversión, sino la perversión, es la respuesta de



Deleuze a los dualismos. Frente al discurso dominante, no el silencio, sino el tartamudeo, la subversión y perversión lingüísticas.

Como conclusión diremos que el pensamiento de Deleuze nos parece una pieza esencial en el dispositivo teórico, que habremos de construir para poder comprender y transformar las sociedades del capitalismo avanzado; un dispositivo teórico que no puede colocarse en el exterior, sino en el margen; que no puede romper con todo lo anterior, sino utilizarlo inteligentemente, y por otra parte, debe estar siempre abierto, debe constituir un ejemplo vivo de mestizaje intelectual, de apertura exogámica de la propia tradición hacia otras tradiciones teóricas y prácticas; debe construir una línea de fuga capaz de coaligarse con otras líneas de fuga en un plazo de consistencia, capaz de ir más allá de nuestra realidad actual.

## REFERENCIAS

- G. Deleuze: «Reivindicación de la filosofía», *El Viejo Topo*, número 52, enero de 1981.  
R. Barthes: *Sade, Fournier, Loyóla*, Seuil, París, 1971.  
Derrida: «Les fins de l'homme», en *Márges de la philosophie*, Minuit, París, 1972.  
R. Girard: «Système du delire», *Critique*, núm. 306, noviembre de 1972.  
F. Relia: *Il mito dell'Altro: Lacan, Deleuze, Foucault*, Feltrinelli, Milano, 1978.  
G. Deleuze y C. Parnet: *Diálogos*, Pretextos, Valencia, 1980.  
F. J. Martínez Martínez: *Sur la possibilité de faire métaphysique aujourd'hui*, Montreal, 1983.  
F. J. Martínez Martínez: «De nuevo la filosofía. En torno a Mille Plateaux», *Revista Mathesis*, núm. 5, noviembre de 1982.  
J. Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985.  
M. Frank: *Was ist Neostukturalismus?*, Suhrkamp, Frankfurt, 1983.  
A. Honneth: *Kritik der Machi*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985.

**Parte primera**  
EL ACONTECIMIENTO  
PENSAR EL ACONTECIMIENTO

Una de las novedades fundamentales que introduce la filosofía de Deleuze consiste en el intento sistemático de elaborar un entramado ontológico y epistemológico que permita pensar el acontecimiento.

Si toda filosofía desde Nietzsche se pone como objetivo invertir el platonismo, este intento de Deleuze es un paso importante en esta dirección. En efecto, frente a esa dualidad platónica entre Arquetipos y copias Deleuze introduce, recogiendo una hipótesis esbozada por el propio Platón en *El Sofista*, los simulacros, las malas copias, que no sólo no pretenden parecerse a los Modelos inmutables y perfectos, sino que intentan subvertir la misma relación que existe entre modelo y copia. Deleuze elabora toda una teoría del simulacro, del fantasma, que corroe profundamente el platonismo.

Pero Deleuze elabora, a partir de los estoicos y de L. Carroll, también otra doctrina de profundo carácter antiplatónico, al oponer a los estados de cosas corpóreas y materiales los acontecimientos como algo incorpóreo, un simple extra-ser cuyo lugar es la superficie, la superficie del sentido que separa las cosas de las proposiciones que las designan.

Esta teoría del acontecimiento en Deleuze tiene varios aspectos. En primer lugar supone una revisión de la noción del tiempo, imperante en la tradición metafísica occidental. Este tiempo, Cronos, privilegia al presente y se simboliza mediante el círculo del eterno retorno.

Deleuze retoma el Aion estoico como el tiempo propio del acontecimiento: instante ajeno a toda presencia, nunca presente y continuamente subdividido por el pasado y el futuro. Pero además esta teoría del acontecimiento se calca sobre la muerte o al menos sobre uno de los aspectos de la muerte que distingue Blanchot, sobre la muerte impersonal, haciendo de la misma el acontecimiento por antonomasia, que acaece en ningún sitio y nunca le pasa a nadie, frente a la muerte personalizada, que siempre tiene fecha y además es protagonizada por alguien concreto. No la muerte, sino el *morir*, es el acontecimiento puro que sirve de ejemplo privilegiado a Deleuze. Con esto llegamos a la relación especial del acontecimiento con el lenguaje. En efecto, el

acontecimiento es lo que se expresa mediante el sentido de las proposiciones, sentido irreductible a la designación, manifestación y significación de las mismas y que constituye su cuarta dimensión. Y este sentido se expresa mediante el infinitivo, es decir, mediante el elemento impersonal, intemporal, indeterminado, por excelencia: pura esencia sin existencia.

Por último, el acontecimiento tiene su lugar en la superficie de las cosas, en ese extra-ser incorporal que recorre dicha superficie sin espesor, superficie metafísica, como dice Foucault, que se opone a la física de las profundidades corporales.

La filosofía de Deleuze, y especialmente su teoría del acontecimiento, es una expresión de esa nueva época de la filosofía que se va vislumbrando y que hace decir a Foucault: «Algo nuevo está en vías de empezar, algo de lo que no vemos más que un ligero trazo de luz en el bajo horizonte»<sup>2</sup>.

Deleuze está íntegramente dentro de esa corriente post-estructuralista que intenta crear un nuevo pensamiento, pero cautamente sabe que no se sale del círculo de la metafísica intentando romperlo y buscando lo enteramente otro, sino mediante procedimientos más oblicuos, más astutos, que no intentan destruir, sino más bien *deconstruir*; no invertir, sino pervertir las nociones metafísicas clásicas, y por ello Deleuze busca su inspiración en la tradición occidental, aunque no en su corriente principal y dominante, sino en los márgenes, en las posiciones minoritarias, subterráneas, olvidadas. Deleuze sabe, como Derrida, que el paso más allá de la filosofía no consiste en volver la página de la filosofía (lo que lleva las más de las veces a filosofar mal), sino en «continuar leyendo a los filósofos de *una cierta manera*» (subrayado de Derrida)<sup>3</sup>, y esto es lo que lleva a cabo de manera magistral Deleuze.

Por último, diremos que el intento de elaborar una teoría del acontecimiento por parte de Deleuze escapa a los fracasos a que se han visto llevadas tres teorías que han intentado lo mismo en el siglo XX: el neopositivismo, la fenomenología y la filosofía de la historia<sup>4</sup>.

Según M. Foucault, el neopositivismo fracasó en su intento de pensar el acontecimiento porque lo redujo de manera fisicalista al estado de cosas corporal en que

---

<sup>2</sup>.- M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1971, pág. 273.

<sup>3</sup>.- J. Derrida, «La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas», en *Dos ensayos*, Anagrama, Barcelona, 1972, pág. 27.

<sup>4</sup>.- M. Foucault, *Theatrum Philosophicum*, Anagrama, Barcelona, 1972, págs. 20-21.

se efectuaba, y eso a pesar de los intentos de Popper de construir la noción de evento (event) como algo común a todos los acontecimientos que variaran sólo en su localización espacio-temporal, y que sería lo expresado por el enunciado.

Este evento lo tomaba Popper como una clase de acontecimientos, como lo típico común a todos ellos, lo que se puede describir mediante nombres universales<sup>5</sup>, y con ello caía en el defecto de privilegiar los sustantivos frente al verbo, expresión fundamental del acontecimiento, y además también corría el peligro de reducir el acontecimiento al estado de cosas en que éste se efectuaba y no reconocerle un estatuto ontológico propio, distinto de las cosas corporales.

Pero tampoco la fenomenología puede pensar correctamente el acontecimiento, porque enfocó mal la relación de éste con respecto al sentido. O bien partía del acontecimiento bruto entendido como ser, socavado por un sentido destructor entendido como nada, como hacía Sartre, o bien partía de una carga de significados previa al mundo donde tomaba tierra posteriormente el acontecimiento, como hizo Merleau-Ponty.

Los dos desacoplan el acontecimiento y el sentido, según Foucault; y por último, la filosofía de la historia encierra el acontecimiento en el flujo cíclico del tiempo, en el Cronos, dominado por el presente, y así permanece esclava de una filosofía de la esencia y del concepto.

Estas tres filosofías ponen el acento, pues, en el mundo, el yo y Dios, entendidos como esfera, círculo y centro: «triple condición para no poder pensar el acontecimiento», como dice Foucault. Frente a esto, Deleuze defiende una capa incorpóral donde puede surgir el acontecimiento, distinta y perversa de las mezclas corporales; un campo trascendental, preindividual y prepersonal, poblado de irregularidades pre-reflexivas, que generan el sujeto como algo producido, derivado y nunca origen ni fundamento, y una concepción del tiempo como Aion, que rompe con toda concepción ontológica jerarquizada y dominada por la presencia, es decir, con toda metafísica de la esencia y del concepto.

---

<sup>5</sup> - K. R. Popper, *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid, 1972, págs. 85-86.

## Capítulo I

### AION CONTRA CRONOS: ACONTECIMIENTO Y TEMPORALIDAD

Una filosofía que se ponga como uno de sus objetivos el pensar el acontecimiento deberá replantear el problema del tiempo.

La dimensión temporal del acontecimiento es una de las que primero salta a la vista. La relación del acontecimiento con el presente, y especialmente con la visión de éste como un instante; el problema de la génesis del acontecimiento, es decir, su relación con el pasado; y la proyección hacia delante del mismo, o sea, su relación con el futuro, nos obliga a situar este pensar el acontecimiento respecto a este clásico problema filosófico.

Será preciso desarrollar una noción de tiempo o retomarla de la tradición filosófica que sea capaz de aceptar en su seno una ontología basada en el acontecimiento, y es en este sentido en el que Deleuze replantea las dos lecturas del tiempo: el tiempo como Aion y el tiempo como Cronos.

Pero antes de entrar en el pensamiento de Deleuze sobre este problema, recordemos algunos datos acerca de la evolución del significado de estas palabras griegas<sup>6</sup>.

Mientras que Cronos se suele referir al tiempo en su conjunto. Aion es un concepto más especializado cuyo sentido varía, pasando de significar primitivamente el fluido vital a designar posteriormente una época determinada de la vida o incluso la duración de una vida concreta, lo que permite designar con este término la vida o el destino individual. En el siglo V a. C, Aion pasa a designar un tiempo inmortal y divino, sin principio ni fin, es decir, lo que luego los cristianos —por ejemplo, San Agustín— entenderían por eternidad, tomada ésta como la totalidad del tiempo y no como algo aparte del tiempo. Aion, como eternidad, es el término que utiliza Marco Aurelio (IV, 3, 7).

Aion expresa también el principio divino de la creación eterna e inagotable, y así aparece representado por figuras rodeadas por el zodíaco y que llevan serpientes o

---

<sup>6</sup>.- Respecto a este tema. Cf. A.J. Festugière, “Le sens philosophique du mot, αἰών” *Le parole del passato. Rivista di Studi Classici*, núm. 11, de 1949; Enzo Degani, *AIWN* da Omero ad Aristoteles; R.B. Onias, *The origins of European thought about the body, the mind, the soul, the Word, time and fate*. Cambridge, 1951.

dragones que se muerden la cola<sup>7</sup>. Símbolo éste que pasará ya tardíamente a la otra figuración del tiempo, la de Cronos, que se identificará con Saturno, como el más viejo de los dioses.

Vemos, pues, que Aion es eternidad y al mismo tiempo presente, y éste es el tiempo del acontecimiento que va a retomar preferentemente Deleuze.

Deleuze recoge estas dos lecturas del tiempo y las opone: en un caso, Cronos, el presente es todo y el pasado y el futuro no son más que presentes ya acaecidos o aún por venir; en el otro caso, Aion, el presente se reduce a un instante sin espesor que se divide constantemente en pasado y futuro, que se alargan indefinidamente. Cronos es activo o pasivo, es el tiempo de los cuerpos, de las causas, según los estoicos; Aion es incorporeal, neutro e irreal. Cronos es cíclico, Aion es la pura línea recta, el «laberinto más terrible».

Dos visiones del tiempo y dos visiones del presente mismo: un presente actual, pleno, material, dependiente de los cuerpos que se mezclan en él, y un presente instantáneo, inactual, siempre «cuento y relato», ya ido y aún por venir, una pura forma vacía del tiempo, inmaterial, incorporeal, dependiente de los puros acontecimientos que tienen lugar en él. Cronos y Aion.

Deleuze retoma para el acontecimiento, siguiendo a los estoicos, el Aion que subdivide eternamente el presente en un pasado próximo y un futuro inminente: «El acontecimiento en que nadie muere nunca, sino que acaba de morir y va a morir, siempre, en el presente vacío del Aion, eternidad»<sup>8</sup>.

El tiempo del acontecimiento es el instante, «el tiempo más pequeño, más pequeño que el mínimo de tiempo continuo pensable»<sup>9</sup>, pero por otra parte este instante se ensancha hasta abarcar, como hemos visto en Marco Aurelio, todo el ciclo entero del tiempo.

Aquí podemos recordar lo que dice V. Goldschmidt cuando habla del «tiempo total» de los estoicos, que es infinito del lado del pasado y del lado del porvenir, y cuando establece un paralelismo entre las teorías estoicas del espacio y del tiempo, haciendo corresponder al vacío el tiempo infinito y al lugar limitado el tiempo limitado del presente. Goldschmidt dice que en Marco Aurelio el tiempo infinito, que corresponde en

---

<sup>7</sup>.- Cf. E. Panofsky, «El padre tiempo», en *Estudios sobre iconología*, Alianza, Madrid, 1972.

<sup>8</sup>.- LS, 87.

<sup>9</sup>.- LS, 88.

su analogía al vacío, toma el nombre de eternidad (aiúu), y que de esta manera: «sólo es incorporal este tiempo-Aion, tiempo infinito respecto al pasado y respecto al futuro, y este instante, que se divide él mismo hasta el infinito, en pasado y en futuro»<sup>10</sup>.

Los acontecimientos se desarrollan en el Aion, tiempo incorporal, irreal, inexistente, y por ello, igual que el Aion, instante sin duración; tiene, por otra parte, una dimensión infinita hacia el pasado y el futuro; los acontecimientos variados, plurales y múltiples no son más que las distintas tiradas de un juego único, los distintos acaeceres de un único Acontecimiento, que se repite, se distribuye y se multiplica en la infinidad de acontecimientos distintos, que comunican entre sí en el seno del Acontecimiento único, que tiene lugar en el Aion, único e infinito.

El Aion es el juego ideal, en el que se afirma de una vez por todas el Azar, todo completo y dado de una vez por todas. El Aion es el juego de Mallarmé, el libro infinito, que relaciona y separa a la vez las palabras y las cosas. Esta dualidad del Aion la ve Deleuze también en la dualidad que Lewis Carroll establece entre sus series: comer y hablar, cielo y tierra, un lado y el otro del espejo, etc.<sup>11</sup>. Pero a esto volveremos.

Deleuze opone Cronos y Aion, otra vez, como la divinidad y el actor.

El dios es Cronos: vive en su eterno presente, que constituye el círculo entero. Mientras que el actor es Aion su presente es instantáneo, y en él se representa algo ya pasado y que, sin embargo, aún no ha llegado, «pasado-futuro ilimitado, que se refleja en un presente vacío sin más espesor que la superficie del espejo»<sup>12</sup>.

El actor representa un papel ya dado y que, sin embargo, aún no se ha efectuado. El actor efectúa el acontecimiento en el presente instantáneo del Aion.

Pero donde Deleuze plantea más concretamente el tema del Aion por oposición a Cronos es en la serie vigésimo-tercera de *La Lógica del Sentido*, titulada precisamente «Del Aion».

Desde el punto de vista de Cronos sólo hay presente; un presente más o menos vasto que reabsorbe el pasado y el futuro en su seno. Cronos es el tiempo divino, un presente que complica pasado y futuro, como dice Boecio: «Dios en su presente reúne la infinidad de los momentos del tiempo que fluye y además Dios no sólo vive en un eterno presente, sino que conoce todo simultáneamente»; «abarcando el curso infinito

---

<sup>10</sup>.- V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Vrin, París, 1953, págs. 39-40.

<sup>11</sup>.- LS, 89.

<sup>12</sup>.- LS, 191.

del pasado y del futuro, considera todos los acontecimientos en su conocimiento simplicísimo como si sucediesen en el presente»<sup>13</sup>.

Presencialidad y actualidad ontológica y epistemológica del Dios, que se expresa en la lectura del tiempo como Cronos.

Esta concepción del tiempo como Cronos es la que sustenta toda la obra de Heidegger desde *Ser y tiempo*, obra en la que se opone a lo que él denomina la concepción vulgar del tiempo, es decir, el creer que el tiempo es «una secuencia de ahora irreversibles, un uno tras otro, un flujo de ahora que constituirían el curso del tiempo». Frente a esto, Heidegger afirma que «el advenir no es posterior al sido y éste no es anterior al presente. La temporalidad se temporaliza como advenir presente que va siendo sido»<sup>14</sup>. Es decir, que en la dimensión fundamental del presente, momento privilegiado del ser-ahí, lugar esencial de la presencialidad, se produce el paso del «sido» al «advenir».

Centralidad del momento de la presencia: el tiempo sería para Heidegger «el presentar que se interpreta a sí mismo, es decir, lo interpretado que se expresa en el ahora»<sup>15</sup>.

Esta concepción del tiempo se conserva en sus escritos posteriores, y así, en *Achéminement sur la parole*, Heidegger afirma: «El tiempo mismo en su despliegue entero no se mueve, está inmóvil y en paz»<sup>16</sup>, es decir, que se sigue combatiendo la idea vulgar del tiempo como una sucesión continua de ahora que se suceden unos a otros. Frente a los tres momentos de la concepción vulgar, pasado, presente y futuro, Heidegger habla de *Gewesenheit*, como recogida de lo desplegado y como presencia de lo que nunca ha sido; de *Anwesenheit*, como el despliegue que se nos aproxima, como la sobria presencia de lo que cada vez *es* en el presente, y por último, de *Gegenwart*, es decir, lo que dirigido hacia nosotros nos va a venir o, lo que es igual, la imprevisible presencia de lo que siempre *será*<sup>17</sup>.

Presente divino y presencialidad del ser-ahí se unen en la concepción del tiempo como Cronos.

---

<sup>13</sup> .- Boecio, *La consolación de la filosofía*, Prosa Sexta, Aguilar, Buenos Aires, 1977, págs. 207-209.

<sup>14</sup> .- Heidegger, *Ser y tiempo*, México FCE, págs. 378-9.

<sup>15</sup> .- Heidegger, op. cit., págs. 439-40.

<sup>16</sup> .- Heidegger, *Achéminement sur la parole*, Gallimard, París, 1976, pág. 200.

<sup>17</sup> .- Heidegger, op. cit., pág. 199.



Otra lectura del tiempo que puede encuadrarse dentro de Cronos es la que nos da Lavelle en *La dialectique de l'éternel présent*, donde hace del instante presente el momento privilegiado del tiempo y además establece una relación íntima entre instante y presencia, dentro de su teoría del acto. Lavelle afirma: «Cuando decimos del Ser total que está más allá del presente fenoménico queremos decir no que esté en otro mundo del cual éste sería el doble, sin que él está en un presente que no es ya más el corte entre un porvenir posible y un pasado ya cumplido, es decir, en el cual este futuro y este pasado no sean más que uno»<sup>18</sup>.

El presente no es el corte que separa el pasado y el futuro, sino el momento en que éstos se reconcilian, se funden entre sí y se recubren el uno al otro.

El acto, nos dice, por otra parte, es algo siempre presente: «Es un *durante* que no conoce el *antes* ni el *después*»<sup>19</sup>.

El instante presente, momento que nos aporta siempre una presencia, es por otra parte «la unión de una presencia eterna y de una presencia temporal, es decir, que desaparece»<sup>20</sup>.

Vemos aquí también en Lavelle una distinción entre lo que se podía asemejar a la concepción vulgar del tiempo heideggeriano y la concepción del acto que tiene lugar en el presente mismo, concepción genuina del tiempo reconciliado con la eternidad del presente divino.

Por último, y para acabar ya este rápido recordatorio de algunas visiones del tiempo que se ajustan a la lectura del mismo como Cronos, recordaremos algunas aportaciones del profesor español Luis Abad Carretero, que en su obra *Una filosofía del instante* elabora una teoría del tiempo en sus aspectos no sólo ontológicos, sino también, y especialmente, antropológicos.

En primer lugar, el filósofo español distingue entre el concepto de eternidad, como concepto de origen religioso y místico, y el concepto de infinitud, que tiene un origen matemático. A partir del Renacimiento estas dos ideas confluyen en los dos infinitos del pasado y del futuro. Pero para Luis Abad, en realidad, no hay más tiempo humano que el presente, en el cual distingue tres niveles, que responden cada uno de ellos a un ritmo distinto del tiempo. Hay un presente objetivo, colectivo, que es el

---

<sup>18</sup>.- Lavelle. *De l'acte*, Aubier, Montaigne, París, 1946, pág. 213.

<sup>19</sup>.- Lavelle, op. cit., págs. 257-8.

<sup>20</sup>.- Lavelle, op. cit., pág. 256.

tiempo de la obligación, el tiempo en que nos relacionamos precisamente con los demás. Hay luego un presente subjetivo, psicológico, que es el tiempo del deseo, y por último, un presente histórico, que sería el tiempo de la creación histórica y cultural.

El instante del que habla Abad Carretero no es un instante puntual, sino que es un presente que está incluido en un ciclo, que puede abarcar muchos presentes, muchos instantes. Vemos aquí, de nuevo, las características de Cronos, el presente amplio que acoge en su seno a muchos presentes, de forma cíclica —«el presente, que es un instante, vive cargado de todos sus anteriores presentes y se convierte en una síntesis»<sup>21</sup>.

L. Abad Carretero, paralelamente a Heidegger, relaciona el ser con la presencia, con el presente, y al igual que Lavelle, desarrolla una filosofía actualista: «Por eso, el presente es la auténtica liberación, es el 'ser'. No hay 'ser' fuera de la actualidad»<sup>22</sup>.

Y así reconcilia el 'ser', el 'ha sido' y el 'será' bajo el concepto de vida, que sería un concepto trascendente respecto a estos tres momentos, de los cuales sólo el 'ser' es realmente presencia y actualidad. Recordando los tres ritmos del tiempo: el 'ha sido' se forma en el tiempo colectivo, el 'será' es el reino del tiempo psicológico del deseo y sólo en el 'ser', en el presente llegamos al ritmo histórico en el cual «el sujeto se forma de presencias, forja el ser, entra en posesión de su propio yo, recrea y se da cuenta de las experiencias que ha realizado en los otros dos ritmos y reflexiona sobre ellas»<sup>23</sup>.

Vemos, pues, aquí otra vez la relación intrínseca que se establece en la lectura del tiempo como Cronos, entre sujeto, historia, presencia, desvelamiento del ser, autoconciencia, reflexión, etc., constelación que Deleuze, y sobre todo Derrida, criticarán duramente como luego veremos.

Pasemos a la segunda característica del tiempo como Cronos, ésta de procedencia estoica y que considera a Cronos como el tiempo de los cuerpos y de las mezclas e interacciones entre los mismos, que tienen lugar siempre en el presente. Para Crisipo: «El pasado y el futuro son sin límites, pero el presente está limitado» (Diógenes Laercio, VII, 141); el presente es el momento en que se realizan los actos y se expresan por el tiempo' verbal presente. El presente, pues, está limitado, ya que los actos son

---

<sup>21</sup> .- L. Abad Carretero, *Una filosofía del instante*, México FCE, 1954, pág. 22.

<sup>22</sup> .- L. Abad Carretero, op. cit., pág. 137.

<sup>23</sup> .- L. Abad Carretero, op. cit., pág. 137-8.

limitados, y por lo mismo, no es instantáneo, dura todo lo que requiere el acto de efectuarse<sup>24</sup>.

Esta limitación del presente se aplica incluso al presente más vasto, que incluye la totalidad de las cosas, el Cronos. Esta limitación puede, sin embargo, ser infinita si se tiene en cuenta la teoría estoica, que considera el mundo corrió un proceso cíclico del elemento primordial, el fuego, que avanza hacia la consumación final (κκκκρρωσσις) y que luego vuelve hacia el origen, en una especie de eterno retorno, de reminiscencias pitagóricas (Diógenes Laercio, VII, 134, **141**, **142**, 143).

Por último, Deleuze afirma que «Cronos es el movimiento regulado de los presentes vastos y profundos. Pero, ¿de dónde saca su medida?»<sup>25</sup>.

Se afirma que los estoicos no tenían sólo esta visión del tiempo como Cronos, sino que la verdad completa exigía otra lectura del tiempo opuesta a Cronos: «Aion contra Cronos».

Se observa en los escritos estoicos una alternativa entre estas dos posturas acerca del tiempo.

Deleuze considera que frente a este buen presente, Cronos, hay un presente malo, subversivo, rebelde, que se opone al orden de los cuerpos, y en el cual el futuro y el pasado, sometidos por Cronos, se toman la revancha. Deleuze recuerda que esta posibilidad la había entrevisto Platón en la segunda hipótesis del *Parménides* (154-155): «Si el Uno es», donde se afirma que el Uno está fuera del tiempo, no ha sido, ni es ni será, ya que el tiempo sólo afecta a lo diferente. «Así, el ahora está presente en el Uno sin cesar, a través de todos los momentos de su ser, pues el Uno es ahora cada vez que él es» (*Parménides*, 152), y esto hace que el devenir no pueda ser presente, sin que deba poder «esquivar el presente».

Así Cronos, como presente, se rompe, estalla en un pasado y en un futuro subversivos, delirantes, que hacen añicos el tranquilo retornar de lo ya presente desde siempre y para siempre. Cronos deja paso a Aion, como otra lectura del tiempo de características opuestas.

Según la perspectiva de Aion, son el pasado y el futuro, que subsisten en el tiempo, como dice Crisipo (Plutarco, XLI), los que dividen cada instante presente

---

<sup>24</sup>.- Cf. E. Bréhier, *La théorie des incorporés, dans l'ancien stoicisme*, París, 1962, pág. 58.

<sup>25</sup>.- LS, 208.

continuamente. Aquí Deleuze sigue a Goldschmidt, quien dice: «De esta manera sólo es incorporal este tiempo-Aion, tiempo infinito en el pasado y en el porvenir, y este instante matemático, que él mismo se divide, hasta el infinito, en pasado y futuro»<sup>26</sup>, es decir, en lugar de un presente que sintetiza y encaja pasados y futuros en un presente cada vez más vasto, un puro instante matemático, un límite sin espesor que subdivide continuamente el pasado y el futuro.

A continuación, Deleuze establece la diferencia que habría entre este Aion y el devenir loco de las profundidades, ambos subvertidores del presente pleno del Cronos. Es la diferencia que habría entre las hipótesis segunda y tercera del *Parménides* platónico, entre la del 'ahora' y la del 'instante'. «Ya no son el futuro y el pasado los subvertidores del presente existente, sino el instante, lo que pervierte el presente en futuro y pasado insistentes. La diferencia esencial ya no es entre Cronos y Aion simplemente, sino entre Aion de las superficies y el conjunto de Cronos y el devenirloco de las profundidades»<sup>27</sup>.

Aquí Deleuze retoma la triada Zeus, Saturno, Hércules, símbolos cada uno de una dimensión temporal y ontológica: el símbolo de las alturas, Zeus-Cronos, divino e inmortal; el símbolo de las profundidades, Saturno, subvertidor como devenir loco, y Hércules, el Aion superficial del acontecimiento.

Cronos era el tiempo de los cuerpos y de sus mezclas y conexiones que producen las cualidades de dichos cuerpos. Aion, en cambio, es «el lugar de los acontecimientos incorporales y de los atributos distintos de las cualidades».

Cronos es el tiempo de las causas materiales que son los cuerpos, Aion es el tiempo de los efectos que constituyen los acontecimientos incorporales.

Cronos era un ciclo circular y limitado, aunque infinito; Aion, en cambio, es «ilimitado como el futuro y el pasado, pero finito como el instante». Cronos es un círculo, Aion es la línea recta. Siempre pasado, ya, y eternamente por venir aún, Aion es la verdad eterna del tiempo: *pura jornia vacía del tiempo* que se ha liberado de su contenido corporal presente y, por ello, ha desenrollado su círculo, se alarga en una recta, quizá incluso más peligrosa, más laberíntica, más tortuosa por esta razón, es este

---

<sup>26</sup>.- Cf. V. Goldschmidt, *Le système, etc.*, pág. 40, y Bréhier, *La théorie...*, pág. 58.

<sup>27</sup>.- LS, 210, 211

otro movimiento de que hablaba Marco Aurelio, el que no se hace ni arriba ni abajo, ni circularmente, sino sólo en la superficie: el movimiento de la 'virtud'...<sup>28</sup>.

Por otra parte, Aion, como el tiempo de los acontecimientos incorporeales hace posible el lenguaje, al «trazar una frontera entre las cosas y las proposiciones», es esa misma frontera, la línea recta, que deja a un lado los estados de cosas y a otro las proposiciones. El instante del Aion, dice Deleuze citando a Platón, es utópico, falta en su propio lugar, es la casilla vacía que pone en funcionamiento la máquina del sentido<sup>29</sup>.

Además el instante, instancia paradójica, identifica en el presente los puntos singulares y los proyecta dos veces, una hacia el pasado y otra hacia el futuro.

Así vemos el tiempo dividido por el instante-Aion en dos series, una hacia el pasado y otra hacia el futuro, que son recorridos por este instante, concebido como el punto aleatorio que distribuye sus puntos singulares en estas series<sup>30</sup>.

El instante del acontecimiento es un incorporeal, como dicen los estoicos, un puro atributo, distinto de las cualidades, de los estados de cosas realmente existentes, que son cosas existentes y materiales a su vez. El acontecimiento es algo lógico, que no tiene

---

<sup>28</sup>.- Ibidem.

<sup>29</sup>.- Esta concepción del instante tiene poco que ver con las teorías del instante de Kierkegaard y de Bachelard. La concepción deleuziana del instante-Aion, de inspiración estoica, se mantiene en una estricta inmanencia y, en ese sentido, se separa profundamente de la concepción kierkegaardiana del instante, que aparecía como el punto de contacto entre la eternidad y el tiempo, como la conjunción entre la inmanencia y la trascendencia, con predominio de lo eterno y lo trascendente. El instante en Kierkegaard es el momento de la angustia, el punto en que se decide entre la gracia y el pecado; el instante es también el punto de anclaje de la creencia, ese contacto paradójico entre lo eterno y la historia, entre lo divino y lo humano. El instante es también en Kierkegaard la apertura a la repetición, que sólo tiene sentido en una dimensión eterna y trascendente. Para la noción de instante en Kierkegaard, cf. Wahl, *Etudes kierkegaardienes*, Vrin, París, 1974, con extractos de los diarios de Kierkegaard de los años 1834-39 y 1849-54; Jeanne Herrsch, «El instante», en AA. VV., *Kierkegaard vivo*, Alianza, Madrid, 1970, Actas del Coloquio organizado por la Unesco en París, en abril de 1964.

En cuanto a la teoría del instante de Bachelard, pueden verse sus obras *La dialéctica de la duración*, PUF, París, 1950, y *La intuición del instante*, Stock, París, 1932, y especialmente esta última, en la que desarrolla la posición de Roupner, el cual critica a su vez la concepción continuista del tiempo expresada por Bergson en su noción de la *durée*. Para Bachelard, la experiencia inmediata del tiempo es la del instante inmóvil y no la de duración, imposible de detener en su veloz huida; Bachelard retoma de Roupner la aritmetización completa del tiempo, que hace hincapié en su carácter absolutamente discontinuo, así como en el aspecto radicalmente puntiforme del instante, y es en esto en lo que más se aproxima a Deleuze. Para Bachelard y Roupner el ser es discontinuo, y sólo la nada, es decir, el pasado y el futuro, son continuos.

La noción del instante y del acontecimiento, defendida aquí por Bachelard, es deudora de las teorías relativistas einsteinianas, y siguen privilegiando excesivamente el carácter fundamental o del momento presente, el único realmente existente, con lo cual quedan lejos de la radicalidad del planteamiento deleuziano, subvertidor de esta preeminencia del presente y de la presencia, socavados constantemente por los dos infinitos opuestos del pasado y el futuro, como ya hemos visto.

<sup>30</sup>.- Sobre la teoría de las series y los puntos singulares, véase infra.

realidad en las cosas, que no es físico, material, corpóreo, es un puro efecto; es el sentido de la proposición, su expresión lingüística, su expresable (λεκτου).

Por último, el acontecimiento, que se produce en el Aion, es algo que tiene lugar en la superficie de los cuerpos, que no es un ser, sino una manera de ser (un πως εχου); no puede influir sobre los cuerpos, no es ni activa ni pasiva, es puramente un resultado, un efecto, de la acción de los seres que no se puede clasificar entre éstos<sup>31</sup>.

Este tipo especial de cuasi-ser necesita un tiempo especial que es el Aion, que como él es un instante sin espesor, el presente perverso, el presente del bailarín; y aquí retoma Deleuze una metáfora que emplean los estoicos al comparar la acción moral con el baile, ya que ambas actividades sugieren la plenitud de la virtud, completa en cada instante, y además ambas tienen su finalidad en sí mismas, ríto se realizan con vistas a un objetivo exterior a ellas mismas<sup>32</sup>. Como conclusión en este análisis de la relación entre acontecimiento y temporalidad, aludiremos a las dos visiones del eterno retorno que nos muestra Deleuze, según escojamos la lectura de Cronos o la de Aion de dicho tema: El eterno retorno, cíclico, de Cronos es un círculo en el que vuelven eternamente individuos, personas, mundos completos, es decir, es un eterno retorno a escala molar de agregados, de cosas materiales; en cambio, hay otro eterno retorno no figurado ya por el círculo, sino por la recta, el laberinto terrible de Borges, y en el cual lo que vuelve no son individuos, totalidades, sino restos, despojos, fisuras, grietas; un eterno retorno de puros acontecimientos, continuamente subdivididos hasta el infinito (doble infinito: el del pasado y el del porvenir) por el instante-Aion, punto paradójico y aleatorio en continuo movimiento, que dibuja la traza de un único Acontecimiento, que afirma de una vez por todas la multiplicidad de los distintos acontecimientos, suturando la fisura siempre abierta entre lo Uno y lo Múltiple (Univocismo y Pluralismo afirmados a la vez).

De esta manera hemos llevado a cabo la primera cala en el intento, complejo y plural, que ha realizado Deleuze para elaborar una lógica capaz de pensar el acontecimiento, elemento paradójico y superficial, incorporeal, puro efecto, extra-ser; más allá de las cosas en cuya superficie se realiza y las proposiciones cuyo sentido expresa.

---

<sup>31</sup> .- Cf. Bréhier, *La théorie*, pág. 12.

<sup>32</sup> .- Cf. Goldsmichdt, *Le système*, págs. 150-1.

Hemos visto la relación fundamental existente entre la ontología que se profesa y la visión del tiempo que se tenga y hemos visto que, frente a la noción de ser dominante en el pensamiento onto-teológico occidental y a la cual no se acaba de sustraer el mismo Heidegger, basada en el privilegio del presente, vivo y pleno de la potencialidad de lo real, Deleuze intenta oponer una ontología de nuevo cuño, centrada en el acontecimiento, y para ello debe buscar una nueva noción de tiempo, en el cual se puede desarrollar esta nueva acepción del ser; esta concepción del tiempo es la noción estoica del Aion.

Como muy bien dice Derrida en '*Ousía et Grammé*', no hay un concepto vulgar de tiempo: dicho concepto pertenece completamente a la metafísica y está ligado indisolublemente al concepto de presencia. La ruptura que Heidegger intenta llevar a cabo con la tradición occidental, para volver a los orígenes de la misma, permanece aún en los límites de dicha tradición metafísica, «ya que permanece anclada en la búsqueda del origen, del arché y en el concepto de lo propio, lo auténtico, y ¿cuál es la afirmación que introduce la metafísica, si no es precisamente la necesidad de ir más allá de la apariencia hacia una realidad propia, auténtica, que constituiría el origen y el fundamento de dicha apariencia?».

Para superar la metafísica, para ir más allá de sus límites, hace falta «que una traza sea inscrita en el texto metafísico, haciendo un guiño no hacia otra presencia o hacia otra forma de la presencia, sino hacia un texto completamente otro»<sup>33</sup>.

Y esta traza superadora de la metafísica es la que nosotros reconocemos en la fisura abierta por el Aion, pura forma vacía del tiempo, y ese otro texto, más acá o más allá de la dualidad presencia/ausencia, lo encontramos en la afirmación radical del Acontecimiento, ese incorporal, ese extra-ser, ese puro efecto que no remite a un origen previo y exterior a él, sino a un juego indefinido y plural de cuasi-causas y cuasi-efectos, proliferación constante en la superficie de los cuerpos, finito e ilimitado a la vez, y que encuentra su base ontológica temporal en el puro instante-Aion.

Más allá de la diferencia, señalada por Heidegger, entre el ente y el ser, Derrida alude a otra diferencia, aún más impensada que la anterior, que aún no se puede nombrar en nuestra lengua. Esa diferencia, Derrida la encuentra en una escritura sin presencia y sin ausencia, sin historia, sin causa, sin origen, una escritura que inscribe el

---

<sup>33</sup> .- Derrida, «Ousia et Grammé», en *Marges de la Philosophie*, Minuit, París, 1972, pág. 76.



puro juego de las diferencias en la superficie de los cuerpos, esta escritura superficial, diferenciante, puro juego y puro azar, es la única capaz de escribir, de trazar el Acontecimiento a lo largo de la recta infinita en los dos sentidos del Aion, eterno e instantáneo a la vez<sup>34</sup>.

## Capítulo II

### LA MUERTE COMO EL ACONTECIMIENTO POR ANTONOMASIA

Entre los ejemplos que ponen los estoicos del acontecimiento se encuentran el hecho de ser herido y, especialmente, el de morir. Morir es el acontecimiento por antonomasia, aquel por respecto al cual se miden todos los demás. Deleuze retoma este ejemplo y verifica en él la ambigüedad fundamental de todo acontecimiento; por una

---

<sup>34</sup>.- Una filosofía del instante, que, sin embargo, no logra librarse de la sugestión del origen y de la escatología, la tenemos en la posición que defiende W. Benjamín en sus conocidas «Tesis de Filosofía de la Historia». El filósofo alemán, en efecto, a pesar de la crítica a la idea de progreso que se lleva a cabo en la Tesis número 13 (para W. Benjamín la teoría del progreso suponía que la humanidad misma progresaba, y no sólo sus saberes y sus técnicas; que este progreso no iba a concluir nunca y además que era incesante), no rompe con la escatología y con la idea de redención y defiende una concepción de la historia como un tiempo pleno, que hace saltar en el tiempo-ahora (Jetzt-Zeit) el continuo de la historia. Este Jetzt-Zeit es el relámpago que nos trae de nuevo el mismo día glorioso de la redención.

El materialismo histórico de Benjamín concibe el presente como detención, como remanso de la Historia, más que como transición. Como una experiencia única, al contrario que el historicismo, que tiene una imagen eterna y estática del pasado, que concibe el tiempo como algo homogéneo y vacío; frente a esto, Benjamín concibe el tiempo-ahora como un presente en el que se da la coyuntura revolucionaria, entendida bajo un modelo mesiánico, es decir, como un resumen de toda la historia de la humanidad.

Igualmente el futuro no es concebido, como Benjamín, como un tiempo homogéneo y vacío, sino, al contrario, como un tiempo en el que cada segundo es «la pequeña puerta por la que puede entrar el Mesías».

A pesar de superar el formalismo del historicismo, la concepción judaizante y dialéctica de W. Benjamín no logra abrirse a la diferencia y sigue aún marcada por ideas del origen y del tiempo mesiánico de la redención. Frente al pluralismo indefinido de los Acontecimientos, él afirma un Acontecimiento privilegiado, único, en el que el Mesías o la Revolución redime al Mundo y para la Historia.

También en esta línea se encuentra el traductor italiano de la obra de W. Benjamín, G. Agamben, quien en su libro *Infanzia e storia, Distruzione dell'esperienze e origine della storia*, Torino, Einaudi, 1978, insiste en la noción de un «tiempo originario» caracterizado de una anterioridad esencial, que no sería cronológica, ni genética, ni factual, ni repetible, y que garantizaría una verdad y una autenticidad no adulterada (citado por M. Perniola, *La società dei simulacri*, Capelli, Bolonia, 1980, pág. 36).

Por último, en una tradición más heideggeriana que benjamini-niana, pero que hace hincapié también en el tiempo perdido, misterioso, de los orígenes, podemos citar a María Zambrano, que nos recuerda que: «el tiempo en que vivimos parece ser el resultado de una escisión de un tiempo unitario en el que el transcurrir reprodujera la caída constante del presente en un fondo oculto; un tiempo unitario y múltiple, albergue de lo real y de su germinación inacabable, un transcurrir mediador, manifestante del que ha quedado una inevitable trascendencia que recoge la memoria en estado de esperanza» (*Obras Reunidas*, Aguilar, Madrid, 1971, página 222).



parte, en todo acontecimiento hay «el momento presente de la efectuación», el punto definitivo en que dicho acontecimiento se encarna en el presente de las cosas materiales, de estas cosas materiales en las que tiene lugar el acontecimiento, en los que éste se produce. Pero, por otra parte, el acontecimiento en sí mismo considerado es impersonal y pre-individual, su tiempo es el pasado y el futuro, el instante intemporal que esquivo todo presente<sup>35</sup>.

Deleuze remite aquí al espléndido análisis que realiza Blanchot sobre la ambigüedad radical de la muerte en *La obra y el espacio de la muerte*<sup>36</sup>, en la cual pone en relación la experiencia artística, ejemplificada en las obras de Mallarmé y Rilke, y la experiencia de la muerte.

Para Blanchot, como para Deleuze y los estoicos, el tiempo del morir es un tiempo indefinido e impersonal. El intento de personalizar ese tiempo, de arrancarlo de su imprecisión, es el supremo objetivo del suicida, el cual es el gran afirmador del presente, el que intenta convertir la muerte, al hacerla llegar en un momento preciso libremente escogido, en «una apoteosis del instante».

Para Blanchot existe una visión doble de la muerte: por una parte yo muero, y en ese sentido se puede hablar de que la muerte es algo que me pasa a mí, y además en un momento preciso; pero por otra parte la muerte en sí misma o, mejor dicho, el morir, así expresado por el infinitivo del puro acontecimiento, 'no está presente', no se relaciona nunca con un momento determinado y tampoco está en una relación determinada conmigo<sup>37</sup>.

En el análisis de la obra de Mallarmé *Igitur o la locura de Elbehnon*, Blanchot sitúa el momento de la muerte, considerado como acontecimiento, en la Media noche, «en esa hora en la que falta absolutamente el presente, hora en la que el pasado toca y alcanza inmediatamente, *sin el intermediario de nada actual*, la extremidad del porvenir...» (subrayado de Blanchot)<sup>38</sup>.

---

<sup>35</sup>.- LS, 193.

<sup>36</sup>.- M. Blanchot, *L'espace littéraire*, Gallimard, París, 1956.

<sup>37</sup>.- Blanchot, opus cit., págs. 126-7.

<sup>38</sup>.- Blanchot, opus cit., pág. 142. «¿Cómo si es todo entero posibilidad, el hombre se da muerte? ¿Es que esto no significa que, contrariamente a su exigencia considerada auténtica, la que con cuerda con la ley cotidiana, el hombre tiene con la muerte una relación que no es la de la posibilidad, que no conduce al dominio, ni a la comprensión, ni al trabajo del tiempo, sino que le expone a una inversión radical? (—). Entonces la muerte no sería más «la posibilidad absolutamente propia», mi propia muerte, este acontecimiento que responde a la plegaria de Rilke: ¡Oh Señor, da a cada uno su propia muerte!, sino al contrario, lo que no me sucede nunca a mí, de suerte que yo jamás muero, sino que "la gente muere" (on

La Media noche es el instante del Aion, el punto inalcanzable del acontecimiento que puede decir de sí misma: «yo fui la hora que me restituirá pura»<sup>39</sup>.

La hora de la muerte es esa hora de la Medianoche: «la hora que no ha venido nunca, que no viene jamás, el puro futuro inasible, y además la hora eternamente pasada». Vemos aquí la contradicción de la muerte; por una parte, siempre se puede decir con Nietzsche: «Muero en el momento justo»; pero, por otra parte, la muerte se presenta como la injusticia, como lo que viene demasiado pronto o demasiado tarde, como aquello que nunca coincide consigo mismo, como 'el reino de un tiempo sin presente', abierto al puro azar, liberado de toda regla y toda constricción<sup>40</sup>.

Rilke expresa, por oposición a Mallarmé, el requerimiento de una muerte propia, individualizada, que escape al horror de la muerte anónima, al abismo del «On meurt» (Se muere), propio de nuestra civilización industrial.

Rilke es el ejemplo más claro de la búsqueda de una muerte justa, de un morir fiel a la muerte, como nos dice Blanchot, y en ese sentido tiende a considerar la muerte

---

meurt), muere siempre el otro que yo, en el nivel de la neutralidad, de la impersonalidad de un El eterno» (...).

«La *gente muere* (on meurt): ésta no es la fórmula tranquilizadora destinada a desviar un momento temible. «La *gente muere*: anónimo es quien muere, y el anonimato es el aspecto, en el que lo inabarcable, lo no limitado, lo no situado, se afirman de la manera más peligrosa cerca de nosotros. Quien hace esta experiencia experimenta un poder anónimo, impersonal, el de un acontecimiento que, siendo la disolución de todo acontecimiento, no es sólo ahora, sino que su comienzo es ya su vuelta a empezar, y su horizonte todo lo que ha llegado ya. A partir del instante donde «se muere», el instante es anulado; en «cuando se muere», 'cuando' no designa una fecha, sino no importa qué fecha; igualmente hay un nivel de esta experiencia en la que la muerte revela su naturaleza, apareciendo, no como el fallecimiento de tal persona determinada, ni como la muerte en general, sino bajo esta forma neutra: la muerte de cualquiera. La muerte es siempre una muerte cualquiera (...) La muerte es pública: esto no significa que sea el primer paso al exterior que traduce el lado espectacular de la muerte como ceremonia, sino que ella se convierte en el *error* solapado, indistinto, indisponible, a partir del que la indeterminación consagra al tiempo el estancamiento extenuante de la repetición» (M. Blanchot, *L'espace littéraire*, págs. 327-328).

Un resumen de la posición de Blanchot la relación existente entre el arte y la muerte, así como la dualidad existente entre la muerte personal y la muerte impersonal, y la relación de la muerte con el tiempo y la repetición se puede ver en este texto, que reproducimos a pesar de su longitud, por su claridad y concisión.

Cercana a la posición de Blanchot sobre la muerte, se encuentra la de Levinas, que en *Totalidad e infinito* sustrae la relación del hombre con su propia muerte a la alternativa entre el ser y la nada; precisamente, «El rechazo de esta alternativa última contiene el sentido de mi muerte. Mi muerte no se deduce, por analogía de la muerte de otros...» (pág. 246). No es posible una relación cognoscitiva con la muerte propia, ya que ésta es imprevisible, y su imprevisibilidad proviene de que no está en ningún horizonte. Según Levinas «en la muerte estamos expuestos a la violencia absoluta, al asesinato en la noche» (pág. 247). Pero esta muerte que no es mi muerte, que nunca es un acontecimiento para mí, conserva, sin embargo, en Levinas como en Blanchot, «un orden interpersonal en el que tiendo a tomar una significación» (pág. 247). Al lado de la muerte personal, hay una muerte impersonal, interpersonal, que da sentido a la muerte. Págs. 327-8.

<sup>39</sup> - S. Mallarmé, *Obra poética II*, traducción de Ricardo Silve-Santisteban, Hiperión, Madrid, 1981, pág. 93.

<sup>40</sup> - Blanchot, opus cit., pág. 146.

como un acto más perteneciente a la vida, como algo que forma con la propia vida un todo, como el sentido mismo de la vida incluso. «La muerte es ese lado de la vida que no está vuelto hacia nosotros, ni aclarado para nosotros», como dice el propio Rilke en una carta a Hulewicz. Este considerar a la muerte como algo ligado a la vida y a ésta recibiendo su último sentido de la muerte, se puede ver también en Heidegger, el cual en *Ser y tiempo* elabora un concepto «existenciario» de la muerte en la que ésta aparece como algo perteneciente a la constitución íntima del «ser-ahí». Y así, Heidegger afirma: «*Nadie puede tomarle a otro su morir*. El morir es algo que cada «ser-ahí» tiene que tomar en su caso sobre sí mismo. La muerte es, en la medida en que 'es', esencialmente en cada caso, la mía. En el morir se muestra que la muerte está constituida ontológicamente por el 'ser en cada caso mío' y la existencia»<sup>41</sup> (subrayado de M. Heidegger).

La muerte es el acto por el cual finaliza ese estado de permanente inacabamiento, «no-totalidad» del ser-ahí. Por la muerte, el ser-ahí llega a ser él mismo lo que aún no es.

Heidegger, sin embargo, permanece ciego a la contradicción y ambigüedad presente en el acontecimiento del morir cuando reconoce la imposibilidad de representación de la propia muerte por parte del ser-ahí. Cada individuo está seguro de su propia muerte, pero no es capaz de representársela: para cada uno de nosotros la muerte aparece como un accidente, en el que en cada caso no se trata de mí: hay una impersonalidad en el morir que imposibilita la representación de la propia muerte. «El morir desciende al nivel de un acaecimiento que alcanza sin duda el 'ser-ahí', pero que no pertenece propiamente a nadie»<sup>42</sup>.

La muerte, para Heidegger, es un hecho de experiencia que tiene una certidumbre empírica, pero no llega a la certidumbre apodíctica, propia del conocimiento teórico. La muerte es cierta, pero a la vez es indeterminada, es posible en cada instante. La muerte es la posibilidad más peculiar (perteneciente esencialmente a

---

<sup>41</sup> .- M. Heidegger, *Ser y tiempo*, pág. 262. En relación con la postura frente a la muerte de Heidegger y Baudrillard, se puede consultar: M. Perniola, *L'essere per le morte e il simulacro della morte*, en *La società dei simulacri*, Cappelli, Bolonia, 1980, donde el autor retoma la posición de Baudrillard en *L'échange symbolique et la mort* (Gallinerd, 1976), en su noción de muerte como simulacro, como simulación que debe mucho a la escenificación que la tradición jesuítica y barroca lleva a cabo con la muerte, frente a la experiencia crítica de la muerte propia de la tradición luterana y jansenista en la que se vincula la noción heideggeriana de «ser para la muerte».

<sup>42</sup> .- M. Heidegger, *Ser y tiempo*, op. cit., pág. 276.

cada ser-ahí), irreferente (la muerte reivindica lo que tiene más de singular el ser-ahí), irrebalsable (agota las posibilidades del ser-ahí), cierta (yo que pertenece en plena propiedad a la existencia de cada ser-ahí) e indeterminada (y por tanto, generadora de angustia) del ser-ahí. Estas notas constituyen para Heidegger la estructura ontológica de la muerte y permiten hablar del ser-ahí como de un 'ser para la muerte'.

También Scheler comparte con Heidegger esta idea de la muerte como algo inherente, como un 'hecho puro' evidente, aunque inexplicable, de todo ser.

El profesor Luis Abad Carretero concede también gran importancia a la muerte para la vida, ya que, por una parte, la muerte «nos da el real sentido de eternidad» y además la muerte es como un «motor inmóvil» que mueve el ser vivo, sin ser movido, y que gravita permanentemente sobre el ser humano, constituyendo una realidad igualmente presente que la vida para él. La vida se ve influida, moldeada, por su término, por este límite constituido por la muerte, y eso influye desde el exterior sobre ella<sup>43</sup>.

J. P. Sartre alude también a esa dualidad de la muerte que por una parte aparece como «lo inhumano por excelencia» y por otra como «un acontecimiento de la vida humana», y precisamente como su «término». La muerte para Sartre es un *término*, y por tanto, algo bifronte. Ha sido considerada como un contacto inmediato con lo no humano, y por otra parte ha sido humanizada por Heidegger, el cual la ha interiorizado e individualizado. Para Sartre «la muerte (...) no es sólo la nihilización siempre posible de imposibles (...), no es sólo el proyecto que destruye todos los proyectos y que se destruye a sí mismo, la imposible destrucción de mis esperas, es además el tiempo del punto de vista del prójimo sobre el punto de vista *que soy* sobre mí mismo» (subrayado de Sartre)<sup>44</sup>.

Para Sartre la muerte es la sumisión última del para-sí al en-sí, y además es convertirse en una presa de los otros, de los que quedan vivos.

La muerte no puede pertenecer a la estructura ontológica del para-sí, no puede dar nunca a la vida su sentido, y aquí Sartre se separa de Heidegger: «La muerte no es en modo alguno una estructura ontológica de un ser, por lo menos en tanto que éste es para-sí, sólo el *otro* es mortal en su ser» (subrayado de Sartre)<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> .- Luis Abad Carretero, *Una filosofía del instante*, págs. 127-8.

<sup>44</sup> .- J. P. Sartre, *El ser y la nada*, pág. 660.

<sup>45</sup> .- J. P. Sartre, op. cit., pág. 667.

A través de estas posiciones encontradas vemos afirmado el carácter paradójico de la muerte, acontecimiento primordial, posibilidad siempre presente y nunca actual, que tiene lugar en el instante intemporal del Aion, como nos recuerda Deleuze. Este carácter paradójico y contradictorio de la noción de muerte lo resume Ferrater de la siguiente manera:

1. «Por un lado, el morir es un proceso más propio del hombre que de cualquier otra realidad conocida»; pero, por otro lado, «el hombre es el único ser que ha soñado con ser inmortal». Pertenencia paradójica de la idea de muerte a la idea de hombre.

2. Relación entre muerte humana y cesación en los diferentes seres, especificidad de la muerte humana como algo peculiar del hombre.

3. El morir como algo personalizado o como un puro acontecimiento impersonal, que es el aspecto que más nos interesa, y que Ferrater expresa así: «Por un lado, el morir humano es un acontecimiento igual en todos los hombres y que posee el mismo sentido —o falta de sentido— para todos ellos. Por otro lado, tal morir es un acontecimiento estrictamente individual o, más exactamente, personal»<sup>46</sup>.

En estas tres paradojas se resumen las dificultades ligadas a la noción de muerte como acontecimiento.

Ferrater responde a estas paradojas afirmando la noción de muerte propia, pero sometida a varias limitaciones. En primer lugar, la muerte humana para Ferrater «se enlaza ontológicamente con las otras formas de cesación»; en segundo lugar, la noción de muerte propia no supone que el hombre sea un ser para la muerte, sino solamente «que el morir humano es una parte del ser sí mismo en que consiste el hombre»; por último, la interiorización e individualización de la muerte propia nunca es completa, se producen fenómenos de repetición que hacen de la muerte algo histórico e incluso clasista. Los seres humanos pueden concebirse a sí mismos como la repetición de individuos anteriores y además pertenecen a clases sociales que les homogeneizan; por todo ello la muerte propia es un límite al que se tiende, pero que nunca se alcanza plenamente<sup>47</sup>. Vemos, pues, que Ferrater permanece en la órbita intelectual de Heidegger y deja escapar el aspecto intemporal, impersonal, molecular de la muerte

---

<sup>46</sup>.- J. Ferrater Mora, *El ser y la muerte*, en *Obras selectas II*, Revista de Occidente, Madrid, 1967, pág. 425.

<sup>47</sup>.- J. Ferrater, op. cit., págs. 451-2.

como algo que le pasa, que le sucede al «on» al «ser» impersonal, aunque se encarne en cada ocasión en un cuerpo concreto.

Más cerca de esta posición deleuziana se encuentra la visión de Clément Rosset, que habla de un *estado de muerte* como «una intuición de la muerte considerada no como acontecimiento que puede ocurrir en cualquier momento en el curso de las cosas y de los seres, sino como el *estado* «natural de lo que existe»<sup>48</sup>. La concepción de Rosset, de clara ascendencia schopenhaueriana, supone una crítica de la separación entre muerte y vida como un cambio importante en los seres. En realidad, dado que lo importante es la voluntad, previa a los individuos, el surgimiento y la cesación de éstos es indiferente al curso de las cosas. Schopenhauer, según nos dice Rosset<sup>49</sup>, gracias a su intuición fundamental de la voluntad, que niega el devenir y petrifica todo el curso del tiempo mediante su teoría de la repetición, y además a su negación del principio de individualización, debido a la sumisión total que padece el individuo frente a la especie, lleva a cabo un rechazo de la muerte como algo irremediable y la coloca de nuevo en el contexto de una voluntad imparabile y estática, eterna, «la inteligencia consciente es lo único que la muerte destruye y la volición, en cuanto cosa de sí y substancia de todos los fenómenos individuales, es independiente de toda condición determinada por el tiempo y, en consecuencia, eterna»<sup>50</sup>.

La muerte es paradójica, aquí, porque es incapaz de modificar lo que existe: «Todo lo que he vivido —todo lo que he querido— se repetirá íntegramente en el curso de los siglos, sin ninguna pérdida ni añadidos»<sup>51</sup>.

La muerte es impotente frente al eterno retorno y a la repetición. Nos encontramos la temática de la repetición y del eterno retorno que abordaremos posteriormente; aquí solamente diremos que la posición de Rosset se aproxima a la de Deleuze en el acentuar el carácter impersonal y anónimo de la muerte frente a la humanización y personalización de la misma que llevan a cabo Rilke, Heidegger y Ferrater, pero se separa de éste al considerar la muerte más como un estado que como un acontecimiento, más como algo permanente, que se repite eternamente, que como

---

<sup>48</sup> .- Clément Rosset, *Lógica de lo peor*, Banal, Barcelona, 1976, página 120.

<sup>49</sup> .- C. Rosset, *Schopenhauer, philosophe de l'absurd*, PUF, París, 1967, pág. 100.

<sup>50</sup> .- Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, página 1052, traducción E. Ovejero, Aguilar, Madrid, 1942.

<sup>51</sup> .- C. Rosset, op. cit., pág. 127.

algo instantáneo y puntual que se efectúa de vez en cuando y como algo incorporal que tome cuerpo en ciertos estados de cosas.

Hemos visto algunos caracteres fundamentales que hacen de la muerte un acontecimiento privilegiado o, mejor dicho, que hacen que cada acontecimiento sea un calco de la muerte: «De aquí que la muerte y su herida no sean un acontecimiento entre otros. Cada acontecimiento es como la muerte, doble e impersonal en su doble (—)»<sup>52</sup>.

La impersonalidad del acontecimiento se expresa a través del «on» del «se» de la frase «uno se muere». El acontecimiento no es privado ni colectivo, ni universal ni singular, o mejor dicho, es ambas cosas a la vez. Sólo hay un acontecimiento único, que no mezcla, ni totaliza, síntesis disyuntiva, no totalizadora, no excluyente, todo cabe, al lado, todo se resume en este único acontecimiento, que resuena en los acontecimientos singulares y aislados, «en este punto móvil y preciso en que todos los acontecimientos se reúnen así en uno solo» —univocismo y atomismo radical del acontecimiento: uno y plural como la muerte misma.

La concepción moderna de la muerte tiene en Bichat su primer acto, según Deleuze. En efecto, es Bichat quien rompe con la concepción clásica de la muerte en tanto que instante decisivo al concebir la muerte como coextensiva con la vida, como el resultado de muertes parciales y sobre todo al tomar como modelo más la muerte violenta, imprevista, que la natural. M. Foucault ha sido el primero en destacar este hecho. «Bichat ha relativizado el concepto de muerte haciéndolo descender de ese absoluto en el que parecía un acontecimiento inescindible, decisivo e irrecuperable, lo ha volatilizado y repartido en la vida bajo la forma de muertes al por menor, muertes parciales, progresivas y lentas...»<sup>53</sup>. El acontecimiento de la muerte resuena a lo largo de la vida como hemos visto, pero a la vez es un acontecimiento impersonal y anónimo. Muerte diluida en vez de concentrada, pero, por otra parte, muerte imprevista, accidental.

Si la muerte al comienzo de los tiempos modernos era «el lugar de la toma de conciencia del individuo», hoy la crisis de la muerte es un índice y un síntoma más de la crisis que la individualidad sufre en nuestros días. La muerte ha pasado de ser aceptada como el destino colectivo de la especie a ser concebida, a partir del siglo XIX, como un

---

<sup>52</sup> .- LS, 193. 80

<sup>53</sup> .- Cf. G. Deleuze, *Foucault*, pág. 138, y M. Foucault, *Naissance de la clinique*, PUF, París, 1963, pág. 146.



acontecimiento individual: la muerte propia. Es a partir del Romanticismo cuando la muerte es vista fundamentalmente como la muerte del Otro, lo que hace pasar a primer plano el culto de los muertos, especialmente por parte de la familia. Hoy día no sólo el moribundo pierde sus derechos a una muerte propia en una manera impersonal de morir en la que son los médicos en los hospitales los que deciden técnicamente el momento de la muerte, sino que también a la familia se le arrebató su derecho al culto mortuario y hasta el consuelo humano. Todos son víctimas del tabú de exclusión que hoy cae sobre la muerte en una sociedad donde la salud se ha convertido en uno de los valores dominantes manteniendo a la enfermedad y la muerte excluidas<sup>54</sup>.

### Capítulo III

#### EL ACONTECIMIENTO COMO FENÓMENO DE SUPERFICIE

##### I

Como ya hemos visto, Deleuze recoge de los estoicos la distinción entre dos niveles de cosas: por una parte, los cuerpos, que actúan como causas y se mezclan en las profundidades, y los acontecimientos incorpóricos, que son siempre efectos, que ni siquiera existen propiamente, sino que insisten o subsisten, que son resultados, resultados impasibles, que no se dejan describir como nombres o como adjetivos, sino sólo como verbos y especialmente como verbos en infinitivo. Estos acontecimientos incorpóricos no son seres, no están al nivel de los cuerpos ni de las mezclas de éstos, sino que se efectúan en la *superficie* de dichas mezclas. Son límites, puras superficies sin espesor ni profundidad.

Estos acontecimientos introducen una visión nueva de la relación causal, ya que ellos mismos son siempre efectos, no actúan unos sobre otros a la manera de los objetos, que son sus verdaderas causas.

Según Deleuze, esta dualidad ontológica entre los cuerpos y los acontecimientos incorpóricos entraña una subversión radical de la filosofía de corte platónico y aristotélico dominante hasta entonces. La categoría más general no es el ser, sino el *algo*, que subsume el ser y el extra-ser de los incorpóricos. Pero además la subversión estoica del platonismo tiene como resultado que al reservar los cuerpos y sus mezclas todas las prerrogativas de la substancia y la causalidad, los caracteres de la Idea

---

<sup>54</sup>.- Cf. Ph. Aries, *Essais sur l'histoire de la mori en Occident du Moyen Age à nos jours*, Seuil, Paris, 1975, págs. 21-80, 169-210.



Platónica «caen al otro lado, ese extra-ser impasible, estéril, ineficaz, en la superficie de las cosas: *lo ideal, lo incorporal, ya sólo puede ser un 'efecto'*»<sup>55</sup> (subrayado de Deleuze).

Lo incorporal, en los estoicos, no es ya lo fundamental, el género supremo, sino algo producido, dependiente; de constituir el ser por antonomasia, pasa a la categoría de extra-ser, a lo mínimo de ser posible. He aquí la primera subversión materialista del platonismo.

Según Deleuze, en Platón, sobre todo en el *Parménides* y en el *Sofista*, se daba una profunda lucha entre las cosas sometidas a las ideas, las buenas copias que aceptaban su papel derivado y tendían a asemejarse a los Modelos Ideales, y un devenir de las profundidades, que se resistía a ser dominado por las Ideas y se negaba a ser una copia: el mundo de los simulacros. Con los estoicos, estos simulacros, copias rebeldes, subversivas, ascienden a la superficie. «El devenir-loco, el devenir-ilimitado, ya no es un fondo que resuena, sube a la superficie de las cosas y deviene impasible»<sup>56</sup>.

Lo que rechazaba la Idea ha subido a la superficie de las cosas y ha asumido los caracteres ideales de los Modelos, pero al precio de perder la substancialidad y la eficacia causal.

Con esto percibimos tres tipos de filosofía en Grecia, personificadas según Deleuze por Platón, los presocráticos y los cínicos y estoicos<sup>57</sup>. Por una parte, la filosofía socrático-platónica, idealista, dirigida hacia las alturas y basada en un modelo del filósofo como alguien que sufre una conversión y que asciende desde el fondo de la caverna hasta el cielo supremo.

Por otra parte, tenemos la filosofía presocrática, instalada en la caverna, en las profundidades; y aquí Deleuze retoma la anécdota de la sandalia de Empédocles, vomitada por el Etna, como nos cuenta Diógenes Laercio.

La filosofía presocrática está enclavada en las profundidades; frente a las alturas celestes platónicas: la tierra y las cavernas presocráticas. Frente a la Idea inmutable platónica, el devenir loco de las profundidades presocráticas.

Pero con los cínicos, y especialmente con los estoicos, esta oposición se rompe en favor de otra posibilidad: «la salvación ya no la esperan de las profundidades de la

---

<sup>55</sup>.- LS, 17.

<sup>56</sup>.- Ibidem.

<sup>57</sup>.- Deleuze, op. cit., «18.<sup>a</sup>, De las tres imágenes de filósofos», páginas 165-173.

tierra o de la autoctonía, tampoco del cielo y de la Idea, la esperan lateralmente, del acontecimiento, del este...»<sup>58</sup>.

Frente a Sócrates-Apolo y Dionisos, la Idea y el devenir-loco, los estoicos hacen de Hércules su héroe. Hércules es el héroe de la superficie, que lucha a la vez contra la profundidad y las alturas. Es el pacificador, el benefactor de los hombres, que muere, otra vez la superficie, envuelto en una capa venenosa.

Los estoicos descubren la superficie incorporal, frente a la altura y a la profundidad, en los acontecimientos, que no son cuerpos, pero tampoco ideas. La frontera que traza el acontecimiento incorporal no pasa entre la substancia y los accidentes, entre la Idea universal y sus copias particulares, sino entre las cosas y las proposiciones. El acontecimiento es lo expresado en la proposición y lo efectuado en el estado de cuerpos correspondiente, es lo que separa las palabras de las cosas: el sentido.

Y este sentido es siempre doble sentido, haz y envés, sentido y sin sentido: la doble capa de Antístenes y Diógenes.

Y frente a la *conversión* ascensional de Sócrates y Platón e igualmente contra la *subversión* presocrática que proviene de las profundidades, la *perversión* estoica, como 'extraño arte de las superficies'.

Esta perversión estoica se puede observar en su uso de la paradoja como arte del *humor* frente a la *ironía* socrática. Diógenes Laercio (VII, 186-7) nos cuenta las paradojas expuestas por Crisipo, las cuales aparecen como un medio inédito de análisis del lenguaje. En la paradoja estoica, el lenguaje se lleva al límite y además, gracias a ella, se pone de manifiesto esa dualidad del lenguaje, abierto por una parte a los cuerpos y por otra a los incorporales, a los acontecimientos. Cuando Crisipo escribe: «Si dices algo, eso pasa por la boca, y si dices un carro, pues un carro pasa por tu boca», está jugando con la dualidad del «carro», que por una parte es un objeto corpóreo y por otra un sentido incorporal (*lekton*).

La paradoja es la forma fundamental de manifestación del humor estoico, arte de las superficies opuesto a la ironía, arte de las profundidades o de las alturas.

El lenguaje humorístico estoico es un intento de romper la oposición entre las dos ironías clásicas, la del lenguaje idealista socrático-platónico y la del lenguaje físico, profundo, de los presocráticos.

---

<sup>58</sup> .- LS, 168.

El lenguaje estoico no significa (un concepto) ni designa (un objeto), sino que es el lugar del sentido, del acontecimiento, del vacío paradójico e incorporal.

El lenguaje estoico, como figura del humor, está libre de la sumisión de los lenguajes irónicos a la individualidad, a la personalidad, en la que queda siempre encerrada la singularidad. En efecto, ya sea en la ironía socrática, basada en una «subjetividad memorante y parlante», ya sea en la ironía kantiana, basada en un Dios como supremo individuo y garante de la individualidad de los demás, o incluso en la ironía romántica, fundada en la unidad de la persona y no ya del individuo, siempre vemos la figura de la subjetividad en su fondo.

Siempre es igual: individuo, persona o el sin-fondo que les subvierte desde abajo; lenguaje real socrático, lenguaje ideal romántico o lenguaje esotérico como subversión y disolución de los anteriores. Pero hay una salida que propone Deleuze, basándose en los estoicos: el humor frente a la ironía. «Porque si bien la ironía es la coextensividad del ser con el individuo o del ego con la representación, el humor lo es del sentido y del sinsentido.» «...el humor es el arte de las superficies y las dobleces (...), el saber-hacer del acontecimiento puro (...): han quedado suspendidas toda significación, designación y manifestación, abolidas toda profundidad y altura»<sup>59</sup>.

A continuación, Deleuze pasa a ver el redescubrimiento de las superficies y los acontecimientos por Lewis Carroll en su *Alicia*. Carroll diferencia, como los estoicos, entre las cosas y los estados de cosas y los puros acontecimientos sin espesor. En su obra fundamental se produce el paso de movimientos de hundimiento y enterramiento en búsqueda *de estados de cosas* a movimientos superficiales de deslizamiento (ejemplo: el paso que hay del capítulo 1, con la caída de Alicia por la madriguera del conejo, hasta el capítulo 8, El croquet de la Reina, en el que los servidores de ésta son naipes de baraja).

Esto explica que Carroll abandonara el antiguo título de «Las aventuras subterráneas de Alicia» y además el título de su segunda obra, *Al otro lado del espejo*, donde se produce un paso claro de los cuerpos a lo incorporal a través de la superficie del espejo.

Igualmente se podría hablar del humor de L. Carroll, basado en la unión íntima del sentido y del sinsentido, que le acerca a los paradójicos estoicos y al budismo zen.

---

<sup>59</sup> .- LS, 181.

La superficialidad de Alicia se opone en Carroll a la falsa profundidad de los adultos y de los niños, que siempre salen malparados en sus obras.

Deleuze apunta aquí también que el descubrimiento de la superficie y la crítica de la profundidad es una constante de la literatura moderna, y ejemplifica su afirmación aludiendo a Robbe-Grillet, Klosowski y Michel Tournier.

## II

Pero el problema del sentido, como un efecto de superficie y como expresión del acontecimiento incorporal, no se agota en la pura constatación de su impasibilidad y su neutralidad, sino que hay que tener en cuenta su productividad y su génesis, y es aquí donde la fenomenología adquiere una importancia fundamental. Para Deleuze toda teoría del sentido supone una oposición entre una lógica formal, en la cual toda proposición falsa tiene un sentido, y una lógica trascendental, en la cual una proposición tiene siempre un cierto género de verdad según su sentido.

Husserl, en *Ideen*, descubre el sentido como noema de un acto o expresado de una proposición<sup>60</sup>,

Husserl, según Deleuze, sitúa en el núcleo del noema «la relación del sentido mismo con el objeto en su realidad». Pero la limitación husserliana, siempre según Deleuze, consiste en que ese núcleo noemático se concibe como *atributo*, pero éste a su vez se entiende como «*predicado* y no como *verbo*, es decir, como concepto y no como *acontecimiento*».

Esto obliga a Husserl a pensar la génesis del sentido a partir de una facultad originaria, de un sentido común fundante, con lo cual esta filosofía, como la de Kant, continúa en el ámbito de la metafísica occidental, marcada por el problema del fundamento y el origen.

Frente a esto, Deleuze piensa la génesis a partir de una instancia "paradójica y no identificable" que falta a su propia identidad y a su propio origen, es decir, una instancia continuamente desplazada y descentrada, acontecimiento incorporal, punto aleatorio y paradójico, continuamente desplazándose, Aion infinito. Husserl como Kant siguen sometidos a la tiranía de la subjetividad y la conciencia y no pueden por menos de fundamentar el sentido en una conciencia subjetiva.

---

<sup>60</sup>.- Husserl, *Ideen*, Ø 90 y Ø 91.

Deleuze retoma, para salir de este impasse, la aportación de Sartre en *La trascendencia de l'Ego* (1936-1937), en la que éste afirma que la donación de sentido sólo puede producirse a partir de un campo trascendental impersonal, pre-personal, productor tanto del Je como del Moi, y «que no tenga la forma de una conciencia personal sintética o de una identidad subjetiva». Pero lo que separa a Deleuze de Sartre aquí es que, para el último, aún este campo trascendental está determinado por una conciencia que ha de unificarse por sí misma y sin Yo. Para Deleuze, el campo trascendental del sentido debe excluir tanto lo personal (el sujeto que se manifiesta) como lo general (las propiedades objetivas que son significadas), como lo individual (puntos de vista subjetivos individuantes y designantes)<sup>61</sup>.

Los planteamientos de Kant y Husserl, e incluso Sartre, son atacados por Deleuze porque permanecen ligados al punto de vista de la conciencia, al nivel molar de las totalidades, y no llegan al nivel molecular, el de las puras singularidades pre-individuales y pre-personales, neutras e impasibles. En particular, Husserl, además de someter el sentido a la forma racional del sentido común y del buen sentido, con lo que se impide a sí mismo comprender la neutralidad radical del sentido, mantiene en lo trascendental la conciencia. Por eso cuando quiere captar el sentido se ve abocado a la disyunción siguiente: «o bien la posición-madre del cogito real bajo la jurisdicción de la razón o bien la neutralización como 'contrapartida', cogito impropio, 'sombra o reflejo' inactivo e impasible, sustraída a la jurisdicción racional»<sup>62</sup>.

Deleuze propone frente a Husserl la determinación de un campo trascendental, impersonal y preindividual, que no puede determinarse en términos de una conciencia, como hacía Sartre en el artículo antes citado. Este campo trascendental estaría constituido, según Deleuze, por la distribución nómada que significa sobre una superficie inconsciente las singularidades constituidas por los acontecimientos incorporales de origen estoico. Estas singularidades-acontecimientos son previas a la constitución de las personas y los individuos y por ello constituyen el verdadero

---

<sup>61</sup>.- LS, 130-131.

<sup>62</sup>.- LS, 135. Asimismo, Husserl: «*La conciencia en general* es de tal índole que es de un doble tipo: realidad y nombre, con ciencia *posicional* y conciencia *neutral*. La una caracterizada por que su potencialidad dóxica conduce a actos dóxicos realmente ponentes, la otra porque sólo da de sí sombras de semejantes actos, sólo modificaciones de neutralidad de éstos; con otras palabras, en su contenido noemático no encierra absolutamente nada expresable dóxicamente o, lo que es equivalente una vez más, no encierra ningún noema real, sino sólo una contrafigura de ésta.» *Ideas*, Ø 114, pág. 272, de la traducción española.

dominio de lo trascendental, como algo radicalmente distinto de la conciencia y condición de posibilidad de la misma.

Este 'mundo hormigueante de las singularidades anónimas y nómadas, impersonales y preindividuales', como dice Deleuze<sup>63</sup>, presenta cinco caracteres principales.

En primer lugar, los acontecimientos singulares se organizan en series heterogéneas que forman un campo en equilibrio meta-estable y provisto de una energía potencial; además las singularidades se relacionan mediante un movimiento animado por el elemento paradójico del sinsentido, que es el que pone el mecanismo en movimiento, Aion indefinido, sometido al azar del único Acontecimiento que agrupa a todos los demás en su seno. En tercer lugar, los acontecimientos-singularidades se sitúan en la superficie, a la cual se asocia la energía potencial (recuérdese aquí la teoría de las membranas celulares, a las que está asociada una energía eléctrica potencial, y las teorías de la tensión superficial de la hidrostática). En cuarto lugar, esta superficie, lugar de los acontecimientos, es también el ámbito del sentido, el cual sólo surge en la resonancia entre dos series. Recordemos que el sentido es la superficie que separa la proposición del estado de cosas a que aquella se refiere. Por último, este mundo de las singularidades y los acontecimientos, en el que nace el sentido, es un mundo problemático.

Aquí Deleuze retoma las aportaciones de G. Sismondon, el cual en su obra *L'individu et sa genèse physico-biologique* elabora una teoría de las singularidades impersonales y preindividuales en el ámbito de la biología y la epistemología.

Sismondon esboza cinco caracteres fundamentales de su noción de lo trascendental, que son las que también nos propone Deleuze: energía potencial del campo, resonancia interna de las series, superficie topológica de las membranas, organización del sentido y estatuto de lo problemático<sup>64</sup>.

Deleuze, en su crítica de Husserl, afirma que la fenomenología no rompe del todo con la metafísica clásica, al mantener esta alternativa: «o bien un fondo indiferenciado, sin fondo, no-ser informe, abismo sin diferencias ni propiedades, o bien un ser soberanamente individuado, una Forma fuertemente personalizada»<sup>65</sup>. Mientras

---

<sup>63</sup> .- LS, 136.

<sup>64</sup> .- Nota núm. 3, LS, 138.

<sup>65</sup> .- LS, 140.

que la metafísica clásica gravita en torno de un Ser, individualizado e infinito, la fenomenología permuta este Ser infinito = Dios por una Persona sintética y finita, coextensiva a la representación. Pero ambas posturas mantienen la oposición simple entre el sentido y el sinsentido, entre el sin-fondo indiferenciado y las singularidades sometidas a un principio supremo; que este principio sea divino o humano poco importa.

Fuera de esta oposición salta Nietzsche cuando con su concepto dionisiaco de la voluntad de poder explora un campo de singularidades impersonales y preindividuales, libres tanto de la sujeción al Ser divino e infinito como de aquella debida al sujeto constituyente. Nietzsche elabora un nuevo discurso, más allá de la forma y lo informe, basado en una singularidad, libre, anónimo y nómada, pre-divino y pre-humano<sup>66</sup>.

A continuación, Deleuze desarrolla el problema de la génesis, que divide en génesis estática y génesis dinámica. La primera se ocupa de explicar el paso del acontecimiento, por una parte, a su efectuación en un estado de cosas y a su expresión por medio de una proposición. La génesis dinámica, en cambio, nos explica cómo podemos pasar de los estados de cosas a los acontecimientos incorpóreos y cómo a partir de la profundidad podemos generar la superficie.

Comenzando por la génesis estática podemos decir que tiene dos aspectos: uno ontológico y otro epistemológico, y en concreto la génesis estática ontológica tiene dos niveles de efectuación: en el primer nivel replantea el problema de la relación entre el individuo y el mundo desde la noción de «composibilidad» leibniziana, y buscando el origen del sentido; en el segundo nivel nos encontramos con la trascendencia objetiva del mundo y con el origen del sinsentido ligado a la posibilidad de mundos incompatibles.

Veamos el primer nivel de la génesis estática ontológica más despacio. El problema consiste en producir un individuo correlativo a su mundo, teniendo como fondo el campo trascendental real, formado de singularidades nómadas, impersonales y preindividuales. Aquí Deleuze se vuelve a Leibniz y afirma que el mundo está formado por el conjunto de las series convergentes que corresponden a cada singularidad. Es precisamente «la convergencia de las series la que define la 'composibilidad' como regla de una síntesis del mundo. Allí donde las series divergen comienza otro mundo

---

<sup>66</sup> .- LS, 142-3, y además G. Deleuze, *Nietzsche y la «filosofía»*.

incomparable con el primero»<sup>67</sup>. Esta noción leibniziana intenta responder al problema de que, mientras todas las posibilidades son compatibles entre sí, no todas las realidades lo son, es decir, mientras que hay infinitos mundos posibles sólo hay un mundo real, definido por la componibilidad de las cosas reales o realmente existentes.

Según Deleuze, la componibilidad sería el continuo de las singularidades pre-individuales analizadas anteriormente, y sería sobre este continuo trascendental sobre el que se destacarían los individuos, que actuarían a su vez como envolventes de las singularidades en torno a sí, constituyendo un mundo.

El mundo *existe*, por una parte, como *predicado*, expresado por los individuos, pero *subsiste*, de una forma muy diferente, como *atributo*, expresado por un verbo-acontecimiento, en las singularidades previas a los individuos.

Pasemos ahora al segundo nivel de efectuación de la génesis estática, que se pregunta por el origen del sentido de trascendencia objetiva que nos presenta el mundo. La solución a esta pregunta, para Deleuze, no puede ser la de la Fenomenología, ya que el Ego es una mónada individual, definido en su mundo, que era un continuo convergente de singularidades. En este sentido estamos aún en el primer nivel de la efectuación, en el de un individuo vivo que está en el mundo (Umwelt), y aquí se pregunta por un sujeto de conocimiento que se enfrenta al mundo como algo exterior (Welt). De un mundo definido por la componibilidad, es decir, por la convergencia de las series, pasamos a un conjunto de mundos incompatibles entre sí, pero que, sin embargo, poseen algo común, un elemento paradójico y ambiguo consistente en ser varias soluciones distintas para el mismo problema. Este elemento paradójico, común a varios mundos, está constituido por un pequeño número de predicados, que deben ser completados de manera diferente por cada mundo<sup>68</sup>.

En este segundo nivel, nos dice Deleuze, «ya no estamos ante un mundo individuado constituido por singularidades fijas y organizadas en series convergentes ni ante individuos determinados que expresan este mundo. Nos encontramos ahora ante el punto aleatorio de los puntos singulares, ante el signo ambiguo de las singularidades»<sup>69</sup>.

---

<sup>67</sup>.- LS, 146.

<sup>68</sup>.- Tenemos aquí el ejemplo del Adán «vago» de las cartas a Arnauld y el de los Sextos diferentes a que se alude en la *Teodicea*, Ø 414-6: «Y cuando las condiciones no estén bastante determinadas, habrá tantos Mundos diferentes entre sí como se quiera,, de tantas maneras como sea posible» (traducción mía), Ø 414.

<sup>69</sup>.- LS, 151.



