

TESIS DOCTORAL:

***LA ONTOLOGÍA DE GILLES DELEUZE:
DE LA POLÍTICA A LA ESTÉTICA***

Amanda Núñez García

Licenciada en Filosofía

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA.

FACULTAD DE FILOSOFÍA. UNED

2009

**Departamento de Filosofía. Facultad de
Filosofía. UNED.**

***LA ONTOLOGÍA DE GILLES DELEUZE:
DE LA POLÍTICA A LA ESTÉTICA***

Doctoranda: **Amanda Núñez García.**

Licenciada en Filosofía.

Directora de Tesis: **Teresa Oñate y Zubía.**

Catedrática de Filosofía.

A Juli.

Agradecimientos

Esta tesis ha sido finalizada gracias a la *Beca Doctoral de Humanidades de la Fundación Caja Madrid*. En su primera fase ha sido realizada gracias a una *Beca Predoctoral de Humanidades de la Fundación Caja Madrid* y una *Beca Predoctoral de la UNED*.

Agradezco en primer lugar el apoyo y la presencia eterna de Juli García, mi madre, por su incondicionalidad, alegría constante, confianza plena y ayuda en todos los ámbitos de la vida, también en el pensante. Por los buenos y los malos momentos juntas que tanto me han enseñado y por la educación en la alegría y en la afirmación que siempre me ha regalado. A mi padre y a todas mis familias en general por ser tan complejas, hermosas y ricas, tanto los que están, como los que ya no vemos. También agradezco este trabajo a Óscar Cubo, compañero de estudios, diálogos, disputas, iluminaciones, luchas, fatigas, alegrías y vida.

Sin duda también vuelan todos mis agradecimientos hacia el apoyo incondicional que me ha prestado y me presta siempre Teresa Oñate: Maestra, directora, inspiradora e interlocutora. Sin ella ni me hubiera iniciado en el mundo filosófico, ni hubiera conocido el pensamiento de G. Deleuze, ni hubiera podido escribir una sola página de este estudio. Por supuesto queda citada muchas veces durante la presente investigación, pero ello es insuficiente. Es justo decir que su pensamiento sobrevuela todo este escrito: está presente tanto en las orientaciones del mismo, como en las discusiones. Se lo dedico también a ella, en definitiva, porque el fin de la alumna es que su maestra se sienta feliz al verla transmitir. Y ese es todo mi deseo.

Y por último, mi agradecimiento también a l@s compañer@s del grupo “Palimpsestos” y a l@s amig@s no agrupad@s. A los encuentros, lecturas apasionantes y atmósferas tranquilas, a la vez que creativas, que siempre proporcionan tod@s ell@s. Una mención especial a Basile que me ha ayudado mucho en la fase final de esta Tesis.

Sin alguno de ellos, sin su singularidad, no habría sido posible ni comenzar ni llevar a buen término este estudio. A todos ellos, muchas gracias.

ÍNDICE

0. INTRODUCCIÓN.....	17
1. Actualidad del pensamiento Deleuzeano.....	18
2. Postmodernidad.....	30
3. Ontología.....	41
4. Metodología.....	48
I. Primera sección: ONTOLOGÍA.....	60
5. El misterio de una desaparición sistemática.....	60
5.1. Encuentros y desencuentros.....	60
5.2. Heterogénesis. De la doble causalidad.....	62
5.3. Potencias e impotencias de la filosofía.....	81
5.3.1. La paradójica desaparición de la ontología.....	81
5.3.2. Negación no dialéctica.....	87
5.3.3. Los rivales de la filosofía.....	96
5.3.4. Potencia y poder.....	111
5.3.5. Evaluación inmanente.....	122
6. “La filosofía se confunde con la ontología”.....	149

II. Segunda sección: HACIA LA ONTOLOGÍA COMO SISTEMA	156
7. El derecho del devenir	156
8. Estado de la cuestión y metodología	163
9. El camino del no ser, y el que no es... aunque es en cierto modo	176
9.1. ¿Sistema o no sistema?	176
9.2. Univocidad y analogía	181
9.3. Univocidad, analogía y religión.....	191
9.4. Hacia la univocidad sin sustancia. O la importancia del espacio	195
9.4.1. Sistemas del ser...eterno	218
9.4.2. Sistemas del devenir temporal.....	222
III. Tercera sección: CONDICIONES “DEL” SISTEMA	238
10. Consideraciones preliminares	238
11. Pliegues del espacio-tiempo	251
12. Pliegue del espacio	265
13. El límite. La inmanencia	273
13.1. Límite-espacio	278
13.2. Límite-tiempo	297
14. Bloques de espacio-tiempo	309
IV. Cuarta sección: LA INMANENCIA O EL SISTEMA	319
15. De la tópica al plan(o) de inmanencia	325
15.1. Estratificación intensa-extensa. Primera ontología.....	327
15.2. Estratificación ser-pensar. Segunda ontología.....	333
15.3. Hacia el plan(o) o desestratificación. Tercera ontología.....	350

15.3.1. Plan(o)-espacio	362
15.3.2. La virtualidad del plan(o)	364
15.3.3. Idea-problema	369
15.3.4. Materia del ser e Imagen del pensar	374
15.3.5. Multiplicidad y Afuera	384
15.3.6. Inmanencia.....	393
16. Del caos al cerebro. Ontología de la creatividad.....	399
16.1. La “ida y vuelta” del Eterno retorno	399
16.2. Caos y plan(o) de inmanencia. Caosmosis.....	402
16.3. Síntesis de espacio y tiempo	408
16.4. La violencia del afuera...y del adentro	415
16.5. Tener una idea	419
17. “La ontología se confunde con la univocidad”.	
La ontología menor de Gilles Deleuze	429
V. Quinta sección: DE LA POLÍTICA A LA ESTÉTICA	453
18. Ontología política y Ontología estética	453
19. Ontología política.....	457
19.1. Condiciones ontológicas del pensar político en G. Deleuze.....	463
19.1.1. Un sistemático desorden.....	468
19.1.2. Diferenciar y articular.....	476
19.1.3. Las tres líneas	480
19.2. Línea ontológico-política	486
19.2.1. Consecuencias de la univocidad. Acontecimientos.....	486
19.2.2. Teoría versus Práxis. Reconocimiento y Representación.....	499

19.3. Línea política de análisis e intervención en el presente	515
19.3.1. Hacia un análisis del presente.	516
19.3.2. Sistemas abiertos de control.....	521
19.4. Línea político-estética. La cuestión alternativa	538
20. Sombras de ontología estética	543
VI. CONCLUSIONES	551
VII. RÉSUMÉ ET CONCLUSIONS (Trad. Francés)	587
VII. BIBLIOGRAFÍA.....	623

ABREVIATURAS

Mencionamos a continuación la lista de correspondencia entre títulos y abreviaturas de las obras de Deleuze que usaremos a lo largo de este estudio.

Los textos serán citados a lo largo del trabajo con el siguiente orden: En primer lugar la abreviatura correspondiente, la página en el texto original según la edición que señalamos a continuación y finalmente la página de las ediciones en castellano que también marcamos. Si bien, siempre traducimos los textos directamente del francés y la paginación castellana es orientativa.

- ES.* *Empirisme et subjectivité.* Paris : Puf, 7^e éd., 2003. (1^{ère} Éd. 1953.)
Trad. Cast. *Empirismo y subjetividad.* Por Hugo Acevedo. Barcelona : Gedisa, 4^a ed. 2002.
- Nph.* *Nietzsche et la philosophie.* Paris : Puf, 5^e éd., 2005. (1^{ère} Éd. 1962)
Trad. Cast. *Nietzsche y la filosofía.* Por Carmen Artal. Barcelona : Anagrama, 5^a ed. 1998 (1^a ed. 1971).
- K.* *La Philosophie critique de Kant: Doctrine des facultés.* Paris, PUF, 1963.
Trad. Cast. *La filosofía crítica de Kant.* Por M. A Galmarini. Madrid : Cátedra, 1997.
- PS.* *Proust et les signes.* Paris : Puf, 2^a ed. 1998. (1^a ed. 1964)
Trad. Cast. *Proust y los signos.* Por Francisco Monge. Barcelona : Anagrama, 3^a ed. 1995. (1^a ed. 1972).
- B.* *Le Bergsonisme.* Paris : Puf, 3^e éd. 2004. (1^{ère} Éd. 1966).
Trad. Cast. *El bergsonismo.* Por Luis Ferrero Carracedo. Madrid : Cátedra, 2^a ed. 1996.
- SM.* *Présentation de Sacher-Masoch. La froid et le cruel.* Paris : Minuit, 1967.
Trad. Cast. *Presentación de Sacher-Masoch. El frío y el cruel.* Por Angel M^a. García. Madrid : Taurus, 1973.

- SPE.* *Spinoza et le problème de l'expression.* Paris : Minuit, 1968.
Trad. Cast. *Spinoza y el problema de la expresión.* Por Horst Vogel,
Barcelona : Muchnik eds. 1996.
- DR.* *Différence et répétition.* Paris : Puf, 1968.
Trad. Cast. *Diferencia y repetición.* Por M. S. Delpy y H. Beccacce.
Buenos Aires : Amorrortu, 2002
- LS.* *Logique du sens.* Paris : Minuit, 1969.
Trad. Cast. *Lógica del sentido.* Por Miguel Morey y apéndices por Victor
Molina. Barcelona : Paidós, 1ª reimpression, 1989 (1ª ed. 1989).
- AE.* [Con F. Guattari]. *L'Anti-Œdipe, Capitalisme et schizophrénie 1.* Paris:
Minuit, 1973. (1^{ère} Éd. 1972).
Trad. Cast. *El Anti-Edipo, Capitalismo y esquizofrenia I.* Por Francisco
Monge. Paidós, Barcelona, 1985.
- KLM.* [Con F. Guattari]. *Kafka: Pour une littérature mineure.* Paris : Minuit, 1975.
Trad. Cast. *Kafka: Por una literatura menor.* Por Jorge Aguilar, México :
Ediciones Era, 1978.
- MM.* [Con C. Bene]. *Superpositions.* Paris : Minuit, 1979.
- D.* [Con C. Parnet]. *Dialogues.* Paris : Flammarion, 1996.
Trad. Cast. *Diálogos.* Por José Vazquez Pérez, Valencia : Pre-textos,
1997 (1ª ed. 1980)
- MP.* [Con F. Guattari]. *Mille plateaux, Capitalisme et schizophrénie tome 2.*
Paris : Minuit, 1980.
Trad. Cast. *Mil mesetas, Capitalismo y esquizofrenia 2.* Por José Vazquez
Pérez. Valencia : Pre-textos, 3ª ed. 1997. 1ª. Ed. 1988.

- S. *Spinoza: Philosophie pratique*. Paris : Minuit, 2003. (1^{ère} Éd. 1981)
Trad. Cast. *Spinoza: Filosofía práctica*. Por Antonio Escotado.
Barcelona : Tusquets, 2001.
- BLS. *Francis Bacon: Logique de la Sensation*. Paris : Éd. La Différence, 1984.
(1^a éd. 1981)
Trad. Cast. *Francis Bacon : Lógica de la sensación*. Por Isidro Herrera.
Madrid : Arena libros, 2002.
- C-1. *Cinema-1: L'Image-mouvement*. Paris : Minuit, 1983.
Trad. Cast. *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine I*. Por Irene Argoff. Barcelona : Paidós, 3^a ed. 1994.
- C-2. *Cinéma-2: L'Image-temps*. Paris : Minuit, 1985.
Trad. Cast. *La imagen- tiempo*. Por Irene Argoff, Barcelona : Paidós, 1996.
(1^a.ed. 1986).
- F. *Foucault*. Paris : Minuit, 2004. (1^{ère} Éd. 1986)
Trad. Cast. *Foucault*. Por José Vázquez Pérez. Barcelona : Paidós, 1987.
- *Pericles et Verdi. La philosophie de Francois Châtelet*. Paris : Minuit. 1988.
Trad. Cast. *Pericles y Verdi. La Filosofía de Francois Châtelet*. Por Umbelena Larraceleta y José Vázquez Pérez. Valencia: Pre-Textos, 1989.
- P. *Le Pli: Leibniz et le Baroque*. Paris : Minuit, 1988.
Trad. Cast. *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Por José Vázquez y Umbelina Larraceta. Barcelona : Paidós, 1989.
- PP. *Pourparlers*. Paris : Minuit, 2003. (1^{ère} Éd. 1990)
Trad. Cast. *Conversaciones*. Por José Luis Pardo. Valencia : Pre-textos,
1999.

- Qph?* [Con F. Guattari]. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris : Minuit, 1991.
Trad. Cast. *¿Qué es la filosofía?* Por Thomas Kauf, Barcelona : Anagrama,
5ª ed. Septiembre 1999, (1ª ed. 1993)
- [Con S. BECKETT]. *Quad et autre pièces pour la télévision, suivi de L'Épuisé*,
Paris: Editions de Minuit, 1992.
- CC.* *Critique et clinique.* Paris: Editions de Minuit, 1993.
Trad. Cast. *Crítica y clínica.* Por Thomas Kauf. Anagrama, Barcelona,
1996.
- ID.* *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974.* Paris : Minuit,
2002.
Trad. Cast. *La isla desierta y otros textos.* Por J. L. Pardo. Valencia : Pre-
textos, 2005.
- DRF.* *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995.* Paris : Minuit, 2003.

0.

INTRODUCCIÓN.

*Imaginad un viaje fluvial.
El barquero, de la naciente al estuario
sigue el flujo de las aguas. ¿Ese viaje
comienza? ¿Termina? El barquero
encuentra que así es y así ve: y en
verdad hay una faz del viaje
donde el comienzo y el fin existen,
donde existe una lectura o ejecución
del viaje. Hay una faz del viaje donde
pasado y futuro son reales; y otra,
no menos real y más huidiza, donde*

*el viaje, el barco, el barquero, el río
y la extensión del río se confunden.
los remos de la barca hienden
de una vez toda la longitud del río;
y el viajero, para siempre y desde
siempre, inicia, realiza y concluye
el viaje, de tal modo que la partida
en la cabecera del río no antecede
a la llegada a su desembocadura.*

OSMAN LINS, *Avalovara*¹.

¹ Con esta cita comienza el viaje de los *Autonautas de la cosmoespista* de J. CORTÁZAR y C. DUNLOP, p. 45. y con esta cita queremos introducirnos en otro viaje que, a pesar de no tener las mismas características, se adentra en los mismos espacios y tiempos. Con ello queremos dedicar este trabajo, como lo hacen Dunlop y Cortázar, a todos los *piantados*.

1. Actualidad del pensamiento Deleuzeano.

El presente estudio se propone acceder al pensamiento del filósofo francés Gilles Deleuze. Mas, no es nuestra intención *interpretar* un pensamiento vivo como el deleuzeano, en el sentido de dogmatizarlo o fijarlo intentando hacer ver “qué querría decir realmente”, tampoco intentar repetir sus palabras, este no parece ser el deseo ni de su pensamiento, ni tampoco del nuestro. Dice Deleuze a este respecto:

«La historia de la filosofía no es una disciplina particularmente reflexiva. Es más bien como el arte del retrato en pintura. Se trata de retratos mentales, conceptuales. Como en pintura, hay que conseguir semejanza, pero por medios desemejantes, por medios diferentes: la semejanza debe ser producida, y no medio de reproducir»²

Por ello, nuestro trabajo se centra, más bien, en hacer un *retrato filosófico*, casi un mapa, del pensamiento deleuzeano para poder notar su actualidad, haciéndolo proliferar y funcionar en una situación como la que vivimos “aquí y ahora”³ del mismo modo como su actividad procede. Es decir, tratamos de crear un retrato del filósofo que nos ayude a poder hacernos cargo de las condiciones en las cuales está inscrita la *vida* en esta epocalidad concreta que es la nuestra. Lo hacemos a partir del retrato del pensamiento deleuzeano pues le consideramos uno de los más lúcidos para esta tarea precisa.