Aquí no nos encontramos con un mundo como predicado analítico de un individuo compuesto por series convergentes, sino ante un conjunto de mundos incompatibles que ejercen como predicados sintéticos (ya que añaden algo a ese elemento paradójico mínimo común a todos ellos), de personas, definidos por síntesis disyuntivas, es decir, a través de series divergentes, ya que esos distintos mundos no pueden converger entre sí. Mientras que la primera etapa de la génesis pasiva define un complejo, constituido por el Umwelt, formado por series convergentes, individuos que expresan esos mundos, mezclas de cuerpos o agregados de estos individuos y predicados analíticos que observan estos estados, en la segunda etapa de la génesis tenemos un Welt, concebido como algo común a todos los mundos incompatibles, personas definidas por este algo común y que se expresan mediante predicados sintéticos. La primera etapa es la génesis del sentido, mientras que en la segunda reina el sinsentido.

Aquí retomamos a Husserl, al cual reprocha Deleuze de nuevo que en su teoría de la constitución no sepa ver la diferencia entre la X como forma de identificación, como Persona o Ego, y la X como instancia del sinsentido: «El individuo y la persona, el buen sentido y el sentido común son producidos por la génesis pasiva, pero a partir del sentido y el sinsentido que no se le parecen y cuyo juego trascendental preindividual e impersonal ya conocemos»<sup>70</sup>.

Con esto pasamos a la génesis estática lógica. Teníamos en la génesis estática ontológica tres niveles: los individuos, que son proposiciones analíticas infinitas (hay que recordar la lógica clásica, según la cual el individuo tenía comprensión infinita y extensión mínima); las personas, que son proposiciones sintéticas finitas, ya que son indefinidas en su aplicación, y por último, las clases múltiples y las propiedades variables que dependen de las personas. En el aspecto lógico estas tres instancias definen tres tipos de relaciones: la relación de designación como relación con lo individual, la relación de manifestación como relación con lo personal, la forma de posibilidad como relación de significación<sup>71</sup>.

Estas tres relaciones que se expresan en la proposición no tienen ninguna prioridad sobre las demás y además ninguna de ellas coincide con el sentido de la proposición, el cual forma por sí mismo una organización secundaria respecto a las mismas. El sentido, como ya vimos, es lo que divide la proposición y el estado de cosas

---

<sup>70</sup>.- LS, 153.

<sup>71</sup>.- LS, 155.

que constituye el correlato objetivo de la misma, y por ello es doblemente generador: genera la proposición lógica, con sus relaciones de designación, manifestación y significación, y además los correlatos ontológicos de dichas relaciones: lo designado, lo manifestado, lo significado. El sentido siempre es superficial, siempre está en la frontera, es el lugar del Aion y del acontecimiento.

El sentido es el problema al cual intentan responder las diferentes proposiciones en tanto que soluciones particulares. Por ello el sentido no es afirmativo ni negativo, sino interrogativo, y además es neutro respecto de todos los modos de la proposición.

Otra vez más reconocemos el sentido como ese incor-coral, extra-ser que subsiste o insiste en las proposiciones, pero que no existe como las cosas mismas. «El sentido es neutro, pero nunca doble de las proposiciones que lo expresan ni de los estados de cosas, a los que él llega y que son designados por las proposiciones»<sup>72</sup>.

El sentido es impasible, no es causa, sino cuasi-causa, y aparece sometido a una doble causalidad: la de los estados de cosas que lo producen realmente y la de los otros acontecimientos que actúan sobre él como cuasi-causas. El sentido, como el acontecimiento, es siempre producido, siempre efecto, en sentido estricto.

El sentido es producido por los cuerpos, pero de una manera muy especial: gracias a la posibilidad que tienen los cuerpos profundos de organizar superficies, de producir efectos superficiales. Pero a su vez, una vez organizada una superficie, posee una tensión superficial, una energía potencial que le permite actuar como una cuasi-causa.

Esta superficie es metafísica, es el campo trascendental, y constituye la frontera entre los cuerpos y las proposiciones, es el lugar del sentido; o lo que es igual, el sentido es aquello que se forma ligado a esta superficie y en virtud de ella adquiere una energía potencial, una capacidad de constitución. El sentido es aquello que 'acontece a los cuerpos e insiste en las proposiciones'.

El sentido es neutro, y doble, se despliega en los dos lados de la superficie, mira a la proposición y al estado de cosas, es lo expresado por la proposición y el acontecimiento que sobreviene al estado de cosas<sup>73</sup>.

### III

---

<sup>72</sup>.- LS, 161.

<sup>73</sup>.- LS, 163-4.

Hemos distinguido la génesis estática como aquella que tiene su origen en el acontecimiento y desde él pasa a las proposiciones por un lado y a los estados de cosas por otro; ahora vamos a analizar la génesis dinámica que va, inversamente, de los estados de cosas a los acontecimientos, de la profundidad a la producción de las superficies.

Esta génesis dinámica tiene tres etapas: en primer lugar se produce el paso del ruido a la voz; la voz se separa del ruido de las profundidades forjándose sobre el modelo de las alturas: origen acústico del super-yo; pero la voz aún no es un lenguaje, le falta la univocidad del lenguaje, y además no se sabe lo que significa, no ha llegado aún al nivel del sentido. La segunda etapa de la génesis dinámica se relaciona con la formación de las superficies y su empalme hasta formar una superficie física que envuelve al cuerpo. Por último, la tercera etapa de la génesis dinámica la constituye la formación de una superficie metafísica, la superficie del sentido y del pensamiento, a partir de la superficie física. Como se puede ver, aquí Deleuze se vuelve hacia el psicoanálisis, al analizar la superficie como el lugar de la sexualidad.

Retoma la teoría de la parcialidad de M. Klein y descubre en ella la dualidad estoica ya conocida: por una parte, lo parcial remite a un objeto introyectado, el cual tiene ligadas varias pulsiones sexuales; por otra parte, lo parcial es una zona superficial del cuerpo, un trozo de la piel humana.

Según Deleuze, cada zona erógena está relacionada con uno o varios puntos singulares, unas series definidas en torno a la singularidad, una carga energética que ocupa la zona, un objeto parcial proyectado sobre el territorio y un observador o un yo ligado al territorio y que experimenta la satisfacción; y de un modo de empalme con las otras zonas<sup>74</sup>.

Según esto, para Deleuze la sexualidad es una verdadera producción de las superficies parciales, es un fenómeno ligado a la superficie que no tiene nada que ver ni con las alturas ni con las profundidades, es el lugar de la perversión por excelencia, más que de la ascensión depresiva o de la subversión esquizofrénica.

Deleuze retoma esta triple oposición entre las alturas, las profundidades y la superficie en su visión del complejo de Edipo. Edipo es un pacificador como Hércules;

---

<sup>74</sup> .- LS, 250.

por una parte quiere reparar las heridas del cuerpo materno (la carencia de pene), pero por otra no quiere disgustar al objeto bueno de las alturas (al padre). Edipo pretende trazar una línea superficial que permita el empalme de todas las series erógenas en torno a la zona genital, y de esta manera superar la perversión sexual, integrando todos los instintos parciales, cada uno de los cuales aparece centrado en una zona erógena parcial, en un único instinto sexual, centrado en zona genital y no dedicado ya al placer, sino a la reproducción.

Esta producción de superficies sexuales y su unificación bajo el signo del falo constituye la segunda etapa de la génesis dinámica. Pero el falo superficial, pacificador, está amenazado por el pene de las profundidades, devorador, castrador, y por el pene de las alturas, frustrador, inhibidor. Si el complejo de Edipo no tiene un buen término, hay dos formas de regresión preedipiana que suponen castración, la castración-devoración, procedente de las profundidades, y la castración-privación, procedente de las alturas, es decir, la posición esquizoide y la posición depresiva.

Como vemos, la superficie, la correcta reorganización de la superficie física del cuerpo, tiene una importancia fundamental en el desarrollo del yo, por la influencia que tiene sobre el correcto desenlace del complejo de Edipo.

En el Edipo, el niño intenta reparar el cuerpo herido de la madre, conjurar los monstruos de la profundidad y además lograr que el objeto bueno de la altura vuelva, es decir, congraciarse con el padre; y una vez hecho esto, quiere establecer un reino pacífico. Pero, como nos dice Deleuze, «las buenas intenciones son forzosamente castigadas», y así tenemos que Edipo ve el cuerpo de su madre y comprende que el falo paterno, que proyectado sobre su pene aseguraba el correcto empalme de sus superficies parciales, designa una carencia en su madre.

Edipo entonces ha castrado a su madre, al querer repararla, y además ha matado a su padre, al que quería hacer volver.

En el complejo de Edipo vemos el surgimiento de la intención como una categoría ética, relacionada íntimamente con la acción, constituida para el acontecimiento, que ya no es ni activo ni pasivo, sino algo que resulta necesariamente de las acciones y las pasiones. Todo lo relacionado con el complejo de Edipo pertenece al orden del acontecimiento: castrar y ser castrado, matar y morir. La intención, nos dice Deleuze, es un acto de superficie, con dos sentidos, que no opone una acción querida a

una acción hecha (salvar a la madre/castrar a la madre; hacer volver al padre/matar al padre), sino que subdivide toda acción posible y la proyecta en dos pantallas distintas, en dos superficies: «De una parte, toda la imagen de la acción sobre una superficie física, donde incluso la acción aparece en tanto que querida y se encuentra determinada en forma de reparación y de evocación; de otra parte, el resultado de la acción sobre una superficie metafísica, donde la acción aparece como producida y no querida, determinada en forma de muerte y castración»<sup>75</sup>.

Esta superficie metafísica está relacionada con el tema de la sublimación. En efecto, los temas de la muerte y la castración toman dos valores en Freud; por una parte, intervienen en la organización de la sexualidad como sexualidad genital, adulta, reproductora, y por otra, están en el origen de una desexualización de la energía libidinal que produce, mediante el mecanismo de la sublimación, el pensamiento y la cultura. Como dice Freud en *El Yo y el Ello*, la energía libidinal puede pasar de Eros, el impulso sexual, a Thanatos, el instinto de muerte.

La cultura necesita para producirse que no toda la energía se consuma en actividad sexual, sino que sea sublimada en forma de pensamiento, es decir, que se produzca la tercera etapa de la génesis dinámica, o sea el paso de la superficie física a la superficie metafísica.

En la constitución del pensamiento ocupa un lugar importante el fantasma, el cual presenta tres caracteres fundamentales que le ponen en contacto con nuestra teoría del acontecimiento.

En primer lugar, el fantasma no es una acción ni una pasión, sino un puro efecto, un resultado, es decir, un acontecimiento. El fantasma no es ni imaginario ni real, es ideal e impasible como el acontecimiento. Es producido por los cuerpos, pero también está sometido a la cuasi-causa que constituyen los demás fantasmas-acontecimientos.

En segundo lugar, en el fantasma el yo no aparece, el fantasma es algo preindividual y prepersonal, neutro. Los fantasmas no son particulares, de este o aquel sujeto, sino comunes a todos.

Mis fantasmas propios no son más que resonancias y repeticiones de un fantasma original, que es como el Acontecimiento único del que los demás no son más que repeticiones y variaciones. No hay fantasmas personales ni siquiera familiares, sino

---

<sup>75</sup> .- LS, 264.

universales. Por último, el fantasma se expresa mediante el verbo, en infinitivo, como el acontecimiento: vivir, morir, etc.

M. Klein pone en relación el fantasma con la simbolización, ligada a la sublimación y a la superación del narcisismo secundario, y en ese sentido es un paso hacia la constitución de la superficie metafísica: es decir, del pensamiento.

El fantasma pasa «de la pareja sexuada al pensamiento por el intermedio de una castración», según la feliz fórmula de Deleuze.

Pero el fantasma tiene más relaciones con el acontecimiento, ya que es el proceso de constitución de lo incorporal, del sentido; es el lugar propio del eterno retorno, ya que estamos condenados a repetirlo eternamente, y además es el origen del pensamiento. El fantasma es doble, relaciona la castración exterior con la desexualización interior, es un fenómeno de superficie.

También doble es la castración, ya que está en el medio, entre la superficie corporal de la sexualidad y la superficie metafísica del pensamiento; el miedo a la castración es el mecanismo que permite generar el pensamiento como energía desexualizada a partir de la energía sexual.

Por último, acabaremos este análisis de la génesis dinámica situando respecto al problema de la superficie metafísica las tres salidas posibles del complejo de Edipo.

Por una parte tenemos la solución positiva del mismo, es decir, la sublimación lograda, que conlleva la producción correcta de una superficie metafísica y una constitución correcta del yo; en el otro extremo tenemos la psicosis producida por la destrucción de la superficie sexual y la imposibilidad consiguiente de generar una superficie metafísica, el yo no se desarrolla y tampoco el lenguaje: el psicótico no alcanza el nivel de lo simbólico lacaniano, permaneciendo en la identificación imaginaria. Por último, entre la sublimación y la psicosis se sitúa la neurosis, caracterizada por la ambigüedad de Edipo: se llega a lo simbólico, pero de forma incorrecta<sup>76</sup>.

---

<sup>76</sup>.- Para estos temas, Cf. Lacan, «Del tratamiento posible de la psicosis» y «El estado del Espejo como formador de la función del Yo», ambos en *Ecrits*, Seuil, 1966.

Capítulo IV  
EL SENTIDO DE LA PROPOSICIÓN COMO EXPRESIÓN DEL  
ACONTECIMIENTO

I

Como hemos visto, Deleuze, siguiendo a los estoicos, sitúa el sentido como el límite superficial que separa por un lado los estados de cosas y por otro las proposiciones. Vamos ahora a abordar el estudio que lleva a cabo Deleuze de la proposición.

En las proposiciones, Deleuze distingue tres relaciones distintas: La primera es la *designación*, y consiste en la relación existente entre la proposición y un estado de cosas exteriores; desde el punto de vista lógico, la designación se refiere a la capacidad que tiene la proposición de ser verdadera o falsa. La segunda relación de la proposición la denomina Deleuze *manifestación*, y por ella se refiere la proposición a los deseos y opiniones del sujeto que la emite. Los valores lógicos que atañen a la manifestación no son ya la verdad o el error, sino la veracidad y el engaño. Por último, Deleuze llama *significación* a la relación que establece la palabra con los aspectos universales y los lazos sintácticos existentes en la proposición con implicaciones de conceptos. El valor lógico de la significación no es la verdad, sino la *condición de verdad*, o sea «el conjunto de condiciones bajo las cuales una proposición sería verdadera»<sup>77</sup>. La significación hace posibles a la vez la verdad y el error, y por eso la condición de verdad se opone a lo absurdo, «lo que no tiene significación, lo que no puede ser ni verdadero ni falso».

Vemos una cierta disimetría entre estas tres funciones fundamentales de la proposición, según Deleuze. En efecto, mientras que las dos primeras se refieren a la proposición como un todo, relacionado por una parte con un estado de cosas físico y por otra parte con un sujeto que produce dicha proposición, la significación se refiere a los elementos de la proposición. Y además, mientras que la designación y la manifestación se refieren a elementos extralingüísticos, la significación remite a un contexto lingüístico, a saber: el conjunto de proposiciones de las cuales se puede derivar la proposición dada.

---

<sup>77</sup> .- LS, 26

A continuación, Deleuze se pregunta por la prioridad existente entre las distintas relaciones de la proposición.

Desde un cierto punto de vista puede considerarse que lo fundamental en el lenguaje es su capacidad de servir de instrumento para la expresión o manifestación de un sujeto. Este poner el fundamento en el sujeto, en el cogito, es el camino que ha seguido desde Descartes el grueso de la filosofía occidental. El aspecto subjetivo del lenguaje está recogido en las nociones de habla de Saussure (parole) y de actuación de Chomsky (performance).

Pero desde otro punto de vista, el de la lengua (langue) saussuriana y el de la competencia de Chomsky, la relación fundamental es la significación. En este contexto, inmanente al lenguaje, la proposición aparece referida a otras proposiciones antes que al sujeto emisor y al estado de cosas exterior (el referente).

Pero este dominio de la significación se ve socavado por el hecho de que en el proceso de deducción por el que pasamos de las premisas a la conclusión suponemos, para poder afirmar la conclusión como verdadera, que las premisas lo son, y eso supone el recurrir a la designación, a la relación con el contexto extralingüístico. Y además en este mecanismo de la deducción nos encontramos con que no podemos deducir la verdad de la conclusión a partir de las premisas si no admitimos otra proposición que afirma que si las premisas son verdaderas la conclusión lo es, y así caemos en una regresión infinita recogida por L. Carroll en su texto *Lo que la tortuga dice a Aquiles*<sup>78</sup>.

Esta paradoja nos indica, según Deleuze, que la implicación no puede nunca fundar la designación o, lo que es lo mismo, que no es posible una clausura del lenguaje en sí mismo, sino^ que se debe abrir a los estados de cosas exteriores.

Con ello llegamos a lo que Deleuze denomina el «círculo de la proposición», es decir, el paso de cada una de las relaciones de la proposición a otra, y de ésta a otra y así sucesivamente, ya que ninguna de ellas puede fundar a las otras.

Por otra parte, Deleuze no encuentra el sentido en este «círculo de la proposición», o sea en las tres dimensiones de la designación, la manifestación y la significación. En primer lugar, el sentido no puede residir en la designación, ya que no hay una correspondencia necesaria entre las palabras y las cosas. Toda designación supone el sentido y no a la inversa.

---

<sup>78</sup> .- L. Carroll, *El juego de la lógica*, Alianza, Madrid, 1981, Colección de trabajos lógicos de L. C. a cargo de A. Deaño.



Uno de los críticos más destructores de la teoría que identifica el sentido y la designación es Ryle, que en su *Theory of Meaning* (1956) la denomina la teoría «Fido-Fido» y la hace consistir en una generalización abusiva del tipo de relación existente entre un nombre propio (Fido, por ejemplo) y el objeto individual que lo lleva (el perro Fido, en el caso de Ryle)<sup>79</sup>.

A las críticas de Ryle tampoco se sustrae una versión sofisticada de esta teoría, que hace consistir el sentido en la designación y que construye Ayer mediante un modelo conductista del lenguaje, según el cual el sentido de una proposición tendría que ver con el tipo de respuesta que se da a un determinado estímulo exterior: idénticos estímulos vendrían designados por las mismas proposiciones.

Podríamos intentar, por otra parte, identificar el sentido de la proposición con la manifestación del sujeto que la produce, es decir, con sus creencias y deseos. Este camino lo ensaya Russell en su escrito *On Proposition, what they are and how they mean* (1919), al definir la proposición como «lo que nosotros creemos cuando creemos correcta (truly) o incorrectamente (falsely)»<sup>80</sup>. Los inconvenientes de esta postura residen en que no dan explicación de las creencias falsas, según demuestra Moore en *Some Main Problems of Philosophy* (1911), ya que una creencia, para él, no es una relación entre el sujeto que cree y lo creído, y además lo creído en una creencia falsa, no existe.

Por otra parte, y como ya habíamos visto antes, el Yo no es suficiente en el orden del habla (parole) más que sobre el fondo de la lengua (lange), constituida por significaciones.

Con ello llegamos a la tercera posibilidad, la de identificar el sentido y la significación. Pero con esto llegamos otra vez al círculo que denomina Deleuze la paradoja de Carroll, según la cual «la significación nunca puede ejercer su papel de fundamento último y presupone una designación irreductible»<sup>81</sup>.

La significación establece sólo la condición de posibilidad de la verdad de la proposición, mientras que la designación establecía directamente la verdad o falsedad de

---

<sup>79</sup> .- Cf. Paul Gochet, *Esquisse d'une théorie nominaliste de la proposition*, Armand Colin, París, 1972, pág. 119.

<sup>80</sup> .- Cf. P. Gochet, op. cit., pág. 99.

<sup>81</sup> .- LS, 31.

la proposición, con lo cual caemos en un círculo que va de lo condicionado a la condición y de ésta a lo condicionado, sin posible escape.

Para poder salir de este círculo, Deleuze lo abre según una nueva dimensión de la proposición: el sentido, el cual aparece como «algo incondicionado capaz de asegurar una génesis real de la designación y de las otras dimensiones de la proposición»<sup>82</sup>. El sentido es lo *expresado de la proposición*, es un incorporeal que recorre la superficie de las cosas, es un acontecimiento puro, un extra-ser puramente ideal, que no existe, sino que sólo subsiste o insiste en la proposición. Este incorporeal lo descubrieron por primera vez los estoicos; se redescubrió en el siglo XIV otra vez, por los seguidores de Ockham, Gregorio de Rimini y Nicolás de Autre-Court, y por tercera vez por el filósofo y matemático Meinong a fines del siglo XIX. De la teoría estoica del acontecimiento ya hemos hablado; ahora diremos algo de las aportaciones de Gregorio de Rimini y Meinong<sup>83</sup>.

Gregorio de Rimini hace residir el objeto propio del conocimiento en lo que denomina «*complexum significabile*», el cual no puede ser ni la demostración entera, ni la conclusión, ni la cosa exterior; tampoco es la expresión que designa la cosa ni el concepto envuelto en dicha expresión. Este «*complexum significabile*» es el significado total y adecuado de la conclusión, y es algo no existente, es un extra-ser, y aquí tenemos el entronque con el enfoque estoico, que se refuerza por el hecho de que para Gregorio de Rimini este «*complejo significabile*» se expresa mediante una proposición infinitiva, y el infinitivo, como luego veremos, es la manera adecuada de expresar el sentido y el acontecimiento.

Por otra parte, Meinong distingue en su análisis del objeto (*Gegenstand*) dos aspectos: el objeto de representación (*Objekt*) y el objeto del juicio (*Objektiv*). Es esta noción de *Objektiv* la que se aproximaría a la noción deleuziana de sentido, ya que Meinong la definiría más como lo significado en una proposición que como la significación misma. Meinong en esta distinción radical entre el conocer y lo conocido desarrolla la teoría de K. Twardouski, el lógico polaco fundador de la escuela de Lamberg, el cual parte de la ambigüedad del término «representado» (*Vergestallte*), que por una parte es

---

<sup>82</sup> .- LS, 32.

<sup>83</sup> .- Para este problema, Cf. la obra de Hubert Elie, *Le Complex significabile*, Vrin, París, 1936, el cual compara las teorías de estos lógicos del siglo XIV con los de Meinong. En cuanto a las obras de Gregorio de Rimini y Meinong, donde se ocupan de estas teorías, son: *Super Primum et Secundum Sententiarum* (1522), reimpresión «Franciscan Institute», 1955, núm. 7 de las Text-Series, y *Über Annahmen*, 1902, especialmente 8-14 del cap. III y también A. Meinong, *Teoría del objeto*, UNAM, México, 1981.

lo que se representa *en* una representación (el contenido) y por otra es lo representado *por* una representación (el objeto).

Meinong defiende una teoría objetivista del conocimiento y para él no existe, como para Russell, una subjetividad trascendental con capacidad para constituir el sentido; al contrario, el objeto alcanzado en el conocimiento es un referente objetivo que el acto de conocimiento no puede constituir.

Los «objetivos» (Objektiv) de Meinong, como el sentido de los estoicos y el 'complexum significabile' de Gregorio de Rimini, no existen, sino que subsisten, son reales sin existir. Meinong desarrolla una teoría de los objetos puros indiferentes al ser (Daseinfrei), basándose en que el «ser-así» (Sosein) de todo objeto es independiente de su ser (Sein).

Otro concepto que pertenece a esta familia y que, por tanto, es similar a la noción de sentido que maneja Deleuze es el de «proposición-en-sí» (Satz-an-sich) de Bolzano; dicha proposición-en-sí no tiene existencia real (Wirkliches Dasein), pero a pesar de todo tiene una cierta subsistencia como contenido proposicional: «Las proposiciones carecen de existencia real, esto es, no son de tal naturaleza que pueden darse en un lugar o en un instante ni de cualquier manera como puede darse algo real»<sup>84</sup>.

Pero no sólo en esta línea de pensamiento continental, hermenéutica, se intenta asignar una capa específica e irreductible al sentido y además ponerlo en relación con el acontecimiento; en el pensamiento anglosajón. S. Stebbing, Ramsey y Strawson también defienden posturas parecidas<sup>85</sup>.

S. Stebbing, en *Substances, Events and Facts* (1932), distingue entre hechos (facts) y eventos (events) y afirma que los primeros son intemporales y además que se puede describir el mundo en términos de hechos. Podemos estar de acuerdo con ella si entendemos por hecho el acontecimiento deleuziano.

Por otra parte, también Ramsey, en *Facts and Propositions* (1927), dice que los hechos y los eventos tienen una «gramática lógica» distinta: los eventos pueden ser expresados mediante una descripción definida, mientras que los hechos deben ser expresados por una proposición. Vemos aquí, en Ramsey, la relación intrínseca entre

---

<sup>84</sup> .- Bolzano, 0 25, *Wissenschaftslehre*, Sulzbach, 1837, citado por Kneale, *El desarrollo de la lógica*, Tecnos, Madrid, 1980, pág. 335.

<sup>85</sup> .- Cf. P. Gochet, op. cit, págs. 92 y siguientes. Gochet, en su línea nominalista, se opone a esta concepción de la proposición y no admite la noción de acontecimiento de Ramsey y Strawson, cercana a la de Deleuze.

hecho (acontecimiento) y proposición, y mientras que un evento puede ser descrito por dos descripciones no sinónimas, un acontecimiento sólo puede ser expresado por una proposición, lo cual confirma la relación íntima entre el sentido de la proposición y el acontecimiento expresado o, mejor dicho, su identidad.

También Strawson, en su polémica con Austin, con ocasión de un Simposio en 1950 en el que también participó D. R. Cousin, reafirma la distinción entre hecho (acontecimiento) y evento (estado de cosas). «Los hechos son lo que afirman los enunciados (cuando son verdaderos), no son como los casos o sucesos en la faz de la tierra, presenciados, oídos o vistos, rotos o arruinados, interrumpidos o prolongados, pateados, destruidos, enmendados o ruidosos»<sup>86</sup>.

Para Strawson, frente a Austin, que reduce los acontecimientos a estados de cosas, los acontecimientos son algo sui géneris a lo que se refieren las proposiciones, son los «correlatos pseudomateriales» de las proposiciones (*pseudo-material correlates*).

Los acontecimientos no son cosas que pueden localizarse en el mundo, son contenidos preposicionales, sentidos incorporeales.

Esta polémica ha sido retomada por Habermas en su «Epílogo» de 1973 a *Conocimiento e Interés*, donde distingue entre problemas de la constitución del objeto (objetividad de una experiencia) y problemas de la validez (verdad de un enunciado).

Retraduciendo a nuestra terminología la empleada por Habermas podemos concluir: «Cuando *decimos* que los hechos son estados de cosas que existen no nos *referimos* a la *existencia* de objetos, sino a la *verdad* de los contenidos proposicionales, con lo que *damos por supuesto* la existencia de objetos identificables *de los* que afirmamos el contenido proposicional. Los hechos (acontecimientos) derivan de estados de cosas (...) los hechos son los contenidos de enunciados que se hacen en afirmaciones «mantenibles»<sup>87</sup>.

Un punto de desacuerdo entre Habermas y Deleuze estribaría en que para el filósofo frankfurtiano la verdad es algo a lo que llegamos mediante una discusión y estaría del lado del sentido de la proposición, mientras que para Deleuze la verdad o falsedad sería el valor lógico de la designación, es decir, la relación de la proposición con el estado de cosas exterior; pero la concordancia que aquí nos interesa reside en que tanto uno como otro distinguen los acontecimientos (hechos) de los estados de cosas

---

<sup>86</sup>.- G. Pitchar (ed.), *Truth*, Emplewood Clifs, 1967.

<sup>87</sup>.- Habermas, *Conocimiento e Interés*, Taurus, Madrid, 1983, página 312.

subyacentes y que ambos relacionan las proposiciones con estos acontecimientos que aparecían como lo expresado por aquellas.

Estos intentos de individuar una capa especial en la que subsistiría el sentido como una especie de extra-ser, irreductible tanto a las cosas como a las proposiciones, ha sido criticado duramente desde posiciones nominalistas y positivistas: Russell, Kneale, P. Gochet, en nuestro siglo; Pedro d'Ailly en el siglo XIV, etc.

Ciertamente Deleuze reconoce la dificultad de pensar el sentido como un extra-ser, como algo que no tiene existencia ni física ni mental, que no se puede reducir a los estados de cosas individuales, ni a las creencias personales, ni a los conceptos universales. El sentido es algo «ineficaz, impasible y estéril», y por ello «sólo lo podemos inferir indirectamente a partir del círculo al que nos arrastren las dimensiones ordinarias de la proposición»<sup>88</sup>. El sentido, y aquí Deleuze retoma a Husserl, es lo expresado, es el noema, algo distinto del objeto exterior, de la vivencia psicológica, de las representaciones mentales y de los conceptos lógicos, es «un impasible, un incorporeal, sin existencia física ni mental, que no hace ni padece, resultado puro, pura apariencia».

Citando a Husserl, podemos decir: «La capa de la expresión no es productiva, *su productividad, su función noemática, se agota en el expresar y en la forma de lo conceptual* que interviene como forma nueva con el expresar» (subrayado de Husserl)<sup>89</sup>.

. El noema será, para Deleuze, el acontecimiento puro, que no existe fuera de la proposición que lo expresa, y la apariencia sería un efecto de superficie, lo que permite a Deleuze concluir con la pregunta «¿No será la fenomenología esta ciencia rigurosa de los efectos de superficie?».

El sentido se reafirma de nuevo, como un fenómeno de superficie, con dos caras, una dirigida a la proposición que lo expresa y otra al estado de cosas a que se refiere. El sentido es lo expresado en la proposición y el atributo del estado de cosas, es la frontera entre ambos. Es algo que insiste, un extra-ser, un puro acontecimiento.

Y exactamente igual que existe una dualidad entre las cosas corporales que actúan como causas y los acontecimientos incorporeales que siempre son efectos, también existe una dualidad entre las cosas y el lenguaje, entre las cosas y las proposiciones, establecido por el sentido.

---

<sup>88</sup> .- LS, 33.

<sup>89</sup> .- Husserl, *Ideas*, 0 124, «La capa noemática del logos. El significar y la significación», pág. 298.

Esta dualidad entre cosas y proposiciones aparece a su vez subordinada por otras dos dualidades, uno por el lado de las cosas y otro por el lado de la proposición. En efecto, por el lado de las cosas tenemos una dualidad entre las cualidades físicas del estado de cosas y los atributos lógicos correspondientes a los acontecimientos corporales, y por el lado de la proposición tenemos los nombres y adjetivos que designan el estado de cosas y los verbos que expresan los acontecimientos<sup>90</sup>.

Esta dualidad nos remite a la gramática estoica que opone el nombre común como aquello que designa las cosas y sus cualidades y el verbo que es un predicado carente de composición, un elemento indeclinado del discurso, que significa algo que se puede engarzar con las cosas<sup>91</sup>. Los sustantivos y adjetivos se refieren a un estado de cosas presentes, están sometidos a la presencia del Cronos; en cambio, el verbo, especialmente el infinitivo, es el tiempo del acontecimiento (herir, morir), Aion incorporal, presente dividido constantemente hasta el infinito, desde el pasado y hacia el futuro.

De esta manera, finaliza Deleuze, la dualidad no es la de las últimas páginas del *Cratilo*, es decir, la existente entre las palabras que nombran las cosas fijas, las Ideas, y las palabras que nombran el devenir, siempre inasible, sino que la dualidad pasa al interior de la propia proposición y se establece entre dos de sus dimensiones, entre la designación y la expresión: "la designación de cosas y la expresión de sentidos". Dualidad como la del espejo y que sólo se puede superar en una convergencia hacia el infinito de las dos series que organizan estas dos dimensiones de la proposición. La significación y el sentido sólo pueden coincidir en el término paradójico, en un elemento indefinido y equívoco, que puede decir a la vez la cosa y el sentido; este elemento sería el indefinido *eso*, que es un término de designación para todas las cosas posibles.

## II

Pero el sentido no sólo es algo que se oponga en forma dual a la significación, sino que el sentido está relacionado íntimamente con el sinsentido, con el cual se traba en una serie de paradojas que lógicos y gramáticos han detectado desde la Antigüedad y que vamos a considerar a continuación.

---

<sup>90</sup> .- LS, 39-40.

<sup>91</sup> .- Cf. Kneale, pág. 136. Sobre la gramática y la lógica estoica se puede consultar además: B. Mates, *Stoic logic*, 1953, y A. Virieux-Reymond, *La logique et l'epistemologie des stoiciens*, 1949.

*Paradoja de la regresión o de la proliferación indefinida.*

Esta paradoja alude a la distinción que existe entre una proposición y su sentido, y que hace que yo nunca pueda decir el sentido de lo que digo, aunque este sentido puede ser, a su vez, el objeto de una nueva proposición cuyo sentido no digo de nuevo, y así sucesivamente.

Esta paradoja es conocida como la paradoja de Frege, quien en *Sinn und Bedeutung* (Sentido y referencia) (1892) afirma: «Cuando se unen palabras de la manera habitual aquello de lo que se quiere hablar es su referencia. Pero puede ocurrir también que se quiera hablar de las palabras mismas o *de su sentido...*» (subrayado mío). «Si se quiere hablar del sentido de la expresión «A» basta con usar sencillamente la función el sentido de la expresión 'A'»<sup>92</sup>. Pero también la emplea L. Carroll en su obra *Alicia a través del espejo* en su encuentro con el caballero<sup>93</sup>, donde hablando del nombre de una canción se produce una alternancia entre un nombre real y un nombre que designa esta realidad, es decir, entre un nombre que designa algo y un nombre que designa el sentido de ese nombre.

Por último, Husserl alude también a esta posibilidad cuando en *Lógica formal y lógica trascendental* afirma: «No sólo un objeto-sustrato como cualidad, una situación objetiva, etc., pueden ser objeto, sino también un *sustrato mencionado en cuanto mencionado*, una cualidad mencionada *en cuanto mencionada*, etc., y éstas son objetividades: que designan de hecho una *región peculiar* pese a esa referencia reflexiva, como demostraremos en seguida» (...) (subrayados de Husserl). Naturalmente el tránsito posible del juicio (objetividad mencionada simplemente) a la mención del juicio (objetividad mencionada en cuanto tal) puede repetirse en cualquieras niveles»<sup>94</sup>. Vemos claramente la Formulación de la paradoja por Husserl, aunque Deleuze no lo cita, limitándose a Frege y Carroll.

*Paradoja del desdoblamiento estéril o de la reiteración seca.*

---

<sup>92</sup> .- Frege, «Sentido y referencia», en *Estudios sobre Semántica*, Ariel, Barcelona, 1971, pág. 53.

<sup>93</sup> .- L. Carroll, *Alicia a través del espejo*, Cf. «...es de mi propia invención», págs. 150-1 de la edición de Alianza, Madrid, 1980.

<sup>94</sup> .- Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental*, UNAM, México, 1962, pág. 137.



Para evitar esta regresión al infinito podemos fijar la proposición para poder extraer su sentido como un doble estéril e imposible de la proposición. Esta es la paradoja de los estoicos y de Husserl de nuevo: extraer una copia imposible, incorpórea, estéril, en la que reside el sentido. Este es un extra-ser que no existe, sino que sólo subsiste o insiste en la proposición. Ya hemos citado antes a Husserl en el 0 124 de *Ideas* cuando habla de la esterilidad del sentido. Deleuze aquí compara el sentido referido de la proposición y considerado como un doble evanescente de ella, como la sonrisa sin gato de Alicia o la llama sin candil. Esta paradoja se expresa mediante una alternativa «o lo uno o lo otro». Por un lado el sentido extraído de la proposición es estéril, pero por otro tiene la capacidad de engendrar las demás dimensiones de la proposición.

*Paradoja de la neutralidad o del tercer estado de la esencia.*

La esterilidad e imposibilidad del sentido nos lleva a afirmar que no puede ser afectado por las variaciones de la proposición ni en su cantidad, ni en su cualidad, ni en su relación, ni en su modalidad, cambios éstos que afectarían sólo a las otras dimensiones de la proposición. Y Deleuze recorre las afirmaciones de la imposibilidad del sentido a partir de los lógicos medievales.

En primer lugar, las proposiciones afirmativas y negativas tienen el mismo sentido, ya que se refieren a la esencia y no a la existencia de lo designado. Y aquí Deleuze retoma a Nicolás Autrecourt, el cual no tiene más que repetir lo que había dicho Avicena sobre la neutralidad e indiferencia de la esencia respecto de la existencia, que aparece como un accidente de la esencia<sup>95</sup>.

En cuanto a la cantidad, se le puede aplicar lo anterior: la esencia es independiente de la singularidad y la universalidad; no la implica ni la excluye.

---

<sup>95</sup>.- Avicena afirma en efecto: «...*animal* es en sí una cosa y que es el mismo, ya se trate de un sensible o de un inteligible en el alma. En sí mismo, *animal* no es ni universal ni singular. En efecto, si fuera de suyo universal, de modo que la animalidad fuera universal en cuanto animalidad, no sería posible que hubiera ningún animal particular, sino que todo animal sería universal. Si por el contrario *animal* fuera singular, por el mero hecho de ser animal, no podría haber sino en singular, a saber, ése al que pertenece la animalidad, y ningún otro singular podría ser animal. De modo que tomado en sí, *animal* no es otra cosa que esta intelección en el pensamiento, animal; mientras que no lo concibe como siendo animal, no es sino animal, y nada más (et secundum hoc quod intelligitur esse animal, non est nisi animal tantum); pero si además se le concibe como un ser universal o singular, o alguna otra cosa, concíbese así, además de este *animal*, algo accidental a la animalidad (quod accidit animalitati)». Citado por E. Gilson en *El Ser y la Esencia*, Descleé de Brouwer, Buenos Aires, 1951, pág. 114. Aquí vemos no sólo la neutralidad de la esencia, respecto de la existencia, y además respecto a la universalidad y singularidad, sino también que la esencia es algo incorpóreo que está en el pensamiento, en el lenguaje (post rem), aunque ya sabemos que para Avicena también se encontraba en el Intelecto infinito (ante rem) y en la cosa misma (in re).



Respecto de la relación, Deleuze dice que el sentido es el mismo para una relación y su inversa, pues el sentido siempre se establece en dos sentidos a la vez, siempre es doble, y excluye que haya un buen sentido, un sentido privilegiado en la relación. Por último, la modalidad; el sentido no es ni posible, ni real, ni necesario, ya que no es un ser, no está nunca presente, sino siempre infinitamente subdividido hacia el pasado y hacia el futuro, nunca acaba de tener lugar, pero tampoco empieza.

Los estoicos afirmaban la *fatalidad*, no necesaria, de los acontecimientos en sus análisis de los futuros contingentes y en su discusión del «argumento dominante», del cual rechazaban su primera premisa, es decir, que «todo lo que se ha realizado en el pasado es necesario», pero aceptaban las otras dos: «Lo imposible no puede seguirse de lo posible» y «hay algo posible que no es actual o que no será actual». Vemos, pues, que los estoicos no identificaban fatal con necesario; esto es especialmente claro en Oleanes y en Crisipo, el primero distinguiendo entre Providencia y Destino y el segundo profundizando en la noción de causalidad hasta el punto de poder afirmar: «todos los acontecimientos están determinados por causas antecedentes, he aquí la afirmación del Destino; pero esto no quiere decir que cada acontecimiento esté determinado completamente (tout entier) por causas antecedentes»<sup>96</sup>.

Vemos aquí, por un parte, como la libertad y el Destino quedan afirmadas a la vez, y por otra parte, la apertura a lo que estudiamos antes de la doble causalidad, es decir, que un acontecimiento no depende sólo de su causa real, el estado de cosas que lo produce, sino que también puede ser afectado por otro acontecimiento que actúe sobre él como una cuasi-causa.

#### *Paradoja de lo absurdo o de los objetos imposibles.*

Esta paradoja afirma que las proposiciones que designan objetos contradictorios tienen también un sentido, a pesar de no tener designación, ya que no hay ningún estado

---

<sup>96</sup> .- La paradoja de los futuros contingentes supone o bien que lo imposible procede de lo posible, o bien que el pasado no es necesariamente verdadero, ya que podría no haber tenido lugar. Leibniz intenta solucionar la paradoja mediante su noción de *imposibilidad*, según la cual un acontecimiento sucede en un mundo posible, pero no en otro que sería imposible con el anterior. (*Teodicea*, Ø 414-416). De esta manera, no es lo imposible, sino lo imposible, lo que procede de lo posible, y además el pasado puede ser verdadero sin serlo necesariamente. Deleuze frente a Leibniz retoma literatos como Borges y Robbè-Grillet para afirmar como una de las características del arte moderno el «poder de lo falso» como opuesto a la «forma de lo verdadero», de tal manera que en la obra de los autores citados se plantea la simultaneidad de presentes imposibles y la coexistencia de pasados no necesariamente verdaderos. Cf. G. Deleuze, *L'image-temps*, Minuit, París, 1985, págs. 170-172; Borges, «El jardín de los senderos que se bifurcan», en *Ficciones*, Alianza, Madrid, 1982, págs. 101-116, y prácticamente la totalidad de la obra de Robbè-Grillet.

de cosas en que se pueden realizar ni tampoco significación, ya que ésta está ligada a la posibilidad de tal efectuación en la realidad. Deleuze lo denomina paradoja de Meinong, ya que éste postuló un extra-ser como lo común a lo real, lo posible y lo imposible, y además expuso, su teoría de los objetos indiferentes al ser (*Dasein*), que comprendían los objetos imposibles, éstos de que tratamos aquí, y cuyo ser-así (*so sein*) violaba el principio de contradicción y los objetos posibles, incompletos, **cuyo** ser-así violaba el principio del tercero excluido; con estos últimos resuelve la polémica anteriormente aludida sobre los futuros contingentes y la no aplicación de la lógica bivalente a las proposiciones referidas a dichos futuros contingentes por parte de Aristóteles, con lo que se abría la posibilidad de establecer una lógica trivalente, introduciendo la posibilidad como valor de verdad añadido a la verdad y falsedad, camino que recorrió Lukasiewicz a principios de siglo, como es conocido.

Pues bien, los objetos imposibles son extra-seres que sólo pueden darse en el lenguaje, en la proposición, como muy bien nos dice Foucault en el prefacio de *Las palabras y las cosas*, al comentar una clasificación borgiana de objetos imposibles: el único lugar en que se pueden reunir los objetos imposibles es en el lenguaje.

Pero, aparte de las paradojas anteriores, hay otras que han sido especialmente tratadas por los lógicos de nuestro siglo y que Deleuze divide en paradojas de la significación y paradojas del sentido. Las paradojas de la significación serían las del *conjunto anormal*, es decir, aquel conjunto que se comprende a sí mismo como elemento y la del *elemento rebelde*, o sea aquel elemento que forma parte de un conjunto cuya existencia presupone. En cuanto a las paradojas del sentido, Deleuze recoge la paradoja de la *subdivisión al infinito*, que alude a la característica, ya tratada, esencial del sentido y el acontecimiento de no ser nunca presente, sino de ser siempre pasado, ya sido, y futuro, aún por venir (*Aion*), y la paradoja de la *distribución normal*, consistente en repartirse en un espacio abierto indefinido, en lugar de en un espacio cerrado<sup>97</sup>.

Deleuze opone la paradoja a la doxa en sus dos dimensiones: el buen sentido y el sentido común. El buen sentido se dice sólo de una dirección, la dirección correcta, la

---

<sup>97</sup>.- Para un tratamiento matemático y lógico de las paradojas, Cf. cap. XI.1, de Kneale, *El desarrollo de la lógica*, ya citado; J. Ladrière, *Limitaciones internas de los Formalismos*, Tecnos, Madrid, 1969, y artículos de C. Mangione en los tomos VI y VIII de la *Storia del Pensiero Filosófico e Scientifico*, a cargo de Gey-monat, Garzanti, Milán, 1977.

buena solución; además esta dirección está orientada de lo irregular a lo regular, de lo notable a lo ordinario; está ordenada también, según la flecha del tiempo, del pasado al futuro, pero conservando el papel rector al presente, el tiempo de la presencia del ser y del ser como presencia; esta ordenación clara y definida permite la previsión de los estados futuros a partir de los estados presentes y pasados; por último, el buen sentido es justo, y así reparte y distribuye, en una distribución fija o sedentaria, estática, cada cosa en su sitio y un sitio para cada cosa, reflejo de un orden inmutable y eterno, así ha sido siempre y siempre será. Esta distribución sedentaria diluye lo diferente, lo singular, lo raro, lo elimina por absorción, por integración, en la masa de lo regular y lo cotidiano. El buen sentido está siempre en equilibrio.

El buen sentido, según Deleuze, tiene gran importancia en la determinación de la significación, pero no tiene ninguna en la donación de sentido. Pero Deleuze no apuesta contra el buen sentido a favor del otro sentido; nada más lejano a Deleuze que la inversión, la puesta del revés, el colocar lo que estaba de pie, de cabeza. El otro sentido no es lo que se opone al buen sentido, sino que es su doble, y de ahí que la salida está en la paradoja, en la afirmación de los dos sentidos a la vez, en la no distinción entre ambos sentidos. No subversión de las profundidades, sino perversión de las superficies. No el dar la vuelta, el invertir, sino el desplazamiento lateral por la superficie del Aion.

Pero la paradoja también atañe al sentido común, a pesar de que éste no se dice de una dirección, sino de una facultad, y su principal misión, la reconocida por Aristóteles en su *De Anima*, es la unificación de lo diverso, la subsunción de lo múltiple, la identificación y la reunificación de un Yo que sirve de unidad fundamentante a lo múltiple, que opera la síntesis de lo diverso. La paradoja ataca al sentido común en su forma de sinsentido, de identidad perdida, de proceso de la autoidentificación, como atacaba al buen sentido con la perversión de un devenir-loco, imprevisible<sup>98</sup>.

El sentido, como vemos, no es independiente del sinsentido, sino que ambos forman una unidad paradójica analizada aquí por Deleuze. Precisamente el elemento paradójico es el que dice su propio sentido, y así se pueden distinguir dos figuras del sinsentido: una referida a la síntesis regresiva, expuesta en la paradoja de la subdivisión al infinito, ya tratada, y que se puede ver en la confusión de niveles producida por el conjunto anormal que se contiene como elemento, y por otra parte, la figura del

---

<sup>98</sup> .- LS, 108 y siguientes.

insentido que se expresa en la síntesis disyuntiva, a la que corresponde el círculo vicioso del elemento que divide el conjunto que él mismo supone y la paradoja de la distribución normal de singularidades.

Vemos, pues, como las cuatro paradojas antes agrupadas en dos grupos como paradojas del sentido y paradojas de la significación se dividen ahora de nuevo, según el tipo de síntesis que emplea la síntesis regresiva o la disyuntiva. Dos formas de clasificar y distribuir las mismas paradojas<sup>99</sup>.

### III

Vemos que el sentido y el insentido aparecen unidos de manera indisoluble en las paradojas del lenguaje; pero el lenguaje mismo no es sólo sentido, no es sólo la expresión de un acontecimiento, aunque éste aparece como su condición y su fundamento. El lenguaje sigue teniendo que referirse necesariamente al que habla, al que se manifiesta, a aquello de que se habla, lo designado, y a aquello que se dice, es decir, a las significaciones, y sin embargo, es el sentido, expresión del acontecimiento, el que hace posible el lenguaje, haciendo que los sonidos no se confundan con el ruido de las cosas y de sus mezclas, separando los sonidos de los cuerpos y organizando a aquéllos en proposiciones, logrando que la pura oralidad, ligada a la ingestión de alimentos, se convierta en la manifestación de un sujeto. El lenguaje utiliza los sonidos de forma nueva, expresiva de un sujeto y además designativa de un estado de cosas exterior, y de esta manera los libera y les da un sentido, o mejor dicho, el sentido es precisamente lo que posibilita esa liberación de los sonidos y su organización en lenguaje.

Es el acontecimiento, considerado como el lugar propio del sentido, el que hace posible el lenguaje, y esto lo consigue a pesar de su impasibilidad e incorporealidad. El acontecimiento es siempre un efecto, un resultado de los cuerpos y de sus mezclas que actúan como causas, pero no tienen la misma naturaleza que aquélla que lo causa, es un atributo, un noema, que «no existe fuera de la proposición que lo expresa, pero que difiere de su expresión radicalmente»<sup>100</sup>.

El acontecimiento, por una parte, es un efecto de *superficie*, como ya hemos visto, pero, por otra parte, también es la frontera, la *línea* que separa la proposición de las cosas a las que éste se refiere, y por último, la línea frontera que hace converger las

---

<sup>99</sup>.- LS, 92 y siguientes.

<sup>100</sup>.- LS, 232.

series de proposiciones y de estados de cosas, su sentido se pone en funcionamiento gracias al desplazamiento continuo del *punto* paradójico del sinsentido, que se mueve en la línea sin fin del Aion. «Así, toda la organización del lenguaje presenta las tres figuras de la *superficie* metafísica o trascendental, de la *línea* incorporal abstracta y del *punto* descentrado; los efectos de superficie o acontecimiento en la superficie, la línea del sentido inmanente al acontecimiento; sobre la línea el punto del sinsentido, sinsentido de superficie copresente al sentido»<sup>101</sup>.

A continuación, Deleuze retoma la diferencia entre los estoicos y los epicúreos, unos centrados en la *conjugación* de los acontecimientos y otros basando su teoría en la *declinación* de los átomos. Dos aspectos del lenguaje: verbo-acontecimiento privilegiado por los estoicos frente al sustantivo y el adjetivo de los epicúreos. Estas dos dimensiones del lenguaje se han opuesto a lo largo de la historia de la gramática. Un lenguaje de substancias y sus cualidades, expresadas por medio de nombres y adjetivos y basadas en el modelo del presente, de la presencia, y un lenguaje de verbos-infinitivos, que expresan un acontecimiento irreductible al modelo de la presencia y que se escapa irremediabilmente al presente.

Esta dualidad que en el lenguaje se dibuja entre los adjetivos (y los sustantivos) y los verbos se recoge en estas declaraciones de Humpty-Dumpty: «Algunas palabras tienen su genio, particularmente los verbos, son los más creídos, con los adjetivos se puede hacer lo que se quiere, pero no con los verbos; sin embargo, yo me las arreglo para tenérselas tiesas a todos ellos»<sup>102</sup>. Este personaje de Carroll aparece como el señor del lenguaje, que está sentado en la frontera entre las palabras y las cosas, como dice Deleuze, aludiendo a la posición de Humpty-Dumpty, encaramado en una estrecha pared.

También los estoicos, como ya hemos visto, planteaban esa dualidad entre los sustantivos y adjetivos referidos a las cosas y estados de cosas y el lenguaje y los verbos, que expresan los acontecimientos incorporales. Pero no sólo los estoicos, también Gregorio de Rimini con su teoría del «*complexum significabile*», hace hincapié en que el objeto del conocimiento es un objeto que es un extra-ser y que además se expresa mediante la fórmula del verbo en infinitivo: «el hombre puede reír», «Dios ser», etc. Esta dualidad interna al lenguaje, entre un polo dirigido a los estados de cosas y otro

---

<sup>101</sup> .- LS, 233.

<sup>102</sup> .- L. Carroll, *Alicia a través del espejo*, Alianza, Madrid, 1980, página 116.

polo dirigido al acontecimiento incorporal, se reproduce en el propio verbo, en la oposición existente en éste, entre el tiempo presente y el modo infinitivo.

El infinitivo puro es el Aion, no distingue momentos, sino que subdivide continuamente el momento presente en las dos direcciones del pasado y del porvenir. Este modo es la univocidad del lenguaje, inasequible a las determinaciones de persona, tiempos y voces. Modo indeterminado, intemporal, impersonal, ni activo ni pasivo, el modo de lo metafísico. Y dentro de la oposición general entre el presente y el infinitivo reviste una especial importancia la que existe entre la tercera persona del presente del verbo ser, «es», y el infinitivo del mismo, «ser».

Como ejemplo de una metafísica de la presencia que hace derivar el infinitivo «ser» del «es» tenemos a Heidegger: "la forma verbal determinada y particular «es», la tercera persona del singular del presente de indicativo, tiene aquí un privilegio. No comprendemos el ser mirando a «tú eres», «vosotros sois», «yo soy» o «ellos serán», que, sin embargo, son también formas del verbo ser y con el mismo derecho que el «es». Somos conducidos involuntariamente como si no hubiera otra posibilidad a aclararnos el infinitivo «ser» a partir del «es»" *{Introducción a la metafísica}*. Pero como Deleuze demuestra muy bien, en el caso particular del verbo ser el presente contamina al infinitivo, el cual permanece ligado a la forma de la presencia, y por ello los ejemplos estoicos de acontecimientos, que quieren huir de este predominio de la presencia, rehuyen citar el verbo ser y referirse a la herida, a la batalla y a la muerte como ejemplos de acontecimientos que no «son» realmente. Derrida nos dice, siguiendo a Heidegger, que la palabra «ser» se produce, por una parte, como mezcla niveladora de tres raíces diferentes, y por otra, como una anulación de toda determinación. En efecto, las raíces del verbo ser remiten a lo vivo, a lo que reposa en sí mismo por una parte, a lo que predomina en segundo lugar y por último a lo que permanece, a lo que queda, y todos estos sentidos están recogidos en la palabra «ser», pero además esta palabra, debido a su sustantivación (sumisión al nombre, que expresa los estados de cosas y sus mezclas), elimina las determinaciones significativas de lo mismo, y para Derrida, que cita aquí a Heidegger: «...esta mezcla (Vermischung) y esta anulación (Verwischung) se requieren una a otra»<sup>103</sup>.

---

<sup>103</sup>.- J. Derrida, «Le supplément de copule», en *Marges de la philosophie*, Minuit, París, 1972, págs. 244-245.

Vemos, pues, que el infinitivo «ser» no es un infinitivo típico que puede servir de ejemplo de nuestros acontecimientos por su sumisión sustantivadora al «es».

Derrida, analizando la obra *Mímica*, de Mallarmé, alude a la ausencia de la palabra «es» en dicha obra y en general a la elipsis constante del verbo ser en Mallarmé, el cual sostiene en su escritura la categoría de *juego* que ocuparía el lugar del *ser*: «El apartamiento del ser se define y se imprime literalmente en la diseminación, como diseminación»<sup>104</sup>. El Mimo de Mallarmé no hace nada, no *es* nada, sino una pura diseminación, una pura diferencia, un puro acontecimiento superficial, expresado por la categoría derridiana de *hymen*. Mallarmé rechaza el tiempo, y especialmente el tiempo presente y, por tanto, el ser indisolublemente ligado a dicho presente, y esboza una nueva ontología que se escapa a la tiranía compartida del tiempo (presente) y del ser. Una ontología en la que «No hay imitación. El Mimo no imita nada. No hay nada antes de la escritura de sus gestos. Nada le es prescrito. Ningún presente habrá precedido ni vigilado el trazado de su escritura. Sus movimientos forman una figura a la que no previene ni acompaña ningún habla. No están ligados al logos por ningún orden de consecuencia»<sup>105</sup>.

Derrida ve en estas sugerencias de Mallarmé un paralelismo con su noción de *differance*, la cual intenta no sólo romper el círculo onto-teológico que ha mantenido a toda la tradición metafísica occidental sujeta al predominio del presente y del ser, de la presencia del ser y del ser como presencia, sino explicar esta misma tradición y contestarla en su seno. Una noción que es espaciamento y temporización a la vez, que designa un juego puro, que no es simplemente una actividad, y aquí nos acordamos de la impasibilidad del acontecimiento estoico y deleuziano. Categorías muy próximas a la *differance* derridiana. En efecto, la *differance*, como el acontecimiento, no existe, no es un ser-presente, no manda sobre nada, no se ejerce en ninguna parte; no pertenece a ningún reino particular, sino que subvierte, como el devenir loco del Aion superficial, todos los reinos constituidos. La *differance* es más vieja que el ser y no tiene nombre en nuestra lengua, y aquí vemos también la relación con el acontecimiento, con el sentido, como condición de posibilidad de la separación entre las palabras y las cosas. Este

---

<sup>104</sup> - J. Derrida, «La doble sesión», en *La diseminación*, Fundamentos, Madrid, 1975, pág. 327.

<sup>105</sup> - J. Derrida, op. cit., pág. 293.



innombrable punto paradójico es el juego, el puro juego del Aion, que no tiene reglas preestablecidas y que se juega en la superficie de las cosas<sup>106</sup>.

Derrida, como Deleuze, apuestan por el verbo frente al sustantivo, ya que la *differance* derridiana es un mero diferir, un espaciarse y un temporizarse; apuestan también por el devenir superficial e impasible de los acontecimientos que difieren frente al estatismo presente de las cosas, entendidas como substancias.

Por último, y dado que el lenguaje es la realidad estructural por excelencia, pasaremos a ver las menciones que Deleuze hace de la noción de estructura y del estructuralismo.

Para Deleuze, la importancia de este movimiento cultural y filosófico reside en que desplaza las fronteras y anuncia la buena nueva, de que frente a los que quieren ligar el sentido a una nueva trascendencia o a un nuevo humanismo, frente a los que presentan el Dios-hombre o el Hombre-dios como el origen del sentido, éste nunca es principio ni origen, sino producto. El sentido no hay que redescubrirlo ni restaurarlo, sino producirlo, fabricarlo. La altura y la profundidad no tienen sentido, ya que éste sólo habita en las superficies. No hay sentido originario: la noción de origen es un sinsentido, y éste es el gran descubrimiento de Freud según Deleuze, el cual coincide aquí, según su propia declaración, con Althusser. La tarea del estructuralismo consiste precisamente en producir el sentido a partir no de un origen escondido, sino de un movimiento superficial, puesto en marcha por la casilla vacía y que mueve a un conjunto de singularidades preindividuales, impersonales, máquinas deseantes<sup>107</sup>.

Fue Levi-Strauss el que se dio cuenta de la importancia de estos elementos neutros, tipo *mana*, que ponen en movimiento las series, siempre desequilibradas, del significante y el significado, uno que presenta un exceso y otro un defecto. El elemento que pone la máquina en movimiento no tiene en sí sentido, y por ello puede recibir cualquiera, y su función consiste en colmar el hueco entre el significante y el significado. Y esto es lo que llama Deleuze *estructura*: algo que exige, en primer lugar, la existencia de dos series heterogéneas, una significante y otra significada; segundo, los elementos de cada serie se definen sólo por las relaciones que mantienen entre sí y no por ninguna substancia preexistente (esta noción la introdujo Saussure y la recogió

---

<sup>106</sup>.- J. Derrida, «La *differance*», en Telquel, *Teoría del Conjunto*, Seix Barral, Barcelona, 1971, págs. 49-81.

<sup>107</sup>.- LS, 98-100.



Jacobson), y tercero, las dos series convergen hacia un elemento paradójico, que es el que pone en movimiento ambas series y produce el sentido en este mismo movimiento<sup>108</sup>. A esta caracterización de la estructura, de la *Lógica del Sentido*, añade Deleuze otros caracteres en su artículo sobre estructuralismo de la Historia de la Filosofía editada por Chatélet<sup>109</sup>. En primer lugar, lo simbólico; la estructura está situada en un orden que no es real ni puramente imaginario; además, 2) los elementos de la estructura se definen por su oposición relativa, como ya hemos dicho; 3) los elementos de la estructura se ven determinados por algunos elementos singulares de la misma; 4) la estructura está relacionada con la diferenciación recíproca de sus elementos; 5) la estructura necesita al menos dos series para definirse; 6) este juego entre las series que componen la estructura viene promovido por la casilla vacía, el elemento paradójico, grado cero, *mana*, etc., y 7) el sujeto es algo producido *al lado* de la estructura y no algo originario y productivo él mismo, y además la noción de estructura da lugar a una práctica más que a una teoría o, mejor dicho, es más bien «el lugar en que debe instalarse la praxis».

Esta concepción dinámica y serial de la estructura se opone a un estructuralismo sincrónico y estático y además permite la aplicación de este concepto de las ciencias humanas, más allá de la lingüística y la antropología, ciencias en que se originó la noción. Además esta visión de la estructura por parte de Deleuze la hace compatible con su teoría del acontecimiento, del sentido y del lenguaje de origen estoico.

En relación con su crítica al estructuralismo lingüístico, Deleuze destaca el hecho de que Foucault no comience el análisis del lenguaje «con el significante como organización interna o dirección primera a la cual el lenguaje reenvía» y que opone al «5a parle» de cierto estructuralismo la preexistencia de un corpus, de un conjunto dado de enunciados determinados que constituyen el verdadero objeto de sus estudios más allá de todo significante despótico y todo sujeto de la enunciación<sup>110</sup>.

---

<sup>108</sup> .- LS, 71-2.

<sup>109</sup> .- Deleuze, «¿En qué se conoce el estructuralismo?», tomo IV, *Historia de la Filosofía*, Espasa Calpe, Madrid, 1976, págs. 568-600.

<sup>110</sup> .- Cf. G. Deleuze, Foucault, pág. 62.

## Capítulo V

### SERIES, SÍNTESIS Y SINGULARIDADES

En los capítulos anteriores hemos visto el conjunto de paradojas, ligadas al sentido y a la significación, de las cuales la fundamental, aquella de la que derivan las demás, es la de la regresión indefinida. Es decir, la paradoja generada por la imposibilidad que tiene una proposición dada de expresar su sentido y, a la vez, la capacidad que tiene una proposición de referirse al sentido de otra proposición. O, lo que es lo mismo, la paradoja que entraña tratar el nombre de una cosa como una cosa a su vez con su propio nombre. Esta paradoja, pues, se da siempre en una serie sucesiva de nombres (o proposiciones), cada uno de los cuales se refiere al anterior en la serie. Vista así, la paradoja se define en el interior de una única serie, entendida como una sucesión de nombres que admitiría una cierta síntesis de lo homogéneo, ya que cada nombre sólo se distingue del anterior por ser de otro tipo (russelliano), es decir, ocupar un lugar distinto en la jerarquía.

Pero existe otra manera de analizar esta sucesión teniendo en cuenta lo que hemos dicho sobre la estructura; en efecto, podemos distinguir dos series en lugar de una, dado que cada nombre de la sucesión se considera dos veces, una por la designación que efectúa y otra por el sentido que expresa. Esto nos permite hablar de dos series simultáneas en las que se produce una síntesis de lo heterogéneo y no ya de lo homogéneo, como en la consideración anterior.

Así llegamos a la conclusión de Deleuze: «Toda serie única, cuyos términos homogéneos sólo se distinguen por el tipo o el grado, subsume necesariamente dos series heterogéneas»<sup>111</sup>,

Estas dos series son heterogéneas: una representa el significante y otra lo significado. Deleuze generaliza aquí estas dos nociones tomadas de la lingüística estructural.

Significante significa en este contexto: «todo signo en cuanto representa en sí mismo un aspecto cualquiera del sentido», y significado es «lo que sirve de correlato a este aspecto del sentido».

---

<sup>111</sup> .- LS, 54.

Aplicando estas distinciones a la teoría de la proposición tenemos que el significante es el acontecimiento ideal, mientras que lo significado es el estado de cosas. Respecto a la propia proposición el significante es la proposición en su conjunto, mientras que lo significado serían tanto la cosa designada como el sujeto que se manifiesta, como el concepto significante. Por último, y respecto a las dimensiones de la proposición, el significante es el sentido, mientras que lo significado serían las demás dimensiones de la proposición: la designación, la manifestación y la significación.

Deleuze remite, como ejemplo clásico de la teoría serial, al análisis que Lacan hace en los *Écrits* acerca de «La carta robada», de Poe<sup>112</sup>. El relato de Poe consiste en el robo, por parte del Ministro, de una carta comprometedora dirigida a la Reina, delante de ésta y del propio Rey, que no ve nada. Y en la sustracción que un detective, Dupin, efectúa de la misma carta al propio Ministro y su devolución a la Reina, después de la infructuosa búsqueda de la policía. Dos situaciones triangulares, Rey-Reina-Ministro, Policía-Ministro-Dupin, organizadas por el desplazamiento de la carta.

El análisis de Lacan se encuentra, por una parte, dentro de un Seminario cuyo objeto fundamental es el estudio del automatismo de la repetición freudiano (*Wiederholungszwang*), y por otra parte, intenta elaborar una lógica del significante.

Las consecuencias que Lacan extrae de este Seminario son: que es el orden simbólico (el lenguaje, la Ley) lo constituyente y el sujeto lo constituido; por otra parte, el estudio del automatismo de la repetición, consistente en la determinación por parte del significante (la carta robada) del movimiento de todos los miembros de la serie.

Los distintos elementos en cada una de las escenas que analiza Lacan se definen no por sus caracteres intrínsecos, sino por su relación con la carta; es el lugar que ocupa ésta lo que determina los distintos papeles de la situación. Lacan define como extraña, singular (*odd*), la relación que existe entre la carta y el lugar, ya que el significante, es decir, lo simbólico, es aquello que falta siempre en su lugar, frente a lo real, que está siempre en su lugar. El significante es la casilla vacía, que pone en movimiento toda la historia. Por otra parte, la carta, el significante, está en continuo movimiento, tiene un trayecto propio, y es este desplazamiento precisamente el que determina a los sujetos en sus actuaciones.

---

<sup>112</sup>.- Lacan, «Le séminaire sur "La Lettre volée"», *Écrits I*, Seuil, París, 1966, págs. 19-75.

Este trayecto propio, definido, con un lugar, un trayecto y un origen dado, la Reina, a la cual retorna otra vez la carta, cerrando el círculo de la deuda, robo y restitución, constituye, junto con la pretendida individualidad del significante, el cual para permanecer como tal y cumplir su papel no puede ser fragmentado, el punto de ataque a que somete Derrida la interpretación lacaniana<sup>113</sup>.

La crítica deleuziana podría acompañar aquí a Derrida en esa denuncia del trayecto prefijado del significante, ya que para Deleuze las series no tienen un trayecto fijo, dado de antemano, sino que son imprevisibles, y por otra parte, la noción de carencia y de deuda como características esenciales de lo simbólico serán denunciadas por Deleuze en *El Anti-Edipo*, como ya veremos.

Retengamos del análisis lacaniano que lo fundamental es el significante; además que el sujeto es algo siempre derivado, producido, no es origen de nada, sino un simple efecto, y por último, que el significante ocupa el lugar del sentido, y por ello es un punto paradójico, cuyo movimiento incesante pone en funcionamiento toda la serie.

Lo importante en este tratamiento de Deleuze es el resaltar que siempre prevalecen las diferencias sobre las semejanzas en los elementos de las dos series.

Deleuze caracteriza su teoría de las series por tres puntos fundamentales: En primer lugar, las series están en un doble deslizamiento continuo mediante el cual los elementos de cada una de las series se deslizan respecto a los de la otra; esto nos indica que existe siempre un desequilibrio entre ambas series. Además, en segundo lugar, este desequilibrio se debe a que siempre hay un exceso de significante. Por último, tenemos la instancia paradójica

como aquello que asegura el continuo desplazamiento y desequilibrio entre ambas series, al no dejar nunca de circular en las dos series; además dicha instancia paradójica o punto aleatorio presenta una doble cara, como el espejo; dirigidas las dos caras hacia las dos series asegura la convergencia de ambas series, pero también las hace diverger a veces, es un punto paradójico porque no tiene nunca un lugar propio, está siempre desplazado respecto de sí mismo. Y aquí Deleuze se separa de Lacan, como ya hemos visto, ya que éste concede un lugar propio a la carta; para Deleuze, en cambio, la instancia paradójica es, por una parte, el lugar vacío en una serie y el

---

<sup>113</sup> .- J, Derrida, «Le facteur de la vérité», *Poétique*, núm. 21, París, 1973; traducción de Hugo Acevedo, *El concepto de verdad en Lacan*, Homo Sapiens, Buenos Aires, 1977, págs. 49 y 53.

ocupante sin lugar, excedente, que sobra, en la otra serie. Aquello que es invisible en su sitio y que no está donde se le busca, como la carta de Poe.

Precisamente este hecho de estar recorridas por una instancia paradójica, irreductible a ambas, es lo que hace que las series sean simultáneas, pero nunca iguales.

Deleuze pone varios ejemplos del método serial en literatura: en primer lugar, Raymond Roussel, el cual utiliza un sistema de construcción literaria basado en el deslizamiento: deslizamiento semántico entre distintas acepciones de la misma palabra, deslizamiento fonético (paranomia, homofonía), etc.

Su primera obra, *La Doublure*, ya en su título es un exponente de este método dual. Robbe-Grillet destaca en Roussel la superficialidad, el aplanamiento del texto, muy del gusto del Nouveau Román y del estructuralismo posterior, y M. Foucault analiza la concepción maquínica del texto de Roussel, maquinaria textual propiamente dicha o descripción de dicha maquinaria<sup>114</sup>.

En su libro sobre Foucault, Deleuze destaca la importancia que para el propio Foucault revisten los procedimientos literarios de R. Roussel, que por un lado «resquebrajan, abren las palabras, las frases o las proposiciones para extraer de ellas los enunciados» y por otro destacan las visibilidades como forma de luminosidad que no se confunden con las formas de los objetos, sino que más bien dejan subsistir a éstas sólo como brillos, como chispas, y por último, permiten a la vez que «extraer de las palabras y de la lengua en general los enunciados correspondientes a cada estrato y sus umbrales..., extraer de las cosas y de la vista las visibilidades, las «evidencias» propias de cada estrato». Deleuze afirma que Foucault distingue cuidadosamente entre lo enunciado y lo visible, entre las formaciones discursivas y las no discursivas, entre las formas de contenido, que dan lugar a series paralelas, irreductibles unas a otras y cuyas concordancias, disonancias y resonancias constituyen el objeto propio del método arqueológico, ya que dichas series se articulan de forma distinta en los estratos correspondientes a cada época.

También el propio Robbé-Grillet juega con las series en sus novelas, basadas en la repetición de escenas casi iguales, en las que sólo se ha producido un pequeño cambio de una a otra; y además en la utilización de objetos como instancias paradójicas que

---

<sup>114</sup> .- Sobre R. Roussel, se puede consultar: M. Foucault, *Raymond Roussel*, Gallimard, París, 1963, y Robbé-Grillet, «Enigme et transference chez R. Roussel», en *Pour un nouveau romain*. 1964; G. Deleuze, *Foucault*, págs. 59-60.

ponen en movimiento la acción: la goma en *Les Gommages*, la mancha del insecto en la pared en *La jalousie*, etc. P. Klossowski, utiliza un método serial en su trilogía *Las lois de l'hospitalité*<sup>115</sup>; que cuenta las historias de matrimonios que buscan multiplicarse, desplazarse, proyectarse, profundizarse, de otra manera que a través de los hijos. En la primera novela los diarios de Roberta y Octavio se entrecruzan formando dos series paralelas. En *Roberta, ce soir* la realidad repite la novela que Octavio ha escrito, entremezclándose las series de la ficción y de la realidad.

Pero el que lleva más lejos los métodos seriales en literatura es L. Carroll; según Deleuze, Carroll utiliza varios de estos métodos: en primer lugar «dos series de acontecimientos con pequeñas diferencias internas reguladas por un extraño objeto». Este método se emplea fundamentalmente en *Silvia y Bruno*.

En segundo lugar «dos series de acontecimientos con grandes diferencias internas aceleradas, reguladas por proposiciones o al menos por ruidos, onomatopeyas» esto sería la ley del espejo que invierte las series, y además las series de sueño y realidad de *Silvia y Bruno*.

En tercer lugar, tendríamos «dos series de proposiciones con gran disparidad reguladas por una palabra esotérica»

Estas serían ya series divergentes y en ellas aparecen por primera vez las palabras esotéricas de Carroll, que analizaremos después.

Por último, como desarrollo del tipo anterior, tenemos «series de gran ramificación, reguladas por palabras-valijas» (*mots-valises*) o palabras-percheros.

Después de introducir el tipo de series que utiliza Carroll, veamos las palabras esotéricas que emplea. En primer lugar, tenemos las palabras producidas mediante la contracción de una proposición hasta reducirla a una mera sílaba, eliminando las vocales. Este procedimiento también lo emplearon Rabelais y Swift, y produce una síntesis de sucesión, una conexión, en el interior de una sola serie.

Pero Carroll inventa otros procedimientos para crear palabras esotéricas, a partir no de una sola serie, sino de dos series convergentes o divergentes, pero heterogéneas. Estas palabras, la más famosa de las cuales sería Snark = shark + Snake (tiburón + serpiente), producen una síntesis de coexistencia entre las dos series que relacionan. El tipo más complejo de palabras esotéricas lo constituyen las palabras perchero o palabras

---

<sup>115</sup> .- P. Klossowski, *Les lois de l'hospitalité (La revocation de l'Edit de Nantes, Roberte ce soir, Le Souffleur)*, Gallimard, París, 1965.

valijas (mots-valises), las cuales contraen varias palabras y envuelven en una sola palabra varios sentidos. Así, por ejemplo, frumious = fumious + furious (frumioso = humeante + furioso) del Jabberwocky (Galimatazo)<sup>116</sup>.

La palabra perchero para Deleuze, establece una ramificación en la serie que se inserta, y es un ejemplo de síntesis disyuntiva, que hace diverger las series.

Resumiendo, tenemos tres clases de palabras esotéricas, que se hallan en tres tipos de series y son empleadas como tres procedimientos distintos para construir juegos de palabras por parte de Carroll: 1) las palabras esotéricas *contractantes*, que se basan en una *síntesis de sucesión* en una sola serie, y que constituyen una palabra con sentido compuesto a partir de la contracción de una o más palabras simples (*conexión*); 2) las palabras *circulantes*, que efectúan una *síntesis de coexistencia* entre dos series heterogéneas y que las hacen converger (*conjunción*); y por último 3) las palabras *disyuntivas* o palabras-perchero, que llevan a cabo una *síntesis disyuntiva* entre las dos series heterogéneas y además hacen diverger y ramifican las series, consiguiendo juegos de palabras enormemente complejos de descifrar (*disyunción*)<sup>117</sup>.

Hemos visto hasta ahora la importancia que tiene en la teoría deleuziana de las series la instancia paradójica, y además hemos analizado como ejemplos de la misma, la carta robada de Poe y las palabras esotéricas de L. Carroll; es hora de entrar con más detalle en el estudio de esta instancia paradójica, de este punto aleatorio, y su relación con los puntos ordinarios y singulares que constituyen las series.

No conviene olvidar que estas series que estamos analizando son series de acontecimientos, y que su lugar es el sentido, esa superficie metafísica que separa los cuerpos y las proposiciones y así, podemos recordar que un acontecimiento no es más que un «conjunto de singularidades, de puntos singulares, que caracterizan una curva matemática, un estado de cosas físico, una persona psicológica y moral»<sup>118</sup>. Aquí Deleuze está empleando una analogía matemática tomada de las teorías de las ecuaciones diferenciales, las cuales tienen por solución curvas formadas de puntos ordinarios y que se expresan por medio de funciones matemáticas, pero cuyo comportamiento en algunos puntos singulares (el origen, el infinito, máximos y

---

<sup>116</sup> .- Para un análisis breve del poema de Jabberwocky, Cf. las notas de Jaime de Ojeda a la traducción española de *Alicia a través del espejo*, Alianza, Madrid, 1980, págs. 46-48 y 190-196.

<sup>117</sup> .- LS, 68.

<sup>118</sup> .- LS, 74.

mínimos relativos, puntos de inflexión, etc.), nos dicen mucho de las ecuaciones aunque no podamos tener una solución general de las mismas. Estos puntos singulares son puntos de cambio de dirección, puntos de cambio de estado, de fusión, de condensación; puntos de alegría y tristeza, de enfermedad y salud, etc.

La singularidad no se confunde según Deleuze, ni con la personalidad del que se expresa, ni con la individualidad del estado de cosas designado, ni con la generalidad del concepto significado. Vemos aquí de nuevo, que el sentido, ámbito de la singularidad, es irreductible a las otras tres dimensiones de la proposición: la manifestación, la designación y la significación. La singularidad es pre-individual, no-general, aconceptual, es decir, neutra e indiferente, al contrario que los puntos ordinarios sometidos, ellos sí, a lo particular y lo general, a lo personal y lo individual.

Como vimos antes, a cada serie de las que componen una estructura le corresponden algunos puntos singulares y viceversa, cada punto singular genera una serie que se extiende hasta otro punto singular, a así sucesivamente. La estructura se define sobre dos series y estas series heterogéneas, permiten el paso de una a otra en ciertos puntos en que se establece una «resonancia», una comunicación entre ambas. Esta resonancia se origina por el desplazamiento de la instancia paradójica que distribuye continuamente a los puntos singulares de una y otra serie: «Si las singularidades son verdaderos acontecimientos, se comunican en un solo y mismo Acontecimiento que incesantemente las redistribuye; entonces sus transformaciones forman un historia»<sup>119</sup>, es decir, los puntos singulares constituyen los acontecimientos y la instancia paradójica el Acontecimiento único que las hace resonar y diverger al tiempo que las ramifica incesantemente.

Los acontecimientos son ideales, no se pueden confundir con los accidentes: tan errónea es la posición dogmática que toma al acontecimiento por la esencia, como la posición empirista que lo confunde con el accidente. El acontecimiento es una noción ontológica, que subvierte, o mejor dicho pervierte, radicalmente el platonismo y rompe la dualidad esencia-accidente. El accidente sólo tiene sentido en relación a una esencia, que le es primaria, es una simple modificación de una esencia previa. Y en cambio el acontecimiento tiene una lógica extraña a la de la esencia y el accidente.

---

<sup>119</sup> .- LS, 75.



El acontecimiento es siempre problemático y aquí Deleuze retoma a Proclo en sus *Comentarios al Libro Primero de los Elementos de Euclides*, el cual opone una concepción teoremática y una concepción problemática de la geometría. «El problema geométrico se define mediante acontecimientos que operan sobre una materia lógica, mientras que el teorema concierne a las propiedades que se dejan deducir de una esencia»<sup>120</sup>.

Es curioso comprobar en alguien tan alejado de Deleuze como Popper, que en éste también se da la oposición entre la concepción de la ciencia como originada por problemas y la concepción axiomática de la ciencia. Popper explica el desarrollo de la ciencia mediante el modelo  $P_1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P_2$ , en el que  $P_1$  es un problema inicial planteado al hombre, TT son las teorías hipotéticas propuestas por el hombre para resolver dicho problema, EE, el proceso de eliminación de errores, o prueba de las teorías anteriores, que puede adoptar varias modalidades, desde el examen crítico hasta el experimento, y por fin  $P_2$ , el nuevo problema generado por la solución o modificación de  $P_1$ <sup>121</sup>.

Para Popper, donde reside la racionalidad de la ciencia es en este proceso racional de elaboración de teorías como respuesta a problemas y no en la construcción de potentes sistemas deductivos axiomáticos<sup>122</sup>. Este hincapié puesto en la crítica racional como modo de refutar teorías propuestas como posibles soluciones a problemas, es continuado por el racionalismo crítico de H. Albert, el cual sustituye el problema de la fundamentación de todo el conocimiento en base a algunos conocimientos privilegiados que serían la roca firme sobre la que se apoyarían los demás, por el método de la crítica racional<sup>123</sup>.

Volviendo a Deleuze, éste nos dice que debemos romper con la idea clásica de que lo problemático, era algo meramente subjetivo, ligado a nuestra ignorancia, y que desaparecería con ésta. Para Deleuze las soluciones no agotan el problema, a lo más lo modifican y además dependen de éste, el cual define su sentido.

---

<sup>120</sup> .- LS, 76.

<sup>121</sup> .- K. Popper, «Of Clouds and cloks», en *Objective knowledge*, Oxford, 1972, Clarendon Press, pág. 243.

<sup>122</sup> .- Popper, «Truth, Rationality and the Growth of Knowledge», en *Conjectures and Refutations*, Routledge & Kegan Paul, London, 1969, pág. 221.

<sup>123</sup> .- Cf. H. Albert, *Tratado sobre la razón crítica*, Buenos Aires, 1973, caps. I y II, págs. 19-84.

La problemático es el estatuto de lo ideal, del acontecimiento y éste sólo se desarrolla en un campo problemático. Pero aún hay algo más detrás del problema y es la pregunta, y mientras que los problemas estén determinados por los puntos singulares que son su solución, la pregunta remite al punto aleatorio, a la instancia paradójica: «la pregunta se desarrolla dentro de los problemas y los problemas se envuelven dentro de una pregunta fundamental»<sup>124</sup>.

Los problemas tienen como solución, una serie, una distribución de puntos ordinarios y singulares que forman una historia, un acontecimiento, o una serie de acontecimientos; pero la pregunta se refiere a esa instancia paradójica, al Acontecimiento único que distribuye y organiza todos los demás.

Pero ambos, pregunta y problema no son seres, sino extra-seres, algo ideal que responde a ese mínimo de ser de que hablaba Bolzano; y por otra parte, igual que las soluciones nunca afectan a los problemas, las respuestas a la pregunta tampoco lo hacen, o mejor dicho: toda verdadera pregunta queda sin respuesta, como muy bien sabía Alicia.

El problema se encuentra definido siempre en relación con algo exterior, con un impensado esencial, sin embargo, al pensamiento. El problema es inseparable además de una elección y, en ese sentido los filósofos de la elección como Pascal y Kierkegaard son los grandes maestros de la filosofía problemática. Todo problema nos pone ante un Afuera (Dehors) radical respecto al cual debemos elegir en condiciones de riesgo. Frente a la seguridad del teorema el riesgo del problema que está más cerca de la «exterioridad de una creencia que de la interioridad de un saber»<sup>125</sup>.

Hemos visto la utilización de la noción de series en literatura, pero Deleuze no limita su análisis a estos ejemplos literarios y desarrolla también una explicación serial de algunos aspectos del psicoanálisis, a partir, especialmente de la obra de Melanie Klein.

En primer lugar, Deleuze constata que todos los fenómenos de la sexualidad se pueden entender como acontecimientos, y que la sexualidad misma es un fenómeno de superficie, «intermedia entre los síntomas de profundidad corporal y las sublimaciones

---

<sup>124</sup> .- LS, 80.

<sup>125</sup> .- F, 228-230.

de la superficie incorporal y se organiza en series precisamente en este estado intermedio en su propia superficie intermedia»<sup>126</sup>.

Fenómeno de superficie y además organizado en series, series de tipos muy diferentes, como veremos a continuación.

En primer lugar, tenemos las series ligadas a las zonas erógenas de la sexualidad pregenital. Cada zona erógena se organiza como una serie que converge en torno a un orificio, generalmente rodeado de mucosa muy sensible, que constituye una singularidad. Pero además existe otra serie organizada en torno a cada zona erógena y que está constituida por las imágenes proyectadas sobre la zona, o sea, por la representación de aquellos objetos susceptibles de producir un placer a dicha zona. Este primer tipo de serie, es homogénea, y da lugar a una síntesis de sucesión, que produce una conexión y contracción en el interior de la propia serie.

Pero conforme se avanza la madurez sexual, se va produciendo una organización sexual diferente, organizada en torno al falo, el cual asegura el empalme, la convergencia de todas las zonas erógenas en torno a la genital. Se produce así, el segundo tipo de series sexuales, que ya no son homogéneas, sino heterogéneas, cada una ligada a una zona erógena, pero que convergen en dirección al falo, dando lugar a una síntesis de coexistencia y coordinación y produciendo la conjunción de las series correspondientes al estadio anterior pregenital.

Esta organización sexual genital, madura, que subsume la sexualidad pregenital, va acompañada del desarrollo y solución posterior del Edipo, lo que supone la introducción de las imágenes parentales.

En la resolución del Edipo se entremezclan series de distinto tipo: series alternantes heterogéneas del tipo madre-padre; series homogéneas coexistentes materna y paterna; y series pregenitales. Todo esto complica enormemente las series edípicas, que ya no convergen, sino que son divergentes y ramificadas, con lo que tenemos el tercer tipo de series, que da lugar a una síntesis disyuntiva por resonancia entre series divergentes que se ramifican.

En estas series edipianas tiene lugar fundamental el falo, el cual por una parte aparece como el objeto bueno de las alturas, pero al mismo tiempo, es un objeto perdido, que falta y señala una carencia. Esta dualidad del falo se ve muy bien respecto

---

<sup>126</sup> .- LS, 284.

a las imágenes parentales; es la relación con el falo lo que reparte los términos alternantes de la serie edipiana, en términos maternos, representantes de algo herido que hay que curar, y términos paternos, representantes de algo que está ausente y que hay que hacer volver. El falo representa, pues, al mismo tiempo un exceso y una carencia: el exceso del falo sobre el propio pene del niño y la carencia de pene en la madre. El falo aparece, según Deleuze, como el elemento paradójico, el punto aleatorio, que falta siempre en su propio sitio, y que se encuentra continuamente desplazado, y que hace resonar las dos series divergentes, paterna y materna.

Ahora, al contrario que en el segundo tipo de series, el falo no es un principio de convergencia, sino al contrario, de disyunción y separación de las series.

Ha sido Lacan el primero en interpretar el falo como el significante, que aunque se proyecta sobre el pene no puede confundirse con él, ni tampoco con sus dobles imaginarios y fantasmáticos: el falo es la entrada al mundo de lo simbólico, es decir, del lenguaje y de la ley: «El falo en la doctrina freudiana no es un fantasma, si hay que entender por ésto un efecto imaginario. Tampoco es como tal un objeto (parcial, interno, bueno, malo, etc.) por mucho que este término tienda a apreciar la realidad a la que concierne una relación. Es aún menos el órgano, pene o clítoris, que simboliza y no es sin razón que Freud ha tomado de esto la referencia al simulacro que el falo era para los Antiguos. Pues el falo es un significante, un significante cuya función, en la economía intrasubjetiva del análisis, levanta, puede ser, el velo de la función que tenía en los misterios. Pues, es el significante destinado a designar en su conjunto, los efectos de significado en tanto que el significante los condiciona por su presencia de significante»<sup>127</sup>.

El falo, pues, es el significante, siempre en exceso, que regula las relaciones de lo significante y lo significado; y señala la conjunción del deseo y del logos, ya que se presenta como «el significante del deseo de lo otro». Como muy bien dice Derrida<sup>128</sup>, el papel del falo en la lógica del significante, es el ocupar la posición trascendental, es decir, es un término privilegiado dentro de una serie de términos a la que hace posible y que le supone, ya que, por una parte, el falo, en el primero e incluso en el segundo tipo de series, es el representante de una zona erógena como las demás; pero gracias al proceso de empalme y unificación de dichas zonas erógenas en torno suyo, escapa a esta

<sup>127</sup>.- Lacan, «La signification du phallus», en *Ecrits* ¡I, Seuil, París, 1966, págs. 108-109.

<sup>128</sup>.- Derrida, *Le facteur de vérité*, op. cit., nota 23, págs. 126-127 de la traducción española.

igualdad y ocupa un lugar privilegiado, trascendental, que se refuerza en la fase edípica, con el paso a la simbólico.

Vemos pues que también se puede comprobar la existencia de los tres tipos de series que ya conocemos: «síntesis conectiva sobre una sola serie, síntesis conjuntiva de convergencia, síntesis disyuntiva de resonancia» y además, que es la última, la que se muestra como «la verdad y el destino de las otras», que aparecen como casos particulares y más sencillos de la misma.

Esta centralidad de las series disyuntivas edipianas que hacen diverger y resonar no sólo las figuras parentales, sino también las series pre-edipianas latentes, se ve muy bien en el análisis que Freud lleva a cabo sobre el *fantasma*, y especialmente sobre los llamados fantasmas originarios. Freud en su búsqueda del origen de los síntomas histéricos, supone que éstos han sido causados por un trauma, y además que la enfermedad surge cuando se produce una resonancia entre dos acontecimientos, uno pasado de carácter traumático y otro presente que tiene un parecido estructural con aquél

Freud evolucionaría en su concepción del acontecimiento primero, la 'escena originaria', pasando de considerar que tuvo realmente lugar a pensar que dicha escena es reconstruida, reinterpretada por el adulto, a partir de indicios cuyo sentido no podía comprender el niño, y que sólo después alcanzarán su verdadero significado. Esta intuición freudiana sobre el origen del fantasma, la desarrolla Lacan en su noción de *retroactividad* (*Nachträglichkeit*, après-coup), según la cual la escena originaria nunca fue real, con lo que obtenemos como resultado que ese pasado que repite el fantasma no ha sido nunca presente, no ha sido nunca actual, sino meramente virtual. El fantasma, pues, no es más que la resonancia que se establece entre dos series, una pre-edipiana, pre-genital, y otra edípica, pura relación intemporal, ideal, entre acontecimientos, ellos mismos ideales.

Este análisis de los distintos tipos de series que aparecen en el psicoanálisis, lo continua Deleuze en su obra conjunta con Guattari: *El Anti-Edipo*, donde profundiza la noción de serie en relación con la nueva noción de máquina deseante y de su concepción del inconsciente productivo y no representativo, que veremos posteriormente. Ahora nos limitaremos a presentar las tres series: conectiva, disyuntiva y conjuntiva que estudian allí Deleuze y Guattari.

La noción fundamental del *Anti-Edipo* es la de *producción deseante*, por una parte, todo es producción; tanto la sociedad como la naturaleza son conjuntos de gigantescas máquinas transformadores y productoras, y lo producido es deseo. El deseo es la energía, la materia prima y el producto de este gigantesco conjunto maquinico. El deseo, la libido, es entendido por Deleuze y Guattari, como lo que pasa de una máquina a otra.

Marx y Freud profundamente hermanados, más allá de todo superficial freudo-marxismo, unidos en sus raíces: la categoría de producción y la categoría de deseo inconsciente e impersonal<sup>129</sup>.

Lo central es la producción, «*producción de producción*, de acciones y de pasiones; *producciones de registros*, de distribuciones y de anotaciones; *producciones de consumo*, de voluptuosidades, de angustias y de dolores»<sup>130</sup>.

Hemos introducido los distintos tipos de producción, porque veremos que a cada uno de ellos corresponde un tipo de síntesis entre las series.

El primer lugar, tenemos la síntesis productiva, la producción de producción, que efectúa una síntesis conectiva, expresada por la conjunción «y». Esta síntesis se establece entre la producción y el producto, los cuales aparecen unidos.

Después tenemos la producción de registro, basada en una síntesis disyuntiva, y que se expresa mediante la fórmula «ya...ya». Esta síntesis exige tener en cuenta, no sólo los factores productivos, sino a la antiproducción, al «cuerpo sin órganos», expresión que designa aquí para Deleuze al capitalista, vampiro universal, que sin ser él mismo productivo dirige la producción y la somete a su ley. Esta noción, central en la segunda parte del *Anti-Edipo Mille Plateaux*, cambia allí de significado y adopta un

---

<sup>129</sup> .- Respecto a este tema, no nos parece correcta la interpretación de J. M. Benoist (*La Revolution Structural*, Grasset, París, 1975, págs. 258-9), el cual considera que en el *Anti Edipo* nos encontramos con una interpretación substancialista del deseo, de origen cartesiano, ya que la máquina deseante sería una formación de compromiso entre las dos substancias cartesianas: la substancia extensa se vería recogida en el aspecto maquinico y la substancia pensante en el aspecto deseante. Ni el maquinismo deleuziano se puede reducir al mecanismo de la extensión cartesiano, ya que es intensivo y no extensivo, ni mucho menos se puede entender el deseo deleuziano como «la transformación de la voluntad cartesiana en conatus spinozista», como dice Benoist, dado el carácter inconsciente y molecular de dicho deseo, que está mucho más cerca de las mónadas energéticas e intensivas leibnizianas que de la voluntad cartesiana. J. M. Benoist permanece ligado a una concepción del deseo como carencia, y de lo simbólico como negatividad, que le impide captar el carácter profundamente materialista de las nociones deleuzianas, basadas en un Real, que forzosamente debe ser primero respecto de lo simbólico, si no queremos caer en el idealismo por muy estructuralista y lacaniano que sea.

<sup>130</sup> .- Deleuze y F. Guattari, *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Seix Barral (edición original, París, 1972), pág. 13.

sentido más positivo, pero aquí' encarna lo no productivo que se apropia de la producción.

Pero esta instancia antiprodutiva aparece, sin embargo, acoplada a la producción, la distribuye por su superficie, superficie de la tierra, cuerpo lleno del Déspota, que se apropia del excedente y además genera la ilusión de que es él quien produce, se presenta como la cuasi-causa de la producción: «el capital desempeña el papel de superficie de registro en la que cae toda la producción; proporcionar la plusvalía, o realizarla, éste ese el derecho de registro<sup>131</sup>.

Este registro de la producción es lo que lleva a cabo el cuerpo sin órganos capitalista; y esto supone un cambio de lógica ya que «la producción no se registra del mismo modo que se produce». La producción de registro supone una instancia, el cuerpo sin órganos, el capital, que distribuye la producción, respecto al elemento no productivo que, aparece, además, como el presupuesto natural o divino de la producción. Esta distribución se expresa mediante la síntesis disyuntiva, mediante el «ya-ya» que establece todas las permutaciones posibles y no exclusivas de los productos. Se produce una transformación de energía, pero de la energía productiva, la libido se transforma en energía de inscripción, Numen, en energía divina; que atrae la energía productiva y la inscribe y distribuye por toda la superficie de la tierra. Deleuze recuerda aquí que Kant relacionaba la cuestión de Dios con el silogismo disyuntivo: «la mera forma del raciocinio disyuntivo debe llevar consigo necesariamente el supremo concepto de la razón, el de un *ente de todos los entes*» (Subrayado de Kant)<sup>132</sup>.

La producción de producción se ve sometida al registro, aunque este mismo registro, esta inscripción, esté producida por la propia producción de producción. Igualmente tenemos que el consumo sigue al registro aunque es producido por éste. La producción tiene por fin el consumo, es consumo ya ella misma, y por lo tanto placer (Voluptas) para el sujeto. La producción de consumo produce un sujeto, pero un sujeto muy especial, no originario, sino originado, producido como resto, siempre al lado, nunca en el centro, siempre desplazado y descentrado.

Con esto tenemos la tercera síntesis del inconsciente, la síntesis conjuntiva que se expresa mediante la fórmula «luego soy yo, es a mi» y que se refiere a la producción

---

<sup>131</sup> .- AE, 19.

<sup>132</sup> .- Kant, *Crítica de la Razón Pura II*, «Sistema de las ideas trascendentales», Losada, Buenos Aires, 1965, pág. 73.



de un sujeto. Es interesante recordar aquí los análisis de Althusser sobre la relación existente entre sujeto y subdito, y además tener en cuenta que el sujeto sólo aparecerá cuando se le llame, cuando se apele a él y su respuesta es: luego soy yo, es a mí a quien se dirigen.

«Toda ideología interpela a los individuos concretos en tanto que sujetos concretos, mediante el funcionamiento de la categoría de sujeto»<sup>133</sup>.

La operación pues que define a los sujetos es la *interpelación*, y la respuesta de ellos es el «luego, es a mí» deleuziano. En Deleuze, como en Althusser y Lacan, el sujeto es producido, en lugar de ser originario, y además, es producido como resto.

Tenemos pues, una nueva máquina, producida en la tercera síntesis, la máquina-célibe que sucede a la máquina paranoica de la producción de producción y a la máquina milagrosa de la producción de registro.

La noción de máquina-célibe es de Michel Carrouges<sup>134</sup>, que designa así una serie de máquinas literarias (la máquina que describe Kafka en la *Colonia Penitenciaria*, las máquinas artísticas de Duchamps, las máquinas poéticas de Raymond Rousel, etc.) cuyas principales características serían: 1) su relación con la máquina paranoica, especialmente con sus torturas y su sumisión a la ley, aunque no es una máquina paranoica; 2) tampoco es una máquina milagrosa, a pesar de que la inscripción que encierra la máquina célibe está relacionada con el placer (Voluptas) y con el sujeto. Pero este sujeto no es una persona, es más bien el eterno retorno de todos los nombres de la historia, es la disolución de la personalidad, por sobresaturación.

Es Artaud girando en el Eterno Retorno de Nietzsche. El sujeto no está seguro de su identidad y tiene que repetir «Soy yo, luego soy yo», porque él se siente identificado con 'todos los nombres de la historia', como decía Artaud.

Después de esta introducción a las series del inconsciente y de la producción deseante, síntesis conectiva de la producción de producción, que produce una máquina paranoica; síntesis disyuntiva de la producción de registro, que produce una máquina milagrosa (Numen); síntesis conjuntiva de la producción de consumo que produce una

---

<sup>133</sup> .- L. Althusser, «Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado», en *Escritos*, Laia, Barcelona 1974, pág. 157, y además *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, Siglo XXI, Madrid, 1974, págs. 76-77.

«La 'forma sujeto' es en efecto la forma de existencia histórica de todo individuo, agente de práctica social», pero «los agentes sujetos sólo son activos *en* la historia bajo la determinación de las relaciones de producción y reproducción y en sus formas». Hay sujetos, pero no son activos ni originarios.

<sup>134</sup> .- Michel Carrouges, *Les Machines célibataires*, Arcanes, 1954.



máquina-célibe, como sujeto y placer (Voluptas); veamos como estas síntesis se transforman en la interpretación familiarista y edípica del psicoanálisis que desarrolla Freud y como son susceptibles de otro uso, de otra interpretación, no ya psicoanalítica, sino esquizo-analítica.

En primer lugar la síntesis conectiva de producción es susceptible de dos usos, uno global y específico, otro parcial y no específico. El primer uso nos da como objeto del deseo, a una persona definida, de un único sexo y está ligado a la solución correcta del Edipo, que supone la diferenciación sexual y la correcta asunción por el sujeto de su propio sexo. Conciencia, identidad, especificidad, son los caracteres de este primer uso de la síntesis conectiva, que produce una sexualidad genital y adulta entre dos individuos de sexo opuesto, con perfecta conciencia de sí mismos.

Pero hay otro uso de dicha síntesis, el basado en los objetos parciales, no asimilados por el Edipo, y no específico, previo a la diferenciación sexual. En este caso la sexualidad no es algo definido entre dos personas totales, sino una mezcla plural de todas las pulsiones parciales, no reunidas bajo un sexo único; esta sexualidad es previa a la unificación edípica y a la diferenciación sexual, y además está libre de la triangulación familiar: «el único sujeto es el propio deseo sobre el cuerpo sin órganos, en tanto que maquina objetos parciales y flujos, extrayendo y cortando unos con otros, pasando de un cuerpo a otro, según conexiones y apropiaciones que cada vez destruyen la unidad ficticia de un yo poseedor o propietario (sexualidad anedípica)»<sup>135</sup>.

Frente al uso trascendente de la síntesis conectiva, dirigido por un elemento simbólico exterior a lo Real, Deleuze y Guattari proponen un uso inmanente' de las síntesis conectivas, un uso trascendental de las mismas, que rompe con Edipo, como instancia trascendente y se hunde en la inmanencia del deseo.

Esta dualidad de uso también se puede ver en la síntesis disyuntiva de registro; también aquí existe un uso exclusivo y limitativo, que mantiene encerrado al sujeto dentro del triángulo edípico, y le obliga a ser papá, mamá o hijo; le dice «permanece en tu lugar», y un uso inclusivo e ¡limitativo que rompe la triangulación edípica mediante la esquizofrenia.

---

<sup>135</sup> .- AE, 78.

Deleuze afirma que las tres neurosis familiares corresponden a fallos de la función diferenciante o de la síntesis disyuntiva: «el fóbico no puede saber si es padre o hijo, el obseso, si está muerto o vivo; el histérico si es hombre o mujer»<sup>136</sup>.

La solución edípica a la disyunción supone la asunción del rol social (padre o hijo); de la situación natural (estoy muerto o vivo) y del sexo (soy hombre o mujer), con carácter excluyente: soy lo uno o lo otro; hay que escoger, o mejor Sicho, somos escogidos como padre o hijos, como vivos o muertos, como hombres o mujeres.

Pero, es posible salir de esa exclusión, y esto es lo que lleva a cabo el esquizofrénico, que lleva a cabo un uso afirmativo, ilimitado, inclusivo de esta síntesis, «ya-ya» en lugar de «o bien, o bien». El esquizofrénico afirma los dos polos de la oposición, pero no los identifica, sino que los mantiene a distancia. Nada de superación-identificación de tipo hegeliano, sino afirmación de la diferencia que relaciona los dos término opuestos, en tanto que diferentes.

Este uso de la síntesis disyuntiva no se cierra sobre los polos opuestos de la relación, sino que se abre ilimitadamente en una disyunción libre, cuyas posiciones son ocupadas no por personas definidas, sino por un sujeto sin rostro, trans-sexuado, trans-vivo/muerto, trans-padre/hijo, en resumen trans-posicional.

Esta síntesis disyuntiva tiene, como la conectiva, un doble uso, trascendente e immanente. El trascendente somete el inconsciente a Edipo, al producir no sólo disyunciones entre las diversas diferenciaciones posibles (padre-hijo, vivo-muerto, hombre-mujer), sino al producir una disyunción más radical entre el conjunto de estas diferenciaciones y un indiferenciado amenazante «Si no te defines, si no ocupas un lugar claro, te espera lo indiferenciado, el abismo sin fondo»; ésta es la letanía de Edipo: definición o disolución; he aquí el dilema, «Edipo es el doble atolladero». El esquizofrénico resuelve este dilema (Double bind) al precio de lindar con la disolución en lo indiferenciado; aunque sin caer en ello, sí es capaz de mantenerse en la afirmación de la disyunción como tal disyunción.

Por último llegamos a la tercera síntesis, la síntesis conjuntiva de consumo, que también tiene dos usos: uno segregativo y biunívoco y otro nomádico y polívoco.

Edipo produce una aplicación biunívoca entre los agentes de producción social y los agentes de la reproducción familiar e interpreta a aquellos como sustitutos de las

---

<sup>136</sup> .- AE, 81.

figuras familiares, y así reduce toda la historia y toda la sociedad a una repetición del triángulo edípico: papá, mamá y yo; todo es interpretado familiar ente y así se produce un aplastamiento represivo de la pluralidad de lo real, que es reducido al molde familiar.

Pero Edipo no sólo somete las estructuras de lo real a las estructuras mucho más rígidas y pobres de lo familiar, sino que además inaugura un discurso racista, segregativo.

Frente a este uso se puede oponer un uso nómada y polívoco, representado por el esquizo, que rompe el triángulo familiar y lo abre al campo de la producción social y de las luchas políticas, descubriendo que en la familia nunca es nada autónomo y originario, sino que depende de un campo de fuerzas social exterior a ella y determinante respecto de la misma. Aquí el análisis deleuziano está completamente de acuerdo con el análisis marxista del problema. Para Deleuze, «la familia por naturaleza está excentrada, descentrada. La familia no engendra sus cortes. Las familias están cortadas por cortes que no son familiares»<sup>137</sup>. Tampoco para Marx y Engels y la tradición marxista se puede explicar la sociedad por la familia, sino al revés, la familia por la sociedad. Edipo no es lo primero, sino lo producido; «Edipo depende de un sentimiento nacionalista, religioso, racista, y no a la inversa: no es el padre quien se proyecta en el jefe, sino el padre quien se aplica al jefe»<sup>138</sup>.

Acabaremos resumiendo las tres síntesis propuestas por Deleuze, especialmente en sus usos inmanentes ligados a a la producción deseante y opuestos a los usos trascendentes edípicos. El uso edípico de la síntesis conectiva, global y específico, define dos aspectos: el parental y el conyugal, el triángulo edípico y su perpetuación, y descansa sobre el paralogismo de extrapolación, que extrae de la cadena un objeto trascendente, símbolo de la ley.

En cuanto al uso limitativo de las síntesis disyuntivas, éste también presenta dos polos, uno imaginario y otro simbólico, uno que representa a la psicosis, entendida como la incapacidad de la llegada a lo simbólico, al lenguaje y la permanencia en las identificaciones duales, imaginarias en que el sujeto no alcanza su identificación, y el otro, lo simbólico, que representa las diferenciaciones edípicas excluyentes. Esta solución edípica de la síntesis disyuntiva reside en el paralogismo del double bind, del doble atolladero.

---

<sup>137</sup> - AE, 103.

<sup>138</sup> - AE, 109.

Por último, oponía Deleuze un uso nómada y polívoco de las síntesis conjuntivas a su uso edípico: biunívoco y segregativo. Este uso edípico tenía dos polos: un momento social, originario, que genera el racismo y la segregación, y un momento familiar, derivado en que estos sentimientos se interioricen y asuman. Este uso reposa en el tercer paralogismo, el de la aplicación, que establece relaciones bi-unívocas entre el campo social y el triángulo familiar, sometiendo aquél a las limitaciones y pobreza de éste y generando la ilusión de que el origen está en la familia y no en la sociedad.

Frente a este uso limitativo y edipiano de la interpretación psicoanalítica, Deleuze y Guattari aportan su esquizo-análisis, basado en un inconsciente huérfano y ateo cuyo campo de actuación es la sociedad y no el reducido marco familiar. Inconsciente directamente político y que pone' en marcha los flujos pre-personales y no conscientes del deseo... Pero este aspecto lo estudiaremos más tarde.

**Parte segunda**  
FANTASMA Y SIMULACRO  
INTRODUCCIÓN

Como nos decía Foucault, el objetivo de Deleuze en la *Lógica del sentido* consistía en elaborar una lógica que nos permitiera pensar el acontecimiento y el fantasma, en su disyunción afirmadora.

Deleuze, en el tratamiento del acontecimiento y del fantasma, elabora una teoría del pensamiento completamente libre del sujeto y el objeto; una teoría preindividual y prepersonal, centrada en lo singular de los acontecimientos y en la repetición de los simulacros que constituyen el fantasma.

Si el acontecimiento es una noción que socava la materialidad profunda de los cuerpos gracias a su estatuto de superficie, el fantasma y el simulacro son nociones que socavan y subvierten la teoría que ha fundado hasta ahora la metafísica occidental: la teoría platónica de las Ideas, con sus copias sometidas a la tiranía de unos modelos originados y paradigmáticos que ahogaban el surgir de la diferencia y el despliegue de la multiplicidad. Todo esto queda destruido por la noción de simulacro, que representa a la copia rebelde, que niega un estatuto de sumisión al original.

Ya no existe un mundo verdadero y un mundo aparente, sino sólo el Eterno retorno de los simulacros, que constituyen en su resonar el fantasma como el Ser unívoco que se dice de las múltiples diferencias.

Esta posición ontológica niega la necesidad de un fundamento separado, originario y trascendente respecto a lo fundamentado y originado por él, y sienta las bases de una ontología nueva, descentrada, sin origen, que hace reinar la inmanencia, afirmadora de la multiplicidad y la diferencia.

Esta ontología tiene su origen próximo en Nietzsche y Freud, pero hay atisbos de ella en los estoicos y los epicúreos y, en general, en todas las tradiciones materialistas y naturalistas que han existido, marginadas, sumergidas, al lado de la tradición dominante, ontoteológica, de la metafísica occidental.

El pensamiento de Deleuze va a esos márgenes del pensamiento, a esos pensamientos marginales; recupera las hipótesis rechazadas por los grandes filósofos de la tradición y las tesis afirmadas por los filósofos malditos, pero no acude sólo a la

filosofía, sino que la poesía, la ciencia, el arte, son fondo inagotable de los que extrae sus «categorías».

Deleuze es consciente de los problemas que supone esta importación de categorías científicas y que resume en dos: la «metáfora arbitraria» y la «aplicación penosa»; pero piensa conjurar dichos peligros contentándose con «extraer de los operadores científicos tal o cual carácter conceptualizable que reenvíe él mismo a ámbitos no científicos y converja con la ciencia sin hacer aplicación ni metáfora de ésta» (*L'image-temps*, pág. 169). Deleuze, pues, no aplica categorías de un dominio a otro, sino que escoge aquellas categorías que por su propio dinamismo convergen hacia ámbitos exteriores a su campo estricto de aplicación. La convergencia de problemáticas que conlleva la desterritorialización de las categorías de un ámbito a otro es lo que autoriza a Deleuze la utilización en la filosofía de categorías procedentes de los más diversos campos para aplicar al material bruto de la propia filosofía.

El pensamiento deleuziano no se centra en lo radicalmente Otro de la tradición occidental, en Oriente, en los primitivos, ya que sabe que de ahí no puede salir más que la imagen invertida y degradada de nuestras propias categorías occidentales; partiendo con gran lucidez de la pérdida definitiva de la inocencia e instalándose en la culpabilidad de un pensamiento occidental no se va fuera (¿dónde estaría ese fuera?, por otra parte), sino a los márgenes. Pensamiento marginal, diferencial, y no negativo, dialéctico. No es por la negación como lograremos romper con el pensamiento occidental, sino mediante la afirmación de las categorías marginales de) mismo y mediante el descentramiento de las categorías centrales de dicho pensamiento.

En este sentido, estas nociones de acontecimiento, simulacro, fantasma, etc., cumplen perfectamente el cometido de producir pequeñas fisuras, grietas, en la estructura ontológica de la metafísica occidental, y permitir la liberación de un pensamiento subversivo, perverso, que juega irónicamente con estas categorías y las vacía de su poder tiránico y opresivo. Juego irónico y humorístico, pues, más que seriedad anti-sistema, es lo que se puede percibir en el pensamiento deleuziano. Su radicalidad estriba en que no se sitúa de repente y de partida en los orígenes, en las raíces, sino que efectúa un rodeo, ataca lateralmente, superficialmente, y por ello de manera más eficaz, que los ataques frontales a la racionalidad occidental. Aprovecha, como los luchadores en las artes marciales, la energía del adversario y la desvía de sus

objetivos, como un virus se sitúa en el margen de las células y hace funcionar las categorías clásicas, de *otra manera*, según *otra* estrategia, aunque aparentemente no ha pasado nada y todo sigue como antes. Ironía astuta y taimada del perverso, pero también del sabio estoico e incluso del cínico.

Rechazar la dialéctica y afirmar el simulacro: rechazar la representación y afirmar la producción. Aprender del esquizofrénico, del perverso, para distanciarse del «normal». Esas son las tácticas deleuzianas.

Aquí hemos visto funcionar esta táctica en el análisis del acontecimiento como categoría ontológica, y a través de las series de acontecimientos pasamos ahora al análisis del simulacro y el fantasma, con lo que quedaría concluida esta parte, centrada en la elaboración de una nueva lógica del sentido, capaz de pensar el acontecimiento y el fantasma.

Conviene, sin embargo, distanciar el pensamiento de Deleuze de aquellos otros pensamientos que, aunque ven esta sociedad como una sociedad del espectáculo basada en simulacros, permanecen ligados a la categoría de la representación. Este tipo de discurso está unido a un discurso de la decadencia y expresa la nostalgia por un mundo pasado, pretendidamente originario, donde se podía distinguir entre «las voces y los ecos». En el interior de este espacio teórico podemos encontrar a la mayor parte del pensamiento ecologista y naturista. Para estos discursos hubo un antes primordial y primigenio en que todo era natural y no había falsificaciones; los simulacros se distinguen de las copias y éstas de los originales, y todos sabíamos a qué atenernos. Este pensamiento anhela el retorno a un mundo en el que el sucedáneo, el ersatz, no existe y la representación funciona adecuadamente.

Hay que resaltar que el pensamiento deleuziano está en las antípodas de estas ideas, ya que no busca una "representación adecuada" que funcione bien, sino la ruptura con la representación; no anhela unos originales buenos que vuelvan después de la huida de los dobles malos, sino que se instala gozosamente en un mundo en el que este mecanismo del original y la copia ya no funciona, suponiendo que haya funcionado alguna vez. El intercambio de mensajes, los simulacros, ya no aluden a algo original, en sustitución de los cuales se situarían, sino que ellos son ese original. Los medios de comunicación de masas no nos ponen en contacto con una realidad original que estaría detrás de ellos, sino que *crean* la realidad informativa. La selección, confección y

tratamiento de la información tiene un papel en la elaboración de la 'realidad' muy superior a la que aún posee esa realidad, pretendidamente objetiva, que se pretende reflejar y representar, y esto no tiene nada que ver con la manipulación querida de la información por parte de los poderes sociales, públicos y privados, no tiene que ver nada con la creación y sostenimiento de una ideología, cualquiera que ésta sea, y por importante que sea el papel de la ideología en el mundo moderno. Aludimos a los efectos de una máquina productiva de mercancías y de mensajes que actúa de manera autónoma y que por sus propias características intrínsecas, tecnológicas, produce la realidad de una manera determinada, que luego es usada y manipulada por el poder; pero esto sucede debido a las posibilidades de que dispone la propia red tecnológica productiva. Esto nos pone otra vez en la pista del artificialismo de la realidad contemporánea y de su producción-reproducción por la estructura tecnológica mundial. Esta situación actual, totalmente inédita, aunque sea por otra parte una consecuencia parcialmente previsible del desarrollo capitalista, produce unos efectos muy importantes en el pensamiento filosófico y supone un desafío fundamental á los filósofos, que deben responder con la elaboración de una ontología capaz de captar estas novedades del mundo de la producción y reproducción de la vida cotidiana, y en este esfuerzo por pensar el hoy con herramientas conceptuales adecuadas está en primera línea la obra de Deleuze, que aquí tratamos de exponer sucintamente.

## Capítulo VI

### EL SIMULACRO Y LA INVERSIÓN DEL PLATONISMO

Nietzsche define el objetivo de la filosofía del futuro, es decir, de *nuestra* filosofía, como la inversión del platonismo. Ahora bien, 'invertir' no significa aquí poner de pie lo que en Platón estaba de cabeza, es decir, no puede significar cambiar de signo, poner el acento de otra manera en la estructura jerarquizada del mundo platónico. Platonismo significa Korismós, escisión, separación entre un 'mundo verdadero' y un 'mundo engañoso' meramente apariencial. Invertir el platonismo no consiste en poner en el lugar que ocupaba el mundo verdadero, es decir, el de las Ideas, el mundo falso de las cosas terrenas; éste es el camino sin salida, recorrido por el nihilismo reactivo, que ha puesto al Hombre-Dios en el lugar del Dios-Hombre y ha sustituido los valores



divinos por los valores humanos proclamados por la Reforma, la Ilustración y la Revolución, es decir, por los ideales laicos: «Caímos de pronto en las valoraciones *opuestas*, con la misma energía que llevó al hombre a otorgar al hombre un valor en extremo exagerado» (...) «se ensaya una especie de *solución terrena*, pero en el mismo sentido, es decir, el de *triunfo final* de la verdad, del amor y de la justicia (el socialismo: 'igualdad de las personas')...»<sup>139</sup>.

Esta no es la verdadera inversión del platonismo, porque mantiene la misma estructura jerárquica del cosmos, la misma escisión en el mundo, se limita a cambiar los actores, sin cambiar los papeles.

La inversión-subversión nietzscheana del platonismo, resumida en su frase «Dios ha muerto», entraña no la sustitución del mundo verdadero por el aparente, sino el hundimiento de ambos, y la destrucción misma de la escisión entre ambos mundos: «Hemos suprimido el mundo verdadero: ¿Qué mundo ha quedado? ¿Acaso el aparente?... En absoluto. *¡Al suprimir el mundo verdadero hemos suprimido también el aparente!* »<sup>140</sup>.

Invertir el platonismo consiste, pues, en destruir la *escisión*, la *separación*, el *Korismós*, que constituye precisamente la esencia de esta doctrina y que ha impregnado toda la tradición metafísica (ontológica) occidental.

¿Cuál es, pues, la propuesta de Nietzsche frente al platonismo, frente a la escisión entre dos mundos, frente al dualismo metafísico de la realidad y la apariencia, del Modelo y de la Copia? La respuesta se encuentra en «El discurso Preliminar de Zaratustra», en la apuesta por un inmanentismo radical, no definido ya en relación con una trascendencia fundante, la afirmación de un pluralismo ontológico que rompa definitivamente con el dualismo metafísico tradicional, y la propuesta del superhombre, como aquella figura que rompe con las tablas de valores antiguas y se atreve a vivir en la inmanencia radical y a crear nuevos valores no basados en la trascendencia. La respuesta de Nietzsche se resume en su noción de «el sentido de la tierra»: «¡Os enseño el superhombre! El superhombre es el sentido de la tierra. Que vuestra voluntad diga: *¡El superhombre debe ser el sentido de la tierra!* ¡Os insto, hermanos, a que

---

<sup>139</sup> .- Nietzsche, «El Nihilismo europeo», en *Obras completas*, IV, Prestigio, Barcelona, 1970, pág. 441, traducción de Pablo Simón.

<sup>140</sup> .- Nietzsche, «El Ocaso de los ídolos», en *Obras Completas*, IV, página 104.

permanezcáis fieles a la tierra y no creáis a los que os hablan de esperanzas supraterráneas!».

El superhombre es el hombre mismo, pero en tanto que compone sus fuerzas con nuevas fuerzas del exterior. En efecto, primero el hombre compone sus fuerzas con fuerzas de elevación al infinito y genera la Forma-Dios; posteriormente, a partir de la Ilustración con Kant y Hume, las fuerzas humanas se componen con las fuerzas exteriores de la finitud: lenguaje, trabajo y vida, dando lugar a la Forma-Hombre, base del humanismo clásico. Pero en nuestros días esta forma ha entrado en decadencia, como muy bien ha analizado Foucault, y lo que surge tras la muerte del Hombre, correlato necesario de la muerte de Dios, como ya vieron Hegel y Nietzsche, es la aparición del Superhombre, en tanto que nueva forma de composición de las fuerzas del hombre con las nuevas fuerzas exteriores que han producido «la diseminación de los planos de organización de la vida, la dispersión de las lenguas y la disparidad de los modos de producción». El Superhombre tiende a liberar en él la vida, el trabajo y el lenguaje, a establecer con un lenguaje nuevo, una vida nueva, una relación nueva con el mundo. Estas fuerzas exteriores nuevas que marcan nuestra época son las que se desprenden del silicio que sostiene nuestras máquinas electrónicas, las que operan en el código genético más allá del organismo, las que surgen en las expresiones gramaticales de la literatura de vanguardia, más allá del dominio del significante. Estos nuevos desafíos exteriores han producido tales cambios en la Forma-Hombre que esta misma se ha hundido, dejando un vacío que otra forma —¿la Forma-Superhombre? -- comienza a llenar<sup>141</sup>.

Deleuze retoma la posición nietzscheana y la hace suya en el análisis del sentido último de la división (διαιρεσις) platónica. La división no es un método puramente lógico, para establecer una clasificación entre las ideas, moralmente neutra. La jerarquía lógica y ontológica platónica es al mismo tiempo una jerarquía ética. La Verdad y la Mentira no se pueden tomar en lenguaje platónico, en un sentido extramoral; la escala de seres está éticamente evaluada: lo superior en la escala es, igualmente, lo más perfecto, y por tanto, lo mejor. En ese sentido, la división platónica, además de ser un método de clasificación lógica y ontológica, es un procedimiento de búsqueda de lo auténtico y de segregación y separación de lo inauténtico. Su objetivo reside en

---

<sup>141</sup> .- F, 131-141.

establecer la diferencia. Diferencia, esencial y primera, entre el Modelo, el Paradigma, la Idea y la Copia y diferencia entre las copias mismas, por su mayor o menor semejanza con el Modelo paradigmático, con la Idea. Esta diferencia, como ya hemos visto, tiene un triple alcance: lógico, ontológico y ético.

En los diálogos autocríticos de la vejez, el *Político*, el *Fedro*, el *Sofista*, etc., Platón desarrolla la división como un procedimiento de selección que permite distinguir entre los innumerables pretendientes el verdadero, el único digno, el auténtico, el puro: el verdadero político, el verdadero enamorado, etc.

En el *Político*, según Deleuze, se trata de ver quién es aquél que puede legítimamente decir: «Yo soy el pastor de los hombres», ya que a este título aspiran no sólo el político, sino también el médico, el gimnasta, el comerciante, el agricultor, etc.<sup>142</sup>.

Dice Platón: «No tendremos prefigurado con exactitud al político mientras no hayamos separado a los que pululan a su alrededor y exigen parte de su pastoreo, y le hayamos aislado, para descubrirlo a él sólo en toda su pureza»<sup>143</sup>.

Para lograr el objetivo de la división, es decir, el distinguir el verdadero pretendiente de los advenedizos, Platón recurre al mito, y esto, según Deleuze, no es gratuito. En efecto, la división supera la dualidad entre filosofía y mito, dado que su objetivo es encontrar un criterio de autenticidad, de diferenciación, entre lo verdadero y lo aparente. En este sentido, la división busca un fundamento para establecer esta diferencia y el fundamento está en el origen, y al origen sólo podemos llegar a través de los mitos. El pensamiento científico y filosófico no llega al origen, éste es de competencia exclusiva de la mitología. Al origen llegamos contando historias, es decir, mitos. Mientras que la ciencia y la filosofía se preocupan sólo por la estructura intemporal de las cosas ya formadas, el mito es siempre un mito de origen o de paso (que es también un nuevo origen). He aquí el verdadero sentido del paso del Mito al Logos, con los Presocráticos: se pasa de preocuparse por un fundamento original y originario, histórico y genético (Hesiodo), a un fundamento sincrónico con lo fundado, es decir, estructural (los Milesios, los Eleatas, Heráclito, etcétera); y en este sentido, Platón supone una nueva irrupción de lo mítico en el ámbito del Logos que nos recuerda

---

<sup>142</sup>.- Platón, *El Político*, 267 e, pág. 20.

<sup>143</sup>.- Platón, *El Político*, 268 c, pág. 21.

que ese paso no es nunca definitivo y que lo mítico acompaña siempre al logos, como su reverso, como un doble, nunca del todo desmentido<sup>144</sup>.

Deleuze recuerda la tríada neoplatónica, presente siempre en el juicio entre los distintos aspirantes, para demostrar su autenticidad y recibir el premio: lo imparticipable, lo participable y el participante; o sea, el fundamento, el objeto de la pretensión, el pretendiente: el padre, la hija y el novio: «El fundamento es lo que posee algo de primera mano, pero que lo da en participación, lo da al pretendiente, poseedor de segunda por cuanto ha sabido atravesar la prueba del fundamento. Lo participado es aquello que lo imparticipable posee de primera mano. Lo imparticipable da a participar de lo participado a los participantes»<sup>145</sup>.

Vemos, pues, como se delinea en el mundo de los pretendientes, de las copias, una oposición entre el auténtico, el puro, que se asemeja verdaderamente al modelo, y aquellos otros que sólo simulan su semejanza. Esta oposición entre la copia buena y la copia mala, entre la imagen y el simulacro, o sea entre Ulises y los falsos pretendientes, es lo que vertebra el diálogo *El Sofista*. Aquí Platón vislumbra, según Deleuze, por un momento que algunas copias malas, y por ello rechazadas, no sólo no pretenden ser buenas copias y asemejarse al Modelo original, sino que, de manera radical, pretenden destruir el mismo esquema jerárquico que relaciona el modelo y la copia. La búsqueda de la definición verdadera del Sofista nos lleva a que, al final, no podemos distinguirlo del propio Sócrates<sup>146</sup> y que, por tanto, se ponga en entredicho la posibilidad misma del establecimiento de una distinción fehaciente entre la buena copia y la mala.

Volvemos al principio. Platón opone primero el original a la copia, instaurando una primera escisión (Korismós) entre mundo verdadero y mundo aparente, pero luego esta escisión se desplaza al interior de las copias mismas, y así Platón distingue entre las *copias-iconos* y los *simulacros-fantasmas*: «Pues éstas son las dos clases que yo decía del arte de hacer imágenes: el arte de copiar (εικαστικην) y el de hacer (ειδωλοπακης)

---

<sup>144</sup>.- Cf. Dodds, *Los Griegos y lo irracional*, Alianza, Madrid, 1981.

<sup>145</sup>.- LS, 323-4.

<sup>146</sup>.- En efecto, el extranjero distingue entre el imitador simple y el imitador con ironía, y además divide a este último en dos clases, la de aquellos que hacen ironía en público y con grandes discursos ante la muchedumbre y la de aquellos que «hacen la ironía» en particular y con breves preguntas, obligando a su interlocutor a que se contradiga consigo mismo» (268 b, pág. 101, Instituto de Estudios Políticos). Este último es el sofista (268 c), pero ¿cómo distinguirlo del Sócrates que aparece en los primeros diálogos, definido, precisamente de esta manera, como aquel que dialoga en privado y que utiliza un estilo rápido, cortante, basado en preguntas breves, que intenta confundir a su adversario?

una apariencia (φαρμαστικη)<sup>147</sup>. Según Deleuze, la motivación platónica consiste en seleccionar los pretendientes de manera que podamos distinguir las copias buenas de las malas, los iconos sobre los simulacros, y además de: «asegurar el triunfo de las copias sobre los simulacros, de rechazar a los simulacros, de mantenerlos encadenados al fondo, de impedir que suban a la superficie y se 'insinúen' por todas partes»<sup>148</sup>.

En efecto, la copia-icone no da problemas, es buena y acepta su sumisión al original, a la Idea, ya que la pretensión de estas copias está basada en su semejanza con el fundamento; en cambio, el simulacro pretende llevarse el premio con malas artes, simulando, y careciendo de todo derecho. Es una copia subversiva, mala, que quiere conseguir su propósito: contra el padre, es decir, contra el fundamento, y además sin pasar por la Idea, es decir, no aceptando el criterio de la prueba.

Frente a la identidad esencial que relaciona la copia con la Idea, el simulacro afirma la diferencia, la desemejanza como criterio último. Aquí Deleuze remite a Derrida, quien en *La Pharmacie de Platón* recoge esta diferencia entre copia y simulacro, en la distinción entre un logos paterno y una cierta reivindicación de un discurso que se opone al padre (*Sofista*, 241 d) (el padre es Parménides, que niega la existencia del no ser), al afirmar el no ser. Este discurso parricida sería la escritura que se opone al imperialismo de la voz, copia viva, vicario del Dios que habla por ella; Derrida opone al discurso logocentrico y fonocéntrico platónico, la escritura, como algo que rompe completamente con la noción de copia y semejanza; el signo es arbitrario, la escritura fonética representa sonidos y no significados, no se asemeja a lo que expresa, incluso aporta un *suplemento* respecto de ello, y aún más, no es derivada de la voz, no tiene su origen en la voz, sino que denuncia todo origen y todo fundamento: Archi (arqui)-escritura (escritura original, más allá de la escritura)<sup>149</sup>.

---

<sup>147</sup> .- *Sofista*, 236 b, pág. 39, y *Sofista*, 264 c, pág. 94.

<sup>148</sup> .- LS, 325.

<sup>149</sup> .- «La desaparición del bien-padre-capital-sol es, pues, la condición del discurso, comprendido esta vez como momento y no principio de la escritura *general*» (...) «La diferencia, desaparición de la presencia originaria, es *a la vez* la condición de posibilidad y la condición de imposibilidad de la verdad. 'A la vez' quiere decir que el ser-presente (on), en su verdad, en la presencia de su identidad y la identidad de su presencia, *se dobla* desde que aparece, desde que se presenta. *Aparece, en su esencia, como* la posibilidad de su propia duplicación, es decir, en términos platónicos, de su no verdad más propia, de su pseudo-verdad reflejada en el icono, el fantasma o el simulacro.» No es lo que es, idéntico e idéntico a sí, único, más que añadiéndose la posibilidad de ser *repetido* como tal. Y su identidad se

La noción de simulacro no sólo pone en peligro la jerarquía lógica, ya no se puede distinguir entre lo verdadero y lo falso, y la jerarquía ontológica, al cuestionar la necesidad de un fundamento originario y trascendente, sino que tiene también repercusiones en la jerarquía axiológica. Con él se pasa, según Deleuze, de la existencia moral a la existencia estética (inversión del paso de Kierkegaard, de lo estético a lo ético, y recuperación del paso de Nietzsche: descubrir detrás del espíritu de la pesadez al bailarín de Zaratustra y defender una concepción trágica, artística y dionisiaca de la vida).

El simulacro rechaza el modelo de lo Mismo, de la semejanza a la idea, en nombre de una disparidad, una desemejanza, una diferencia, en resumen, y aunque habría un modelo posible para él: el modelo malo, lo Otro, este modelo no se ajusta al tipo de relación característica y despótica de lo Mismo; no es un padre dominante y absoluto, sino un compañero sin autoridad real para imponer una dominación. Lo Otro no subyuga a los simulacros, como lo Mismo hace con las copias; es más bien un efecto de resonancia de los múltiples simulacros, algo originado más que originario, algo producido, pasivo, ineficaz, inexistente, extra-ser. Al contrario que el Ser por antonomasia, es una nada, del orden del Acontecimiento único, que resuena en todos los acontecimientos múltiples.

Platón, que vio la posibilidad de un devenir loco, un devenir subversivo de las profundidades, «hábil para esquivar lo igual, lo límite, el mismo o lo semejante», construyó todo su dispositivo teórico para conjurar ese devenir, para impedir que subiera y mantenerlo encerrado en una caverna, o al menos lograr demostrarlo, someterlo, pacificarlo, limitarlo, hacerlo semejante. Así se puede entender el platonismo, como una gigantesca operación de policía, cuyo objetivo consistía en controlar este devenir loco e ilegal, transgresor y parricida.

Pero el platonismo no es sino el inicio de un largo camino filosófico basado en la noción de *representación*, la filosofía clásica es una filosofía de la representación<sup>150</sup>.

---

ahueca con ese añadido, se hurta en el suplemento que le presenta. Derrida, «La farmacia de Platón», en *La Diseminación*, Fundamentos, Madrid, 1975, página 256.

Vemos, pues, que las copias son dobladas y subvertidas por los simulacros que instauran un discurso parricida, la escritura, opuesta a la voz del padre, expresión de la presencia originaria; y que suplementa y diferencia internamente a dicha voz.

<sup>150</sup>.- Sobre la categoría de representación y su crítica por parte de los estructuralistas se puede ver la espléndida Memoria de Licenciatura titulada *Teoría de la representación y estructuralismo*, presentada por Emilio Araujo Iglesias en la Universidad Complutense en abril de 1978.

Deleuze distingue varios jalones en este recorrido. En primer lugar, el platonismo funda la problemática, pero es Aristóteles el que desarrolla la teoría, especialmente en su aspecto lógico, con su teoría de los géneros y especies. Con el cristianismo, la representación se hace infinita y se extiende desde lo infinitamente grande a lo infinitamente pequeño. Leibniz continúa dentro de una filosofía de la representación, sometido a los principios de lo Mismo, condenado a la razón suficiente y lo semejante que está en la base del principio de continuidad. Leibniz excluye la divergencia de lo múltiple y construye el único mundo real, el mejor de los posibles, en base a la noción de componibilidad de las series convergentes.

También Hegel pertenece a este tipo de pensamiento, dado el carácter monocentrado y convergente de su dialéctica, que excluye y reduce lo radicalmente otro, al convertirlo en un simple momento que será superado.

Con Hegel no salimos del círculo de lo Mismo; en realidad para Hegel no hay nada nuevo, no hay pluralismo, todo es reducido en su monismo y espiritualismo, lo Otro, lo múltiple, la materia en suma, es algo completamente ausente en el pensamiento hegeliano. El finalismo hegeliano, condensado en el movimiento orientado de su sistema, no rompe con la filosofía de la representación, se limita a hacerla infinita<sup>151</sup>.

Si la metafísica está ligada a la categoría de representación, es en el arte donde se produce un intento de ruptura con esta noción. En obras como en *Finnegan's Wake* se intenta escapar al dominio de las series convergentes y se afirma la divergencia de las series heterogéneas, como el lugar en el que reside el efecto estético. Para Deleuze la obra de arte moderno, como lo muestran las producciones de Joyce, Klossowski, Gombrowicz, etc., es el resultado de un proceso experimental que rompe con la representación de algo dado, previo, que sirve como un dato y que genera objetos estéticos originales, novedosos, no representación, sino producción autónoma. Las condiciones de esta obra moderna las sitúa Deleuze en: «divergencia de las series, descentraje de los círculos, constitución del caos que los comprende, resonancia interna y movimiento de amplitud, agresión de los simulacros»<sup>152</sup>.

---

La crítica de la representación la encontraremos de nuevo cuando abordemos los temas de *Diferencia y Repetición* y el *Anti Edipo*.

<sup>151</sup>.- LS, 328-330.

<sup>152</sup>.- LS, 331.



Esta sustitución de la categoría de Semejanza por la categoría de Diferencia es lo que supone el sustituir un mundo de copias por un mundo de simulacros. En el primer caso, las diferencias se definen como separaciones respecto a una Semejanza original y fundante; en cambio, en el segundo caso, la semejanza es el producto de una Diferencia, o mejor dicho, del libre juego de las diferencias múltiples y divergentes. La inversión del platonismo coincide con este conceder importancia al mundo de los simulacros por encima de las copias; con esta subversión de la relación de Representación existente entre el Modelo y las copias. Invertir el platonismo es reconocer la potencia afirmadora del simulacro, que subvierte y niega al original y a la copia, al modelo y a la reproducción.

Un mundo de simulacros ha roto con la idea de que hay un punto de vista privilegiado y un objeto común a todos los puntos de vista. Esta filosofía del simulacro instaaura un perspectivismo radical, interpretativo. La filosofía del simulacro es una semiótica, un análisis de signos que se remiten unos a otros y no a modelos privilegiados. Esta filosofía de la simulación rompe con la idea de la selección. Ya no hay rostros, sino sólo un juego continuo de máscaras que remiten unas a otras. Es una filosofía del artificio, que rechaza un fundamento natural como origen y base. Este mundo ha roto con la jerarquización, es una superposición de máscaras que iguala a todos los pretendientes, impidiendo distinguir los verdaderos de los falsos. El mundo se concibe así como una pura maquinaria dionisiaca, alimentada por el deseo.

El simulacro, lejos de constituir un nuevo fundamento, 'rompe con la idea de la necesidad de fundamento e instaaura el reino de las distribuciones nómadas y de las anarquías coronadas.

Pero este simulacro no es algo puramente ilusorio, imaginario, sino que es algo real o al menos efectivo, puede producir efectos.

La modernidad es la sociedad de los simulacros en la que se produce «la disolución de lo real y de lo imaginario y la apertura de un espacio de efectividad no factual, de imágenes no imaginarias y no simbólicas», como nos dice Perniola<sup>153</sup>. Esta época moderna se caracteriza por una noción de cultura que no se distingue de la sociedad, de la que aparecía como el *doblo* en las concepciones clásicas, esta duplicidad de cultura y sociedad se ha venido abajo. La cultura en la sociedad contemporánea ya no

---

<sup>153</sup> .- Mario Perniola, *La società dei simulacri*, Capelli, Bolonia, 1980, pág. 16.



se basa como en el siglo XIX en el periodismo, la universidad y el mundo de la política. Estas tres instancias llevaban a cabo una *socialización del pensamiento* a la que correspondía una *aciduración de la sociedad*, a través de la formación de la opinión pública, el sistema de profesiones y el partido político. En cambio, en nuestra época de crisis, esta relación entre cultura y sociedad se ha disuelto. La propia sociedad se ha atomizado, el tejido social se ha roto, ya no es homogéneo, no constituye ya una totalidad: la sociedad se descompone en núcleos corporativos que degeneran en mafias.

La cultura correspondiente a esta sociedad desgarrada se descompone a su vez en tendencias utópicas por un lado y en mera decoración por otro. Por otra parte, la cultura política ha roto sus lazos con el pasado, ya no se ve a sí misma en relación con los grandes modelos de la tradición, como habían hecho las grandes revoluciones pasadas, sino que se está acostumbrando a aceptarse a sí misma como una copia sin original, es decir, como un simulacro. La política actual ya no se basa, principalmente al menos, en la ocultación, es transparente y en ese sentido cínica, no busca una legitimación, y por otra parte, es indiferente, fría, ha roto con el entusiasmo y la pasión, es cálculo y estrategia, puro procedimiento<sup>154</sup>.

El simulacro no sólo es una categoría social y política de la modernidad, como nos dice Perniola siguiendo a Deleuze, sino que también, y especialmente, es una categoría ontológica que no puede reducirse a la de apariencia ni a la de fenómeno, y aquí retomamos las aportaciones fundamentales de Klosowski en torno a este tema. El filósofo francés, estudioso de Nietzsche (Deleuze retomará en su interpretación del filósofo alemán las líneas fundamentales del pensamiento klosowskiano), nos habla de la polivocidad y el pluralismo de la modernidad, que rompe toda clausura y se pone en contacto con todo tipo de realidad y pensamiento, por muy alejada que esté en el tiempo o en el espacio; y que se resume en esta pregunta que Nietzsche hace en el aforismo 357 de *La Gaya Ciencia*: «¿Tiene la existencia solamente un sentido?» Frente a la respuesta única que daba la metafísica occidental a esta pregunta, Nietzsche y Klosowski responden de forma plural defendiendo un politeísmo frente al monoteísmo clásico. Este politeísmo no tiene un sentido solamente teológico, sino también ontológico, ya que supone la afirmación del pluralismo y de la diferencia. El mundo moderno deviene fábula e interpretación; danza de los simulacros. El simulacro aparece en Klosowski

---

<sup>154</sup>.- En relación con todo lo anterior se puede ver la obra citada de Perniola, especialmente su primera parte: «Simulacros y política».

como una manifestación del ser en lo existente, que además es fortuito y azaroso, como una afirmación autónoma del azar.

El simulacro (Trugbild) es una creación realizada por el filósofo 'impostor', que intenta reproducir de manera consciente los fantasmas inconscientes, no queridos, nacidos como productos de la lucha entre las distintas fuerzas constituyentes del mundo. Mediante estos simulacros creados por el hombre, la ciencia, el arte, la religión, se pretende controlar en lo posible el azar de las pulsiones inconscientes que constituyen el mundo<sup>155</sup>.

Vemos, pues, que por una parte los simulacros son las copias rebeldes que rechazan la semejanza con el Modelo, pero por otra parte los simulacros son algo producido socialmente y constituyen las producciones culturales de la ciencia, el arte, la religión.

El aspecto ontológico del simulacro viene resaltado por Klossowski, cuando hace que la apariencia recubra completamente el ser, perdiendo por ello su carácter de apariencia y por ello su subalternidad con respecto al ser. Las cosas reales se desrealizan, devienen simulacros; no es que la apariencia expresa la realidad sin ningún residuo, como en Hegel, sino que se pierde el sentido de dicha distinción.

El mundo queda reducido a un conjunto de simulacros, pero este mundo así concebido no es estático, sino que, al contrario, está sometido a un continuo devenir, y este devenir es lo que expresa Nietzsche con su idea del eterno retorno. El eterno retorno nietzscheano no es la vuelta eterna de lo mismo, como un devenir dominado, que copia eternamente lo Mismo y lo Semejante. Esta es la noción platónica, que no es la de Nietzsche, pero ésta representa el eterno retorno como «la potencia de afirmar el caos», como el reconocimiento de que el mundo es un caos dinámico y azaroso de pulsiones inconscientes. Según Deleuze, «lo que retorna son las series divergentes en tanto que divergentes, es decir, cada una en tanto que complican su diferencia en el caos sin comienzo ni fin. El círculo del eterno retorno es un círculo siempre excéntrico, para un centro siempre descentrado»<sup>156</sup>.

---

<sup>155</sup> .- P. Klossowski, *Nietzsche y el círculo vicioso*, Seix Barral, Barcelona, 1972, pág. 192. Véase también *Tan funesto deseo*, Taurus, Madrid, 1980, especialmente «Sobre algunos temas fundamentales de la GAYA Ciencia de Nietzsche» y «Nietzsche, el politeísmo y la parodia».

<sup>156</sup> .- LS, 335. Para esta problemática del eterno retorno se puede consultar *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1971, especialmente las partes I y 11, dedicadas a «Lo trágico», y «Activo y

El eterno retorno es, según nos dice Klossowski, un 'simulacro' de doctrina; es una teoría del Ser que concibe a éste como un puro simulacro, como ya hemos visto. El eterno retorno hace volver lo Mismo y lo Semejante, pero sólo en tanto que producidos por la diferencia, por el funcionamiento del simulacro. Este eterno retorno es selectivo, no hace retornar todo, precisamente excluye aquello que aseguraría la convergencia, establecería un orden y anularía la diferencia. El eterno retorno permite la vuelta sólo de las fuerzas más activas, de las voluntades de poder más afirmativas, y en este sentido se puede poner esta teoría de Nietzsche en relación con la teoría de la eternidad de Spinoza, que hacía depender la mayor o menor eternidad de los hombres de su mayor o menor actividad, es decir, de su capacidad de establecer múltiples relaciones con los demás hombres y con el resto de la naturaleza. Vuelve eternamente lo más vivo, lo más afirmativo, y asegurar esto es el sentido de la *política superior* propugnada por Nietzsche.

Vemos, pues, como las nociones de simulacro, voluntad de poder y eterno retorno están ligadas en el pensamiento tanto de Nietzsche como de Klossowski y Deleuze. Estas nociones son los instrumentos que permiten invertir el platonismo de manera radical, sin caer en la trampa de sustituir un platonismo celeste por otro terreno, y llevar así a cabo la tarea de la filosofía moderna: Pensar nuestra época libres de las nociones platónicas, que actúan como anteojeras teóricas y nos mantienen en el ámbito de la representación, sometidos a la tiranía de lo Mismo y lo Semejante; es decir, atrevernó a pensar el simulacro como la realidad de nuestro mundo y a afirmar de manera gozosa e inocente el devenir de la diferencia como la única realidad.

---

reactivo», donde Deleuze analiza los dos aspectos del eterno retorno como teoría cosmológica y como propuesta ética.

## Capítulo VII SIMULACRO Y NATURALISMO

El pensamiento de raíz platónica sufrió un cierto eclipse, sólo roto por el neoplatonismo, en la época helenística. Tanto los estoicos como los epicúreos rompieron con aspectos fundamentales del platonismo; las doctrinas estoicas las hemos analizado previamente, especialmente en sus esfuerzos por elaborar una lógica del acontecimiento y de los incorpóreos, ahora vamos a ver algunos aspectos del pensamiento epicúreo, especialmente en relación con el tema del simulacro. Sin embargo, no estudiaremos a Epicuro, ya que sus doctrinas no fueron conocidas directamente, sino a través del poema de Lucrecio *De Rerum Natura*; gracias a Lucrecio se difundió un pensamiento materialista, que rompía en puntos esenciales con la tradición espiritualista inspirada en el platonismo. Lucrecio es el origen al que acuden los materialistas de todas las épocas para conseguir armas teóricas, y así en el Renacimiento, la Escuela de Padua (Navegero, Fracastoro) se inspiró en el poema de Lucrecio. Asimismo, Diderot retomó las hipótesis atomistas expuestas por el gran poeta latino y el mismo Marx, apreciaba tanto el materialismo antiguo como para hacerlo objeto de su tesis doctoral. Inversamente el pensamiento de origen platónico y espiritualista combatió siempre la influencia de Lucrecio. Ejemplo de esto lo tenemos en el malebranchismo de Fenelón, que puso como objetivos esenciales de su ataque: el atomismo y el espinosismo, rechazando la hipótesis del azar, y oponiéndole la de providencia e igualmente el *Anti-Lucretius* del cardenal de Polignac, publicado postumamente en 1747, para no citar más que autores del siglo XVIII.

Justificada nuestra elección de Lucrecio como ejemplo fundamental del atomismo antiguo, pasamos a analizar sus aportaciones a la teoría del simulacro, que es lo que aquí nos interesa.

En primer lugar, Deleuze, destaca en el pensamiento de Lucrecio la importancia que éste concede a la diversidad de la naturaleza y el intento que lleva a cabo de pensar este diverso como diverso, sin reducirlo a lo Mismo y lo Semejante. Las alusiones a lo diverso en la naturaleza son constantes en el poema: «en general compara los individuos de cualquier especie y encontrarás en ellos diferencias» «Cuanto un cuerpo tiene más

propiedades más difieren en número y figuras sus principios (...)»<sup>157</sup>. Esta diversidad se refiere a las especies entre sí, a los individuos que componen una especie y a las partes de que consta un individuo, es decir, a la especificidad, la individualidad y la heterogeneidad<sup>158</sup>.

El pensamiento de Lucrecio introduce una noción de naturaleza, completamente distinta de las nociones clásicas, tanto que Cl. Rosset puede hablar de la filosofía de Lucrecio como de «un naturalismo sin idea de Naturaleza»<sup>159</sup> y ponerle como ejemplo de filosofía artificialista.

La Naturaleza es el principio de lo diverso, pero tomado éste como «el simple estado de cosas» y no como «el sistema gracias al cual las cosas están dotadas de un 'estado'». En el primer sentido naturaleza (natura) se refiere a la *suma* de las cosas y está caracterizado por los principios de *adición*, y de *a posteriori*, y en el segundo se refiere al *origen* de las cosas, y se basa en los principios de *explicación* y *a priori*<sup>160</sup>.

La naturaleza tal como la emplea Lucrecio, es una suma y no un todo, no es atributiva sino conjuntiva. Se expresa en «y» y no en «es». La naturaleza designa la pluralidad de las cosas, y no una totalidad que las unifique, la concepción de Epicuro y Lucrecio, es una de las primeras afirmaciones coherentes del pluralismo en filosofía<sup>161</sup>.

Esta noción de naturaleza se complementa con un conjunto de nociones, no basadas en la identidad y la contradicción, sino en las semejanzas y las diferencias: «Conexiones, densidades, choques, encuentros, movimientos gracias a los cuales se forma toda cosa»<sup>162</sup>.

A continuación Deleuze expone los principales puntos del atomismo de Epicuro y Lucrecio, que resumimos brevemente: El átomo es algo pensado, no sensible, no captable por los sentidos. La suma de los átomos es infinita, ya que son elementos que no se totalizan. La razón del encuentro de los átomos y de su combinación es el clinamen. El clinamen está relacionado esencialmente, según Deleuze, con la teoría epicúrea del tiempo. En el vacío el átomo se mueve con una velocidad que es igual a su

---

<sup>157</sup>.- Lucrecio, *De la Naturaleza de las cosas* (traducción del abate Marchena), Ciencia Nueva, Madrid, 1968, II 348-49 y II 588-589, páginas 93-94 y 102 de la edición citada.

<sup>158</sup>.- LS, 337-8.

<sup>159</sup>.- Clement Rosset, *Lógica de lo peor. Elementos para una filosofía trágica*, Barral, Barcelona, 1976, pág. 165.

<sup>160</sup>.- Rosset, op. cit., págs. 154-155.

<sup>161</sup>.- LS, 338-9.

<sup>162</sup>.- Lucrecio, I 633-634, citamos ahora según la traducción que hace Deleuze en la página 340 de su libro.

movimiento en una dirección en un mínimo de tiempo continuo. Este mínimo de tiempo es el que está relacionado con el pensamiento. «El átomo se mueve tan aprisa como el pensamiento», como dice Epicuro en su carta a Herodoto. El clinamen, en cambio, está relacionado con la dirección originaria de cada átomo, este movimiento original se da en un tiempo más pequeño que el mínimo de tiempo continuo. El clinamen, pues, como dice Lucrecio, no es un movimiento oblicuo que separaría a los átomos de su caída vertical e introduciría el azar en su movimiento: «para que no parezca que introducimos movimientos oblicuos, que reprueba la razón verdadera»<sup>163</sup>. Este declinar de los átomos es algo original que no tiene lugar «ni en tiempo cierto, ni en lugar preciso»<sup>164</sup>. El clinamen no introduce ninguna indeterminación en el movimiento de los átomos ya que, «siempre todo movimiento se encadena y en orden necesario hace siempre que nazcan unos de otros; si la declinación de los principios un movimiento nuevo no produce que rompa la cadena de los hados, de las causas motrices trastornando la sucesión eterna...»<sup>165</sup>. El clinamen, según Deleuze, manifiesta la pluralidad de las series causales, y la imposibilidad de reunirías en un todo. El clinamen preside el encuentro entre las series causales, asegurando su independencia. Este es el problema que enfrenta a estoicos y a epicúreos y que Cicerón analiza en *De Fato*. Ambos afirman la causalidad, nada proviene de la nada, pero los estoicos afirman además el destino, o sea la unidad de las causas entre sí. Frente a esto, los epicúreos afirman la independencia y la pluralidad de las series causales, que son azarosas y fortuitas, pero no arbitrarias. Insistiendo en la diferencia entre fortuito y arbitrario, Rosset nos dice: «lo que existe siempre es fortuito puesto que está constituido por el azar; pero de ello no se deduce que los seres y los acontecimientos, una vez constituidos 'naturalmente' por el azar, aparezcan y desaparezcan según su capricho»<sup>166</sup>. Con lo que volvemos al carácter original del clinamen, que alude a una potencia autónoma del átomo, que posibilita precisamente la libertad de los seres superiores, es decir, la introducción de la voluntad como origen de una causalidad independiente de la 'causalidad exterior y antecedente' como dice Cicerón, citando a Carneades, que enseña a los epicúreos cómo pueden mantener la libertad sin acudir a la declinación de los átomos, aceptando la voluntad

---

<sup>163</sup>.- Lucrecio, op. cit., pág. 90, II 248-249.

<sup>164</sup>.- Lucrecio, II 292-293, op. cit., pág. 91.

<sup>165</sup>.- Lucrecio, II 250-255, op. cit., pág. 90.

<sup>166</sup>.- Rosset, op. cit., pág. 171.

como fuente autónoma de movimientos, aspecto que ya admite Lucrecio, y cuya combinación con esta causalidad exterior permite explicar la actuación de estos seres<sup>167</sup>. Apuntemos aquí una cierta inconsecuencia de los epicúreos, que aunque explican las características secundarias de los cuerpos como el color, el sabor, el sonido, la temperatura, etc., a partir de átomos que no tienen ellos mismos esas propiedades, tienen que acudir a una cierta autonomía del átomo mismo para explicar la libertad de ciertos agregados de átomos, en lugar de explicar esta propiedad como producto de dichas mezclas y no como propiedad original de sus componentes, es decir, de los átomos.

Por otra parte, los átomos son diversos entre sí y el número de sus figuras es limitado, ya que «las formas de los átomos no pueden multiplicarse sin que el volumen crezca ni atribuirles formas infinitas sin que les des grandeza ilimitada»<sup>168</sup>. Además las combinaciones de átomos no son arbitrarias ni infinitas, no basta un encuentro entre varios átomos para que se produzca su unión, no todas las combinaciones son viables, ya que hay que respetar las distintas especies. Existe una infinidad de combinaciones y ninguna de ellas está formada de una sola especie de átomos; volvemos aquí a esta diversidad existente en la naturaleza y que es esencial para Lucrecio.

Por último aludiremos a algunas características del método epicúreo, que destaca Deleuze. En primer lugar, el método epicúreo es un método de analogía y como el mismo Lucrecio nos dice: «un efecto vulgar puede servirnos de modelo y guía en cosas grandes»<sup>169</sup>, y en segundo lugar, el método epicúreo es un método de paso o de transición, paso de lo sensible a lo pensado y de esto otra vez a lo sensible, paulatinamente.

A continuación, Deleuze sitúa los dos puntos fundamentales de la física de Lucrecio, en su teoría del infinito y en la teoría de los mínimos temporales y espaciales; ambas unidas indisolublemente a la teoría del simulacro, que es lo que aquí más nos interesa. La teoría de la infinitud tiene consecuencias éticas muy importantes, dado que el objetivo último de Lucrecio, según Deleuze y Rosset, consiste en infundir al hombre la tranquilidad de espíritu mediante la crítica implacable de toda superstición, consistente en la búsqueda de principios unificadores, trascendentes, que sirven de

---

<sup>167</sup>.- Cicerón, *De Fato*, XI, 24.

<sup>168</sup>.- Lucrecio, II 490-500, pág. 98.

<sup>169</sup>.- Lucrecio, II 120-125, pág. 85.

origen del mundo, y además en las creencias referentes a la inmortalidad del alma y la intervención de los dioses en el curso de nuestras acciones.

Según Deleuze, la desazón del alma ante estos problemas se origina en dos ilusiones relativas al falso infinito: por una parte la ilusión consistente en conceder al hombre una capacidad infinita de placeres, y por otra la ilusión de creer que el alma misma tendrá una duración infinita. Para Deleuze, ambas ilusiones se encadenan: «el miedo de los castigos infinitos es la sanción totalmente natural de los deseos ilimitados»<sup>170</sup>, y es aquí donde Deleuze hace intervenir la teoría de los simulacros lucrecianos que corresponden a los ídolos de Epicuro, y que el poeta latino desarrolla en el libro IV de su poema. Entre las emisiones continuas que tienen su origen en los cuerpos, se distinguen emisiones de profundidad, que corresponden a los sonidos, los olores, los gustos, etc., y los simulacros superficiales que se refieren a los aspectos visuales de los cuerpos, colores y formas<sup>171</sup>.

Estos simulacros superficiales los define Lucrecio como «especies de membranas» y como «efigies y figuras de gran delicadeza que llamamos membranas o cortezas», y los supone constituidos de corpúsculos sutiles y delicados, que se desprenden de la superficie de los cuerpos «conservando el orden y la forma que allí tenían, y que llegan a nuestros ojos, tan rápidamente que no nos damos cuenta de su llegada («vuelven de mil modos sin esfuerzo») y además se crean continuamente y llegan agrupados a nuestros ojos, ya que no pueden ser captados de forma aislada, tanta es su sutileza («todos los cuerpos nos envían similares imágenes delgadas que nadie puede ver aisladamente»)).

La rapidez de llegada de los simulacros a nuestros ojos, permite relacionar a Deleuze la teoría de los mismos con la teoría del tiempo. En efecto, también los simulacros van tan deprisa como el pensamiento y el método de analogía nos permite hablar de un mínimo de tiempo sensible, como hay un mínimo de tiempo pensable; y de la misma manera, que la declinación del átomo se produce en un tiempo más pequeño que el mínimo de tiempo pensable, igualmente los simulacros llegan a nuestros ojos en

---

<sup>170</sup> .- LS, 346.

<sup>171</sup> .- Lucrecio, IV 45-270, págs. 174-183, «Porque vemos salir seguramente partículas sin número, no sólo de lo interior del cuerpo, como dije, antes bien de su misma superficie, como el color» (IV, 70-75). «Si además el olor, color, el humo y otras emanaciones semejantes aquí y allí se esparcen, es por causa que de adentro del cuerpo desprendidas no encuentran su salida en línea recta; por sendas tortuosas se dividen, por medio de las cuales se abren paso: de los colores la sutil membrana que sale de la misma superficie no puede ser de obstáculo rasgada» (IV, 90-100).



un tiempo más pequeño que el mínimo de tiempo perceptible por los sentidos, y así vemos los simulacros de los objetos como si aún estuviesen pegados a la superficie de los mismos.

El simulacro como hemos visto es «imperceptible», y no puede ser captado de forma aislada, y la imagen de los cuerpos, que es lo que percibimos realmente, está formada por la rápida agrupación de sucesivos simulacros idénticos en nuestros ojos.

La unión de los métodos de analogía y gradación permite a Deleuze establecer la siguiente serie que pasa de lo sensible a lo pensable y viceversa: «primero: tiempo más pequeño que el mínimo de tiempo pensable (incertum tempus efectuado por el clinamen); segundo: mínimo de tiempo continuo pensable (velocidad del átomo en una misma dirección); tercero: tiempo más pequeño que el mínimo de tiempo sensible (punctum temporis, ocupado por el simulacro); cuarto: mínimo de tiempo continuo sensible (al cual corresponde la imagen que asegura la percepción del objeto)»<sup>172</sup>.

Además de las emisiones de profundidad y los simulacros superficiales, los epicúreos hablan de emisiones fantasmáticas, con gran variabilidad en su forma, ya que han roto su dependencia respecto de los objetos de los que emanaron y se han mezclado unos con otros generando monstruosos resultados, como el centauro, **por ejemplo**. Estos fantasmas que vagan por el aire sin responder a ningún objeto presente tienen tres variedades principales: «teológica, onírica y erótica». Es decir, los fantasmas divinos, los que nos asaltan en los sueños y las imaginaciones eróticas que corresponderían a lo que Freud llama «sueños diurnos».

Deleuze relaciona estas nociones epicúreas, el dimanen, los simulacros y los fantasmas, con los tipos de ilusiones que generan en el hombre, y cuya crítica y denuncia constituyen el principal objetivo de la obra de Lucrecio. En efecto, mientras que el dimanen genera en el reino del pensamiento ilusorios sueños de libertad, los simulacros hacen creer al hombre en una capacidad infinita de placeres y en una capacidad infinita de tormentos como castigo a aquellos placeres y, por último, los fantasmas (divinos, oníricos y eróticos) generan los mitos y supersticiones más peligrosas que acechan al hombre. La creencia en un orden de seres superiores que rigen su vida, la confusión entre la realidad y el sueño y por último el tormento y la amargura ligados al deseo amoroso.

---

<sup>172</sup> .- LS, 349.

La respuesta de Lucrecio a estas ilusiones consiste en el rechazo del falso infinito y en el recto ajustarse a las cosas de que disponemos en el sentido de la famosa sentencia de Píndaro: «No aspiras, oh alma mía, a la vida inmortal, pero agota el campo de lo posible». Es en este sentido en que puede hablarse de naturaleza y de naturalismo en Lucrecio, como opuesto, no a costumbre, sino a mito y superstición. Frente a la idea que hace residir en la sociedad y en las leyes asociadas a ésta, las desgracias humanas, Lucrecio sitúa el origen de los males de la humanidad en la superstición y la creencia en los mitos, ya que estos actúan como fuente de legitimación y justificación de las desgracias que suceden al hombre y lo mantienen alejado de la alegría y la tranquilidad de alma. Todo el pensamiento naturalista, dice Deleuze, desde Lucrecio a Nietzsche, pasando por Espinosa podemos añadir, supone una crítica de todo lo triste, lo negativo, lo supersticioso y la radical afirmación de lo gozoso, lo afirmativo, y la liberación respecto al mito y la superstición. Por ello, todo intento de salir de la crisis actual haciendo recurso a los mitos, bien directamente religiosos, o bien, lo que es peor, pseudo-religiosos como las sectas orientalistas, el esoterismo, etc., están condenados al fracaso y no son más que un retorno al dominio y la sujeción del hombre. Sólo una filosofía naturalista cuyas principales consecuencias dejé planteadas ya Lucrecio: «la positividad de la naturaleza, el naturalismo como filosofía de la afirmación, el pluralismo ligado a la afirmación múltiple, el sensualismo ligado a la alegría de lo diverso, la crítica práctica de todas las mistificaciones»<sup>173</sup>, podrá servirnos de guía para la resolución de los problemas, inéditos, a los que nos enfrentamos en la actualidad.

Pero este naturalismo, como dice Rosset, no supone la creencia en un principio unificador de todas las cosas, una Naturaleza como origen y fundamento de los mismos, sino la afirmación de un pluralismo radical, imposible de totalizar y de unificar bajo ningún principio trascendente. Naturalismo e inmanencia son nociones que deben ir juntas.

Como resumen conclusivo, vamos a comparar las nociones de simulacro en Platón y Lucrecio, tal como las hemos visto hasta aquí.

El simulacro platónico es la copia rebelde que rechaza asemejarse a ningún original, y propone la proliferación indefinida de la diferencia, como noción originaria, y de esta manera subvierte la noción clave del platonismo, consistente en la escisión

---

<sup>173</sup> .- LS, 355.

entre un mundo verdadero y un mundo aparente. El simulacro epicúreo en cambio, es un velo sutil que se desprende de la superficie del cuerpo, y que mediante su agrupamiento en imágenes nos permite captar dichos objetos. Ambas nociones coinciden en su afirmación de una instancia materialista, aunque en distinto sentido. El simulacro platónico es materialista por su afirmación de la diversidad y la diferencia, y además por un rechazo de los modelos y arquetipos ideales; en cambio el simulacro epicúreo es materialista, en un sentido más directo, ya que está formado de conglomerados de átomos muy sutiles.

El simulacro platónico reinterpretado de forma materialista, es decir en una concepción libre de la noción de mundo verdadero, tal y como hace Nietzsche, adquiere independencia y se erige como lo único real y existente, de forma autónoma; en cambio el simulacro epicúreo permanece siempre ligado a los objetos de los que emana, está sometido a la categoría de representación, siempre es una imagen vicaria que sustituye al cuerpo en nuestro conocimiento.

Además, la noción del simulacro platónico, tiene una carga predominantemente ontológica, es una categoría de la realidad; en cambio el simulacro epicúreo, aparece ligado a una teoría del conocimiento: surge para explicar el conocimiento sensible, especialmente el visual, y aunque designa una especie de objetos sui generis, su principal cometido es epistemológico más que ontológico.

Por todo ello, nos parece más útil para la elaboración de esa ontología naturalista y materialista que pretendemos construir a partir de las nociones introducidas por Deleuze, la noción platónica de simulacro, que la epicúrea. De Lucrecio retomamos en cambio las otras características del naturalismo apuntadas antes, y especialmente su crítica de la superstición y su afirmación radical de la diversidad y pluralidad de la naturaleza.

## Capítulo VIII

### LA NOCIÓN DE FANTASMA Y LA TEORÍA DEL OTRO

Dentro de su análisis del fantasma en la literatura moderna Deleuze analiza la novela de Michel Tournier, basada en el mito de Robinsón, *Vendredi, ou les timbes du Pacifique*.

Lo que según Deleuze intenta M. Tournier en esta novela, sería explorar las consecuencias que se derivarían de la existencia de un mundo sin Otro: «¿qué ocurriría en un mundo insular, sin Otro? Se buscará primero lo que significa el otro por sus *efectos*: se buscará los efectos de la ausencia de Otro sobre la isla, se inducirá los efectos de la presencia de otro en el mundo habitual, se concluirá lo que sea el Otro y en qué consiste su ausencia»<sup>174</sup>. Esta novela es, pues, una auténtica novela experimental.

Veamos, en primer lugar, cuáles son los efectos del Otro: en primer lugar, el Otro es una estructura que organiza un mundo como horizonte, como fondo, en torno a cualquier objeto que yo pueda percibir o cualquier idea que pueda pensar. Además, esta estructura asegura la no discontinuidad en el interior de este mundo, que organiza gracias a los márgenes y transiciones graduales que establece entre las cosas componentes de dicho mundo. La estructura «Otro» relativiza aquello que me falta por percibir o por conocer, ya que aunque yo no veo completamente los objetos a los que me enfrento, estoy seguro que Otro sí será capaz de verlos y completar mi visión parcial. De esta manera se desdramatizan las consecuencias derivadas de que yo soy un punto de vista sobre el mundo, tal que ve siempre éste en perspectiva, y por tanto de manera incompleta. Por último, y aquí nos encontramos con resonancias claramente lacanianas, mi deseo de algo pasa siempre por el deseo de otro, que aparece así como el fundamento de mi propio deseo.

Estas son algunas de las consecuencias de la existencia de Otro en el mundo, pero ¿qué pasa en el mundo cuando ya no hay Otro? En primer lugar, los objetos adquieren independencia respecto de su horizonte, de su fondo. Además los márgenes y transiciones en el mundo desaparecen: sólo existen oposiciones bruscas sin matices. La realidad queda reducida a lo que me rodea en cada momento: «lo que yo no vea (de la isla) es un desconocido absoluto; en todas partes donde yo no estoy actualmente reina la noche insondable», nos dice Tournier, expresando por su boca a Robinson. El mundo sin Otro es un mundo «sin potencialidades, ni virtualidades», sin posibilidades. Sólo quedan los elementos puros, aislados, sin mezcla. En este mundo se ha venido abajo la categoría de lo posible<sup>175</sup>.

Ahora, por diferencia entre el mundo con Otro y el mundo sin Otro podemos deducir en qué consiste Otro. Para Deleuze, Otro no es ni un objeto particular, percibido

---

<sup>174</sup> .- LS, 388.

<sup>175</sup> .- LS, 390

por mí, ni un sujeto por el que soy percibido, sino «una estructura del campo perceptivo, sin la cual este campo en su conjunto no funcionaría como lo hace»<sup>176</sup>.

Deleuze retoma aquí la tradición estructuralista que plantea el problema de la percepción, no en términos de sujeto y objeto, sino en términos de una estructura irreductible a ambos, y coloca a Sartre como el antecedente de esta postura, a pesar de que su genial intuición de un «campo trascendental sin sujeto» apuntada en *La transcendence de l'Ego* (1937), se desperdicia después al definir esta estructura Otro por la noción de *mirada*, con lo cual recae en la dualidad sujeto-objeto. Para Deleuze, la estructura Otro es previa a la mirada, la cual se dispara sólo cuando alguien ocupa dicha estructura, y de esta manera la mirada se limita a actualizar, a rellenar una estructura preexistente e independiente de ella.