Para llevar a cabo este retrato al modo como pide Deleuze mismo, es decir, a partir *medios desemejantes*, necesitamos forzar y aplicar sus conceptos a unas condiciones a las que Deleuze mismo apunta y crea pero que, sin embargo, no se encarga de tratar en profundidad por dos razones sincrónicas: En primer lugar, porque, como él mismo dice, un filósofo ya tiene bastante con crear conceptos y constituir el sistema como para poder encargarse de explicitar los problemas que sobrevuelan a su filosofía, siendo esa precisamente la labor de la historia de la filosofía:

² *PP.*, pags. 185-186. Trad. Cast. p. 216.

³ El “aquí y ahora” es un requerimiento deleuzeano constante como veremos a lo largo de todo este trabajo. Vid. sobre todo: *QPh?*, pags. 95-96. Trad. Cast., p. 101.

«Los filósofos aportan conceptos nuevos, los exponen, pero no dicen, o no dicen completamente los problemas a los que tales conceptos responden. [...] La historia de la filosofía debe no re-decir lo que dijo un filósofo, sino aquello que sub-entiende necesariamente, eso que no decía y que está, sin embargo, presente en lo que decía.»⁴

Y en segundo lugar, porque, como él mismo hace notar de nuevo, hay problemas cuyos gérmenes son estudiados pero todavía no parecen haber desarrollado su punto culminante en las circunstancias en la que escribe. Por ello en 1986 Deleuze indica en relación a Michel Foucault:

«Es un problema en el cual sólo podemos contentarnos con indicaciones muy discretas, a menos de caer en el cómic. Foucault es como Nietzsche, sólo puede indicar esbozos, en sentido embriológico, todavía no funcionales.»⁵

Y en 1990, en su “Post-scriptum sobre las sociedades de control” sigue expresando:

« [...] las sociedades disciplinarias son eso que ya no somos, lo que estamos dejando de ser.

[...] Lo que cuenta es que nos hallamos en el inicio de algo. [...] ¿Podrán adaptarse o dejarán paso a nuevas formas de resistencia contra las sociedades de control? ¿Pueden hallarse ya los esbozos de estas formas por venir, capaces de contrarrestar las delicias del marketing? Muchos jóvenes reclaman extrañamente ser “motivados”, demandan cursillos y formación permanente; son ellos quienes tienen que descubrir eso a lo que se les hace servir, como sus antepasados descubrieron no sin pena la finalidad de las disciplinas. Los anillos de una serpiente son aún más complicados que los agujeros de una topera»⁶

En efecto, nos situamos en un mapa geopolítico y geofilosófico diferente a aquel que Deleuze investiga y en el cual crea sus conceptos. Parece que nos encontramos en el

⁴ *PP.*, p. 186. Trad. Cast. p. 216.

⁵ *F.*, p. 139. Trad. Cast. p. 168.

⁶ *PP.*, pags. 241 y 247. Trad. Cast. pags. 278 y 285-286.

pleno desarrollo de *Las sociedades de control* que el filósofo estudia “embriológicamente”, o del *plan sobre el planeta* del *Capitalismo Mundial Integrado* que trata Félix Guattari⁷, o la forma *Imperio* de la que se encargan A. Negri y M. Hardt:

*«El Imperio se está materializando ante nuestros ojos. Durante las últimas décadas, mientras los regímenes coloniales eran derrocados, y luego, precipitada-mente, tras el colapso final de las barreras soviéticas al mercado capitalista mundial, hemos sido testigos de una irresistible e irreversible globalización de los intercambios económicos y culturales. Junto con el mercado global y los circuitos globales de producción, ha emergido un nuevo orden, una nueva lógica y estructura de mando –en suma, una nueva forma de soberanía. El Imperio es el sujeto político que regula efectivamente estos cambios globales, el poder soberano que gobierna al mundo.»*⁸

Y son estas condiciones concretas en las cuáles es nuestra tarea pensar. Así pues, a pesar de que Deleuze no trata estas condiciones en las que nos situamos en la actualidad pues no son exactamente las suyas, sin embargo, su filosofía nos da claves esenciales ontológicas, de *ontología política* y de *ontología estética* para poder llevar a cabo el análisis de lo que nos rodea. Claves que iremos tratando a lo largo de todo este trabajo pero que se pueden condensar en una imposibilidad teórica y práctica que conlleva la filosofía de Deleuze, y es la imposibilidad de encontrar ningún sistema cerrado y fijo, ni siquiera el de su mismo pensamiento. Esta pieza es clave para poder pensar nuestra epocalidad, pues haber perdido ya toda esperanza de que haya una Sustancia última de lo real, que legitime las acciones y los pensamientos, es más, luchar contra ella, nos sitúa en un lugar privilegiado para poder resistir a los tiempos que corren sin cesar en nuestra epocalidad. Nos da un criterio para poder resistir al capitalismo cuya característica es, precisamente, su apertura y fluidez y que busca siempre, en su doble juego, una

⁷ Vid. F. GUATTARI: «Plan sur le planète. La prolifération des marges» dans: J-P. FAYE (ed.) *Minorités dans la pensée*. Trad. cast. F. GUATTARI: *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*. Cap. 2. y F. GUATTARI y S. ROLNIK: *Micropolítica. Cartografías del deseo*. pags 213 y ss. F. GUATTARI: *Las tres ecologías*, p. 13.

⁸ HARDT, Michael y NEGRI, Antonio: *Imperio*. Se puede bajar libremente de la web. «[...] cuando hablo de: El Imperio, entiendo una forma jurídica y una forma de poder muy diferentes a los viejos imperialismos europeos. De un lado, según la tradición antigua, el Imperio es el poder universal, el orden mundial que se realiza quizá por primera vez hoy. De otro lado, el Imperio es la forma de poder que tiene por objeto la naturaleza humana y por tanto el biopoder. Lo que querría sugerir es que la forma social que toma este nuevo Imperio no es otra que la sociedad de control mundial.» M. HARDT: “La société mondiale de contrôle” en ALLIEZ, Eric (ed.): *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*. p. 360.

autenticidad o una sustancia para que sea más fácil ponerla a la venta en la circulación infinita de mercancías. Como dice Teresa Oñate:

«Es cierto que el historicismo y positivismo comienzan ya antes, desde luego, a resquebrajarse como paradigmas racionales sobredeterminantes, que van perdiendo peso a partir de la primera Guerra Mundial, pero es, no obstante, en los años sesenta del siglo XX cuando se hace perfectamente visible para la crítica general su pérdida de legitimidad: la insostenibilidad racional y el carácter espurio o ideológico del historicismo y el positivismo, que ignora su propio carácter dogmático-erudito y sus propios prejuicios de base, o incluso la posibilidad de poder tenerlos.»⁹

Es decir, porque Deleuze se sitúa ya en una posición no sustancialista, ni historicista, ni positivista, es por lo que podemos localizar en su pensamiento unas herramientas esenciales para hacer frente al capital, unas armas con su misma flexibilidad y acentralidad, unas armas que no son fácilmente ubicables por los sistemas, ni fijos, ni relativistas, del capital.

De este modo, consideramos necesario, en la actualidad, hacer un retrato filosófico de este pensador tan novedoso y problemático como resistencia a los poderes y la banalidad que nos rodea, pues esa es su misma lucha:

«Es lo que decía Nietzsche: una filosofía que no hace daño a la estupidez [bêtise], hacer daño a la estupidez, resistir a la estupidez. La filosofía consiste en hacer daño a la estupidez»¹⁰

Para llevar a cabo este retrato de Deleuze por medios desemejantes, una vez atisbada su actualidad y necesidad que irá haciéndose notar a lo largo de esta investigación, sobre todo en su sección final: V. “De la política a la estética”, debemos partir de varios presupuestos que obedecen a su propia filosofía –si no a toda filosofía–, y que poseen relación con esta flexibilidad que hace tan fuerte y tan ilocalizable el

⁹ T. OÑATE y C. GARCÍA: *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de occidente*. p.28.

¹⁰ G. DELEUZE: *L'Abécédaire*: Letra: “R” de “Resistencia”.

pensamiento deleuzeano: tanto desde los puntos de vista dogmáticos, como desde los relativistas; ambos, puntos de vista que se cruzan en la lógica del capitalismo contemporáneo.

Lo primero de lo que debemos huir a la hora de tratar a Deleuze, como a cualquier filósofo, es de intentar aportar una lectura que intente ser canónica, pues se trata de una acción que paraliza al pensamiento y lo fosiliza en los conceptos, convirtiendo a éstos en meros universales. Se genera así una suerte de “escolástica” –en el sentido peyorativo de este término– que ya no atiende a los problemas reales, sino que hereda problemas muertos. Problemas que ya no parecen ser los nuestros. Si llevamos a cabo una lectura tan imposiblemente fixista de un filósofo, ello impide incluso poder leerle, le arranca de su potencia para aportar conceptos a nuestros problemas, incluso de su potencia para ayudarnos a plantear estos mismo problemas. Si se intenta tratar de este modo a los filósofos, se les separa de su actividad creativa en lugar de continuar su acción. Como dice Kant: « [...] *no es posible aprender filosofía, pues ¿dónde está, quien la posee y en qué podemos reconocerla? Sólo se puede aprender a filosofar*»¹¹. Es la acción de filosofar la que queda encasillada y anquilosada en la canónica, hay que salvar pues lo que Kant dice en su terminología: « [...] *el derecho de la razón a examinar esos principios en sus propias fuentes y a refrendarlos o rechazarlos*»¹².

Hay que huir, pues de canonizar y fosilizar las filosofías, por el contrario, hay que hacerlas saltar para que nos digan algo, para que ejerzan toda su potencia, para que puedan seguir actuando y creando nuevos conceptos, para que sigan filosofando. Dice en esta misma línea Jacinto Rivera de Rosales:

*«Tanto el filósofo que estudiamos como nosotros mismos estamos situados en un momento histórico-cultural, y sin embargo a la vez hemos de leerle no como una antigualla de museo, sino como alguien que puede decirnos algo válido para nosotros. Umberto Eco nos aconseja: “trabajad sobre un contemporáneo como si fuera un clásico y sobre un clásico como si fuera un contemporáneo»*¹³

¹¹ I. KANT: *Crítica de la Razón pura*, A 838, B 866.

¹² *Ibidem*

¹³ J. RIVERA DE ROSALES: “Cuestiones metodológicas en la investigación filosófica” en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. p. 22

Y Deleuze con él:

«Las ideas no mueren. No es que sobrevivan simplemente a título de arcaísmos. Sino que, en un momento, han podido alcanzar un estadio científico, y luego perderlo, o bien emigrar a otras ciencias. Pueden entonces cambiar de aplicación, y de estatuto, incluso pueden cambiar de forma y de contenido, sin embargo conservan algo esencial, en la actitud, en el desplazamiento, en la repartición de un nuevo dominio. Las ideas siempre sirven, puesto que siempre han servido, pero bajo los modos actuales más diferentes.»¹⁴

Así pues, lo primero que desea esta investigación es que no sea leído como una canónica de qué es lo que *dice* Deleuze, sino más bien como una caja de herramientas y un juego de problemas que ofrecemos para pensar nuestra situación ontológica, política y estética a partir de sus conceptos, que sí tienen mucho que decir ante problemas muy concretos que nos afectan en la actualidad.

No dogmatizar ni canonizar la filosofía deleuzeana, no sólo es esencial para que no muera y pueda seguir engendrando conceptos novedosos que expliquen e intervengan en lo que hay –como ocurre a toda filosofía–, sino también, como ya hemos visto, la hace fuerte frente a la flexibilidad del capital. En efecto, como acabamos de ver, la característica primordial de este nuevo “estado de las cosas y los enunciados” en el que nos encontramos a partir de la primera Guerra Mundial y sobre todo a partir de la caída del Muro de Berlín es precisamente, para bien y para mal, la fluidez y flexibilidad extremas. Ello puede verse claramente en los sistemas informáticos, el capital, lo abierto del control, las autopistas infinitas, también de información, la movilidad laboral, el necesario desplazamiento de los estudiantes para adquirir capital de méritos para trabajar disfrazado de libertad para aprender idiomas, etc. Deleuze ya nos advierte de esta situación que era su futuro inmediato:

¹⁴ *MP.*, p.287. Trad. Cast., pags. 241-242.

«Estamos entrando en sociedades de control, que ya no funcionan mediante el encierro sino mediante control continuo y comunicación instantánea.»¹⁵

Por ello, sería contrario a las circunstancias mismas y a la posible *resistencia* ante esta nueva situación optar por un intento de interpretar o fijar cualquier cosa, pues sería un proceder prácticamente fuera de juego y fácilmente localizable, ya que sería lo fijo en un sistema móvil y fácilmente anulable. Tan sólo haría falta ponerlo a circular como moda de lo auténtico en la sociedad global-mercantil, al igual que se ponen en circulación las camisetas del Ché en los grandes centros comerciales.

Así pues, y por todo ello, no intentamos fijar en este trabajo nada parecido a un “qué ha dicho Deleuze” o “qué quiere decir”, pues no creemos que un pensamiento tan vivo pueda ser aniquilado de ese modo, y más cuando es precisamente su virtud esta vitalidad, flexibilidad y apertura a la hora de poder resistir a las embestidas del Capital. Esto es, el mismo pensamiento de Deleuze es importante pues no sólo escapa, como todos los pensamientos, a su muerte por fijación, sino que además la tematiza explícitamente y hace imposible esa misma fijación.

Pero no sólo, aunque realmente intentáramos dogmatizar y fosilizar la filosofía deleuzeana, ella no se dejaría porque posee una imposibilidad activa y radical a ser fijada. Consideramos, entonces también, que es necesario estudiar a Deleuze gracias a las *imposibilidades* a las que somete a las opiniones comunes, no dejándose fijar nunca en una banalidad. Es necesario investigar su pensamiento por la *imposibilidad* y resistencia que tiene a ser convertido en un texto canónico, en una trascendencia a imitar e interpretar, por su resistencia a que en él se localice una suerte de sustrato fijo que hubiera que obtener, una verdad oculta a la que apuntaran sus textos, una coherencia *total* al final de los esfuerzos. Es por esta negación explícita a cualquier fijación o búsqueda de un sentido último fijo y profundo por la cual, Deleuze, esgrime muchas veces la *experimentación* contra la *interpretación*:

¹⁵ *PP.*, p. 236. Trad. Cast. p. 273.

«Cuando se invoca una trascendencia se detiene el movimiento para introducir una interpretación en lugar de experimentar. [...]. Y en efecto, la interpretación se realiza siempre en nombre de algo que se supone ausente.»¹⁶

Pero al hacerlo discute con ello, no tanto “la interpretación”, sino el supuesto o la potencia trascendente bajo la cual se ha solidado pensar toda interpretación. De este modo, podríamos decir que un *retrato* como el que vamos a llevar a cabo en este trabajo acerca de Deleuze es una suerte de interpretación a la nietzscheana, es decir, siempre que la interpretación se introduzca en una corriente vital del pensamiento en lugar de buscar un sentido último, estable e idéntico fuera de cualquier variación o experimentación:

«La idea de Nietzsche es que las cosas y las acciones son ya interpretaciones. Interpretar es, entonces, interpretar interpretaciones, y por ello, ya cambiar las cosas, «cambiar la vida». Lo evidente, para Nietzsche, es que la sociedad no puede ser una última instancia. La última instancia es la creación, el arte: mejor dicho, el arte representa la ausencia y la imposibilidad de una última instancia.»¹⁷

Por esta resistencia explícita e implícita a las convenciones interpretativas contra las que lucha cada pensar y, sobre todo, el pensamiento de Deleuze generando determinadas imposibilidades de asirlo, es por la que su filosofía ha sido tachada frecuentemente de “ininteligible”. Así nos muestra J-F. Lyotard un divertido comentario que podemos oír repetirse una y otra vez a muchos de los que se acercan a Deleuze:

«*He leído en un semanario francés que no estamos contentos con Mille Plateaux porque preferiríamos ser gratificados con algo de sentido*»¹⁸.