Esta estructura Otro, es a priori respecto de la experiencia concreta, y define un campo de posibilidad, que los individuos actualizan al insertarse en él. Otro es una estructura de posibilidad, que tiene su realidad en el lenguaje. En cambio, el yo sería lo que desarrolla y explica, despliega y realiza estos posibles en lo actual.

Deleuze recuerda que en las discusiones psicológicas contemporáneas sobre la percepción, se opone una posición monista que afirma que las categorías que explican el fenómeno perceptivo son inmanentes al campo perceptivo mismo, a una posición dualista, que afirma la existencia de síntesis subjetivas que operan sobre los estímulos proporcionados por el campo perceptivo. Para Deleuze esta oposición es errónea y debe sustituirse por la existente «entre los efectos de la 'estructura Otro' en el campo perceptivo y los efectos de su ausencia»<sup>177</sup>.

Así obtenemos el significado de la estructura Otro, la cual además de permitir la expresión de un mundo posible, permite la distinción entre mi creencia y su objeto tanto en un plazo espacial como en un plazo temporal. Dicha estructura me permite captarme como yo mismo, en el sentido de un «yo era», ya que yo soy siempre un pasado, algo que no coincide temporalmente con su objeto. Aquí Deleuze retoma la noción sartriana según la cual «yo soy mi pasado». Si la estructura Otro no existe, tampoco hay pasado, ya que en ausencia de Otro la conciencia y su objeto se identifican en un presente eterno. La estructura Otro es pues la condición de posibilidad de la distinción espacial y temporal, entre el yo y los objetos exteriores que percibe.

---

<sup>176</sup> .- LS, 391.

<sup>177</sup> .- LS, 392.

Pero es hora ya de que analicemos la estructura Otro tal como la presenta Sartre, el cual elabora, según Deleuze, la primera gran teoría del Otro contemporánea, para que veamos las diferencias existentes entre dicha teoría y la de Tournier, vista por Deleuze.

Sartre parte en su análisis del problema de las posturas realistas e idealistas, y después de pasar por Kant, retoma el problema tal como lo plantean Husserl, Hegel y Heidegger, para después proponer su propia teoría.

En primer lugar el realismo, sitúa entre mi alma y la del otro mi cuerpo y el cuerpo del otro, y de esta manera en esta filosofía basada en la intuición no podemos intuir el alma ajena directamente; sólo captamos un cuerpo, que ni tan siquiera es el cuerpo del otro, dado que éste sólo tiene sentido como parte de una totalidad global: el Otro. Por tanto el realismo sólo nos proporciona un conocimiento probable del Otro y por ello debemos pasar al idealismo cuando encaramos la existencia concreta del Otro, y así considerar al Otro como una representación única. La filosofía kantiana no nos ayuda aquí grandemente, ya que, por una parte, el Otro no es un noúmeno sino un fenómeno, y, por otra parte, el Otro aparece como cierto ser que influye en la organización de mi experiencia, de aquí el carácter ambiguo del otro en la filosofía kantiana. De esta manera Sartre reduce el papel del prójimo (del Otro) en la filosofía kantiana al de un concepto regulador: «El prójimo pertenece pues a la categoría de los 'como si', es una hipótesis a priori que no tiene otra justificación, sino la unidad que ella permite poner en nuestras experiencias y no podría ser pensada sin contradicción»<sup>178</sup>.

Pero esta posibilidad no resuelve el problema del Otro, cuyo concepto no es puramente instrumental: no sirve para unificar los fenómenos, sino que al contrario, los fenómenos de mi experiencia me ayudan a constituir al otro como Otro, como «un objeto concreto y cognoscible». Pero este objeto que es el otro, no es pasivo, sino que actúa sobre mí, no sólo es visto por mí, sino que también me ve, y en ese sentido, el prójimo se presenta «como la negación radical de mi experiencia, ya que es aquel para quien soy no sujeto sino objeto. Me esfuerzo pues, como sujeto de conocimiento, por determinar como objeto al sujeto que niega un carácter de sujeto y me determina él mismo como objeto»<sup>179</sup>.

---

<sup>178</sup> .- Sartre, *L'être et le néant*, parte III, El Para-Otro, pág. 298 de la edición española, Losada, Buenos Aires, 1972, traducción de Juan Valmar.

<sup>179</sup> .- Sartre, op. cit., pág. 300.

El idealista, pues, puesto ante el problema del Otro, debe optar entre dos soluciones: o bien probar que el concepto de Otro no es necesario para la constitución de mi experiencia, y esta es la hipótesis solipsista, o, bien, afirmar la existencia real del Otro y buscar una comunicación entre las conciencias. El idealismo toma el segundo camino, pero al seguirlo recae en el realismo, al establecer una pluralidad de sistemas cerrados que sólo pueden comunicar desde fuera, y por lo tanto son sistemas en sí reales.

Sartre testimonia un contocircuito entre las posiciones realistas e idealistas y propone replantear el problema. En el origen del problema del Otro, está una negación, ya que el Otro es «el yo que no soy yo». Esta nada no tiene su origen ni en mí, ni en el Otro, sino que es el fundamento de toda posible relación entre el Otro y yo. Es decir, que existe una relación de exterioridad entre mi conciencia y la del Otro; que hace que ésta sólo se me pueda revelar como objeto de mi conocimiento, es decir, como imagen, con lo cual aparece necesario un testigo exterior a ambos que pudiera comparar la imagen con el modelo y además que fuera capaz de captar tanto mi realidad como la del otro sin intermediarios, desde el interior, con lo cual caemos en la exigencia de recurrir a Dios, como hizo ya Leibniz.

Nos vemos pues, abocados, o bien a recurrir a Dios, o bien a caer en el probabilismo que nos lleva al solipsismo. Para salir de este atolladero, Sartre nos remite a Husserl, Hegel y Heidegger, y la primera conclusión que extrae de las filosofías de los siglos XIX y XX es que no se puede evitar el solipsismo si se supone que el Otro y yo somos dos substancias separadas; y que por lo tanto hay que establecer «en el seno mismo de las conciencias un nexo fundamental y transcendental con respecto al prójimo, nexo que sería constitutivo de cada conciencia en su surgimiento mismo»<sup>180</sup>.

Esta exigencia la cumple Husserl al refutar el solipsismo, mostrando que el Otro es una condición imprescindible de la constitución del mundo, es el garante de la objetividad del mismo, y además está presente en la propia experiencia de mí mismo: «en mi propia experiencia no me experimento sólo a mí mismo, sino también al Otro, en la especial forma de la experiencia de lo extraño» (...) «Yo experimento, conozco el Otro *en mí*; él se constituye en mí...»<sup>181</sup> Pero el problema que Husserl no resuelve,

---

<sup>180</sup> .- Sartre, op. cit., pág. 305.

<sup>181</sup> .- Husserl, *Meditaciones cartesianas*, Ø 62, pág. 223 de la traducción española de Mario, A. Presas, Ed. Paulinas, Madrid, 1979.

según Sartre, es el de la conexión entre los sujetos trascendentales, ya que cada uno de éstos remite a los demás como significaciones, pero no como seres reales existentes en el mundo. Aquí Sartre rechaza la noción de ser que tiene Husserl, que reduce el ser a una serie de significaciones, como serie de operaciones de unificación y constitución de la experiencia, y además critica también la noción de sujeto trascendental, ya que la única relación que se puede establecer entre mi ser y el del Otro, según estas nociones, es la del conocimiento, y así no se evita el solipsismo.

Para salir de las dificultades husserlianas, Sartre vuelve al Hegel de la *Fenomenología*, el cual en su análisis de la Autoconciencia, coloca al Otro como condición de la existencia misma de mi conciencia como conciencia de sí y además Hegel no se coloca en una relación unidireccional que va de un cogito original a un Otro derivado, sino que se sitúa en una relación de reciprocidad entre conciencias del mismo nivel. Cada conciencia se capta a sí misma en su oposición a la otra, el camino de la interioridad, de la constitución de mi propio cogito pasa por el Otro. Por ello exijo del Otro el reconocimiento de mi ser, y arriesgo mi vida por este reconocimiento». «El individuo que no ha arriesgado la vida puede ser reconocido como *persona*, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente»<sup>182</sup>. Como consecuencia de este arriesgar la vida, se produce una dualidad entre el que la arriesga y así se erige en conciencia independiente, al menos en principio, que sería el Amo, y el que tiene miedo, y ocupa por tanto el lugar de la conciencia dependiente o ser para otro: el esclavo. Pero, a pesar de esta disimetría, el Amo, que es conciencia para sí, está, sin embargo, mediado consigo mismo a través de la conciencia del esclavo, el cual está, a su vez, en relación directa, a través del trabajo, con el «ser independiente o la coseidad en general».

Tenemos, pues, como resultado, sólo un «reconocimiento unilateral y desigual»; sin embargo, según Sartre, al pasar de Husserl a Hegel hemos dado un gran paso: «en primer lugar, la negación que constituye al prójimo es directa, interna y recíproca; después interpela y penetra a cada conciencia en lo más profundo de su ser»<sup>183</sup>. Y sin embargo, la solución de Hegel no basta, dado que el problema ontológico permanece encerrado en el problema epistemológico. Lo que desean las conciencias en conflicto es

---

<sup>182</sup> - Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, México FCE, 1978, página 116, traducción de W. Roces.

<sup>183</sup> - Sartre, op. cit., pág. 310.



transformar cada una de ellas en verdad la certeza que tienen de sí mismas, por lo que aquí también «el conocimiento es medida del ser».

Según Sartre, Hegel es doblemente optimista: en primer lugar, exhibe un optimismo epistemológico, al creer que puede realizarse un acuerdo objetivo entre las conciencias, un reconocimiento simultáneo y recíproco. Pero una conciencia ¿no será modificada al ser conocida? «Aparecer como objeto para una conciencia, ¿es conciencia todavía?»<sup>184</sup>.

Sartre responde que «el para-sí es incognoscible al prójimo como para-sí», y que no coincide el para-sí, con el para-otro. Ni yo me aparezco a mí mismo como aparezco a los demás, ni el otro se presenta ante mí, de la misma manera que él se capta en su interior. Para Sartre existe una «separación ontológica» entre las conciencias, que impide que yo pueda captar al otro en su ser verdadero, dado que no hay medida común entre el objeto-prójimo y el yo-sujeto.

Pero, además, Hegel cae en un optimismo ontológico, al pensar que la pluralidad de las conciencias puede ser mediada a partir de la totalidad. Hegel aquí olvida el punto de vista del cogito, y hace equivaler todas las conciencias entre sí. No es posible para Sartre, partir de otro punto que no sea mi cogito; es desde allí desde donde puedo dirigirme al otro, y este punto privilegiado no es equivalente al resto de las conciencias. Según Sartre «ningún optimismo lógico o epistemológico podría, pues, hacer cesar el escándalo de la pluralidad de las conciencias», sólo le es dado a la ontología el describirlo y fundamentarlo, pero no eliminarlo.

De esta crítica a Husserl y Hegel, Sartre retiene que la relación con el prójimo es una relación de ser a ser, y no de conocimiento a conocimiento y además que, la relación que se establezca entre las conciencias debe hacerlas depender unas de otras de manera esencial. Estas dos exigencias se recogen en la teoría del otro de Heidegger, basada en su dos conceptos claves: el *Mitsein* y el *Mitdasein*. En *Ser y Tiempo* se dice que los otros son aquellos entre los cuales está uno y no se distingue de ellos y este estar con los otros no es una pura contingencia que ocurra al ser-ahí, sino que es algo que pertenece a su estructura esencial: "El mundo del «ser así» (*Dasein*) es un «mundo del

---

<sup>184</sup> .- Sartre, op. cit., pág. 315.

con». El «ser en» es «ser con» (Mitsein) otros. El «ser en sí» intramundano de estos es «ser ahí con» (Mitdasein)<sup>185</sup>.

Para Heidegger, el «ser ahí» es esencialmente «ser con» y esto le determina, aun cuando fácticamente no esté «ante los ojos», ni sea percibido actualmente. El «ser con» es lo originario, hasta el punto que el «ser solo» es un modo deficiente de aquel, también el faltar y el estar ausente son modos del «ser ahí con».

Heidegger establece una relación esencial, una «relación de ser» entre los distintos «ser ahí», gracias a sus nociones de «ser con» y «ser relativamente a otros», que no pueden reducirse a «ser relativamente a cosas ante los ojos», lo que significa que el ente, al que nos enfrentamos como Otros, como prójimo, no es una nueva cosa, sino que es otro «ser ahí» como nosotros, con el que establecemos una solución de ser y no, meramente, de conocimiento, ampliando así las exigencias sartrianas, y además esta relación es esencial para el propio ser-ahí; «En tanto el «ser ahí» en general *es*, tiene la forma de ser del 'ser uno con otro'»<sup>186</sup>.

Según esta teoría, el Otro no es ya algo con lo que me encuentro de forma contingente en el mundo, y que no es indispensable para mi existencia, sino que, por el contrario, el Otro es «el término excéntrico que contribuye a la constitución de mi ser». De esta manera, Sartre nos hace notar la esencialidad del Otro para mi mismo y además dice que hemos pasado de una relación entre conciencias basada en el *ser-para* a una relación designada por el *ser-con*, que expresa la solidaridad ontológica que existe entre todos los «Dasein», que les impide ser objetos como para otros, y hace que el ser de cada uno implique el ser de su prójimo.

De todas formas, Sartre no queda completamente satisfecho con esta teoría de Heidegger a la que reprocha que permanece al nivel ontológico, y que por ello no permite explicar ningún ente concreto a nivel óptico, permanece a nivel abstracto y no permite ninguna concreción psicológica, no permite la constitución de ninguna realidad humana concreta; antes bien la impide, ya que al ser una relación a priori entre yo y mi prójimo, no puede tener una relación concreta, empírica y contingente como caso particular, como especificación de ella<sup>187</sup>. Con lo cual estamos tan aislados unos de otros, con esta relación como con el solipsismo idealista.

---

<sup>185</sup> .- Heidegger, *Ser y tiempo*, Ø 27, pág. 135 de la traducción de Gaos, México FCE, 1974.

<sup>186</sup> .- Heidegger, op. cit., pág. 142.

<sup>187</sup> .- Sartre, op. cit., pág. 323.

Como resumen de toda esta larga crítica de las doctrinas procedentes, Sartre afirma los siguientes puntos: 1.º La existencia del prójimo no es conjeturable, sino que es tan segura como la mía propia; 2º el fracaso de Hegel nos ha puesto en la pista de que el único punto de partida posible en este tema es el Cogito; 3." el prójimo, el Otro, no se puede revelar primeramente como objeto, es decir, la relación primordial con el otro ha de ser ontológica y no epistemológica; 4." el Otro, es algo negativo, es una negación interna y recíproca, lo que supone que la pluralidad de prójimos es una totalidad, ya que cada uno de ellos encuentra su ser en el Otro<sup>188</sup>.

A continuación Sartre presenta su teoría del Otro, bajo la forma primera de un análisis de la *mirada*, de un estudio del cuerpo en sus tres dimensiones ontológicas: como «ser para sí», como «ser para otro» y como «ser para mí como conocido por otro»; después y por fin con la presentación de algunas relaciones concretas que tengo con el Otro, como el amor, el lenguaje, la indiferencia, el deseo, etc. Acaba Sartre esta su teoría del Otro con el paso al Nosotros, en su doble dimensión de *Nosotros-objeto* y de *Nosotros-sujeto*, y aquí Sartre indica que la experiencia del nosotros-sujeto no alcanza un valor metafísico, sino que es un mero enriquecimiento empírico de algunas formas del ser-para-otro. Este primer Sartre permanece demasiado ligado al Cogito y es incapaz de fundar una subjetividad colectiva: «En vano se deseará un nosotros humano en el cual la totalidad intersubjetiva tome conciencia de sí mismo como subjetividad unificada»<sup>189</sup>.

Este paso al Nosotros, solo se llevará a cabo en *La Crítica de la Razón Dialéctica* cuando a través del «Grupo de praxis» se supera la pasividad y la alienación de lo práctico-inerte, es decir, de la dialéctica-naturaleza, y se pasa a la dialéctica-cultura basada en una praxis consciente y crítica, que configura «otro espacio social como totalización de las acciones múltiples en, por y para, un resultado efectivo totalizador». De todas formas el pesimismo de Sartre continúa presente, pues los grupos que analiza, sólo se mantienen mientras duran sus objetivos y cuando estos cesan, sólo la autoridad y la institucionalización los preserva unidos.

Este largo excursus, exigido por el mismo Deleuze que concede a Sartre el honor de ser el autor de la teoría del Otro más potente de la modernidad, llega a su fin, dejándonos como aportaciones principales la noción de mirada, el análisis ontológico del

---

<sup>188</sup> .- Sartre, op. cit., págs. 325-328.

<sup>189</sup> .- Sartre, op. cit., pág. 529.

cuerpo y la noción de grupo. Pero, como dice Deleuze, el análisis de Sartre permanece viciado, al hacer depender la estructura Otro de la mirada, con lo que recaemos en la dualidad sujeto-objeto y seguimos al nivel epistemológico de las conciencias<sup>190</sup>.

Volviendo a Tournier, sigamos un poco más detenidamente los pasos que sigue Robinson en el proceso que le lleva a la pérdida de la estructura Otro. La primera reacción del naufrago ante la soledad de la isla es la desesperación neurótica, que le lleva al recuerdo de su pasado personal, a las alucinaciones de la memoria. En este primer

---

<sup>190</sup>.- Este recorrido por las teorías del otro estaría incompleto si no aludiéramos a la obra fundamental, recientemente reeditada, de Laín Entralgo, *Teoría y realidad del Otro*, en la que el profesor español repasa las teorías del Otro clasificadas en seis apartados: el problema del otro en el seno de la razón solitaria (Descartes), el otro como objeto de un yo instintivo o sentimental (la psicología inglesa de los siglos XVII y XVIII), el otro como término de la actividad moral del yo (Kant, Fichte), el otro en la dialéctica del espíritu subjetivo y en la dialéctica de la naturaleza (Hegel y Marx), el otro como invención del yo (Dilthey, Unamuno) y el otro en la reflexión fenomenológica (Scheler, Jaspers y Marcel). Después de este análisis de las teorías del Otro, Laín nos habla del amor como la experiencia fundamental en que se nos da el otro y pasa de un amor sentimental, llevado a cabo en la distancia, a un amor personal basado no ya en las cualidades del ser amado, sino en su persona misma; luego a un amor instantáneo, concebido como anonadamiento en la persona amada, y por último, y como culminación, el amor constante, basado en la comprensión, la donación recíproca y la mutua transparencia. El reproché esencial a este enfoque es el mismo que se puede hacer a Sartre, el no tener en cuenta la estructura otro y el permanecer al nivel de los individuos, con lo que seguimos en el plano del sujeto y el objeto, aunque la relación epistemológica se supere en una relación esencial amorosa.

P. Laín Entralgo, *Teoría y realidad del Otro*, Alianza, Madrid, 1983, y Carlos Gurméndez, «Laín Entralgo, del individuo a la colectividad», *El País Libros*, 10-7-1983.

Otra teoría del otro que se separa radicalmente de la noción de Tournier, retomada por Deleuze, es la que nos propone E. Lévinas en su *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, donde desarrolla los planteamientos cartesianos en relación con lo Otro como idea de lo Infinito, como trascendencia absoluta. Para Lévinas lo Otro es lo no totalizable en un discurso único con lo mismo, es lo absolutamente exterior, totalmente inconmensurable con el yo que piensa. En lo Mismo hay una tendencia como Deseo hacia lo Otro, el cual no es representable por el yo, sino que se muestra a éste como rostro, como expresión. La relación que se establece con el Otro no es cognoscitiva ni representativa, sino ética, y por tanto, para Lévinas, metafísica.

Lévinas resume su pensamiento de la siguiente manera, distinguiéndose por igual de una culminación teológica de la trascendencia y de una inmanencia que, según él, anularía al Otro en el Mismo: «A diferencia de una filosofía de la trascendencia que sitúa en otra parte la verdadera vida a la cual accedería el hombre al escaparse de aquí, en los instantes privilegiados de la elevación litúrgica, mística o al morir y a diferencia de una filosofía de la inmanencia en la que se aprehendería verdaderamente el ser cuando todo 'Otro' (causa de guerra), englobado por el Mismo, se desvaneciera al término de la historia, nos proponemos, en cambio, describir en el desarrollo de la existencia terrestre, de la existencia económica como la llamamos, una relación con el Otro que no acaba en una totalidad divina o humana, una relación que no es una totalización de la historia, sino la idea de lo infinito. Tal relación es la metafísica misma» (*Totalidad e Infinito*, Sigüeme, Salamanca, 1977, pág. 76). La distinción fundamental con Deleuze radica en el hincapié hecho en la noción de trascendencia y en el mantenimiento de la noción sartriana de Rostro, lo que supone que estamos aún en una filosofía de la conciencia, aunque no ya representativa, sino ética; la relación con el Otro no es de conocimiento, sino de deseo; no es epistemológica, sino moral.

Críticas éstas que, como vimos, son ampliable también a Laín Entralgo, el cual coincide con Lévinas en centrar la relación al otro en el amor, el deseo, frente a la relación epistemológica típica del pensamiento de la representación.

estadio aún funciona la estructura Otro, pero como no tiene nadie sobre quien ejercerse actúa en vacío. A continuación la estructura comienza a descomponerse, y para sustituirla, Robinson genera un orden frenético, basado en el control del tiempo y la producción sobreabundante y excesiva, y en la creación de una legislación prolija y exigente. Si el primer momento se remite a la neurosis, este segundo momento nos envía a la psicosis, a la esquizofrenia con su vuelta al origen cósmico (Robinson se entierra en la arena, simbolizando la vuelta al seno materno), y además con la instauración de una economía desmesurada, productora incesante de objetos inútiles e inconsumibles. Esta disolución de la estructura Otro se capta muy bien en los psicóticos, los cuales como sabemos, no llegan al orden simbólico, el de la Ley, que nos pone en contacto con el Otro bajo el nombre del Padre, y en su lugar buscan una filiación sobrehumana (recuérdense los delirios teológicos del presidente Schreber).

El hundimiento de la estructura Otro supone la pérdida del sentido de las cosas, toda deviene *simulacro y vestigio*, todo, incluso el yo, se encuentra en peligro<sup>191</sup>. La única posibilidad de Robinson consiste en encontrar un sustituto de la estructura Otro y lo encuentra en la fijación sobre la superficie después de haber rechazado el hundimiento en las profundidades de la tierra. Robinson accede a este tercer estadio de la pérdida del Otro, gracias paradójicamente a la irrupción en su cosmos moral y económico de Viernes, el cual, como ya sabemos, es el verdadero protagonista de la novela de Tournier. Viernes destruye el orden constituido por Robinson en la isla, y lo hace gracias a la generación de la imagen del doble, doble personal, que aparece a Robinson como complemento de la imagen de la isla. También Viernes conduce a Robinson al descubrimiento de los Elementos puros, esenciales.

Pero lo importante, nos dice Deleuze, es que Viernes no funciona del todo como un Otro reencontrado. Es demasiado tarde, pues la estructura ha desaparecido; «ora funciona como un objeto insólito, ora como un extraño cómplice». Viernes funciona como un Doble, indica un mundo que no está ya presidido por la estructura-Otro, basado en la posibilidad, sino un mundo doble del que existe, que se pretende verdadero, que no se resigna a ser otro sino algo más, «un todo-otro que otro». Nos dice Tournier: «Parecía que Viernes perteneciese a otro reino, en oposición con el reino

---

<sup>191</sup> .- LS, 400.

telúrico de su amo, sobre el cual tenía efectos devastadores a poco que intentase aprisionarle»<sup>192</sup>.

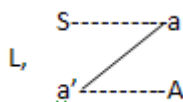
Estos efectos devastadores consistían en que, al ser Vierner el desvelador de los Elementos puros, provocaba así la destrucción de los objetos, los cuerpos, la tierra.

Viernes rompe de tal manera la estructura Otro, que no es objeto de Deseo para su amo y como sabemos, gracias a los estudios de Lacan y sus discípulos, existe una relación esencial entre el deseo y la estructura Otro. En efecto, para Lacan, el deseo del hombre es siempre deseo del Otro, como el Inconsciente es el lugar del Otro. En la noción lacaniana de Otro, se reúnen las ideas freudianas del Inconsciente como «otra escena» (eine anderes Schauplatz), que podrá hacer decir a Lacan que el Inconsciente es «esta parte del discurso concreto en tanto que transindividual, que falta a mi discurso para restituirle la integridad y sobre todo la verdad»<sup>193</sup> y los análisis hegelianos referentes al Amo y al Esclavo que vimos antes.

Y es la noción de fantasma, en Lacan, la que relaciona el sujeto con el otro, con el objeto de su deseo. Fantasma es: «aquello por lo que el sujeto se sostiene al nivel de su deseo evanescente, evanescente en la medida en que la satisfacción misma de la demanda le oculta un objeto»<sup>194</sup>. Lacan expresa esta noción de fantasma en un álgebra mediante la fórmula  $\$ \circ a$ ; en la que  $\$$  alude a que el sujeto lacaniano es/á siempre escindido, sometido a la reduplicación que provoca el significante de su discurso (Urverdrängung = represión originaria), y siempre en peligro de 'desvanecerse' (fading). El símbolo Q significa «deseo de» y «a» representa el pequeño objeto «a», es decir el objeto (parcial) del deseo en el fantasma. La estructura del fantasma, pues, según Lacan, liga esencialmente, por una parte un objeto parcial, objeto del deseo, y el momento del eclipse o desvanecimiento (fading) del sujeto, el cual se relaciona estrechamente a la grieta o escisión (Spaltung) que dicho sujeto sufre por su subordinación al significante.

<sup>192</sup> .- LS, 402, y M. Tournier, *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, Gallimard, París, 1972, pág. 188.

<sup>193</sup> .- Esta visión del inconsciente forma parte de una teoría de la intersubjetividad expresada por el



esquema según el cual lo que le pasa al sujeto S depende de lo que sucede de lo que sucede en el autre (A), que es «el lugar desde el que se le puede cuestionar al sujeto su existencia», a son los objetos (parciales) del deseo del sujeto y a' su yo (moi), es decir, «lo que se refleja de una forma en un objeto».

Lacan, *Ecrits*, págs. 548 y 549 (traducción mía).

<sup>194</sup> .- Lacan, *Ecrits*, París, Seuil, 1966, pág. 637 (traducción mía).

Lacan recalca esta relación entre fantasma y deseo del Otro, cuando nos dice en *Kant y Sade* que «se sabe que el deseo se sujeta más exactamente sobre un fantasma, uno de cuyos pies al menos está en el Otro»<sup>195</sup>. El fantasma es aquello que da cuerpo («étouffe»), que rellena a este Yo (je), que se encuentra sometido a la represión originaria (Urverdrängung), que lo limita a una existencia evanescente en el acto de la enunciación.

El *deseo* para Lacan es irreductible a la *necesidad* (relación con un objeto específico capaz de satisfacer dicha necesidad), ya que en su origen no está en relación con un objeto real, independiente del sujeto, sino con un fantasma de éste y, además, es irreductible a la *demanda* (que siempre se formula y se dirige a otro) porque intenta imponerse sin tener en cuenta el lenguaje y exige ser reconocido de manera absoluta por este otro.

Comprobamos, pues, la relación esencial que existe entre el Sujeto (sometido a la represión del significante que provoca el eclipse), el Otro (objeto a), y el deseo, como elemento de relación entre ambos. Los tres términos en su relación íntegra constituyen el fantasma.

Una vez vista la relación existente entre la noción de fantasma y la estructura Otro, volvemos a examinar, qué estructura sustituye a dicha estructura Otro y aquí Deleuze nos presenta la 'estructura perversa' como aquella que se opone y sustituye a la estructura Otro.

En efecto, como hemos visto antes, la perversión es el arte de las superficies por oposición a la sublimación de las alturas y a la subversión de las profundidades; por otra parte la perversión permanece a nivel de los efectos parciales, en un estadio pre-personal, previo a la constitución del Otro; además la perversión suele relacionarse con dobles alucinatorios que sustituyen al Otro, como nos indica Freud en sus análisis tardíos sobre el fetichismo. Por todo ello podemos hablar de una oposición entre la estructura perversa y la estructura Otro. Pero además Freud habla de la perversión como del negativo de la neurosis, ya que en ella se produce una ausencia de mecanismos que reprimen las pulsiones parciales y las unifican bajo el control de la sexualidad genital. La perversión aparece ligada a una regresión o fijación en épocas primitivas del desarrollo sexual normal.

---

<sup>195</sup>.- Lacan, *Kant y Sade. Ecrits II* (versión abreviada), Seuil, París, 1971, pág. 137 (traducción mía).



Deleuze alude a los análisis de los alumnos de Lacan sobre la perversión<sup>196</sup>, los cuales llevan al descubrimiento de una estructura perversa, que va más allá de las prácticas sexuales concretas de los perversos y las fundamenta, ya que constituyen una auténtica organización de la psiquis, con caracteres específicos, entre los que se encuentra la especial relación del perverso con la Ley; la cual lejos de ser ignorada por éste es atacada y desafiada; pero al mismo tiempo el perverso insta una ley opuesta y así opera a su vez como moralista y educador. Esto se puede comprobar fácilmente recordando las obras de Sade, y especialmente, el aspecto iniciático, contra-educativo, presente en *La filosofía en el boudoir* y el aspecto legislativo y reglamentario, presente en *Las IZO jornadas de Sodoma*, pero también se puede recordar el complejo ritual ligado a las celebraciones de la magia negra y demás prácticas esotéricas.

En esta estructura perversa ocupa un lugar privilegiado la búsqueda del gozo, no sólo para satisfacción interna, sino más bien como experiencia externa, como una verdadera prueba de realidad.

Dentro de la estructura perversa, el deseo sufre un desplazamiento y pasa de centrarse en su objeto a centrarse en la causa del propio deseo; además en el interior de esta estructura se produce un auténtico repudio de la distinción entre los sexos (no olvidemos que esta estructura está basada en la noción de Verleugnung, es decir, en la «renegación» de partes de la realidad percibida que pueden ser traumatizantes; y debemos pensar que el modelo de esta renegación que lleva a cabo el niño se refiere a la comprobación de la ausencia de pene por parte de los individuos del sexo opuesto, y el rechazo de la aceptación de esta carencia por su parte). Este rechazo de la distinción entre los sexos nos lleva a un mundo andrógino de dobles; por otra parte la perversión produce una desubjetivación del Otro, un ir más allá del Otro, al reducir a este Otro, a la categoría o bien de cómplice o bien de víctima, pero negándole siempre la consideración de sujeto igual al yo. Vemos, pues, que el Otro, presente en la estructura perversa, pierde su función, y deviene elemento de una estructura opuesta a la estructura Otro.

---

<sup>196</sup>.- Cf. la obra colectiva *Le Désir et la perversión*, Seuil, París, 1967, con artículos de Guy Rosolato, O. Augelier-Spaireni y Jean Cavreul, etc., el artículo de P. Auleguier-Spaireni en *L'Inconscient*, núm. 2, 1967, titulado «La perversión comme structure», y el artículo «Perversión», de la Enciclopedia Universalis, debido a Jean Cavreul.



Este mundo perverso ha sustituido la categoría de posible por la categoría de necesario y, además, ha cometido un «otricidio», la destrucción del otro, lo que nos permite acabar diciendo con Deleuze, que la hipótesis Robinson, al sustituir la estructura otro por una estructura perversa, tiene como único sentido la afirmación de la perversión misma<sup>197</sup>.

Diferencia y repetición son nociones descuidadas en la tradición metafísica clásica y sometidas a las exigencias de la identidad y de la generalidad, tanto en el ámbito lógico del concepto como en el ámbito ontológico de los individuos reales. Darles un estatuto privilegiado, dentro de una nueva forma de pensar, liberado de las exigencias de la Representación y de la sumisión a lo Mismo y lo Semejante, es el objetivo de Deleuze, que pretendemos presentar a continuación.

## Capítulo IX

### CARACTERÍSTICAS DEL PENSAMIENTO REPRESENTATIVO O LA RAZÓN EN LA ÉPOCA CLÁSICA O LA HISTORIA DE LA METAFÍSICA OCCIDENTAL

El pensamiento metafísico occidental, basado en la razón clásica, ha permanecido siempre en el marco de la categoría de representación<sup>198</sup>. Ya sea en la forma de la percepción de un objeto presente, la memoria de un objeto pasado, o bien la imaginación de un objeto futuro, o al menos no presente, la representación ha dominado el pensamiento occidental.

Dentro de este marco general, unas veces se ha insistido en los caracteres objetivos de la representación (*Darstellung*) y otras veces en sus aspectos subjetivos (*Vorstellung*), e incluso, mediante la noción fenomenológica de la intencionalidad, se ha intentado cortocircuitar ambos polos.

Pero siempre, la representación con sus dos aspectos, de puesta en presencia de algo, y de sustitución de ese algo por un doble, más o menos fantasmático, ha presidido la escena de la metafísica.

---

<sup>197</sup>.- LS, 405-407

<sup>198</sup>.- Según Heidegger, los dos puntos de vista fundamentales del pensamiento metafísico occidental han sido: la sumisión a la idea, o sea, a la representación, y el predominio de la noción de energía considerado como actualidad y realidad. Cf. *Nietzsche*, II, pág. 330. Frente a esto Deleuze propone un pensamiento crítico de la categoría de representación y que además defiende la virtualidad frente a la actualidad.

La representación siempre muestra ese carácter, por un lado, de sumisión a la presencia (re-presentar), y, por otro, el de generar un doble del mundo, que aparece como vicario de éste. La representación supone la supeditación a algo originario que no se muestra en cuanto tal, y que sólo lo hace a través de una imagen (idea). Ese origen, fundamenta y da su sentido a dicha imagen que no hace más que aludir a aquel origen previo y primordial.

Vemos, pues, que las categorías de presencia, origen, doble (imagen) y fundamento, forman sistema con la categoría de representación. Y una crítica a esta última supone la puesta en cuestión de las primeras.

La representación desde el punto de vista de signo, supone, por otra parte, la sumisión del significante al significado, apareciendo aquél como simple vehículo de la intelección de éste, que es lo único autónomo<sup>199</sup>.

Desde el punto de vista ontológico, el pensar representativo es el que corresponde a una época en la que el ser se nos da como objetividad, como la estructura en la que los objetos se presentan al sujeto cognoscente.

Dado que la razón clásica se nos da como un pensamiento representativo, la crisis de esta razón nos lleva a la necesidad de postular un pensamiento liberado de las exigencias de la categoría de la representación. Todos los que se han planteado el problema de la crisis de la razón lógica en nuestro siglo, desde Wittgenstein a W. Benjamín, desde Heidegger hasta Levinas, se han visto obligados a ver cómo se podría salir del ámbito de la representación. También Deleuze ha acometido este propósito, en *Diferencia y Repetición*, y de sus resultados vamos a dar cuenta a continuación.

La razón clásica, o sea el pensamiento representativo, tiene cuatro aspectos principales, según Deleuze: «La identidad en la forma del concepto *indeterminado*, la analogía en la relación entre conceptos *determinables* últimos, la oposición en la relación de las *determinaciones* en el interior del concepto y la semejanza en el objeto *determinado* por el concepto mismo»<sup>200</sup>. Estos cuatro aspectos de la representación, la identidad, la oposición, la analogía y la semejanza, son los cuatro mecanismos mediante los cuales la razón clásica mantiene sometida y mediatizada a la diferencia, la cual aparece subordinada en el concepto de reflexión: «a la *identidad* del concepto, a la

---

<sup>199</sup>.- Cf. G. Vattimo, *Le aventure della differenze*, Garzanti, Milán, 1980, pág. 82.

<sup>200</sup>.- DR, 44-45. Subrayados de G. Deleuze.

*oposición* de los predicados, a la *analogía* del juicio y a la *semejanza* de la percepción»<sup>201</sup>.

Deleuze recuerda que para el pensamiento clásico la diferencia es el mal y que sólo se la salva representándola, es decir, sometiéndola a las exigencias del concepto.

Entonces el problema que se plantea reside en seleccionar qué diferencias se pueden ajustar al concepto y cuáles no. Aquí Deleuze acude al análisis de Aristóteles, que en el libro X de la *Metafísica* (X; 4, 8 y 9) dice que la diferencia más grande es la oposición existente entre los distintos predicados en el interior del concepto. Aquí aparece ya uno de los cuatro aspectos de la representación. A continuación, Deleuze distingue, siguiendo a Aristóteles, entre el logos de las especies, que reposa sobre la condición de la identidad de un concepto en general tomado como género, y por tanto indeterminado, y el logos de los propios géneros, que se mueven en la equivocidad del Ser, en la diversidad de los últimos conceptos determinables o categorías, que se relacionan entre sí mediante la analogía. El logos de las especies está en la base de la diferencia específica que se inscribe en la identidad del concepto indeterminado en general (género), y el logos de los géneros, a su vez, es la base de la diferencia genérica que inscribe la diferencia en la analogía del juicio o, lo que es lo mismo, en la cuasi-identidad de las categorías, entendidas éstas como los conceptos determinables más generales.

Como vemos, existe una complicidad entre las diferencias genéricas y las específicas; aunque no tienen la misma naturaleza, ya que si el género se determina por la diferencia específica, en cambio el Ser no puede, por su parte, establecer una identidad en relación con los géneros; es decir, que los distintos géneros no se pueden reunir en un género común, como lo hacen las distintas especies en el género. Igualmente, la equivocidad de las especies en el interior del género al que pertenecen envía a la equivocidad del Ser, que se distribuye analógicamente entre las distintas categorías.

También podemos establecer una relación entre la determinación de los grandes géneros, gracias a la analogía del juicio y la determinación de las especies, en base a la percepción directa de las semejanzas, que existe entre los distintos objetos sometidos al mismo concepto.

---

<sup>201</sup> .- DR, 52. Subrayado de G. Deleuze.

Con esto ya hemos individualizado en el propio Aristóteles, iniciador del pensamiento representativo occidental, los cuatro aspectos propios de la representación, es decir, la sumisión a la identidad, a la oposición, a la analogía y a la semejanza. La diferencia para poder romper con este tipo de pensamiento deberá introducir discontinuidades y rupturas, por una parte, en las series de semejanzas, y por otra parte, en las series análogas; es decir, devenir catastrófico, en el sentido que da a esta palabra R. Thom.

Deleuze, después de haber adelantado estos primeros aspectos del pensamiento representativo, sometido al dominio de lo Mismo y lo Semejante, destaca ocho postulados, cada uno con dos figuras, en los que se resume la «imagen dogmática de este pensamiento», que ha mantenido sometidas desde Aristóteles a la diferencia y la repetición, potencias que permiten esbozar un pensamiento sin imágenes, liberado de la sumisión a la representación y cuya elaboración constituye el objetivo de Deleuze.

Deleuze parte de la afirmación de que no hay un verdadero comienzo en filosofía, porque el verdadero comienzo en filosofía, es decir, la Diferencia, es ya Repetición; pero no repetición y retorno de algo real que ha tenido lugar alguna vez, sino repetición siempre diferente y diferenciante de acontecimientos únicos. Una vez más la figura del círculo impedirá a la filosofía empezar verdaderamente.

La filosofía moderna comienza en Descartes por un presupuesto, que constituye la forma misma de la representación y el discurso mismo del sujeto, que se representa los objetos. Este presupuesto adopta la forma de lo consabido, lo innegable: «Todo el mundo sabe; nadie puede negar», y consiste en tomar el pensamiento como «ejercicio natural de una facultad», en considerar natural al pensamiento, en suponer que tiene una afinidad con lo verdadero, bajo un doble aspecto: de una *buena voluntad del pensador* y una *naturaleza recta del pensamiento*<sup>202</sup>. Para Descartes el presupuesto de toda filosofía es un sentido común que pertenece naturalmente al hombre y del cual todos piensan que tiene bastante.

Este sentido común, presupuesto último de la filosofía, se supone naturalmente enderezado hacia la verdad. Este armonismo original entre filosofía y verdad nos proporciona una imagen dogmática y ortodoxa del pensamiento, que ya denunció Nietzsche, como siendo en última instancia una imagen moral.

---

<sup>202</sup> .- DR, 171.

Dado que toda la filosofía clásica se ha basado en una Imagen de este tipo, un pensamiento que quiera romper con el ámbito de dicha filosofía clásica deberá ser un "pensamiento sin imágenes"; un pensamiento que denuncie la Imagen como no-filosofía<sup>203</sup>.

Este postulado del principio es el primer postulado del pensamiento representativo.

El segundo postulado se refiere al sentido común, entendido como la «concordia de las facultades», como lo que asegura el acuerdo entre dichas facultades y además al buen sentido, como modelo de repartición que asegure este acuerdo. Este es el significado del Cogito cartesiano como fundamento y comienzo de todo el sistema. Es la identidad del Yo lo que funda esta concordia entre las distintas facultades y el acuerdo con el objeto exterior, y esto tanto en Descartes como en Kant. El sentido común se refiere al aspecto formal del conocimiento, mientras que el buen sentido se relaciona con la aplicación concreta de esta forma del conocimiento, a los casos concretos, a los distintos sujetos empíricos que conocen los distintos objetos.

El tercer postulado alude al modelo del reconocimiento que subyace en la representación clásica de la razón: conocer es siempre re-conocer, hacer concordar una forma puesta por el sujeto con una materia procedente del exterior; en este sentido, el conocimiento es una concordancia, una adecuación de las facultades entre sí por una parte y con el objeto conocido, exterior, por otra.

Kant mismo, en la primera edición de *La Crítica de la razón pura*, hace culminar las tres síntesis cognoscitivas en la síntesis de reconocimiento que se expresa «en la forma del objeto cualquiera como correlato del Yo pienso al que todas las facultades se refieren». De esta manera, según Deleuze, Kant extrae su modelo trascendental a partir de las síntesis empíricas de la conciencia psicológica. A este psicologismo subyacente en el modelo basado en el reconocimiento se añade el aspecto moral, valorativo, de dicho modelo<sup>204</sup>.

---

<sup>203</sup> .- DR, 173.

<sup>204</sup> .- DR, 176. Sobre el aspecto ético del conocimiento y la sumisión de éste al interés de la razón en Kant, cf. Luis Martínez de Velasco, *Idealismo crítico e immanencia en el pensamiento kantiano*, Orígenes, Madrid, 1986, págs. 16 y 29.

Aquí Deleuze retoma los análisis de Nietzsche sobre la sumisión de un modelo de verdad basado en el reconocimiento a los valores establecidos. El conocimiento verdadero está siempre de acuerdo con ciertos valores que representan ciertos intereses.

El cuarto postulado del pensamiento clásico que estamos analizando se refiere a su carácter de representación, la cual se define, según Deleuze, por los siguientes elementos: «la identidad en el concepto, la oposición en la determinación del concepto, la analogía en el juicio y la semejanza en el objeto»<sup>205</sup>, como ya vimos anteriormente.

El pensamiento clásico pertenece al ámbito de la representación, cuyo principio más general es el Yo pienso, que unifica y sintetiza el resto de las facultades cognitivas: razón, entendimiento, imaginación y memoria y percepción. La imagen clásica del pensamiento, denunciada aquí por Deleuze, ha sometido a la diferencia a las cuatro rejillas de la representación: «Es siempre en relación a una identidad concebida, a una analogía juzgada, a una oposición imaginada, a una semejanza percibida, cómo la diferencia se convierte en objeto de la representación»<sup>206</sup>.

El quinto postulado de la imagen clásica del pensamiento afirma que el error es algo negativo, algo que proviene del exterior. Esta concepción del error se fundamenta en los postulados anteriores, ya que el error aparece como el resultado de un conflicto entre dos facultades, como un fallo en la concordancia de estas facultades, asegurada por el sentido común; por otra parte, el error es un falso reconocimiento y además un mal reparto de los diversos elementos de la representación. El error es el reverso del buen orden del conocimiento, dibuja, en negativo, las propiedades del pensamiento correcto, y así lo confirma.

Deleuze afirma que tampoco otros peligros a los que está sometido el pensamiento, aparte del error, como la *superstición*, estudiada por Lucrecio, Spinoza, Fontenelle, etcétera, la *ilusión metafísica*, que denuncia Kant, la *alienación* hegeliana, etc., logran romper con la imagen clásica del pensamiento porque permanecen sometidos a sus postulados basados en el sentido común, el reconocimiento y la representación. Frente a estas distintas imágenes negativas del pensamiento clásico, que no hace más que confirmarlo a contrario, Deleuze propone la estupidez (bétise) como una estructura del pensamiento que escapa a las trampas de la representación.

---

<sup>205</sup> .- DR, 179-80.

<sup>206</sup> .- DR, 180.

La posibilidad de la bestialidad y no del error se basa en la relación existente entre pensamiento e individuación. Esta no es reductible a la especificación, a la concreción creciente de los géneros y las especies. La individuación supone el ascenso a la superficie de un fondo indeterminado, previo y reactivo a toda determinación, a toda formalización, y que trabaja desde el interior todo el pensamiento, ya que constituye lo «no-reconocido de todo reconocimiento».

Esta bestialidad, esta locura, esta sinrazón, aparece, pues, como el fondo del pensamiento y además como una de sus posibilidades. El animal no puede ser 'bestia', no puede enloquecer; precisamente en la reducción de la locura a la animalidad se basa el intento de negar el carácter cultural, de conocimiento que tiene la locura. La razón occidental sólo se puede entender en relación con su reverso, con aquello que no puede pensar, precisamente, porque es su fundamento irreductible, como muy bien nos dice Foucault: «Respetar la locura no es descifrar en ella el accidente involuntario e inevitable de la enfermedad, es reconocer este límite inferior de la verdad humana, límite no accidental, sino esencial»<sup>207</sup>. Entender la bestialidad, la locura, como un elemento esencial, no reductible a un error accidental, de la razón, es necesario para poder postular un pensamiento liberado de la sumisión a la representación y a su concepción negativa del error; y Deleuze atestigua esta posibilidad en la experiencia flaubertiana de *Bouvard et Pécuchet*. El error no pone en cuestión el marco del pensamiento clásico, más aún, lo confirma, pero la locura, y especialmente la esquizofrenia, con su escisión del Yo, no sólo muestra el límite último del pensamiento, como dice Foucault, sino una de sus posibilidades extremas, como nos demuestran Holderlin, Artaud y Nietzsche.

El sexto postulado de la imagen clásica del pensamiento consiste en el privilegio concedido, dentro de las funciones de la proposición, a la designación como el lugar de lo verdadero y lo falso, en relación con una noción de verdad concebida como adecuación entre el pensamiento y el objeto exterior. Aquí retoma Deleuze su análisis de la proposición que ya vimos antes<sup>208</sup>, según el cual el sentido es lo expresado por la proposición, y no se reduce ni al objeto designado ni a la manifestación de los sentimientos del sujeto que se expresa. El sentido no es la significación, y mientras ésta

---

<sup>207</sup>.- Cf. M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique* (edición abreviada), UGE, París, 1964, pág. 100.

<sup>208</sup>.- Cf. supra, *El sentido de la proposición como expresión del acontecimiento*.

permanece en el ámbito de la representación, aquél tiene un carácter sub-representativo, es previo a la representación. El sentido es algo trascendental, no meramente empírico, es la condición de posibilidad de la proposición, el 'inconsciente del pensamiento puro', y además tiene una relación intrínseca con el sin-sentido, generadora de un conjunto de paradojas como la de la proliferación indefinida y la del desdoblamiento neutralizador, que ya vimos antes.

El sentido de lo expresado por la proposición es el acontecimiento ideal, ese extra-ser que más que existir insiste en la proposición y que tiene un estatuto ontológico muy peculiar, ya que es un incorpóreo pasivo y estéril, simple efecto superficial, de carácter problemático.

Este carácter problemático del sentido, que lo hace ajeno a la proposición entendida como respuesta y solución, como perteneciente al ámbito de lo verdadero y lo falso, es el tema del séptimo postulado del pensamiento clásico. Este postulado precisamente privilegia las soluciones frente a los problemas, privilegia el cálculo de proposiciones frente al cálculo de los problemas, considerando que estos últimos, por una parte, se dan perfectamente hechos y además desaparecen frente a sus soluciones.

El corolario de este postulado afirma que la tarea del pensar, así como la verdad y la falsedad, no se refieren más que a las soluciones y olvidan los problemas<sup>209</sup>.

Deleuze analiza a lo largo de la historia del pensamiento occidental este olvido de los problemas en favor de sus soluciones. Ya Aristóteles distingue entre la Dialéctica como el arte de las preguntas y las cuestiones y la Analítica como medio de resolver los problemas ya dados, y devalúa aquélla como impropia de la ciencia frente a ésta.

El método cartesiano es también un método más para resolver problemas dados que un método de invención dirigido a la constitución de problemas y preguntas nuevas.

En Kant mismo se mantiene esta sumisión del problema a sus soluciones.

Lo que falta a lo largo de toda la historia del pensamiento occidental es la concepción del problema como algo a la vez inmanente y trascendente respecto a sus soluciones, como «el elemento diferencial en el pensamiento, el elemento genético en lo verdadero»<sup>210</sup>, como un método de selección, en el que se produce la génesis de la verdad. Para Deleuze el problema es el elemento de lo ideal, la Idea misma, que no se agota nunca en sus soluciones y que define un ámbito continuo en el interior del cual

---

<sup>209</sup>.- DR, 205.

<sup>210</sup>.- DR, 210.



pueden surgir las soluciones concretas como puntos de discontinuidad. Un problema define ya, al ser propuesto, el ámbito en que se podrán encontrar sus soluciones, y en este sentido es la condición de posibilidad de éstas.

Por último, el octavo postulado del pensamiento clásico consiste en poner en el saber el fin y el resultado del proceso de conocimiento.

Frente al aprender como actividad referido al planteamiento de los problemas, el saber supone el disponer de una regla para generar soluciones. El aprender no sigue un método rígido, basado en la seguridad que da el recto ejercicio del sentido común, sino que es un movimiento mucho más libre que tiene que ver más con trazar nuevos caminos, es un proceso de adquisición de una cultura en el sentido alemán de *Bildung*, es decir, de 'formación', de conformación de una materia no labrada.

En el pensamiento occidental el saber ha tenido generalmente la primacía sobre el aprender, el objetivo último es llegar a saber, y el aprendizaje no es más que un ejercicio que tiene su fin fuera de sí mismo, precisamente en la consecución del saber. Sólo Platón parece escaparse a esta ley, al considerar el aprender como «el movimiento trascendental del alma, irreductible tanto al saber como al no-saber»<sup>211</sup>. Gracias a la reminiscencia se introduce el tiempo en el pensamiento, pero este tiempo es el tiempo mítico, el tiempo de los orígenes, y no el tiempo como forma vacía pura en general; es el tiempo empírico y no el tiempo como condición trascendental.

Con esto hemos repasado los ocho postulados del pensamiento occidental, cada uno con dos figuras, que expresan

su doble aspecto: uno natural y otro filosófico, uno referido a los ejemplos y otro a la esencia: 1.º, postulado del principio o de la *Cogitatio natura universalis*; 2.º, postulado del ideal o del sentido común; 3.º, postulado del modelo o del reconocimiento; 4.º, postulado del elemento o de la representación; 5.º, postulado del negativo o del error; 6.º, postulado de la función lógica o de la proposición; 7.º, postulado de la modalidad o de las soluciones; 8.º, postulado del fin o del resultado, postulado del saber.

Todos estos postulados «forman la imagen dogmática del pensamiento. Aplastan el pensamiento bajo una imagen que es la de lo Mismo y lo Semejante en la representación, pero que traiciona en lo más profundo lo que significa pensar, alienando

---

<sup>211</sup> .- DR, 215-6.

las dos potencias de la diferencia y la repetición, del comienzo y del recomenzar filosóficos. El pensamiento que crece en el pensamiento, el acto de pensar engendrado en su genitalidad, ni dado en el innatismo ni supuesto a la reminiscencia, es el pensamiento sin imagen. ¿Pero es que existe un tal pensamiento y su proceso en el mundo?»<sup>212</sup>.

A elaborar este pensamiento ha dedicado toda su obra filosófica G. Deleuze, y en los capítulos siguientes seguiremos a nuestro autor en su búsqueda-creación de este pensamiento libre de la sumisión a la noción de principio, del postulado del sentido común y del buen sentido; superador del modelo del reconocimiento y de la representación, que encuentra su horizonte en la locura más que su límite en el error, que escudriña el sentido de los acontecimientos; un pensamiento problemático y problematizante, basado más en el aprender constante que en el saber tranquilo.

Podemos decir con Foucault que gracias a Deleuze «un nuevo pensamiento es posible; el pensamiento de nuevo es posible», «...pensamiento genital, pensamiento intensivo, pensamiento afirmativo, pensamiento acategórico...»<sup>213</sup>.

## Capítulo X REPRESENTACIÓN Y DIFERENCIA

La noción de diferencia tiene un primer tratamiento sistemático en la obra de Aristóteles, el cual es, a la vez, el primer filósofo que elabora las condiciones de posibilidad y el estatuto lógico y ontológico de la representación en la tradición metafísica occidental. Es el «feliz momento griego» al que alude Deleuze, en el cual «la diferencia está como reconciliada con el concepto»<sup>214</sup>.

Esta reconciliación de la diferencia con el concepto tiene lugar en el ámbito de la representación y supone la sumisión de la diferencia a la identidad y la oposición a la analogía y la semejanza, como vimos antes. Representar la diferencia significa hacer de ella algo determinado o, mejor dicho, concebirla como «este estado en el cual se puede hablar de *la* determinación»<sup>215</sup>, por oposición a los dos aspectos en que se muestra la

---

<sup>212</sup> .- DR, 217.

<sup>213</sup> .- M. Foucault, *Theatrum Philosophicum*, Anagrama, Barcelona, 1972, pág. 47.

<sup>214</sup> .- DR, 45.

<sup>215</sup> .- DR, 43.

indiferenciación: el abismo indiferenciado de la nada, exorcizado por Parménides, y el ámbito de las determinaciones no relacionadas entre sí, constituido por el conjunto disperso de miembros incompletos, aludido por Empédocles: «y vagaban brazos desnudos desprovistos de hombros y erraban ojos solitarios carentes de frente» ... «miembros aislados erraban»<sup>216</sup>.

La diferencia es, pues, aquello que determina a la esencia, y en ese sentido da una forma a la informe, define lo indefinido y permite la concreción del género en la diferencia específica.

La diferencia (Siacpota) no es la simple diversidad (ETEPOU); lo diverso es lo opuesto de lo idéntico, entendiéndose por identidad la unidad de substancia, de esencia o de naturaleza y, por tanto, de definición; de esta manera los seres diversos lo pueden ser por cualquier cosa, no lo son por algo determinado; en cambio, «lo que es diferente es diferente de algo por algo determinado, de tal manera que debe haber algo idéntico respecto a lo que difieren»<sup>217</sup>.

Eso idéntico respecto a lo cual difieren puede ser el género o la especie, por lo que todo lo que difiere lo hace por el género o por la especie. De esta manera, Aristóteles habla de dos diferencias: la genérica y la específica, según las cosas comparadas tengan en común el género o la especie.

Las cosas además pueden diferir más o menos, y así Aristóteles dirá que debe haber una *diferencia máxima* a la que llama *contrariedad*. Esta diferencia, máxima es perfecta o completa, es decir, que no puede sobrepasarse, ya que por haber alcanzado su fin no puede ir más allá. Esta diferencia máxima sólo puede darse entre dos extremos, que así quedan definidos como *contrarios*.

La contrariedad, según Aristóteles, no es una contradicción, ya que admite intermedios, y además es siempre una privación, pero no a la inversa. Así, pues, de los cuatro tipos de oposición que distingue Aristóteles: contradicción, contrariedad, relación

---

<sup>216</sup>.- Fragmentos citados por Simplicio en *Del Cielo*, 586, 29, y 587, 18, y que constituyen los fragmentos 31 B 57 y 31 B 58 de la edición de Diels, números 385 y 387 de la edición de Eggers, páginas 210, 211, *Los filósofos presocráticos*, tomo II, Gredos, Madrid, 1979.

<sup>217</sup>.- Aristóteles, *Metaf.* 1, 3, 1054 b, pág. 107, tomo II de la traducción de G. Reale, que es la que seguimos. Santo Tomás alude a esta diferencia en los siguientes términos: «*Diversa sunt ea quae se ipsis differunt, differentia qua aliquo conveniunt, aliquo alio differunt*» (*Contra Gentiles*, 1, I, q. 17), y Gredt en sus *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, en el análisis de la *Differentia*, dice lo mismo: «*Ea autem dicuntur differre, qua e per aliquid superadditum differunt ab alio et ita non se totis differunt, sed conveniunt in aliquo et differunt in alio*», y además: «*Ideo omnis differentia supponit aliquam convenientiam, et que e nullam convenientiam habent sunt primo diversa*» (pág. 123).

y privación, la diferencia es una contrariedad, ya que ésta representa la posibilidad que tiene un substrato de recibir determinaciones opuestas, conservándose substancialmente el mismo.

La diferencia puede ser, como ya dijimos, genérica o específica, y Aristóteles se centra fundamentalmente en esta última como el ejemplar ideal de la diferencia, entre la genérica que es demasiado amplia y la individual, indivisible, referida a los individuos.

Algo equivalente lleva a cabo Porfirio en la *Isagoge*, al distinguir entre la diferencia *común*, que separa accidentalmente una cosa de otra, la diferencia *propia*, que separa accidentalmente, pero en base a una propiedad inseparable de la cosa, y la diferencia *esencial* o *máximamente esencial*, que separa esencialmente una cosa de otra en base a una propiedad esencial. Esta clasificación es la aceptada generalmente por los escolásticos, y así hace Gredt, que a su vez agrupa a la diferencia propia y a la común como diferencias accidentales, una inseparable (la propia) y otra, la común, separable.

La diferencia específica la caracteriza Aristóteles por tres rasgos fundamentales: en primer lugar dice que la diferencia según la especie concuerda en algo común, que es el género; en segundo lugar dice que esta diferencia debe ser una contrariedad, y por último alude al hecho de que ser diferente según la especie implica el ser un indivisible, es decir, un átomo, que son las especies ínfimas, y los individuos. Aristóteles lo resume en las siguientes palabras: «Ser *diferente según la especie* significa esto: pertenecer al mismo género, ser contrario y ser indivisible (en cambio son *idénticas según la especie* las cosas que no son contrarias y son indivisibles)»<sup>218</sup>. De aquí Aristóteles extrae como corolarios el que ninguna especie de un género puede ser ni diferente ni diversa específicamente respecto a su propio género, y además que ninguna especie puede ser ni idéntica ni diversa específicamente respecto a especies pertenecientes a otro género.

El aspecto más controvertido de la caracterización por Aristóteles de la diferencia específica consiste en su afirmación de que hay contrariedad entre las cosas diferentes según la especie. La demostración se apoya, según Reale y Tricot, en que la división del género sólo puede hacerse en diferencias opuestas y que además los contrarios son los únicos opuestos que pertenecen al mismo género<sup>219</sup>. Pero algunos no han aceptado esto, como por ejemplo Suárez, que en su *índice detallado de la Metafísica de Aristóteles* afirma: «Es evidente que dos contrarios bajo el mismo género

<sup>218</sup>.- Aristóteles, *Metaf.* I, 8, 1058 a, pág. 118, de Reale.

<sup>219</sup>.- Traducción de Reale, págs. 152-153, tomo II, y traducción de Tricot, pág. 569, tomo II.

tienen que distinguirse específicamente, en cambio la otra parte —que todas las diferencias que dividen el género en especies distintas son contrarias— parece falsa o, por lo menos, impropia»<sup>220</sup>.

A continuación de caracterizar a toda diferencia específica como una contrariedad, Aristóteles demuestra que no toda contrariedad genera una diferencia específica, sino sólo aquellas que se refieren a la forma, es decir, a la esencia, y no aquellas que se refieren a la materia o al compuesto de forma y materia<sup>221</sup>.

Para Deleuze es esta diferencia específica, así caracterizada por Aristóteles, la que responde a todas las exigencias de lo que denomina la *representación orgánica*, ya que es pura porque es formal, es intrínseca porque se refiere a la esencia, es sintética porque la diferencia al añadirse al género; produce la especie que sólo está contenida potencialmente en el género; está mediatizada, ya que es ella misma mediación; es productiva, ya que genera las especies al dividir al género, y por todo ello es causa, causa formal precisamente, y por último, arrastra consigo lo que ella misma atribuye, en el proceso de la división que lleva desde el género supremo hasta la especie ínfima<sup>222</sup>.

Sin embargo, la diferencia específica no es máxima más que respecto a la unidad del género; además de la diferencia entre especies, hay una diferencia entre los géneros. La diferencia, fundamental entre estas dos diferencias reside en que mientras las diferencias entre las especies de un mismo género reposa en la identidad y univocidad de dicho género, que es un concepto, los géneros diferentes se mueven en la equivocidad fundamental del Ser, que nunca aparece como un género supremo común al que se pudieran referir los géneros, entendidos como conceptos últimos determinables o categorías. El ser es análogo y no unívoco en la tradición aristotélica, lo que le da un sentido distintivo y jerárquico a la vez. El ser otorga un *sentido común* a los distintos géneros, se distribuye entre ellos, pero no constituye, a su vez, un género supremo unívoco; además, el Ser se dice también de los demás géneros (categorías) como un *sentido primero*, esto es, como substancia, en relación al cual se definen los otros. Esta doble relación del Ser con los géneros supremos la denominaron los escolásticos analogía, y la tomaban en dos sentidos: uno distributivo, como «analogía de proporcionalidad», y otro jerárquico, como «analogía de proporción». Según el primer

---

<sup>220</sup> .- F. Suárez, contenido en el tomo I de las *Disputaciones Metafísicas*, Gredos, Madrid, pág. 160.

<sup>221</sup> .- Aristóteles, *Metaf.* I, 9, 1058 b, págs. 119-120, de Reale, tomo 11.

<sup>222</sup> .- DR, 46-47.

sentido, el Ser es un concepto distributivo que se relaciona formalmente con las categorías, y según el otro sentido, el ser es un concepto serial que se relaciona de forma eminente, como el término principal, con los demás términos de la serie<sup>223</sup>.

Deleuze habla de un lazo de complicidad establecido entre las diferencias genéricas y las específicas en la representación, que hace que «la univocidad de las especies en un género común reenvíe a la equívocidad del ser en los géneros diversos: una refleja a la otra»<sup>224</sup>.

En la clasificación que introduce la división entre géneros y especies, aquéllos se establecen mediante relaciones de analogía según ciertos caracteres definidos previamente, y éstas, las especies, se determinan según ciertos parecidos que la intuición sensible capta entre los individuos concretos<sup>225</sup>. Esto hace que la Diferencia, tanto en su aspecto genérico como en su aspecto específico, aparezca siempre como un concepto reflexivo y, por tanto, sometido a: la identidad del concepto, la oposición de los predicados, la analogía del juicio y a la semejanza de la percepción.

Deleuze acaba este análisis de la representación orgánica, ejemplificada por la teoría aristotélica, diciendo que la diferencia sólo se mantiene en la representación si se entiende como catastrófica, es decir, si aparece como el eco de ese fondo rebelde, irreductible, que permanece bajo la representación orgánica, y cuya sujeción estaba precisamente encomendada a dicha representación.

Aristóteles es el primero que analiza la noción de representación, pero limitada a lo finito; este tipo de representación la denomina Deleuze representación *orgánica*, pero cuando la representación se abre a lo infinito, tanto a lo infinitamente pequeño como a lo infinitamente grande, tenemos lo que el propio Deleuze llama representación *órgica*. La tesis de Deleuze es que esta apertura del discurso metafísico occidental a lo infinito no rompe la sujeción de la diferencia a la noción de representación, aunque cambia el estatuto de dicha sujeción.

---

<sup>223</sup>.- Cf. DR, 49-50-51.

<sup>224</sup>.- DR, 51.

<sup>225</sup>.- Esta complicidad entre la clasificación basada en los géneros y la especificación basada en las semejanzas descubribles en la naturaleza, mediante la observación, resuena en los dos polos que presenta la categoría de *Orden*, en la época clásica según Foucault. «Por un lado, la teoría general de los signos, de las divisiones y de las clasificaciones; por el otro, el problema de las semejanzas inmediatas, del movimiento espontáneo de la imaginación, de las repeticiones de la naturaleza», M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, pág. 64, Siglo XXI, México, 1971.

La representación órgica descubre el tumulto y la pasión, se replantea el problema de lo desmesurado, de lo monstruoso, y su concepto fundamental es el de Todo, el de Todo infinito, que sirve de fundamento y que al mismo tiempo produce y anula la diferencia.

La noción de límite, categoría esencial del pensamiento representativo, se conserva, sin embargo, en esta nueva fase de la representación, aunque cambia su sentido. En lugar de marcar el extremo, la frontera de la representación orgánica, actúa como la matriz en que la determinación finita nace y desaparece en la representación órgica. Además aquí ya no hay la limitación de una forma, sino la convergencia hacia un fundamento. No hay una distinción entre las formas, sino una correlación entre lo fundado y el fundamento; por último, el límite no señala ya el punto donde se detiene la potencia, sino el elemento en el que la potencia se funde y se realiza efectivamente<sup>226</sup>.

Como dijimos antes, la representación órgica introduce la noción de infinito y además libera a lo determinado independiente del género y de la especie. En resumen, con Deleuze podemos decir que «la representación órgica tiene por principio el fundamento y el infinito como elemento, al contrario que la representación orgánica, que tenía por principio la forma y por elemento lo finito»<sup>227</sup>.

Los dos ejemplos privilegiados que escoge Deleuze como representantes de la representación órgica son Hegel y Leibniz, que presentan una alternativa equivalente a la que suponía dentro de la representación orgánica la diferencia específica y la diferencia genérica. Hay en la representación órgica una relación doble con lo infinito, por una parte hay una superación constante del límite en Hegel y por otra hay un proceso de paso al límite en Leibniz. Ambos procesos nos ponen en contacto, por una parte, con lo infinitamente grande, y con lo infinitamente pequeño, por otra.

La representación órgica hace de las cosas expresiones (Leibniz) o bien figuras o momentos de la idea (Hegel). Este tipo de representación deja subsistir la determinación finita, pero la somete al infinito, hace que tenga su origen y su fin en dicho infinito.

Hegel desarrolla la diversidad exterior existente entre las cosas, en oposición y por último en contradicción interior, según la cual cada cosa contiene en sí y a su contrario en su interior. El momento superador elimina la exterioridad y la somete a un

---

<sup>226</sup> .- DR, 62.

<sup>227</sup> .- DR, 63.



proceso de interiorización. La diferencia se interioriza, se hace dialéctica, ya no es una simple diversidad exterior, sino una contradicción interiorizada.

Hegel parte en su lógica de la diferencia como *diferencia absoluta* o diferencia *simple*, que es la diferencia de la reflexión. En un segundo momento esta diferencia aparece como unidad de sí y de la identidad, como *diferencia determinada en sí misma*. Por último, la diferencia que tiene en sí, como dos momentos de identidad y la diferencia en sí, es la *diversidad*. Esta diversidad es la indiferencia de la diferencia, y está sometida a la reflexión, es extrínseca. «Lo diverso, dice Hegel, es la diferencia puramente puesta, es decir, la diferencia que no es más que diferencia y por consiguiente la negación de sí en él mismo»<sup>228</sup>.

A partir de la diversidad, Hegel pasa a la Oposición, que es «la unidad de la identidad y de la diversidad», de lo positivo y lo negativo, que se presentan como los momentos de la diferencia, que se excluyen recíprocamente. Por último, la diversidad y la oposición son traspasadas por la contradicción, que se muestra como su verdad última. Para Hegel, frente a la lógica clásica de la identidad se abre una lógica dialéctica basada en la contradicción, y así afirma: «La contradicción tendría que ser considerada como lo más profundo y lo más esencial. En efecto, frente a ella, la identidad es sólo la determinación de lo simple inmediato, del ser muerto; en cambio, la contradicción es la raíz de todo movimiento y vitalidad, pues sólo al contener una contradicción en sí una cosa se mueve, tiene impulso y actividad»<sup>229</sup>.

Hegel ya había planteado esta noción de diferencia *interna*, de diferencia en *sí misma* como *infinitud*, en la *Fenomenología*, precisamente en el paso de la conciencia a la autoconciencia. Allí Hegel coloca la infinitud como lo que supera todas las diferencias al mantenerlas en sí, lo que le permite «palpar en sí sin moverse, temblar en sí sin ser inquieta»<sup>230</sup>.

Vuelve Hegel en su análisis de la vida a hablar de la esencia como «la infinitud, o sea el *ser superado* de todas las diferencias», y así nos dice: «La fluidez simple y universal es el *en sí* y la diferencia entre las figuras *lo otro*, pues ahora es para la

---

<sup>228</sup> .- Cf. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, tomo II, págs. 43-81, y especialmente aquí, pág. 49, la traducción de R. Mondolfo, en Ediciones Solar, Buenos Aires, 1982.

<sup>229</sup> .- Hegel, *Ciencia de la Lógica*, pág. 72.

<sup>230</sup> .- Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, traducción de Wenceslao Roces, México FCE, 1978, pág. 101.



*diferencia*, que es en y para sí misma, y por tanto, el movimiento infinito por el que es devorado aquel medio quieto, la vida como lo vivo»<sup>231</sup>.

Hegel lleva a cabo una superación del punto de vista de la representación orgánica con su apertura a lo infinito, entendido éste como diferencia interior; igualmente supera a la representación orgánica en su consideración del género y la especie. El género es «lo universal en sí», que mantiene una libertad universal e indiferente con respecto a las figuras en que se muestra; es también «lo orgánico real», lo esencial; en cambio la especie aparece 'como lo universal *determinado*', que se muestra como un estadio intermedio entre lo universal orgánico, el género y la singularidad que se desarrolla, o sea el individuo orgánico vivo singular. Según Deleuze, el infinito escinde el género, y esta escisión se ve superada en la especie.

En cuanto a Leibniz, veamos cómo lleva a cabo la superación de la representación orgánica mediante la introducción de lo infinito y cuál es su versión de la representación orgánica.

Si Hegel descubre en la representación serena la inquietud de lo infinitamente grande, Leibniz descubre en la idea clara la inquietud de lo infinitamente pequeño, de lo infinitesimal. Frente a la contradicción hegeliana, Leibniz presenta su método de la 'vicedicción', por medio del cual se mantiene la distinción entre las esencias, en tanto que cada esencia juega en relación a las demás el papel de lo inesencial. Este método versa sobre las propiedades, y según él, los opuestos no se contienen uno al otro esencialmente, sino sólo como propiedad, como casos.

Leibniz desarrolla su teoría de lo infinitamente pequeño en sus trabajos sobre el cálculo infinitesimal, donde establece dos nociones fundamentales, la de *determinación recíproca*, entendida como la relación que existe entre diferenciales, elementos que no tienen ningún valor determinado y que, sin embargo, se determinan uno a otro ( $dx/dy$ ), y la de *determinación completa*, que se refiere a la existencia y repartición de los puntos singulares de una función.

Leibniz, en su teorización del cálculo infinitesimal, descubre que todo problema de este tipo, y especialmente los dos clásicos: dada una curva calcular su tangente, o lo que es lo mismo, dada una función, calcular su derivada (diferenciación, derivación), o a la inversa, dada la ecuación de la tangente, calcular la curva (integración), presentan

---

<sup>231</sup> .- Hegel, *Fenomenología*, pág. 110.

dos elementos fundamentales: un sistema de relaciones diferenciales que determinan recíprocamente los elementos simbólicos (diferenciales  $dx$ ,  $dy$ , etc.) y un conjunto de puntos singulares correspondientes a esas relaciones y que constituyen la solución del sistema de ecuaciones<sup>232</sup>.

El aspecto metafísico de lo infinitamente pequeño, según Leibniz, se muestra en la relación existente entre el principio de continuidad y el principio de los indiscernibles.

Por una parte, las funciones que estudia Leibniz son continuas; la continuidad, pues, se refiere a las propiedades, a los casos, a las curvas que solucionan los problemas matemáticos; por otra, las esencias individuales, las mónadas, responden al principio de los indiscernibles. Las relaciones diferenciales sometidas a la determinación recíproca y los puntos singulares, productores de una determinación completa, marcan en el continuo, ciertos centros de implicación o de involución posibles que se encuentran efectuados por las esencias individuales. De esta manera, según Deleuze, en Leibniz el continuo diferencial, precede a la constitución de las esencias individuales y dentro de este continuo los puntos singulares juegan el papel de singularidades preindividuales. En resumen, en la filosofía de Leibniz, el mundo, como lo expresado en común por las mónadas, como lo continuo, preexiste a sus expresiones por medio de las distintas mónadas; es un requisito para la constitución de dichas mónadas<sup>233</sup>.

Ligada a la noción de Continuidad, está la de Composibilidad; para que podamos formar nociones de las cosas, hace falta que las nociones elementales que entran en la composición de las nociones complejas de las cosas sean compatibles entre sí, sean posibles al mismo tiempo. La composibilidad del mundo real responde a la convergencia de las diferentes series que lo componen en torno a ciertos puntos singulares; en cambio los mundos imposibles, son aquellos en los que las series divergen entre sí. Así la noción de imposibilidad no implica la de contradicción sino sólo la de divergencia.

En Leibniz, la ley de continuidad referida a los casos o propiedades y el principio de los indiscernibles referido a las esencias monádicas, versando uno acerca de la diferencia infinitamente pequeña y el otro sobre la diferencia finita, llevan ambos a

---

<sup>232</sup>.- Cf. G. Deleuze, «En qué se reconoce el estructuralismo», en el tomo IV de la *Historia de la Filosofía*, de Chatélet, Espasa Calpe, Madrid, 1982, págs. 574-577.

<sup>233</sup>.- DR, 68.

la razón suficiente, entendida ésta como un fundamento, que permite seleccionar y elegir el mundo mejor entre los infinitos mundos posibles

En la versión leibniziana de la representación órgica, la diferencia queda matizada y sometida al fundamento, entendido como razón suficiente.

Volvemos aquí a la tesis de Deleuze, según la cual, la apertura al infinito que supone la representación órgica respecto a la orgánica, no libera la diferencia, respecto a la 'simple analogía de las esencias' o respecto de la 'simple semejanza de las propiedades'. «La representación infinita no se desprende del principio de identidad como presupuesto de la representación»<sup>234</sup>. La representación infinita exige un fundamento, al que se llega bien mediante la convergencia de las series leibnizianas, o bien mediante el monocentrado de los círculos en Hegel, como dice Althusser.

Tanto en Hegel como en Leibniz, «la diferencia es el fondo, pero sólo el fondo para la manifestación de lo idéntico». La diferencia es anulada en el movimiento restaurador de la identidad, permanece entendida como algo puramente negativo, relacionado con la semejanza y la analogía, y en ese sentido no es objeto de afirmación por sí misma.

Hemos visto el comienzo y el culmen del análisis de la noción de diferencia, en el pensamiento occidental y su sumisión a la representación. Pero antes de la tematización del pensamiento representativo por parte de Aristóteles, hay una prefiguración de esta noción en Platón; pero, a la vez, en las obras del Platón maduro, hay un vislumbre de una noción de diferencia, que estaría libre de la representación, aunque esta hipótesis es rápidamente rechazada. Por otra parte, y en esa recapitulación, quizás conclusiva, de la metafísica occidental, que constituye la obra de Heidegger, la noción de diferencia adquiere una importancia capital que, sin embargo, se ve parcialmente oscurecida por la ambigüedad radical de la filosofía heideggeriana, especialmente del último Heidegger, entregado a la nostalgia, de una palabra plena, que volverá quizás a centrar definitivamente el pensamiento occidental, permitiéndolo superar este tiempo de la dispersión, de la escisión y de la ruina, que ha mantenido al Ser sometido a un olvido esencial.

Pero, comencemos por Platón. Según Deleuze «el platonismo representa ya la subordinación de la diferencia a los poderes de lo Uno, lo Análogo, lo Semejante e

---

<sup>234</sup>.- DR, 70.

incluso de lo Negativo»<sup>235</sup>. Pero este dominio no es total, por una parte el mundo del devenir, al fondo heraclitiano, sigue subvirtiendo el platonismo desde dentro, y, por otra parte, la Idea platónica aún no es un concepto de la representación.

Esta indefinición platónica, la ve claramente Aristóteles en su crítica al método de la división, introducido por Platón. Para Aristóteles, se trata de dividir un género en especies opuestas, como vimos antes, pero esto no es posible aún en Platón, porque falta aquí la identidad de un concepto capaz de servir de término medio. La división platónica no es un método de especificación, sino de selección. El problema que se plantea, es cómo poder separar las líneas puras de las que no lo son; el aspirante auténtico, del impostor, lo bueno de lo malo, en esa mezcla en que se presentan en la experiencia común. La diferencia no es, pues, específica, sino que es la diferencia entre lo puro y lo impuro. No busca identificar, especificar, sino autenticar, separar entre los rivales, entre los pretendientes, el verdadero, el digno, y rechazar los demás; o sea, se trata de distinguir entre la cosa y sus simulacros.

El papel del concepto en la división aristotélica, lo ocupa el mito en la división platónica. Como no tiene un criterio conceptual para poder distinguir entre los rivales, recurre a un mito que nos proporciona el fundamento, a partir del cual evaluar a dichos rivales.

El papel del fundamento aparece claramente en la noción platónica de participación. Participar de algo, es tener algo en común con un elemento primero, que sirve de fundamento, y que posee completamente la propiedad participada. A partir de este fundamento, se establece una jerarquía decreciente de la propiedad participada, según la cercanía relativa a dicho fundamento; éste establece una jerarquía diferencial entre los distintos aspirantes. Esta teoría se recoge por los neoplatónicos que establecen una relación entre lo Imparticipable, lo Participado y los participantes, o sea, el principio o fundamento, que no puede ser obtenido pero que concede lo participado a los aspirantes, si pasan las pruebas requeridas, o sea, el Padre, la Novia y los Pretendientes. El criterio para diferenciar a los aspirantes reside en la solución de uno o varios enigmas, es decir, en responder a un problema, en llevar a cabo una tarea. En ese sentido, la dialéctica es el arte de las preguntas y las respuestas y su estatuto es el de lo problemático, previo a la afirmación y a la negación. Así Deleuze, habla no del no-ser,

---

<sup>235</sup> .- DR, 83.

sino del (no)-ser, o mejor del ?-ser, de la Diferencia aludiendo a su carácter interrogativo y problemático, y no negativo.

La dialéctica platónica comprende, pues, cuatro momentos o figuras: «la selección de la diferencia, la instauración de un círculo mítico, el establecimiento de una fundación la posición de un complejo cuestión-problema»<sup>236</sup>, pero a través de estas figuras, la diferencia sigue relacionada a lo mismo y lo Uno. Sólo en un momento Platón deja entrever una posibilidad de liberar la diferencia y es cuando habla de que junto a las copias buenas que reproducen fielmente el Modelo, existen una copias rebeldes, subversivas, que no sólo no quieren parecerse al Paradigma, al Modelo, sino que rechazan el esquema mismo del Modelo y Copia. Estas copias malas, son los simulacros, los fantasmas; los cuales permiten concebir una estructura en la que ya no haya modelos ni copias, original ni derivado, sino sólo un juego múltiple de simulacros, de disfraces, que no ocultan nada debajo de sí; el reinado de la máscara como tal, que no deforma un rostro previo y auténtico, sino que afirma que todos los rostros son máscaras del mismo rango, la afirmación radical del caos, en resumen. Este es el resultado al que llega Platón en el *Sofista*, en el que tras definir éste como el rey del simulacro, no puede distinguirlo claramente del filósofo como señor del original y del modelo, sino que ambos aparecen como imitadores irónicos, al mismo nivel. Es el simulacro, la liberación de la diferencia, de su sumisión a la identidad y al concepto, ya que supone la ruptura de la estructura jerárquica modelo-copia y la subversión definitiva de toda semejanza y analogía.

El Simulacro, como momento privilegiado de la diferencia libre, es la gran aportación del Platón maduro, que da las claves para subvertir, desde el origen, la metafísica occidental, que por otra parte él mismo funda; pero esta aportación permaneció oculta y sometida al dominio de la representación hasta hace muy poco, apenas un momento.

Pasamos a continuación del comienzo de la metafísica occidental a su clausura, de Platón a Heidegger, del simulacro como diferencia a la noción de diferencia ontológica. Deleuze in'erpresa el ne-pas de Heidegger no como lo negativo en el ser, sino como la noción de ser entendida como diferencia, como diferencia entre el ser y el

---

<sup>236</sup> .- DR, 91.

ente. Pero esta diferencia es el pliegue (Zwiefalt) que constituye al ser, en su diferencia (ontológica) con el ente.

El estatuto de la diferencia ontológica es la problemática, la pregunta; en *¿Qué significa pensar?*, Heidegger dice que la metafísica empieza por una pregunta, *¿qué es el ente?*, pregunta referida al ser del ente y que se produce partiendo del propio ente<sup>237</sup>. Esta concepción problemática de la diferencia ontológica, concebida como la respuesta a la pregunta inicial de toda metafísica, hace que la noción heideggeriana de diferencia ontológica no sea objeto de la representación. Heidegger dice que hasta ahora el pensar existente es una especie de representar. Pero actualmente nos estamos dirigiendo a un pensar que ya no se agota en el representar<sup>238</sup> y ese pensar tendría como 'objeto' privilegiado la diferencia. Ese pensar que no es un representar será el pensar *de* la diferencia, entendiendo el *de* como genitivo subjetivo y objetivo a la vez. Sólo la diferencia piensa y sólo se piensa la diferencia. Pero nos queda la duda de si Heidegger ha llegado a esta situación que aquí barrunta. Lo que sí es cierto es que para Heidegger la metafísica occidental ha sido incapaz de pensar la diferencia, y en cambio para Heidegger ese es el tema esencial hoy: «Para nosotros la cuestión del pensamiento es la misma (que para Hegel), el ser, pero el ser visto en relación a su diferencia (Differenz) con el ente» ... «Para nosotros la cuestión del pensamiento es, como una denominación provisional, la diferencia *en cuanto* diferencia»<sup>239</sup>.

Por último, para Deleuze, la diferencia heideggeriana no se deja subordinar a lo Idéntico o lo Igual, pero debe ser pensada en lo Mismo y como lo Mismo: «lo Mismo (das Selbe) no es lo Igual (das Gleich). En lo Igual desaparece la diversidad. En lo Mismo aparece la diversidad»<sup>240</sup>.

Deleuze retoma como positivo que Heidegger aproxime el estatuto de la diferencia ontológica y el estatuto de la pregunta, de lo problemático, pero le reprocha su tachadura del Ser, que puede dar lugar a equívocos, al sugerir el carácter negativo más que problematizante de esta tachadura, así como la sujeción de la diferencia a lo Mismo, a pesar de que la libera de lo Igual; y, por último, y apoyándose en la interpretación que hace Heidegger de Nietzsche, Deleuze duda que aquél haya llegado a

---

<sup>237</sup> - Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, Nova, 1972, pág. 98.

<sup>238</sup> - Heidegger, op. cit., pág. 47.

<sup>239</sup> - Cf. *Identidad y Diferencia* (traducción italiana en *aut-aut*, 187-188, enero-abril 1982, págs. 20-21).

<sup>240</sup> - Heidegger, *Identidad y Diferencia*, pág. 19.

concebir el ente y el Ser, de tal manera que la diferencia ontológica, quede sustraída al dominio de la representación<sup>241</sup>.

---

<sup>241</sup>.- Comparando la filosofía de Heidegger, respecto a la noción de diferencia, con las posiciones de Lacan y Derrida, por una parte, y de Deleuze, por otra. G. Vattimo afirma: «Mientras que la filosofía de la ausencia tiene interés en afirmar sobre todo el carácter de ausencia constitutivo del ser, pero aún en términos de descripción metafísica (el ser *es* diferencia), y la filosofía del simulacro tiene interés sobre todo en liquidar con la noción de repetición diferenciante toda referencia a un original-originario, Heidegger quiere permanecer fiel a la *diferencia*. El acceso a lo originario es para él el acceso a la diferencia» (G. Vattimo, *Al di là del Soggetto*, Feltrinelli, Milano, 1981, pág. 58). Los subrayados son del autor y la traducción nuestra. Aparte de esa interpretación esencializante de la filosofía de la ausencia (Lacan y Derrida) que es incorrecta claramente al menos en el caso de Derrida, ya que no hay un ser que *sea* diferencia, sino un proceso de diferenciación, un devenir diferenciante, Vattimo sitúa claramente la oposición entre Deleuze y Heidegger en el rechazo de la noción de origen, por parte de Deleuze, en base a la noción de simulacro como copia rebelde que rechaza la idea misma de un modelo original; mientras que Heidegger concibe la diferencia ontológica como algo originante. Ahora bien, al entender Heidegger el fundamento como libertad y al tomar éste como el abismo (Abgrund) del Dasein, es decir, como un fundamento sin fundamento, parece ser que dicha noción queda también puesta entre paréntesis por Heidegger, al menos en tanto que se puede identificar origen y fundamento (Cf. M. Heidegger, «La esencia del fundamento», traducción española E. García Belsunce, en *Ser, Verdad y Fundamento*, Monte Avila, Caracas, 1968, págs. 57-58).

Por otra parte, Vattimo plantea en «An-Denken, Il pensare e il fundamento», en *Le Avventure della difference*, Garzanti, Milano, 1980, la posibilidad de que el último Heidegger se presente como un teórico de un 'pensamiento sin fundamento'. Vattimo afirma que el último paso del pensamiento en la edad de la metafísica acabada consiste en el pensar el ser como un ser re-presentado, que depende en todo del sujeto representante. «Representado no significa aquí imaginado, sino llevado a la consistencia, al ser, gracias a los procedimientos de la ciencia y de la técnica.» Heidegger propone un pensamiento 'meditante' que no se reduzca al mero 'calcular' de las ciencias y que no esté referido tampoco a un ser entendido como una presencia desplegada (Cf. *¿Qué significa pensar!*, traducción española de H. Kahnemann, Ed. Nova, Buenos Aires, 1972). Este pensamiento que 'deja perder el ser como fundamento' lo define Heidegger como memoria y recuerdo (Gedächtnis y Andenken). Este tipo de pensamiento, según Vattimo, piensa su objeto no como presente, como objeto de la representación, sino como diferencia, como algo siempre diferido, como acontecimiento, como apertura a la posibilidad y, por tanto, como juego, como retroceso infinito; como hermenéutica, es decir, círculo sin fin de las interpretaciones; por último, para Vattimo este pensamiento rememorativo y hermeneúutico anida en los resquicios del pensamiento calculante de la técnica como 'el viejo topo' subversivo. Y nunca podrá imponerse como pensamiento dominante que sustituya al pensamiento técnico, ni tampoco encerrarse en una clase social hegemónica; su lugar son los márgenes, las minorías. Comparando este último texto con el anterior, podemos ver una cierta evolución que le aproxima más a Deleuze, sobre todo en el abandono de la noción de origen y fundamento y en la acentuación de la marginalidad y minoridad del pensamiento rememorativo, así como en la acentuación de su carácter a-representativo. Nos queda, sin embargo, la duda de si esta lectura de Vattimo no añadirá cosas a Heidegger que éste no dice, y nosotros hacemos con Heidegger lo que él hace con Nietzsche, pensamos que está en la frontera del pensamiento a-representativo, de un pensamiento capaz de romper su sujeción a la representación, pero que su fidelidad al pensamiento metafísico e incluso su terminología, bastante ambigua, lo mantiene dentro de la representación, aunque él atisba algunas condiciones para salir de ella. En consonancia con nuestra interpretación, F. Relia en *// silenzi'o e le parole*, Feltrinelli, Milano, 1981, pág. 183, afirma que Heidegger, sobre todo a partir del ensayo «Holderlin und des Wesender Dichtung», de 1936, y del comentario de la poesía de Trakl, «El lenguaje de la poesía», se vuelve hacia la poesía como el lugar donde puede tener lugar "la palabra plena", donde se puede fundar el ser.

Este pensamiento poético es, según Relia, «la liberación del tiempo de la precariedad y de su historia», es el lugar en el que la diferencia que se presenta como abismo insuperable en la metafísica aparece como quieta, apaciguada, como un nuevo saber de salvación. Según esta interpretación, Heidegger responde a la crisis de la Metafísica con una vuelta hacia la estética, entendida ésta como la reconstrucción de una palabra plena y definitiva, más allá de la precariedad de la historia, de la época de la técnica. Frente a esta salida heideggeriana, Relia retorna a Benjamin, pero entendido éste no a la



Hemos visto, pues, el análisis que Deleuze lleva a cabo de la noción de diferencia, tal como lo piensa la tradición metafísica, sometiéndola a la representación ya en su forma orgánica, finita, ya en su forma infinita, orgánica; así como la intuición platónica del simulacro como una noción libre de la representación, y que se resuelve contra ella, y la ambigüedad de la postura de Heidegger.

Pasamos a continuación a ver el tratamiento que la tradición metafísica ha dado a la repetición, sometiéndola en este caso, a la generalidad y al retorno de lo mismo.

## Capítulo XI REPETICIÓN Y GENERALIDAD

La repetición se ha visto sometida siempre al orden de la generalidad dentro del pensamiento representativo, y esto desde tres puntos de vista: desde el punto de vista de las conductas, desde el punto de vista de la ley y desde el punto de vista del concepto.

Desde el punto de vista de las conductas, la generalidad se presenta según el orden cualitativo de las semejanzas y según el orden cuantitativo de las equivalencias; pero tanto en un sentido como en otro, la generalidad se basa en el intercambio entre unidades sustituibles. En cambio, la repetición se basa siempre en algo insustituible, en algo que no puede ser reemplazado por otra cosa semejante o equivalente; en este sentido, la repetición introduce siempre una especie de asimetría, de desequilibrio.

Si el intercambio es el criterio de la generalidad, el robo y el don lo son de la repetición<sup>242</sup>. Igualmente, la generalidad se presenta como generalidad de lo particular, mientras que la repetición se ofrece como la universalidad de lo singular<sup>243</sup>.

---

manera de Agambem, es decir, vuelto hacia un tiempo originario y feliz (Cf. nota 29, de I, parte primera), sino como el pensador del 'tiempo recobrado', o sea un tiempo *construido*, no homogéneo, en el cual se inscriben las contradicciones de nuestro tiempo, tiempo de la precariedad y de la caducidad. Este pensamiento de Benjamín es el pensamiento no ya de la diferencia ontológica, sino de la *traza*, del residuo, de la ruina y del fragmento, que a partir de estos restos construye un pensamiento nuevo no metafísico, pero tampoco restaurador del aura perdida, e instaura un nuevo tipo de representación (diferencia con Deleuze) capaz de estar a la altura de los tiempos actuales: tiempo de la técnica y del olvido del ser, de la caducidad y la precariedad.

<sup>242</sup> .- Aquí Deleuze hace una de sus pocas concesiones al pensamiento de Bataille, el cual en *La part maudite*, Minuit, 1967, opone lo que denomina la economía general a la economía restringida, basándose aquélla en un gasto improductivo, en un derroche sin contrapartida, que rompe completamente con la noción de equilibrio y de intercambio de valores propio de la economía capitalista. Igualmente, aquí Deleuze recupera las formas de apropiación, esencialmente desequilibradas, como el robo y el don,



Desde el punto de vista de la ley, Deleuze afirma que la repetición, más que apoyarse en leyes, como hace la generalidad, introduce un elemento de transgresión, con respecto a ellas; la repetición se relaciona con el simulacro, con lo no usual, y aquí se equivocan los estoicos al someter la repetición a la ley natural. La repetición no sólo se revela contra la ley natural, sino también contra la ley moral, contra el deber que actúa como una segunda naturaleza.

Deleuze afirma que hay dos maneras de subvertir la ley, una la irónica, que consiste en ascender hasta los principios de la ley, y demostrar que ésta no es originaria, sino derivada; la segunda forma de subvertir la ley, es la humorística, consistente en aplicarla al pie de la letra, desarrollando al máximo sus consecuencias. Tanto la ironía como el humor son modos de la repetición, elementos transgresores de la generalidad de la ley desde la universalidad de los singulares<sup>244</sup>.

Deleuze resume los caracteres en que se opone la repetición a la generalidad en la siguiente frase: «Si la repetición existe, expresa a la vez una singularidad contra lo general, una universalidad ante lo particular, algo remarcable contra lo ordinario, una instantaneidad contra la variación, una eternidad contra la permanencia»<sup>4</sup>.

Deleuze retoma tres intentos de elaborar una filosofía de la repetición contra las filosofías de la generalidad: Kierkegaard, Nietzsche y Peguy, los cuales coinciden en varios puntos. En primer lugar, la repetición es en ellos algo ligado a una prueba selectiva, trae algo de nuevo, y es una tarea de la libertad. En este sentido, podemos recordar a Job como el héroe que da a luz la categoría de la prueba, según Kierkegaard<sup>245</sup>. Además, para el pensador danés, la repetición es algo íntimo, es el supremo interés del ser humano, es el problema de la libertad, como nos dice en *El concepto de la angustia*<sup>246</sup>. También en Nietzsche, vemos relacionado el Eterno Retorno con una prueba selectiva, especialmente en los Fragmentos del Zaratustra, de 1881-1882: «¿Estáis preparados ahora? Debéis haber pasado por todo grado de escepticismo y helaros con voluptuosidad en corrientes heladas, de lo contrario, no tenéis derecho a

---

basadas además en objetos insustituibles y singulares más que en objetos comunes y venales, cuyo estudio llevó a cabo M. Mauss en su «Ensayo sobre el don».

<sup>243</sup> - DR, 8.

<sup>244</sup> - DR, 12.

<sup>245</sup> - Kierkegaard, *La repetición*, Guadarrama, Madrid, 1976, página 261.

<sup>246</sup> - Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, Espasa Calpe, Madrid, 1967, pág. 21.

esta idea»<sup>247</sup>. «Solamente quedaréis los que creen en su existencia eternamente repetible, más entre tales cabe un estado de cosas con que ningún utopista ha soñado aún»<sup>248</sup>.

Para Peguy, por último, la fiesta lo que hace es repetir algo 'irrecomenzable', lo que supone la creación de algo nuevo cada vez. Además su propio estilo poético se basa en la sutil repetición de temas ya presentados, pero renovados continuamente gracias a imágenes y metáforas, siempre cambiantes, y en sus últimos años elabora una meditación sobre la temporalidad en la que frente al tiempo destructor que somete a las cosas a la erosión continua, descubre fuentes misteriosas de una renovación perpetua, como la primavera, la infancia, la aparición de los genios, las revoluciones en los pueblos, etc.

En segundo lugar, la repetición se opone a las leyes de la naturaleza. 'Aquí podemos recordar la oposición que establece Kierkegaard en *El concepto de la angustia* entre la repetición y el hábito, con lo que supone no sólo de apertura a la originalidad, sino también de liberación de las leyes de la naturaleza<sup>249</sup>. Igualmente Nietzsche, opone su concepción del Eterno Retorno, a las leyes naturales cíclicas; especialmente en el *Zaratustra*<sup>250</sup>.

En tercer lugar, la repetición se opone a la ley moral, y se presenta como el pensamiento de un solitario, de un pensador privado. Esto es muy claro en Kierkegaard y en Nietzsche; pero también en Peguy, que se atreve a arrostrar las críticas de sus antiguos amigos, al convertirse al cristianismo y aceptar su soledad. En *Temor y Temblor*, Kierkegaard opone al héroe trágico, como héroe ético, es decir como sometido a la generalidad, ya que la ética es lo general, al caballero de la fe, personificado en Abraham; frente a la supresión de la individualidad que supone lo ético, afirma lo singular. El héroe trágico renuncia a sí para expresar lo general, para someterse a lo ético; en cambio el caballero de la fe, renuncia a lo general para convertirse en el singular, y mientras que la lucha del primero es breve, la del segundo es eterna, porque está sometido siempre a prueba. En esta insubordinación de lo singular respecto de lo general, consiste la paradoja de la fe, paradoja que no admite mediación en el sentido

---

<sup>247</sup> .- F. Nietzsche, *Obras Completas*, traducción de Pablo Simón, tomo V, pág. 951, Ed. Prestigio, Buenos Aires, 1970.

<sup>248</sup> .- F. Nietzsche, op. cit., pág. 948.

<sup>249</sup> .- S. Kierkegaard, *El concepto...*, pág. 145.

<sup>250</sup> .- Cf. especialmente *De la redención*, *Visión y enigma* y *El convaleciente*.

hegeliano<sup>251</sup>. En Nietzsche, no hay más que recordar su proyecto de subvertir toda la moral tradicional, que lleva a cabo en *La genealogía de la Moral, Más allá del bien y del mal* y *Así habló Zaratustra*, y en cuanto al hincapié puesto en la individualidad, véase el discurso preliminar de Zaratustra.

Por último, la repetición no se opone sólo a las generalidades de la costumbre, sino también a las particularidades de la memoria. Esto lo podemos ver en *La repetición*, donde Kierkegaard opone la concepción cristiana de la repetición a la concepción pagana, platónica, del recuerdo y la reminiscencia. También en *El concepto de la angustia* Kierkegaard al analizar los tres rasgos de la repetición: la interioridad, la certeza y la seriedad, relaciona este último con la eternidad, y al afirmar su originalidad, dice que nunca puede convertirse en hábito<sup>252</sup>. Igual sentido tiene el afán experimentador de la voluntad de poder y del Eterno Retorno en Nietzsche, que rompen decididamente con el eterno estribillo de lo acostumbrado, y con la sumisión a la memoria.

Como vemos, Kierkegaard y Nietzsche coinciden en gran medida en su tratamiento de la repetición; según Deleuze, ambos pensadores dan a la filosofía nuevos modos de expresión y la ponen en movimiento; rompiendo con el falso movimiento hegeliano, expresado en su concepto de mediación. De esta manera no tratan de proponer una nueva representación del movimiento, sino que buscan moverse más allá de toda representación.

En ese sentido, ambos actúan como hombres de teatro, de un nuevo teatro no representativo. Para Kierkegaard, «los caballeros del infinito son bailarines y alcanzan altura.

Con un salto se elevan y vuelven a caer, lo que constituye un espectáculo muy entretenido, digno de contemplar»<sup>253</sup>. Mientras que Nietzsche con su visión de Dionisos y de Zaratustra, elabora la figura de un filósofo bailarín, que rompe con el espíritu de la

---

<sup>251</sup>.- Cf. S. Kierkegaard, *Temor y Temblor*, Edit. Nacional, Madrid, 1975, págs. 121-122, 142 y 149-151.

<sup>252</sup>.- «La originalidad del espíritu es su evolución histórica, esto es precisamente lo eterno de la gravedad, por lo cual la gravedad no puede nunca convertirse en hábito» (...) «Cuando se ha adquirido y conservado la originalidad de la gravedad, hay una sucesión y repetición; más tan pronto como falta la originalidad en la repetición, hace su entrada el hábito. El hombre grave es grave precisamente por la originalidad con que repite en la repetición». S. Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, pág. 145.

<sup>253</sup>.- S. Kierkegaard, *Temor y Temblor*, pág. 103.

pesadez, y que afirma el devenir, y los valores de la vida, en una nueva visión de lo trágico<sup>254</sup>.

Frente al teatro hegeliano de la representación y de la mediación que pone en escena un falso movimiento, en el que nada nuevo aparece, y que se presenta como una monótona cantinela dominada por la identidad, Deleuze, siguiendo a Artaud, habla de otro teatro, un teatro de la repetición, que pone en escena acontecimientos y no hombres, que rompe con la sujeción al teatro, en busca de un lenguaje único, a medio camino entre el gesto y el pensamiento. Este teatro pone en escena afectos, intensidades, y no representa algo previamente dado, no repite un presente ya dado, sino que se crea y se construye continuamente en la escena<sup>255</sup>.

Por último, la repetición y la generalidad se oponen desde el punto de vista del concepto, o de la representación. El concepto de una cosa particular existente, tiene extensión, unidad y comprensión infinita. Pero un concepto puede ser bloqueado artificialmente, es decir, puede ver limitada su comprensión de tal manera que su extensión se haga superior a uno, lo que posibilita su aplicación a una generalidad de casos. Pero también puede producirse un bloqueo natural del concepto, que no se refiere ya sólo a la lógica, sino que envía a una lógica trascendental, como dice Deleuze. Según este tipo de bloqueo, asignamos a un concepto con comprensión finita una extensión unidad, es decir, lo hacemos pasar a la existencia en el espacio y en el tiempo, sin aumentar su comprensión. El resultado de esto, es una «extensión discreta», es decir, «un pulular de individuos absolutamente idénticos en cuanto al concepto, y participando de la misma singularidad en la existencia (paradoja de los dobles o de los gemelos)»<sup>256</sup>. Este bloqueo natural del concepto forma 'una verdadera repetición en la existencia', mientras que el bloqueo artificial, lógico, se limita a «constituir un orden de semejanza en el pensamiento». Deleuze, que aquí sigue a M. Tournier, pone como ejemplos de este bloqueo, el átomo epicúreo, las palabras, etc., y distingue tres tipos de conceptos

---

<sup>254</sup> .- Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, tomo III, Obras Completas. «Y sobre todas las cosas he aprendido a estar de pie y caminar y correr y saltar y trepar y danzar», pág. 517 (Del espíritu de pesadez). «Yo soy el abogado de Dios ante el diablo; y éste es el espíritu de la pesadez. ¡Cómo voy a ser enemigo de danzas divinas, ni de alados pies de muchacha», pág. 436 (La canción de baile). Cf. también G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1971, «Dionysos y Zaratustra», págs. 264-270.

<sup>255</sup> .- Para el tema del teatro en Artaud, Cf. *El teatro y su doble*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1971, págs. 50, 91, 129, y J. Derrida, «El teatro de la crueldad y la clausura de la representación», contenido en *L'écriture et la différence*, Seuil, París, 1967, traducción española en Anagrama, Barcelona, 1972, págs. 40-41, 47, 64-65.

<sup>256</sup> .- DR, 22.

sometidos a este bloqueo: los conceptos de la Naturaleza, los conceptos nominales y los conceptos de la libertad, a los cuales corresponden los tres casos de bloqueo natural: lo alienado, lo discreto, lo rechazado<sup>257</sup>

En estos tres casos se da una repetición de elementos realmente distintos, pero que responden al mismo concepto. En el caso de los conceptos de la Naturaleza, hay repetición, porque dichos conceptos no tienen memoria, están alienados, están literalmente fuera de sí (la naturaleza como conjunto de partes extra partes).

Los conceptos nominales se repiten porque tienen comprensión finita, se pueden definir mediante un número finito de palabras. Por último, en los conceptos de la libertad, se repite lo rechazado, lo reprimido, como nos dice Freud en *Rememoración, repetición y elaboración*, 1914<sup>258</sup>.

En todos estos casos se opone la repetición a la representación, ya que lo que se repite no es nunca algo que fue presente y que se presenta de nuevo, sino un simulacro, una máscara, un travestí. Nunca vuelve lo mismo, lo idéntico, sino que, al contrario, la repetición engendra novedad. En lugar de volver los originales, o copias fieles de estos originales, la repetición crea simulacros, fantasmas que suplantán y rechazan a dichos originales. De aquí el carácter subversivo de la repetición y su sustracción al ámbito de la representación.

Por otra parte la repetición siempre introduce una disimetría, un desequilibrio, frente a la repetición exterior, desnuda y material, basada en una medida siempre igual, Deleuze nos presenta aquí una repetición interior, rítmica, internamente desequilibrada, que trabaja a aquélla desde dentro. Esta repetición marca el ritmo en base a puntos singulares, que rompen la monotonía de los puntos regulares, e introducen flexiones, cambios, interrupciones en la repetición de lo siempre igual.

Siempre «la repetición es la diferencia sin concepto. Pero en un caso, la diferencia se pone sólo como exterior al concepto (...) en el otro caso, la diferencia es interior a la Idea (...). La primera repetición es repetición de lo Mismo, que se explica por la identidad del concepto o de la representación; la segunda es la que comprende la diferencia y se comprende ella misma en la alteridad de la Idea, en la heterogeneidad de una representación. La una es negativa, por defecto del concepto; la otra, afirmativa, por exceso de la Idea. La una es hipotética, la otra categórica. La una es estática, la otra

---

<sup>257</sup> .- DR, 26.

<sup>258</sup> .- Freud, tomo V de *Obras Completas*, págs. 1.683 y siguientes, Biblioteca Nueva, Madrid, 1972.

dinámica. La una es repetición en el efecto, la otra en la causa. La una en extensión, la otra intensiva. Una ordinaria, otra remarcable y singular. Una es horizontal, la otra vertical. Una está desarrollada, explicada, la otra está envuelta y debe ser interpretada. Una es revolucionaria, otra de evolución. Una es de igualdad, de conmensurabilidad, de simetría, la otra se funda sobre lo desigual, lo inconmensurable o lo disimétrico. Una es material, la otra espiritual, incluso en la naturaleza y en la tierra. Una es inanimada, la otra tiene el secreto de nuestras muertes y de nuestras vidas, de nuestros encadenamientos y de nuestras liberaciones, de lo demoníaco y de lo divino. La una es repetición «desnuda», la otra es una repetición vestida, que se forma ella misma al vestirse, al enmascararse, al disfrazarse. La una es de exactitud, la otra tiene por criterio la autenticidad. Las dos repeticiones no son independientes. Una es el sujeto singular, el corazón y la interioridad de la otra, la profundidad de la otra. La otra es sólo la envoltura exterior, el efecto abstracto»<sup>259</sup>.

La cita, muy larga, resume perfectamente las dos nociones de repetición que opone Deleuze, y por ello nos hemos atrevido a transcribirla y traducirla.

Acabemos añadiendo solamente, que es esta repetición interior, vestida, la que pone Deleuze en relación con la diferencia, al afirmar que sólo se repite lo diferente, y que la diferencia se produce sólo por la repetición. Un pensamiento capaz de pensar la diferencia y la repetición, libre aquélla de la tiranía del concepto, y libre ésta de la sumisión a la generalidad, será el único que pueda ir más allá de la metafísica basada en la representación que ha dominado hasta ahora en el pensamiento occidental. Hacia esta tarea, que Deleuze aborda a continuación, dirigimos ahora nuestros pasos.

## Capítulo XII

### LA REPETICIÓN Y LAS TRES SÍNTESIS DEL TIEMPO

La noción de repetición ha tenido siempre una relación esencial con la noción de tiempo. Y así Deleuze la analiza a partir de tres concepciones clásicas del tiempo, centrándolo cada una en uno de los momentos de la temporalidad clásica. En primer lugar, la noción de Costumbre (Habitudo), centrada en el presente vivo; en segundo lugar, la

---

<sup>259</sup> .- DR, 36-37.

noción de Memoria, que nos pone en contacto con el pasado puro; y, por fin, la noción de eterno retorno centrada, paradójicamente, en el porvenir.

Deleuze plantea la primera síntesis del tiempo, entendiéndola como la contracción de los instantes, sucesivos e independientes, en la imaginación, y siguiendo a Hume, afirma que, en esta primera síntesis temporal, la repetición no cambia nada en el objeto contemplado que se repite, sino en el espíritu que contempla las sucesivas apariciones de dicho objeto<sup>260</sup>. Esta síntesis contractiva constituye el tiempo esencialmente como presente vivido, como el presente vivo en que el propio tiempo se despliega. Para Deleuze esta síntesis primera del tiempo es una síntesis pasiva, es constitutiva pero no activa, se realiza *en* el espíritu, pero no la hace el espíritu. Esta síntesis se produce en la imaginación, que aparece así en Deleuze como una facultad, pasiva, no productora, aunque sí constituyente.

Esta síntesis primera del tiempo, además de ser contractiva, pervive y tiene lugar en la imaginación, es asimétrica, introduce un sentido en el tiempo, orienta la flecha del tiempo, del pasado al futuro.

Esta primera síntesis pasiva de la imaginación es el elemento sobre el cual se erigen las síntesis activas de la memoria y del entendimiento; lo que en la síntesis imaginativa aparece fundido, la síntesis activa y reflexiva de la memoria lo separa en sus elementos, e igualmente hace la síntesis activa y reflexiva del entendimiento. La memoria reflexiva restituye a cada elemento recordado su puesto en el pasado, que es así reproducido y representado; por su parte, el entendimiento al producir la generalidad representativa, permite la previsión del futuro. Vemos, pues, cómo presente, pasado y futuro quedan referidos por Deleuze a las síntesis de la imaginación, la memoria y el entendimiento, respectivamente, siendo las últimas, síntesis activas, productos de la

---

<sup>260</sup>.- Cf. D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana* (I, III, 14), páginas 164-165, Ed. Selby-Bigge, págs. 291-292, traducción española de Félix Duque, en Editora Nacional, Madrid, 1977.

«Nada nuevo, pues, produce ni descubre en los objetos su composición constante ni tampoco la continua semejanza de las relaciones de sucesión y contigüidad» (...) «Aunque los distintos casos semejantes que originan la idea de poder no tienen influjo entre sí, ni pueden producir *en el objeto* ninguna cualidad nueva que puede ser modelo de esa idea, la *observación* en cambio de esa semejanza produce *en la mente* una impresión nueva, que es su verdadero modelo» (...) «La necesidad, pues, es el efecto de esta observación y no consiste en otra cosa que en una impresión interna de la mente, o determinación para llevar nuestros pensamientos de un objeto a otro» (...) «La base de nuestra inferencia es la transición resultante de la unión debida a la costumbre» (...) «La suma, la necesidad, es algo existente en la mente, no en los objetos» (subrayados de Hume). Aquí queda claramente la posición de Hume, a que alude Deleuze, acerca del efecto *mental* imaginativo, para más exactitud, que produce la repetición en la mente que la contemple, y la costumbre que genera dicha contemplación repetida.



actividad del sujeto, y la primera, síntesis pasiva, que tiene lugar en el sujeto, pero que éste no la produce.

Esta primera síntesis del tiempo, síntesis pasiva de la imaginación en Hume, es también la síntesis pasiva de la duración (*durée*) entendida como presente vivo, en Bergson; a pesar de que Hume analice la repetición de casos, es decir, de parejas de elementos unidos por la relación de causalidad, y Bergson se centra en la repetición de elementos aislados (AB, AB, AB, en un caso, y A, A, A en otro, como nos dice Deleuze). Estos dos tipos de repetición se exigen uno a otro y con ellos ambos pensadores se sitúan al nivel de las síntesis sensibles y perceptibles; nivel éste que nos lleva, como a su condición primaria, al nivel de las síntesis orgánicas, biológicas. Y así tenemos los tres niveles psico-biológicos, que intervienen en esta primera síntesis del tiempo, que constituye la costumbre: la síntesis orgánica, las síntesis pasivas, divididas en varios niveles y, por último, las síntesis activas.

Con esto llegamos al problema fundamental que se plantea la psicología del aprendizaje; entendido como adquisición de hábitos: ¿se aprende, actuando, es decir de forma activa, o pasivamente, contemplando?

Deleuze contesta diciendo que la costumbre, en esencia, es contracción, síntesis pasiva, y que se genera, por repetición, en un espíritu que contempla. Pero esta noción de espíritu contemplativo, Deleuze no la limita a nuestro nivel consciente, psíquico, sino que la extiende a «los millares de síntesis pasivas que nos componen orgánicamente», a esa multitud de costumbres primarias que somos, antes que a las costumbres sensorio-motrices que tenemos»<sup>261</sup>, Deleuze da un paso más y pone en relación estos innumerables 'pequeños yos' inconscientes, orgánicos, contemplativos, focos de las síntesis pasivas, contractivas orgánicas, con el principio freudiano del placer. En efecto, hay un placer primario ligado a la contemplación: una 'beatitud de la síntesis pasiva'; placer esencialmente narcicista, autocontemplativo, aunque sea otra cosa lo contemplado.

Pero, ¿qué es esta contemplación?, ¿qué significa aquí contemplar? Pues aquí contemplar significa «sustraer la diferencia», ya que sólo contemplando otra cosa, podemos contemplarnos a nosotros mismos. Y aquí reside también, la relación entre la contemplación y el placer: por un lado, contemplar es suturar la diferencia.

---

<sup>261</sup> .- DR, 101.



Y, por otro, el principio del placer tiene por objetivo satisfacer una necesidad, una carencia. El placer siempre es, en última instancia narcisista, autocontemplativo, al menos en este primer estadio.

Pero por otra parte la facultad contemplativa, allí donde se lleva a cabo la síntesis pasiva de la contemplación y el placer ligado a ésta, es la imaginación. Es en la imaginación donde se contrae el tiempo en la síntesis pasiva del presente. Esta síntesis imaginaria constituye el tiempo como presente vivo, pero este presente vivo está referido esencialmente a la necesidad, entendida no como carencia, como falta de algo, en las síntesis activas que ella determina, sino como fatiga, desde el punto de vista de la síntesis pasiva que la condiciona.

Esta relación entre tiempo presente y necesidad, ya que la necesidad siempre es urgente, presente, la expresa Deleuze de la siguiente manera: «Precisamente la necesidad marca los límites del presente variable. El presente se extiende entre dos surgimientos de la necesidad y se confunde con el tiempo que dura una contemplación»<sup>262</sup>. El placer, ligado a la contemplación, es la respuesta que da el yo (moi) contemplativo e imaginario a la pregunta, al problema planteado por la urgencia de la vida en el presente vivo, y la repetición de la pregunta y de la solución constituye la costumbre, elemento fundacional de todos los demás fenómenos psíquicos, como bien vio Condillac<sup>263</sup>.

Esta primera síntesis del tiempo, que es la costumbre, es el elemento esencial que constituye el Yo (Moi) pasivo como sede de las síntesis pasivas de la imaginación, fundamento del Yo (Je) activo, de la memoria y el entendimiento. Resumimos la postura de Deleuze en la siguiente cita: «Estas mil costumbres que nos componen (...) forman, pues, el dominio de base de las síntesis pasivas. El yo (Moi) pasivo no se define simplemente por la receptividad, es decir, por la capacidad de experimentar sensaciones, sino por la contemplación contractante que constituye el organismo mismo antes de constituir sus sensaciones (...); los yo (moi) son sujetos larvarios; el mundo de las

---

<sup>262</sup> .- DR, 105.

<sup>263</sup> .- Condillac, *Extrait Raisonné du Traite des sensations*, traducción española de J. Gimeno, Aguilar, Buenos Aires, 1975, pág. 183. «La privación de un objeto que juzgamos necesario para nuestro bienestar nos da ese disgusto, esa inquietud que nosotros denominamos *necesidad*, de donde nacen los deseos. Estas necesidades se repiten siguiendo las circunstancias, con frecuencia formando otras nuevas, y esto es, precisamente, lo que desarrolla nuestros conocimientos y nuestras facultades.» Aquí Condillac sigue a Locke, aunque le reprocha que éste haga surgir la inquietud del deseo, cuando para él es al contrario. Es, pues, la repetición de la necesidad la que desarrolla todos «los hábitos del alma y del cuerpo», como el propio Condillac nos dice.

síntesis pasivas constituye el sistema del yo (moi) en unas condiciones a determinar, pero es el sistema del yo (moi) disuelto. Hay yo (moi) desde que se establece en cualquier parte una contemplación furtiva, desde que funciona en alguna parte una máquina de contraer capaz de sonsacar una diferencia a la repetición»<sup>264</sup>.

Desde el punto de vista del psicoanálisis, en la peculiar lectura que lleva a cabo de esta disciplina Deleuze, las cargas de energía libidinal, las catexias, son síntesis pasivas, contemplaciones-contracciones, «las pulsaciones no son más que excitaciones ligadas». Al nivel de cada ligazón se forma un pequeño yo (moi) en el Ello, un yo pasivo, parcial, larvario, contemplativo y contractante; un pequeño yo local y narcisista<sup>265</sup>, y lo que organiza la actividad de estos pequeños yos como un principio, el principio de placer, precisamente, es la costumbre. Es la costumbre quien precede y hace posible al principio de placer. Y también aquí sobre la síntesis pasiva, condición del principio del placer, se erigen las síntesis activas que corresponden al principio de realidad. Sobre los pequeños yos locales, larvarios, inconscientes que constituyen el Ello, se erige el Yo (Je), ligado al principio de realidad<sup>266</sup>.

En resumen, hemos visto como Deleuze relaciona en la primera síntesis del tiempo la Costumbre (Habitus), la imaginación como sede de la síntesis pasiva y contemplativa y el placer producido por dicha contemplación, que tiene lugar siempre en el presente, el presente vivo e inminente del deseo.

La primera síntesis del tiempo, la de la costumbre, es la fundación del tiempo, pero necesita, a su vez, un ámbito en el que desarrollarse. Este ámbito, que es el fundamento del tiempo, es la Memoria, y constituye otra síntesis del tiempo distinta de la costumbre. Costumbre y Memoria se oponen como la fundación del Tiempo y el fundamento del tiempo: la fundación concierne al suelo y al modo de ocuparlo y

---

<sup>264</sup> .- DR, 107.

<sup>265</sup> .- DR, 129.

<sup>266</sup> .- Esta noción de sujeto larvario, yo local y parcial, sede de las síntesis pasivas del deseo, será retomada posteriormente en el *Anti Edipo* por Deleuze y puesta en relación con la noción de Guattari de 'máquina deseante', con la noción de M. Klein de 'objeto parcial' y con la noción de multiplicidad que analizaremos en *Mille Plateaux*, especialmente en el capítulo 2, *Un seul ou plusieurs lous?*

Por una parte, las máquinas deseantes se relacionan con los objetos parciales por su carácter elemental, molecular, por ser pre-individuales y pre-personales, por no remitir a una totalidad orgánica, y por otra parte, tanto las máquinas deseantes como los objetos parciales, son ejemplos 'psicoanalíticos' de la categoría ontológica de multiplicidad: «la producción deseante es multiplicidad pura, es decir, afirmación irreductible a la unidad» (*Anti Edipo*, traducción española, pág. 47).

Además los tipos de conexión de las máquinas deseantes son ejemplos típicos de síntesis pasivas (AE, pág. 335).

poseerlo, pero el fundamento es el cimiento, es lo que relaciona al suelo con su poseedor, según el título de propiedad. La costumbre es «el suelo que se mueve ocupado por el presente que pasa», pero la memoria es lo que hace pasar al presente: «La Costumbre es la síntesis originaria del tiempo, que constituye la vida del presente que pasa; la Memoria es la síntesis fundamental del tiempo, que constituye el ser del pasado (lo que hace pasar el presente)»<sup>267</sup>.

La síntesis activa de la memoria se basa sobre la síntesis pasiva de la costumbre, y mientras que ésta consiste en una *contracción* de los instantes en el presente aquella consiste en un *encajamiento* (emboitement) de los presentes mismos en el pasado puro, y si el presente es el tiempo de la representación, el pasado es la condición o el supuesto de toda representación.

Así como había una asimetría en la primera síntesis entre pasado y futuro, ahora en esta segunda síntesis del tiempo la asimetría se produce entre el antiguo presente, que ya no es y quizá nunca ha sido, y el presente actual<sup>268</sup>. Si el gran autor al que acude Deleuze en la primera síntesis es Hume, aquí será Bergson quien ocupe ese puesto. El filósofo que en el capítulo III de *Materia y Memoria* analizará las cuatro paradojas constitutivas del «pasado puro: la de la contemporaneidad, coexistencia, preexistencia y la expresada mediante la metáfora del cono.

En primer lugar, el pasado es contemporáneo del presente que ha sido, o sea que el pasado se convierte en pasado cuando aún es presente: «Lo propio del tiempo es transcurrir (s'écouler); el tiempo ya transcurrido es el pasado, y nosotros llamamos presente al instante en que él transcurre»<sup>269</sup>.

Por otra parte, *todo* el pasado coexiste con el nuevo presente, lo que hace que el presente no sea más que la totalidad del pasado contraído. Esta totalidad del pasado, el pasado puro, insiste en, consiste con el presente actual, aunque no existe ya<sup>270</sup>. «Bajo

---

<sup>267</sup> .- DR, 109.

<sup>268</sup> .- DR, 110.

<sup>269</sup> .- H. Bergson, *Oeuvres* (ed. du Centenaire), PUF, París, 1959, página 280 (traducción mía siempre).

<sup>270</sup> .- Esto hace que el pasado puro no haya sido nunca jamás presente. Es un cuasi-ser que no existe, sino que insiste en el presente, y aquí nos podíamos referir a la noción de 'pasado recobrado' de Proust, que no es el pasado perdido, recuperado, sino un pasado *construido*, que nunca existió, que nunca fue presente, y es el tiempo del inconsciente. Cf. F. Relia, // *silenzio e le parole*, Feltrinelli, Milano, 1981. «El tiempo de la repetición que la lógica del inconsciente descubre es el tiempo de la actualización y es un tiempo *construido*», pág. 71 (subrayados de Relia y traducción mía).

También se puede recordar la noción de Lacan de l'après-coup, de (Nachträglichkeit), consistente en la reelaboración por el adulto de sus vivencias de niño, especialmente en torno a la escena originaria: (el descubrimiento del coito entre los padres). En una reelaboración de su pensamiento Freud dudó que esta

esta forma condensada, esta vida psicológica anterior existe para nosotros incluso más que el mundo externo»<sup>271</sup>.

La tercera paradoja del pasado puro consiste en que éste preexiste en cierta manera al presente que pasa, y constituye su fundamento. Nosotros no percibimos, prácticamente, más que el pasado, siendo el presente puro nada más que el progreso inapresable del pasado royendo el porvenir<sup>272</sup>.

Por último, la cuarta paradoja del pasado puro en Bergson la constituye su metáfora del cono, según la cual el pasado coexiste con el presente en una infinidad de niveles, encajados unos en otros, que repiten un número infinito de veces los mismos sucesos, uno en cada sección del cono: «La misma vida psicológica será, pues, repetida un número indefinido de veces en los estadios sucesivos de la memoria...»<sup>273</sup>.

La teoría del tiempo y la memoria de Bergson será empleada por Deleuze en numerosas ocasiones, especialmente en sus libros sobre cine, en las que se llevan a cabo cuatro comentarios sobre el filósofo francés. En el primer comentario retoma Deleuze las tres tesis de Bergson sobre el movimiento: 1) el movimiento no se puede componer a base de instantes; 2) la antigüedad reconstruía el movimiento a partir de elementos privilegiados (Formas, Ideas), elementos formales trascendentes (poses), mientras que la ciencia moderna recompone el movimiento a partir de instantes cualesquiera, elementos materiales inmanentes (cortes); 3) mientras que el instante es un corte inmóvil del movimiento, el movimiento es un corte móvil de la duración que actúa como un Todo.

En el segundo comentario sobre Bergson en *L'image-mouvement*, como el anterior, Deleuze expone las tres variedades de la imagen-movimiento: la imagen-percepción, con sus dos polos, objetivo y subjetivo; la imagen-afección, centrada en la expresión de afectos gracias a la mostración del rostro en el primer plano, y la imagen-acción, dividida a su vez en la Gran Forma (film psico-social, western y film de historia) y la Pequeña Forma (comedia de costumbres y cine cómico) y basada en el plano medio.

---

escena originaria hubiera tenido lugar realmente. Es un fantasma originario que nunca fue real y que, sin embargo, actúa sobre lo real, insiste en el presente actual, sin haber sido nunca presente.

<sup>271</sup> - H. Bergson, *Oeuvres*, pág. 287.

<sup>272</sup> - H. Bergson, *Oeuvres*, pág. 288.

<sup>273</sup> - H. Bergson, *Oeuvres*, pág. 250.

En *L'image-temps*, Deleuze lleva a cabo otros dos comentarios sobre Bergson. En el primero recoge la distinción bergsoniana entre dos tipos de reconocimiento: el automático o habitual, reconocimiento sensoriomotriz en el que pasamos de un objeto a otro manteniéndonos en un mismo plano y el reconocimiento atento en el que el objeto permanece él mismo, pero pasa por diferentes planos. En este segundo tipo no estamos ante una imagen sensorio-motriz, sino ante una imagen óptica y sonora pura, ante una descripción. Estas imágenes actuales pueden encadenarse con otras virtudes formando un circuito, y así tenemos lo que Bergson denomina «image-souvenir». En el cine esto se realiza mediante el flash-back. El circuito entre imágenes actuales y virtuales puede ampliarse hasta alcanzar el circuito aparente más vasto, que se presenta como el horizonte extremo de todos los circuitos y que está constituido por el sueño. Tenemos así una relación débil entre una sensación óptica o sonora y una visión panorámica, entre una imagen sensorial y una imagen sueño total. Mientras que la imagen-recuerdo que es virtual se actualiza en imágenes-percepción, las imágenes virtuales del sueño no se actualizan directamente, sino en otra imagen virtual que se actualiza en otra y así hasta el infinito. La imagen-sueño se produce técnicamente mediante el fundido y el montaje que pone en contacto directo dos objetos. El proceso continúa hasta llegar a lo que se denomina «el sueño implicado», en el que la imagen óptica y sonora se prolonga en un movimiento mundial. Si la imagen-recuerdo se puede ver en Carné y Mankiewicz, la imagen-sueño está presente en René Clair y Buñuel y el sueño implicado en las comedias musicales de Minnelli.

Por último, el cuarto comentario sobre Bergson distingue entre los puntos del presente y las capas del pasado como dos elementos esenciales en la teoría del tiempo de Bergson, que se puede personificar en el cine de Robbé-Grillet y de Resnais, respectivamente. Por un lado tenemos un presente puntual y simultáneo que constituye un punto de vista sobre el mundo; por otro las capas de pasado que coexisten y gravitan sobre todos los presentes. En el cine de Orson Welles los picados y contrapicados dan lugar a contracciones del tiempo en un instante puntual, mientras que los *travellings* oblicuos y laterales insinúan las capas del pasado. Las imágenes-recuerdo y los planos secuencia actualizan el recuerdo puro de la capa del pasado en relación con un presente dado.

Si aludimos aquí a los libros de Deleuze sobre el cine es porque pensamos que dichas obras son una aplicación de su bergsonismo ontológico al análisis estético. Como él mismo nos dice en el prólogo a *L'image-mouvement*, no pretende realizar una historia del cine, sino elaborar una taxonomía, una clasificación de las imágenes y de los signos, en lo que sigue a Peirce, y por otra parte, pretende explotar el descubrimiento bergsoniano de la imagen-movimiento y de la imagen-tiempo en este análisis. El cine no está sólo en relación con todas las demás artes, sino que para Deleuze se encuentra en una relación esencial con el pensamiento. Los cineastas piensan con imágenes en lugar de con conceptos. Una época audio-visual como la nuestra no puede, permanecer ciega a esta nueva forma de pensar, que además es común a millones de personas, y por tanto, estos libros de Deleuze son tan filosóficos y tan ontológicos como el resto, constituyendo una contribución muy importante a esa «metafísica de la imaginación», tan olvidada y a la vez tan necesaria en nuestra época<sup>274</sup>.

La noción de pasado puro, como el elemento fundamental de lo virtual, real, pero no actual, es una de las grandes nociones que Deleuze retomará de Bergson, Freud, Lacan y Proust, como veremos posteriormente. Precisamente lo que percibimos como una serie sucesiva de presentes diferentes en las síntesis activas no es más que «la coexistencia siempre creciente de los niveles del pasado en la síntesis pasiva»<sup>275</sup>.

Esta síntesis pasiva es la que define a la memoria involuntaria (proustiana y freudiana, pero también propia de W. Benjamín, según F. Relia) frente a las síntesis activas de la memoria voluntaria. El pasado construido en la memoria involuntaria tiene un estatuto nouménico, nunca captable en la experiencia, frente al estatuto fenoménico del presente actual. «El presente existe, pero sólo el pasado insiste», nos vuelve a decir Deleuze, interpretando esta distinción entre pasado puro y presente actual como la que hay entre lo virtual y lo real, el noúmeno y el fenómeno, lo posible y lo efectivo.

Este diferente estatuto ontológico del pasado puro y del presente se trasluce en los diferentes tipos de repetición que les corresponden. La repetición propia del presente es la que Deleuze denomina material, y consiste en la sucesión de instantes independientes en la que no aparece la diferencia, es una sucesión de elementos actuales, mientras que la repetición propia del pasado puro repite en los niveles diversos

---

<sup>274</sup>.- Cf. *L'image-mouvement*, págs. 9-23 y 82-104, y *L'image-temps*, págs. 62-92 y 129-165.

<sup>275</sup>.- DR, 113.

de una totalidad coexistente; en ella está incluida la diferencia entre los distintos niveles repetidos, no es una sucesión, sino una coexistencia, y su nivel es virtual y no actual<sup>276</sup>.

En el plano psicoanalítico, la segunda síntesis del tiempo está representada por la pareja (Eros-Mnemosyne), ya que todo recuerdo es siempre recuerdo erótico y Eros arranca el pasado y nos lo devuelve. Aquí se vuelve a plantear el tema de los objetos parciales, considerados ahora como objetos virtuales, no reales, que no se pueden confundir con los órganos corporales. Son objetos esencialmente pasados que nunca coinciden consigo mismos y que faltan a su propia identidad, son ejemplos de objetos paradójicos. Son objetos parciales que no se refieren a una totalidad orgánica, sino que son esencialmente restos, fragmentos intotalizables. Están incorporados a los objetos reales, pero sin confundirse con ellos, como el Falo lacaniano nunca se confunde con el órgano real, pene o clítoris. El objeto virtual es nouménico, nunca puede ser agotado por el fenómeno y es esencialmente no presente, es un ausente que no ha sido nunca presente y que, sin embargo, insiste en lo real. Este objeto virtual es el objeto del deseo, frente al objeto real de la necesidad y de la satisfacción en Lacan. Su estatuto es lo problemático, la pregunta, más acá y más allá de lo afirmativo y lo negativo. Aquí Deleuze retoma la teoría de S. Leclaire, que coloca en la pregunta la categoría fundamental del inconsciente<sup>277</sup>.

Si la primera síntesis pasiva, la del Habitus, se basaba en una repetición concebida como ligazón dentro del presente vivo, la segunda síntesis pasiva del inconsciente, la de Eros y Mnemosyne, concibe la repetición como *desplazamiento* y *disfraz* en el ámbito, virtual, del pasado puro. La primera síntesis pasiva se activaría en una síntesis del yo, ligado al principio de realidad, y además se profundiza en una segunda síntesis pasiva relacionada con la contemplación, narcisista de nuevo, de los objetos parciales, entendidos como objetos virtuales, como fragmentos de pasado puro<sup>278</sup>.

Para introducir la tercera síntesis del tiempo, Deleuze nos remite a la diferencia existente entre el cogito cartesiano y el cogito kantiano, consistente, según él, en que Kant aporta a las dos dimensiones del cogito en Descartes, la determinación y la existencia indeterminada, lo determinable, lo cual supone la apertura a lo trascendental.

---

<sup>276</sup> .- DR, 114.

<sup>277</sup> .- S. Leclaire, «La mort dans la vie de l'obsédé», en *La Psychanalyse*, núm. 2, 1956.

<sup>278</sup> .- DR, 144.



De esta manera, Kant descubre la Diferencia «no más como diferencia empírica entre dos determinaciones, sino como Diferencia trascendental entre LA determinación y lo que ella determina —no más como diferencia exterior que separa, sino como Diferencia interna, que refiere a priori el ser y el pensamiento uno a otro»<sup>279</sup>.

Según Kant, la forma según la cual la existencia indeterminada es determinable por el Yo pienso es la forma del tiempo: «El Yo pienso expresa el acto por el cual determino mi existencia, la existencia está, por tanto, ya dada en él; pero la manera cómo debo determinar esta existencia, es decir, poner los elementos diversos que le pertenecen, precisa una intuición de sí mismo que tiene por fundamento una forma dada a priori, es decir, el tiempo que es sensible y pertenece a la receptividad de lo determinable. Si no tengo, pues, otra intuición de mí mismo que de lo que hay en mí de *determinante*, de cuya espontaneidad solamente me soy consciente y que lo da antes del acto de la *determinación*, de la misma manera que el tiempo de lo determinable, yo no puedo entonces determinar mi existencia como la de un ser espontáneo, sino que solamente me represento la espontaneidad de mi pensar»<sup>280</sup>.

Aquí Kant nos dice, por primera vez, que no nos podemos conocer directamente mediante una especie de cortocircuito psíquico, sino que nos debemos conocer como fenómeno, como si fuéramos otro. El Yo (trascendental) no es mi yo (empírico), sino que es el Otro. El Yo está fisurado, escindido, por la forma vacía y pura del tiempo; junto a la determinación del Yo pienso y lo indeterminado del Yo soy, Kant añade la forma de lo determinable, es decir, el tiempo como correlato de un yo (moi) pasivo<sup>281</sup>.

Por otra parte, igual que Descartes, Kant relaciona íntimamente la identidad del Yo y la unidad de Dios, y en la Dialéctica demuestra que la imposibilidad de la teología como ciencia va acompañada de la desaparición de la psicología racional. Esta solidaridad profunda entre la idea de Dios y la idea de Yo también la vio Nietzsche, al afirmar que la muerte de Dios supone el hundimiento de todos los valores metafísicos y, en primer lugar, de la identidad del yo.

Sin embargo, Deleuze reconoce que Kant no llega tan lejos como luego llegará Nietzsche, y sutura rápidamente la grieta que ha abierto en la identidad del yo haciendo

---

<sup>279</sup> .- DR, 116.

<sup>280</sup> .- E. Kant, *Crítica de la razón pura* (157-159), págs. 274-5. Traducción de Perojo, Aguilar, Buenos Aires, 1967.

<sup>281</sup> .- DR, 117. Para este problema, Cf. Luis Martínez de Velasco, *La filosofía de Kant y el problema de la autognosis del sujeto*, INEM Cervantes, Madrid, 1981.



hincapié en la identidad sintética activa del Entendimiento que supera la receptividad pasiva de la sensibilidad. Además de esta sutura especulativa de la escisión del yo, la identidad del yo y la existencia de Dios tendrán una resurrección práctica como condiciones de posibilidad de la moral. De esta manera, la profunda intuición kantiana se pierde y no será retomada por sus más directos continuadores —inversores— superadores, los idealistas alemanes, sino por el gran poeta Holderlin, que en sus reflexiones sobre Edipo y Antígona insiste en la grieta que la forma pura y vacía del tiempo introduce en el Yo<sup>282</sup>.

En esta tercera síntesis temporal el tiempo se presenta como un *orden* puro, como una «distribución puramente formal de lo desigual en función de una cesura»<sup>283</sup>. Según este orden formal del Tiempo, el pasado y el futuro no son determinaciones empíricas y dinámicas del tiempo, sino puros momento lógicos, formales, de la síntesis estática del tiempo.

Además de como orden, el tiempo se presenta en esta síntesis como *conjunto* y como *serie*. En la visión del tiempo como conjunto, la cesura se presentaría como un elemento excepcional del conjunto, como un acontecimiento extraordinario que se puede aludir mediante fórmulas como: hacer saltar el tiempo de sus goznes, hacer encallar el sol, etc.

El acontecimiento singular hace posible también la serie del tiempo, al distribuirlo según lo desigual. El acontecimiento primordial, objeto de simbolización, es a su vez el instaurador de la serie temporal. Este acontecimiento se simboliza mediante lo desigual, lo insólito, el héroe o el monstruo. Edipo o Hamlet; el hombre sin atributos, sin identidad. Todo se repite en la serie del tiempo en relación a esta imagen simbólica, nos dice Deleuze. De esta manera no es el tiempo lo que funda la repetición, sino que

---

<sup>282</sup> .- Holderlin nos dice que la presentación de lo trágico se basa en la unión de la naturaleza y de lo íntimo del hombre, y en el hecho de que está «ilimitado hacerse Uno se purifica mediante ilimitada escisión». Lo trágico reside en el hecho de que el hombre y lo divino se hacen Uno y que, sin embargo, quedan separados y escindidos en el límite extremo del padecer, momento en el que «el tiempo se vuelve categóricamente, y comienzo y final en él no pueden en absoluto hacerse rimar» (Cf. F. Holderlin, *Ensayos*, libros Hiperión, Madrid, 1983, págs. 141-142). Vemos, pues, la unión en lo trágico del momento de la Unidad y de la escisión, y además la relación que dicha escisión guarda con el tiempo. Por otra parte, no podemos aceptar la interpretación que J. M. Benoist da de esta apertura de Kant y Holderlin a lo heterogéneo, a la separación, mostrado por la escisión interna del Yo, que impide la unidad del cogito, porque Benoist interpreta esto como la actuación de la negatividad y la carencia en el seno mismo del Yo pienso, sede de la función simbólica (Cf. f. M. Benoist, *La révolution structurale*, Grasset, París, 1975, págs. 338-339).

<sup>283</sup> .- DR, 120.

sólo hay tiempo, sólo hay historia en tanto que hay repetición. La repetición es, precisa y paradójicamente, la condición que permite el surgimiento de lo nuevo en la historia. «La repetición es una condición de la acción antes de ser un concepto de la reflexión»<sup>284</sup>.

Aquí Deleuze vuelve a su querido tema del eterno retorno, como repetición que produce lo nuevo, lo que retorna es lo nuevo, lo que ha sido seleccionado y purificado. Sólo vuelve lo extraordinario, el héroe sin nombre. El eterno retorno supone la disolución del yo y la muerte de Dios. Este círculo del retorno eterno no tiene centro, es esencialmente excéntrico, descentrado<sup>285</sup>, y lo que hace retornar y circular es la diferencia.

En la aplicación psicoanalítica de las síntesis temporales tenemos que la primera síntesis pasiva constituía el Habitus, se desarrollaba como un presente vivo; en ella la repetición se presentaba como ligazón, y por último, en ella se fundaba el principio del placer, en relación con el Ello y el narcisismo primario; y la segunda síntesis, la de Eros-Mnemosyne, constituía el pasado puro, en ella la repetición se presentaba como desplazamiento y como disfraz, y por una parte fundamentaba el principio de placer en forma de sexualidad, es decir, como relación narcisista con los objetos virtuales, y por otra parte daba paso al principio de realidad basado en un yo activo sobre lo real; la tercera síntesis del tiempo, la creada en el yo activo sobre lo real, forma la base del super-yo o imagen del instinto de muerte y además se relaciona con el yo narcisista y amnésico.

Aquí también la forma pura del tiempo determina un orden, un conjunto y una serie temporales: «El orden formal estático del antes, el durante y el después marca en el tiempo la división del yo narcisista o las condiciones de su contemplación. El conjunto del tiempo se recoge en la imagen de la acción formidable, tal como ella es a la vez presentada, prohibida y predicha por el super-yo: la acción = x, la serie del tiempo

---

<sup>284</sup> .- DR, 121.

<sup>285</sup> .- Cf. J. Derrida, *La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas* (traducción española en Anagrama, Barcelona, 1972), págs. 10-14. Aquí Derrida afirma que la novedad introducida por el estructuralismo no reside en la noción de estructura, familiar a la tradición metafísica bajo distintos nombres, sino la noción de estructura descentrada, que permite un juego a sus elementos y que sustituye el lugar del centro por una función, un no-lugar. Derrida sitúa a Nietzsche, Freud y Heidegger como los formuladores más representativos de esta noción de estructura descentrada, liberada al juego de sus elementos.

designa la confrontación del yo narcisista dividido con el conjunto del tiempo o la imagen de la acción»<sup>286</sup>.

Este yo narcisista, como vemos esencial en relación con el tiempo, se repite tres veces: según el modo del antes o como defecto en el Ello, según un devenir infinito como Yo ideal y según el modo del después como Super yo.

Por otra parte, con la tercera síntesis temporal abandonamos el reino del Eros para entrar en el dominio del instinto de muerte, en la zona de la energía desexualizada, neutra y desplazable.

Como resumen final recordemos que frente al presente vivo del ello, fundación del tiempo, y al pasado de la Memoria, fundamento del tiempo, encontramos a Thanatos como lo sin fondo, el abismo en que se precipita el tiempo. Este abismo, que está más allá de toda fundación y de todo fundamento, nos precipita hacia el porvenir y destruye tanto el pasado como el presente, tanto el Yo como el Ello, bajo un super-yo despótico y destructor: campo del azar sin ley; juego divino en el que siempre se gana.

Después de haber presentado las tres síntesis temporales y su relación con la noción de repetición, Deleuze cita algunos filósofos de la historia en los que la repetición es esencial. En primer lugar, Deleuze alude a Marx, quien en *El 18 Brumario* afirma: «Hegel dice en alguna parte que todos los grandes hechos y personajes de la historia universal se producen, como si dijéramos, dos veces. Pero se olvida de agregar: una vez como tragedia y otra como farsa»<sup>287</sup>. La explicación que da Marx a esta repetición histórica se basa en la opresión que las generaciones muertas ejercen sobre los vivos y que hace que éstos, en las épocas revolucionarias especialmente, conjuren los espíritus del pasado, retomando sus ropajes y consignas para, así disfrazados, 'representar la nueva escena de la historia universal'. Ahora bien, esta repetición puede ser creadora, heroica, es decir, trágica, o cómica, y entonces degenera en una farsa. Deleuze acepta esto, pero añade que las dos repeticiones, la trágica y la cómica, no tienen sentido más que en base a una tercera repetición, que está más allá de lo cómico y lo trágico: «La repetición dramática es la producción de algo nuevo, que excluye incluso al héroe»<sup>288</sup>.

---

<sup>286</sup> .- DR, 146.

<sup>287</sup> .- C. Marx, «El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte», *Obras Escogidas de Marx y Engels*, tomo I, Fundamentos, Madrid, 1975, página 250.

<sup>288</sup> .- DR, 123.

Deleuze, siguiendo a H. Rosenberg (*La tradition du nouveau*), muestra una estructura triádica también en Hamlet: según el esquema del antes, la cesura, es decir, el corte, y el después. Este esquema lo había propuesto Hölderlin en su interpretación de la tragedia de Edipo. Deleuze armado con este modelo interpreta el Zaratustra de Nietzsche, donde el corte estaría en el descubrimiento por parte de Zaratustra del eterno retorno, faltando además en el libro el tercer momento en el que se desarrollaría esta idea hasta la muerte de Zaratustra. Nietzsche, pues, ha analizado el pasado y el presente, pero no pudo explicar el momento de la repetición correspondiente al porvenir.

También descubre Deleuze esta estructura triádica en Vico y en Joaquín de Fiore. En Vico hay tres edades: la edad de los dioses, la edad de los héroes y la edad de los hombres. En la primera, los hombres, que están aún en un estado semianimal, sienten sin conciencia; en la segunda, en la que surgen las virtudes heroicas de la prudencia, la fortaleza, la templanza y la magnanimidad, los hombres se hacen conscientes, pero con el alma aún perturbada. Por último, en la tercera, los hombres son capaces ya de reflexionar con mente pura. Para Deleuze, la primera época se cierra en sí misma; la segunda se abre en la metamorfosis heroica; pero la tercera es la fundamental, la significada por las otras dos.

En cuanto a Joaquín de Fiore, éste realiza una lectura alegórica de los libros de la Biblia, según la cual cada personaje o acontecimiento puede referirse a otros anteriores o posteriores, y así el Antiguo Testamento anuncia al Nuevo e incluso a otro estado por venir, que sería el Reino del Espíritu. Joaquín interpreta así los dos Testamentos, según un esquema trinitario, y los hace referirse a un estado futuro por el que estos dos tendrían sentido y que constituiría la edad adulta de la humanidad, simbolizada por el Espíritu Santo y por Jacob, como el Antiguo Testamento representa por Dios Padre y Abraham y el Nuevo Testamento lo hace por el Hijo e Isaac.

A partir de estos ejemplos Deleuze distingue varios tipos de repetición<sup>289</sup>:

1. Una repetición intracíclica: según la cual las dos primeras edades se repiten una a otra y ambas se refieren a un tercer estadio por venir, como decía Joaquín.
2. Una repetición cíclica: según la cual al final de la tercera era se volvería al principio, como en Vico.
3. Una repetición no cíclica propia de la tercera época y que sería el eterno

---

<sup>289</sup> .- DR, 124-125.

retorno. Esta repetición superior, concebida como eterno retorno, no hace volver las dos etapas anteriores, sino que produce constantemente lo nuevo, lo diferente, eliminando lo que no supera la prueba del retorno. Esta repetición es la anunciada por Nietzsche como el gran descubrimiento de Zaratustra, que acaba con toda concepción cíclica de dicha historia e incluso que imposibilita toda filosofía de la historia.

### Capítulo XIII

#### HACIA UN PENSAMIENTO NO REPRESENTATIVO

Después de haber analizado los postulados de la representación y de haber visto como en la filosofía clásica las nociones de diferencia y repetición se han mantenido sujetas a dichos postulados, Deleuze esboza algunas características que tendría que tener un pensamiento liberado de la sujeción a la representación. En primer lugar, dicho pensamiento sería univocista, es decir, consideraría al ser como algo que sólo puede ser dicho de *una* manera, aunque aquello de lo que se dijera, los entes, fueran múltiples. Aquí Deleuze replantea el viejo problema de lo Uno y lo Múltiple, apostando por un univocismo de la diferencia que afirme a la vez la multiplicidad de los entes y la univocidad del Ser.

Este pensamiento debe ser capaz de pensar la intensidad, es decir, debe ser más cualitativo, atento a las similitudes y diferencias, que cuantitativo, sujeto al número y a la medida. En esto Deleuze retoma aportaciones fundamentales de la matemática cualitativa, como la Topología, y especialmente la teoría de las catástrofes de Rene Thom, así como los estudios psicoanalíticos sobre la dualidad: objetos parciales, cuerpo sin órganos.

Además este pensamiento nuevo destaca la importancia de lo virtual frente a lo actual, retomando las aportaciones de Bergson y Leibniz, así como algunas conclusiones de la biología moderna y de la mecánica cuántica. Este pensamiento nuevo es además sin imágenes, es decir, no reproductivo, sino creador, y en este sentido pertenece más al dominio de lo simbólico que de lo imaginario. Es un pensamiento problemático más que axiomático, se basa más en el problema que en el teorema.

También es un pensamiento acategorial, cosa que se desprende de su radical univocismo, ya que las categorías son las formas en que se presenta el ser, están

relacionadas con la posible división del ser en diferentes formas de ser, y un pensamiento univocista es unicategorial, sólo existe una categoría: la substancia.

Por último, este pensamiento replantea el problema del fundamento, en el sentido en que se basa en un descentramiento continuo, este pensamiento no está centrado, fundamentado, en una instancia exterior y previa a él, sino que afirma la más radical inmanencia.

A continuación analizaremos estas características un poco más detalladamente.

## UNIVOCIDAD

El pensamiento deleuziano, que se pretende ontológico, tiene que ser forzosamente univocista, ya que, como él mismo nos dice: «nunca ha habido más que una proposición ontológica: el Ser es unívoco»<sup>290</sup>, ya que la analogía es una implicación del pensamiento teológico. Que el ser sea unívoco supone que se expresa siempre en una sola voz, que se dice de una sola manera. Todo lo que se puede decir se refiere siempre a un designado único, que es uno ontológicamente. Aquí Deleuze retoma su teoría de la proposición, ya analizada por nosotros, en la que distingue lo expresado por la proposición, es decir, su sentido; lo designado, o sea lo que se expresa en la proposición, y los elementos expresivos o designantes, que son modos numéricos y que constituyen la expresión misma. Así es posible que nombres distintos tengan sentidos distintos, aunque designan la misma cosa. (Distinción propuesta también por Frege entre Sinn y Bedeutung, sentido y designación). La distinción entre estos sentidos es una distinción real, pero no numérica, cuantitativa, sino formal, cualitativa, y lo importante es resaltar que todos estos sentidos se refieren a un designado común, el ser, «el cual a su vez se expresa *en un único y mismo sentido* de todos los designantes o expresantes numéricamente distintos»<sup>291</sup>. El Ser es el mismo siempre respecto a todos sus modos, pero estos modos no son iguales entre sí. El Ser se dice de la misma manera de todos ellos, en un mismo sentido, pero los sentidos de éstos son distintos entre sí; por todo ello podemos decir que el Ser se dice de la Diferencia misma.

Frente a la analogía del ser, según la cual éste se dice de muchas maneras y que además relaciona este ser análogo con los existentes empíricos particulares, surge la

---

<sup>290</sup> - DR, 52

<sup>291</sup> - DR, 53. los subrayados son de Deleuze.

univocidad del ser, que se relaciona no con los individuos empíricos mismos, sino con aquello que los constituye propiamente como individuos en la experiencia, es decir, con un campo trascendental de individuación, en el cual surgen los individuos particulares. Es importante destacar que la univocidad del ser al relacionarse directamente con la diferencia hace que haya una diferencia individuante, anterior a las diferencias genéricas, específicas e incluso individuales. Esta diferencia individuante, principio de diferenciación e individuación trascendental, precede en el ser a la constitución del individuo a partir de la materia y la forma. La individuación no se efectúa ni por la materia ni por la forma, sino gracias a este campo trascendental diferenciante e individualizador que abre el Ser concebido como diferencia. Aquí podemos recordar la noción derridiana de *differance*, concebida como proceso dinámico de diferenciación, de producción de las diferencias individuales, a través del espaciamento y la temporización. Esta noción que resiste la separación entre el orden de lo sensible y de lo inteligible, que rompe con la noción de presencialidad del ser, esencial en toda la tradición ontoteológica occidental y que remite esencialmente a la noción de juego, expresa perfectamente al ser unívoco deleuziano. La *differance* no es una representación de algo que fue alguna vez presente, en ese sentido escapa al pensamiento representativo; tampoco es el 'origen', el 'fundamento' de las diferencias, sino, al contrario, es un proceso continuo de descentramiento, de desfundamentación, de desplazamiento permanente, productor de las diferencias individuales<sup>292</sup>.

La univocidad del ser se relaciona también con el uso de la síntesis disyuntiva que añade uno a otro los individuos, sin nunca totalizarlos ni superarlos en el sentido hegeliano. Esto hace que el Ser sea el Acontecimiento único que resuena en todos los acontecimientos, que sea lo que pone en comunicación lo que se dice en el lenguaje con lo que acontece en la superficie de las cosas, superficie doble que une-separa las palabras y las cosas, que constituye el lugar del sentido, o sea la bisagra que relaciona la proposición con el acontecimiento expresado en ella.

Este ser unívoco es indiferente a la actividad y a la pasividad, es neutro, es el mínimo de ser común a lo imposible, lo posible y lo real. «En una palabra, la univocidad del ser tiene tres determinaciones: un solo acontecimiento para todos, un

---

<sup>292</sup> .- Cf. J. Derrida, «La *differance*», en *Tel Quel, Teoría de Conjunto*, Seix Barral, Barcelona, 1971, págs. 52, 55, 56, 60 y 71.

solo y mismo aliquid para lo que pasa y lo que se dice, un solo y mismo ser para lo imposible, lo posible y lo real»<sup>293</sup>.

Deleuze marca tres momentos fundamentales en el desarrollo del pensamiento univocista: Duns Scotto, Spinoza y Nietzsche.

Duns Scotto se opone por una parte a la vía de la eminencia neoplatónica que conduce a una teología negativa y por otra a la analogía de los tomistas, incapaz también de fundamentar una verdadera teología afirmativa y positiva. Según Scotto, «el ser se dice en el mismo sentido de todo lo que es, infinito o finito, aunque no sea bajo la misma modalidad». Aunque atribuyamos a Dios infinitos atributos distintos, eso no introduce en él ninguna pluralidad, ya que la diferencia entre dichos atributos y la esencia de Dios es puramente formal (*distinctio formalis*), envía a un acto del entendimiento por el cual percibimos distintas quiddidades en el mismo sujeto. Esta *distinctio formalis* no es, sin embargo, puramente ideal, al contrario, es real, expresa los distintos estratos de realidad que componen un ente concreto, aunque sea el mínimo de distinción real y no sea numérica: «ista unitas est realis, non autem singularis vel numeralis»<sup>294</sup>, «...minimo in suo ordino, id est inter omnes qua es praecedunt intellectionem»<sup>295</sup>.

Scotto distingue tres tipos de univocismo, el físico o natural, que implica una identidad real, específica, entre las cosas de las que se predicán; el metafísico, que implica la conveniencia en el género próximo, y el lógico, que exige sólo la unidad del concepto, a la que no corresponde una unidad en el orden metafísico. La univocidad del concepto de ser es lógica, remite a la unicidad del concepto, a pesar de la diferencia existente entre los entes a los que se atribuye el ser.

Esta aportación fundamental de Duns Scotto, la distinción formal (*distinctio actualis formalis ex natura rei*), se mantenía entre las tradicionales distinción real y distinción de razón; como nos dice Ferrater, es 'formal por distinguir en una realidad dada elementos que para la distinción de razón no son distintos, es real (actual) porque se halla en la realidad independientemente de la operación mental'. Con posterioridad a Duns Scotto, la distinción formal escottista se redujo a una mera distinción de razón o a una distinción modal, por ejemplo, en Suárez.

---

<sup>293</sup> .- LS, 229-230.

<sup>294</sup> .- Duns Scotto, *Opus Oxoniensis* II, D 3, q 1.

<sup>295</sup> .- Duns Scotto, *Opus Oxoniensis* I, D 2, q 4.



Scotto es el primero que ha *pensado* el ser unívoco para neutralizar la analogía del ser, y lo ha pensado como *neutro*, en la tradición de Avicena, es decir, como indiferente a lo finito y a lo infinito, a lo singular y a lo universal: «Et ita neuter ex se, sed in utroque illorum includitur, ergo univocus»<sup>296</sup>. Esta concepción del ser unívoco como neutro le viene exigida a Scotto por la perspectiva creacionista de su pensamiento cristiano para evitar caer en el panteísmo. La relación entre el ser neutro, indiferente, y la diferencia se lleva a cabo en Scotto a través de la distinción formal y la distinción modal; la primera, como ya hemos dicho, es real, pero no numérica, y es la que existe entre distintas 'formalidades' en el mismo individuo (por ejemplo, entre los distintos atributos de Dios); la segunda, la distinción modal, se da entre una cosa y sus modos, o sea sus distintos grados de intensidad, de fuerza. Una cosa única, con una sola esencia, puede presentarse de diferentes modos, con distintos grados de intensidad.

Scotto ha pensado el ser unívoco, pero Spinoza lo ha hecho objeto de una afirmación pura. La idea de causa inmanente, de substancia única, permite a Spinoza liberar al ser unívoco de la neutralidad y la indiferencia, afirmando la unidad y univocidad de los atributos en la única substancia divina<sup>297</sup>. Frente a la equivocidad, la eminencia y la analogía, Spinoza defiende la univocidad radical de los atributos y de los nombres divinos; frente a la teología negativa, basada en la analogía, presenta su teología positiva basada en la univocidad, incluso frente a la distinción formal de Scotto presenta su distinción real. Con Spinoza pasamos de la univocidad a la inmanencia.

En relación con los atributos divinos, Spinoza afirma de ellos que son formas de ser unívocas que no cambian de naturaleza aunque cambien de sentido; son expresiones unívocas de Dios y constituyen la naturaleza de Dios, concebida como *Natura Naturans*: «una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita...»<sup>298</sup>, y también «por Naturaleza naturante debemos entender lo que es en sí y se concibe por sí, o sea los atributos de la substancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es (...) Dios, en cuanto considerado como causa libre»<sup>299</sup>.

Frente a la concepción analógica de la substancia en Descartes, Spinoza propone su teoría univocista de la substancia, los atributos y los modos. Las distinciones reales

---

<sup>296</sup> - Duns Scotto, *Opus Oxoniensis* I, D 3, q 2.

<sup>297</sup> - Cf. M. Guérault, «Univocidad del término substancia y univocidad del término atributo», en *Spinoza I, Dieu*, Aubier Montagne, París, 1968, págs. 55-56.

<sup>298</sup> - Spinoza, *Ética*, libro I, def. VI, pág. 51, edición de Vidal Peña, Edit. Nacional, Madrid, 1975.

<sup>299</sup> - Spinoza, *Ética*, esolío de la prop. 29, libro I, pág. 83, edición citada.

de Spinoza no son numéricas, como en Descartes, sino formales, cualitativas y esenciales, y las distinciones numéricas no son nunca reales, sino modales: «Los atributos se comportan realmente como sentidos cualitativamente diferentes que se relacionan con la substancia como con un solo y único designado, y esta substancia a su vez se comporta como un sentido ontológicamente uno en relación a los modos que la expresan y que están en ella como factores individuantes o como grados intrínsecos intensos»<sup>300</sup>.

La distinción formal de Scotto se hace en Spinoza una distinción real, ya que los atributos son realmente distintos, se distingue quiditativamente; además cada atributo atribuye su esencia a la substancia como a otra cosa, distinta de él mismo; y esta otra cosa, la substancia, a la que se atribuyen todos los atributos, es la misma para todos ellos<sup>301</sup>. Otro avance respecto a las concepciones de Scotto lo constituye la noción de expresión: el ser unívoco deja de ser neutro y se convierte en expresivo, se presenta como una «verdadera proposición expresiva afirmativa». La noción de expresión es fundamental tanto en la filosofía de Spinoza como en la de Leibniz, que la utilizan en un sentido claramente anticartesiano; dicha noción supone un redescubrimiento de la Naturaleza y su poder y da lugar a un nuevo materialismo en Spinoza y a un nuevo formalismo en Leibniz.

La noción de expresión, según Deleuze, tiene tres aspectos referidos al ser, ya que Dios se expresa en el mundo, dando lugar esta noción a una teología que se enfrenta a la vez con las teologías emanatistas de corte neoplatónico y a las teologías creacionistas escolásticas; la expresión también se refiere al conocimiento, ya que las ideas verdaderas expresan el mundo, y por último, se refiere al actuar y al producir, ya que en el individuo se produce una relación de expresión, no causal, entre el alma y el cuerpo<sup>302</sup>.

En Spinoza, según Deleuze, aparece la univocidad a tres niveles: en primer lugar hay una univocidad de los atributos, que constituyen la esencia de la substancia, y a la que ya hemos aludido, además hay una univocidad de la causa, ya que Dios es causa sui, y además «causa inmanente, no transitiva, de todas las cosas» (prop. XVIII, parte I), y por último, se da en Spinoza una univocidad de la noción común adecuada es la

---

<sup>300</sup> .- DR, 58-59.

<sup>301</sup> .- Deleuze, *Sp. et le problème de l'expression*, pág. 56.

<sup>302</sup> .- Deleuze, *Sp. et le...*, págs. 299-304.

misma en la parte y en el todo: «aquello que es común a todas las cosas, y que está igualmente en la parte y en el todo» (prop. 38 de la Parte II).

Hay, por tanto, en Spinoza una univocidad del ser, expresado en la forma común; una univocidad del producir, que se manifiesta en Dios, concebido como la causa común de todas las cosas, y una univocidad del conocer que se expresa a través de la noción común, como idea necesariamente adecuada perteneciente al segundo género del conocimiento.

Precisamente esta insistencia en la univocidad es lo que distingue, según Deleuze, la teoría de la expresión univocista de Spinoza de la teoría de la expresión de Leibniz, basada en la equivocidad.

Respecto a la univocidad en Spinoza también podemos recordar la postura de A. Negri en *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Feltrinelli, Milano, 1931, en la que se defiende una visión materialista del filósofo judío según la cual, éste pasa de una posición utópica panteísta a una posición materialista en la que: «la metafísica espinozista de la producción define en el campo teórico las condiciones de posibilidad de una fenomenología de la práctica colectiva». Como recuerda Deleuze en su Prefacio a la traducción francesa de la obra de Negri éste defiende una evolución de Spinoza de «una *utopía progresista* a un *materialismo revolucionario*». Según el propio Negri los elementos fundamentales del orden ontológico nuevo auspiciado por Spinoza son: «un horizonte ontológico enteramente unívoco que aplanar los enigmáticos dualismos del panteísmo en un nivel de equivalencia total; una dinámica constitutiva capaz de operar una transformación continua del ser y de moverle en términos fundados materialmente; una dimensión colectiva, social, de la práctica ontológica». (p. 182, trad. francesa). En mi Memoria de Licenciatura: *Materialismo, idea de Totalidad y Método deductivo en Spinoza* se presenta la filosofía espinozista como defensora de la univocidad radical de todo lo que es, frente a lo que denominé las «metafísicas de la excepción» que reconocen la existencia de un elemento privilegiado, separado, que escapa a las leyes comunes de la naturaleza. El ejemplo emblemático de las metafísicas de la excepción lo constituyen los teísmos. La pluralidad esencial de lo que hay sólo puede recibir acomodo ontológico en un univocismo radical que vaya más allá de todo dualismo. Univocismo de la substancia (materia) y pluralismo de los modos es la única postura ontológica

compatible con una auténtica concepción materialista. La idea de materia la obtenemos en el regreso a partir de la pluralidad de las cosas materiales concretas, como dice G. Bueno.

La univocidad del Ser, es pensada por Scotto, afirmada por Spinoza, pero sólo se realiza efectivamente por Nietzsche, el cual en su teoría del Eterno Retorno, considera la identidad como principio segundo y derivado, respecto a la Diferencia; ya que el Eterno Retorno no hace volver lo mismo, sino que el retornar, es precisamente lo que unifica a las diferencias que retornan; la única identidad verdadera es la de la repetición, y esta identidad está producida por la diferencia. El retorno es selectivo, lo que hace que no retorne lo mismo, sino algo siempre diferente, precisamente lo mejor, lo más selecto, aquello que es más potente, aquello que contiene una forma extrema. «El eterno retorno, el devenir, expresa el ser común de todo lo que es extremo, de todos los grados de potencia, en tanto que realizados». Es el ser-igual de todo lo que es desigual, y que ha sabido realizar plenamente su desigualdad. Todo lo que es extremo convirtiéndose en lo mismo, comunica en su Ser igual y común que determina el retorno de aquello extremo»<sup>303</sup>.

Esta realización efectiva de la univocidad del Ser en el Eterno Retorno, tiene lugar como retorno o repetición de todo aquello a lo que se atribuye el Ser; ya que el Eterno Retorno, es a la vez «producción de la repetición a partir de la diferencia, y selección de la diferencia a partir de la repetición»<sup>304</sup>. Es decir, el Eterno Retorno es productivo y selectivo a la vez, y hace que todo lo que vuelve lo haga de la misma manera, aunque sean cosas diferentes; precisamente lo único común que hay entre todo lo que vuelve es este común retornar; ahí reside la univocidad del ser, entendido como el Eterno Retorno de los entes, distintas configuraciones intensivas, modos, de la voluntad de Poder, según la interpretación de Heidegger.

## ACATEGORIAL

La univocidad del Ser, supone según Deleuze, una distribución distinta de las cosas, que aquella distribución según las categorías, basada en la analogía del ser. En efecto, para Aristóteles, los distintos entes se distribuyen según distintas formas de ser o

---

<sup>303</sup> .- DR, 60.

<sup>304</sup> .- DR, 61.

categorías, entre las cuales se establece una relación de analogía, cuyo primer analogado está constituido por la substancia (ousia). La distribución analógica, categorial, consiste en distribuir, en repartir lo distribuido mismo, según 'determinaciones fijas y proporcionales', es decir, según propiedades, que son como territorios separados, distintos. Este tipo de distribución está sometido al pensamiento representativo. Pero existe otro tipo de distribución, nomádica, en la que un nomos nómada, reparte, sin acudir a títulos fijos de propiedad, a determinaciones estáticas y dadas previamente, no lo distribuido, sino aquellos que *se* distribuyen, en un espacio abierto, sin límites fijos. Esta distribución nómada, en lugar de repartir y distribuir el espacio, de forma sedentaria, se distribuye ella misma en un espacio abierto, que se tiende a ocupar plenamente. Frente a las distribuciones sedentarias, fijas, que distribuyen el espacio en un dentro y un fuera, en porciones estancas y separadas, las distribuciones nómadas se reparten por un espacio abierto, indefinido, de forma errante, sin leyes fijas. En esta distribución «las cosas se distribuyen sobre toda la extensión de un Ser unívoco y no repartido»<sup>305</sup>. Esta distribución nómada era la usual en la sociedad homérica, cuando el término nomos designaba un lugar de ocupación, sin límites fijos, más que un recinto cerrado, un lote determinado de tierra, como pasó posteriormente a significar<sup>306</sup>.