¹⁶ *PP.*, p. 200. Trad. Cast. p. 232.

¹⁷ “L’éclat de rire de Nietzsche”. *LID.* p. 179-180. Vid. también para esta temática de la “interpretación” la introducción de G. GALVÁN: *Gilles Deleuze: ontología, pensamiento y lenguaje. Un logos problemático*, así como el artículo de F. ZOURABICHVILI: “La question de la littéralité” sobre la no metáfora y la perversión de la interpretación en Deleuze. en A.A.V.V. GELAS, B y MICOLET, H: *Deleuze et les écrivains. Littérature et philosophie.* pags. 531-545., así como también de ZORABICHVILI: “L’écriture littérale de l’Anti-Oedipe” en En N. CORNIBERT y J-C. GODDARD: *Ateliers sur L’Anti-oedipe.* pags. 247. donde se hace notar que el plan(o) de inmanencia no se puede decir sin hacerlo (p. 247.), que Deleuze-Guattari hacen lo que dicen y por ello experimentan más que interpretan, pues en la interpretación siempre podría haber una distancia que no hay en la experimentación. Por último, es interesante acercarse al recorrido magnífico que lleva a cabo A. SAUVAGNARGUES “De la interpretación a la transversalidad” y “De la máquina transversal a la máquina literaria” en un camino donde resuena el de esta investigación: A. SAUVAGNARGUES: *Deleuze et l’art.* pags. 115-125. Vid. todo el capítulo: “La critique de l’interprétation et la machine”.

¹⁸ J-F. LYOTARD: *La postmodernidad (explicada a lo niños).* p. 11.

Esta vivificación e *imposibilidad* de fijar el pensamiento deleuzeano no sólo sirve para escapar y desesperar tanto al relativismo, como a todos los intentos dogmáticos, sino que va acompañada, en su otra cara, de unas *posibilidades* y puertas que abre a la hora de pensar como son las siguientes:

En primer lugar, consideramos que Deleuze tiene la virtud, como ya hemos visto, de ser un pensar poco localizable y anulable en las circunstancias actuales. Lo es debido a su propia flexibilidad y porque actúa más velozmente que el propio sistema del capital, precisamente por ser capaz de encontrar las zonas fijas, las zonas flexibles y las *líneas de fuga* de nuestra condición y por saber jugar entre ellas y con ellas, eliminando la supuesta “autenticidad” que parecen poseer algunos discursos filosóficos y políticos en la actualidad. Eliminando aquella dimensión que convierte a esos discursos “auténticos” en fácilmente aniquilables o vendibles en el mercado.

En segundo lugar, encontramos también como virtud del pensamiento deleuzeano que se abre, gracias a carecer de cierto intento de autenticidad y grandeza, a la no-filosofía. Al hacerlo, Deleuze consigue que la filosofía prolifere de un modo “heterodoxo” y variable, haciendo del pensar, de nuevo, un elemento poco absorbible por cualquier hegemonía además de enriquecerlo en todas sus dimensiones. El pensamiento deleuzeano afirma todo aquello no-filosófico que incumbe radicalmente a la filosofía como pueden ser los *afectos* y *perceptos* que deben acompañar a los conceptos o como son las mismas condiciones pre-ontológicas o pre-conceptuales que atañen al pensar como veremos a lo largo de todo este trabajo:

« [...] La filosofía necesitaba no únicamente una comprensión filosófica, por conceptos, sino también una comprensión no filosófica, la que opera por perceptos y afectos. Hacen falta los dos. La filosofía está en una relación esencial y positiva con la no-filosofía: se dirige directamente a los no filósofos. Hay [...] un exceso de saber que mata lo que la filosofía tiene de vital. La comprensión no filosófica no es insuficiente o provisoria, es una de las dos mitades, una de las dos alas.»¹⁹

¹⁹ *PP.*, p. 191. Trad. Cast. p. 222.

En efecto, Deleuze, junto con Spinoza en ello, no pretende una filosofía “racional” que dé la espalda a los afectos y a los modos de percepción. Al contrario, los tiene que contemplar para poder pensar, para no hacer una abstracción del pensamiento que no pueda dar lugar a efectos reales. Pero ello no genera un “irracionalismo”, sino más bien, a una racionalidad no escindida, no separada de sus problemas reales ni de sus potencias transcendentales. Y ello es esencial, también en filosofía porque, como veremos a lo largo de esta investigación, si la filosofía queda separada de las instancias que poseen una determinación recíproca con ella y que son sus afueras inmanentes, ésta queda depotenciada, impotente para poder hacerse cargo de lo que hay, pues se habría realizado una abstracción de potencias esenciales para la comprensión y la intervención en la realidad al eliminar de ella sus “otros”²⁰.

En tercer lugar, consideramos todas las virtudes anteriores en orden a otra, esencial en la obra de Deleuze. Esta virtud consiste en que la *tarea* que abre su pensamiento es necesaria tanto en filosofía, como en nuestra epocalidad concreta: en la filosofía de nuestra epocalidad concreta. Esta tarea no es otra que la de crear conceptos y pensar para resistir y generar problemas ante la barbarie de las estructuras de poder. Generar, en definitiva, “*nuevas posibilidades de vida*” diferentes tanto de los tópicos que nos asfixian, con su tendencia a homogenizar, a normalizar y a excluir; como al relativismo del Capital.

«Una vez más así, un estado enfermizo corre el peligro de interrumpir el proceso o devenir; y nos encontramos con la misma ambigüedad en el caso de la salud y el atletismo, el peligro constante de que un delirio de dominación se mezcle con un delirio bastardo y acabe arrastrando [...] hacia un fascismo larvado [...]. Objetivo último [...] poner de manifiesto en el delirio esta creación de una salud, o esta invención de un pueblo, es decir, una posibilidad de vida.»²¹

Y en último lugar, consideramos que la filosofía de Deleuze tiene una virtud y una pertinencia sobresaliente, porque entendemos que se puede seguir pensando con sus

²⁰ «Un afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por medio de otro afecto contrario, y más fuerte que el que ha de ser reprimido». B. SPINOZA. *Ética*, IV, 7. «Las imaginaciones no se desvanecen ante la presencia de lo verdadero, sino porque se presentan otras imaginaciones más fuertes, que excluyen la existencia presente de las cosas que imaginamos.» Op. Cit. IV, 1. Escolio.

²¹ CC., p. 15. Trad. Cast., p. 16.

conceptos. Es más, consideramos que Deleuze tiene una gran vigencia en nuestra actualidad pues permite disponer de un aparato filosófico muy potente en la creación y tratamiento de problemas que nos incumben de un modo acuciante. En este sentido nos consideramos deleuzeanos del mismo modo como Deleuze lo expresa:

« [...] Se puede ser platónico, se puede ser leibniziano, aún hoy, en 1989, se puede ser todo eso, se puede ser kantiano: ¿qué quiere decir esto? Quiere decir que se estima que algunos, no todos, sin duda, que algunos problemas planteados por Platón siguen siendo válidos a costa de algunas transformaciones. En ese momento, uno es platónico, y sigue utilizando conceptos platónicos. Si planteamos problemas de naturaleza completamente diferente, a mi modo de ver no hay casos en los que no encontremos, entre los grandes filósofos, uno o varios grandes filósofos que tengan algo que decirnos sobre los problemas transformados de hoy.»²²

Por otro lado, para hacer también un retrato filosófico de Deleuze que “funcione” –y lo haga para algunos de nuestros problemas, eliminando con ello toda fijación–, consideramos de crucial importancia no atender tanto a lo que cualquiera podría *reconocer* como deleuzeano, sino violentar, en cierto modo, su pensamiento desde las fronteras móviles de sus conceptos, desde los *bordes*. Fronteras o bordes que, sin embargo, son esas, las de “sus” conceptos y sus problemas, no otras fronteras posibles.

La labor que nos proponemos, a fin de poder comprender el pensamiento de Deleuze y activarlo, es forzarlo desde conceptos fronterizos. Conceptos que, como veremos, resultan ser sumamente importantes y activos para que el pensamiento deleuzeano pueda jugar e intervenir en la realidad, neutralizando muchas de las banalizaciones²³ y cosificaciones que se han “realizado” a partir de esta filosofía. Estos conceptos fronterizos dejan fluir al pensamiento deleuzeano independientemente de las

²² G. DELEUZE: *L'Abécédaire*. Letra “H” de “Historia de la filosofía”

²³ Con “banalizaciones” atendemos a un término muy preciso. Este concepto denota el modo de censura o de hacer desaparecer algo en la sociedad en la que nos encontramos: «*La banalidad de los medios consiste en que las conexiones entre voz e imagen que despachan son las conexiones normales, las “generalmente aceptadas”, las que no invitan a la crítica ni a la reflexión, las que no convocan a la inteligencia: nacen y mueren como imágenes, sin llegar a ser pensadas.*» J. L. PARDO: *La banalidad*. p. 47.

modas o trivializaciones en las que hayan podido caer algunos de sus propios conceptos. En efecto, a pesar de su intrínseca resistencia a ello, conceptos como los de “diferencia”, “intensidad”, “rizoma”, etc. han llegado a la banalización absoluta y se han intentado incluso convertir en ideología del más furibundo capitalismo de consumo, impidiendo, a veces, que esos conceptos “*puedan ser pensados*”²⁴. Para ello actuamos nosotros en esta investigación, forzando estas palabras que casi son el día a día de nuestra sociedad, con términos que parecen proceder de los tiempos en los que no había tiempo. Con ello, intentamos defender la potencia y la vida de este pensamiento en concreto que es Deleuze, tanto de su repetición idéntica de consumo, como de algunos resquicios de “institucionalidad” filosófica que ya han clasificado, taxionomizado, reducido y colocado su pensamiento bajo rótulos que despotencian su actividad para poder comprender y asir de algún modo aquello que no se deja: el pensamiento vivo.

Intentaremos entonces, a partir de la introducción de estos conceptos fronterizos, desligar a Deleuze de sus “cantinelas” o banalizaciones mercantiles²⁵. Entre ellas, una de las más peligrosas es la categorización fija de una *postmodernidad* como si fuera una “corriente de pensamiento” en bloque, incluyendo filósofos tan distantes y ricos en matices como G. Deleuze, J-F. Lyotard, J. Derrida, G. Vattimo, M. Foucault, J. Baudrillard, A. Negri, F. Jameson, e incluso R. Rorty, etc. Categorización que sólo sirve para homogeneizar las diferencias entre pensamientos muy activos, banalizar dichos pensamientos y criticarlos, también en bloque, por esnobs, banales, relativistas y por ser meros artículos de moda²⁶. Ello también ocurre con la *modernidad*, e incluso con el *barroco*, etc. siempre que no sean consideradas sus tensiones y direcciones y se haga un conjunto abstracto de ellas. Por ello, como el caso que nos atañe es el de la “Postmodernidad”, introduzcámonos brevemente en la problemática para poder eliminar, o complejizar, presupuestos a la hora de leer a Deleuze.

²⁴ *Ibidem.*

²⁵ Cfr. *PP.*, p. 108. Trad. Cast. p. 126.

²⁶ Son muchos, sobre todo en terreno de filosofía y filosofía política, los que han tomado por “enemigo” imaginario a un bloque que unifica todas las maldades del mundo llamado “postmodernidad”. Por ejemplo S. ALBA RICO entre otros muchos, quien teniendo una causa común con muchos de los filósofos llamados “postmodernos”, nos tiene acostumbrados a frases tales como: «*la postmodernidad del mercado y su relativización radical de leyes, valores y vidas humanas.*» en Entrevista con Santiago Alba Rico «No se puede aprender algo bueno de una “civilización” a la que se asocia a bombardeos, torturas, masacres de inocentes» <http://redasociativa.org/elinsurgente/modules.php?name=Content&pa=showpage&pid=779.www.insurgente.org>.

2. Postmodernidad

Este trabajo no es lugar para cuestionar y tratar pormenorizadamente la *postmodernidad* y su problemática, ya que su temática explícita es otra, pero sí debemos advertir que se trata de un asunto demasiado complejo para desestimarlo y criticarlo tan fácilmente. Por ello, necesitamos tratarlo aquí de un modo breve antes de comenzar propiamente nuestro estudio²⁷.

Aquello que se nombra bajo el rótulo “postmodernidad” consiste en una problemática compleja que, en nuestros tiempos concretos, ha tendido a ser deslizada hasta casi desaparecer, al ser tachada y escondida bajo un lema homogéneo que muchos se han dedicado a vilipendiar: el de “postmodernidad”; o bajo el rótulo del debate, el cual ya suena como algo dualista y reduccionista, entre “modernidad/postmodernidad”.

Quizá por uno de los avatares que siempre parecen surgirle a la filosofía, una problemática que le concierne profundamente se ha convertido en un mero rótulo. Se ha tornado una palabra denostada por algunos, cada vez más, de tan repetida y banalizada en tantas dimensiones, tanto académicas como mundanas, como parece estar. Se ha deslizado y banalizado tanto, que ya no creyéramos que tenga algún sentido, y menos que esconda una problemática crucial para la filosofía actual. Es difícil localizar, en estos

²⁷ Para tratar en sus múltiples dimensiones el problema de la postmodernidad son destacables las siguientes obras: Contribuciones al debate de la postmodernidad-modernidad a favor de postmodernidad: J-F. LYOTARD: *La condición postmoderna*. J. F. LYOTARD: *La postmodernidad (explicada a lo niños)*. G. VATTIMO: *El fin de la modernidad. Nihilismo y Hermenéutica en la cultura postmoderna*. G. VATTIMO: *Las aventuras de la diferencia: pensar después de Nietzsche y Heidegger*. T. OÑATE: “Al final de la modernidad”, T. OÑATE: “Tu n’as rien vu à Hiroshima (Postmodernidad /Modernidad)”, T. OÑATE: *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*. Críticas de la postmodernidad: G. HABERMAS, “Modernidad versus postmodernidad” en J. PICÓ. *Proceso de la razón*. T. EAGLETON. “Capitalism, Modernism and Postmodernism”. En *Against the Grain: Essays 1975-1985*. T. EAGLETON: *La idea de Cultura*, A.A.V.V. H. FOSTER (ED), *The Anti-Aesthetic. Essays on Postmodern Culture*. En orden a sobrevolar y localizar la cuestión desde muchas de sus perspectivas y problemáticas: Ch. E. WINQUIST: *Encyclopedia of postmodernism*, F. JAMESON. *El Postmodernismo o la Lógica Cultural del Capitalismo Avanzado*. F. JAMESON: *El giro cultural: escritos seleccionados sobre el posmodernismo, 1983-1998*. F. JAMESON Y S. ŽIŽEK: *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. P. ANDERSON. *Los orígenes de la postmodernidad*. D. HARVEY: *The Condition of Postmodernity. An enquiry into the origins of cultural change*. M. DE LANDA: *A Thousand Years of Nonlinear History*, J. M. RIPALDA: *De Angelis. Filosofía, mercado y postmodernidad*. J. L. PARDO: “A vueltas con la modernidad”, A.A.V.V. T. OÑATE y S. ROYO: *Ética de las verdades hoy: homenaje a Gianni Vattimo*, S. BENHABIB: *El ser y el otro en la ética contemporánea: Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, C. AMORÓS: *Tiempo de feminismo: sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. A.A.V.V. G. VATTIMO, T. OÑATE, A. NÚÑEZ y F. ARENAS (eds.): *El Mito del Uno. Horizontes de latinidad. Hermenéutica entre civilizaciones I*. Dykinson, Madrid, 2008. Y A.A.V.V. G. VATTIMO, T. OÑATE, A. NÚÑEZ y F. ARENAS (eds.): *Politeísmo encuentro con el Islam. Hermenéutica entre civilizaciones Vol II*, Dykinson, Madrid, 2008.