Estos dos tipos de distribuciones remiten a dos tipos de 'jerarquía'. Una, que mide a los seres según sus límites, cerrados y fijos, y además los pone en relación con un principio fundamental; ésta es la jerarquía categorial, que unifica a todas las categorías por su relación con la substancia, es el tipo de jerarquía basado en la analogía (¿analogía de proporcionalidad, como dirán luego los escolásticos). La otra jerarquía distribuye los seres según su potencia, o sea, según su grado de intensidad. En esta jerarquía las cosas están todas a la misma distancia ontológica del Ser unívoco, en el que se distribuyen, lo que pasa es que las distintas cosas están de manera distinta, según distintos grados de potencia, en este único Ser que les acoge. Esto hace decir a Deleuze que «el Ser unívoco es, a la vez, distribución nómada y anarquía coronada»<sup>307</sup>.

El pensamiento de Deleuze, pues, es acategorial, en el sentido que rompe con una noción de categoría sometida a la representación, y que somete los seres a una

---

<sup>305</sup> .- DR, 54.

<sup>306</sup> .- Aquí Deleuze reenvía al trabajo de E. Laroche sobre *Histoire de la racime nem en grece ancien*, Kilncksieck, 1949.

<sup>307</sup> .- DR, 55.

distribución fija y sedentaria; pero no por ello renuncia a utilizar nociones, e incluso ordenarlas en un sistema, como luego veremos; pero estas nociones deleuzianas son unas 'categorías fantásticas' ya que se aplican a los fantasmas, y se distinguen de las categorías de la representación en varios sentidos: en primer lugar «son condiciones de la experiencia real y no sólo de la experiencia posible»; en ese sentido, intentar reunir los dos sentidos de la estética disociadas por la Ilustración, la estética como teoría de las formas de la experiencia y la estética como teoría de la obra de arte concebida como una experimentación sobre la realidad. Por otra parte, como ya hemos visto, los dos tipos de categorías remiten a dos tipos de distribuciones diferentes: la distribución nómada y la distribución sedentaria; por último, estas categorías fantásticas deleuzianas no son universales como las categorías representativas clásicas, ni concretas y singulares, como los objetos sometidos a dichas categorías, sino que son «complejos de espacio y de tiempo, sin duda transportables a cualquier sitio, pero a condición de imponer allí su propio paisaje, de plantar su tienda allí, donde se detengan un momento». En lugar de ser factores de reconocimiento, son factores de encuentro, que posibilitan el establecimiento de síntesis disyuntivas<sup>308</sup>.

Estas categorías no expresan esencias, sino acontecimientos, y, en ese sentido, se relacionan más que con la semántica con la pragmática; se refieren a circunstancias, fechas, momentos, etc.<sup>309</sup>. Son nociones inexactas, y sin embargo absolutamente rigurosas. Estas categorías fantásticas, nociones, no conceptos, se organizan en sistemas, pero estos sistemas permanecen abiertos, al contrario que los sistemas filosóficos clásicos y esto se debe a que las nociones que las forman se relacionan con circunstancias, y no con esencias, como ya hemos dicho. Las nociones configuran una

---

<sup>308</sup> .- DR, 364-365.

<sup>309</sup> .- Analizando el cine de Godard, Deleuze habla de que su método es un «método de construcción de series, cada una mar cada por una categoría». Las categorías, en el sentido deleuziano, no están dadas de una vez por todas como para Kant, por ejemplo, sino que nos sorprenden cada vez que aparecen, lo que no quita que estén fundadas y no sean arbitrarias, pero sí son históricas. Las categorías, más que ser respuestas últimas, son problemas o, mejor dicho, «funciones problemáticas o preposicionales». Las categorías pueden ser palabras, objetos, actos, personas, colores, etcétera. Es importante resaltar aquí que para Deleuze el pensamiento no se expresa sólo a través de conceptos científicos o filosóficos, sino que también lo hace a través de imágenes, lo que le permite considerar el cine como una parte esencial de esa nueva forma de pensar que está surgiendo en nuestro tiempo. El cine categorial de Godard es un buen ejemplo del pensamiento problemático y acategorial (si entendemos las categorías en un sentido rígido, ahistórico, a la manera clásica) propuesto por Deleuze a lo largo de toda su obra. Cf. *L'image-temps*, págs. 238-245.

especie de mapa, una cartografía, y constituyen un instrumento, algo capaz de ser usado teórica y prácticamente, son un arma, una máquina de guerra<sup>310</sup>.

Esta redefinición del concepto de noción constituye la segunda característica del pensamiento representativo de Deleuze que se configura como un pensamiento acategorial.

## INTENSIDAD

La tercera característica del pensamiento no representativo deleuziano, consiste en su pretensión de captar la intensidad, que para Deleuze es 'la forma de la diferencia como razón de lo sensible'. Deleuze sitúa en lo Desigual en sí, es decir, en la diferencia de intensidades, la condición de posibilidad de lo que aparece, corrigiendo la teoría Kantiana que hace del espacio y del tiempo las formas a priori de la sensibilidad.

En efecto, si la extensión (y el tiempo) constituyen las condiciones de la experiencia posible, la condición de la experiencia real la constituye la intensidad como tal. La intensidad es a la vez lo insensible y lo que no puede existir más que como sentido; la intensidad no puede ser sentida empíricamente independientemente de las cualidades que la recubren y de la extensión en que se reparte y, sin embargo, no puede existir más que como sentida, ya que constituye el límite trascendental de la sensibilidad.

Deleuze distingue tres caracteres de la intensidad. En primer lugar la intensidad es lo desigual en sí, en segundo lugar, la intensidad afirma la diferencia, y en tercer lugar la intensidad está implicada, envuelta en la cantidad.

En primer lugar, la intensidad se presenta siempre como cantidad intensiva, o sea como la cualidad propia a la cantidad. La intensidad es lo inanulable en las diferencias de cantidad, diferencia que se anula en la extensión. La extensión aparece aquí como el proceso, mediante el cual «la diferencia intensiva se exterioriza, y se reparte para ser conjurada, igualada, compensada, suprimida»<sup>311</sup>. Aquí Deleuze recuerda la tercera hipótesis del Parménides, según la cual el Uno es y no es a la vez, que plantea el problema del cambio. (*Parménides* 156a-157b), y en la que Platón dice que durante el

---

<sup>310</sup> .- Cf. la entrevista concedida por Deleuze a la revista *Liberation*, en ocasión de la publicación de *Mille Plateaux*, y por *El Viejo Topo* núm. 52, enero de 1981, bajo la título «Reivindicación de la filosofía».

<sup>311</sup> .- DR, 300.

paso de lo pequeño a lo publicada grande, o del nacimiento o de la muerte, lo que cambia no es pequeño ni grande, ni vivo ni muerto; este cambio se produce en un instante diferencial o intensivo, en el que lo que cambia es cada vez uno y múltiple.

En segundo lugar, la intensidad afirma la diferencia; aquí Deleuze recuerda el intento intuicionista llevado a cabo por Griss de elaborar una matemática sin negación, basada en la noción de distancia, entendida como diferencia positiva y en la cual la negación aparecería como la imagen invertida de la diferencia, como ligada a la extensión y a la cualidad, formas ambas de la generalidad, y por lo tanto sometidas a la representación. En efecto, la semejanza y la igualdad se basan respectivamente en la cualidad y la extensión y son los elementos fundamentales del pensamiento representativo.

Para Deleuze, es la diferencia en la intensidad y no la contrariedad en la cualidad como para Platón, lo que constituye el ser de lo sensible como dijimos antes, al afirmar que la intensidad es el límite paradójico de la sensibilidad: paradoja que se presenta entre los dos usos, empírico y trascendental de la intensidad

Por último veamos las dos formas en que la intensidad aparece implicada. Hay una implicación secundaria de la intensidad, según la cual la intensidad está envuelta, implicada, en cualidades y extensiones que la explican, la despliegan; pero hay también una implicación primera, según la cual la intensidad está implicada en ella misma. La primera «implicación se relaciona con el ejercicio empírico de la sensibilidad, y la segunda con su ejercicio trascendental».

Después de analizar los tres caracteres de la intensidad, Deleuze plantea la relación existente entre intensidad e Idea, como dos figuras de la Diferencia, que se corresponden entre sí. En efecto, las Ideas aparecen como multiplicidades virtuales, problemáticas, formadas por relaciones entre elementos diferenciales, mientras que las intensidades son multiplicidades implicadas, envueltas, formadas a base de relaciones existentes entre elementos asimétricos<sup>312</sup>. La intensidad es lo que permite la actualización de la Idea; es lo que determina que la Idea se expresa espacio-temporalmente, y que se encarna en la extensión y la cualidad. Por ello no hay que confundir, según Deleuze, el proceso de diferenciación entendido como la actualización de una Idea, y el proceso de explicación, o del desarrollo, del despliegue de una intensidad.

---

<sup>312</sup> .- DR, 314-5.



Con esto llegamos al problema de la individuación, que para Deleuze, que sigue aquí a las investigaciones biológicas contemporáneas, tiene mucho que ver con la intensidad. En efecto, la individuación es un «acto de la intensidad que determina las relaciones diferenciales a actualizarse, siguiendo líneas de diferenciación, en las cualidades y extensión que ella crea»<sup>313</sup>. La individuación, para Deleuze, precede a la diferenciación y la provoca, ya que las relaciones diferenciales y los puntos singulares se actualizan bajo la acción de un campo de individuación, para dar lugar a los individuos. Analizando el desarrollo embriológico del huevo, tenemos que primero hay una diferenciación de intensidad producida por la fecundación en un huevo, que en principio es homogéneo, equipotencial; luego se produce la individuación, es decir, la determinación de las características del nuevo ser, mediante la unión de las dotaciones genéticas de los padres; en tercer lugar **una** serie de dinamismos espacio-temporales, inversiones, desplazamientos, etc., y por último la diferenciación orgánica, es decir, la génesis de los distintos órganos del animal adulto y la diferenciación específica. Como vemos hay un campo de individuación, previo a la especificación y la organización del animal.

Las dos nociones biológicas que están presentes en esta teoría de Deleuze son la de *gradiente*, entendida como la disminución progresiva de la intensidad de un fenómeno que se reparte en el espacio a partir de un foco emisor, y la de un *campo morfogenético* o territorio definido en el embrión que, antes de ofrecer una diferenciación morfológica o histológica, constituye el ámbito en el que se va a formar un órgano definido del animal. Ambas nociones están presentes en la teoría del potencial morfogenético de Yamada (1940), que explica el desarrollo del embrión a partir de la evolución en el tiempo de dos potenciales, **uno** dorsoventral y otro céfalo-caudal, que originan gradientes de ciertas propiedades, según ejes definidos.

Estas teorías pretenden responder al problema de cómo se originan células diferenciadas, la del animal adulto, **a** partir de células, las del huevo virgen, que en principio son indiferenciadas. Esto constituye el problema de la inducción de las diferencias a partir de un *centro organizador* o inductor primario, como lo llamó Spemann en 1921, y que provoca el desarrollo de los órganos en el embrión. Otro problema es el de la regulación, es decir, la respuesta a las perturbaciones que sufre el

---

<sup>313</sup> .- DR, 317.

huevo, que en unos casos es muy flexible y en otros casos (los huevos mosaicos o determinados rígidamente casi desde el principio) se pierde rápidamente. Este problema tiene que ver con la disputa entre el preformismo, que pensaba que el ser adulto estaba ya implicado en el embrión y que sólo tenía que desarrollarse, y la epigénesis, que creía que el ser adulto se iba formando poco a poco en embrión. Teoría que parece haberse confirmado actualmente, según los trabajos de Wolff, que a partir de 1959 contempla el desarrollo del huevo como el paso de un estado de indeterminación a un estado de determinación, es decir, de individuación. Wolff desarrolla las teorías de Von Baer y Remark, que suponían que las partes del embrión se forman por diferenciación sucesiva de tres hojas germinativas primitivas: el ectodermo, el mesodermo y el endodermo.

Todo esto parece confirmar la importancia que las diferencias de intensidad (gradientes) y del campo morfogénico (campo de individuación) tienen en el proceso de individuación, como dice Deleuze.

Pero no sólo es en biología donde la noción de intensidad tiene una gran importancia; también en psicoanálisis la noción de cantidad intensiva es central. En el *Anti-Edipo*, Deleuze y Guattari afirman que lo que produce la máquina deseante son cantidades intensivas, todas positivas, a partir del nivel de intensidad cero, correspondiente al cuerpo sin órganos, imagen del huevo, atravesado también aquí por ejes y umbrales. Analizando el caso del presidente Schreber, el cual piensa que su cuerpo se va haciendo femenino, poco a poco, por el crecimiento de los senos, Deleuze y Guattari ven como el pecho inicialmente de igual intensidad en toda su extensión, como corresponde a un torso masculino, se va diferenciando progresivamente en zonas de distinta intensidad a los ojos de Schreber, el cual se cree víctima de un proceso de feminización, incluso a nivel somático<sup>314</sup>.

Otro ejemplo de la importancia de la noción de intensidad nos lo vuelven a dar Deleuze y Guattari en el *Anti-Edipo*, al retomar los análisis de Lévi-Strauss sobre la filiación materna como una línea germinal, intensiva, en la cual no se ha producido aún una diferenciación sexual y personal, sino una mera diferenciación entre estados intensivos. En este estadio de la filiación endogámica, previa al establecimiento de la exogamia, y la alianza con otras tribus, previa también a la prohibición del incesto, se produce una identificación incestuosa con la madre y la hermana y un estado bisexuado.

---

<sup>314</sup> ,- AE, 26-27.

Aquí es imposible el incesto, porque las personas y los nombres están disociados; a la persona con la que se comete incesto no se la llama madre o hermana, con lo que mantengo desunidas la persona madre o hermana de los nombres madre o hermana, y de esta manera es imposible el incesto, que sólo surge cuando se produce una relación sexual con el cuerpo de una persona a la que llamo madre o hermana. Este estado de filiación previo a la alianza es un estadio intensivo previo a la diferenciación sexual e individual.

En todos estos ámbitos, tanto el biológico como el psico-analítico, como el antropológico, por no aludir a las teorizaciones físicas sobre los campos gravitatorios, eléctricos, magnéticos, etc., vemos la importancia de las nociones intensivas, que recoge aquí Deleuze como la tercera de las características de su nuevo pensamiento no representativo.

## LO PROBLEMÁTICO

Como dijimos antes al hablar de la Idea, el pensamiento de Deleuze se sitúa en el ámbito de lo problemático. En efecto, Deleuze, siguiendo a Kant, relaciona las Ideas con los problemas; más aún, dice que las Ideas, ellas mismas, son problemáticas. La razón es la facultad de proponer problemas en general y es, a la vez, la facultad de las Ideas...; precisamente los problemas en el sentido negativo surgen, para Kant, cuando hacemos un uso ilegítimo de las Ideas, pero la razón, en su uso legítimo o regulador, también plantea problemas bien fundados. Para Deleuze «toda solución supone un problema, es decir, la constitución de un campo sistemático unitario que orienta y subsume las investigaciones o las interrogaciones, de tal manera que las respuestas a su vez forman precisamente casos de solución»<sup>315</sup>.

Lo problemático no es sólo una situación subjetiva que refleja la falta de nuestro conocimiento de la realidad, sino una dimensión objetiva de la realidad, en la que se encuentran todos aquellos objetos que están fuera de la experiencia. «El objeto de la Idea no es ni una ficción, ni una hipótesis, ni un ser de razón: es un objeto que no puede ser dado ni conocido, sino que debe ser representado sin poder ser determinado

---

<sup>315</sup> .- DR, 219.

directamente»<sup>316</sup>. Aquí Deleuze nos envía a la distinción kantiana entre conocer (kennen) y pensar (denken) un objeto.

La idea, según Deleuze, presenta tres momentos: es lo indeterminado en su objeto; lo determinable en relación con los objetos de la experiencia y además representa el ideal de una determinación infinita respecto a los conceptos del entendimiento. A estos tres momentos de la Idea corresponden los tres aspectos del Cogito: «el Yo soy como existencia indeterminada, el tiempo como forma bajo la cual esta existencia es determinable y el Yo pienso como determinación»<sup>317</sup>.

Estos tres aspectos en relación con la determinación: lo indeterminado, lo determinable y el ideal de la determinación, los hace corresponder Deleuze con las tres ideas kantianas: el Yo, el Mundo y Dios, respectivamente.

Deleuze, después de plantear, siguiendo a Kant, la relación entre Idea y problema, acude a la matemática moderna para ver la diferencia entre un problema y sus soluciones. Deleuze llama problemático al conjunto de un problema y sus soluciones, pero distingue cuidadosamente entre la instancia-problema y la instancia-solución.

Lo problemático para Deleuze entraña siempre un elemento extraproposicional y sub-representativo que le permite escapar al ámbito de la representación; este elemento sería el noúmeno kantiano, irrepresentable por principio.

Siguiendo a Lautman, Deleuze distingue tres aspectos en el problema: por una parte, su diferencia de naturaleza con sus soluciones; además, su trascendencia con respecto a las soluciones que engendra a partir de sus propias condiciones determinantes, y por último, su inmanencia a las soluciones que le recubren<sup>318</sup>. En relación con sus soluciones, los problemas definen, antes que sus soluciones concretas y definidas, un campo de resolubilidad que marca las condiciones a que se tendrán que ajustar todas las soluciones del problema, conocidas y desconocidas. Tanto Abel como Galois han investigado en este campo, con el objeto de prever las condiciones del campo de resolubilidad de ciertos problemas concretos. Así Deleuze retoma la distinción platónica entre la dialéctica como la teoría de los problemas y la matemática como teoría de las soluciones.

---

<sup>316</sup> .- *Ibidem*.

<sup>317</sup> .- DR, 220.

<sup>318</sup> .- DR, 232.

Aquí podemos recordar los desarrollos de una matemática cualitativa por parte de Rene Thom, el cual retoma los estudios de Henry Poincaré y de M. M. Peixoto sobre la Dinámica cualitativa y las teorías cualitativas de las ecuaciones diferenciales, respectivamente. Según estas investigaciones, ya no se trata de encontrar soluciones explícitas para las ecuaciones diferenciales que rigen el movimiento de un sistema dinámico, sino que se busca de un modo geométrico global el sistema de trayectorias que pueden solucionar dicho sistema de ecuaciones. A partir de dicho campo global de soluciones podemos describir cualitativamente el comportamiento asintótico de cualquier solución, lo que nos permite hacer previsiones cualitativas más que cuantitativas del comportamiento futuro del sistema, que muchas veces es lo más interesante<sup>319</sup>.

Por último y en relación con esta 'ontología de la pregunta', Deleuze plantea los principios que la presiden: 1.º, la pregunta no desaparece por muchas respuestas concretas que reciba, antes bien, fuerza la única respuesta que la mantiene, como un nuevo Job (potencia del absurdo); 2.º, la pregunta pone en cuestión, además de lo que cuestiona, a ella misma, como Edipo (potencia del enigma); 3.º, el ser propio de la pregunta no es lo afirmativo ni lo negativo, sino lo problemático: Ulises (potencia de la Odisea filosófica)<sup>320</sup>.

Deleuze retoma esta ontología problemática para rechazar la concepción del movimiento del pensamiento como un paso de lo hipotético a lo apodíctico, que ha dominado en la filosofía desde Platón a los postkantianos. Según esta tradición, el pensamiento parte de una situación de incertidumbre, que intenta superar mediante una hipótesis; y llega a una situación en donde un imperativo, generalmente de orden moral, garantiza la apodicticidad de la solución encontrada y comprobada. Para Deleuze, en cambio, el movimiento del pensamiento no va de lo hipotético a lo apodíctico, sino de lo problemático a la cuestión<sup>321</sup>. Los problemas no se reducen a las hipótesis, así como las cuestiones no son puros imperativos, aunque «las preguntas expresen las relaciones de los problemas con los imperativos de los que proceden».

---

<sup>319</sup> .- rf Rene Thom, «Modelos topológicos en biología», en *Hacia una biología teórica*, C. H. Waddington (ed.), Alianza, Madrid, 1976, págs. 502-503.

<sup>320</sup> .- DR, 252-253.

<sup>321</sup> .- DR, 254-5.

Por último, Deleuze relaciona las Ideas como instancias problemáticas y problematizadoras con la afirmación del azar, que sería el sentido último de las preguntas y de su planteamiento problemático.

## LO VIRTUAL

El pensamiento de Deleuze sitúa una de sus principales características en la importancia concedida al concepto de virtualidad, punto en el que, como en tantos otros, sigue a Bergson.

Deleuze parte de que la realidad tiene dos aspectos, dos mitades, una virtual y otra actual, y por ello virtual nunca se opone a real, sino sólo a actual; lo virtual es, como decía Proust, 'real sin ser actual, ideal sin ser abstracto' y simbólico sin ser ficticio.

El primer campo teórico en el que Deleuze sitúa el estudio de la virtualidad es el del cálculo diferencial; aquí lo virtual está constituido por las relaciones diferenciales y por los puntos singulares que las caracterizan.

Aquí se comprueba el carácter de rigurosa determinación que presenta lo virtual, que es todo lo contrario de la indeterminación y de la indefinición; en efecto, a cada conjunto de ecuaciones diferenciales le corresponde un conjunto definido de puntos singulares que, sin embargo, no son conocidos concretamente hasta que se resuelven las ecuaciones, por lo que permanecen virtuales hasta que se actualizan en la resolución de dichas ecuaciones.

A continuación, Deleuze retoma la postura de Descartes, que en sus «Respuestas a Arnauld» distingue entre el objeto completo y el objeto entero.

Un objeto completo es aquel que estando completamente definido no se ha actualizado aún, no ha llegado a la existencia, porque le falta alguna de las determinaciones propias de la existencia actual, por lo que no puede constituir ninguna totalidad, no puede ser íntegro.

Según Deleuze «todo objeto es doble, sin que sus dos mitades se parezcan, siendo una la imagen virtual, otra la imagen actual»<sup>322</sup>.

---

<sup>322</sup> .- DR 270-271. En este punto, Cf. también Bergson, *L'energie spirituelle*, en PUF, 1959, págs. 917-8.

Deleuze expresa esta dualidad virtual actual y su misión en los objetos enteros mediante la noción compleja de differentiation, ya que differentiation alude al aspecto virtual del cálculo, es decir, a la variedad de relaciones diferenciales y a los puntos singulares que dependen de cada variedad, en el sentido de la matemática cualitativa de R. Thom que veíamos antes, y en cambio, differentiation se refiere a las soluciones concretas, que se obtienen resolviendo realmente las ecuaciones diferenciales.

Pero donde se basa principalmente Deleuze, en su análisis de lo virtual, es en la biología y en la interpretación que de ella da Bergson. En efecto, el concepto de lo virtual es fundamental en la obra de Bergson; la duración, elemento central de la teorización bergsoniana, es esencialmente virtual y se actualiza poco a poco. La duración es una multiplicidad cualitativa y virtual. En relación con esto, podemos también recordar aquí que para Bergson el pasado y el presente no son momentos sucesivos, sino elementos que coexisten: el pasado puro gravita todo él sobre el presente concreto, y esto constituye una de las paradojas del tiempo de Bergson, como vimos antes. La memoria es una especie de repetición cuyos aspectos psíquicos son virtuales y cuyos aspectos físicos son actuales; en la memoria-recuerdo me instalo de un salto en una cierta región del pasado y en la evocación, actualizo esta región y la hago pasar al estado de imagen: así paso de lo virtual del recuerdo a la actualidad de la imagen.

Este proceso de actualización del pasado en el presente obedece a necesidades prácticas, a necesidades de la acción<sup>323</sup>. Pero esta actualización es siempre también desarrollo, diferenciación, y esto se ve muy bien en la noción de élan vital o impulso director de la evolución, la cual consiste en el paso de lo virtual a lo real mediante líneas divergentes. Según la interpretación que hace Deleuze de Bergson, el "élan vital" es «una virtualidad que se está actualizando, una simplicidad que se está diferenciando, una totalidad que se está dividiendo...»<sup>324</sup>.

Esta virtualidad es una totalidad coexistente formada por los distintos grados de contracción, que permanece en un Tiempo único, y que cuando pasa al acto deviene una multiplicidad de líneas divergentes, cada una de las cuales desarrolla uno de los grados de dicha totalidad virtual. En lo virtual reina la unidad, mientras que lo actual es el reino

---

<sup>323</sup>.- Bergson, op. cit., pág. 924.

<sup>324</sup>.- «Une virtualité en train de s'actualiser, d'une simplicité en train de se différencier, d'une totalité en train de se diviser...», G. Deleuze, *Le Bergsonisme*, PUF, París, 1968, pág. 96.

de la multiplicidad, del pluralismo irreductible. Deleuze relaciona las nociones bergsonianas de Duración (*durée*), Memoria y de Elan vital de la siguiente manera: «la Duración define esencialmente una multiplicidad virtual de lo que difiere en naturaleza, en la Memoria coexisten todos los grados de la Diferencia y, por último, el Elan vital designa la actualización de esta virtualidad según líneas de diferenciación y de divergencia»<sup>325</sup>. De esta manera las principales nociones bergsonianas se encardinan en torno a este concepto central de virtualidad como orden de la multiplicidad, como orden de la coexistencia y como orden de la actualización, respectivamente.

En sus estudios sobre cine, Deleuze aplica las nociones bergsonianas al análisis de las imágenes afirmando que «las imágenes actuales tienen unas imágenes virtuales que les corresponden como dobles o reflejos». Se produce coalescencia entre las dos imágenes formando una imagen bifaz, actual y virtual a la vez y que constituye un «pequeño circuito interior» denominado por Deleuze imagen-cristal, parecido al átomo epicúreo en tanto que es un punto físico que consta de elementos distintos. Esta imagen-cristal presenta tres figuras: lo actual y lo virtual, lo límpido y lo opaco, el germen y el medio (*milieu*). El germen es la imagen virtual que hace cristalizar el medio amorfo. La imagen-cristal por su lado virtual pertenece al pasado, mientras que por su lado actual permanece en el presente, de tal manera que gracias a ella el pasado coexiste con el presente: «hay un recuerdo del presente, contemporáneo del presente mismo». Aquí tenemos actuando la noción de Bergson de un «pasado en general», de un pasado puro, correlativo y contemporáneo del presente actual, y que forma con éste un circuito inmóvil actual-virtual, más que una simple actualización de lo virtual en el presente a través del movimiento. La noción bergsoniana del tiempo nos permite acceder además a la idea de subjetividad, ya que la duración sería lo que constituye nuestra vida interior, subjetiva. La subjetividad surge en el tiempo, es «el tiempo cronológico captado en su fundación», es el alma o el espíritu, lo virtual. Deleuze analiza los cuatro estados de la imagen-cristal en su relación con el tiempo a través de cuatro directores de cine: Ophüls y el cristal perfecto, acabado; Renoir y el cristal roto, con fisuras a través de las cuales surgirá algo nuevo más allá de lo actual y lo virtual. Con Fellini asistimos a la formación del cristal a partir de los gérmenes, lo que da lugar a películas errantes, transversales, potencialmente infinitas; por último, Visconti pone en escena la

---

<sup>325</sup> - G. Deleuze, *Le Bergsonisme*, pág. 119.



descomposición del cristal a través de la cual se muestra la decadencia de un mundo, el mundo de la Kultur burguesa y aristocrática, descompuesto por un proceso interior de decadencia que se ve acelerado por la acción externa de la historia, hasta el punto de que la posible salvación siempre llega demasiado tarde. Deleuze muestra que en la obra de Proust se trasluce también este proceso de descomposición interna y externa que ha caracterizado a la cultura burguesa de la primera mitad del siglo XX<sup>326</sup>.

Pero esta actualización diferenciante no se encuentra sólo en Bergson; en general podemos decir que todas las estructuras, que en sí mismas son virtuales, al actualizarse, definen un tiempo de diferenciación, unos ritmos precisos que acompañan su constitución en el espacio, en el tiempo. Esto lo vemos perfectamente en los estudios que lleva a cabo la embriología contemporánea, la cual interpreta la ontogénesis o constitución del animal concreto como la actualización progresiva (epigenética) de un plan previamente inscrito en la dotación genética del huevo (preformismo). La originaria equipotencialidad del huevo se ve rota por la fecundación y la estructura que define al animal comienza a dramatizarse, es decir, actualizarse mediante la puesta en acción de complicados procesos que entrañan tanto desplazamientos espaciales complejos, rotaciones, inversiones, como factores temporales muy precisos.

En el embrión asistimos al paso de lo virtual a lo actual, en forma de una determinación progresiva regulada por complejos inductores químicos. Esta determinación diferenciadora se refiere tanto a la especie como a las partes y órganos concretos del animal y se lleva a cabo a través de ciertos dinamismos espacio-temporales complejos. Hay unos plazos muy precisos de actualización, pasados los cuales la acción de los inductores químicos no tiene ya efecto, y unos espacios de actualización específicos, ya que cada zona diferenciada del embrión dará lugar, si le llegan a tiempo las órdenes transmitidas por las moléculas de ARN mensajero, a una serie de tejidos concretos y posteriormente de órganos. Asistimos, pues, a una dramatización, constituida por una serie en cascada de diferenciaciones tanto cuantitativas como cualitativas. Deleuze retoma para estas determinaciones dinámicas espacio-temporales la noción kantiana de *esquema*, que es, en efecto, un mecanismo de la imaginación que relaciona el entendimiento con la sensibilidad, pero le reprocha a Kant la subordinación que, en su teoría, padece el esquema respecto al concepto, y

---

<sup>326</sup>.- Cf. *L'image-temps*, págs. 92-129.

además la falta de explicación de su poder configurador del espacio y del tiempo. Para Deleuze esto se soluciona si se consideran los dinamismos espacio-temporales citados más como dramatizaciones de ideas que como esquemas de conceptos.

Deleuze distingue su noción de virtualidad de la noción de posibilidad, inscribiéndose en una corriente clásica que parte de Aristóteles, con su noción de ser en potencia que se actualiza, pasa por Hegel y Bloch y acaba en N. Hartman. A pesar de las claras diferencias existentes entre estos pensadores en relación al tema de la posibilidad, algo que es común a todos es el afirmar que cuando el ser en potencia o posible real, en el sentido hegeliano, se encuentra con el conjunto completo de sus condiciones, entonces pasa al acto, se actualiza y deviene completo. Es decir, todos estos pensadores no reducen lo potencial, lo virtual, en un cierto sentido fantasmagórico, como dice Hartman, sino que lo consideran completamente real y esperando sólo a que se complete el conjunto de condiciones que necesita para actualizarse. Lo posible, en cambio, se opone a lo real, es en cierta manera un 'irreal' en espera de su realización; en cambio, lo virtual tiene una plena realidad en sí mismo y sólo espera su actualización. A partir de la noción de posibilidad, según Deleuze, no podemos concebir el paso a la existencia más que de manera brusca y sin explicación; la existencia se produce como la realización de algo en un espacio y en un tiempo indeterminados; en cambio, la noción de virtualidad permite explicar el surgimiento de un ser concreto en la existencia, como el proceso de dramatización de una idea, que tiene siempre lugar en un espacio y un tiempo característicos, como vimos antes.

Pero además lo posible y lo virtual se distinguen en otro sentido, porque uno está sometido a la identidad del concepto, mientras que el otro designa una multiplicidad pura, cualitativa, sustraída a la identidad, como vimos antes en Bergson. El paso de lo posible a lo real es un paso de lo semejante a lo semejante, sometido a la identidad del concepto, mientras que el proceso de actualización de lo virtual es siempre diferenciante, generador de series divergentes y múltiples. Los términos actuales jamás se parecen a los términos virtuales de los que se originan, al contrario que en el paso de lo posible a lo real. En este sentido, la actualización permite y exige la novedad, es un proceso creativo y no meramente reduplicativo. La evolución crea cosas nuevas, es un proceso de diferenciación, de creación de líneas divergentes, como vimos en Bergson. Por ello el paso de lo virtual a lo actual es el verdadero movimiento, el auténtico devenir

creativo, mientras que la realización como limitación abstracta de un mero posible no es más que un pseudo-movimiento reduplicativo.

## SIN FUNDAMENTO

El pensamiento de Deleuze pone también entre paréntesis el fundamento, ya que lo considera minado en su interior por aquello que pretende precisamente excluir el simulacro; en este sentido, podemos hablar en Deleuze de un pensamiento sin fundamento. Para Deleuze fundar es siempre fundar la representación; hay una relación intrínseca entre fundamento y pensamiento representativo; por ello el intento de salir del ámbito de la representación debe poner en cuestión la noción misma del fundamento.

La noción de fundamento presenta para Deleuze tres sentidos: en primer lugar, el fundamento es lo Mismo y lo Idéntico, es decir, la esencia en tanto que posibilitadora de la representación; en un segundo momento, el fundamento se muestra como razón, como razón suficiente, ya dentro de la representación, y por último, el fundamento aparece como memoria inmemorial, como Pasado puro, con el cometido expreso de hacer circular el presente, de llevar el presente al ámbito de la representación<sup>327</sup>.

Veamos en primer lugar el fundamento como esencia ideal, es decir, la noción platonizante del fundamento. Aquí el fundamento aparece como aquello en lo que se pretende participar; y de esta manera hay que distinguir entre el fundamento como lo pretendido, lo fundamentado como pretendiente o pretensión y la cualidad que lo fundamentado pretende obtener del fundamento y que éste posee en primer grado. Esta cualidad es para Deleuze la diferencia, lo que trae como consecuencia que el fundamento como esencia somete la diferencia al dominio de lo idéntico y lo semejante. El fundamento selecciona, discrimina entre los verdaderos y los falsos pretendientes, entre los que se parecen a él y los que sólo lo simulan, entre las buenas copias y los malos simulacros, y con este movimiento funda el ámbito de la representación.

Una vez instaurada la representación, el fundamento deja de confundirse con lo idéntico, y éste debe ser fundamentado a su vez. En este segundo nivel lo que hay que fundamentar es la pretensión de la representación de hacerse infinita, y aquí el fundamento aparece en sentido leibniziano, como razón suficiente. El que el

---

<sup>327</sup> .- DR, 349-351.

fundamento se muestre como razón suficiente responde a la necesidad que tiene lo existente de ser considerado no como un existente inmediato, sino como algo puesto<sup>328</sup>, y además expresa que el fundamento no es ya la identidad, sino «el medio de subordinar a lo idéntico y a las otras exigencias de la representación, lo que se les escapaba de la diferencia en el primer sentido».

Estos dos sentidos del fundamento se reúnen en un tercero, es decir, en la noción de fundamento como Memoria, que hace pasar lo presente al ámbito de la representación mediante un círculo que no hace más que repetir en los diferentes momentos el mismo y único fundamento, eternamente. Aquí alude Deleuze a que la noción de fundamento da lugar a un círculo entre lo fundamentado y el propio fundamento, como muy bien muestra Hegel.

A continuación, Deleuze plantea la ambigüedad radical del fundamento, ya que por una parte éste es atraído por la representación que funda, pero al mismo tiempo está siempre amenazado, minado por el sin fondo que rechaza. El fundamento vacila siempre entre su caída y desaparición hegeliana en lo fundamentado, ya que, según Hegel, la cosa tal como es lo *incondicionado* también es lo *infundado*, es decir que surge del fundamento sólo porque éste se ha destruido y ya no existe: la cosa como existencia es una intermediación, medida por el fundamento y la condición, e idéntica consigo misma por vía de la superación de esta mediación<sup>329</sup> y su hundimiento en un sin fondo.

En efecto, la misión del fundamento consiste en determinar lo indeterminado, pero esta determinación no se realiza sin problemas, ya que algo sube del fondo hasta la superficie y sin querer adopta una forma vaga, informe, entre éstas, y por otra parte, estas mismas formas se descomponen al contacto con lo informe. Y así sólo permanece el monstruo como «aquella determinación que no se opone a lo indeterminado y que no lo limita»<sup>330</sup>.

Aquí Deleuze hace una crítica de la pareja materia-forma como insuficiente para explicar la determinación, ya que la materia está a su vez informada y la forma no es separable de lo que modela. Esta pareja permanece completamente interior al pensamiento representativo. Se produce un avance cuando se habla de la fuerza y del

---

<sup>328</sup>.- Cf. Hegel, *Ciencia de la lógica*, ed. citada, pág. 81, tomo II.

<sup>329</sup>.- Hegel, *Ciencia de la lógica*, tomo II, pág. 122.

<sup>330</sup>.- Cf. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, pág. 156, para el que los monstruos son 'como el ruido de fondo, el murmullo ininterrumpido de la naturaleza', los eslabones que restauran el continuo natural, roto por las especies, aislados entre sí.

fondo como razón suficiente de la unión de la materia y la fuerza; pero no se piensa radicalmente la determinación hasta que se llega a concebirla a partir de la pareja conceptual formada por la línea abstracta del pensamiento y el sin-fondo disolvente de las materias y destructor de las formas<sup>331</sup>,

Este indeterminado, sin fondo, es para Deleuze la animalidad del pensamiento, su genitalidad, o sea la estupidez (bétise); así Deleuze enfrenta la determinación del pensamiento con la indeterminación de la estupidez, que aparece como lo que marca como límite al pensamiento y muestra su impotencia.

Deleuze retoma su análisis del cogito cartesiano, que presenta como límite la estupidez, y al cual le falta «la forma de lo determinable; no una especificidad, ni una forma específica informando una materia, ni una memoria informando un presente, sino la forma pura y vacía del tiempo»<sup>332</sup>, la cual introduce la Diferencia en el pensamiento.

Pero además de la línea pura del tiempo, como instancia propia del pensamiento, lo sin-fondo, es decir, un mundo de individuaciones impersonales y (de singularidades pre-individuales, corroe también la representación y pone en peligro su función fundamental.

Hay, pues, en Deleuze el intento de elaborar un pensamiento sin fundamento, pero en este esfuerzo no está sólo nuestro pensador, ya que Heidegger y sus seguidores como Vattimo y Derrida, se han enfrentado al mismo problema, pero en un sentido diferente al de Deleuze; en efecto, para Vattimo un pensamiento alternativo al sometido a la exigencia del fundamento y que dé el salto, no hacia el vacío, sino en busca de un suelo (Boden) en el sentido de un fondo en el que pueda nacer algo, y que a la vez rompa con la presencia (Anwesen-lassen), lo constituye un pensamiento tomado como memoria (Gedachtnis), como rememoración (Andenken)<sup>333</sup>. Un denken, en el sentido de Andenken, piensa su objeto como no presente, como siempre diferido, y capta la apertura del ser como acontecimiento; es a la vez un pensamiento que se remonta al infinito y cuya categoría central es la del juego, ya que este pensamiento es un pensamiento de la diferencia o, mejor dicho, de la diferenciación entendida como producción del acontecimiento. Hasta aquí Deleuze podría estar de acuerdo con Vattimo, pero donde surgen las diferencias es en la consideración de este pensamiento

---

<sup>331</sup> .- DR, 353.

<sup>332</sup> .- DR, 354.

<sup>333</sup> .- Cf. G. Vattimo, *Le avventure delle difference*, pág. 132.

como hermenéutica, como interpretación que desfonda constantemente los contextos históricos a los que se aplica mediante la infinitud de su análisis. Esta concepción hermenéutica-histórica del *Andenken* es inaceptable desde el punto de vista deleuziano, ya que para Deleuze el sentido nunca es primero, siempre es producido, y además la conciencia interpretadora es algo también secundario respecto de las instancias prepersonales y preindividuales que hormigean en el inconsciente. La categoría de interpretación permanece sometida al ámbito de la representación, ya que supone en cierta manera la presencia del intérprete y lo interpretado y la donación de sentido del uno a lo otro.

En cuanto a Derrida, se pueden establecer más puntos de contacto, ya que él habla de un pensamiento descentrador que busca críticamente un nuevo estatuto del discurso mediante «el abandono declarado de toda referencia a un *centro*, a un *sujeto*, a una *referencia* privilegiada, a un origen o a un arjé absolutos»<sup>334</sup>. Derrida ya no intenta interpretar, sino que afirma el juego y el azar e intenta ir más allá de la conciencia que interpreta y de la presencia plena, que serviría de fundamento seguro a dicha interpretación, limitando de alguna manera el juego de la estructura. Todas las nociones derridianas, *différance*, *farmakon*, *hymen*, *archi-escritura*, ponen en cuestión la noción misma de fundamento, y en ese sentido pueden ponerse en relación con los intentos deleuzianos de establecer un pensamiento sin fundamento, más allá de toda hermenéutica<sup>335</sup>.

---

<sup>334</sup> .- Cf. J. Derrida, *La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas*, Anagrama, Barcelona, 1972, pág. 23.

<sup>335</sup> .- No queríamos dejar este tema sin mencionar al menos la polémica que en los años 70 enfrentó en Alemania a Apel, Habermas, Albert y Lorenzen, en relación con los intentos de establecer una fundamentación racional de la ética. En esta polémica se enfrentaban fundamentalmente un pensamiento racionalista crítico, seguidor de Popper, que opondría al principio de fundamentación el principio de crítica, y un pensamiento neo-hermenéutico que reinterpretaba la exigencia de fundamentación en base a una pragmática trascendental (Apel) o una pragmática universal (Habermas). La aportación fundamental de la escuela de Erlangen (Lo renzen y Schwemer) a este debate consiste en su método reconstructivo, que combina hábilmente la génesis empírica con la génesis normativa, para explicar el surgimiento de las normas morales. Toda la polémica se mueve en el contexto de una «rehabilitación de la razón práctica» que sitúa a ésta como un ámbito privilegiado en el que replantear, en base a un pragmatismo muy sofisticado de nuevo cuño, el problema de la fundamentación. Sobre estos temas se puede consultar, aparte de las aportaciones de M. Jiménez Redondo, nuestra ponencia presentada al XX Congreso de Filósofos Jóvenes, San Sebastián, 1983, titulada *La polémica sobre la posibilidad de la fundamentación de una ética normativa en la filosofía alemana contemporánea: H. Albert, Escuela de Erlangen, J. Habermas y K. O. Apel*, publicada en Las Actas del Congreso.

## CONCLUSIÓN: UN PENSAMIENTO DE LA DIFERENCIA Y LA REPETICIÓN

El pensamiento representativo es el principal obstáculo para poder pensar realmente la diferencia y la repetición. En efecto, en el caso de la diferencia, la representación hace imposible pensar la diferencia, ya que la somete a la alternativa de un más allá divino o bien un más acá infernal, insondable y caótico. Parece ser que la diferencia no puede ser pensada más que sometida a las cuatro exigencias de la representación, que constituyen, a la vez, las cuatro raíces del principio de razón suficiente: la identidad del concepto (*ratio cognoscendi*), la oposición del predicado (*ratio fiendi*), la semejanza de la percepción (*ratio agendi*) y la analogía del juicio (*ratio essendi*)<sup>336</sup>.

El intento de sortear esta dificultad haciendo infinita la representación ya vimos que tampoco resultaba: ni la solución de Hegel ni la de Leibniz permitían poder afirmar la diferencia en sí. Tanto la representación finita como la infinita fracasan al aplicarse a la diferencia, ya que la alternativa finito-infinito no conviene a dicha diferencia, debido a que los dos polos de esta alternativa permanecen sometidos a la identidad, ya que expresan «las oscilaciones de lo Idéntico en relación a una materia siempre rebelde, de la que unas veces rechaza el exceso y el defecto y otras veces los integra»<sup>337</sup>.

Por otra parte, la representación es el lugar de la ilusión, pero de una ilusión necesaria, trascendental, que presenta cuatro aspectos según se refiere al pensamiento, a lo sensible, a la Idea o al ser. El primer aspecto de la ilusión que se presenta como «sentido común» reside en someter la diferencia a la identidad del concepto y del sujeto pensante. Es la ilusión cartesiana, racionalista. El segundo aspecto de la ilusión se refiere al sometimiento de la diferencia a la semejanza, de lo sensible consigo mismo en la percepción, es decir, lo que se puede denominar el «buen sentido». La diferencia no tiene su lugar ni en las cualidades ni en las extensiones en las que se da, sino en la intensidad: la diferencia es intensiva por naturaleza, y así no es sensible, sino que constituye el ser de lo sensible, donde lo diferente se relaciona con lo diferente. La tercera ilusión se refiere a la concepción de la diferencia como algo negativo, bien bajo la forma de limitación (filosofía prekantiana) o bien bajo la forma de oposición (filosofía postkantiana). Aquí la diferencia aparece como no-ser (*oûx óv*) en lugar de

---

<sup>336</sup>.- Cf. DR, 337.

<sup>337</sup>.- DR, 340.

como *l'í ov*, es decir, como lo problemático. El estatuto de la diferencia es el de lo problemático y no el de lo negativo. Por último, en la cuarta ilusión se subordina la diferencia a la analogía del juicio y al dominio de las categorías, ya que éstas se presentan como los conceptos originarios que reparten y distribuyen el Ser, que es esencialmente análogo. Frente a esta concepción, Deleuze afirma el univocismo del Ser y el rechazo de las categorías, en base a las distribuciones nómadas y no sedentarias y fijas que distribuyen las diferencias en el espacio de un ser unívocamente uno.

Estas ilusiones también impiden un pensamiento de la repetición en sí misma, ya que la someten a la semejanza y a la igualdad, es decir, a la generalidad; consideran que la repetición es siempre repetición de cosas distintas que pertenecen al mismo concepto. También limitan la repetición por lo negativo, lo que produce un bloqueo del concepto, como vimos antes, en los ámbitos del lenguaje, de la Naturaleza o del Inconsciente en los que se repite siempre en función de lo que no se es o de lo que no se tiene. Por último, la repetición se concibe solamente como una repetición material o desnuda, que repite siempre lo mismo, sometida a la analogía que la contamina de un sentido distributivo.

Una vez vistas las dificultades que un pensamiento representativo presenta para comprender la diferencia y la repetición, pasemos al análisis que lleva a cabo Deleuze de estas nociones, fuera ya de la representación, pero antes recordemos que para Deleuze la diferencia, la repetición, como las otras nociones que usa (intensidad, diferencial, singularidad, cuestión, problema, etc.), no son categorías, y por tanto, su unión no constituye un sistema de categorías, ya que las categorías pertenecen al mundo de la representación y constituyen «formas de distribución según las cuales el Ser se reparte entre los entes siguiendo reglas de proporcionalidad sedentaria»<sup>338</sup>. Las nociones deleuzianas son abiertas y testimonian un sentido empírico y pluralista de la Idea, son más existenciales que esenciales, más perceptos que conceptos; son unas nociones 'fantásticas', ya que se aplican a los fantasmas y simulacros, y además se refieren a experiencias reales y no meramente a la experiencia posible, como las categorías de la representación, y de esta manera permiten reconciliar las dos partes de la estética, separada por la representación: por un lado, la teoría de las formas de la experiencia sensible, y por otro lado, la teoría de la obra de arte como experimentación. Estas

---

<sup>338</sup> .- DR, 364.



nociones fantásticas permiten reconciliar la experiencia con la experimentación. Son complejos de espacio y de tiempo transportable por todos los sitios, pero imponiendo sus propiedades; no producen reconocimiento, sino encuentros fortuitos y azarosos. Se relacionan con el uso fantástico de la imaginación, que vislumbró Kant, como algo irreductible, a la vez, a lo universal del concepto y a la particularidad del aquí y del ahora.

Pasemos ahora a la noción de diferencia en sí, entendida como una diferencia interna y no conceptual y afirmada en sí misma, lo que supone el rechazo de la concepción de la determinación como negación; frente a esto Deleuze reafirma el carácter positivo de la diferencia, en la línea de Nietzsche, y se aparta de la sumisión a lo negativo a que la filosofía representativa había sometido a la diferencia, al concebirla sujeta a la identidad analítica de la substancia infinita; o bien a la identidad sintética, fruto del Yo finito. El paso que la filosofía moderna lleva a cabo de la centralidad de Dios a la centralidad del Yo no entraña cambio alguno para una filosofía de la diferencia, dada la solidaridad interna que existe entre ambas nociones, sometidas las dos a la identidad.

Esta solidaridad se muestra en Nietzsche, ya que en sus obras la muerte de Dios anuncia la muerte del hombre, del cogito, para dejar sólo la diferencia, libre de la identidad sintética que aseguraba el cogito.

Por otra parte, la afirmación de la diferencia como noción ontológica central pone en crisis toda ontología dualista de raíz platónica, basada en la oposición entre modelo y copias, ya que la diferencia se muestra en el simulacro, en el fantasma, definido sobre una o más series diferentes en las que se genera un juego, libre de toda sumisión a un original previo, como vemos de forma privilegiada en el arte moderno, que pone en escena el libre juego de las diferencias, libres de toda sumisión a la representación.

Precisamente esta organización en series, definidas por las diferencias entre los términos que las componen y que constituyen sistemas intensivos, de diferente naturaleza (mecánicos, biológicos, psíquicos, sociales, estéticos, filosóficos, etc.), es una condición para que la diferencia escape a la representación.

Tenemos, pues, series heterogéneas, entre las cuales existen diferencias de intensidad y en las que se pueden producir *acoplamientos* de unas series con otras;

fenómenos de *resonancia* y *movimientos forzados* cuya amplitud desborda las series en que se producen.

Cuando estas series heterogéneas comunican entre sí se producen cosas en sus bordes: acontecimientos, fenómenos de superficie, así como sujetos larvarios y yos pasivos, los cuales por una parte soportan estos dinamismos, estos acontecimientos, y por otra contemplan los acoplamientos y resonancias. Ejemplo de todo esto vimos antes en el análisis del embrión.

Deleuze resume esto diciendo que «el sistema no se define sólo por las series heterogéneas que lo bordean ni por el acoplamiento, la resonancia y el movimiento forzado que constituyen sus dimensiones, sino también por los sujetos que lo pueblan y los dinamismos que lo llenan, y en fin, por las cualidades y las extensiones que se desarrollan a partir de estos dinamismos»<sup>339</sup>. Esto se aplica especialmente al caso de los sistemas filosóficos, en los cuales el filósofo aparece como 'el sujeto larvario de su propio sistema', que sólo controla en parte.

En estos sistemas de series no sólo hay diferencias de primer grado, sino que también se producen diferencias de segundo grado o diferencias de diferencias que juegan el papel de 'diferenciante' y ponen en relación a las diferencias de primer grado. Esto plantea el problema de si estas diferencias de segundo grado relacionan las diferencias de primer grado sin intermediarios, directamente. Deleuze contesta que todo sistema tiene un 'precursor sombrío' que asegura la comunicación entre las series y que introduce entre ellas una cierta semejanza; pero esta semejanza es ficticia, es un efecto inducido por la actuación del sombrío precursor, en lugar de ser fundante como el pensamiento representativo que hace depender la diferencia de una semejanza.

El precursor, el cual denomina Deleuze 'dispars', actúa como el diferenciante de las diferencias, es el objeto *x* que pone todo en movimiento, aunque él mismo no tiene lugar en el sistema ni tampoco una identidad propia. Está el objeto extraño que se desplaza perpetuamente por las series asegurando su movimiento.

Según esto, la identidad del precursor y la semejanza de las series, lejos de ser una condición del ser y el pensamiento de la diferencia, es sólo una condición para su representación, lo cual además desnaturaliza el propio ser y el propio pensamiento de la

---

<sup>339</sup> .- DR, 156.

diferencia; como vemos, la semejanza es siempre externa al sistema, derivada, producida como efecto ilusorio, mientras que la diferencia es interna y original.

Deleuze ejemplifica esto aduciendo algunos ejemplos literarios extraídos de las obras de R. Roussel, Joyce, Proust y Gombrowicz. Las series casi homónimas de R. Roussel producen su efecto estético por el juego de una pequeña diferencia que se desplaza por dichas series de palabras. En cuanto a Joyce, tenemos que dicho autor basa su estilo en el establecimiento de semejanzas entre series diferentes y divergentes entre sí y construye un cosmos ordenado a partir de este caos inicial (Chaosmos). Proust, en su conocido pasaje de la magdalena, no relaciona un antiguo presente y un presente actual, sino que define algo esencial entendido como una «diferencia cualitativa», un *Cambrey*, esencial en sí, que es irreductible a la vez a la percepción del presente que fue y a la memoria voluntaria del presente actual. Por último, Gombrowicz, en su novela *Cosmos*, intenta, según sus propias palabras, ordenar el caos, estableciendo vínculos entre series de acontecimientos aparentemente desconectados entre sí que le permiten comprender los orígenes de la realidad a la que alude el título de la obra.

En todos estos casos tenemos las tres instancias definidas antes: un caos que sostiene todo, series divergentes entre las que se establecen relaciones de simultaneidad, coexistencia y contemporaneidad y, por último, un diferenciante, un 'dispar', que las pone en relación entre sí.

Igualmente, el análisis que Freud lleva a cabo del fantasma de los orígenes, como una relación entre dos series, una infantil y otra adulta, y en la que el acontecimiento infantil, que quizá no haya tenido nunca lugar, toma el lugar del precursor sombrío que pone en relación las series. Por último, en Proust el amor infantil por la madre es el elemento que pone en relación las series de dos amores adultos: el de Swan y Odette y el del autor y Albertine.

Por otra parte, la afirmación de la diferencia nos lleva a la repetición como afirmación de que en el origen está la diferencia, es decir, el no origen, y que en consecuencia no hay nada original, la diferencia en sí nos lleva al eterno retorno entendido como el para-sí de la diferencia. La repetición del eterno retorno no es ni la permanencia de lo Uno ni la semejanza de lo múltiple, sino que el sujeto del eterno retorno es lo diferente, lo desemejante, liberado de toda necesidad, azaroso.

La identidad se genera como un efecto óptico, producido por la retroyección de la diferencia originaria. Lo único semejante es el volver del eterno retorno, y que hace que lo mismo se pueda decir sólo de lo que difiere, de lo que permanece diferente. «El eterno retorno es lo mismo de lo diferente, lo uno *de lo* múltiple, lo semejante *de lo* desemejante»<sup>340</sup>. Esto nos pone en relación el eterno retorno con el univocismo del ser, como ya vimos antes, y por otra parte, con los fantasmas y los simulacros, ya que el eterno retorno no se refiere a otra cosa que a éstos; lo que retorna siempre son simulacros, y los sistemas diferenciales de series heterogéneas resonantes, que tienen un precursor sombrío que les somete a un movimiento forzado y que están constituidos por simulacros intensivos, son los fantasmas.

A continuación, Deleuze pone en relación la noción de diferencia con la de Idea, tomada en un cierto sentido kantiano. En efecto, para Deleuze las Ideas son las diferenciales del pensamiento y se relacionan con la determinación a través de tres momentos: en primer lugar, la Idea aparece como algo indeterminado en su objeto propio; en segundo lugar, en cambio, la Idea es determinable en relación con los objetos de la experiencia, y por último, la Idea representa el ideal de determinación infinita respecto a los conceptos del entendimiento. Estos tres momentos de la Idea, Deleuze los relaciona con tres aspectos del cogito, el cual se presenta como existencia indeterminada en el Yo soy, luego aparece como existencia determinable bajo la forma del tiempo y por último aparece como determinación del Yo pienso.

Por esto, según Deleuze, las Ideas son los pensamientos fundamentales del Cogito, y especialmente las tres ideas kantianas: el Yo que aparece como lo indeterminado, el Mundo que se presenta como lo determinable y Dios que es el ideal de la determinación.

En este análisis de las Ideas, Deleuze retoma explícitamente a Kant cuando considera las Ideas como los problemas (insolubles y, sin embargo, ineludibles) que la razón se pone a sí misma de forma espontánea. Las Ideas son exigidas por la razón, pero no se pueden usar directamente, sino que deben relacionarse necesariamente con los conceptos del entendimiento; a los cuales sirven en primer lugar de *foco ideal*, fuera de la experiencia, hacia el que dichos conceptos convergen, y por otra parte como *hori-*

---

<sup>340</sup> .- DR, 165, subrayados de Deleuze.

zonte superior que los abarca a todos<sup>341</sup>. Esto hace que las Ideas de la razón tengan un uso inmanente, legítimo, en su relación con los conceptos de entendimiento y un uso trascendente, ilegítimo, según el cual la Idea se dirige hacia un objeto al que se supone que corresponde.

Las ideas, pues, aparecen como productos de la Razón, la cual es la facultad de lo problemático en general. Deleuze, pues, establece una relación directa entre Idea y problema, pero falta aún relacionar la Idea con la diferencia. Esto se lleva a cabo teniendo en cuenta que las Ideas son el pensamiento de un cogito, que se presenta él mismo como escindido por una grieta, constituido por la forma pura y vacía del tiempo. Pues bien, las Ideas tienen su lugar precisamente en la grieta del yo, en la que hormigean, de la que entran y salen continuamente, en la que se componen de distintas formas y «de la misma manera que la diferencia reúne y articula inmediatamente lo que distingue, la grieta retiene lo que escinde, y las Ideas contienen también sus momentos desgarrados. Pertenece a la Idea interiorizar la herida y sus habitantes, sus hormigas. No hay en la Idea ninguna identificación ni confusión, sino una unidad objetiva problemática interna de lo indeterminado, lo indeterminable y la determinación»<sup>342</sup>.

Precisamente lo que le falta a Kant, según Deleuze, es ver la diferencia como aquello que une manteniendo los términos unidos en su separación. Kant no logra esto en su análisis de las Ideas, por lo que queda preso del empirismo, que deja extrínseco lo separado.

Otro aspecto que relaciona la Idea con la diferencia reside en el carácter virtual de aquella, cuya actualización supone siempre una diferenciación, como vimos en los ejemplos biológicos anteriores. Las Ideas se encarnan en campos de individuación

---

<sup>341</sup> .- Cf. Kant, *La crítica de la razón pura*, tomo II, págs. 281-290, «...las ideas trascendentales no son nunca de uso constitutivo, de suerte que gracias a ellas se den conceptos de ciertos objetos (...) no son sino conceptos dialécticos. Por el contrario, tienen un uso regulativo e indispensablemente necesario: dirigir el entendimiento hacia cierto fin, con vistas al cual las líneas directivas de todas sus reglas convergen hacia un punto que a pesar de que sea solamente una idea (focus imaginarius), o sea un punto del cual no parten realmente los conceptos del entendimiento, puesto que se halla totalmente fuera de los límites de la experiencia posible, sirve empero para proporcionarles la máxima unidad, a la vez que la máxima extensión» (A644, B672, pág. 281). «...toda especie contiene subespecies en virtud del principio de especificación, y el horizonte lógico consta solamente de horizontes menores (subespecies), pero no de puntos que no tengan extensión (individuos). Pero para distintos horizontes, esto es, que se determinan por otros tantos conceptos, cabe imaginar que se trace un horizonte común desde el que se los contemple a todos como desde un punto central, que es el género superior, hasta que por último el género supremo sea el horizonte universal y verdadero que se determine desde el punto de vista del concepto supremo y abarca bajo sí toda multiplicidad, como géneros, especies y subespecies» A658-9, B686-7, pág. 290).

<sup>342</sup> .- DR, 220.

previos, se actualizan en las distintas especies y en la parte de un animal dado se desarrollan por medio de cualidades y extensiones que recubren y despliegan estos campos de individuación.

Según Deleuze, toda cosa tiene dos mitades: la mitad ideal y virtual y la mitad actual. La mitad virtual consta de relaciones diferenciales y puntos singulares que se actualizan a través de cualidades y partes, respectivamente. Es el proceso de individuación lo que encaja ambas mitades relacionando el proceso de *differentiation*, es decir, de determinación de la Idea, con el proceso de *differentiation*, que supone el paso a la existencia actual.

En relación con este proceso de determinación y de actualización de las Ideas, Deleuze retoma y redefine ciertos conceptos de Nicolás de Cusa, a los que añade otros, para formar la serie siguiente: perplicación, complicación, implicación, explicación, replicación. La *perplicación* es el estado problemático de las Ideas, es decir, el estado de las Ideas como problemas; la *complicación* es el estado del caos formado por series intensivas actuales; la *implicación* es el estado de dichas series intensivas en tanto que comunican por sus diferencias; la *explicación* es el estado de las cualidades y extensiones que recubren y desarrollan el sistema sobre las series que le sirven de base; por último, la *replicación* alude a la persistencia de los problemas en el movimiento que los explica y los resuelve sin eliminarlos por ello<sup>343</sup>.

En cuanto a la liberación de la diferencia respecto a lo negativo, Deleuze retoma el análisis que ciertos filósofos y matemáticos del siglo XIX, como J. Bordas-Demoulin, Ch. Renouvier, Salomón Maimón y H. Wronski<sup>344</sup>, llevaron a cabo del cálculo diferencial, interpretándolo en base a una filosofía diferencial, libre de la negatividad y de la concepción de los diferenciales, dx, dy, como infinitamente pequeños.

Según Deleuze, dx se opone a no-A como el símbolo de la diferencia al de la contradicción.

En las interpretaciones que dan del cálculo infinitesimal, tanto Bordas como Maimón, como Wronski, relacionan las diferenciales con las Ideas, desde un punto de vista platónico, leibniziano o kantiano, respectivamente. Según estos autores, el

---

<sup>343</sup> .- DR, 359-360.

<sup>344</sup> .- Las obras a que se refiere Deleuze son: Jean Bordas-Demoulin, *Le Cartésianisme ou la véritable rénovation des sciences*, París, 1843; Salomón Maimón, *Versuch über Transzendental philosophie*, Berlín, 1790; Hoéne Wronski, *Philosophie de l'infini*, París, 1814.

diferencial  $dx$  aparece a la vez como indeterminado cuando aparece aislado ( $dx$ ,  $dy$ ), como de-terminable mediante la relación  $dy/dx$  y como determinado completamente con los valores de  $dy/dx$ .

De esta manera, el diferencial aparece como el elemento puro de la cuantitabilidad relacionado con la Idea, frente a las cantidades fijas de la intuición (quantum) y las cantidades variables como conceptos del entendimiento o quantitas. Volvemos a la noción deleuziana de que la Idea es la esencia de lo sensible, a pesar de no ser ella misma sensible. La idea tiene como objeto propio la relación diferencial, en la que los dos diferenciales son indeterminados, pero que se determinan recíprocamente uno al otro; de manera que cada término no tiene sentido más que respecto al otro.

Maimón, en este sentido, concibe la materia de la Idea como la síntesis recíproca de las relaciones diferenciales, como fuente de la producción de los objetos reales, y de esta manera supera la dualidad kantiana de concepto e intuición. La Idea asegura una triple génesis: «La de las cualidades producidas como las diferencias de los objetos reales del conocimiento, la del espacio y el tiempo como condiciones del conocimiento de las diferencias y la de los conceptos como condiciones para la diferencia o la distinción de los conocimientos mismos»<sup>345</sup>.

En resumen, para Deleuze la relación diferencial presenta tres aspectos: por una parte la cuantitabilidad, como principio de la determinabilidad en general; además la cualitabilidad, como principio de determinación recíproca, y por último la potencialidad o determinación completa, en forma serial, que representa una función como una suma de potencias (serie de Taylor). Estos tres aspectos se relacionan entre sí, ya que la determinabilidad se supera en la determinación recíproca y ésta se sobrepasa hacia la determinación completa, y las tres constituyen la figura de la razón suficiente que aparece como una razón múltiple que pone en relación los elementos determinables (cuantitabilidad) con las relaciones de determinación recíproca (cualitabilidad) y con las singularidades obtenidas mediante la determinación completa (potencialidad).

Esta interpretación del cálculo infinitesimal no sólo rechaza la interpretación de los diferenciales como infinitamente pequeños, sino que además hace salir a estos diferenciales de la alternativa entre la realidad y la ficción, concediéndoles el estatuto de lo problemático y poniéndolos en relación con las Ideas, y liberándolos también de la

---

<sup>345</sup> .- DR, 225.

sumisión a lo negativo, a la contradicción, en que se encuentra esta noción en el ámbito del pensamiento representativo. Pero el pensamiento representativo no sólo impide considerar la diferencia en sí, sino que tampoco permite pensar la repetición en sí, ya que la somete a la identidad y además la concibe de forma negativa. La representación entiende siempre la repetición como la individuación múltiple de un concepto idéntico, gracias a la materia, que aparece en la tradición filosófica como el principio de individuación; producto de la alienación y exteriorización del concepto espiritual y además principio de determinación y limitación del mismo en los individuos concretos.

El único tipo de repetición que concibe el pensamiento representativo es la que denomina Deleuze material y desnuda; e incluso para poder representar esta repetición hace falta una serie de almas contemplativas, de yos pasivos que sean capaces, gracias al habitus, de contraer los casos diferentes que se repiten. La repetición, pues, para poder ser representada necesita un alma contemplativa y contractante, pero no representativa y no representada<sup>346</sup>. Esto hace que la repetición desnuda y material exija otra repetición interna a aquella que aparece siempre como superficial y externa. Es decir, que sólo hay repetición de la diferencia y que la diferencia se da entre las dos repeticiones. Deleuze resume la oposición entre los dos tipos de repetición de la siguiente manera: «Una de estas repeticiones es de lo mismo y no tiene diferencia más que sustraída, la otra es de lo diferente y comprende la diferencia. Una tiene términos y lugares fijos, la otra comprende esencialmente el desplazamiento y el disfraz. Una es negativa y por defecto, la otra positiva y por exceso. Una es de elementos, casos y veces, de partes extrínsecas; la otra es de totalidades variables internas, de grados y niveles. Una es sucesiva de hecho, la otra de coexistencia de derecho; una es estática, la otra dinámica. Una extensiva, otra intensiva. Una ordinaria, otra remarcable y de singularidades. Una es horizontal, otra vertical. Una está desarrollada y debe ser explicada, la otra está envuelta y debe ser interpretada. Una es repetición de igualdad y de simetría en el efecto, la otra de desigualdad y de asimetría en la causa. Una es de exactitud y de mecanismo, la otra de selección y de libertad. Una es una repetición desnuda, que no puede enmascararse más que a posteriori; la otra es una repetición

---

<sup>346</sup> .- DR, 366.



vestida, en la que las máscaras, los desplazamientos y los disfraces son los primeros, los últimos y los únicos elementos»<sup>347</sup>.

Deleuze saca dos consecuencias de estas dos repeticiones opuestas; en primer lugar, la representación, como ya hemos visto, es incapaz de elaborar tanto una filosofía de la repetición como una filosofía de la diferencia. La idea unifica los problemas de la diferencia y la repetición en un único problema. En segundo lugar, no basta con oponer estas dos repeticiones, sino que hay que explicar una en función de la otra; y Deleuze lo hace dando razón de la repetición desnuda, material y exterior por la repetición vestida, espiritual e interna.

Pero dando un paso más, Deleuze plantea que la distinción entre estas dos repeticiones no es suficiente, ya que si la repetición material depende aún del hábito, o sea de la contracción de los distintos casos que quedan sometidos a la contemplación de los sujetos larvarios y yos pasivos, la segunda repetición permanece ligada a la ambigüedad de la memoria y del fundamento. En ella la diferencia aparece comprendida, pero sólo en cuanto diferencia entre niveles o grados, y además esta segunda repetición permanece sometida al dominio de lo circular: primero dé los círculos del pasado coexistentes entre sí, luego como la coexistencia del pasado y el presente en un mismo círculo y por último como el círculo de todos los presentes que pasan y que coexisten en relación al objeto paradójico = x. Por esto es necesaria una tercera repetición en la que se rompan los círculos en beneficio de la línea recta que expresa la forma vacía del tiempo, en la que las Ideas se desprendan de la sujeción a la memoria, y en la que se afirme la divergencia y el descentramiento del poder de la diferencia. Más allá de la repetición desnuda y de la repetición vestida, es decir, de aquella a la que se sustrae la diferencia y de aquella en la que la diferencia quede comprendida, una repetición que efectúe la diferencia. Más allá de la repetición que fundamenta y de la repetición fundamentada, una repetición que rompa con el fundamento. Más allá de la repetición física y la repetición psíquica, *una repetición ontológica*, tal vez, en palabras de Deleuze<sup>348</sup>. Otra vez más es el arte el campo fundamental en el que se producen simultáneamente todas estas repeticiones: tanto en la música moderna (A. Berg, por ejemplo) como en pintura con el Pop-Art, como en las novelas de Butor y Robbé-

---

<sup>347</sup> .- DR, 367-368.

<sup>348</sup> .- DR, 374.

Grillet, se produce la repetición diferenciadora de ciertos motivos que vuelven una y otra vez, aunque cada vez de forma diferente.

Cada tipo de repetición tiene una relación con la forma del tiempo, y esto desde dos puntos de vista, según la forma pura del tiempo, que es fija e inmóvil, y según los contenidos empíricos, pasajeros y sucesivos. En este sentido hay repeticiones en las que se repite un modelo original, pero la verdadera repetición es aquella en la que el primer momento, el original, es ya repetición en sí mismo, con lo cual no hay ni original ni copia, sino que sólo hay simulacros, y esto desde siempre y para siempre. Sólo se repiten los simulacros, sólo vuelven las diferencias. Esto hace que la diferencia no se establece entre la primera vez y las siguientes, sino entre las propias repeticiones entre sí. Esto es lo que distingue, según Deleuze, la repetición kierkegaardiana, cristiana, de la repetición atea, nietzscheana; el hecho de que en una se repite siempre algo original, mientras que en la segunda la repetición se produce todas las veces y no hay origen que repetir.

En la repetición nietzscheana, que se desarrolla como Eterno Retorno, no vuelve algo previo y original, sino que el propio retorno es selectivo y representa la tercera repetición, que ha roto con la imagen del círculo y concibe el tiempo como una línea recta indefinida. Esta tercera repetición rompe también con la analogía y la semejanza. El eterno retorno es unívoco: vuelven sólo las diferencias, pero estas diferencias coinciden precisamente en su retornar. El ser es unívoco, es uno sólo, se dice de una sola manera, pero se dice de lo diferente, de lo múltiple. El eterno retorno rompe con la idea del original y la copia, con el modelo de la analogía que somete las copias a un arquetipo original; y afirma el simulacro, la copia rebelde que pone en cuestión la dualidad modelo-copia.

Deleuze establece una relación interna y esencial entre una concepción selectiva del Eterno Retorno, la afirmación del simulacro y una concepción univocista del Ser, que se dice de la misma manera de lo diferente.

El Eterno Retorno afirma la diferencia, la desemejanza, el azar, lo múltiple y el devenir; y éstas son las nociones que corresponden al simulacro.

El Eterno Retorno libera por fin la diferencia de todo lo que la tenía sometida en el marco de la representación: lo Mismo y lo Parecido, lo Análogo y lo Negativo. Todas estas categorías, en lugar de ser originales y productivas, son producidas como efectos,

como ilusiones por el libre juego de la diferencia que se afirma del simulacro. Vemos aquí otra vez la recuperación deleuziana de Nietzsche en clave antidialéctica y antirepresentativa, es decir, enfrentado a las nociones platónicas, aristotélicas y hegelianas.

La tercera repetición, el Eterno Retorno, se puede sentir como repetición ontológica, porque, expresa y afirma la única y verdadera ontología: el univocismo, más allá de todo equivocismo y sobre todo de la analogía, como pensamiento que distribuye el ser entre las diversas categorías, pero permaneciendo sometidas a la primacía de una de ellas: la substancia. El univocismo rompe con esta noción y afirma el ser como una noción común, indiferente a la distinción entre finito e infinito, igual que a la oposición entre singular y universal. Aquí Deleuze retoma la noción de Avicena desarrollada por Duns Scotto, Spinoza y Nietzsche.

La representación implica necesariamente la analogía del ser, como el pensamiento de la diferencia y la repetición exige el univocismo, como la única Ontología realizada.

«Una sola y misma voz para todo lo múltiple de mil vías, un solo y mismo Océano para todas las gotas, un solo clamor del Ser para todos los entes. A condición de haber alcanzado para cada ente, para cada gota y en cada vía el estado de exceso, es decir, la diferencia que los desplaza y los dispara y los hace retornar, girando sobre su punta móvil»<sup>349</sup>.

Este Eterno retorno además es selectivo, ya que consiste en una prueba que sólo superan los estados más excelsos del ente, aquellos que aceptan este propio devenir y lo afirman gozosamente. Sólo vuelve lo mejor, lo que logra pasar esta prueba del retorno; punto éste que recuerda la noción de eternidad espinozista, ligado a la exigencia de alcanzar el tercer estado de conocimiento, y que tiene en cuenta además la cantidad y la calidad de las relaciones que cada conatus ha establecido con los demás. Único sentido que puede tener la noción de inmortalidad y de eternidad del alma en una concepción materialista como la de Spinoza.

---

<sup>349</sup> .- DR, 388-389.

**Parte cuarta**  
CAPITALISMO Y ESQUIZOFRENIA  
Capítulo XIV  
ESQUIZOANÁLISIS Y MULTIPLICIDAD

El esfuerzo de Deleuze en dirección a la construcción de un discurso filosófico que sea capaz de un ajuste de cuentas con los problemas del mundo contemporáneo y que esté a la altura de las ciencias de hoy: biología, teoría de la información, psicoanálisis, antropología, crítica literaria, etc., recibe un gran impulso gracias a la colaboración de Félix Guattari, con el cual elabora una de las principales obras ontológicas de los últimos años: *Capitalismo y esquizofrenia*, que comprende dos partes: *El Anti-Edipo* y *Mil Mesetas (Mille Plateaux)*<sup>350</sup>.

En esta obra se presenta una teoría ontológica general cuyo principal empeño reside en analizar la noción de *multiplicidad* en sus diferentes formulaciones, rizoma, devenir minoritario, nomadismo, estratos, cuerpo sin órganos, ritornelo, etc. Se retoma y amplía aquí el proyecto de *La lógica del Sentido y Diferencia y Repetición*, en el sentido de proponer una nueva filosofía materialista, de un materialismo univocista y afirmativo, antidualéctico, basado en el juego libre, descentrado y azaroso de las diferencias.

Las multiplicidades moleculares, inconscientes, son el gran descubrimiento de Freud, que fue sepultado rápidamente por el predominio de los temas familiares, molares, no sin permanecer siempre irreductible al familiarismo edipiano. Es Melanie Klein quien recupera la noción de multiplicidad a partir de su concepción de los objetos parciales. Deleuze y Guattari retoman los objetos parciales entendidos como máquinas deseantes, multiplicidades intensivas relacionadas entre sí de forma rizomática pululando por la superficie del cuerpo sin órganos y resistiendo ser reducidas y totalizadas por el organismo. Las multiplicidades se dan en el inconsciente en estado puro y no como fragmentos de una Unidad perdida o de un Todo roto. Dichas multiplicidades se agrupan más en *mutas* que en *bandas*, según la terminología de E.

---

<sup>350</sup>.- Traducimos Plateau por meseta, porque la traducción de esta palabra por planicie no hace justicia al hecho de que estas llanuras estén a distintas alturas, y por otra parte, la palabra altiplano, por la que también se podría traducir, tiene un sentido geográfico muy marcado; elegimos por ello meseta por su mayor neutralidad. El concepto está tomado de G. Bateson, *Vers une écologie de l'esprit*, Seuil, París, 1975.

Canetti, se dispersan, sufren metamorfosis cualitativas, se resisten a la totalización y a la jerarquización. Son elementos nómadas que se desterritorializan creando líneas de fuga. Sin embargo, estas multiplicidades moleculares y rizomáticas son capaces también de insertarse en dispositivos molares y arbóreos, pero en todo caso las multiplicidades son lo originario. Los enunciados edípicos tratan de poner orden en este caos, convenciendo al individuo de que es capaz de emitir enunciados personales, de hablar en su propio nombre, pero esto no es más que una ilusión, porque todo enunciado de entrada es colectivo, es un enunciado colectivo de enunciación, producto de un dispositivo maquínico<sup>351</sup>. Deleuze destaca el hecho de que Foucault ha considerado siempre los enunciados como multiplicidades, primeras en relación con los sujetos que los emiten, los conceptos que designan y los objetos a los que se refieren<sup>352</sup>. Lo fundamental son las prácticas discursivas que dan lugar a los enunciados en el interior de un espacio *asociado* o *adyacente* al que pertenecen todos los enunciados de un mismo grupo. Sólo en el interior del espacio *correlativo* se produce la relación del enunciado con sus sujetos, sus conceptos y sus objetos; por fin, en el espacio *complementario* las formaciones discursivas productoras de enunciados entran en contacto con las formaciones no discursivas (instituciones, procesos económicos, acontecimientos políticos, etc.)<sup>353</sup>.

Dado que nuestro propósito principal reside en la identificación de los modelos ontológicos subyacentes en la obra de Deleuze, más que en el análisis específico de sus aportaciones a los distintos campos particulares, aprovechamos esta Introducción para resumir el objetivo de la primera parte de la obra tratada, *El Anti-Edipo*, es decir, la crítica al Psicoanálisis<sup>354</sup>.

*El Anti-Edipo* (1972) planteaba la crítica a la noción freudiana y lacaniana del Inconsciente desde la categoría de la *producción*. El Inconsciente no es un teatro, no está sometido a la categoría de la *representación*, no está bajo el dominio del Significante despótico, el Falo, como dice Lacan, sino que es una fábrica. En el Inconsciente no hay sólo fantasmas familiares, centrados en torno al Edipo, sino que lo principal lo constituyen los fantasmas sociales y políticos. Esta crítica se lleva a cabo

---

<sup>351</sup> .- MP, págs. 38-52.

<sup>352</sup> .- F, pág. 18.

<sup>353</sup> .- F, págs. 14-19.

<sup>354</sup> .- Retomamos aquí nuestra recensión de esta obra aparecida en el núm. 5 de la revista *Mathesis*, noviembre de 1982.

desde un Inconsciente Maquínico y desde la categoría de la máquina deseante. En el *Anti-Edipo* aparece también una teoría de la evolución histórica y una «politología». A través del estudio de la máquina territorial primitiva, la máquina despótica bárbara y la máquina capitalista civilizada se esboza un esquema que da cuenta de los procesos de territorialización, desterritorialización y reterritorialización y de emisión y fijación de flujos, de hombres, riquezas e información, en los que consiste la historia humana. A la vez se esboza una teoría del funcionamiento del poder en las tres distintas formaciones sociales. Las tres grandes máquinas funcionan de distinta manera: la máquina territorial «codifica» los flujos sobre el cuerpo lleno de la tierra; la máquina despótica sobrecodifica los flujos sobre el cuerpo lleno del Estado (el Urstaat), unifica políticamente las unidades territoriales dispersas y les extrae el excedente; por último, la máquina capitalista moderna 'descodifica' los flujos sobre el cuerpo lleno del capital-dinero, pero a la vez efectúa reterritorializaciones a través del Estado.

A cada máquina social le corresponde un género de representación propia, *connotación-conexión* basada en la voz y el grafismo, máscara y tatuaje en la máquina territorial primitiva; *subordinación-disyunción* que fija el signo y lo convierte en letra, en código, en ley escrita, en sumisión al déspota, en la máquina despótica imperial en la que el terror despótico sustituye a la crueldad primitiva; *coordinación-conjunción* de los flujos descodificados en la máquina capitalista (privatización de los bienes, abstracción de la riqueza en dinero, liberación de los flujos económicos, financieros y mercantiles, etc.). Al *código* imperial le sigue la *axiomática* capitalista, es decir, la coerción extraeconómica que permite obtener el excedente en las formaciones precapitalistas, se interioriza en el ámbito de la economía capitalista, los aspectos jurídicos de la explotación se separan de sus aspectos económicos, la trascendencia de la explotación jurídica imperial despótica se sustituye por la inmanencia de la explotación económica capitalista.

Deleuze y Guattari presentan como alternativa frente al psicoanálisis su *esquizoanálisis*, basado en un Inconsciente molecular, maquínico, deseante, productivo y no representativo, social y no familiar. Frente a la paranoia reaccionaria del poner, oponen la esquizofrenia del revolucionario y del loco. Entre estos dos polos opuestos transcurre la vida social y política de nuestras sociedades tardo-capitalistas: la paranoia del poder o la esquizofrenia de la revolución.

Este esquizo-análisis tiene la tarea negativa de criticar al psicoanálisis en los aspectos en que éste está sometido al familiarismo y a la categoría de representación, pero también tiene tareas positivas: «descubrir en un sujeto la naturaleza y el funcionamiento de las máquinas deseantes parciales que lo constituyen»<sup>355</sup> y «distinguir en los movimientos sociales la catexia libidinal inconsciente de grupo o de deseo y la catexia preconscious de clase o de interés»<sup>356</sup>. Vemos aquí los dos aspectos, individual y social, del esqui-zoanálisis y además su componente político, que es lo esencial.

El programa, pues, de esta primera parte de *Capitalismo y Esquizofrenia* se resume de la siguiente manera: «una tarea negativa y crítica: desfamiliarizar, desedipizar, descastrar, desfalizar, deshacer teatro, sueño y fantasma, descodificar, desterritorializar...», y una tarea positiva y constructiva: «descubrir en cada caso las catexias libidinales del campo social, sus posibles conflictos interiores, sus relaciones con las catexias preconscious del mismo campo...», y todo esto procurando «realizar el proceso, no detenerlo, ni hacerlo girar en vacío, ni darle una finalidad»<sup>357</sup>. Como ya dijimos antes, la categoría que subyace a todos estos análisis es la de *multiplicidad*, que por una parte es una respuesta al clásico problema de lo Uno y lo Múltiple, que Deleuze soluciona con su versión del univocismo y el Eterno Retorno de lo Diferente, como hemos visto en la tercera parte, y por otra es una categoría opuesta a una totalidad unificadora y opresiva; la totalidad deleuziana respeta la multiplicidad y constituye así una totalidad no originaria, sino originada, no unificadora, sino constituida a través de la síntesis disyuntiva de multiplicidades que mantienen su identidad propia, sin desaparecer, dialécticamente, en una unidad superior que borre sus diferencias. En cuanto a la segunda parte de *Capitalismo y Esquizofrenia*, *Mille Plateaux*, nos presenta una serie de modelos ontológicos que desarrollan los presentados anteriormente y entre los que destacan el de árbol y rizoma, el de estrato y plano de consistencia, el de dispositivo y máquina abstracta, el de los espacios lisos y estriados, el de ritornelo, etcétera. Respecto a estos modelos duales que propone Deleuze, hay que recordar que él no quiere volver al dualismo y proponer frente a los modelos clásicos otros modelos, que serían esta vez los correctos y los definitivos, y así dice: «No invocamos un dualismo más que para recusar otro dualismo. No nos servimos de un dualismo de

---

<sup>355</sup> .- AE, 332.

<sup>356</sup> .- AE, 354.

<sup>357</sup> .- AE, 392.

modelos más que para obtener un proceso que recuse todos los modelos. Son precisos cada vez correctores cerebrales que deshagan los dualismos que no hemos querido hacer, por los cuales pasamos. Llegar a la fórmula mágica que buscamos todos: *pluralismo = monismo*, pasando por todos los dualismos que son el enemigo, pero el enemigo completamente necesario, el mueble que no cesamos de desplazar»<sup>358</sup>. Hay que pasar, provisionalmente, por un dualismo metodológico para poder rechazar todos los dualismos. Vemos aquí de nuevo operando el 'reformismo' metodológico de Deleuze, que no pretende situarse de golpe fuera de la tradición metafísica, sino ponerla en tela de juicio e iniciar un proceso que permita reformarla e incluso sustituirla a largo plazo.

El libro, múltiple y rizomático, él mismo, consiste en una serie de 'mesetas' (plateaux) teóricas, es decir, de regiones equipotenciales, cada una de las cuales presenta un grado distinto de intensidad, que se desarrollan al mismo nivel, sin buscar nunca un punto culminante o un fin exterior preciso. Estas mesetas no tienen contornos definidos y establecen entre ellas una serie de resonancias que permite relacionar una con otra, sin que se pueda hablar de superposición mutua. Trazan una serie de espacios teóricos, extraídos de distintos campos (antropología, biología, crítica literaria, geología, geografía, etc.), que se generalizan y se hacen circular libremente, formando sistemas abiertos de nociones, teorías de alcance medio, que no llegan a ser categorías demasiado generales, pero que superan los límites estrechos de los campos específicos en que han surgido dichas nociones.

Por ahora *Mille Plateaux* es la última gran obra ontológica de Deleuze (las obras siguientes, *La logique de la sensation*, 1982; *L'image-mouvement*, 1983, y *L'image-temps*, 1985, son aplicaciones estéticas a la pintura de Francis Bacon y al cinematógrafo, respectivamente, de algunas de las nociones ontológicas esbozadas en dicho libro; por su parte, *Foucault*, 1986, es un ensayo de interpretación de la obra del

---

<sup>358</sup> .- MP, 31. En su obra sobre Foucault, Deleuze destaca que en este autor se da un dualismo entre lo visible y lo enunciable, pero que este dualismo es simplemente «una repartición preparatoria que opera en el seno de un pluralismo». Es un dualismo que no es definitivo ni irreductible como los auténticos dualismos (entre dos sustancias como en Descartes o entre dos facultades como en Kant), pero que tampoco es simplemente una etapa provisional que hay que superar en la marcha hacia un monismo (como en Spinoza o en Bergson). Es un mecanismo metodológico que distingue las formaciones discursivas de las no discursivas. El dualismo foucaultiano, de igual manera que los dualismos que pueden aparecer a veces en la obra de Deleuze, es más bien una «forma de exterioridad, de dispersión o de diseminación» abierto hacia las distintas multiplicidades. Los dualismos son efectos molares o masivos que sobrevienen y se superponen sobre las multiplicidades, que son lo fundamental (Cf. F, págs. 89-90).



gran filósofo recientemente desaparecido) y constituye un inmenso rizoma distribuido en un espacio liso, un dispositivo maquínico que efectúa y realiza una máquina abstracta y plural en los distintos estratos del libro, buscando un plano de consistencia que pueda coagular las múltiples líneas de fuga que pugnan por escapar de sus páginas; es un ejemplo y un producto de un pensamiento nómada que pretende escapar al modelo estatal e imperial de pensamiento; es una incitación a la elaboración y efectuación de un pensamiento minoritario que sea capaz de instaurar devenires, varios y múltiples, que confluyan con otros devenires minoritarios, y de manera que se produzca una resonancia capaz de amplificar y hacer converger diversas líneas de fuga creadora en un movimiento nuevo, imprevisto y autónomo.

## Capítulo XV

### RIZOMA

Una de las nociones en que se expresa la multiplicidad en la obra de Deleuze es la de rizoma. Esta noción, extraída de la botánica, se opone a la de árbol, la cual ha servido como metáfora omnipresente en todas las tradiciones culturales. M. Eliade nos recuerda que el árbol aparece como metáfora de cosmos en su conjunto, como metáfora de la vida entendida como un proceso regenerativo continuo, que se despliega a partir de un germen inicial, como expresión de la divinidad misma, es decir, como teogamia, como centro del mundo y soporte (fundamento) del universo, como símbolo, por fin, de la fecundidad inagotable, expresión, por tanto, de la realidad absoluta<sup>359</sup>.

La estructura árbol, por su parte, es la reinante en las ciencias, en la lógica, en la lingüística transformacional, en la biología, en la informática, etc. Esta estructura arbórea es una expresión de una lógica binaria, dicotómica, que opera por divisiones sucesivas y genera una estructura ramificada, jerarquizada, con sus raíces, su tronco o eje central, sus ramas, sus ramillas y así sucesivamente. Una estructura tal es jerarquizada, homogénea, con un orden dado de generación, con caminos trazados de antemano para pasar de una rama a otra, con un centro director y sus direcciones marcadas. Una estructura así es absolutamente incapaz de aplicarse a las multiplicidades.

---

<sup>359</sup> .- M. Eliade, *Tratado de Historia de las religiones*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1981, pág. 276. Cf. asimismo C. G. Jung, *L'albero filosofico*, Boringhieri, Torino, 1983.

Hay un intento, abortado, por romper con esta lógica arbórea y radicular, que consiste en construir una pseudo-multiplicidad en forma de un sistema que responda al modelo propio de las raicillas o de la raíz fasciculada. Este sistema no rompe realmente con el dualismo, ya que sigue teniendo una dimensión suplementaria en la que el caos al final se ordena. Esta estructura la ejemplifica Deleuze en algunas de las obras literarias de la modernidad.

Pero tampoco aquí la multiplicidad es soberana, ya que lo múltiple hay que hacerlo, no basta con proclamarlo, con decirlo. El modelo que permite pensar la multiplicidad es el que Deleuze denomina rizoma, por oposición a la raíz propia del árbol y a la raíz fasciculada. Este modelo se basa en una serie de principios que analizamos a continuación<sup>360</sup>.

En primer lugar, la *conexión* y la *heterogeneidad*. El rizoma está formado por series de distintos órdenes heterogéneos, conectados entre sí. En los rizomas, eslabones semióticos se conectan de maneras variadas con eslabones biológicos, políticos, económicos, etc. Especialmente, un rizoma pone en conexión cadenas semióticas con las organizaciones de poder. En ese sentido, la estructura de tipo rizoma denuncia la conexión que existe siempre entre los distintos enunciados y los sistemas de poder que los utilizan, y así muestra como en la lingüística chomskiana el símbolo categorial S que aparece como origen de todos los árboles sintagmáticos opera más como un marcador de poder que como un marcador sintáctico<sup>361</sup>. De igual manera, este análisis muestra la esencial heterogeneidad de la lengua, que aparece como una simple suma de los diferentes dialectos, patois, slangs, hablados por la gente; como algo socavado internamente por sublenguas minoritarias que actúan como parásitos de la lengua principal. Tampoco existe un locutor oyente ideal, sino series de hablantes, cada uno con su dialecto, que

---

<sup>360</sup>.- La dualidad entre estructura arbórea y estructura rizomática se puede ejemplificar con la oposición nietzscheana entre Apolo y Dionisos. Apolo se relaciona con el sueño, como copia de lo real, es el ídolo del principium individuationis y de la censura, el padre de los dioses olímpicos, el origen de las masas. Frente a él, Dionisos se presenta como el dios de la embriaguez, de la desmesura, de la rotura con lo real y con la individuación, gracias a la identificación con las fuerzas naturales; es además un dios bárbaro, titánico, terrestre, alejado de la claridad de los dioses celestes del Olimpo. En efecto, Dionisos es un dios primitivo que viene de Creta, aunque más exactamente es un producto de un sincretismo entre divinidades frigias, tracias y minoicas, su relación con la vegetación en un aspecto rizomático está atestiguada por su denominación de Dionisos Dendritos (M. Eliade, op. cit., pág. 288). Mientras que Apolo aparece ligado al cultivo del olivo, gracias a su relación con el pueblo septentrional de los hiperbóreos (F. Vian, *La religión griega en la época arcaica y clásica*, en el volumen II de la Historia de las Religiones, Siglo XXI, Madrid, 1980, pág. 247).

<sup>361</sup>.- MP, 14.

rompen la unidad ideal de la lengua. Un análisis rizomático de la lengua se prolonga más allá de la sintaxis y de la semántica en una pragmática que abre la lengua a otras dimensiones y otros registros no lingüísticos.

El rizoma es esencialmente *múltiple*, es una multiplicidad que no tiene relación con un Uno, exterior o interior, que la totaliza. El rizoma no es un conjunto de unidades, posiciones o puntos, sino un conjunto de líneas. El análisis rizomático hace hincapié más en la línea que relaciona que en los puntos relacionados, más en la relación que en las substancias, siguiendo así la lógica estructuralista, centrada en las relaciones más que en los elementos aislados<sup>362</sup>.

La unidad aparece socavada por la multiplicidad; más aún, aquélla sólo domina sobre ésta cuando se produce una sumisión al significante o al proceso de subjetivación correspondiente. El análisis del complejo de Edipo por Lacan puede entenderse como la sumisión de las múltiples y polimorfos tendencias del niño respecto al Falo, el Significante despótico, que aparece como el símbolo de la Ley del Padre, expresión, a la vez, de la sumisión del sujeto y condición del surgimiento de su yo.

Las multiplicidades se definen siempre por su exterior, nada les es más ajeno que los procesos de interiorización y de subjetivación. Frente a la simplicidad del yo, definido esencialmente por la interioridad, la multiplicidad se expande siempre, a través de líneas de fuga que la desterritorializan y la conectan con otras multiplicidades. Las multiplicidades que constituyen los rizomas son siempre asignificantes y asubjetivas.

El cuarto principio a que atiende el rizoma es el de *ruptura asignificante*. Este principio alude al hecho de que, dado que el rizoma tiene una estructura no jerarquizada, en la que no hay un centro director, cualquier interrupción o ruptura en el mismo sólo supone una continuación siguiendo otras líneas. Es decir, que el rizoma está continuamente rompiéndose mediante el establecimiento de líneas de fuga y recomponiéndose mediante el establecimiento de líneas de reterritorialización, y estas líneas no dejan enviar las unas a las otras. Aquí Deleuze analiza el ejemplo de la relación entre la avispa y la orquídea<sup>363</sup>, que es rizomática. No constituye una simple imitación de los colores de una flor por un animal o viceversa, sino el establecimiento de una serie de relaciones en las que la avispa se introduce en el mecanismo de reproducción de la orquídea, y

---

<sup>362</sup>.- Cf. en la *Historia de la Filosofía*, de Châtelet, los capítulos dedicados por Deleuze a Hume, tomo III, y el estructuralismo, tomo IV, y su estudio de la relación en ambos.

<sup>363</sup>.- MP, 17, y Rémy Chauvin, *Entretiens sur le sexualité*, Plon, página 205.

ésta, a su vez, se desterritorializa gracias a la avispa. Es lo que denomina Rémy Chauvin *evolución apáratela*, que inserta en una estructura común a dos seres que no tienen nada que ver uno con el otro.

Los análisis sobre el papel de los virus, como elementos que ponen en contacto líneas genéticas diferentes, ya evolucionadas, permiten a Deleuze hablar de unos esquemas evolucionistas, que no van ya de manera arborescente de la menos evolucionada a la más evolucionada, sino que relacionan especies ya diferenciadas e independientes, y que permiten incluso el envío de información hacia atrás de especies más evolucionadas a otras más atrasadas, estableciendo redes reticulares de transmisión de información genéticas, en lugar de los árboles evolutivos tradicionales<sup>364</sup>.

Estas aportaciones biológicas exigen el análisis de las comunicaciones transversales existentes o que se pueden producir experimentalmente entre los árboles genealógicos.

Este ejemplo permite caracterizar a Deleuze al rizoma como «una antigenealogía», así como rechazar las nociones de imitación y de camuflaje, como sometidas aún a la lógica binaria, que establece una relación de imitación entre un original y una copia. Aquí no hay modelos y copias que deriven unos de otros, sino una red de entradas múltiples, que relaciona de diversas maneras posibles a los seres entre sí.

Los principios 5.º y 6.º del rizoma son los de *cartografía* y *calcomanía*, los cuales aluden al hecho de que el rizoma es rebelde a todo modelo, tanto estructural como generativo, que quiera someterlo; rechaza tanto un eje genético (diacrónico) como una estructura profunda (sincrónica). Estos tipos de modelos siguen siendo modelos arbóreos, es decir, de calco y de reproducción. Tanto en la lingüística como en el psicoanálisis, en tanto que siguen modelos arbóreos, presentan un inconsciente representativo, ya dado previamente, que se trata de hacer presente, de calcar, de reproducir. Frente a esto, el rizoma no es un calco, sino un mapa, una red de múltiples entradas, que no reproduce un inconsciente ya dado, sino que lo construye. Su forma de actuar no es representar, sino experimentar.

Sin embargo, aquí otra vez no se trata para Deleuze de sustituir los calcos (malos) por los mapas (buenos). No sólo esto no es así, sino que en la realidad los

---

<sup>364</sup>.- Deleuze cita aquí los trabajos de R. E. Bouveniste y G. J. Todaro sobre el papel de los virus en la evolución, MP, 17-18.

mapas y los calcos aparecen mezclados. En algunos puntos del árbol surgen rizomas y algunos segmentos rizomáticos se jerarquizan en forma arbórea. El mapa puede ser calcado y además presenta fenómenos de redundancia en el que surgen calcos, copias. El calco puede traducir el mapa en imagen, transformar el rizoma en raíces<sup>365</sup>.

Existen conexiones entre los mapas y los calcos, entre las raíces y los rizomas, y por ello el análisis tiene siempre un aspecto pragmático que analiza las actuaciones concretas (performances) más que las competencias abstractas.

Antes de analizar brevemente algunos de los ejemplos que pone Deleuze de la oposición entre dispositivos arbóreos y dispositivos rizomáticos, vamos a resumir algunas de las características fundamentales del rizoma.

En primer lugar, el rizoma es una multiplicidad heterogénea, cada una de cuyas secciones puede conectarse con cualquier otra sin ninguna jerarquía preestablecida; en segundo lugar, el rizoma no se deja reducir a la dualidad Uno/Múltiple, ya que no está formado por unidades, sino por líneas, flujos orientados; además no tiene comienzo ni fin, está siempre en el medio, crece como la hierba *entre* las cosas; se desarrolla en un medio que extiende y desborda continuamente. Está formado por multiplicidades, sin sujeto ni objeto, no totalizable en una unidad superior. Entre las líneas que lo constituyen, las hay de territorialización, pero también tiene líneas de fuga que lo desterritorializan y lo liberan. Es reactio a la reproducción y multiplicación, al calco; por ello es una antigenealogía. Se presenta como un mapa, susceptible de varios usos y lecturas; es, por último, un sistema descentrado, no jerarquizado ni controlado por una memoria central, constituido por 'mesetas' (plateaux), zonas de distinta intensidad entre las que se establecen conexiones variables (devenires)<sup>366</sup>.

El análisis rizomático que plantean aquí Deleuze y Guattari se puede denominar también, según los diversos campos (mesetas) en que tenga lugar, esquizo-análisis, estrato-análisis, pragmática o micro-política. Todas estas nociones se relacionan entre sí, forman dispositivos concretos, de deseo, enunciativos, de poder, etc. Siempre los fenómenos enunciativos, la ciencia, la literatura, aparecen asociados con el deseo, con el poder. Este análisis micrológico viene a sustituir a los manidos y obsoletos estudios sobre la relación entre infraestructura y superestructura y a los análisis de la relación

---

<sup>365</sup> .- MP, 21.

<sup>366</sup> .- MP, 31-32.

entre enfermedad mental y creación artística. Tanto el deseo como el poder son factores infraestructurales, primarios, y no efectos producidos por niveles previos.

A la relación mundo-autor-obra, entendidos como la realidad, el sujeto y la representación, se sustituye la noción de rizoma, que relaciona en una multiplicidad heterogénea a fragmentos de la realidad con producciones presubjetivas del deseo. El libro no se relaciona con un objeto, el mundo, al que pretende reproducir, ni con un sujeto, que lo produce, sino que se presenta como un rizoma complejo en relación abierta con el exterior. De esta manera la literatura es siempre experimental, no reproductiva. El libro-rizoma frente al libro-raíz o al libro-raicilla. Esa es la propuesta de Deleuze y Guattari, llevada a cabo en este espléndido libro, que es el fruto de un encuentro y una serie de encuentros, él mismo, a su vez, producto de alianza y no de filiación, que está entre las cosas y se presenta como producto de una disyuntiva del 'y' que relaciona sin sintetizar elementos heterogéneos, como el arte Pop, que no admite un fundamento ni subjetivo (el autor) ni objetivo (el tema), ni principio ni fin, sino que es una deriva, un devenir, que no comienza ni acaba, que siempre está en el medio, que siempre es 'todavía'<sup>367</sup>.

Entre los ejemplos que aducen Deleuze y Guattari se encuentran varios casos de psicoanálisis infantil, como el de Juanito, llevado a cabo por Freud, y el de Richard, realizado por Melanie Klein<sup>368</sup>; tanto en un caso como en otro se oponen las interpretaciones psicoanalíticas centradas en la noción de un inconsciente representativo, edipiano y familiarista, a las interpretaciones del esquizo-análisis que pretende construir un inconsciente productivo, abierto a los flujos sociales y políticos, y explicar las actuaciones de los niños analizados como intento de establecer rizomas con el exterior de sus casas, como medios de escape, y así vemos el devenir-caballo de Juanito como el establecimiento de una línea de fuga, que le permite superar las barreras que lo mantienen fijado sobre la casa familiar, la figura del padre, etc.

---

<sup>367</sup>.- Cf. el Seminario núm. XX de Lacan, «Encoré», correspondiente al curso 1972-73, edición española, *Aún*, publicado en Paidós, Barcelona, 1983.

<sup>368</sup>.- S. Freud, «Análisis de la fobia de un niño de cinco años», recogido en *Sexualidad infantil y neurosis*, Alianza, Madrid, 1979, páginas 73-177; M. Klein, *Análisi di un bambino*, Boringhieri, Torino, 1971, y G. Deleuze, F. Guattari, C. Parnet y A. Scala, «L'interpretazione degli enunciati», *Aut. Aut.*, núms. 191-192, septiembre-diciembre de 1982.

Otro ejemplo psicológico es el de la distinción entre la memoria corta, rizomática, diagramática, y la memoria de larga duración, genealógica, histórica y familiar, arborescente y centralizada.

También en la teoría de los juegos se ha planteado el problema llamado del Firing Squad y que pretende saber si es necesario un general para que varios individuos lleguen a disparar a la vez. Rosenstiehl y Petitot obtuvieron una solución, a base de un sistema descentrado, constituido por una red de autómatas finitos que se comunican entre sí sin ningún orden preestablecido; esta solución permite obtener el resultado final sin ningún mecanismo decisorio central. Es decir, es un ejemplo de esquema rizomático, propio de la guerrilla, por oposición al esquema arborescente ramificado, propio del ejército regular<sup>369</sup>.

Otros ejemplos a los que vamos sólo a aludir lo constituye la oposición entre la agricultura occidental de cereales que se siembran frente a la agricultura oriental de tubérculos que se insertan en el suelo; la distinción entre la burocracia occidental de origen agrario, basada en la propiedad, y la burocracia asiática, basada en la propiedad débil de los poderes hidráulicos; y por último, la literatura americana, sometida a la llamada de la frontera del Oeste, que le pone siempre en camino, en un viaje sin fin, bien real o ficticio gracias a la droga; Kerouac, la beat-gene-ration, etc.<sup>370</sup>.

Por último, Deleuze retoma la oposición que E. Canetti muestra entre las masas y las mutas o bandas<sup>371</sup>. Una masa se define por cuatro rasgos: su crecimiento ilimitado, la igualdad entre sus miembros, a pesar de la jerarquía que reina entre ellos en la vida cotidiana; el amor a la concentración y a la compacidad, y la direccionalidad. En cambio, una muta es un núcleo reducido de miembros que no puede crecer; además en ella sus componentes no se disuelven e identifican como en la masa, permanecen, en cierto sentido, al margen de ella; la muta es cambiante de manera continua. De las cuatro características de la masa, el crecimiento y la compacidad son ficticios en la muta, en cambio se conservan la igualdad y la direccionalidad con los cambios aludidos. La muta está mucho más descentrada, es más flexible y más rápida; por ello se puede

---

<sup>369</sup> .- P. Rosenstiehl y S. Petitot, «Automate asocial et systèmes acentrés», en *Communications* núm. 22, 1974, citado en MP, 26, 27.

<sup>370</sup> .- Cf. los estudios de Haudricourt sobre agricultura en *L'homme*, en los años 1962 y 1964. Sobre la literatura americana: Leslie Fiedler, *Le retour clu Peau-rouge*, Seuil, MP, 28-30, y Bernd Dietz, *Trescalas en la novela norteamericana del siglo XX*, Orígenes, Madrid, 1985.

<sup>371</sup> .- E. Canetti, *Masa y Poder*, Muchnik Editora, Barcelona, 1977, páginas 23-25 y 87-88.

utilizar como elemento inicial que sirva para desencadenar masas, y además en toda masa hay segmentos que responden a la estructura de la muta: «los cristales de masa», en la terminología de Canetti. Vemos aquí la interconexión entre masas y mutas como ejemplo de las relaciones entre estructuras arbóreas y rizomas antes analizadas. La muta es una unidad de acción, es dinámica, y además surge siempre de manera concreta; es, por otra parte, muy flexible y cambia rápidamente de cometido y de estructura. La muta es, pues, rizomática frente a la masa, que responde más al esquema arbóreo.

## Capítulo XVI

### ESTRATOS Y PLANO DE CONSISTENCIA

Deleuze retoma aquí la noción de un cosmos estratificado, en lo que sigue a numerosos autores contemporáneos<sup>372</sup>. El modelo de las capas o estratos está extraído de la geología y aplicado al conjunto del mundo. Pero Deleuze combina este modelo de origen geológico con el modelo lingüístico de la glosemática de Hjelmslev y construye un modelo más complejo.

Los estratos siempre son plurales, dos al menos, y tales que unos sirven de substrato a los otros. Además la superficie de estratificación que pone en contacto un estrato con otro no es un estrato a su vez, sino un dispositivo maquínico, que es en cierta manera un *ínter estrato*, ya que se encuentra entre dos estratos, y por otra parte un *meta estrato*, ya que pone en relación estos estratos con un plano de consistencia, o sea un elemento disolvente y desestructurador de los estratos mismos. La relación dual, al menos, entre los estratos la expresa Deleuze con la noción, debida a G. Bateson, de double bind (doble ligazón, doble pinza). Esta doble articulación también se muestra en el interior de cada estrato, y aquí se ve la herencia lingüística, de Martinet en este caso, del modelo propuesto. La primera articulación se establece entre un conjunto de *substancias*, consistentes en un flujo de partículas moleculares, y unas *formas*, que imponen un orden estadístico de ligazones y sucesiones a dichas partículas. La segunda

---

<sup>372</sup>.- Entre ellos, Hartman en su *Ontología* y Teilhard de Chardin y Ferrater Mora en *De la materia a la razón*,



articulación construye estructuras estables, compactas y funcionales (formas) sobre los compuestos molares en que estas formas se actualizan (substancias)<sup>373</sup>.

Como vemos, formas y substancias aparecen en ambas articulaciones. Las substancias no son otra cosa que materias formadas, se refieren a territorios y además se relacionan con códigos. Gracias a la forma las substancias se codifican y decodifican, y por su materia, las substancias ocupan territorios. A cada articulación corresponde un tipo de multiplicidad: una flexible, molecular y ordenada; la otra dura, molar y organizada. Aunque todas las articulaciones se relacionen con distintos tipos de códigos, los fenómenos de centramiento, unificación, totalización, integración, jerarquización, sujeción a un objetivo, etc., y que constituyen una sobrecodificación, sólo se presentan en las articulaciones molares, organizadas<sup>374</sup>.

Junto con la doble articulación, Deleuze elabora su modelo estratográfico, auxiliándose de la rejilla teórica construida por Hjelmslev<sup>375</sup> con las nociones de materia, contenido y expresión, forma y substancia, y que rompen con el dualismo saussuriano de significado y significante, que mantiene a la lingüística en las garras de la metafísica.

La materia es 'el cuerpo no formado, no organizado, no estratificado', es el plano de consistencia o el cuerpo sin órganos, y todas las multiplicidades intensivas que lo recorren. Aquí se retoma la noción aristotélica y neoplatónica de la materia prima (ἰκρῖ npύρν,) como lo informe, algo a lo que no se han asignado categorías y, por tanto, es indeterminado, como "sujeto indefinido, sin cualidad, ni figura, ni tamaño', como dice Plotino<sup>376</sup>.

El contenido, por su parte, constituido por las materias formadas, presenta una substancia del contenido y una forma del contenido, según se consideren las materias o

---

<sup>373</sup> .- En la lingüística se distingue entre una articulación que compone el mensaje mediante unidades que tienen a la vez forma y sentido (monemas) y una segunda articulación en la que dichos monemas se dividen a su vez en unidades mínimas que tienen forma fónica, pero ya no significado (fonemas). Cf. G. Mounin, *Claves para la lingüística*, Anagrama, Barcelona, 1969, págs. 50-51. Deleuze aplica esto también a la geología al distinguir una primera articulación (sedimentación) que agrupa materiales producidos por la erosión en capas sucesivas y una segunda articulación (plegamientos) que genera una estructura en tabla y construye las rocas sedimentarias, MP, 55. Obsérvese que lo que llama Deleuze primera articulación, o sea la articulación de los elementos moleculares más sencillos, es lo que los lingüistas llaman segunda articulación y viceversa. Sobre el double bind, G. Bateson, *Vers une écologie de l'esprit*, ya citado.

<sup>374</sup> .- MP, 54, 55.

<sup>375</sup> .- Cf. L. Hjelmslev, *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, Gredos, Madrid, 1980, págs. 73-90.

<sup>376</sup> .- Cr. Aristóteles, *Metafísica*, A013, 1.020 a, y Plotino, *Eneadas* II, 0IV, 6, 8, 13.

su orden. La expresión está constituida por las estructuras funcionales, que también se articulan en forma y substancia de la expresión, según se analicen desde el punto de vista de su organización o desde el punto de vista del compuesto que forman.

Relacionando las dos articulaciones y estas nuevas distinciones, vemos cómo la distinción entre las dos articulaciones no pasa entre formas y substancias, sino entre contenidos y expresiones. Por otra parte, expresión y contenido se distinguen con distinción real (en terminología escolástica, utilizada aquí por Deleuze); aunque se presuponen recíprocamente, son relativos uno a otro y no preexisten a la articulación que los relaciona. Frente a esta distinción real entre el contenido y la expresión, la forma y la substancia se distinguen sólo con distinción de razón o, como mucho, con distinción modal<sup>377</sup>.

Deleuze aplica estas nociones a la definición de los estratos. En primer lugar, un estrato necesita una unidad de composición, que lo determina y lo individualiza y que consta de materiales moleculares y rasgos formales. Estos materiales que constituyen el estrato están ya formados, son materias segundas en el sentido aristotélico. Además el estrato se desarrolla estableciendo contacto con otros estratos, de los que extrae materiales y que le sirven de medio exterior. Aquí podíamos ver como ejemplos los cristales que se organizan estructurando materiales en principio amorfos y la relación de los seres vivos con su medio ambiente, del que extraen la energía y la materia que necesitan para mantenerse. El paso del interior al exterior y viceversa se realiza a través de una superficie selectiva (membrana). Precisamente a la unión de los materiales moleculares exteriores, los elementos sustanciales interiores y la membrana que hace de frontera la denomina Deleuze el anillo o capa central del estrato<sup>378</sup>.

La noción central de medio aparece a través de tres figuras: el medio exterior o interior, el medio intermedio y el medio asociado. El medio asociado es esencial para el desenvolvimiento del estrato, ya que le proporciona fuentes de energía y materiales (respiración, en sentido amplio) a través de la percepción y además le permite fabricar lo que necesita gracias a su acción o respuesta sobre él. Los medios asociados son fundamentales especialmente en los estratos orgánicos, ya que la morfogénesis sólo puede tener lugar en un medio asociado adecuado, del que toma la energía y los

---

<sup>377</sup> - MP, 58, 59, 60.

<sup>378</sup> - MP, 66.

materiales que le indica el código genético a través de medios intermedios o membranas, que le ponen en relación con el medio exterior.

En relación con la capa central del estrato, los medios intermedios constituyen los 'epistratos' y los medios asociados en los que se fragmenta esta capa central serán los 'parastratos'. Un estrato sólo existe en sus epistratos y parastratos y su capa central, el Ecúmeno, definido por «la identidad de los materiales moleculares, los elementos substanciales y las relaciones formales»; también aparece roto, fragmentado en epistratos y parastratos que implican máquinas concretas<sup>379</sup>.

Dentro de un estrato las formas son efectos de la codificación y decodificación en los parastratos, mientras que las sustancias como materias formadas se despliegan según movimientos de territorialización y desterritorialización sobre los epistratos. El conjunto del estrato se ve sometido a estos procesos de codificación y decodificación, de territorialización y desterritorialización, se ve recorrido por flujos de partículas materiales y de energía. Precisamente la autonomía frente a los cambios del medio exterior se asegura mediante la creación de un medio interior estable; la desterritorialización respecto al exterior exige una reterritorialización interna.

Estas cuatro categorías: codificación y decodificación, territorialización y desterritorialización, no se corresponden término a término; un código puede regir la desterritorialización y una territorialización puede suponer un movimiento de decodificación. Más aún, toda territorialización está siempre expuesta a procesos de desterritorialización mediante el surgimiento de líneas de fuga, y éstas a su vez pueden volver a reterritorializarse.

Los estratos están siempre en continuo movimiento, se encuentran sacudidos por fenómenos de ruptura de diferentes velocidades, unos continuos y evolutivos, otros discontinuos, revolucionarios, catastróficos.

Los tres grupos de estratos fundamentales que distingue Deleuze serían, de manera clásica, los correspondientes al mundo inorgánico, al mundo orgánico y al mundo humano.

En el primer grupo de estratos el contenido es molecular y la expresión molar. Aquí la expresión estructura los niveles microfísicos para producir las propiedades macrofísicas. La distinción existente en este nivel entre el contenido y la expresión es

---

<sup>379</sup> .- MP, 68, 69.

una distinción real que responde a la distinción formal de los escolásticos, ya que las dos formas componen una única cosa, un único sujeto.

El segundo nivel es el orgánico; aquí también hay una relación entre lo molecular y lo molar, pero cambia el tipo de distinción entre ambos. Aquí la expresión se hace independiente del contenido, se hace autónoma. La codificación deja de ser tridimensional como en el caso anterior (en la formación de los cristales, por ejemplo) y se lineariza. Aquí la codificación reside en las secuencias lineales de los ácidos nucleicos. En este nivel, la distinción entre contenido y expresión no es simplemente formal, sino que se hace real en sentido propio. Tanto la expresión como el contenido tienen aspectos moleculares y aspectos molares.

Este nuevo aspecto nuevo y esencial de la autonomización de la expresión respecto al contenido permite una desterritorialización mucho más fácil y extendida y aumenta enormemente la capacidad de reproducción. En este nivel, el desarrollo del estrato en epistratos y parastratos no se hace por simples inducciones, sino por transducciones que permiten el surgimiento de fenómenos de entrecruzamiento y proliferación de las formas, imposibles en el mundo inorgánico<sup>380</sup>.

Por último, llegamos al nivel de lo humano, definido más que por una esencia humana, específica, por una nueva forma de relación entre contenido y expresión. En este nivel la forma del contenido se define como herramienta que actúa y transforma el medio exterior y la forma de la expresión se constituye como un lenguaje. El hombre aparece definido, pues, como *homo faber* y como *homo loquens*, animal capaz de trabajar y de hablar en la línea más clásica. Tanto la mano como la cara, y especialmente los labios, se ven sometidos a un proceso de desterritorialización que les hace flexibles y aptos a las numerosas y complejas actividades relacionadas con el manejo de útiles y la emisión de sonidos inteligibles.

El nivel humano se caracteriza, pues, por un contenido tecnológico basado en la estructura mano-herramienta y una expresión simbólica basada en la estructura cara-lenguaje, insertos, respectivamente, en una máquina social tecnológica productora de estados de fuerza y de potencia y en una máquina colectiva semiótica productora de regímenes de signos<sup>381</sup>.

---

<sup>380</sup> .- MP, 76, 77, 78.

<sup>381</sup> .- MP, 79-82. Aquí Deleuze sigue los análisis de A. Leroi-Gourhan, en *Le geste et la parole, technique et langage*, Albin, Michel, París, 1964-65, dos tomos.

Después de introducir los tres grupos de estratos, Deleuze rechaza la oposición de biosfera y noosfera en beneficio de una única Mecanosfera. Aquí se retoman los resultados del *Anti-Edipo*, en donde no se distinguían más que entre diferentes tipos de máquinas imbricadas unas en otras sin solución de continuidad: «ya no existe ni hombre ni naturaleza, únicamente el proceso que los produce a uno dentro de otro y acopla las máquinas»<sup>382</sup>.

Tampoco hay un orden fijo en las relaciones entre los estratos, se pueden dar saltos de un estrato a otro sin pasar por los intermediarios<sup>383</sup>. Todo estrato puede servir de substrato a cualquier otro.

Por otra parte, Deleuze rechaza el imperialismo lingüístico que reina hoy en las ciencias humanas, afirmando que la cuestión no estriba en una relación entre las palabras y las cosas o, lo que es lo mismo, que la forma de la expresión no se puede reducir al lenguaje, sino que está constituida por los conjuntos de enunciados que constituyen los distintos regímenes de signos, y aquí se retoman los análisis de Foucault, que conecta los enunciados con elementos corpóreos, dispositivos de poder, sistemas de distribución del espacio, etc.<sup>384</sup>, y por otra parte, tampoco podemos reducir la forma del contenido a una cosa, sino que hay que entenderla como un programa, como un estado de cosas complejo y articulado.

La relación entre los segmentos de expresión y los segmentos de contenido se aseguran mediante un dispositivo concreto de doble pinza (double bind).

---

<sup>382</sup>.- AE, 12. En esta línea, que comprende lo natural y lo artificial desde una perspectiva artificialista, antinaturalista, aunque no explícitamente maquinaica, tenemos a Clément Rosset con sus obras *La anti naturaleza*, Taurus, Madrid, 1974, y *Lógica de lo peor. Elementos para una filosofía trágica*, Barral, Barcelona, 1976. A través de la crítica de la noción de naturaleza que conduce al 'espejismo naturalista' y de las filosofías naturalistas (Platón, Aristóteles, Cicerón) desarrolla una visión del mundo como artificio, en base a la obra de Empédocles, los sofistas, los atomistas antiguos, Maquiavelo, Gracián y Hobbes.

<sup>383</sup>.- Aquí se produce una diferencia con las nociones de Hartman, que en sus leyes categoriales, especialmente en las de *indiferencia* de los estratos inferiores respecto a los superiores y la de *novum*, referidas al surgimiento de novedad al pasar de un estrato a otro superior, no admite la posibilidad de que los estratos superiores retornen hacia los inferiores. En este sentido, Hartman supone un movimiento ascendente de perfección que introduce un sentido determinado y no reversible, frente a Deleuze que admite movimientos en todos los sentidos. Cf. N. Hartman, *Ontología*, I-V, México FCE, 1954-60, y la introducción de Emilio Estiú a la traducción española de *La nueva ontología*, México, 1954.

<sup>384</sup>.- Cf. M. Foucault, *Arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 1970; *El orden del discurso*, traducción de la Lección Inaugural en el 'Collège de France', 2-XII-70, y *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, México, 1983.

En su reciente libro sobre Foucault, Deleuze considera el método arqueológico dirigido especialmente al estudio de los estratos. La arqueología es el estudio del saber, y éste «se define por las combinaciones de lo visible y lo enunciable propios de cada formación histórica». Los estratos son en Foucault las formaciones históricas, las épocas de la historia, cada una con sus umbrales, que marcan los cambios cualitativos y el surgimiento de lo nuevo (Cf. *Foucault*, págs. 56 y siguientes).

Por último, Deleuze también rechaza el que se considere la pareja contenido-expresión como una nueva formulación del par significado-significante ni mucho menos de la pareja infraestructura-superestructura; como tampoco establece ninguna prioridad entre ellas: «Forma de contenido y forma de expresión reenvían a dos formalizaciones paralelas en presuposición; es evidente que no cesan de entrecruzar sus segmentos, de meter unos en otros, pero lo hacen a través de una máquina abstracta de la que derivan las dos formas y a través de los dispositivos maquínicos que regulan sus relaciones»<sup>385</sup>.

Pero los estratos no son la única manera de ver el mundo, junto al plano de organización y desarrollo que gobierna el surgimiento de las formas y de los individuos aparece otro plano de consistencia o de composición en el que pululan multiplicidades pre-individuales, compuestas por materiales que se relacionan según sus distintos tipos de velocidad y por efectos intensivos. A estas multiplicidades las denomina Deleuze, siguiendo a Duns Scotto, haecceitas, aunque también podrían ser ejemplos de los conatus espinosistas.

Junto a la visión del mundo como una serie de estratos ordenados y formados por individuos, aparece otra visión intensiva cuyos miembros son multiplicidades rizomáticas, intensivas y efectivas, moleculares, previas a lo individual y a lo personal, pre-cosas y pre-personas.

Esta visión intensiva hace coexistir en un plano de consistencia a multiplicidades de dimensiones variadas, cuyas intersecciones se agrupan en dicho plano. Este plano de consistencia es como la gran Máquina abstracta, cuyas partes la constituyen una infinidad de dispositivos concretos, multiplicidades, devenires.

Deleuze propone como el modelo más perfecto de este plano de consistencia, de esta Máquina abstracta, única y real, la substancia espinosista, sobre la cual pululan los infinitos modos finitos, los conatus, que constituyen las últimas partes infinitamente pequeñas de este infinito actual de la substancia. Estos conatus, unidades intensivas, afectivas, definidas por su potencia, por su capacidad, se agrupan gracias al establecimiento de relaciones de movimiento y reposo, es decir, de velocidad, en individuos más complejos, los cuales a su vez pueden unirse a su vez en agrupaciones más amplias y así sucesivamente<sup>386</sup>. Los conatus son las unidades mínimas, interiores y

---

<sup>385</sup> .- MP, 88.

<sup>386</sup> .- Cf. A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, París, 1969, especialmente su teoría de la sociedad como un individuo compuesto, que Spinoza toma de Hobbes.

afectivas, que definen el nivel molecular y a partir del cual se forman los agregados que definen el nivel molar, los cuerpos y las personas. La Naturaleza en Spinoza aparece como un plano de consistencia, unívoco, inmanente, como una inmensa Máquina abstracta real e individual que unifica, sin totalizar las miríadas de dispositivos maquínicos concretos, agrupados éstos a su vez en individuos más o menos complejos.

Las haecitas en la concepción deleuziana aparecen formadas a partir de la composición de diversos afectos o potencias intensivas, no subjetivos aún, a partir de partículas materiales y de materiales aún no formados. Las haecitas están a un nivel previo al de la génesis de las formas, previo al de la determinación por las estructuras. Es el campo de las diferencias libres, en el que sólo hay relaciones de velocidades y de afectos, partículas y potencias. En este nivel no hay distinción entre lo natural y lo artificial ni aún existe estratificación alguna.

En el plano de consistencia, los cuerpos no se definen ni por su forma, ni por sus órganos, ni por sus funciones, sino por una *longitud* y una *latitud*, es decir, por «el conjunto de los elementos materiales que le pertenecen bajo tales y tales relaciones de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud (longitud), y el conjunto de los efectos intensivos de los que es capaz, bajo tal y tal poder o grado de potencia (latitud)»<sup>387</sup>.

El plano de consistencia está formado por haecitas, por multiplicidades rizomáticas pre-individuales que constituyen su plano de contenido, y asociado con éste presenta también un plano de expresión propio. Este plano de expresión o semiótica se basa en tres elementos: el artículo indefinido, el nombre propio y el verbo infinitivo, los cuales designan las haecitas. El verbo infinitivo expresa el Aion, el tiempo del acontecimiento puro, como vimos en la primera parte; el nombre propio designa

---

Deleuze, en su prefacio a la traducción francesa del libro de A. Negri, *Unomalia selvaggia*, destaca una interpretación de la obra de Spinoza según la cual los cuerpos y las almas son fuerzas que no se definen sólo por sus encuentros azarosos propios del estado de crisis, sino que se definen por las relaciones existentes entre la infinidad de partes que componen cada cuerpo y que lo caracterizan como «multitud». Esta noción es clave en la filosofía de Spinoza y acentúa el pluralismo subyacente a su univo-cismo materialista. La imaginación material es la facultad que procura combinar los distintos cuerpos en compuestos y agregados de cuerpos cada vez más poderosos gracias a las relaciones que se pueden componer, aumentando de esta manera la potencia de sus elementos componentes (pág. 11 de la trad. franc.). Cf. también el párrafo «Constitución y producción» (págs. 336-343), en que se destaca la ontología spinozista como un proceso dinámico de constitución productiva que culmina en la política, entendida ésta como el arte de la resistencia y la destrucción del poder y como producción, transformación de la naturaleza.

<sup>387</sup> .- MP, 318.



estados, devenires, acontecimientos, efectos, más que personas; por último, los pronombres y artículos indefinidos se refieren a ese aspecto impersonal y pre-individual de lo múltiple. Esta semiótica expresa acontecimientos, devenires, de los dispositivos concretos y sus eslabones aparecen como telegramas, como anuncios, como dice Deleuze sobre el plano de consistencia.

Volviendo a la relación entre el plano de consistencia y los estratos, podemos decir que los elementos que forman el plano de consistencia han sido arrancados a sus estratos, descodificados, destratificados, desterritorializados; y esto es lo que permite, precisamente, al plano de consistencia ignorar la diferencia de nivel, las órdenes de magnitud, la diferencia entre lo natural y lo artificial, entre los contenidos y las expresiones, entre las formas y las sustancias. Todas estas oposiciones sólo tienen sentido en relación con los estratos<sup>388</sup>.

Sin embargo, otra vez aquí Deleuze nos recuerda que no nos podemos contentar con una simple oposición entre los estratos y un plano de consistencia destratificado, ya que los propios estratos están recorridos, como hemos visto, por movimientos de desterritorialización y de destratificación o incluso se podría decir que lo primero es el plano de consistencia, como desterritorialización absoluta, y que los estratos son condensaciones, reterritorialización, de este caos inicial.

La Máquina abstracta se desenvuelve sobre el plano de consistencia, pero a la vez está envuelta en los distintos estratos. Vemos una vez más la noción espinozista de Substancia, funcionando aquí en sus dos aspectos de *Natura Naturans* y de *Natura Naturata*.

En el plano de consistencia no hay formas ni sustancias, pero bajo las formas y las sustancias de los estratos el plano de consistencia «construye continuos de intensidad», bajo los contenidos y las expresiones el plano de consistencia «emite y combina signos-partículas (particules)», bajo los movimientos relativos el plano de consistencia «opera conjunciones de flujos de desterritorialización»<sup>389</sup>. Estos tres elementos: el continuo de intensidades, la emisión combinada de partículas y la conjunción de los flujos desterritorializados, son los componentes del plano de consistencia. Frente a éste, los estratos dividen y subsumen las intensidades bajo las

---

<sup>388</sup> - MP, 89.

<sup>389</sup> - MP, 90.



formas y las substancias; las partículas, en partículas de contenido y partículas de expresión y reterritorializan los flujos.

Sin embargo, el plano de consistencia no es un caos indiferenciado, ya que está sometido a unas reglas, a un programa, que define precisamente la actuación de la Máquina abstracta en su relación con los dispositivos maquínicos concretos. Aquí Deleuze distingue con precisión la máquina abstracta y los dispositivos concretos de la siguiente manera, que reproducimos íntegramente por su concisión: «La *máquina abstracta* tanto se desenvuelve sobre el plano de consistencia del que construye los continuos, las emisiones y las conjugaciones como permanece envuelta en un estrato en el que define la unidad de composición y la fuerza de atracción o de aprehensión. El *dispositivo maquínico* es completamente diferente, aunque está en una relación estrecha con aquélla: en primer lugar, opera sobre un estrato las coadaptaciones de contenido y de expresión, asegura las relaciones biunívocas entre segmentos de uno y de otra, dirige las divisiones del estrato en epistratos y parastratos; a continuación, de un estrato al otro, asegura la relación con lo que es substrato y los centros de organización correspondientes; por fin, está vuelto hacia el plano de consistencia, porque efectúa necesariamente la máquina abstracta sobre tal o tal estrato, entre los estratos y en la relación de los estratos con el plano de consistencia»<sup>390</sup>.

La relación, pues, entre la máquina abstracta y los dispositivos maquínicos concretos es, pues, esencial, como vemos, y precisamente Deleuze denomina Mecanosfera al conjunto de las máquinas abstractas y los dispositivos concretos, tanto en sus relaciones dentro de los estratos como fuera de los mismos. Esta concepción maquínica impide aplicar al sistema de estratos las dualidades metafísicas clásicas de materia-espíritu, significante-significado e incluso infraestructura-superestructura.

Volviendo al problema del plano de consistencia, hemos dicho que uno de los modelos que tiene en mente Deleuze para él es la Substancia espinozista, pero otro que también utiliza es el de Cuerpo sin órganos de Artaud; para comprender qué significa esta noción partiremos de las distintas concepciones del cuerpo que se presentan en el psicoanálisis y de las relaciones que establecen con los órganos. Hay cuerpos hipocondríacos cuyos órganos se destruyen; cuerpos paranoicos cuyos órganos son atacados, pero se restauran continuamente gracias a fuerzas exteriores; el cuerpo

---

<sup>390</sup> .- MP, 91.

esquizo, que desarrolla una lucha contra sus órganos que le conduce a la catatonía; el cuerpo drogado, que sería una especie de esquizo experimental; el cuerpo masoquista, recorrido por ondas dolorosas, etc., etc., pero todos estos cuerpos presentan como un límite exterior, inalcanzable, como modelo trascendental, el cuerpo sin órganos, como puro campo intensivo y afectivo. El cuerpo sin órganos es un puro límite, se define en primer lugar, de manera negativa, como aquello que queda cuando se han eliminado todos los fantasmas, todos los significados, todas las subjetivaciones, es decir, todo lo molar, todo lo perteneciente al sujeto, a la persona. Frente a esto, el cuerpo sin órganos pertenece al campo de lo molecular, es un desierto poblado por intensidades, por afectos. No es un espacio extensivo, sino un *spatium* intensivo, lleno de materia. El cuerpo sin órganos es como el huevo primitivo de la cosmogonía Dogon, es decir, el cuerpo lleno de la tierra; es un grado cero de intensidad a partir del cual todo surge, «un enorme objeto no diferenciado». El concepto de Cuerpo sin Órganos sufre una evolución de la primera parte (*El Anti-Edipo*) a la segunda parte (*Mille Plateaux*) de la obra que estamos analizando. En efecto, en el *Anti-Edipo* el Cuerpo sin Órganos aparece como la instancia antiprodutiva por excelencia, y así se oponía a las máquinas deseantes que eran los únicos elementos productivos. Es el presupuesto del trabajo, no su producto, es el cuerpo de la tierra o el cuerpo del déspota oriental o el capital. Este elemento no sólo se opone a la producción, sino que se apropia sus frutos y además genera la ilusión de que él es el verdadero agente de la producción, ya que se muestra como la cuasi-causa de la producción, y aquí podemos comprobar cómo la teoría marginalista concede al capital la categoría de factor productivo, al lado del trabajo y las materias primas<sup>391</sup>. En *Mille Plateaux* el concepto de Cuerpo sin Órganos ya no presenta este matiz negativo de elemento antiprodutivo que se apropia de la producción e incluso adquiere un cierto carácter positivo, al reinterpretarse desde el punto de vista de Spinoza. En efecto, Deleuze interpreta los atributos de la substancia espinozista como los distintos e infinitos géneros de cuerpo sin órganos, como intensidades cero, como matrices productivas. En cambio, los modos son todo lo que recorre el cuerpo sin órganos; las intensidades afectivas producidas a partir de dicha matriz y la unión de todos los cuerpos sin órganos formarían el plano de consistencia, de la misma manera que el conjunto de todos los Atributos, que son esencias reales en la concepción de

---

<sup>391</sup> .- AE. 16 a 19.

Deleuze, que sigue aquí a M. Gueroult, forman la substancia única. De esta manera, los cuerpos sin órganos se definen en el campo de inmanencia del deseo y constituyen el plano de consistencia del deseo, que es una pura multiplicidad de inmanencia.

Deleuze distingue aquí entre: 1) los cuerpos sin órganos que difieren entre sí como los atributos de la substancia (remisio); 2) lo que pasa en cada tipo de cuerpo sin órganos, es decir, los modos finitos, los conatus (latitudo); 3) el conjunto de todos los cuerpos sin órganos, el plano de consistencia, la substancia (omnitudo)<sup>392</sup> en su reinterpretación espinozista de esta teoría.

A su vez, cada cuerpo sin órganos está hecho de mesetas, es decir, es una región de igual intensidad, sin límite exterior ni punto culminante interior, y todos los cuerpos sin órganos comunican entre sí en el plano de consistencia.

Lo que define al Cuerpo sin Órganos es su oposición al organismo, es decir, a un conjunto jerarquizado y estructurado de órganos, y no a los órganos propiamente dichos. Precisamente el organismo es una acumulación, una coagulación llevada a cabo sobre el cuerpo sin órganos, y que lo somete a una estratificación y a una jerarquización. Los estados aparecen aquí como lazos, como pinzas, que fijan y territorializan la energía libre del cuerpo sin órganos. Aquí vemos también la lucha entre las superficies de estratificación que estructuran el cuerpo sin órganos y el plano de consistencia que lo libera y lo abre a la experimentación. El propio Cuerpo sin órganos es un límite, algo que oscila entre las superficies que lo estratifican y el plano que lo libera. Al conjunto de estratos el cuerpo sin órganos opone la desarticulación, la desterritorialización como propiedad del plano de consistencia; la experimentación como operación sobre ese plano, opuesta a la interpretación y el nomadismo como movimiento<sup>393</sup>.

El cuerpo sin órganos aparece, como vimos antes, como «una conexión de deseos, una conjunción de flujos, un continuo de intensidades». Sus verbos son conectar, conjugar, continuar, y estas tres acciones subvierten continuamente el sistema de estratos y lo abren hacia el plano de consistencia. El cuerpo sin órganos es un lugar, pero no extensivo, sino intensivo; un plan, pero no teleológico, ni finalista: un colectivo, pero pre-individual y pre-personal. Su objetivo es experimentar, abrir posibilidades, instaurar devenires, que pongan en movimiento el sistema de los estratos y lo

---

<sup>392</sup> .- MP, 195.

<sup>393</sup> .- MP. 197, 198.

desestratifiquen y desterritorialicen<sup>394</sup>. Este movimiento nos lleva fuera del sistema de estratos hacia los meta-estratos, y aquí Deleuze afirma que por debajo de los estratos físico-químicos hay una Materia, no formada aún (materia prima); que hay una vida anorgánica, previa a la vida, y en el nivel humano hay incluso devenires no humanos del hombre que desbordan los estratos antropomorfos y los abren hacia otros (devenir animal, devenir vegetal, devenir cosa inanimada).

En la pintura de Bacon el Cuerpo sin órganos se corresponde con lo que Deleuze denomina Figura. Los cuerpos que aparecen en los cuadros de Bacon no son organismos, sino cuerpos intensos, recorridos por una onda que traza en dicho cuerpo niveles y umbrales de intensidad. Los cuerpos en lugar de por órganos están formados por estos niveles y umbrales. Son cuerpos sin órganos, formados de carne y nervios, en el que los órganos, cuando existen, no están coordinados en un organismo, sino dispersos y móviles, permaneciendo indeterminados o determinados sólo como una presencia temporal y provisional. El cuerpo que Bacon muestra como Figura es un cuerpo histórico, es un cuerpo presente directamente frente a un órgano indeterminado polivalente: el ojo. Bacon se mantiene entre las dos posibles escapatorias de esta historia, «conservar las coordenadas figurativas de la representación orgánica», como hace la pintura clásica, o bien volverse hacia la pintura abstracta, introduciendo la potencia de lo abstracto (el Diagrama), para transformar la forma figurativa en una Figura inorgánica y que, sin embargo, permite cierta identificación de los motivos presentes en los cuadros<sup>395</sup>.

El paso de los estratos a los meta-estratos se basa en una desarticulación, en una desterritorialidad, que los deja constituidos sólo por ritmos, lo que impide que estos meta-estratos, o sea la huida hacia el plano de consistencia, acabe en el más completo caos. Deleuze acaba recomendando una cierta prudencia en el establecimiento de estas líneas de fuga, en estos devenires, que constituyen los procesos de des-estratificación, ya que pueden ser peligrosos y acabar en el vacío y la destrucción o bien en el endurecimiento y reforzamiento de los estratos<sup>396</sup>. Volvemos aquí al rechazo de los dualismos por Deleuze: no basta con oponer un movimiento de des-estratificación a los estratos, esto no nos asegura el éxito y la salvación ni una solución mejor que la previa. Se

---

<sup>394</sup> - MP, 199, 200.

<sup>395</sup> - Cf. *Logique de la sensation*, págs. 33-37.

<sup>396</sup> - MP, 628.

pueden producir tejidos cancerígenos que proliferen de forma desordenada y destruyan el cuerpo, se pueden producir gérmenes despóticos o fascistas que inviertan la línea de fuga y produzcan reterritorializaciones dramáticas. Por ello la prudencia (fronesis, sagesse, seny) es aquí fundamental, y es lo único que puede dirigir nuestra experimentación: psíquica, artística, política, etc.<sup>397</sup>.

Tras ver los peligros de una desestratificación traumática e imprudente, vamos a resumir el resultado de la oposición entre plano de consistencia y sistema de estratos.

Primero tenemos el cuerpo sin órganos, o sea el Plano de consistencia destratificado; luego la Materia de este Plano, constituido por multiplicaciones intensivas regulares, emisión de partículas-signos y conjunciones de flujos, y por último las Máquinas abstractas, que construyen este plano a través de un diagrama.

Frente a estas nociones tenemos el sistema de estratos, que graban en el continuo intensivo del plano de consistencia las formas, y con las formas determinan las materias en las emisiones de partículas, separan las expresiones y los contenidos y por último territorializan y fijan los flujos. De esta manera, los estratos definen series de dobles articulaciones en movimiento relativo (strata, en la terminología de Hjemslev).

Por otra parte, los estratos sirven de substratos unos a otros y forman una unidad de composición con su medio, sus elementos sustanciales y sus rasgos formales. Un estrato se divide en *para-estratos*, según sus formas irreductibles y sus medios asociados, y en *epi-estratos*, según sus capas de sustancias formadas y de sus medios intermedios. Los dispositivos maquínicos aparecen como *inter-estratos*, en tanto que relacionan unos estratos con otros, y como *meta-estratos*, en tanto que se relaciona con la máquina abstracta y está vuelto hacia el plano de consistencia. Por último, la máquina abstracta, como Ecumeno, está implicada en cada estrato, del que define la unidad de composición, y como Plenómeno, está desplegada sobre el plano de consistencia en un movimiento de des-estratificación<sup>398</sup>.

Acabemos recordando que Deleuze no presenta como salvación el Plano de consistencia frente a los estratos, y aunque propugna una experimentación que establece líneas de fuga en el Cuerpo sin órganos, no deja de advertir de la posibilidad de

---

<sup>397</sup> .- Igual hincapié en la prudencia como virtud esencial para dirigir toda experimentación podemos observar en el último libro de J. Lyotard, *Le differend*, Minuit, París, 1983. Cf. *Il dessidio*, entrevista con M. Ferraris y P. Fabbri, *Alfabeta*, núm. 55, diciembre de 1983, págs. 19-21.

<sup>398</sup> .- MP. 92

inversión de la línea en línea fascista y del surgimiento de cuerpos cancerígenos destructivos.

## Capítulo XVII

### DEVENIR

Uno de los problemas filosóficos fundamentales que más preocupan a Deleuze es el del cambio, el del movimiento, y dentro de esta preocupación dinámica se sitúa su interés por ciertos devenires, devenir-animal, devenir-mujer, etc., en los cuales además se produce un acercamiento a lo otro mediante el establecimiento de una serie de relaciones que ponen en contacto entre sí elementos heterogéneos, sin llegar a producir una síntesis entre ellos y que tampoco quede reducida a una simple imitación, a un 'hacer como' o 'hacer de', es decir, que no es una representación ni una mimesis<sup>399</sup>, pero tampoco una simple correspondencia de estructuras, en sentido estructuralista. Deleuze rechaza por igual la interpretación de Jung o de Bachelard, que relacionan los devenires con arquetipos y formaciones de la imaginación, y la interpretación estructuralista de Lévi-Strauss, que los interpreta en base a la homología existente entre diversas estructuras captadas por el entendimiento.

Para Deleuze los devenires no son sueños ni fantasmas, sino que son reales. Ahora bien, el devenir no produce realmente otra cosa que a sí mismo. «El devenir-animal del hombre es real, sin que sea real el animal en que deviene; simultáneamente, el devenir-otro del animal es real sin que este otro sea real»<sup>400</sup>. Esto hace que el devenir

---

<sup>399</sup> .- El concepto de mimesis, de larga tradición, ya que tiene su origen en Platón y Aristóteles, ha sido sometido últimamente a críticas fundamentales en el ámbito de la filosofía post-estructuralista. Para Platón, la mimesis sólo produce ídolos, es decir, copias de copias, y por ello es una actividad secundaria (*República* X, 595 y siguientes). En cambio, Aristóteles, en su *Poética*, hace un análisis de las diferentes artes poéticas como modos de imitación. Un autor fundamental para el análisis de la mimesis es Gabriel Tarde, en su obra *Les lois de l'imitation*, Alean, 1890, donde ve la imitación como un elemento esencial para explicar el funcionamiento de la sociedad. Por último, J. Derrida y otros autores, en *Mimesis des articulations*, Aubier Flammarion, París, 1975, han analizado el funcionamiento de la mimesis en diversos campos. Es especialmente interesante el artículo de Derrida *Econo-mimesis*, en el que investiga cómo en cada discurso estético están implicadas una política y una economía política.

<sup>400</sup> .- MP, 291. En cuanto a este tema del devenir animal del hombre, es interesante recordar la aportación de E. Fink sobre Nietzsche, cuando dice que éste «vegetaliza, animaliza al hombre y humaniza al vegetal y al animal bajo el común denominador de la 'vida'» (E. Fink, «Nouvelle expérience du monde chez Nietzsche», en *Nietzsche aujourd'hui*, tomo 2, *Passion*, actas del Coloquio de Cérisy del año 1972, dedicado a Nietzsche, pág. 360). Según esta interpretación, el 'vitalismo' nietzscheano rompe en cierta manera la discontinuidad del hombre respecto a los otros seres vivos y considera un continuo de la vida,

no tenga un término final, sino que unos devenires se enlazan con otros, coexistiendo con ellos. Aquí Deleuze retoma la concepción bergsoniana de una serie de duraciones heterogéneas y, sin embargo, coexistentes entre sí. El devenir, además, no es una evolución, no opera por filiación, por herencia, sino que es producto de un contagio, de un pacto. No hace surgir un individuo a partir de otro semejante, sino que transforma mutuamente a dos individuos heterogéneos entre los que establece encuentros, incluso relaciones contra-natura.

A continuación veremos algunas de las características del devenir que señala Deleuze. En primer lugar, en los devenires siempre se entra en relación con una banda, con una multiplicidad. Deleuze nos dice que jamás devenimos animal, por ejemplo, sin estar fascinados por la multiplicidad. Esta fascinación que sentimos hacia las multiplicidades exteriores quizá responda al hecho de que nosotros mismos somos ya una multiplicidad. Y aquí podría ser interesante recordar las teorías medievales, defendidas por la línea platónico-agustiniana de una pluralidad de formas en los individuos por oposición a la línea aristotélico-tomista que defendía una única forma en cada individuo.

En segundo lugar, el devenir siempre se instaura por contagio o por pacto, es producto de una alianza y no de una filiación. Esta característica se relaciona con lo

---

entendiendo cada una de sus manifestaciones como un grado diverso de la voluntad de poder. Es muy posible que este vitalismo nietzscheano haya influido en esta noción de Deleuze.

En su análisis de Foucault, Deleuze habla de «cierto vitalismo en el que culmina el pensamiento de éste». En efecto, analizando la evolución del derecho, tal como lo hace F. Ewald (*L'Etat providence*, Grasset, París, 1985), Deleuze remarca que el sujeto del derecho es más la vida como «portadora de singularidades», como «plenitud de lo posible», que el hombre como «forma de eternidad» (F, 97). El derecho contemporáneo se articula más en torno a la vida como derecho social que en torno a la persona como derecho civil. El hombre ha sido sujeto del derecho cuando «las fuerzas vitales compusieron un instante una figura en la época política de las Constituciones» (F, 97), pero hoy el sujeto del derecho ha cambiado porque el propio hombre ha unido sus fuerzas vitales con otras fuerzas exteriores, de manera que se componen otras figuras que no se agotan en la Forma-Hombre. Hoy lo que se reivindica y sirve de objetivo es la vida (*Volonté de Savoir*, pág. 191). Contra los que reprochan a Foucault el hecho de que él que no cree en el hombre luche por los derechos humanos (Luc Ferry y A. Renaut, en *La pensée 68 et l'antihumanisme contemporain*), Deleuze afirma que «no hay ninguna necesidad de reclamarse del hombre para resistir» (F, 98); el poder de resistencia está en la vida y no en el hombre, frente al biopoder contemporáneo como intento de regular y controlar la vida surge una resistencia vital como contrapoder, respecto de la cual el hombre no es más que «un conjunto de fuerzas que resisten». Aquí Deleuze de nuevo sitúa en el primer plano las fuerzas, en este caso de la vida, frente a las concreciones particulares como la Forma-Hombre u otras formas pasadas o futuras que puedan adoptar dichas fuerzas. El humanismo no ha sido una constante en la historia y no tiene por qué serlo. Hoy la resistencia no pasa ya por la Forma-Hombre; para ser humanistas prácticos consecuentes debemos asumir el antihumanismo teórico como una de las conclusiones más fecundas del pensamiento estructuralista y del 68. El humanismo teórico hoy, generalmente, no es más que un valor ideológico que tiende a legitimar un poder cada vez más terrorífico en contra de la vida.



anterior, ya que las multiplicidades en bandas están asociadas a la epidemia, al contagio, y surgen ambas en las catástrofes. La epidemia, el contagio, relaciona elementos heterogéneos, y así vemos los ciclos de enfermedades en que el hombre establece una relación con los animales, como perros, cerdos, aves, ratas, que sirven de transmisores de virus o bacterias infecciosos. Mediante el contagio, el hombre entra a formar parte de dispositivos que lo ponen en relación con animales o con demonios, por ejemplo.

La obra de Kafka nos muestra una serie de estos devenires animales, especialmente en sus cuentos cortos. El devenir animal en Kafka, así como las transformaciones y metamorfosis animales, son desterritorializaciones absolutas de los individuos que buscan escapar así a las grandes máquinas familiares,, burocráticas, etc. Kafka produce un deslizamiento perverso de Edipo que abre al individuo en dirección a las estructuras sociales y políticas que actúan por debajo y en torno al triángulo familiar<sup>401</sup>. El devenir animal es una forma de afirmar una orfandad absoluta; es el establecimiento de una máquina célibe, libre por fin de la familia y del trabajo. Este devenir se mueve entre los polos de la salida esquizofrénica y la recaída en el callejón sin salida de Edipo. Los cuentos de Kafka a través de los animales trazan una línea de fuga que busca una salida, En el animal todo es metamorfosis, entendiendo ésta como una conjunción de desterritorializaciones: el devenir animal es un viaje inmóvil, sin desplazamiento, un cambio imperceptible que introduce una fisura en la forma mayoritaria que constituyen los individuos<sup>402</sup>. Al devenir animal el individuo describe un mapa de intensidades, pasa por un conjunto de estados diferentes que se injertan en él produciendo un proceso que reemplaza la subjetividad En el devenir animal el individuo humano, sin sufrir ningún cambio aparente (todo devenir es molecular e imperceptible), combina sus fuerzas con un elemento exterior, estableciendo una línea de fuga respecto a su identidad personal. De igual manera la posesión en las *culturas del trance* africanas y afroamericanas transforma y organiza las relaciones entre las fuerzas interiores del individuo, cambiando completamente su esencia sin modificar su apariencia externa. Los desórdenes físicos y psíquicos, atribuidos de ordinario a la posesión, se deben más al no cumplimiento de ésta, a su fracaso. La posesión llevada a

---

<sup>401</sup> .- *Kafka, por una literatura menor*, México, Era, 1978, pág. 26.

<sup>402</sup> .- *Ibidem*, pág. 56.



buen término es un estado de radical extrañamiento que, sin embargo, es casi imperceptible externamente<sup>403</sup>.

Pero esta relación con la multiplicidad que supone el devenir no excluye, y ésta es la tercera característica del devenir, la relación privilegiada con un elemento excepcional dentro de la banda. Por ejemplo, el capitán Achab establece privilegiada con una ballena determinada, excepcional, Moby Dick; en los pactos con el infierno que establece el hombre, siempre se produce una relación con un diablo determinado. Este individuo privilegiado y excepcional lo llama Deleuze Anomal, distinguiéndolo muy bien de Anormal, ya que a-normal es un adjetivo latino sin sustantivo que define lo que contradice la regla; mientras que an-omalía es un sustantivo griego que ha perdido su adjetivo y designa lo desigual, lo rugoso, lo áspero<sup>404</sup>. Lo anormal se define respecto a caracteres, específicos o genéricos, en cambio lo anómalo es un conjunto de posiciones respecto a una multiplicidad.

Deleuze plantea que podría existir una contradicción entre afirmar que el devenir nos pone en contacto con una multiplicidad y luego decir que en realidad el devenir nos conecta con un individuo anómalo, el Anomal. Pero esto no es así, ya que el Anomal no es el individuo que realiza mejor los caracteres de la especie, no es la mejor copia del modelo, sino que el Anomal es un fenómeno de frontera, es un caso-límite que está en el borde, en el margen y no en el centro, en la cúspide de la especie.

El Anomal es un fenómeno intensivo hecho de afectos, compuesto de líneas y dimensiones que desbordan toda especie; por ello es una multiplicidad, una banda. El Anomal está siempre en la frontera, ni dentro ni fuera, sino en el borde, relaciona lo interior con lo exterior y define lo exterior en relación con lo interior.

Aquí Deleuze recuerda el papel excéntrico de los hechiceros y chamanes en las aldeas, y además el hecho de que estos brujos no estén ligados a la aldea por filiación, sino por pacto, por alianza.

El brujo es seleccionado por mecanismos especiales que nada tienen que ver con la herencia, sino que son producto de elecciones basadas en algunos rasgos especiales, anómalos, que presentan los candidatos. Los brujos son ejemplos perfectos de Anomales, además, por la relación especial que establecen con los animales,

---

<sup>403</sup>.- Cf. G. Rouget, *Música e trance. I rapporti tra la musica e i fenomeni di possessioni*, Einaudi, Torino, 1986, y M. Perniola, «Le quattro possessioni», en *Alfabeta* núm. 89, octubre de 1986.

<sup>404</sup>.- MP, 298.

convirtiéndose ellos mismos en animales gracias a sus poderes mágicos. Hay una relación estrecha entre devenir, y especialmente devenir-animal, y la brujería y los sortilegios.

La cuarta característica del devenir es que constituye el producto de un proceso del deseo. En los devenires se entra empujado por un deseo irracional y perverso que nos lleva a establecer pactos monstruosos con el diablo, con animales, etc. El deseo de placer, de sabiduría, de una vida otra, es el motivo fundamental del pacto demoníaco.

Al ser un proceso de deseo, el devenir sigue una lógica especial, no previsible, ya que un devenir es siempre una experimentación, una apuesta que entraña un riesgo; es establecer un rizoma, una conexión quizá antinatural, contranatura, con otros seres, heterogéneos respecto a mí: animales, diablos, extraterrestres, etc. Un devenir contiene siempre una línea de fuga que me lleva más allá de mis límites naturales, y en esto consiste precisamente el riesgo, en perder el control y caer en una desterritorialización que me lleva a la destrucción: la locura, la muerte, la condenación eterna, etc.

El devenir es también imperceptible (quinto rasgo definitorio)<sup>405</sup> y se produce a una velocidad tan lenta o tan rápida que escapa a la visión, como los movimientos de los luchadores japoneses. El devenir es imperceptible porque pertenece al mundo intensivo de los afectos, y además es un fenómeno de movimiento, de relaciones entre la velocidad y la lentitud. El devenir es imperceptible porque siempre está por debajo del umbral de percepción, propio del plano de organización o de desarrollo que determina la pertenencia del individuo a las distintas especies y que vigila el surgimiento de las formas. El devenir es imperceptible porque no consiste en una imitación, y mucho menos en un proceso de transformación a nivel moral, específico o genérico. El hombre no deja de ser hombre para convertirse en un animal, sino que sus cambios permanecen a nivel molecular, sin producir modificaciones a nivel molar, es decir, a nivel macroscópico.

El devenir es siempre molecular, instaura una zona de vecindad o de copresencia en la que coexisten partículas provenientes del individuo que no es, pero que se articulan mediante relaciones de movimiento propias de aquello en lo que no deviene: «Devenir consiste en, a partir de la forma que se tiene, del sujeto que se es, de los órganos que se poseen o de las funciones que se efectúan, extraer partículas entre las

---

<sup>405</sup> .- MP, 345.

que se instauran relaciones de movimiento y reposo, de velocidad y de lentitud, y por las cuales se deviene»<sup>406</sup>.

El devenir es siempre minoritario, teniendo en cuenta que aquí mayoría y minoría no tienen sentido numérico, sino intensivo. Mayoritario es lo que se ajusta a la norma, a la regla social. Mayoritario es el sujeto adulto, blanco, varón, de clase media, etc. El tipo mayoritario por antonomasia es el del europeo medio, esto se ve incluso a nivel figurativo en el rostro. El rostro tipo es el del Europeo varón, adulto, de clase media, respecto al cual quedan definidos los demás: es un negro, un árabe, un amarillo, etcétera. El racismo se modela sobre las relaciones de separación respecto a este rostro medio. El rostro es además, dentro ya del cuerpo, un elemento represivo que somete los devenires animales del hombre y constituye un dispositivo de poder que conecta al organismo humano con los estratos de la significación y de la subjetivación. Es gracias al rostro por lo que significamos, y es también el rostro la expresión más clara y definitiva de cada individuo, lo que lo caracteriza como sujeto. Por ello todo lo que atente contra el rostro, contra la identificación personal, supone un paso para salir de la significación y de la subjetividad y para basar una serie de devenires animales que nos ponen en contacto con otros elementos heterogéneos, con los cuales podemos formar rizomas.

Deleuze, a través del análisis de lo que denomina la 'máquina abstracta de rostridad' (*visaigeté*), analiza las tres formas que el rostro ha tenido de funcionar en la historia humana. En primer lugar, el rostro está constituido por dos manchas negras sobre una pared blanca; es el período primitivo, mágico, del rostro; previo a la significación y a la subjetividad. Es la etapa del pre-rostro. Luego el rostro permite el surgimiento del sujeto y de la significación; es el período simbolizado por el rostro de Dios, por Cristo, por la antropomorfización del rostro, que sirve aquí para individualizar y subjetivizar; en este período se produce la territorialización del organismo en torno al rostro. Pero hay un tercer momento, en el que quizá estemos entrando, en el que gracias a la desubjetivación y a la liberación respecto a la significación el rostro asume otra función deshumanizadora que va más allá del sujeto y de la significación, el rostro

---

<sup>406</sup> .- MP, 334.

como cabeza investigadora, buscadora, experimentadora, que instauro un devenir, un rizoma, una línea de fuga<sup>407</sup>.

El rostro adquiere una gran importancia en las artes visuales, especialmente en la pintura y en el cine. En su análisis de la obra de Bacon, Deleuze destaca que en los cuadros del pintor inglés se muestran cuerpos a los que denomina Figuras que, sin embargo, no tienen rostro. Las Figuras de Bacon no tienen rostro, aunque sí tienen cabeza. Deleuze establece una gran diferencia entre el rostro y la cabeza: «El rostro es una organización espacial estructurada que recubre la cabeza, mientras que la cabeza es una dependencia del cuerpo, aunque sea su extremo»<sup>408</sup>. La cabeza es el espíritu animal del hombre. Bacon trata de «deshacer el rostro y reencontrar o hacer surgir la cabeza bajo el rostro». Esta destrucción del rostro hace resaltar los «rasgos animales» de éste. La pintura de Bacon nos muestra devenires animales de hombre a través de la exhibición de «zonas de indiscernibilidad, de indecibilidad» entre hombre y animal<sup>409</sup>, y a través de resaltar la «carne» (chair) como lo común al hombre y a las bestias.

En el cine el rostro adquiere una importancia fundamental a través de la utilización del primer plano. Deleuze enmarca el análisis cinematográfico del rostro en su estudio de la imagen-afcción, gracias a la cual se expresan los afectos. Un afecto se constituye cinematográficamente mediante la conjunción de una *unidad reflectante inmóvil* y de *movimientos intensos expresivos*. Para Deleuze el rostro no se limita a los seres humanos, cualquier cosa que presente los dos polos aludidos puede considerarse un rostro. En los retratos se destacan, por un lado, la «superficie de rostrificación» (surface de visagéification), y por otro, los «rasgos de rostridad» (traits de visaigéité). El rostro se configura mediante un contorno y unos elementos interiores a dicho contorno. Los dos polos del rostro son el intensivo y el reflexivo. Un rostro intensivo es aquel en el que los rasgos se escapan del contorno y forman una serie autónoma que tiende a un umbral, mientras que un rostro reflexivo es aquel en el que los rasgos permanecen agrupados bajo el dominio de un pensamiento fijo<sup>410</sup>. El rostro intensivo expresa una Potencia pura, serie que nos hace pasar de una cualidad a otra, mientras que el rostro reflexivo expresa una Cualidad pura, común a varios objetos diferentes<sup>411</sup>. Mientras que

---

<sup>407</sup> .- MP, 211, 217, 221, 233, 234.

<sup>408</sup> .- *Logique de la sensation*, pág. 19.

<sup>409</sup> .- *Ibidem*, pág. 20.

<sup>410</sup> .- *L'image-mouvement*, pág. 128.

<sup>411</sup> .- *Ibidem*, pág. 129.

en Griffith predomina el contorno, en Eisenstein los rasgos adquieren independencia. El cineasta soviético, a través del uso que hace del rostro intensivo en sus primeros y primerísimos planos, llega a unir directamente «una reflexión colectiva inmensa con las emociones particulares de cada individuo, expresando la unidad de la potencia y la cualidad»<sup>412</sup>. Esto es lo que denomina Deleuze lo *Dividual* (Dividuel) como realidad nueva que sobrepasa la dualidad de lo colectivo y lo individual. Igualmente en la oposición entre el expresionismo alemán y la abstracción lírica se puede destacar en un caso el predominio del rostro intensivo y en el otro del rostro expresivo, aunque la transición entre los dos polos del rostro se produce a menudo en ambas escuelas.

La imagen-afección expresa afectos, potencias o cualidades a través de un rostro, y precisamente al conjunto de lo expresado y lo expresivo, del afecto y del rostro, es lo que Deleuze, siguiendo aquí a Peirce, denomina Icono. El Icono es la imagen-afección, es decir: «la potencia o la cualidad consideradas por sí mismas en tanto que expresadas»<sup>413</sup>. Retomando la distinción de Peirce entre Prima-reidad y Secundareidad, Deleuze distingue dos maneras de darse los afectos (cualidades-potencias): expresadas por un rostro (Primareidad) o actualizadas en un estado de cosas (Secundareidad). El primer plano en el cine es la manera de darse el rostro, pero esta presentación no deja de transformar las tres funciones del rostro: la individualización (distingue los individuos unos de otros), la socialización (manifiesta los papeles sociales) y, por último, la relación interna con uno mismo y la relación externa con los demás. El primer plano suspende la individuación, interrumpe la socialización y la comunicación, ya que es a la vez el rostro y su anulación, como se puede comprobar en las películas de Bergman. El primer plano rompe también, pues, con el rostro, destacando en su lugar los rasgos que lo componen, como las cabezas de Bacon destacaban sus rasgos de animalidad mostrando la pura carne. El arte moderno muestra el proceso de decadencia y anulamiento del individuo en nuestra sociedad (como se puede comprobar en la obra de Bacon, Picasso, Saura, Millares, A. Fraile, entre otros), lo que lo convierte en un pensamiento en imágenes imprescindible para captar la realidad que nos rodea.

Mayoritario describe un estado de dominación en relación con lo que no se ajusta a la norma y que se convierte, por tanto, en minoritario, en sometido y subordinado. Minoritario es lo femenino, lo infantil, lo no-blanco, lo marginal, etcétera.

---

<sup>412</sup>.- Ibídem, pág. 131.

<sup>413</sup>.- Ibídem, pág. 138.

Por ello, el devenir es siempre un devenir-minoritario, pero lo que deviene, el sujeto del devenir, es el hombre, que mediante este proceso se ve desposeído de su identidad mayoritaria. El devenir es un proceso que va del centro a la periferia, a los márgenes, que relaciona la mayoría con la minoría, o mejor dicho, es el proceso interno, subterráneo, mediante el cual las minorías subvierten y socavan a la mayoría. Lo mayoritario es el territorio, lo minoritario establece un polo de desterritorialización, describe una línea de fuga. Devenir-minoritario es siempre un asunto político, es un trabajo de subversión del poder central y de establecimiento de poderes periféricos; es el establecimiento de una serie de micro-poderes, productos de un conjunto de micropolíticos activos, que oponen una red capital de contrapoderes al poder mayoritario, disperso y capilar, él mismo, como muy bien nos recuerda Foucault. Aquí está el tipo de política propuesta por Deleuze, una micropolítica compuesta por miríadas de devenires minoritarios que subvierten lo mayoritario. Los derechos de las minorías, el feminismo, el ecologismo, los movimientos de liberación nacional, de liberación sexual, de lucha por los idiomas perseguidos, etc., someten a las concepciones mayoritarias a un trabajo interno, imperceptible, que hace que los hombres, los opresores, se sientan impelidos a participar en conexiones rizomáticas con elementos heterogéneos respecto a ellas. Las concepciones y comportamientos machistas, sexistas y racistas se ven subvertidos por el feminismo, la lucha por la igualdad social, etcétera. Los devenires corroen la seguridad mayoritaria, la subvierten, la hacen variar, imperceptiblemente, molecularmente, pero de manera esencial. Estos devenires además están alcanzando actualmente unas dimensiones masivas, y son campo privilegiado de la lucha política y cultural de los años que corren.

El devenir es, pues, siempre minoritario y siempre disimétrico, sólo se produce en una dirección, de lo mayoritario a lo minoritario, y nunca a la inversa. Lo micropolítico que instauran los devenires no se proponen como objetivo conseguir la mayoría, devenir mayoritarios. Esta es la misión de la macropolítica, de la Historia; en cambio, el devenir revolucionario es siempre minoritario, no se preocupa ni del antes ni del después de la revolución, ya que ésta siempre surge en el medio, siempre está *entre*; en ese sentido todas las revoluciones coexisten y se repiten. Volviendo a la Historia, podemos decir que ésta se define respecto a las mayorías y a las minorías que permanecen sometidas de buen grado a las mayorías. Lo minoritario se ha visto siempre

excluido de la historia. Las sociedades sin historia son sociedades de devenir, y no de cambio. La historia es siempre molar, es asunto de individuos, de clases sociales, de naciones, y los devenires son moleculares, sus sujetos son los flujos del deseo, más que los intereses nacionales o de clase. Por ello los devenires constituyen una antimemoria como constituyen una antigenealogía.

La obra de Kafka pone en funcionamiento un devenir minoritario al desterritorializar el alemán usándolo como si fuera un idioma extranjero. La literatura minoritaria no tiene por qué expresarse en una lengua minoritaria, más bien surge cuando se utiliza una lengua mayoritaria haciendo de ella un uso perverso, desterritorializando el idioma mediante la apertura de líneas de fuga que lo conectan con otros idiomas (con el yiddis y el checo, en el caso de Kafka, con el inglés en los escritores de Quebec, con dialectos africanos en el Black-english, etc.). La literatura menor es directamente política y por ello adquiere un valor colectivo, se presenta como un «dispositivo colectivo de enunciación», sin sujeto, lo que la convierte en un foco privilegiado de resistencia frente al poder. La literatura menor hace un uso intensivo de la lengua, que la arranca al campo del sentido y de la representación abriéndola hacia sus extremos<sup>414</sup>. El carácter colectivo de la literatura menor surge de que ésta se presenta como un dispositivo colectivo de enunciación en el que entran en relación una máquina célibe actual constituida por el artista solitario y una comunidad virtual a construir<sup>415</sup>.