rótulos, problemas que nos incumben radicalmente, problemas que consisten, en último término, en analizar y resistir la época en la que vivimos. Ello se expresa con tino en el discurso de algunos pensadores, filósofos rigurosos, que han decidido seguir tratando con la “postmodernidad” a pesar del desprecio que provoca, a pesar de que haya sido completamente banalizada para que sea inocua, para intentar ocultar un problema que sí hay, y es el *nuestro*, se denomine con el nombre con que se denomine²⁸. Así dice Gianni Vattimo:

«Por mucho que las nociones de ‘posmoderno’ y ‘posmodernidad’ se hayan visto repudiadas y abandonas en ocasiones por parte de algunos intelectuales y lo hayan sido a veces hasta por la parte de sus mismos inventores –pienso en Jean François Lyotard, por ejemplo– lo cierto es que parecen volver a ponerse paradójicamente “de moda” una y otra vez. Pero quizá se esconda en ello la señal de algo mucho más sustancial y de mucho mayor alcance, que afecta no sólo a la filosofía. Es decir que quizá se trate de advertir el inicio –si lo hubiera– de la disolución de la idea de unidad como “valor”. “Valor” a encontrar y a situar como culminación de nuestros pensamientos, debido a que parece coincidir con el valor de la paz. Así pues se trata de la “crisis del mito de la unidad” como propongo aquí denominarlo, que ha comenzado en filosofía con Heidegger: con su anuncio del “fin de la metafísica”, y quizá ya antes –si bien no siempre se ha entendido así– con la frase de Nietzsche “Dios ha muerto”»²⁹

Con Vattimo, dice Teresa Oñate, quien aboga por una postmodernidad cercana a la planteada por J. F. Lyotard como “*delimitación prudente de la modernidad*”³⁰:

²⁸ Así dice Simón ROYO: «Porque muy frecuentemente se ha procurado de manera dialéctica encuadrar tanto al Romanticismo como a la posmodernidad como el reverso de la moneda de la Ilustración, un epifenómeno de la propia modernidad, su reverso tenebroso o su conciencia crítica. [...] Cuando no se reconoce la existencia de otro suelo que el moderno ¿desde dónde se podrá realizar cualquier cosa sino desde el lugar de la modernidad? ¿Cómo no ser anti-demócrata si la modernidad indica que todo lo que no sea ella misma no puede ser democrático? Pero el Romanticismo tiene su propia especificidad y su propio suelo y espacio nutricional, enlaza con mayor profundidad en la democracia griega que toda la tradición ilustrada, secuestrada por la economía, para sostener, lejos de la sociedad de masas y del espectáculo, una democracia radical, real, no fantasmagórica, nacida de una vinculación del ser y el ente, de la fusión entre ontología y arte, de la comunión de mundo y tierra, alumbramiento y ocultación.» En el artículo: “El joven Nietzsche y la revolución musical: un acontecimiento romántico”, V.V.A.A. G. VATTIMO, T. OÑATE, A. NÚÑEZ y F. ARENAS (eds.): *Politeísmo y encuentro con el Islam. Hermenéutica entre civilizaciones II*. pags. 45-46.

²⁹ G. VATTIMO en “El mito de la unidad”: V.V.A.A. G. VATTIMO, T. OÑATE, A. NÚÑEZ y F. ARENAS (eds.): *El Mito del Uno. Horizontes de latinidad. Hermenéutica entre civilizaciones I*. p. 43.

³⁰ T. OÑATE: “Tu n’as rien vu à Hiroshima”. p. 39.

«Se trata de una controversia abierta e intrincada, pero su importancia no puede ya soslayarse, pues lo que inquiere es, nada menos, el sentido(s) de nuestra ubicación en todos los órdenes, buscando perfilar nuestra singularidad histórica, si es que la hubiera: si hubiera una epocalidad distintiva que consintiera ser llamada nuestra»³¹

Y del mismo modo, J. M. Ripalda, considerando más el aspecto derridiano de la *diseminación* que introduce la postmodernidad:

«En definitiva rechazo y aceptación de la postmodernidad, como denominación y como realidad, pueden hacerse desde puntos de vista teóricos y políticos los más opuestos. Incluso puede ser que la denominación cree más problemas que los que resuelve; pero al menos hasta ahora, ha permitido dramatizar, poner en escena nuestra situación, es decir: poner en marcha la reflexión nómada, transformadora de su objeto que ella misma es.

[...] La costumbre historicista de acuñar nombres para crear épocas definidas idealmente [...] está repartida, dispersa, a la vez que sujeta a operaciones masivas de inducción y control. No es un sujeto ilustrado quien pueda dar cuenta de ella.»³²

En efecto, la *postmodernidad* parece ser uno de los nombres que podría darse también a la epocalidad en la que nos hallamos, pero, en su terminología, introduce cierta complejidad que otros nombres no parecen poseer, como hace notar Ripalda. Es decir, ya hemos visto que, en lo que Foucault llamaría su *diagrama de poder*³³, esto es, en el mapa que podemos hacer de las fuerzas que constituyen el poder en nuestra epocalidad y sociedades, nuestro tiempo ha sido bautizado por diversos pensadores de formas plurales: *Sociedad de control* por Deleuze, *plan sobre el planeta del capitalismo mundial integrado* por Guattari, o la forma *Imperio* por A. Negri y M. Hardt. Pero ha sido también llamada “postmodernidad” por estos últimos, así como por F. Jameson. Como podemos ver, este término se ha acuñado, en uno de sus modos, como otro nombre del *diagrama* de fuerzas condensadas en nuestra epocalidad, nombre que llama (aunque no parece englobar) los *dispositivos de poder* bajo los cuales nos hallamos y que tan bien han sido descritos en la

³¹ T. OÑATE: “Al final de la modernidad”. p.40.

³² J. M. RIPALDA: *De Angelis. Filosofía, mercado y postmodernidad*. p. 68-69.

³³ «El diagrama [...] es el mapa, la cartografía, coextensiva a todo el campo social. [...] Es la exposición de las relaciones de fuerzas que constituyen el poder» F., pags. 42 y 44. Trad. Cast. pags. 61 y 63.

actualidad por filósofos como el mismo F. Jameson, J. Baudrillard, A. Negri, M. Hardt, P. Virilio, T. Oñate, J. M. Ripalda, etc. de la mano de Deleuze, Foucault, Derrida y Lyotard. Pero, por otra parte, también hay muchos pensadores que han llamado “postmodernidad” precisamente a las *resistencias* que surgen para corroer el poder de estos diagramas de sumisión y “normalización” que se han creado y que marcan una epocalidad de las fuerzas. Resistencia para generar *modos de vida posibles*. Este es el caso de filósofos como J. F. Lyotard o T. Oñate.

Entonces, encontramos dos acepciones de “postmodernidad”: por un lado, aquella que la defiende en cierto modo, como hemos visto en los textos de T. Oñate, G. Vattimo y J. M. Ripalda; y por otro, aquella que la considera la ideología imperante en nuestra actualidad, como defiende F. Jameson (muy matizadamente, sobre todo en sus últimos textos) y con él Žižek³⁴ y A. Negri con M. Hardt³⁵ entre otros muchos. Dice Jameson:

« [...] todas las posiciones del postmodernismo en lo referente a la cultura – trátense de apología o estigmatización– son también, al mismo tiempo y necesariamente, declaraciones políticas implícitas o explícitas sobre la naturaleza del capitalismo multinacional de nuestros días.»³⁶

Pero no sólo encontramos esas dos acepciones, podemos hallar una más. Una que no es síntesis entre las anteriores, pero que hace notar que se puede bizquear entre ambas. Como dice un texto de Deleuze:

« [...] Un diagrama es un mapa, o más bien una superposición de mapas. Y de un diagrama a otro, se extraen nuevos mapas. Al mismo tiempo no hay diagrama que no implique, al lado de puntos que conecta, puntos relativamente libres o liberados, puntos de creatividad, de mutación, de resistencia; de ellos, quizá, habrá que partir para comprender el conjunto. Es a partir de las “luchas” de cada época, del estilo de las luchas, desde donde se

³⁴ Vid. F. JAMESON. *El Postmodernismo o la Lógica Cultural del Capitalismo Avanzado*. F. JAMESON: *El giro cultural: escritos seleccionados sobre el posmodernismo, 1983-1998*. F. JAMESON Y S. ŽIŽEK: *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*.

³⁵ Cfr. M. HARDT: “La société mondiale de contrôle” en A.A.V.V. E. ALLIEZ: *G. Deleuze. Une vie philosophique*, p. 360. HARDT, Michael y NEGRI, Antonio: *Imperio. Passim*.

³⁶ F. JAMESON: “postmodernismo como lógica cultural del capitalismo tardío” en *Ensayos sobre el postmodernismo*, p. 18.

puede comprender la sucesión de los diagramas o su re-encadenamiento por encima de las discontinuidades.»³⁷

Hay, pues, un sentido del concepto “postmodernidad” que queda entrevisto en este texto de Deleuze. Esta acepción intermedia es aquella que refiere, en primer lugar, que la postmodernidad no sólo se las ve y tiene relación o no con las *sociedades de control abiertas* que él denuncia, sino también con los resquicios de los *diagramas disciplinarios* que ya establecía Foucault en *Vigilar y castigar*, *La voluntad de saber* o *La vida de los hombres infames*³⁸ y que no hay que olvidar como si fueran inoperantes. Unos diagramas que todavía permanecen vigentes en nuestra actualidad, y lo hacen de dos modos:

1. Por un lado, porque estos sistemas disciplinarios no se han ido, sino que se re-encadenan con los *diagramas abiertos y flexibles* que parecen ocupar la totalidad de este capitalismo tardío donde nos encontramos. Ello es mostrado por Deleuze una y otra vez al señalar que encontramos *líneas de segmentariedad duras* en el mapa de nuestras sociedades.

«Individuos o grupos estamos hechos de líneas, de líneas de muy diversa naturaleza. Un primer tipo de línea sería segmentaria, de segmentariedad dura (en realidad existen muchas líneas como esta); la familia-la profesión; el trabajo-las vacaciones; la familia-y luego la escuela-y luego el ejército-y luego la fábrica-y luego el retiro. [...] Pero al mismo tiempo tenemos unas líneas de segmentariedad mucho más flexibles [...]. Son líneas que trazan pequeñas modificaciones, se desvían, esbozan caídas o impulsos, sin que por ello sean menos precisas, puesto que incluso llegan a dirigir procesos irreversibles. [...] Pero aún tenemos un tercer tipo de línea [...] la línea de fuga y de mayor pendiente.»³⁹

También lo encuentra M. Morey, en nuestros días, en la forma de las cárceles actuales, tanto o más duras que las disciplinarias. Del mismo modo, lo podemos notar en algunos discursos bastante “fuera de época” pero todavía abundantes con los cuales es fácil seguir topándonos: los discursos machistas; los anti-homosexuales, que tachan de

³⁷ F., p. 51. Trad. Cast. p.71

³⁸ Ver M. FOUCAULT. *Surveiller et Punir*, Gallimard, Paris, 1975. *La volonté de savoir*, (*Histoire de la sexualité I*), Gallimard, 1976. Y “La vie des hommes infâmes”, *Les cahiers du chemin*, 1977.

³⁹ D., p. 151-152. Trad. Cast. p.141-142.

“antinatural” todo lo que no sea la identidad fija de sus hábitos cerrados; incluso algunos discursos feministas emancipatorios, aquellos que se centran más en el odio y exclusión de lo otro, que en una afirmación de la diferencia, etc.

« ¿Cabe concluir de lo anterior que la nuestra es ya, plenamente, una sociedad de control, lista para evacuar todos sus arcaísmos disciplinarios? Han transcurrido quince años desde la corrección de Deleuze a la recepción del trabajo de Foucault, pero el alcance anticipador de sus palabras sigue estando en el aire. Por un lado, la liquidación del cuartel, con la desaparición del servicio militar obligatorio es un hecho. Como es un hecho la liquidación de la escuela (liquidación ejemplar en este país nuestro, capitaneada por un conseller formado como técnico penitenciario). En estos momentos nos preparamos para la liquidación de la enseñanza universitaria, a toda prisa. En toda Europa los estados dimiten de su compromiso ciudadano con la instrucción pública, y, en su lugar, anuncian un nuevo compromiso, esta vez con el capital: la formación de mano de obra cualificada a la medida de las exigencias del mercado, tan flexible como el mercado mismo. La cultura es puesta ahora "al servicio de los fines de las multinacionales". Hasta aquí el diagnóstico de Deleuze se cumple al pie de la letra, incluso en sus extremos más policialmente siniestros: las nuevas figuras del saber que están ocupando el lugar del sabio o del intelectual son ahora el gestor, el experto, el agente evaluador...

[...] Los últimos avatares políticos, si algo han hecho, sido endurecer sus arcaísmos disciplinarios, en un reforzamiento que, legitimado por la amenaza terrorista, no deja de afectar a la sociedad en su totalidad. Aquí los sueños penitenciarios alternativos de la sociedad de control (químicos, electrónicos...) parecen haber encontrado su límite específico, tal vez el punto más ciego del sistema.»⁴⁰

2. Y por otro lado, los sistemas disciplinarios siguen presentes en nuestras vidas porque el modelo de estas sociedades disciplinarias es lo que se suele utilizar como *resistencia*, o más bien *oposición*, a lo llamado *postmodernidad* como forma de poder.

⁴⁰ M. MOREY: “El porvenir de las instituciones totales. Sociedades de control.” *La Vanguardia*, 30/11/05. En <http://firgoa.usc.es/drupal/node/23712>.

« Frente a las formas de control en medios abiertos que se avecinan, es posible que los más duros encierros lleguen a parecernos parte de un pasado feliz y benévolo.»⁴¹

De ahí, múltiples manifestaciones, por ejemplo: que en muchos lugares del mundo vivamos expresiones a favor de “La Familia”, “La Iglesia”, “La Patria” como bloques de tradición que nos aportarían de nuevo una seguridad; que Žižek y gran parte de la izquierda abogue por una suerte de “Toma del Palacio de Invierno” frente al Capital digital; o que se hagan defensas ilustradas cerradas frente a problemas que ya no son los de la Ilustración.

«Reproche clásico de Robespierre a los oportunistas de Danton “Lo que queréis es una revolución sin revolución”. [...] La verdadera revolución es la “revolución con revolución”, una revolución que en el curso de su desarrollo revoluciona sus propios presupuestos iniciales”. [...]

Con el desarrollo del capitalismo, especialmente del “capitalismo tardío” actual, es la propia vida normal predominante la que, en cierta forma, se “carnavaliza” con su incesante “auto-revolucionamiento”, sus cambios de rumbo, sus crisis, sus reinenciones, de forma que es la crítica misma del capitalismo, desde una posición ética “estable”, lo que aparece cada vez más como una excepción.»⁴²

Por ello, concluimos que la *postmodernidad* posee tres sentidos cruciales: 1) Nombrar el diagrama de poder de nuestra actualidad como hacen Jameson, Negri, Žižek y tantos otros, en una línea más pesimista. 2) Denominar, así mismo, su resistencia *propia*. Es decir, la resistencia que es efectiva para este diagrama, la que no es visible, ni localizable y difícilmente anulable pues se acomoda a las fisuras de dicho diagrama. Y 3) Reclamar la “postmodernidad” a la vez: como mapa de los poderes y las fuerzas de nuestra epocalidad y también como, precisamente por ser mapa, el lugar privilegiado para poder resistir a esos mismos tiempos y espacios que son los nuestros al localizar sus

⁴¹ *PP.*, p. 237. Trad. Cast. p. 274.