Deleuze también analiza en el teatro de Carmelo Bene el surgimiento de un devenir revolucionario que es más importante que el pasado o el futuro de la revolución<sup>416</sup>, El procedimiento de C. Bene lo denomina Deleuze, con un concepto matemático, procedimiento de «minoración», y dicho procedimiento permite desprender los devenires de la historia, la vida de la cultura, los pensamientos de la doctrina y la gracia del dogma. Esta minoración se produce por la constitución de desgracias o deformidades<sup>417</sup>. El devenir minoritario lingüístico también se produce en la obra del dramaturgo italiano que enfrenta su lengua materna a las lenguas mayores como el francés o el inglés. Las lenguas menores son «lenguas de variabilidad continua» en

---

<sup>414</sup> - *Kafka*, op. cit., págs. 28-39.

<sup>415</sup> - *Ibidem*, pág. 121.

<sup>416</sup> - *Superpositions*, Minuit, París, 1979, pág. 95.

<sup>417</sup> - *Ibidem*, pág. 98.

todos sus niveles: fonológico, sintáctico, semántico, etc., lo que las dota de una constancia y una homogeneidad estructural mínimas<sup>418</sup>. El uso minoritario de una lengua, incluso de una lengua mayor, la convierte en una jerga (slang, patois) que hace de ella una mezcla heterogénea, dotada de líneas de variación que transforma la gramática interna de la lengua mayor, como ha demostrado W. Labov en el caso del black-english<sup>419</sup>. Por otra parte, el teatro político de C. Bene, más que representar conflictos, nos pone en presencia de «una variación continua cuya amplitud no cesa de desbordar por exceso o por defecto el umbral representativo del patrón mayoritario», haciendo presente como potencialidad el devenir minoritario de todo el mundo en tanto que inmanente<sup>420</sup>. Las minorías se definen por el poder de un devenir que establece una variación en torno a la unidad de medida despótica, mientras que la mayoría es el poder o la impotencia de un estado o situación.

Los devenires tienen una relación privilegiada con el medio, con el espacio, son más asunto de la geografía que de la historia, ya que están formados por líneas de fuga y constituyen bloques de devenir. Los sistemas-líneas (bloques) se oponen a los sistemas-puntos, y por ello a la memoria. El recuerdo es siempre una reterritorialización, una fijación al territorio; en cambio el devenir es una desterritorialización, una ruptura, el establecimiento de una línea de fuga.

Aquí Deleuze opone los bloques de infancia a los recuerdos de infancia. Estos son el objeto predilecto del psicoanálisis, y relacionan al adulto actual con el niño que fue; en cambio los bloques de infancia son bloques de coexistencia, en el adulto actual, del niño que siempre está con él, como una de sus virtualidades<sup>421</sup>. El adulto es adulto, pero también niño, mujer, animal, y todo esto al mismo tiempo en un espacio de coexistencia virtual; los distintos devenires son precisamente la actualización de una de esas virtualidades siempre presentes.

---

<sup>418</sup>.- Ibídem, pág. 100.

<sup>419</sup>.- Ibídem, pág. 102.

<sup>420</sup>.- Ibídem, pág. 124.

<sup>421</sup>.- Se puede ver esta privilegiada relación con la infancia, como algo siempre presente en la vida adulta, en la obra de Alberto Caeiro, heterónimo del gran poeta portugués Fernando Pessoa.

Cf. el poema «Dactilografía del 1933», en *Poesías de Alvaro de Campos*, pág. 301, Ática, Lisboa, 1980. Por otra parte, los hete-rónimos de Pessoa se podrían explicar como devenires parciales del propio autor que constituyen auténticos personajes con vida propia, como el surgir de personalidades, a través de los cuales Pessoa entra en contacto con formas de vida distintas y extrañas en parte a él, con la vida industrial y marítima a través de Alvaro de Campos, con el mundo clásico a través de Ricardo Reis, con la infancia a través de Alberto Caeiro, etc.



Como dijimos antes, los devenires son sistemas lineales y no puntuales, son rizomas. Los sistemas puntuales tienen los siguientes rasgos: 1) tales sistemas forman un cuadro en el que se sitúan los puntos en relación a un sistema de coordenadas, vertical y horizontal; 2) la línea horizontal puede superponerse verticalmente y la línea vertical desplazarse horizontalmente; 3) de un punto a otro se trazan líneas, pero permanecen siempre definidas por los puntos que le sirven de origen y fin. Por todo ello constituyen sistemas arborescentes dotados de memoria, molares, estructurales, de territorialización o reterritorialización<sup>422</sup>. Frente a estos sistemas puntuales surgen los sistemas lineales, rizométricos, a los que pertenecen los devenires; la divisa que los rige es: 'liberad la línea, liberad la diagonal'; respecto a los puntos que la fijan y limitan, estableced una línea de fuga, una desterritorialización, un devenir.

En resumen, estos son los rasgos definitorios del devenir, según Deleuze; no es una imitación, establece relaciones con una multiplicidad, con una banda; se establece por contagio o pacto, no por filiación o herencia; entra en contacto con seres anómalos (Anomal), son procesos de deseo; son imperceptibles y moleculares y además minoritarios y disimétricos; son más geográficos que históricos; se oponen a la memoria y definen sistemas lineales, rizo-máticos, más que sistemas lineales, arborescentes, y por último, generan flujos de desterritorialización y líneas de fuga experimentadoras que buscan actualizar realidades virtuales que coexisten en el sujeto del devenir, que siempre es el hombre, como símbolo de lo mayoritario<sup>423</sup>.

Como vemos, la noción deleuziana de devenir tiene poco que ver con la hegeliana, que entiende el devenir como la negación-conservación-superación (Aufhebung) del Ser y la Nada en su ciencia de la Lógica<sup>424</sup>.

---

<sup>422</sup> .- MP, 362.

<sup>423</sup> .- Es conveniente recordar aquí que tanto mayoría como minoría son términos que expresan una tipología cualitativa y no numérica y que lo mayoritario, lo que está en el poder, no es lo más fuerte ni lo más noble. Deleuze dice en su *Nietzsche* (PUF, París, 1965, pág. 219): «Nuestros señores son esclavos que triunfan en un devenir-esclavo universal», lo cual impide utilizar como criterio de nobleza el éxito político y social; al contrario, para Nietzsche como para Deleuze los ánimos más nobles son minoritarios: plantas raras y excelsas.

<sup>424</sup> .- En efecto, la concepción hegeliana de devenir (Werden) es una expresión de la dialéctica o movimiento que unifica el puro ser y la pura nada, concebidos éstos como pura indiferenciación, pura indeterminación y puro vacío. «El ser, lo inmediato indeterminado, es en realidad la *nada*, ni más ni menos que la nada.» «La nada es, por tanto, la misma determinación o más bien ausencia de determinación, y con esto es en general la misma cosa que es el puro ser.» «*El puro ser y la pura nada son, por tanto, la misma cosa*» (...) «Su verdad consiste en este movimiento del inmediato desaparecer de uno en otro; el *devenir*; un movimiento donde los dos son diferentes, pero

## Capítulo XVIII

### MAQUINAS ABSTRACTAS Y DISPOSITIVOS CONCRETOS

Cuando analizamos la distinción entre el sistema de estratos y el plano de consistencia planteamos la oposición reinante entre la máquina abstracta y los dispositivos concretos que la efectúan.

En efecto, la máquina abstracta en primer lugar se despliega sobre el plano de consistencia construyendo los continuos, las emisiones de partículas y las conjugaciones de flujos, pero además permanece implicada en el interior de un estrato del que define la unidad de composición. En cambio, los dispositivos maquínicos concretos adaptan en cada estrato el contenido y la expresión, asegurando las relaciones mutuas entre los segmentos de uno y otra. Y además dirigen la división del estrato en sus epi-estratos y para-estratos; por otra parte, los dispositivos maquínicos relacionan unos estratos con otros, y por último, abren estos estratos hacia el plano de consistencia. Los dispositivos concretos son inter-estratos en tanto que están abiertos hacia el plano de consistencia y efectúan la máquina abstracta. El conjunto de máquinas abstractas y dispositivos maquínicos es lo que Deleuze denomina mecanosfera<sup>425</sup>.

Los dispositivos concretos presentan dos ejes; por una parte relacionan los contenidos y las expresiones, son dispositivos maquínicos de los cuerpos y dispositivos colectivos de enunciación, y por otra parte se relacionan con fenómenos de territorialización y de desterritorialización. Estos cuatro elementos definen la tetravalencia de los dispositivos: 1) contenido y expresión; 2) territorialidad y desterritorialización.

En el primer aspecto se parecen a los estratos, aunque no se reducen a ellos; según este eje, en los dispositivos la expresión se convierte en un sistema semiótico, en

---

or vía de una diferencia que al mismo tiempo se ha resuelto inmediatamente» (subrayados de Hegel). *Ciencia de la Lógica*, págs. 107-108 de la traducción de Mondolfo ya citada.

Como vemos, esta noción no se parece en nada a la de Deleuze, ya que aquí no hay verdadera diferencia, sino identificación última entre los dos extremos del movimiento; por otra parte, el devenir en Hegel relaciona dos nociones indeterminadas, el puro ser y la pura nada, mientras que en Deleuze el devenir tiene lugar entre seres reales determinados, y por último, los elementos que entran en un devenir según Deleuze no se convierten el uno en el otro mediante un movimiento a nivel molar, sino que permanecen a este nivel siendo los mismos y su cambio es puramente molecular y, por tanto, exteriormente imperceptible.

<sup>425</sup>.- MP, 91, 93.

un régimen de signos, y el contenido se presenta como un sistema pragmático, formado de acciones y pasiones. Ejemplo de esto lo constituye la oposición cara-mano y gesto-palabra, estudiada por Leroi-Gourhan. En los dispositivos las expresiones expresan transformaciones incomparables que se distribuyen a los cuerpos o contenidos, creando una nueva forma de la distribución entre expresión y contenido que no se encontraba en los estratos. Sólo aquí aparecen los signos en sentido estricto, y en este sentido, los dispositivos de este tipo surgen sólo en los estratos antropomorfos<sup>426</sup>. En el segundo aspecto, los dispositivos por una parte definen un territorio, pero al propio tiempo se encuentran atravesados por líneas de desterritorialización que abren este territorio hacia el Cosmos. Esta relación entre territorio y desterritorialización se ve muy bien en el caso del ritornelo, de la nana, que Deleuze toma del vocabulario musical para darle un sentido más amplio. En efecto, en un ritornelo se presentan tres momentos: en primer lugar vamos del caos inicial a la constitución de un territorio, aquí predominan los componentes direccionales y las fuerzas del caos, y tenemos un infra-dispositivo. En segundo lugar se organiza el dispositivo; aquí predominan los componentes dimensionales y las fuerzas terrestres, y tenemos un intra-dispositivo. Por último, el territorio se abre y se comunica con otros territorios o incluso con el Cosmos entero; aquí predominan los componentes de pasaje y las de fuga, expresiones de las fuerzas cósmicas, y tenemos un inter-dispositivo<sup>427</sup>.

Es decir, que el ritornelo, tan pronto aparece como un agujero negro (caos) en el que se pretende organizar un territorio, tan pronto organiza este territorio como un hogar, tan pronto inicia una fuga hacia el cosmos.

El ritornelo supone, pues, una cierta organización de unos materiales expresivos dados en un territorio, en un paisaje. Estos materiales no tienen por qué ser sonoros, pueden ser visuales, gestuales, motores, etc<sup>428</sup>. El otro elemento fundamental del ritornelo es el ritmo, y así el ritornelo es la organización rítmica de un territorio a partir de materiales expresivos (cualidades). «El ritornelo es el ritmo y la melodía territorializados gracias a su expresividad y hechos expresivos gracias a su territorialidad»<sup>429</sup>.

---

<sup>426</sup> - MP, 627, 628.

<sup>427</sup> - MP, 384, 383.

<sup>428</sup> - MP, 397.

<sup>429</sup> - MP, 389.

Los ejemplos concretos de ritornelos que analiza Deleuze están extraídos fundamentalmente de la biología (canto de pájaros, migraciones de peces, etc.) y del arte (música, especialmente las obras de Wagner, Schumann, Berio, Stockhausen, y pintura, en particular la obra de Klee, etc.).

Es especialmente sugestiva la interpretación que da Deleuze del arte, que divide en clásico, barroco y moderno. La tarea del artista clásico consiste en continuar la creación de Dios, o sea en organizar el caos. Con el romanticismo, el artista entra en un dispositivo territorial, se crea un territorio, una patria terrestre. Su misión ya no es crear, sino fundamentar; no continúa la labor de Dios, sino que la desafía. El ritornelo no es ya el comienzo de un mundo, sino el trazado sobre la tierra de un dispositivo territorial. Por último, el arte moderno adquiere una dimensión cósmica. El dispositivo no se enfrenta ya con las fuerzas del caos; tampoco se basa en las fuerzas de la tierra, sino que se abre en dirección a las fuerzas cósmicas. Su problema fundamental no reside en relacionar las formas y las materias, como el artista clásico, ni en imprimir un desarrollo continuo a la forma y una variación continua a la materia, como el artista romántico, sino en establecer una relación directa entre unos materiales, constituidos por una materia molecularizada y unas fuerzas cósmicas. Frente al pensamiento romántico basado en la inteligibilidad continua de la materia asegurada por la identidad sintética de la síntesis a priori, el pensamiento moderno se esfuerza por elaborar unos materiales con el objeto de captar fuerzas cósmicas, no pensables en sí mismas. Tanto la materia como las fuerzas se desterritorializan en el arte moderno y se abren al cosmos, mediante la generación de líneas de fuga creativas y experimentadoras<sup>430</sup>.

Por último, recordamos una vez más que lo que define los dispositivos es, por una parte, unas *materias de expresión* independientes de la oposición forma-substancia; unos *actos de discernimiento*, expresiones de determinismo provenientes de mecanismos innatos; unas *combinaciones moleculares* que establecen relaciones no lineales; en resumen, que son el producto de combinaciones determinadas de unas semióticas o expresiones y unos materiales o contenidos, y así podemos oponer la consistencia de los dispositivos al sistema de estratos, aunque debemos recordar también que igual que los medios oscilan entre un estado estratificado y un movimiento de destratificación, también los dispositivos oscilan entre un cierre territorial, que tiende

---

<sup>430</sup> .- MP, 417-427.

a sujetarlos a los estratos y una apertura desterritorializante que los abre y los conecta con el Cosmos<sup>431</sup>.

En cuanto a las máquinas abstractas, lo primero que hay que decir de ellas es que no son Ideas platónicas, trascendentes y separadas, sino que, al contrario, las máquinas abstractas operan siempre a través de dispositivos concretos. Precisamente definen los aspectos desterritorializantes de los dispositivos. Las máquinas abstractas abren los dispositivos y los ponen en contacto entre sí, con lo molecular, con lo cósmico, a través de devenires. Pero las máquinas abstractas se distinguen de los dispositivos porque no distinguen entre formas y sustancias. En lugar de formas y materias, las máquinas abstractas están hechas en base a materias no formadas (phylum) y funciones no formales (diagramas). Las materias de las máquinas abstractas no son más que grados de intensidad, así como sus elementos formales o diagramas están constituidos por ecuaciones diferenciales o tensores. Las máquinas abstractas se relacionan, pues, más con el plano de consistencia que con los estratos; pueden entenderse como mesetas (plateaux), es decir, planos de intensidad constante, abiertos unos sobre otros, haciendo variar continuamente las variables de contenido y de expresión<sup>432</sup>.

La máquina abstracta conjuga, pone en contacto todos los elementos desterritorializantes de los dispositivos concretos, y en este sentido forma un plano de consistencia más allá del plano de expresión y del plano de contenido. Incluso la propia máquina abstracta no está formada de sustancia y forma, no distingue en ella misma entre contenido y expresión. Actúa en base a materias no substancializadas y funciones no formalizadas. «La máquina abstracta es la pura Función - Materia - el diagrama - independiente de las formas y de las sustancias, de las expresiones y de los contenidos que va a repartir»<sup>433</sup>. En las máquinas abstractas, sin embargo, podemos distinguir rasgos de contenido (materias no formadas, intensivas) y rasgos de expresión (funciones no formales o tensores). La materia de la máquina abstracta es una materia entendida en el sentido de la materia prima aristotélica, es decir, una materia no formada, pero contiene un cierto dinamismo interior y tiene la capacidad de recibir distintas formas; además contiene ya puntos singulares o haecitas y ciertas cualidades<sup>434</sup>.

---

<sup>431</sup> .- MP, 415.

<sup>432</sup> .- MP, 637.

<sup>433</sup> .- MP, 176.

<sup>434</sup> .- Recordamos aquí que a partir de la noción de materia prima aristotélica surgió una corriente de intérpretes, llamados por E. Bloch 'la izquierda aristotélica', que destacaron el papel dinámico de esta

En cuanto a la función no formal, es decir, el diagrama, éste no es un puro metalenguaje inexpressivo, sino un conjunto de rasgos expresivos, como el que analizamos antes formado por los artículos indefinidos, los nombres propios y los verbos en infinitivo. Un diagrama no es un índice (signo territorial), ni un icono (signo de reterritorialización) ni un símbolo (signo de desterritorialización). Es el elemento de la escritura matemática o de la escritura musical; las más desterritorializadas, las más alejadas de la representación icónica.

En la pintura de F. Bacon está presente un Diagrama que surge como una «catástrofe sobrevenida sobre la tela»<sup>435</sup>. El diagrama es «el conjunto operatorio de líneas y de zonas, de rasgos y de manchas asignificantes y no representativo». Su función es la de sugerir, la de introducir probabilidades de hecho en la distribución aleatoria de las pinceladas. El diagrama es una catástrofe, pero que introduce un cierto orden, un cierto ritmo en el cuadro. El diagrama se opone al código como lo analógico a lo digital, al dar lugar a un uso de la geometría que no se deja reducir al manejo codificado de unas formas visuales elementales como la línea recta, los ángulos, los arcos de circunferencia, etc.<sup>436</sup>. La pintura como lenguaje analógico presenta tres dimensiones: los planos, que con sus conexiones reemplazan la perspectiva; el color, que con su modulación tiende a suprimir los contrastes, el claroscuro, y el cuerpo, que va más allá del organismo y rompe la relación fondo/forma<sup>437</sup>. Todo esto no es posible más que por la catástrofe que introduce el Diagrama. Bacon se sirve de dicho Diagrama para, a partir de la alteración de las formas figurativas, obtener formas de una naturaleza distinta, las Figuras ya aludidas<sup>438</sup>. El Diagrama nos permite obtener análogos estéticos de las formas figurativas a través de la utilización de manchas y trazos informales. El Diagrama instaura una zona de indiscernibilidad entre las formas de la que surge la Figura. El Diagrama en Bacon permanece controlado, no ocupa todo el cuadro como en el expresionismo abstracto o el Action-painting. A través del Diagrama, Bacon

---

materia prima o primordial, insistiendo más en su carácter de dinamis que en su carácter de hylé. En esta línea estarían Estrabón, Alejandro de Afrodísia, Avicena, Avicibrón, Averroes y Bruno, los cuales concibieron la materia como una 'materia universalis', autónoma y dinámica. En esta tradición está también la obra de Aben Gabirol: *Fons vitae*. También Duns Scotto concedió cierta entidad a la materia (entitas), gracias a la cual es algo real y por lo tanto inteligible por sí misma. Cf. E. Bloch, *Avicena y la izquierda aristotélica*, Ciencia Nueva, Madrid, 1966.

<sup>435</sup>.- *Logique de la sensation*, pág. 65.

<sup>436</sup>.- *Ibidem*, pág. 74.

<sup>437</sup>.- *Ibidem*, págs. 76-77.

<sup>438</sup>.- *Ibidem*, pág. 100.

sobrepasa la dualidad de lo táctil y lo óptico en beneficio de la visión háptica que constituye el hecho pictórico moderno.

Foucault emplea a su vez la noción de diagrama en tanto que «multiplicidad espacio-temporal», en tanto que máquina abstracta con un «funcionamiento separado de todo obstáculo». El diagrama no es el archivo, sino el mapa coextensivo al campo social. Es un modelo de funcionamiento operando en una sociedad determinada. Foucault estudia diversos diagramas: el modelo de la pesie que cuadrícula a la población, propio de las sociedades disciplinarias; el modelo de la lepra, que excluye y encierra, propio de las sociedades de soberanía; el diagrama napoleónico, intermedio entre la función soberana y la función disciplinaria, etcétera. Todo diagrama es en Foucault social y además no es estático, sino que da lugar a un continuo devenir que duplica y desdobra la Historia. «El diagrama o la máquina abstracta es el mapa de las relaciones de fuerzas, mapa de densidad, de intensidad, que procede por relaciones primarias no localizables y que pasa a cada instante por todos los puntos»<sup>439</sup>. El diagrama, según Deleuze, no es una Idea trascendente platónica ni una superestructura ideológica y mucho menos una infraestructura económica, actúa más bien como «una causa inmanente no unificante, coextensiva a todo el campo social». La máquina abstracta o diagrama se actualiza en dispositivos concretos (*agencement* en la terminología deleuziana, *dispositif* en la foucaultiana). Esta actualización es una integración, una composición de fuerzas, pero también es una diferenciación y una disociación que abre vías divergentes, líneas de fuga. La máquina abstracta es el diagrama informal, mientras que las máquinas concretas son dispositivos biformes, sociales y técnicos, focos de poder y de saber. Estos dispositivos unas veces se condensan en segmentos duros, estancos entre sí, mientras que otras veces se abren en dirección a la máquina abstracta, dotándose de una «micro-segmentaridad flexible y difusa». La historia de los dispositivos se ve redoblada por un devenir de las mutaciones del diagrama<sup>440</sup>. El archivo se ve duplicado por un devenir de las fuerzas. Deleuze distingue entre el *afuera* (*dehors*) como elemento informe de las fuerzas; el *exterior* como el medio de los dispositivos concretos en los que se actualizan las relaciones de fuerzas y las *formas de exterioridad* que se reparten los dispositivos<sup>441</sup>. Aquí se puede ver la función política

---

<sup>439</sup> - F, 44.

<sup>440</sup> - F, 49.

<sup>441</sup> - F, 51.



e histórica del diagrama como veíamos antes sus funciones estéticas en la pintura de Bacon, como ejemplo de la polivocidad de las categorías nómadas deleuzianas y sus múltiples campos de aplicación.

Las máquinas abstractas, pues, sustituyen la expresión y el contenido por el diagrama y el phylum, pero no por ello dejan de ser perfectamente reales aunque no sean concretas, son actuales aunque no se efectúan sino a través de dispositivos concretos; por ello las máquinas abstractas se definen por nombres y fechas; y así Deleuze habla de la máquina abstracta Einstein, la máquina abstracta Webern, etcétera. En este nivel diagramático de las máquinas abstractas, es decir, en el plano de consistencia, no hay un régimen de signos propiamente dicho; éstos se definen sólo sobre el sistema de estratos, gracias a la doble articulación de los mismos. En los estratos, la expresión está constituida en base a regímenes de signos o semióticas que agrupan índices, símbolos e iconos, y el contenido está constituido por cuerpos y objetos que forman sistemas físicos y organismos. Los estratos substancializan las materias informadas propias del diagrama y separan el único plano de consistencia en los dos planos, el del contenido y el de la expresión. Los estratos territorializan lo que el plano de consistencia desterritorializa. Los estratos introducen discontinuidades y cortes en la variación continua del plano de consistencia; al mismo tiempo reterritorializan las líneas de fuga o bien las conducen a agujeros negros, donde se destruyen<sup>442</sup>. Por todo ello, Deleuze puede oponer el programa, propio de los estratos, frente al diagrama, propio del plano de consistencia. Sin embargo, esta oposición dualista no es suficiente. No basta con oponer el plano de consistencia, los diagramas y las máquinas abstractas al sistema de estratos, los programas y los dispositivos concretos. Las propias máquinas abstractas están en cierta manera implicadas, encastradas en los estratos, al mismo tiempo que los desterritorializan mediante la generación de líneas de fuga en ellos.

Estos dos movimientos o aspectos de las máquinas abstractas se realizan y efectúan a través de los dispositivos maquínicos, los cuales, por una parte, distribuyen territorios en el interior de los estratos, y por otro, permanecen abiertos hacia el plano de consistencia, en función de meta-estratos, como vimos antes<sup>443</sup>.

Son las máquinas abstractas las que hacen que los dispositivos territoriales específicos se abran hacia otros dispositivos de la misma especie, o bien hacia otros

---

<sup>442</sup> .- MP, 178, 179.

<sup>443</sup> .- MP, 181.



dispositivos de otras especies, o incluso pueden desbordar el dispositivo abriéndolo sobre el Cosmos. Pero también puede producir efectos de cierre, puede producir agujeros negros, que serían lo contrario de las líneas de fuga, ya que en lugar de abrir el dispositivo hacia otros distintos lo cerraría en sí mismo, incomunicándolo y produciendo efectos de empobrecimiento y de fijación, de reterritorialización, en fin. Las máquinas son como llaves que actúan sobre los dispositivos territoriales, abriéndolos o cerrándolos<sup>444</sup>.

La relación entre las máquinas abstractas y los dispositivos concretos es enormemente variada. Aún más, se puede decir que los distintos dispositivos concretos se pueden ordenar según su mayor o menor cercanía a la máquina abstracta que realizan. Cuanto más desterritorializado esté un dispositivo, cuanto más multiplique las conexiones de flujos y establezca más líneas de fuga, más cerca estará de la máquina abstracta. Viceversa, cuantos más fenómenos de bloqueo produzca, cuantos más agujeros negros cree y cuanto más territorialice los flujos, más alejado estará de la máquina abstracta. Así se puede hablar de *estratómetros*, o dispositivos que forman estratos, de *segmentómetros*, o de dispositivos que reterritorializan y dan lugar a agujeros negros, y de *deleómetros*, que generan líneas de muerte y de destrucción.

Vemos, pues, una selección de dispositivos según su proximidad relativa a la máquina abstracta, y Deleuze denomina aquí esquizo-análisis al estudio cualitativo de las máquinas abstractas en relación con los dispositivos y también al estudio cuantitativo de los dispositivos concretos según su mayor o menor cercanía a la máquina abstracta en sí misma considerada como modelo<sup>445</sup>.

Por último, Deleuze elabora una tipología general de máquinas abstractas. En primer lugar, distingue *las máquinas abstractas de consistencia*, que por una parte generan temas rítmicos y melódicos a partir de la materia de expresión, estas máquinas se relacionan con lo natal, sutil combinación de lo innato y lo adquirido en el interior de un territorio, y por último establecen una relación esencial con lo molecular. La máquina de consistencia, pues, se define sobre el plano de consistencia, del que constituyen su poder de desterritorialización y en el que hacen variar continuamente las intensidades que lo constituyen.

---

<sup>444</sup>.- MP, 412.

<sup>445</sup>.- MP, 639, 640.

En segundo lugar, tenemos *las máquinas abstractas de estratificación*; situadas sobre los estratos, en los que constituyen su plano de composición, en relación con los elementos substanciales y los rasgos formales.

Por último, Deleuze sitúa *las máquinas abstractas axiomatizadoras o sobrecodificadoras*, que compensan las desterritorializaciones mediante reterritorializaciones, y que producen fenómenos de bloqueo, conjunción de flujos y de cierre.

Estos tres tipos de máquinas, sin embargo, se entrecruzan continuamente en sus actividades y su conjunto constituye el mundo, lo que Deleuze llama Mecanosfera, ya que estas máquinas abstractas, como ya dijimos, recusan la distinción entre natural y artificial, y ellas mismas son inseparablemente políticas, económicas, científicas, artísticas, ecológicas, cósmicas, perceptivas, efectivas, activas, pensantes, físicas y semióticas<sup>446</sup>.

Vemos, pues, cómo Deleuze se sitúa en una perspectiva artificialista que considera el cosmos como un gran conjunto maquinico, lo cual no quiere decir mecánico, con lo que queda libre de los ataques al mecanicismo decimonónico. Lo maquinico está más allá de la oposición natural-artificial, como está también más allá de la oposición mecanicismo-vitalismo<sup>447</sup>.

## Capítulo XIX

### ESPACIOS LISOS Y ESPACIOS ESTRIADOS

Deleuze, a partir de una serie de modelos que veremos posteriormente (textil, musical, marítimo, matemático, físico, estético, etc.), distingue entre dos tipos de espacios: espacios lisos y espacios estriados. La terminología está tomada de la biología, y más especialmente de los dos tipos de tejidos musculares, el liso y el estriado. El tejido muscular liso está formado por células poco diferenciadas, muy pequeñas y de movimiento involuntario; en cambio, el tejido muscular estriado está formado por la unión de elementos gran-y, en cierta manera, independientes.

---

<sup>446</sup> .- MP, 641.

<sup>447</sup> .- Una filosofía artificialista próxima a la que aquí presenta Deleuze la constituye la obra de C. Rosset ya citada antes.

A partir de estas nociones biológicas, Deleuze define el espacio liso como un espacio nómada, indiferenciado, formado de elementos microscópicos, moleculares; indefinido en principio, sin direcciones prefijadas, abierto; sin centro; en cambio, el espacio estriado es un espacio jerarquizado, estructurado, formado de partes molares, cerrado, con direcciones predeterminadas, cerrado y centrado.

En el ámbito cultural griego podemos ejemplificar estas dos visiones del espacio en los personajes mitológicos Hestia y Hermes. Hestia define un espacio cerrado estructurado centrado en torno al hogar, interior, con las características de inmovilidad, estabilidad; en cambio, Hermes define un espacio abierto, desestructurado, sin centro, exterior, móvil e inestable. Hestia es el símbolo del espacio cultural, civilizado, sedentario, primero de la casa y luego de la polis. Hermes, en cambio, simboliza el espacio salvaje, nómada, recorrido por los pastores y los rebaños (agros). Hestia es la expresión del espacio interior (ta endón) claro-oscuro, mientras que Hermes es el señor del espacio exterior (ta xo erga), sometido a la alternancia del día y de la noche, de la luz y la oscuridad.

La relación Hestia-Hermes corresponde a la relación entre «los valores espaciados relacionados a un centro, inmóvil y cerrado sobre él mismo», y «los valores contrarios de una superficie abierta móvil, llena de recorridos, contactos y transiciones»<sup>448</sup>; es decir, entre un espacio sedentario y un espacio nómada.

Igualmente Mircea Eliade reconoce en la tendencia a erigir espacios sagrados en torno a un centro, una peculiaridad psicológica del ser humano, que mostraría así su nostalgia del paraíso y su tendencia a estructurar el espacio en torno a centros, que son siempre el centro del mundo, allí donde se unen las tres regiones del cosmos, el cielo, la tierra y el infierno. Esta repartición del espacio en espacio sagrado y espacio profano marca y separa aquél respecto a ésta al establecer una jerarquía entre ambos. El espacio sagrado queda separado, diferenciado del profano, y el acceso a él queda restringido y condicionado a la realización de pruebas purificadoras<sup>449</sup>.

---

<sup>448</sup> .- Cf. T. P. Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Ariel, Barcelona, 1983, pág. 180.

<sup>449</sup> .- Cf. M. Eliade, *Tratado de Historia de las religiones*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1981, págs. 382-383, así como *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid, 1981, pág. 27, donde la experiencia del espacio sagrado implica: «obtener un punto fijo, orientarse en la homogeneidad caótica, fundar el mundo y vivir realmente», mientras que «la experiencia profana mantiene la homogeneidad y la relatividad del espacio».

Vemos, pues, que la oposición entre estos dos tipos de espacio es algo enraizado en la experiencia humana, como comprobaremos a través del análisis de los distintos modelos propuestos por Deleuze.

En primer lugar, en el modelo textil, Deleuze opone el tejido al fieltro basándose en lo siguiente. Los tejidos hechos en un telar se componen del entretrejimiento de dos haces de hilos paralelos, la matriz y la urdimbre, que no tienen la misma función; en estos tejidos se distingue un haz y un envés y además están limitados al menos a lo ancho; en cambio, el fieltro está hecho a base de fibras entremezcladas, no tiene derecho ni revés, ni un centro definido, y además está abierto, es decir, se puede continuar por todos los lados; por último, no se genera por el movimiento de unos elementos sobre otros que permanecen fijos, sino que distribuye una variación continua. El tejido define un espacio estriado, organizado paralelamente, mientras que el fieltro es un ejemplo de espacio liso, virtualmente indefinido. Pero la oposición también se extiende al modo de vida y de relación con el vestido que presentan los pueblos sedentarios que usan tejidos y los pueblos nómadas que usan el fieltro. Los sedentarios emplean el vestido para proteger el cuerpo de forma que aquél integra al cuerpo al espacio interior de la casa; en cambio, el nómada integra su vestido y su tienda incluso en torno a su cuerpo y los mueve con éste en el espacio exterior<sup>450</sup>.

Pasemos al modelo musical, en el que Deleuze sigue las aportaciones de P. Boulez. Este compositor, director y teórico musical, ha elaborado una compleja teoría serial que aplica no sólo a la música, sino a distintos ámbitos culturales, hasta el punto de constituir un auténtico pensamiento serial. Desde el punto de vista de Boulez, las series es una manera de pensar polivalente, que reacciona contra el pensamiento clásico, instaurando un universo, no hecho de una vez, no definitivo, sino en continua expansión; un mundo en el que no hay escalas predeterminadas, sino que deja un margen grande a lo imprevisto e imprevisible<sup>451</sup>.

El pensamiento serial de Boulez es un ejemplo de «obra abierta» en el sentido de Umberto Eco, el cual a su vez opone este pensamiento al estructuralismo clásico, en el sentido de Lévi-Strauss<sup>452</sup>. Mientras que el estructuralismo establece una relación fija

---

<sup>450</sup> .- MP, 594.

<sup>451</sup> .- Cf. P. Boulez, *Relevés d'apprenti*, Seuil, París, 1966, pág. 297, y *Penser la musique aujourd'hui*.

<sup>452</sup> .- El cual polemiza, por cierto, con Boulez en la obertura de «Lo crudo y lo cocido», primer volumen de *Mitológicas*.

entre código y mensaje, en el pensamiento serial los mensajes ponen en duda y subvierten el código; por otra parte, frente a la dicotomía estructuralista entre paradigma y sintagma la serie es polivalente, y subvierte los códigos históricos con el fin de originar nuevos modelos comunicativos; por último, mientras que el estructuralismo pretende descubrir la estructura oculta, el pensamiento serial es productivo, intenta producir efectos nuevos<sup>453</sup>.

Es precisamente en la aplicación del pensamiento serial a la música donde Boulez elabora los conceptos de un tiempo liso y un tiempo estriado. El tiempo liso es homogéneo, y los distintos ritmos le convierten en un tiempo más o menos estriado. La principal diferencia reside en la mayor o menor libertad que tiene el intérprete respecto a la partitura del compositor. Boulez deja en sus obras una gran libertad al intérprete para que disponga el tiempo musical según su voluntad, y a veces esta libertad de interpretación se extiende no sólo a la duración, sino también al timbre y a la intensidad de los sonidos. Con todo esto se logra que la partitura esté abierta, y que cada interpretación que se haga de ella genere una obra nueva y original.

Boulez combina los dos tiempos en sus obras: un tiempo liso, que varía continuamente, y en el que los cortes se dan estadísticamente de forma irregular y no predeterminada, y tiempos estriados, medidos en base a una unidad, donde las frecuencias se distribuyen según intervalos fijos; mientras que el tiempo liso es un nomos, ocupado sin una medida fija; el espacio estriado es un logos, en el que la medida repetida es la que ocupa el espacio.

El serialismo no surge sólo en la música contemporánea, sino que en la pintura y en el cine también se dan ejemplos de arte serial. En la pintura, por ejemplo, tenemos el caso del pintor islandés Erró, que a partir de material gráfico muy variado construye lienzos enormemente complejos con los que pretende producir un shock en el espectador. El método de trabajo serial de Erró le permite, según sus propias palabras, utilizar el material documental de que parte. Su método consiste en elaborar dos series paralelas de trabajos, por una parte grandes cuadros de gran complejidad, con gran cantidad de personajes y motivos en los que trabaja durante meses, y por otra parte, cuadros más pequeños, más simples, con uno o dos elementos tan sólo y que le sirven de relax. Según Erró, su trabajo se parece a las emisiones radiofónicas en el sentido de

---

<sup>453</sup>.- Umberto Eco, *La estructura ausente*, Lumen, Barcelona, 1975, páginas 418-9.

que hace coexistir en el mismo cuadro elementos muy dispares, como en el mismo dial de la radio tenemos emisoras de todo el mundo y podemos pasar de una a otra rápidamente<sup>454</sup>.

El arte pop ha destacado también el carácter serial de su producción que refleja el hecho de que los productos cotidianos de los que parte son fabricados en serie, como la obra de A. Warhol muestra claramente. Entre los artistas españoles que han utilizado las series destacan el Equipo Crónica y Eduardo Arroyo. El Equipo Crónica desde «La Recuperación» de 1967-69 hasta «Los Viajes» y «Crónica de la transición» de 1980-85 ha llevado a cabo una obra serial en la que a través de la deconstrucción de imágenes clásicas (el *détournement* teorizado por los artistas pertenecientes a la Internacional Situacionista) ha efectuado una reflexión constante sobre el oficio pictórico. El trabajar sobre obras conocidas de pintores clásicos (Velázquez, el Greco, Picasso, etc.) pone de relieve más fácilmente la auto-reflexión crítica sobre el propio trabajo. Las series establecen una deriva, una variación, sobre otro cuadro y permiten así, además de la crítica y la ironía, la presentación de las convenciones artísticas como puras convenciones. La parodia nos permite calar la esencia de la realidad de forma inmediata, mediante un distanciamiento que se reclama brechtiano en cierto sentido. La técnica empleada, por ejemplo, en su serie «Variaciones sobre un paredón» de 1976 (dedicada a los últimos fusilamientos de la España franquista) la definen ellos mismos como un «documentalismo simbólico» que descarta tanto la «neutralidad aséptica» como la «retórica sentimental» y que se basa en la repetición de una serie de elementos objetivos que funcionan como símbolos. El carácter narrativo del mensaje se asegura por esta utilización de series en lugar de obras únicas<sup>455</sup>.

Igualmente E. Arroyo parte de imágenes existentes que al ser combinadas con otros elementos se modifican y producen efectos sorprendentes. La manipulación que Arroyo lleva a cabo sobre los materiales previos es subversiva y provocadora. Ana Lucas destaca en su comentario acerca de la última exposición de Arroyo en Madrid que a través de la serie «Toda la ciudad habla de ello» (1982-83) el artista plasma «en una magnífica representación de la Modernidad, la cara oculta del producto moderno por

---

<sup>454</sup> .- Cf. «Il pittore islandese. Conversazione di J. J. Lebel con Erró», en *Alfabeta* núm. 88, septiembre de 1986, pág. 26.

<sup>455</sup> .- Catálogo-exposición de noviembre-diciembre de 1981. Ministerio de Cultura.

excelencia: la metrópolis». Los emblemas de la modernidad se repiten en las series de Arroyo produciendo efectos mágicos<sup>456</sup>.

El método serial en el cine está representado por Godard, con el cual la imagen «desencadenada» se hace serial y atonal en un sentido preciso. Las películas de Godard son series organizadas según cortes irracionales (es decir, tales que dicho corte no pertenece a ninguno de los conjuntos que separa); la forma cinematográfica de dicho corte irracional es el falso *racord* que pone en contacto elementos desencadenantes que forman acuerdos disonantes<sup>457</sup>. El cine de Godard se basa en el método del *entre* que se opone a toda dominación de la Unidad sobre la película, en el método del *y* que conjura el dominio del cine que hace suya la igualdad Ser-es<sup>458</sup>. Godard opera por diferenciación; es la diferencia la que escalona las semejanzas; es el intersticio, el corte quien asegura la asociación entre las imágenes. Las series de Godard no presentan una unidad, ni de autor, ni de personajes, ni siquiera de mundo, sino que son ejemplos de lo que Deleuze denomina la «visión indirecta libre» que permite al autor expresarse a través de un personaje o a un personaje a través de otro, y así sucesivamente. Una serie en Godard es «todo conjunto seguido de imágenes en tanto que reflejado en un género», y en los films de Godard se mezclan los géneros dando lugar a diversas series. Cada serie está marcada por una categoría, de tal forma que «al recorte de las series corresponde un montaje de categorías». Las categorías son instancias problemáticas como ya hemos dicho, y pueden ser palabras, cosas, actos, personas e incluso colores. Las películas de Godard se producen mediante un método serial según el cual las imágenes establecen unas relaciones entre sí, mitad deterministas, mitad azarosas, semifortuitas (son cadenas de Markoff), gobernadas por categorías y montadas según un montaje problemático, abierto, más que teorematizado y deductivo.

El tercer modelo que estudia Deleuze es el marítimo, en el que sigue las aportaciones de Paul Virilio<sup>459</sup>. Aquí el aspecto destacado consiste en la subordinación

---

<sup>456</sup> .- Eduardo Arroyo. *Veinte años de pintura*, Catálogo de la Exposición, mayo-junio de 1982, Ministerio de Cultura, y Ana Lucas, «Max Ernst y E. Arroyo, Madrid-París-Madrid o a la inversa, El sueño y el detective», en *Nuestra Bandera* núm. 134, junio de 1986, páginas 66-69.

<sup>457</sup> .- *L'image-temps*, págs. 238-9.

<sup>458</sup> .- *Ibidem*, pág. 235.

<sup>459</sup> .- Especialmente *L'insecurité du territoire*, Stock, París, 1976, y *Vitesse et politique*, Galilée, París, 1978, y en las que Virilio analiza cómo el poder político ha estado siempre ligado a la capacidad de transporte rápido de un lugar a otro y, además, cómo el objetivo fundamental del poder ha sido siempre controlar los movimientos y flujos de personas y mercancías. En el análisis concreto de las sociedades modernas, Virilio destaca la militarización de las mismas, entendida dicha militarización como el



que muestran los trayectos, las líneas respecto a los puntos fijos en el espacio estriado; mientras que en los espacios lisos los puntos se subordinan al trayecto, es decir, las paradas dependen del viaje y no al revés. Tanto en lo liso como en lo estriado hay trayectos y hay paradas; hay reposo y movimiento, pero lo que varía de un espacio a otro es dónde se pone el acento. Los espacios lisos son direccionales, no métricos, están recorridos por vectores, es decir, segmentos orientados, que, sin embargo, no son dimensionales. El espacio liso puede ser dirigido si el propio espacio marca las direcciones, por ejemplo, en un archipiélago, o bien no dirigido, por ejemplo, el espacio recorrido por los nómadas que siguen la vegetación variable surgida en el desierto. El espacio liso es un espacio intensivo, más que extensivo; está ocupado por haecceitas más que por cosas y objetos; es un espacio lleno de afectos, más que de propiedades. En fin, está más cerca del cuerpo sin órganos que del organismo<sup>460</sup>.

El espacio liso por antonomasia es el mar, o al menos lo era hasta que se pudo hacer una navegación siguiendo rutas establecidas y fijas, gracias al desarrollo de la cartografía y a la posibilidad de situar exactamente la posición del navio en el plano. Estas posibilidades de establecer una navegación por rutas fijas permitió al estriado del mar y su cuadrícula en una red de meridianos y paralelos, y gracias a ellas se pudieron organizar los grandes descubrimientos a partir del siglo XV<sup>461</sup>.

Deleuze, siguiendo a Pierre Chaunu, muestra como lo liso y lo estriado se enfrentan en la navegación mediante un proceso en el que se va imponiendo lo estriado poco a poco. Primero se llevaba a cabo una navegación nómada, basada en el análisis del mar y en el establecimiento aproximado de la latitud; después se llevó a cabo una navegación pre-astronómica, basada en portulanos, y posteriormente una navegación completamente astronómica, en base a la estrella polar, al Sol. Hoy el espacio liso por antonomasia lo constituye el espacio aéreo, el 'litoral vertical', como lo define Virilio, el cual, sin embargo, no olvida un tipo de navegación lisa que se produce hoy en las profundidades oceánicas: el de los submarinos atómicos, que se mueven continuamente

---

esfuerzo por controlar el espacio y el tiempo social, que se hace palpable en el hecho de que características esencialmente militares como la eficiencia, la movilidad, la rapidez, la seguridad como esencial, etc., han pasado al primer plano en dichas sociedades.

<sup>460</sup>.- MP, 597, 598.

<sup>461</sup>.- En torno a la época de los descubrimientos, especialmente portugueses, conviene recordar la celebración en Lisboa, el año pasado, de la XVII Exposición, patrocinada por el Consejo de Europa, con el título «Os Descubrimientos Portugueses e a Europa do Renascimento».

Cf. *Jornal de Letras, Artes e Ideas*, núm. 58, 7-16 de mayo de 1983.



mediante rumbos aleatorios, con objeto de dificultar su detección por el enemigo. Estos dos ejemplos reintroducen el aspecto liso en los trayectos aéreos y marítimos de hoy.

Lo liso aparece siempre como una desterritorialización frente a lo estriado, que supone una territorialización, una fijación de referencias, un control sobre el espacio, mediante bases fijas y estables.

El modelo geográfico y marítimo que opone a lo liso y lo estriado dibuja dos tipos de viajes según las relaciones que se establecen entre los puntos fijos y los trayectos entre dichos puntos. Hay viajes azarosos en los que predomina el trayecto sobre lo pasado y viajes organizados en los que el trayecto no es más que el paso de una parada a otra. Uno es el viaje direccional o liso y otro el viaje dimensional o estriado.

Pero el viaje no tiene por qué ser real, puede ser pensado, o mejor dicho, el pensar ya constituye un viaje, y aquí también podemos distinguir entre un pensamiento nómada y un pensamiento sedentario, unas ciencias lisas y unas ciencias estriadas. Aquí Deleuze retoma los análisis de Michel Serres sobre la física atomista y la geometría de Arquímedes<sup>462</sup>. Según Serres, una ciencia excéntrica, nómada, definidora de un espacio liso, tendría las siguientes características:

1) Basarse más en modelos hidráulicos que constituir una teoría de los sólidos. 2) Ser un modelo del devenir y de heterogeneidad, más que un modelo estático. 3) Tener un componente turbillionario, según el cual se producen movimiento al azar de partículas que se mueven como bandas desorganizadas<sup>463</sup>. Esta ciencia es la de Lucrecio, la de Arquímedes, ciencia minoritaria, nómada, constituida como una máquina de guerra, incapaz de ser utilizada por un estado, que aprovecha en cambio la ciencia mayoritaria, sedentaria, imperial. Ciencias que instauran un espacio liso, líquido, en el que se mueven nubes de partículas formando turbulencias, y ciencias que organizan un espacio estriado, ocupado por sólidos, sometidos a movimientos estables y controlables.

En matemáticas nos encontramos con la oposición entre magnitudes y cantidades<sup>464</sup>; aquéllas son intensivas y no se pueden dividir sin cambiar de naturaleza, y además son inseparables de un proceso de variación continua, mientras que las

---

<sup>462</sup> .- Cf. Michel Serres, *La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce. Fleuves et turbulences*, Minuit, París, 1977.

<sup>463</sup> .- MP, 446-447.

<sup>464</sup> .- Utilizamos la nomenclatura de Wartofsky en el capítulo «La Medida» de su *Introducción a la filosofía de la ciencia*, Alianza, Madrid, 1973, págs. 212-213.

cantidades son extensivas y se pueden dividir según una unidad fija. Las magnitudes son ejemplos de multiplicidades no métricas, sino topológicas<sup>465</sup>.

Han sido Riemann y Bergson los primeros en elaborar, cada uno por su lado, una teoría de estas multiplicidades intensivas, no métricas. Ambos destacan las dos características del espacio liso definido por estas multiplicidades topológicas. En primer lugar, su carácter envolvente, ya que cada subespacio se encuentra englobado en otro mayor, aunque no se puede definir una unidad común a ambos, y en segundo lugar, el hecho de que no se pueden comparar dichos subespacios entre sí, ya que no son homogéneos. Bergson destaca fundamentalmente el primer aspecto en su análisis de la duración como una multiplicidad cuyas partes se encajan unas en otras, formando una continuidad cualitativa que se fusiona. Frente a esta multiplicidad intensiva se encuentran las multiplicidades extensivas, numéricas y discretas. En cuanto al otro aspecto, el de la no homogeneidad entre las diferentes partes del espacio, esto es lo que sucede en los espacios de Riemann, los cuales, según Lautman, aparecen como «una colección amorfa de trozos yuxtapuestos sin estar relacionados los unos con los otros»<sup>466</sup>. Esta multiplicidad se define no métricamente, sino por acumulación, por medida de frecuencias relativas.

A pesar de esta separación entre los espacios lisos, topológicos, y los espacios estriados, métricos, se establecen una serie de transiciones entre uno y otro. Exactamente igual que un espacio liso muy dirigido tiende a confundirse con uno estriado, como nos dice Boulez, de la misma manera aquí la métrica de los espacios estriados es indispensable para analizar a nivel local los espacios lisos. Tampoco en este caso hay una oposición total, sino más bien una contaminación, una infección, del espacio estriado por el liso y un intento del dominio del estriado sobre el liso.

Nos recuerda Deleuze: «Los dos están ligados, se relacionan. Nada se acaba jamás; la manera según la cual un espacio liso se deja estriar, pero también la manera según la cual un espacio estriado reinterpreta al liso con valores, alcances y signos

---

<sup>465</sup> .- La distinción entre una geometría métrica y una geometría topológica, no métrica, la expresa así Poincaré: «La geometría se basa en la noción de distancia (...) mientras que existe una geometría en donde se ha eliminado completamente la cantidad y que es puramente cualitativa, es el análisis situs de Leibniz». En esta disciplina dos figuras son equivalentes siempre y cuando pueda pasarse de una a otra por una deformación continua, sea cual fuere, por lo demás, la ley de esta deformación, con tal de que respete la continuidad» citado por Andrée Delachet, *La geometría contemporánea*. Los libros de Mirasol, Buenos Aires, 1963, páginas, 75-76.

<sup>466</sup> .- Citado por Deleuze, MP, 606.

eventualmente diferentes. Puede ser que haya que decir que todo progreso se hace por y en el espacio estriado, pero que todo devenir tiene lugar en el espacio liso»<sup>467</sup>.

Deleuze pone como ejemplo de espacios lisos «los objetos fractales» de Benoit Mandelbrot, los cuales son conjuntos con un número de dimensiones no entero, con lo que aparecen como espacios intermedios entre la línea y el plano o el plano y el espacio. El primer ejemplo lo constituye la curva de Von Koch, obtenida reemplazando el tercio medio de un segmento por un ángulo y repitiendo sucesivas veces la operación en todos los segmentos que se van formando; con esta operación se obtiene un espacio de dimensión 1,261, es decir, superior a una línea, pero menor que una superficie. Otro ejemplo lo constituye la esponja de Sierpinsky, obtenida a partir de un cubo o dado al cual se practican orificios en cada una de sus caras, de tal manera que el orificio central se encuentra rodeado de ocho orificios de un tercio de su dimensión, y así sucesivamente. De esta manera se obtiene un espacio de dimensión 2,726, o sea comprendido entre una superficie y un volumen. A su vez, cada cara de este cubo constituye lo que se llama la alfombra de Sierpinsky, cuya dimensión es de 1,261<sup>468</sup>.

A partir de estos ejemplos matemáticos podemos redefinir las nociones de espacios estriados y lisos y sus relaciones mutuas. Un espacio estriado o métrico es un conjunto con un número entero de dimensiones y en el que se pueden dibujar direcciones constantes. El espacio liso, en cambio, presenta dimensiones fraccionarias y además es un espacio direccional con variación continua de la dirección, lo que hace que no se pueda definir una tangente; en el espacio liso se produce una tendencia a identificar el espacio con lo contenido en él; y por último, un espacio liso se constituye mediante la acumulación de puntos por vecindad, donde cada acumulación define una zona de indiscernibilidad<sup>469</sup>.

A continuación, Deleuze propone un modelo físico de la oposición entre lo liso y lo estriado, según el cual un espacio estriado está definido por dos series de paralelas, unas verticales, fijas o constantes, y otras horizontales, variables. Este modelo se ve en la física, donde las verticales están definidas por las líneas gravitatorias que definen una dirección privilegiada, estriando de esta manera el espacio.

---

<sup>467</sup> .- MP, 607.

<sup>468</sup> .- Benoit Mandelbrot, *Les objets fractels*, Flammarion, París, 1975, citado en MP, 608, y «De los monstruos de Cantor y Peano a la geometría fractal de la naturaleza», en AA VV, *Pensar la matemática*, Tusquets, Barcelona, 1984, págs. 111-138.

<sup>469</sup> .- MP, 609.

Vernant distingue en Grecia la oposición entre un espacio jerarquizado verticalmente y un espacio isótropo, circular, introducido por Clístenes como imagen y expresión del ideal de igualdad (isonomía) que debía reinar entre todos los ciudadanos<sup>470</sup>. También Serres, en el estudio ya citado sobre la física de Lucrecio, interpreta la declinación epicúrea del átomo como un intento de pasar de un espacio estriado a un espacio liso, más indeterminado y azaroso. Este primer intento de escapar al estriado del espacio tiene como polo opuesto al torbellino, en el que no es posible ya definir una ley que fija el movimiento de las partículas, ya que éste es completamente aleatorio. De esta manera, tanto la declinación como el torbellino se muestran como conceptos con gran potencial para generar espacios lisos a partir de los estriados. Aquí Serres opone la geometría de Arquímedes a la de Euclides y la física atomista, corpuscular, a la física basada en una materia sólida y compacta.

Desde el punto de vista físico, también se puede oponer la noción de trabajo propia de un espacio estriado a la de acción libre propia de un espacio liso, aunque aquí el paso de las nociones mecánicas a las nociones económicas es inmediato, y así queda definido un espacio estriado como aquel que intenta reducir toda actividad humana al modelo del trabajo, disciplinando todas las acciones que tengan un fin en sí mismas y produzcan placer y gozo. El modelo trabajo está tan ligado a lo político y a la economía que el primer hombre esclavo ha sido el ligado a la construcción de las grandes obras públicas necesarias en los estados despóticos: obras de irrigación, construcción de diques, erección de monumentos funerarios, etc.

Deleuze establece una correlación entre la sumisión de la actividad humana al modelo-trabajo y el surgimiento del Estado. En efecto, donde no hay Estado no hay plustrabajo, no hay acumulación e incluso no hay clases sociales, ni explotación política ni económica, como puede verse en los análisis de Sahlins y Clastres<sup>471</sup>. De todas formas, la sumisión del trabajo al Estado es manifiesta solamente en los modos precapitalistas de producción, donde se puede distinguir muy bien el trabajo que el individuo realiza para él y el plustrabajo que debe llevar a cabo en beneficio del déspota

---

<sup>470</sup>.- Cf. J. P. Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Ariel, Barcelona, 1983, pág. 222.

<sup>471</sup>.- Marshall Sahlins, *La economía en la edad de piedra*, Akal, Madrid, 1977, págs. 22-27, «Una especie de abundancia material», y págs. 55-84, «El modo de producción doméstica: la estructura de la subproducción», y P. Clastres, «La sociedad contra el estado», capítulo XI del libro del mismo título, Monte Avila, Caracas, 1978, y «La economía primitiva», capítulo VIII de *Investigaciones en antropología política*, Gedisa, Barcelona, 1981.

o del señor feudal, trabajando en obras públicas o en los campos del señor de manera gratuita y forzosa. En el capitalismo, como muy bien supo ver Marx, no se puede distinguir tan claramente entre el tiempo dedicado al trabajo necesario, el único pagado y el que produce la plusvalía que se embolsa el capitalista, como trabajo no pagado. Por ello en el capitalismo el espacio-tiempo estriado genera una especie de 'sujeción maquinica' generalizada no ligada directamente con los trabajos concretos, sino sólo con el trabajo abstracto, generado por el conjunto de la sociedad<sup>472</sup>.

El capitalismo contemporáneo ha adquirido una dimensión mundial y a través de las empresas multinacionales está engendrando un nuevo espacio liso a nivel mundial, en el que los flujos de mano de obra, mercancías y capitales se mueven direccionalmente en un mundo desterritorializado, gracias a los modernos medios de comunicación y

de transporte.

Por último vamos a abordar el modelo estético que propone Deleuze analizando el arte nómada, definido a partir de las obras de A. Riegl, W. Worringer y Klee, en base a dos características esenciales: la visión cercana por oposición a la visión lejana y el espacio háptico (táctil) en lugar del espacio óptico.

Deleuze interpreta esta oposición como ejemplo de la oposición liso-estriado, remitiendo la visión cercana y el espacio háptico al ámbito de lo liso y la visión lejana y el espacio óptico a lo estriado.

El espacio liso, háptico y de visión cercana opera poco a poco mediante una variación continua en sus operaciones y define un espacio orientado de forma especial, molecular, localmente, sin un punto de vista único que permite orientar todo el conjunto. De ahí el empleo por el arte nómada de fórmulas artísticas que expresan el movimiento y la velocidad de los animales a través de la torsión de los miembros, el enrollamiento de los cuerpos, la inversión de unas partes del cuerpo respecto a otra; como podemos comprobar en el arte de los Escitas y de los Sármatas<sup>473</sup>, en el cual se

---

<sup>472</sup> .- Cf. David Gellner, «A historical approach to the question of abstract labour», en *Capital & Class*, núm. 21, invierno de 1983, donde se defiende la tesis de que el trabajo abstracto sólo surge con el modo de producción capitalista, en tanto que sólo éste produce mercancías como tales, definidas por su valor de cambio más que por su valor de uso. Asimismo, el valor se entiende como «una substancia social capaz de regular la estructura de precios, y a partir de ahí, la producción en su conjunto», pág. 106, y como «el trabajo abstracto en el contexto de una producción generalizada de mercancías», pág. 118.

<sup>473</sup> .- C. V. Elisseeff, *Art des Steppes*, tomo 15 de la *Encyclopedia Universalis*, París, 1978, pág. 344.

forman representaciones de animales mediante la superposición de piezas, cada una de las cuales representa una parte del cuerpo y se articula con las demás. Es una representación viva de la animalidad, en su máxima potencia y movilidad.

En cambio, el espacio estriado, sometido a las exigencias de una perspectiva central, es propio de una visión lejana, muestra una orientación constante y unas distancias invariantes. Mientras el espacio liso es molecular, y en ese sentido riemanniano, el espacio estriado exige un sujeto que ocupe el punto de vista privilegiado por la perspectiva, es un espacio euclídeo.

El arte nómada define su espacio liso mediante un devenir continuo, cercano y local, mientras que el arte clásico presenta su espacio estriado, como un fondo indiferenciado sobre el que destacan las formas.

El espacio estriado somete al espacio liso mediante un doble proceso de captura: por una parte reduciéndole al estado de horizonte englobante y por otra parte expulsando de él lo relativo englobado. Deleuze pone el ejemplo del cielo o el mar, que juegan el papel de Ilimitado y se convierten en horizonte, con lo que la tierra queda englobada, rodeada por este elemento que la envuelve y la convierte en una forma que se destaca sobre un fondo<sup>474</sup>.

Deleuze vuelve a los historiadores de arte citados antes y retoma sus análisis que oponen el arte egipcio y el arte griego. El arte egipcio queda definido por la presencia de un fondo-horizonte, por la reducción del espacio al plano, definido por la vertical y la horizontal, y por el contorno rectilíneo que cierra la individualidad hieráticamente.

El arte egipcio se resume, pues, en la figura de la pirámide recortándose sobre el desierto. Frente a esto, el arte griego origina una tradición que llegará hasta el Renacimiento, en el que se produce un espacio óptico que da lugar a la perspectiva mediante el juego de los colores, las luces y las sombras, el tamaño relativo de las figuras, la distinción entre los planos según su profundidad, etc.

El arte egipcio, según Riegl, tiene las siguientes características: 1) la superficie plana del bajorrelieve; 2) la visión frontal y cercana, háptica; 3) el contorno que une y separa a la vez la forma y el fondo; 4) este contorno es rectilíneo o formado por una curva regular y aísla la forma en tanto que esencia; 5) el volumen está representado por la pirámide; 6) no sólo el hombre, sino también los animales y vegetales tienen una

---

<sup>474</sup> .- MP, 617.

esencia plana y lineal geoméricamente perfecta. Estas características del arte egipcio se repiten, según Deleuze, en la pintura de Bacon: en su limpieza, su pintura plana, la cercanía de la Figura, la visión próxima, háptica<sup>475</sup>. En cambio, el arte griego es el primero que se libra del bajo relieve distinguiendo los planos, inventando una perspectiva, jugando con la luz y la sombra, constituyendo en suma el espacio óptico de visión lejana y no frontal propio de la representación clásica, representación orgánica y organizada, plástica<sup>476</sup>, El espacio que irrumpe con el arte griego es un espacio óptico y táctil y ya no háptico (Wólfllin).

Deleuze introduce junto al espacio táctil del arte egipcio y el espacio óptico del arte griego y occidental el espacio háptico (visual, pero con connotaciones táctiles propias de la corta distancia en lo que está definido), propio de los pueblos nómadas y que es irreductible a los dos anteriores. Hay una especificidad del arte nómada que hace irreductible el arte escita al asirio, el arte sármeta al arte persa y el arte de los hunos al arte chino<sup>477</sup>. El arte de los<sup>1</sup> estepas es un intermediario, algo que surge entre el Oriente y el Norte y es irreductible a ambos.

Deleuze da un paso más en su caracterización de las oposiciones que definen lo liso y lo estriado con un nuevo par de opuestos: la línea abstracta y la línea concreta. En este tema se basa fundamentalmente en Worringer, el cual analiza los avatares que sufre la línea abstracta desde que surge bajo la forma imperial egipcia, rectilínea, hasta llegar a la línea gótica. Para Deleuze, en cambio, la línea abstracta es siempre gótica, nómada y nunca rectilínea.

La línea rectilínea pasa entre los puntos, define direcciones, no distancias, genera un movimiento continuo y de orientación múltiple. 'La línea abstracta es el afecto de los espacios lisos', nos dice Deleuze, resumiendo su postura.

Para Deleuze se produce un sometimiento de la línea abstracta y nómada por parte de las líneas imperiales a lo largo de la historia. Estas le arrancan de su espacio liso y le someten al estriado. Pero precisamente esta interacción constante nos habla de una contemporaneidad esencial entre la línea abstracta y las líneas imperiales. No hay prioridad temporal entre ellas, sino coexistencia y tensión continua entre las mismas.

---

<sup>475</sup> .- *Logique de la sensation*, pág. 79.

<sup>476</sup> .- *Ibidem*, pág. 81.

<sup>477</sup> .- Rene Corousset, *L'empire des steppes*, Payot, París, citado en MP, 618.



Deleuze nos recuerda que abstracto no se opone a figurativo, que la oposición nunca es lo que surca el arte, sino que es un resultado, una consecuencia del desarrollo de la línea abstracta que dibuja tal o tal forma concreta. El carácter representativo o no de una línea está ligado para Deleuze, más que a definir una forma, al hecho de estar contenido en un espacio estriado o liso. Una línea que delimite un contorno es un espacio en el que hay un sistema de coordenadas horizontales que cuadrícula dicho espacio, es siempre representativa, aunque no significa ninguna figura. En cambio, una línea que no esté encerrada en un espacio cuadrículado, sino que define un movimiento transversal, libre de sujeción respecto a las verticales y las horizontales, es una línea abstracta. «No constituye ninguna *forma de expresión*, estable y simétrica, fundada sobre una resonancia de los puntos, sobre una conjunción de líneas. Pero ella tiene *rasgos materiales de expresión* que se desplazan con ella y cuyo efecto se multiplica poco a poco»<sup>478</sup>.

Worringer alude a esto diciendo que la línea gótica expresa, aunque no tenga forma; es más repetitiva que simétrica. Deleuze defiende la potencia de la repetición asimétrica de su línea abstracta, correspondiente más o menos a la línea gótica de Worringer como ya vimos, la cual actúa por descentramiento, desplazamiento, en lugar de por radiación a partir de un centro fijo.

Lo abstracto. es lo contrario de lo orgánico, definido esto último por la simetría, el contorno, el interior y el exterior, es decir, por todas las características de los espacios estriados. Cuando el arte nómada representa animales no lo hace como organismos, con los contornos curvos propios de la cerámica, sino como mecanismos articulados con la técnica propia del esculpido y el cincelado a punta de cuchillo.

Los animales del arte de los estepas son signos de afectos, más que animales orgánicos, individualizados. Por eso pueden entremezclarse tan bien con la línea abstracta y servir de motivo ornamental, repetido mil veces. Tanto el animal como la línea son utilizados como elementos moleculares de las multiplicidades intensivas y afectivas propias de los espacios lisos. Mientras, las formas orgánicas propias del espacio estriado remiten a los sentimientos de un sujeto.

Este rechazo del organismo por el arte abstracto propio de los espacios lisos se comprueba en la obra que Deleuze ha dedicado al pintor Francis Bacon, en la cual su

---

<sup>478</sup> .- MP, 621, subrayados de Deleuze.



objetivo consiste en definir una lógica de la sensación, que si envía a un cuerpo es más como transgresión de la unidad del propio cuerpo como organismo que como reflexión de su unidad viva<sup>479</sup>. Por otra parte, Deleuze retoma aquí su distinción entre la función óptica, táctil y háptica del arte aplicada, concretamente, a la pintura.

Especialmente la función háptica de la pintura es la que permite a éste generar representaciones con medios no representativos. La visión háptica en la pintura es una visión sin perspectiva, cercana, sin un sujeto que ocupe el punto de fuga, es decir, el punto privilegiado.

Resumiendo, en arte, la oposición liso-estriado se basa en tres oposiciones: visión cercana/visión lejana, espacio háptico/espacio óptico y línea abstracta/línea orgánica, de las cuales la fundamental es la última. La abstracta es la fundamental no sólo en el arte moderno, sino en todos, y se define como «una línea de dirección variable que no tiene ningún contorno y que no delimita ninguna forma»<sup>480</sup>. Con esto hemos acabado el estudio de los distintos modelos en que se presenta la oposición liso-estriado, según Deleuze, pero nos queda aún decir algo acerca de un tipo de espacio intermedio entre los dos estudiados, y que es el espacio agujereado (troué).

Este último espacio es un espacio seminómada, uno de los mejores ejemplos de un espacio de este tipo lo constituye el definido por el modo de vivir de los herreros, tanto en África negra actualmente como en Europa en la Edad Media. El espacio del herrero no es ni el estriado del sedentario ni el liso del nómada, puede habitar en una casa o en una tienda, pero la habita siempre como si fuera una cueva, como una residencia semisubterránea. El espacio del herrero es el de un troglodita, es una cueva que perfora la tierra, es el signo de un subsuelo que atraviesa tanto el espacio sedentario como el nómada, expresando el rechazo del herrero tanto de la agricultura como del pastoreo. Deleuze retoma aquí los trabajos de Gordon Childe sobre unos pueblos misteriosos que surgieron en la Europa prehistórica: los pueblos de hachas de combate, que surgen como ramas desgajadas de los pastores nómadas de las estepas y los pueblos de los vasos campaniformes, surgidos a partir de la agricultura estriada y sedentaria<sup>481</sup>.

---

<sup>479</sup>.- G. Deleuze, Francis Bacon, *Logique de la sensation*, Ed. De la Différence, París, 1982. Se pueden ver las recensiones de Patrick Vanday en el núm. 426 de *Critique*, noviembre de 1982, y de Giorgio Passerone en *Alfabeta* núm. 43, diciembre de 1982.

<sup>480</sup>.- MP, 624.

<sup>481</sup>.- MP, 516.

Estos pueblos, como los herreros del ejemplo anterior, viven a mitad de camino entre la forma de vida nómada y la sedentaria, dibujan un espacio agujereado que comunica con los sedentarios y con los nómadas. Son elementos híbridos dobles, disociados en ellos mismos.

Los espacios agujereados establecen conexiones rizomáticas, entran en relaciones heterogéneas con el espacio nómada, pero están siempre en peligro de caer en manos de las conjunciones arborescentes de los espacios estriados o, lo que es lo mismo, de ser integrados en la máquina estatal.

Este ejemplo de los espacios agujereados, intermedios, entre los lisos y los estriados nos plantea la diversidad de posibles conexiones y formas de relación entre los distintos tipos de espacios.

Al final del capítulo, Deleuze nos vuelve a recordar otra vez que su método, que pasa por ciertos dualismos conceptuales, no es maniqueo; él no piensa que se pueden oponer los espacios lisos como liberadores a los espacios estriados como opresivos, antes al contrario. Ahora bien, los espacios lisos son importantes porque en ellos la lucha cambia, se desplaza; los espacios lisos son un campo de experimentación donde pueden surgir resultados inesperados, imprevisibles, y por ello deben de ser experimentados a pesar de sus riesgos; pero como siempre Deleuze nos pone en guardia, con su distanciamiento humorístico respecto de su propia teoría, y parodiando la frase famosa de Heidegger, nos recuerda: «No creáis jamás que un espacio liso bastará para salvarnos.

## BIBLIOGRAFÍA

### A) OBRAS DE G. DELEUZE

- Instincts et Institutions*, Hachette, 1953, París.  
*Empirisme et subjectivité*, PUF, París, 1953.  
*Nietzsche et la philosophie*, PUF, París, 1962.  
*La philosophie de Kant*, PUF, París, 1963.  
*Marcel Proust et les signes*, PUF, París, 1964, edición aumentada en 1970.  
*Nietzsche*, PUF, París, 1965.  
*Le bergsonisme*, PUF, París, 1966.  
*Présentation de Sacher Masoch*, Minuit, París, 1967.  
*Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, París, 1968.  
*Logique du sens*, Minuit, París, 1969.  
*Difference et répétition*, PUF, París, 1969.  
*Spinoza, philosophie pratique*, Minuit, París, 1981.  
*Francis Bacon: logique de la sensation* (2 vols.), Ed. de la Difference, París, 1981.  
*L'image-Mouvement. Cinéma 1*, Minuit, París, 1983.  
*L'image-Temps. Cinéma 2*, Minuit, París, 1985.  
*Foucault*, Minuit, París, 1986.

### OBRAS ESCRITAS EN COLABORACIÓN

- Con Félix Guattari: L'Anti-Oedipe*, Minuit, París, 1972.  
*Kafka, pour une littérature mineure*, Minuit, París, 1975. *Rhizome*, Minuit, París, 1976. *Mille Plateaux*, Minuit, París, 1980.  
*Con Carmelo Bene: Superpositions*, Minuit, París, 1979.  
*Con Claire Parnet: Dialogues*, Flammarion, París, 1977.

### OBRAS TRADUCIDAS AL CASTELLANO

- Presentación de Sacher Masoch*, Taurus, Madrid, 1974.  
*Empirismo y subjetividad*, Granica, Barcelona, 1977.  
*Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1971.  
*Spinoza, Kant y Nietzsche*, Labor, Barcelona, 1974.  
*M. Proust y los signos*, Anagrama, Barcelona, 1972.  
*Lógica del sentido*, Barral, Barcelona, 1970.  
*Spinoza y el problema de la expresión*, Labor, Barcelona, 1971.  
*El Anti Edipo*, Barral, Barcelona, 1973.  
*Kafka. Por una literatura menor*, Era, México, 1978.  
*Repetición y Diferencia* (Introducción), Anagrama, Barcelona, 1972.  
*Rizoma*, Pretextos, Valencia, 1977.  
*Diálogos*, con Claire Parnet, Pretextos, Valencia, 1980.  
*La imagen-tiempo. Cine 1*, Paidós, Barcelona, 1985.  
*Spinoza: Filosofía Práctica*, Tusquets, Barcelona, 1984.

## B) ARTÍCULOS DE G. DELEUZE

- «La conception de la différence chez Bergson», *Eludes bergsoniennes*, IV, 1956.
- «Nietzsche, sens et valeurs», *Arguments*, 1960.
- «Sacher Masoch», *Arguments*, 1961.
- «Unité de "A la Recherche du Temps Perdu"», *Revue de Metaphysique et Morale*, 1963.
- «Mystère l'Ariane», *Etudes nietzschéennes*, 1963.
- «L'homme, une existence douteuse», *Le Nouvel Observateur*, número 81, junio 1966.
- «Renverser le platonisme», *Revue de Metaphysique et Morale*, octubre-diciembre 1966.
- «Sur la volonté de puissance et l'éternel retour», *Nietzsche Cahier de Royaumont*, Minuit, 1967.
- «Una théorie d'autrui», *Critique*, junio 1967.
- «Méthode de dramatisation», *Société française de philosophie*, 1967.
- «Le schizophrène et le mort», *Critique*, núm. 255-256, agosto-septiembre 1968.
- «Spinoza et le méthode générale de M. Guérault», *Revue de Metaphysique et Morale*, 1970.
- «Schizologie», Prefacio a Louis Wolfson, *L'eschizo et les langues*, Gallimard, 1970.
- «Un nouvel archiviste», *Critique*, núm. 274, abril 1970.
- «Faille et feux locaux», *Critique*, núm. 275, mayo 1970. Introducción a P. Benichon, *Sainte Jackie, comédienne et bourreau*, 1972.
- «Pensée nómade», en *Nietzsche aujourd'hui*, UGE, París, 1973.
- «Le nouvel arpenteur: intensités et blocs d'enfance» (con F. Guattari), *Critique*, núm. 318, noviembre 1973. *Due regimi di folli*, en A. Verdiglione (ed.), *Psicoanalisi e semiótica*, Feltrinelli, Milán, 1973. *Relazione*, en A. Verdiglione (ed.), *Psicoanalisi e politica*, Feltrinelli, Milán, 1973.
- «Ecrivain non: un nouveau cartographe», *Critique*, núm. 343, diciembre 1975. Prólogo a H. Gobart, *L'alienation linguistique*, Analyse tetraglosique, Flammarion, París, 1976.
- «A propos du département de psychanalyse de Vincenne», con Lyotard, *Les Temps Modernes*, núm. 342, enero 1975.
- «Philosophie et minorité», *Critique*, núm. 369, febrero 1978.
- «L'escesa dell'sociale», *aut. aut.*, núm. 167-168, 1978.
- «L'interpretazione degli enunciati», con F. Guattari, C Parnet y A. Scala, *aut. aut.*, núm. 191-192, septiembre-diciembre 1982.
- «Presenze e funzione delle follia nelle "Recherches du Temps Perdu"», *aut aut.*, núm. 193-194, enero-abril 1983 (original de 1973).

## C) ENTREVISTAS

- La Quinzaine Littéraire*, núm. 25, abril 1967.
- Con J. N. Vuarnet, *Lettres Françaises*, 5 marzo 1968.
- Con J. Colombel, *La Quinzaine Littéraire*, núm. 68, marzo 1969.
- Con M. Foucault, *Nouvelles Littéraires*, 17 enero 1975.

- Con C. Descamps, D. Eribon, R. Maggion, *Reivindicación de la filosofía*, en *Liberación*, 1980, traducida en *El Viejo Topo*, núm. 52, enero 1981.
- Con M. A. Barnier y P. Ramband, *Sur Capitalisme et schizophrénie*, en *L'Arc*, núm. 49 (traducido al castellano en *Conversaciones con los radicales*), Kairos, Barcelona, 1975.
- «Les intellectuels et le pouvoir», G. Deleuze y M. Foucault, en *L'Arc*, núm. 49, traducido en *El Viejo Topo*, núm. 6, marzo 1977.
- «Gilés Deleuze: fendre les choses, fendre les mots», en *Liberation*, 2 septiembre 1986, y «Michel Foucault dans la troisième dimension», en *Liberation*, 30 septiembre 1986.

#### D) SOBRE G. DELEUZE

- Aumètre, Jacques: *Deleuze*, Grasset, París, 1978.
- Brebant, G. P.: *Masoch ou masochisme*, L'Inconscient, 1968.
- Cacciari, M.: «Razionalità e Irrazionalità nella critica del Politico in Deleuze e Foucault», *aut. aut.*, núm. 161, 1977.
- Cressole, M.: *Deleuze*, Ed. Universitaires, París, 1973.
- Fedida, P.: *Le concept et la violence (Psychoanalyse des perversions)*, Critique, febrero 1968. M. Foucault, *Ariane s'est perdue*, Le Nouvel Observateur, número 229, 1969.
- Foucault, M.: «Theatrum Philosophicum», *Critique*, núm. 282, noviembre 1970, Anagrama, Barcelona, 1972 (traducción castellana).
- Girard, R.: «Système du delire», *Critique*, núm. 306, noviembre 1972. C. Backés-Clément y otros, núm. extraordinario de la revista *L'Arc*, núm. 49, 1972.
- Jacob, A.: *Sens, énoncé, communication*, L'Homme et le Société, 1969.
- Kaleka, G.: *Deleuze on l'Autre scène de la philosophie*, Seghers, París, 1975.
- Kremer-Marietti, A.: «Différence et Qualité», *Revue de Métaphysique et Morale*, 1970.
- Lyotard, J. F.: «Capitalisme énergumène», *Critique*, núm. 306, noviembre 1972.
- Manzi, R.: *Les complexes et les signes*, Critique, 1966.
- Marié, P. A.: «Désir et société», *Revue de Métaphysique et Morale*, octubre-diciembre 1972.
- Martínez Martínez, F. J.: «De nuevo la filosofía (En torno a Mille Plateaux)», *Mathesis*, núm. 5, noviembre 1982.
- Relia, F.: *Il mito dell'altro, Lacan, Deleuze, Foucault*, Feltrinelli, Milano, 1978.
- Vanday, Patrick : «Ecrit á vue: Deleuze-Bacon», *Critique*, número 426, noviembre 1982.

## ÍNDICE

### Prólogo

### 0. INTRODUCCIÓN GENERAL

Sistema abierto de categorías. Pensamiento postmoderno. Ironía y experimentación. Revisionismo teórico. Un nuevo materialismo. Diferencia y repetición. Capitalismo y esquizofrenia. Salvajes, bárbaros y civilizados: tres máquinas de representación. El problema del sujeto: subjetivación y sujeción. Respuestas a los críticos. Micropolítica y transversalidad. Deseo e interés.

### 1. EL ACONTECIMIENTO

Pensar el acontecimiento

#### Capítulo I. Aion contra Cronos: Acontecimiento y temporalidad

Aion y Cronos. Las concepciones de Heidegger, Lavelle y Abad Carretero. El instante.

#### Cap. II. La muerte como el acontecimiento por antonomasia

Muerte impersonal y muerte individual. Blanchot y Rilke. Heidegger y Ferrater.

#### Cap. III. El acontecimiento como fenómeno de superficie

La noción estoica de incorporal. Estado de cosas y fenómeno de superficie. Génesis estática ontológica (La fenomenología). Génesis dinámica (El psicoanálisis).

#### Cap. IV. El sentido de la proposición como expresión del acontecimiento

Las cuatro dimensiones de la proposición: designación, manifestación, significación y sentido. Meinong y Bolzano. Ramsey, Strawson y Austin. Las paradojas del sentido. El infinito como expresión del sentido. La noción de estructura.

#### Cap. V. Series, síntesis y singularidades ...

Series y síntesis. Ejemplos literarios. La instancia paradójica. Los puntos singulares. Estatuto problemático del acontecimiento. M. Klein y J. Lacan. Las series en el psicoanálisis y en el esquizoanálisis. Las síntesis.

### FANTASMA Y SIMULACRO

#### Cap. VI. El simulacro y la inversión del platonismo

La dialéctica platónica como selección. La hipótesis de El sofista. Copias-íconos y simulacros-fantasmas. La crítica de Nietzsche.

#### Cap. VII. Simulacro y naturalismo

El naturalismo de Lucrecio. Átomos, clinamen y fantasmas. El simulacro en Platón y en Lucrecio.

#### Cap. VIII. La noción de fantasma y la teoría del Otro

La teoría del Otro en M. Tournier. La posición de J. P. Sartre. La estructura perversa.

### DIFERENCIA Y REPETICIÓN

- Cap. IX. Características del pensamiento representativo  
Diferencia y acontecimiento. Repetición y fantasma. Crítica de la noción de representación. Postulados del pensamiento representativo.
- Cap. X. Representación y diferencia  
La diferencia en Platón y Aristóteles (representación orgánica). La representación orgánica: Hegel y Leibniz. El problema del fundamento.
- Cap. XI. Repetición y generalidad  
Intentos de elaborar una filosofía de la repetición en Kierkegaard, Péguy y Nietzsche. Dos tipos de repetición.
- Cap. XII. La repetición y las tres síntesis del tiempo  
Primera síntesis del tiempo: Habitus. Segunda síntesis del tiempo: Eros-Mnemosyne. Las paradojas del pasado puro en Bergson. Tercera síntesis del tiempo: Diferencias entre el cogito kantiano y el cogito cartesiano. Tres repeticiones: intracíclica, cíclica, no cíclica.
- Cap. XIII. Hacia un pensamiento no representativo  
Univocidad. Scotto, Spinoza, Nietzsche. Pensamiento acategorial. Intensidad. Lo problemático, virtual y posible. Sin fundamento. Diferencia y repetición.

#### IV. CAPITALISMO Y ESQUIZOFRENIA

- Cap. XIV. Esquizoanálisis y multiplicidad
- Cap. XV. El rizoma  
Rizoma y árbol. Masa y banda.
- Cap. XVI. Estratos y plano de consistencia  
Lingüística estructural y biología. Grupos de estratos. Territorio y desterritorialización. El cuerpo sin órganos. Peligros de la destratificación.
- Cap. XVII. El devenir  
Banda. El contagio. El animal. Devenir mujer. Devenir minoritario. El rostro.
- Cap. XVIII. Máquinas abstractas y dispositivos concretos  
Contenido y expresión. Territorio y desterritorialización. El ritornelo. Máquina y dispositivo. Tipología de las máquinas abstractas.
- Cap. XIX. Liso y estriado  
El fieltro y el tejido. Tiempo liso y tiempo estriado en P. Boulez. El análisis del territorio por P. Virilio. Riemann y Euclides. Los objetos fractales de B. Mandelbrot. Jerarquía e isonomía en Grecia. Trabajo y acción libre. El arte nómada. La línea abstracta. El espacio háptico. La visión cercana.

#### BIBLIOGRAFÍA