⁴² S. ŽIŽEK: *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*. pags. 239 y 241.

fuerzas y su modo de actuar. Ello, sobre todo, hace notar la pertinencia de esa *resistencia* postmoderna a la postmodernidad como una de las más eficaces frente a los modos de *oposición* que se proponen desde los *sistemas disciplinarios*. Propuestas estas que parecen más bien la re-producción de un esquema de poder frente a otro, como veremos: una *hipermodernidad* frente a la postmodernidad. Como expone Luís Sáez respecto de lo que él llama una “reilustración” que pretende hacer síntesis entre lo moderno y lo postmoderno sin renunciar a sus totalidades y sus disciplinas:

« *La reilustración alemana, cuyos protagonistas son J. Habermas y K. O. Apel, intenta superar las diversas críticas contemporáneas que han minado el concepto de razón y de sujeto ilustrados recurriendo a una nuevo paradigma lingüístico y pragmático: la universalidad racional se funda ahora, no en la conciencia, en el “yo”, sino, más básicamente, en las estructuras formales de la intersubjetividad, del “nosotros” [...] y la filosofía se convierte en una análisis de los universales del diálogo.*

[...] “*La pragmática universal*”, en cuanto propuesta de un pensamiento “*postmetafísico*”, no abandona, como advierte Habermas, la referencia a la totalidad, que caracterizó a la metafísica, sino que opera con un concepto distinto de ésta: los universales del diálogo [...]. La filosofía, pues, tiene un nuevo “todo” a la vista [...].»⁴³

Parece, más bien, una mera lucha de poderes (Universales) enraizados que encuentra más alianzas entre los dos diagramas que resistencias. Como dice Teresa Oñate respecto a estos intentos de oposición o de reconversión sin alterar lo fundamental (el universal o fundamento mismo):

«[...] cualquier sistema monológico y holista –de todos y partes– que funcione por inclusión, exclusión, división y universalización, resulta demasiado elemental, caro y violento, pesado y lento, además de visible, por central, para las necesidades

⁴³ L. SÁEZ: “Acerca del conflicto entre los discursos “metafísico”, “postmetafísico” y “teológico”” *Daimon: Revista de filosofía*, N.º. 8, pags. 64-65. Veremos más tarde, en el epígrafe: 5.3. “Potencias e impotencias de la filosofía” el pensamiento de Deleuze acerca de esta sustitución de una filosofía de los Universales de la contemplación o de la reflexión por los Universales de la comunicación, como el filósofo francés los llama. Vid todo el artículo para notar los intentos “modernos” de acabar con una “postmodernidad” del capitalismo avanzado y algunas de las aperturas que podemos encontrar, sin embargo, en ellos siempre que no se totalicen en otro discurso Ilustrado de nuevo. También en el artículo: L. SÁEZ: “Acerca del conflicto entre los discursos “metafísico”, “postmetafísico” y “teológico”” *Daimon: Revista de filosofía*, N.º. 8, pags. 63-82.

complejísimas de las sociedades contemporáneas telemáticas, multinacionales, interconectadas y pluriétnicas. Resulta demasiado irracional o insuficientemente racional.»⁴⁴

Así, la “postmodernidad” es una buena resistencia a la “postmodernidad”, ya que hace salir a la luz también las figuras mixtas entre los dos sistemas de poder que funcionan en nuestra actualidad y que sería quimérico oponer, uno como salvación del otro. De este modo, un diagrama de la “postmodernidad como poder” –para obtener modos de resistencia–, hace notar su enlace con los *sistemas disciplinarios* y nos permite descubrir nuevas figuras de nuestras sociedades que son mixtas y hay que criticar doblemente. Algunas de estas figuras son, por ejemplo, las del “neocon”, el absoluto conservador que se encuentra tremendamente arropado en el liberalismo más salvaje, haciendo una defensa de la doble moral: por un lado los “valores tradicionales” y por otro, y como “valor tradicional” pero antes oculto, la lucha encarnizada por el poder, sea este lo fluido que sea, justificado todo ello por primera vez. En efecto, en un sistema disciplinario dicotómico, la doble moral hacía que una parte fuera necesariamente secreta, pues era indigno e imposible dentro del mismo campo semiótico estar en los dos lados a la vez: en el del criminal y en el del “buen” hombre. Este personaje está ahora legitimado, por el relativismo y la flexibilidad que ofrece el nuevo sistema de poder, para estar en los dos lados a la vez.

También la figura del nuevo “tradicional revolucionario” que puede no hacer nada, no proponer nada, no crear nada nuevo, no generar conceptos ni acciones y estar contra todo, porque las resistencias le parecen lo mismo que el poder. Aquel al cual sus herramientas no le permiten analizar la situación actual mientras su “pureza” y “autenticidad” anacrónica le impide cualquier acción que no sea un juicio inculpatario ante todos los modos de resistencia creativos que sí se generan.

O la figura hegemónica de la comunicación y sus productos tranquilizadores, los cuales operan por la mera descripción y crítica “auténtica” de lo que hay, sin establecer ninguna alternativa ni posibilidad. Nada nuevo, sólo la faceta depuradora de la conciencia neoburguesa pegada a sus televisores y sus periódicos, e incluso a sus películas-

⁴⁴ T. OÑATE: “Tu n’as rien vu à Hiroshima”. p. 33

telediarios-anuncios publicitarios (con o sin “conciencia”) con los que continúan su trabajo de domesticación. Esta figura de la comunicación tiende a ser, a su vez, el modo más fácil de ganar dinero, renombre y dignidad en la sociedad en la que vivimos, pues consigue que se esté en todos los lados a la vez, eliminando todas las zonas negativas. La de la omnimoda Comunicación parece ser la única salida “digna” en el occidente deprimido, pesimista y aniquilador del planeta, atrapado por su búsqueda de satisfacción consumista para la que hemos sido diseñados desde los mismos *media*.

Por lo que acabamos de ver, es preciso que este trabajo introduzca factores menos corroidos por las tradiciones del poder y sus modos actuales de hacer ineficaces los problemas a los que apuntan conceptos como el de “Postmodernidad”.

Nos alejaremos del problema de la postmodernidad en este estudio, aunque encontraremos pasajes con referencia, explícita o implícita, a los términos en los que hemos expuesto esta problemática. A pesar de considerar que Deleuze participa de una postmodernidad que comprende los tres sentidos que hemos apuntado, aunque vascula hacia el último de ellos, nos centraremos en la zona más filosófica del pensador precisamente para que esta polémica, tan complicada y tantas veces banalizada, no intercepte al pensamiento, no le paralice en categorizaciones poco productivas tales como tratar a Deleuze como si fuera un “postmoderno loco y relativista” epocal y, por tanto, no un filósofo:

«Justo al revés de lo que es habitual. En el fondo, si uno exprime bien todas las pedanterías que se escriben en gran parte de los medios académicos dedicados a la filosofía política, se encuentra con que lo que viene a decir es algo así como que los derechos humanos son los culpables de que los derechos humanos se violen... Y el Estado de Derecho, el responsable de que no haya Estado de Derecho. Esta genialidad sin igual, más o menos ataviada de izquierdismo a la última moda, resulta ser también la gran aportación teórica de los lectores de Toni Negri, Deleuze, Agamben (lo que actualmente se suele llamar la “izquierda líquida”). »⁴⁵

⁴⁵ C. FERNÁNDEZ LIRIA; P. FERNÁNDEZ LIRIA; y L. ALEGRE.: *Educación para la ciudadanía*, p. 139.

O intentar subsumirle en una supuesta *Modernidad*, tan sólo por hablar de “revolución”; o rescatarle para afianzar y legitimar un liberalismo democrático y relativista, etc.

«El filósofo clásico quería, primeramente, comprender y tener razón. Era un teórico metafísico y es por ello que construía sistemas. Modelo: Descartes, Kant. El filósofo moderno, de vanguardia, quería en principio luchar, deconstruir y subvertir. Era un guerrero, y es por ello que, reconociendo el sistema, llamaba con ello a un pensamiento de transformación revolucionaria del mundo o a un pensamiento nómada, intempestivo. Modelo: Marx, Nietzsche, Deleuze. El filósofo postmoderno no quiere ni lo uno ni lo otro. Ni en principio tener razón, ni luchar. Ni metafísico ni guerrero, ¿qué quiere?»⁴⁶

Lo que intentamos hacer en este trabajo, entonces, es salvar a Deleuze de la introducción en cualquier categoría ya convertida en convencional y por lo tanto anuladora del pensamiento. Procuramos que su filosofía piense, actúe, intervenga en las cosas y las mentes. Pretendemos crear y hacer filosofía con la filosofía de Deleuze, puesto que otro discurso carecería de sentido tratándose de este filósofo, y puesto que Deleuze es, ante todo, un filósofo... y la filosofía viva es difícilmente clasificable.

Por ello, no tratamos hacer un estudio “*de más*” explicando los conceptos deleuzeanos, sino que queremos rasgar uno de sus conceptos fronterizos, menos utilizados, y hacer ver algo *inatendido* y difícil de localizar en el pensamiento deleuzeano: las potencias que funcionan debajo de todo aquello que Deleuze expone, así como hacia donde se dirigen sus movimientos. En definitiva, buscamos lo que marca las *condiciones* que *posibilitan* y *determinan* este pensamiento. Como dice Deleuze respecto de Carmelo Bene:

«No se trata de “criticar” [...], ni de una parodia, ni una nueva versión de la obra, etc. Carmelo Bene procede de otra manera, una manera más novedosa. Supongamos que amputa a la pieza original de uno de sus

⁴⁶ P. MENGUE: *Deleuze et la question de la démocratie*. p. 191. Queremos, en todo caso, distanciarnos de posiciones, como las citadas, que categorizan con tópicos el mapa del pensamiento. Huimos en este trabajo de posturas como la que concentra de un modo casi ejemplar este texto de P. MENGUE.

elementos. Sustraer alguna cosa de la obra original. Precisamente, su obra sobre Hamlet, la llama no un Hamlet de más, sino “Un Hamlet de menos”, como Laforgue. No procede por adición, sino por sustracción, amputación. [...]

Por operación hay que entender el movimiento de la sustracción, de la amputación, pero ya recubierto por otro movimiento que hace nacer y proliferar una cosa inatendida, como en una prótesis [...].»⁴⁷

Y esta *operación “de menos”* que llevaremos a cabo, la realizaremos para que pueda salir a la superficie la importancia que tiene la *ontología* en Deleuze y para extraer al filósofo de algunas de sus discusiones “culturalistas”, llevándolo al terreno estrictamente filosófico en relación con otros filósofos –tanto defendidos por él, como no tanto– como Kant, los idealistas, los estoicos, Spinoza, los neoplatónicos, etc. Para que se pueda percibir que sin *ontología* no es posible entender el pensamiento deleuzeano ni aquello que siempre está en su base y hace de su filosofía tanto algo vivo, como una instancia inmediatamente política y estética de resistencia.

Esta operación tiene el fin de evitar, como ya hemos mostrado, determinados prejuicios y tópicos establecidos que no nos dejan entender, ni siquiera plantear los problemas que Deleuze nos brinda en todas sus articulaciones, pues olvidan la vía principal donde se mueve su pensamiento.

3. Ontología.

El concepto *fronterizo* con el que trabajaremos gran parte de esta investigación es precisamente el de “Ontología”. Esta expresión posee un uso muy complejo en el pensamiento deleuzeano, con múltiples matices y connotaciones que iremos registrando a lo largo del presente estudio.

⁴⁷ MM., “Un manifeste de moins”, contenido, junto con “Richard III” de Carmelo BENE en *Superpositions*. pags. 87-89. El “menos” se relaciona, en este escrito deleuzeano acerca de la obra de BENE, no sólo con un movimiento que hace notar y crea zonas inatendidas en la obra de la que parte y a la que sustrae. También se relaciona, como se nota hacia el final de este artículo de Deleuze, con las “minorías” y con el devenir menor de un escrito. Con cómo el “menos” posee una relación inmediata con la creación y la política como notaremos en nuestro trabajo.

F. Zourabichvili, en el prólogo a su obra: *Deleuze. Une philosophie de l'événement*⁴⁸, muestra con claridad la complejidad que posee este término y su uso en el pensamiento deleuzeano. Al comienzo de su escrito, Zourabichvili señala lo siguiente:

« [...] la deleuzología, tanto en sus peores como en sus mejores momentos ha hecho un amplio uso del “nombre pomposo de ontología”, como decía Kant [...]»

No hay “ontología de Deleuze”. Ni en sentido vulgar de un discurso metafísico que nos diría eso que es, en última instancia, la realidad (los flujos en lugar de las sustancias, las líneas más bien que las personas...). Ni en un sentido más profundo de un primado del ser sobre el conocimiento (como en Heidegger o en Merleau-Ponty, donde el sujeto aparece precedido por una instancia que abre la posibilidad de ese aparecer).»⁴⁹

En efecto, es imposible introducir a Deleuze en una corriente ontológica-metafísica como las que tiene preparadas en su muestrario la “Historia de la Filosofía” hegemónica, pero ello no elimina, como el mismo Zourabichvili termina por sugerir en este mismo texto, que sí se pueda mantener una “ontología” en Deleuze, una vez la ontología se haya invertido a sí misma y ya no pueda ser el tradicional y banal estudio acerca del Ser como género común de todas las cosas que son.

En Deleuze no podemos encontrar una “ontología” si ello significa, como muestra Zourabichvili, por un lado la vertiente que, a partir de Heidegger, podemos llamar y denominaremos con él siempre en este trabajo: *Metafísica*. Vertiente que se sitúa en la posición de poder dictar aquello que hay y es real al encontrar un “fundamento” último explicativo de todo: un fundamento radical. Y no sólo eso, sino encontrar este fundamento en una trascendencia, en un “*Metá*”⁵⁰ como describe críticamente M. Heidegger:

⁴⁸ ZOURABICHVILI, F: “Introduction inédite (2004): L’ontologique et la transcendantal” en François ZOURABICHVILI, Anne SAUVAGNARGUERS, Paola MARRATI: *La Philosophie de Deleuze*. El prólogo inédito del año 2004, junto con su trabajo sobre el acontecimiento en Deleuze se encuentran recogidos en este libro. Sin embargo dicho libro se encuentra también publicado en ZOURABICHVILI, François: *Deleuze. Une philosophie de l'événement*. Trad. Cast. por Irene Argoff. *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*.

⁴⁹ ZOURABICHVILI, F: “Introduction inédite (2004): L’ontologique et la transcendantal” en Op. Cit. *La Philosophie de Deleuze*. p.6.

⁵⁰ Cfr. M. HEIDEGGER: “superación de la Metafísica” en *Conferencias y artículos*. p.71.

«La metafísica piensa lo ente en cuanto tal, es decir, en lo general. La metafísica piensa lo ente en cuanto tal, es decir, en su conjunto. La metafísica piensa el ser de lo ente, tanto en la unidad profundizadora de lo más general, es decir, de lo que tiene igual valor siempre, como en la unidad fundamentadora de la totalidad, es decir, de lo más elevado sobre todas las cosas. De este modo, el ser de lo ente es pensado ya de antemano en tanto que fundamento que funda. Este es el motivo por el que toda metafísica es, en el fondo, y a partir de su fundamento, ese fundar que da cuenta del fundamento, que le da razones, y que, finalmente, le pide explicaciones.»⁵¹

A esta metafísica, tanto en su trascendencia, como en su radicalidad fundamental, también se opone Deleuze siguiendo la tendencia heideggeriana:

«El árbol o raíz inspiran una triste imagen del pensamiento que no cesa de imitar lo múltiple a partir de una unidad superior, de centro o de segmento.»⁵²

Pero, por otro lado, tampoco podemos encontrar, según Zourabichvili, “ontología” en Deleuze en otra vertiente como es la heideggeriana, la cual no afirma un fundamento, pero termina accediendo al ser de un modo algo prematuro según el pensamiento deleuzeano. Esta última noción de “ontología” será ampliamente estudiada en este trabajo, pues consideramos reducido el espacio que concede Zourabichvili –sin duda porque hace un breve estudio introductorio– a la discusión de Deleuze con Heidegger. Esta discusión es muy compleja y se mantendrá a distintos niveles en todo nuestro estudio, para comenzar a exponerla, podríamos decir que Deleuze hace causa común con el filósofo alemán desde *Diferencia y repetición*:

«El tema aquí tratado se encuentra, sin duda alguna, en la atmósfera de nuestro tiempo. Sus signos pueden ser detectados: la orientación cada vez más acentuada de Heidegger hacia una filosofía de la Diferencia ontológica; el ejercicio del estructuralismo [...] el arte de la novela contemporánea [...]»⁵³

⁵¹ M. HEIDEGGER: “La constitución ontoteológica de la metafísica” en *Identidad y diferencia*. p. 127.

⁵² *MP.*, p. 25. Trad. Cast. p. 21.

⁵³ *DR.*, p. 1. Trad. Cast., p. 15. Vid. también “Nota sobre la filosofía de la diferencia de Heidegger”, *DR.*, pags. 89-90. Trad. Cast., pags. 113-114. e *Infra*. Notas:

Pero, a la vez, critica la filosofía de su maestro, no tanto porque piense que se sitúa en una suerte de “Ser” todavía genérico por encima de ningún sujeto, como parecería indicarnos Zourabichvili, es decir, un ser como condición del aparecer del sujeto mismo, sino más bien, lo que critica Deleuze a Heidegger como veremos más detenidamente en los siguientes epígrafes, es que no es suficientemente radical su ontología por no ser radicalmente univocista, por detenerse demasiado pronto:

«Por ello la filosofía de la Diferencia nos parece mal establecida, en tanto uno se contenta con oponer terminológicamente a la banalidad de lo Idéntico igual a sí mismo, la profundidad de lo Mismo que, se supone, recoge lo diferente. Pues lo Mismo que comprende la diferencia, y lo idéntico que la deja fuera de sí, pueden ser opuestos de muchas maneras, pero siguen siendo siempre principios de la representación; [...] La verdadera distinción no es entre lo idéntico y lo mismo, sino entre lo idéntico, lo mismo o lo semejante [...] –y lo idéntico, lo mismo y lo semejante expuestos como segunda potencia, tanto más potencia por eso, girando entonces alrededor de la diferencia, diciéndose de la diferencia en sí misma.»⁵⁴

Efectivamente, la relación de Deleuze con la ontología es polémica en la primera de las acepciones que nos muestra Zourabichvili, y crítica en la segunda de ellas. Pero ello mismo nos indica que, al separarse de dos posturas ontológicas, está defendiendo otra postura también ontológica.

Deleuze sí apela a una ontología, una ontología tan radical que finaliza con el mismo término de “raíz”. Una ontología tan potente que *invierte* la noción de ontología misma. Como renombra Zourabichvili en el mismo prólogo:

« [...] esta ontología que se desvanece, que no conoce más que los devenires, las parejas transversales y los desviamientos mutuos [...] »⁵⁵

⁵⁴ DR., p. 384-385. Trad. Cast. p. 442. Deleuze siempre le dice lo mismo a Heidegger, que se precipita al encontrar la diferencia ontológica. Lo vemos en este texto de *Diferencia y repetición* y en su Foucault: «Diríase que Foucault reprochaba a Heidegger y a Merleau-Ponty que fueran demasiado rápido.» F., p. 119. Trad. Cast. p. 146.

⁵⁵ ZOURABICHVILI, F. SAUVAGNARGUERS, A. y MARRATI, P: *La Philosophie de Deleuze*. p.10.

Introducir la expresión “ontología” en el pensamiento deleuzeano como concepto fronterizo, esto es, como algo que pertenece y no pertenece a la vez a dicho pensar, no sólo induce a una precipitación que nos hace notar muchos de los elementos y fuerzas de la filosofía de Deleuze; el contacto entre ambos (Deleuze y la ontología) también precipita el lado de la *ontología*. Y esto segundo, pues la ontología no puede ser investigada en general, no se trata de un estudio genérico del más general de los conceptos: el Ser, como ya notábamos en el texto crítico de M. Heidegger⁵⁶, no es un estudio abstracto separado de cada filosofía. La “ontología” es una expresión puramente filosófica, un término técnico que cumple su función singular en cada pensamiento y es en su estudio, en la investigación de su posibilidad o imposibilidad en cada filosofía donde se puede notar cómo actúa, qué estudia activamente, sabiendo el principio al que apunta su propia expresión.

Podríamos decir que la relación con la “ontología” es la clave para delimitar cuál es el ámbito de cuestiones en las que se plantea un pensamiento. En Deleuze, podemos apreciar un viraje de la “ontología”, hacia una ontología que se desvanece a la vez que es creativa, una *ontología menor* que genera una nueva imagen de lo que significa pensar, imagen que se extiende a otros filósofos a través de una nueva consideración “ontológica”. Una nueva consideración que será estudiada a continuación.

Vemos, por todo lo dicho, la importancia de esta expresión, a saber: la de “ontología”. Y ello porque parece precipitar un pensamiento y sobre todo el de Deleuze de dos modos:

⁵⁶ Para ver cómo, desde Aristóteles –“desde” temporalmente, o “desde” la perspectiva que abre y caracteriza su ontología–, el “ser” no puede considerarse como un género, al contrario de lo que parece esgrimir Zourabichvili contra la ontología en su *Prólogo* (ZOURABICHVILI, F. SAUVAGNARGUERS, A. y MARRATI, P: *La Philosophie de Deleuze*. p. 7) ver monografía de T. OÑATE: *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*. Sobre todo las páginas: 39-40 y el apartado 1.3 del libro segundo. Para notar toda esta disputa que incumbe internamente a la ontología misma, a saber, la de la “predicación del acontecimiento” frente a la “predicación atributiva”, consúltese tanto la obra de DELEUZE: *Le Pli (P)*, como la citada de T. Oñate, la cual esgrime importantes argumentos acerca de un modo de predicación aristotélica no atributiva sino más bien *aletheica*, y por ello más cercana al acontecimiento que a la extensión. Como, por último, F. M. MARZOA: *El saber de la comedia*. A. Machado Libros, 2005, donde se cuestiona si en Grecia alguna vez la predicación fue atributiva.

En un primer momento, porque este término se da en un sentido *fronterizo* y *problemático* en su filosofía tanto por lo que hemos localizado gracias a Zourabichvili, es decir porque lo que está criticando son modos no suficientes o excesivos de ontología —por ello hay que plantear que el terreno de juego en el cual Deleuze se mantiene es el ontológico—.

Y en un segundo momento, porque es *fronterizo* y *problemático*, no sólo en su crítica a otros pensamientos, sino también por diversos motivos estrictamente internos al pensamiento y al *estilo* mismo de Deleuze. Estos motivos poseen relación con la poca frecuencia en que esta expresión: “ontología”, aparece en la obra del filósofo a partir del *Anti-Edipo*. Ello es signo de la importancia que tiene para la ontología deleuzeana que este término desaparezca para *devenir* el *plan(o) de inmanencia*⁵⁷ o la *imagen del pensamiento* que Deleuze constituye. Es decir, Deleuze parece ser más ontólogo, si cabe, a medida que la expresión “ontología” desaparece de sus escritos, y todo ello, como veremos a continuación, atravesando la cuestión misma de ¿qué es la filosofía?, ¿cuál es su función propia?, ¿quiénes son sus rivales reales?, ¿qué tiene que hacer la ontología para ser ontología pura y por tanto filosofía activa?, ¿qué relación posee la filosofía con la *práxis*?, etc.

Para mostrar y clarificar todos estos motivos por los cuáles consideramos que la ontología se da en un sentido *fronterizo* y *problemático*, y por ello que es un lugar privilegiado para poder llevar a cabo un pensar con Deleuze; es decir, para poder determinar qué es la ontología para el filósofo y por qué es el modo más propio de la filosofía, tendremos que dar un rodeo. Tendremos que ir desde lo fáctico de esta desaparición de la expresión “ontología” de los textos de Deleuze, hasta la aclaración misma de qué sea ontología y de por qué la *ontología del fundamento trascendente* y la ontología que detiene su búsqueda demasiado pronto y es insuficientemente univocista

⁵⁷ Traducimos el concepto deleuzeano “*plan d’inmanence*” por “plan(o) de inmanencia” para hacer notar, en cada caso, que la palabra francesa “plan” posee dos acepciones a la vez: la de “plano” como un mapa, una tierra donde orientarse, o un plano geométrico o geológico; y la de “plan”, como diríamos en “tengo un plan”, también una orientación pero, en este caso, de la acción. Deleuze dice a la vez ambas acepciones al escribir dicho concepto, pues en francés sí que la palabra posee ambos sentidos a la vez. Por ello nosotras hemos decidido recrearlo mediante esta palabra-dibujo: “plan(o)”, en orden a que pueda leerse a la vez: “plan-plano de inmanencia”. Es una decisión tomada a la vista de los problemas de traducción que hay de este concepto, pues unas veces queda vertido al castellano como “plan” (véase la traducción de *Mille Plateaux* a cargo de José Vazquez Pérez y Umbelina Larraceleta, donde esto mismo queda indicado: *Mil Mesetas*, pretextos, Valencia 1997, p. 10) y otras como “plano”, como ocurre en la traducción realizada por Thomas Kauf de *Qu’est-ce que la philosophie?: ¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 1993.

son criticadas y alteradas, entre otros modos de ontología, por el pensamiento deleuzeano. Ello pasando por comprender exactamente el papel que juega la ontología en el pensamiento deleuzeano y cómo su proyecto ontológico no es separable de su misma filosofía. A saber, tendremos que indagar, en primer lugar, la desaparición del término en los escritos deleuzeanos, habremos de recorrer para ello las causas y cuasi-causas de esta desaparición preguntándonos por el sistema mismo del pensamiento deleuzeano y terminaremos inquiriendo dónde queda la ontología en ese sistema, pues puede que la ontología ya no se establezca como un *lógos* entre otros, sino que pueda ser el lugar mismo del sistema en un desvanecimiento o derramamiento. Tendremos que analizar pormenorizadamente, por último, por qué en Deleuze es únicamente la *ontología* la que puede detentar el nombre de filosofía, siempre que la expresión misma tienda a desaparecer a favor del *plan(o)* y devenga una *ontología menor*.

Una vez estudiada pormenorizadamente esta desaparición de la ontología, que es más ontológica cuanto más desaparición es, la última y siguiente sección de nuestro trabajo se centrará en recorrer las consecuencias tanto políticas como estéticas de esta desaparición o sustracción que hace cuestionar la ontología misma. Así pues, veremos, en el apartado que nos conduce *de la política a la estética*, cómo Deleuze no puede partir más que de una actualidad, de una política concreta que se puede llamar la nuestra. Desde esta política, es conducido, como también veremos, a través de pensar la ontología y su desaparición, a la necesidad de una actividad *inactual* para intervenir en lo que hay. Esta actividad es la de crear *conceptos*, *perceptos* y *afectos*, la de tener ideas: las actividades de la filosofía, las ciencias y las artes.

En esta investigación, veremos de qué manera tanto la ontología de la creatividad, como precisamente alterar los espacios y los tiempos, las percepciones, las afecciones y los conceptos, es una actividad que es inmediatamente estética y que parte de una acción inmediatamente política, pues el proceso necesita el análisis pormenorizado de las condiciones tanto empíricas como transcendentales de nuestra actualidad para poder dar lugar a creaciones necesarias. Pero necesita, no un análisis que suponga una identidad del mundo equiparándola a realidad, como dice Zourabichvili al respecto:

«El verdadero comienzo está necesariamente fuera-del-concepto, o en el límite del concepto, y depende de la capacidad de este último para no cerrarse sobre sí, para implicar, al contrario, la relación con el afuera de la que extrae su necesidad. Podremos prever ya que esta realidad pondrá en juego algo muy distinto de una “realidad exterior” (un acontecimiento, un devenir).»⁵⁸

No ese tipo de análisis, sino otro que sea capaz de vérselas con aquello que no pertenece al reconocimiento: un *esquizoanálisis* de los flujos y las pragmáticas que pueda remontarse desde estos flujos, hasta su *máquina abstracta*, hasta el límite que nos hace pensar, sin ser él mismo pensamiento.

«El esquizoanálisis no se limita a estudiar los fenómenos representativos y lingüísticos sino que también analiza las componentes orgánicas, sociales, económicas que influyen sobre el inconsciente de una manera no lingüística.»⁵⁹

4. Metodología.

Todo ello lo haremos leyendo y atravesando rigurosamente la totalidad de los textos de Deleuze ya sean escritos, sonoros o audiovisuales⁶⁰, pues es nuestro objetivo, como veremos en el epígrafe “5.2. Heterogénesis. De la doble causalidad”, no tanto notar las evoluciones de su filosofía, como su *devenir* interno; y este devenir posee una relación íntima con una *unidad de estilo* que se da en toda la obra deleuzeana al igual que la

⁵⁸ F. ZOURABICHVILLI: *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, p. 17. Trad. Cast. p. 27.

⁵⁹ F. J. MARTÍNEZ: *Hacia una era post-mediática. Ontología, política y ecología en la obra de Félix Guattari*, p. 40.

⁶⁰ Nos referimos, además de a los libros publicados por Deleuze, a los cursos a los cuales podemos acceder en cd como son: *Artifice et société dans l'œuvre de Hume* (15 min. 1956), *Le Dieu de Spinoza* (4 min. 1960), *Le Travail de l'affect dans l'éthique de Spinoza* (8 min. 1978), 3 interventions réunies dans *Anthologie sonore de la pensée française par les philosophes du XX^e siècle* Editions INA / Frémeaux & Associés, 2003; *Spinoza, immortalité et éternité*, 2 cd, Gallimard, « A voix haute », 2005; *Leibniz, âme et damnation*, 2 cd, Gallimard, « A voix haute », 2005; *Gilles Deleuze, cinéma*, 6 cd, Gallimard, « A voix haute », 2006; *La voix de Gilles Deleuze en ligne*, enregistrements des cours donnés à l'université Paris VIII Saint-Denis et leurs transcriptions. También algunos de los cursos transcritos que encontramos en la Web de Deleuze: www.webdeleuze.com y que han sido convertidos muchos de ellos en libros en la Editorial Cactus. Y también por último a los vídeos: *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, de Pierre-André Boutang, entretiens avec Claire Parnet, Éditions Montparnasse, 2004; 2 moteurs de recherche sémantique *un et deux* de vídeos sur le Web pour "Deleuze "; des cours de Deleuze à Vincennes (1975-1976-1980); *Le Point de vue*, cours sur Leibniz - novembre 1987; réalisation M. Burkhalter - Bibliothèques publiques (service du livre).

podemos encontrar en muchos otros filósofos como hace ver T. Oñate respecto de Nietzsche:

«Podría referirse el eterno retorno de Nietzsche también a la voluntad de unidad de estilo e implicaría, por ejemplo, que no se pudieran separar diacrónicamente, historicista y hasta evolutivamente El Anticristo y El nacimiento de la tragedia, porque habrían de leerse a la vez, dejando que se transformaran en transversal, mutuamente, y en el marco de una ontología estética de la interpretación.»⁶¹

A saber, como veremos detenidamente en este estudio, Deleuze no hace otra cosa que desplegar un mismo sistema a lo largo de todas sus obras⁶², por ello, no podemos separarlas claramente por periodos ni notar evolución en ellas, sino sólo devenires. Ello hace que, contrariamente a lo que parecería en la exposición del problema que tratamos, a saber que la “ontología” desaparece de la superficie de los textos deleuzeanos, la cronología de sus obras no sea considerada en este trabajo como fundamental y podamos poner a dialogar textos del final de la vida del filósofo con textos de los primeros de su producción. En casos como el estudiado haremos notar sí, un cierto cambio en las distintas obras pero, como veremos, ese cambio no será comprendido como una evolución de su pensamiento, sino más bien como un devenir del sistema mismo.

Y es que en Deleuze, la filosofía hace y dice en resonancia y, por ello, a la vez que dice que la filosofía es sistemática, se encarga de hacer un sistema, creando conceptos y haciendo notar constantemente que hay algo que *nunca está pensado, que no se puede pensar y que es lo que da que pensar.*

⁶¹ T. OÑATE: “Grecia en la postmodernidad”, en A.A.V.V. G. VATTIMO, T. OÑATE, F. ARENAS y A. NÚÑEZ (eds.): *Politeísmo y encuentro con el Islam...*p. 192. Infra. §. “5.2. Heterogénesis. De la doble causalidad”.

⁶² En esta tesis están de acuerdo muchos de los estudios acerca del pensamiento deleuzeano, desde el polémico Badiou, hasta un discípulo de Deleuze como es J-C. Martin, pasando por M. Antonioli, etc. Vid. BADIOU, Alain, *Deleuze, la clameur de l'être*; ANTONIOLI, Manola: *Deleuze et l'histoire de la philosophie ou de la philosophie comme sciene-fiction.* ; MARTIN, Jean-Clet: *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze* ; GALVÁN, Gustavo: *Gilles Deleuze: ontología, pensamiento y lenguaje. Un logos problemático.* Frente a esta postura, encontramos trabajos como los de P. Mengue y M. Hardt que abogan más por pensar un sistema menos repetitivo y más evolutivo en el pensamiento de Deleuze: Vid. MENGUE, Philippe: *Gilles Deleuze ou le système du multiple* ; MENGUE, Philippe : *Deleuze et la question de la démocratie* ; HARDT, Michael: *Gilles Deleuze. An apprenticeship in Philosophy*, entre otros muchos.

La filosofía es, para Deleuze, creación de conceptos con su consecuente constitución de un *plan(o) de inmanencia*, es decir y como veremos, sistema. Y ello no es baladí, Deleuze no dedica su vida a crear conceptos por entretenimiento o erudición. Al contrario, su filosofía guarda un objetivo que justifica todo el sistema que desarrolla en sus variaciones continuamente, incluso justifica que la filosofía se establezca necesariamente como creación de conceptos, hacerse de un sistema abierto donde lo abierto es precisamente, como veremos, el plan(o) mismo que da necesidad al sistema. El objetivo por el que pensamos y mostramos en este trabajo que lucha y filosofa Deleuze durante toda su vida, a pesar de todas las condiciones, es para acabar con la ilusión de *trascendencia* en el pensamiento. Esta trascendencia contra la que lucha Deleuze posee muchas caras, entre ellas, y como un factor muy importante, encontramos la “Identidad”, pues para que algo sea trascendente ya debe tener una identidad consigo misma. Por ello sabemos que, desde el comienzo de su producción, Deleuze aboga por una “filosofía de la diferencia” en la cual la diferencia no pueda devenir trascendente:

«Mientras la diferencia esté sometida a las exigencias de la representación, no está pensada en sí misma, y no puede serlo. [...] Pensable, parece que sólo llega a serlo domada, es decir, sometida al cuádruple grillete de la representación: la identidad en el concepto, la oposición en el predicado. La analogía en el juicio, la semejanza en la percepción [...] Al dejar de ser pensada, la diferencia se disipa en el no-ser.»⁶³

Ello significa que Deleuze lucha contra una estructura cerrada y dada de antemano. Lucha contra Un Mundo, un único Cosmos posible, el de Dios, un Juicio que se impusiera, que organizara de una manera única y jerárquica todo lo que hay y fuera ineludible. Lucha contra que el mundo de la empiría y las opiniones sea hipostasiadas, con su representación, a todo lo que hay de manera trascendente.

«¿Qué pensar de una filosofía que comprende que no sería filosofía si no rompiera, por lo menos provisionalmente, con los contenidos de la doxa, pero que conserva lo esencial de ella, es decir, la forma, y se contenta con

⁶³ DR., p. 337. Trad. Cast., p. 389.

elevar a lo trascendental un ejercicio meramente empírico en una imagen del pensamiento presentada como “originaria”?»⁶⁴

Mas, su lucha no se da contra las organizaciones. En efecto, el filósofo considera en su pensamiento, que las opiniones, los juicios y las estructuras en lo empírico son inevitables y también las jerarquías que conllevan como la propia extensión que son; pero lo que no parece ineluctable en la filosofía de Deleuze es que haya un Orden con sus valores y jerarquías que sea único. Un orden identitario que nos haga decir que «*no hay nada nuevo bajo el sol*» tanto en lo filosófico como en lo artístico, lo científico y lo político.

«El Cso [cuerpo sin órganos] no se opone a los órganos, sino [...] a esa organización de los órganos que llamamos organismo, a la organización orgánica de los órganos. *El juicio de Dios*, el sistema del juicio de Dios, el sistema teológico es precisamente la operación de Aquel que hace un organismo [...] porque Él no puede soportar el CsO, porque lo persigue, porque lo destripa para adelantarse y hacer pasar primero al organismo.»⁶⁵

Al contrario, la lucha de Deleuze defiende, y a ello dedica toda su vida, que hay una *Tierra* (Cso) que es *diferencia*, lo *abierto* y el *plan(o) de inmanencia*. Lo que legitima precisamente que en lugar de una trascendencia jerárquica y judicativa haya Tierra, es precisamente que haya *lo nuevo*. No se trata, como dicen los refranes de las opiniones comunes, que “no haya nada nuevo bajo el sol”, sino que la medida se inmanentiza y conduce a la tierra, cambiando así el refrán a algo más parecido a: «*siempre hay algo nuevo en la superficie de la Tierra*». Si la filosofía comienza, como dice Heidegger, con la caída en un agujero en la *tierra* de Tales de Mileto, ello no se debe tanto en Deleuze a que Tales fuera mirando el cielo como podríamos suponer, y como marca Platón, sino que nos hace ver que la filosofía comienza con una caída en un agujero de la *Tierra*, con una violencia de la *Tierra* que nos da que pensar, que hace que haya filosofía y que las cosas puedan cambiar en todos los ámbitos, también en el político.

⁶⁴ *LS.*, p. 119. Trad. Cast., p. 113.

⁶⁵ *MP.*, pags. 196-197. Trad. Cast., pags. 163-164.

«La filosofía es aquel pensar con el cual esencialmente no se puede hacer nada, y del cual las criadas necesariamente se ríen. [...] Significaría para nosotros sólo aquel proceder, por el que se corre especial peligro de caer en el pozo.»⁶⁶

Así pues, en Deleuze lo que hay siempre es una lucha contra una acción y un pensamiento que pueda legitimar *de derecho*, de antemano y ontológicamente Un solo orden u organización de un solo mundo posible, con sus valores y jerarquías: el mundo de las opiniones y los hábitos de una cultura legitimadas ontológica, teológica y moralmente. No dice que no haya, en lo empírico, ni órdenes, ni valores, ni jerarquías —que las hay—, sino que ninguna posee legitimidad ontológica, pues el Ser —ahora no en las alturas sino en el corazón y en la superficie de la Tierra, de la materia y el pensamiento—, desaparecido incluso como Ser y derramado en esta Tierra, devenido Tierra, no es un orden ni impone una jerarquía desde sí mismo, sino todo lo contrario, es lo que hace y deshace cada orden, lo que posibilita que haya siempre lo nuevo y que otros mundos sean posibles y reales. Y sobre todo, permite que veamos con otros ojos también el mundo empírico que nos rodea, pues aniquila toda posibilidad de establecer ninguna jerarquía fija y por naturaleza de los entes gracias a la univocidad, haciendo que localicemos en lo que hay siempre vías de mutaciones, fisuras por las cuales circula la vida, en las cuales crear:

«De cierta forma esto quiere decir que la garrapata es Dios. No hay diferencia de categoría, no hay diferencia de sustancia, no hay diferencia de forma. [...] ¿En qué consisten entonces las diferencias entre los seres? La única diferencia concebible desde el punto de vista del Ser unívoco será, evidentemente, la diferencia como grados de potencia.»⁶⁷

Por ello, Deleuze hace un sistema y constituye un plan(o) de inmanencia a través de la imagen de lo que significa pensar, por ello crea conceptos, porque siempre se puede dar lo nuevo. Y es lo nuevo, las otras posibilidades de vida, las que deben producirse. A ello contribuye la filosofía no menos que las artes y las ciencias, etc.: a pensar de otro modo, a vivir de otro modo.

⁶⁶ M. HEIDEGGER: *La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios trascendentales*, pags. 12 y 13.

⁶⁷ G. DELEUZE: Curso sobre “Capitalismo y esquizofrenia”, 14/01/74. En el libro obtenido de estos cursos: *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, pags. 285-286.

Nosotros, por estar razones, no hacemos un estudio “de más” acerca del pensamiento deleuzeano, sino un estudio “de menos”, en el sentido de que buscamos menos “interpretar” a Deleuze que crear con él, notar sus potencias y extenderlas al concepto de “ontología” que a su vez él sustrae de su filosofía.

Para toda esta tarea, a saber, para ayudar a este movimiento creativo deleuzeano y sus potencias a seguir vivo y activo en nuestro presente, es esencial nuestro estudio, a través de la investigación en la desaparición del concepto “ontología”, de toda su obra. Pues en esta desaparición se juega mucho: se juega que no haya un Ser en las alturas, que no haya legitimidad de una organización o un cosmos sobre otros, que no haya jerarquía de unos seres sobre otros, ni siquiera en un mismo cosmos; en definitiva, que las cosas puedan cambiar y que se pueda intervenir en lo que hay. Por estas razones, la filosofía según Deleuze no es de *descubrimiento* de algo que ya hubiera de antemano, sino precisamente la creación de conceptos, la creación de otros modos de pensar, de percibir, de ser afectados, la creación de otras posibilidades de vida nuevas y siempre en y desde una Tierra y ya no desde un Ser = Dios o desde un Dios por encima del Ser, nunca por encima, sino siempre por debajo, en el agujero con el que comienza la filosofía.

La metodología que utilizamos para localizar este objetivo político-ontológico y estético en el pensamiento de Deleuze, que es un método deleuzeano a su vez, nunca se establece de antemano, sino que es una búsqueda a través de los signos y se construye a la vez que se crean los conceptos. En efecto, en Deleuze, como muy bien sabe Zourabichvili, los signos de la Tierra no son *claros* aunque son *distintos* y nos violentan a estudiar, a buscar.

«Pensar comienza con la diferencia: “algo se distingue” (DR, 43), se hace signo y se distingue como envuelto, implicado: distinto-oscuro (DR, 43,191,275). Hay problema y sentido en función de un signo que el pensamiento encuentra y que fractura la unidad de lo dado, introduciendo una diferencia de punto de vista.»⁶⁸

⁶⁸ F. ZOURABICHVILI: *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, p.43. Trad. Cast. p. 58.

Deleuze nos recuerda que hay una filosofía cuya imagen no se basa en los sabios, en los *amigos* del saber que digan a los demás mediante su teoría lo que deben hacer porque ellos, según su inclinación natural, han visto eso que es la naturaleza de cada cosa y por ello saben. Hay *otra* filosofía, una *filosofía menor*, que se conduce como un amante celoso a través de los signos ambiguos del amado. Se trata de una relación más amoroso-celosa-detectivesca que una tranquila amistad, una relación en la que el amante no contempla, sino que hace y crea en su investigación.

« [...] Los celos son más profundos que el amor, contienen su verdad. La razón está en que los celos llegan más lejos en la recogida e interpretación de los signos. Son el destino del amor, su finalidad. En efecto, es inevitable que los signos de un ser amado, desde que los “explicamos”, se manifiesten engañosos. [...] los signos amorosos [...] son signos engañosos que sólo pueden dirigirse a nosotros escondiendo lo que expresan, es decir, el origen de mundos desconocidos, de acciones y pensamientos desconocidos que les otorgan un sentido. [...] Las mentiras del amado son los jeroglíficos del amor. El intérprete de los signos amorosos es necesariamente el intérprete de las mentiras. Su propio destino está contenido en la siguiente divisa: amar sin ser amado.»⁶⁹

Así pues, como amantes celosos del pensamiento deleuzeano, nuestro método es elaborado a partir de la búsqueda detectivesca de un problema a través de los signos que Deleuze aporta en su obra. Buscamos, como ya hemos visto, por qué en su filosofía el concepto de “ontología” desaparece. Nuestro estudio parte, pues, de la sustracción realizada por Deleuze de este concepto y nos conducirá a través de múltiples mesetas, cada una con sus métodos u operaciones parciales, hasta notar la importancia de esa misma sustracción. Manejaremos y explicitaremos por ello distintos métodos, todos ellos deleuzeanos, pues cada ámbito y cada meseta necesitan tratamientos distintos aunque resonantes. Los que expondremos y nos serán útiles en nuestra investigación son los siguientes, todos relacionado entre sí:

- *Método de la inmanencia*. A cada paso de nuestro trabajo, del mismo modo que ocurre en el pensamiento de Deleuze, cada vez que encontremos una dicotomía,

⁶⁹ *PS.*, p. 16. Trad. Cast., pags. 17-18.

tendremos que inmanentizarla. Y ello para hacer notar que, si bien los dos ámbitos no son el mismo, sin embargo ninguno de ellos sería sin el otro y que ambos remite a otra instancia, desplazando la dicotomía al infinito, convirtiéndola en inoperante. Así pues, este método parcial debe ser aplicado en cada caso para corregir la ilusión excluyente del pensamiento, haciendo ver que nunca hay exclusión, ni síntesis, sino inmanencia de los dualismos. Así dice Deleuze:

«No salimos efectivamente de los dualismos más que desplazándolos como se desplaza una carga, hasta encontrar entre los términos, que son dos o más, un desfiladero estrecho como un borde o una frontera, que va a hacer del conjunto una multiplicidad, independientemente del número de partes.»⁷⁰

- *Método de la negación no dialéctica*. Este método, unido al anterior, nos hará notar que, aunque las dimensiones son inmanentes, no pueden ser confundidas y, aunque la exclusión, al igual que la negación y la carencia, son ilusiones si se sitúan en un lugar trascendente y ocupan lo real, sin embargo debemos utilizarlas para no confundir estos ámbitos. Así pues, la negación no se establece en primer lugar, sino que es un efecto óptico para comprender la no confusión o la impotencia de algunas instancias frente a otras. Sin duda una ilusión porque la diferencia no necesita de la negación, pero sí una ayuda metodológica explicativa.

«Lo negativo no está presente en la esencia como aquello de donde la fuerza extrae su actividad: al contrario, resulta de esta actividad [...] Lo negativo es un producto de la propia existencia: [...] la agresividad de una afirmación.»⁷¹

- *Método de evaluación inmanente de las potencias*. El método anterior no puede ser realizado si inmediatamente después no llevamos a cabo éste. Este método hace notar que la negación no es esencial, sino que es un efecto. De este modo, inmediatamente después de negar alguna instancia, habremos de notar que no es negada, sino más bien que hay que situar en otro lugar del agenciamiento, un lugar donde pueda operar su potencia y no se necrose y aniquile la máquina. Así, por ejemplo, en el §. 5.3. “Las

⁷⁰ *D.*, p. 160. Trad. Cast., p. 149. Apelaremos a este texto a modo de *ritornelo* en los momentos que corresponda explicitar este método parcial dentro de nuestra investigación.

⁷¹ *Nph.*, p. 10. Trad. Cast., p.17.

potencias e impotencias de la filosofía”, se lleva a cabo esta evaluación de potencias, y aquello que no funciona y fija el proceso, queda explicitado como aquello que no puede ser llamado filosofía. Pero ahí no cesa este proceso de evaluación, pues estas instancias serán retomadas en los últimos capítulos (§. 17. “La ontología se confunde con la univocidad. La ontología menor de Gilles Deleuze”) para experimentar qué potencias y funciones sí tienen las instancias que hemos desechado por el momento. Por ello, el sistema deleuzeano no excluye en principio nada, salvo aquello que mata el proceso mismo, e incluso aquello, sólo ha de encontrar una función en un nuevo orden nunca eterno ni absoluto. Ello le ocurrirá, como veremos detenidamente en nuestra investigación, a la contemplación, la reflexión y la comunicación, al igual que, en cierto modo, a la misma ontología.

«La evaluación se define como el elemento diferencial de los valores correspondientes: elemento crítico y creador a la vez. Las evaluaciones, relacionadas con su elemento, que no son los valores, sino las maneras de ser, los modos de existencia [...]»⁷²

- *Método de localización de ilusiones necesarias y los falsos problemas.* Se trata de un método esencial en nuestro trabajo y que da sentido a los anteriores, pues no se trata en Deleuze tanto de la negación, como de localizar ilusiones necesarias que acechan al pensamiento tales como la misma negación, confundir poder y potencia, intenso y extenso, sistema con identidad, devenir con tiempo, etc. Así pues, gracias a este método, podemos comprender los anteriores, pues lo que hacen todos es localizar los falsos problemas para poder crear libremente otros que den más potencia a la vida del sistema. Siguiendo con ello el método del *Bergsonismo*:

« [...] implica tanto el desvanecimiento de los falsos problemas como el surgimiento creador de los verdaderos [...]»⁷³

«El constructivismo descalifica cualquier discusión, que retardaría las construcciones necesarias, del mismo modo que denuncia todos los universales, la contemplación, la reflexión, la comunicación en tanto que

⁷² *Nph.*, pags. 1-2. Trad. Cast., p.8.

⁷³ *B.*, pags. 3-4. Trad. Cast., p. 11.

fuentes de los así llamados “falsos problemas” que emanan de las ilusiones que rodean el plano.»⁷⁴

- *Método de diferenciar y articular*. Por último, nos acercaremos a este método que articula todos los otros, pues del mismo modo que Deleuze establece en *El Bergsonismo* que hay cinco reglas del método⁷⁵, nosotros hemos encontrado para este trabajo otras cinco reglas en las que resuenan aquellas, que ya nuestro filósofo marcaba como esenciales desde el comienzo de su producción de la mano de H. Bergson. Todas ellas pues, se reúnen en la acción de *diferenciar* las distintas potencias y líneas, y *articularlas* en su inmanencia, en su univocidad.

«Se trata siempre [...] de dividir un mixto siguiendo sus articulaciones naturales, es decir, en elementos que difieren en naturaleza. La intuición como método es un método de división, [...]

Después de haber seguido las líneas de divergencia *más allá del giro*, es preciso que esta líneas se corten de nuevo, no en el punto del que habíamos partido, sino más bien en un punto virtual, en una imagen virtual del punto de partida, situada más allá del giro de la experiencia y que nos da finalmente la razón suficiente de la cosa, la razón suficiente del mixto, la razón suficiente del punto de partida.»⁷⁶

Llevaremos a cabo todos estos métodos parciales siempre en aras a la búsqueda de qué pasó con la “ontología” en el pensamiento de Deleuze, y utilizando, a esta misma “ontología”, como catalizador, como concepto *fronterizo* y *problemático*, en orden a violentar la obra deleuzeana y encontrar informaciones valiosas, otros signos que podamos rastrear. Por ello, también se podrá notar que hay textos de Deleuze que se repiten en nuestro trabajo, ello es debido a que tendremos que analizar los signos repetidas veces en orden a obtener de ellos todas las pistas que podamos y que enriquecerán el hacerse de este estudio en su retornar, en su carácter de *ritornelos*, pues se trata más de un mapa donde hay que recorrer determinados lugares, que de un tiempo lineal que olvida la estructura de los agenciamientos.

⁷⁴ *Qph?*, p. 79. Trad. Cast., p. 83.

⁷⁵ Cfr. *B.*, pags. 1-28. Trad. Cast. pags. 9-34.

⁷⁶ *B.*, pags. 11 y 20. Trad. Cast. pags. 19 y 26-27.

Por último, debemos dar cuenta de la estructura misma de nuestro escrito. Se halla dividido en secciones haciendo notar los cambios de *clima* en cada sección, podríamos decir con el mismo Deleuze:

«Es como un grupo de anillos entrelazados. Cada uno puede penetrar en los otros. Cada anillo o cada meseta, debería tener su clima propio, su tono propio o su timbre.»⁷⁷

Sin embargo, para mostrar que se trata de una misma investigación acerca de un tema crucial y central en la obra del filósofo, que atraviesa por diversos *climas* y problemáticas ontológicas, políticas y estéticas, haciendo todas ellas un mismo sistema abierto, un *rizoma*, los capítulos mantienen una continuidad a lo largo de los diversos pasajes. La continuidad de una búsqueda que hace sistema, la continuidad del devenir de la ontología, desvaneciéndose hacia un *mínimo de ser*, hacia un *plan(o)*.

Apelamos, como podemos ver por todo ello, a la filosofía como ya la comprendía W. Benjamin y Deleuze continua, filosofía de *flâneurs* y no de sabios, filosofía detectivesca, creativa, fotográfica, cinematográfica, y no de eruditos.

«Atget es sumamente importante por haber localizado este proceso hacia 1900 las calles de París en aspectos vacíos de gente. Con mucha razón se ha dicho de él que las fotografió como si fuesen el lugar del crimen. Porque también éste está vacío y se le fotografía a causa de los indicios. Con Atget comienzan las placas fotográficas a convertirse en pruebas en el proceso histórico. Y así es como se forma su secreta significación histórica.»⁷⁸

Para poder entrar en el sistema Deleuzeano-rizomático, con infinitas puertas, en busca de la ontología perdida, como Alicia ya lo hiciera tras el conejo blanco en *Alicia en*

⁷⁷ *PP.*, p. 39. Trad. Cast., p. 44

⁷⁸ W. BENJAMIN: “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, en *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*, p. 31. Vid. también sobre el flâneur y la impronta detectivesca sin adherirse a la policía sino más bien desde el punto de vista del *asocial* que se esconde a la vez que busca signos en la masa: “El Flâneur” en W. BENJAMIN: *Poesía y Capitalismo. Iluminaciones II*, pags. 54-58.

el País de las maravillas, hay que encontrar una puerta de entrada y unos compañeros o *intercesores* para el viaje. Por ello, debemos explicitar antes de comenzar nuestra investigación, que como al pensamiento de Deleuze se puede entrar bajo diversas claves y por distintas puertas ya sea Nietzsche, el Deseo, el psicoanálisis, la política, etc., nuestra orientación y puerta en la obra deleuzeana es la que une a Parménides, los estoicos, Spinoza y Deleuze, a saber, la línea de la ontología univocista. Pensamos que esta línea, además de ser la que corresponde a la ontología como conejo blanco del país de las maravillas que buscamos, es una de las líneas más rigurosas para pensar a Deleuze, no sólo porque el filósofo francés siempre se declara univocista, heredero de esta corriente o flujo de filosofía menor y spinozista, sino porque encontramos que atraviesa todas las dimensiones del pensamiento deleuzeano y porque es importante hacer notar que esta línea es una corriente inmediatamente política y estética, no filosofías alejadas de lo real. Como hace notar F. J. Martínez:

«La estética de 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 una “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.»⁷⁹

Pero, retornemos –y comencemos– esta investigación de la desaparición o sustracción de la ontología que es el detonante de que todo el sistema se precipite hacia el *Afuera* y/o la *Tierra*, generando estas consecuencias ontológicas, políticas y estéticas.

⁷⁹ F. J. MARTÍNEZ: *Ontología y diferencia: La filosofía de Gilles Deleuze*. p. 11.

I. Primera sección:

ONTOLOGÍA

5. El misterio de una desaparición sistemática

5.1. Encuentros y desencuentros

En primer lugar y bajo una primera mirada, la expresión “ontología”, como ya hemos notado, es un término que aparece con poca frecuencia en los escritos del filósofo, sobre todo a partir del *Antiedipo* y su relación escritural diversa con F. Guattari y con A. Badiou. Por ello, y aunque con mucha razón haya monografías importantes sobre Deleuze que introducen la ontología en su pensamiento⁸⁰, debemos preguntarnos por este signo: la poca frecuencia con la que Deleuze establece su pensamiento como “ontológico”, o simplemente las pocas ocasiones en las que menciona este término, sobre todo a partir de un momento concreto de su obra.

Como hemos visto, parece que el filósofo deja de mencionar esta expresión, a saber, la de “ontología”, a partir del *Antiedipo* en 1972. Sin embargo en *Diferencia y Repetición*, publicada en 1968 y en *Lógica del sentido* del 69, incluso en el año siguiente con las notas a *Theatrum Philosophicum* de Foucault, el tema de la ontología se da con suficiente presencia en sus escritos. Y lo hace como “ontología de la diferencia”, o como dice Derrida, de un modo más “escandaloso” que él mismo apunta, anunciándonos los problemas que para Deleuze tiene dicha expresión, como “diferencia de la ontología”⁸¹.

⁸⁰ En muchos estudios sobre Deleuze se mantiene que su pensamiento es una ontología. Entre ellos son de destacar: BADIOU, Alain: *Deleuze. El clamor del ser*. «Deleuze identifica pura y simplemente la filosofía con la ontología» p. 36. F. J. MARTÍNEZ: *Ontología y diferencia: la filosofía de G. Deleuze*. V. BERGEN: *L'ontologie de Gilles Deleuze*. F. LESCE: *Un'ontologia materialista Gilles Deleuze e il XXI secolo*. M. HARDT: *Gilles Deleuze. An apprenticeship in Philosophy*. Trad. Cast: *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*. que defiende en Deleuze una “ontología bergsoniana”; P. MENGUE: *Deleuze et la question de la démocratie*, el cual se refiere a «Una nueva ontología es requerida.» p. 26.

⁸¹ J. DERRIDA: “Nos-otros griegos” p. 189. En B. CASSIN: *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación la Antigüedad*. pags. 183-199.

Encontramos dos razones para comprender esta extraña desaparición: por un lado, una razón *de hecho*, perteneciente a las circunstancias, pero muy explicativa. Y por otro lado, una razón *de derecho*, interna al mismo pensamiento, que atañe a la naturaleza misma de la filosofía y de la ontología. Razón que nos aclarará la naturaleza misma de este estatuto de *problema* y de *frontera* que en Deleuze tiene la ontología y por qué consideramos que esta expresión da que pensar.

La razón *de hecho* para la desaparición de este término es, como ya hemos notado, la relación inversamente proporcional que establece Deleuze con Guattari y con Badiou en los años posteriores al 68. Deleuze altera su pensamiento, de algún modo, al acercarse a Félix Guattari y su entorno⁸², al comenzar su devenir conjunto. De esta forma, empieza a pensar más “políticamente” el papel de la política y de la *práxis*. Con ello, y aunque en Deleuze siempre podemos encontrar la política, se acentúan determinados caracteres de su filosofía que matizan y cualifican rigurosamente su ontología. Dan lugar a una suerte de *ontología política*.

« Una suerte de “paso a la política”, yo lo hice por mi cuenta, con Mayo del 68, a medida que entraba en contacto con problemas concretos, gracias a Guattari, gracias a Foucault, gracias a Elie Sambar. Todo El Anti-Edipo fue un libro de filosofía política.»⁸³

Al tiempo de su relación con Guattari y la política, Deleuze comienza también sus relaciones, que no devenires, con Badiou. Pensamos que esta circunstancia es también una buena causa del alejamiento de Deleuze respecto de la expresión “ontología”, pues Badiou permanece, desde que discute tempranamente con Deleuze y hasta su explícita correspondencia entre 1992 y 1994, en su empeño de autojustificar su ontología múltiple de conjuntos cantoriana a través de Deleuze: apoyándose, de una parte, en una ontología deleuzeana, y acusándola, al tiempo, de monológica.

Badiou acusa, una y otra vez, a la filosofía deleuzeana de tratar sólo al Uno y de no hacerse cargo de las matemáticas, no pudiendo, por ello, asumir la multiplicidad que

⁸² Nos hace ver Deleuze esta deriva política de F. Guattari: «Como dice Félix, antes del ser está la política» *D.*, p.24. Trad. Cast., p. 22.

⁸³ *PP.*, p. 230. Trad. Cast., p. 266.

anuncia. Se establece, de Badiou a Deleuze, una polémica –no deseada por Deleuze– en la cual se repiten los ataques del primero a la filosofía del segundo y las defensas de Deleuze de la *multiplicidad* que él defiende a partir de la multiplicidad bergsoniana⁸⁴. Dice Badiou:

*«Me doy cuenta poco a poco que, al desarrollar una ontología de lo múltiple, es frente a Deleuze que mi tentativa se sitúa, y frente a ningún otro filósofo. Porque el pensamiento de lo múltiple opera según dos paradigmas, señalados por Deleuze desde hace tiempo: el paradigma “vital” (o “animal”) de las multiplicidades abiertas (en la filiación bergsoniana), y el paradigma matematizado de los conjuntos, que también puede llamarse “estelar”, en el sentido de Mallarmé. De ahí que no sea demasiado inexacto sostener que Deleuze es el pensador contemporáneo del primer paradigma, y que yo me esfuerzo por resguardar, hasta en sus últimas consecuencias, el segundo.»*⁸⁵

5.2. Heterogénesis. De la doble causalidad

De facto estas parecen ser razones poderosas por las cuales Deleuze hubiera cesado de hablar de “ontología”. A saber, los encuentros y desencuentros con Guattari y Badiou. Pero el *hecho* esconde algún tipo de *derecho*, o tiene otra cara⁸⁶. Hay una cara

⁸⁴ Esta polémica aflora claramente en muchos de los escritos de Badiou, sobre todo en: BADIOU, Alain: *Deleuze. El clamor del ser* y A. BADIOU: *Breve tratado de ontología transitoria*. También en algunas declaraciones de Deleuze acerca del uno: «Lo múltiple hay que hacerlo, no añadiendo constantemente una dimensión superior, sino, al contrario, de la forma más simple, a fuerza de sobriedad, al nivel de las dimensiones de que se dispone, siempre *n-1* (sólo así lo Uno forma parte de lo múltiple, siendo siempre sustraído.» *MP*, p. 13. Trad. Cast., p. 12. Para seguir esta temática, sin duda interesantísima pues muestra el problema del Uno en el pensamiento deleuzeano hay algunos textos especializados: R. GARCÍA: *La anarquía coronada. La filosofía de Gilles Deleuze*. V. BERGEN: “A propos de la formule de Badiou, «Deleuze un platonicien involuntaire»” en A.A.V.V. VERSTRAETEN, Pierre y STENGERS, Isabelle (coords.): *Gilles Deleuze*.

⁸⁵ BADIOU, Alain: *Deleuze. El clamor del ser*. p. 14-15. También en: A. BADIOU: *Breve tratado de ontología transitoria*: «Por esta razón al instruirme junto a ese genio, me consideré en la obligación de decir que lo múltiple puro, forma genérica del ser, nunca acoge en sí mismo el acontecimiento en calidad de su componente virtual, sino que, al contrario, el acontecimiento le llega por medio de un suplemento raro e incalculable. [...] Para ello ha sido necesario sacrificar el Todo, sacrificar la Vida, sacrificar al gran animal cósmico cuya superficie recibe su encantamiento de Deleuze. [...] Queda atrapada por la doble trampa de las matemáticas severas [...]». p. 65-66.

⁸⁶ Es necesario notar aquí que Deleuze apela muchas veces a la distinción entre “*hecho* y *derecho*”, pero, siendo así, su modo de apelar a ellas no es del todo el modo al que estamos acostumbrados. Más bien, Deleuze clama esta distinción para que ella también sea transformada, conservando, sin embargo, su espíritu. Veremos a continuación cómo va alterándose esta noción a medida que se va construyendo el *plan(o) de inmanencia* deleuzeano. «*la imagen del pensamiento implica un reparto severo del hecho y del derecho: lo que pertenece al pensamiento como tal debe ser separado de los accidentes que remiten al*

virtual. Una cara que toca al acontecimiento. Como dice claramente Deleuze respecto a algo tan aparentemente histórico y fáctico como *Mayo del 68* u otras Revoluciones:

«En los fenómenos históricos como la Revolución de 1789, la Comuna, la Revolución de 1917, hay siempre una parte de *acontecimiento* (*événement*), irreductible a las determinaciones sociales, a las series causales. Los historiadores no aceptan este aspecto: reinstauran las causalidades desde atrás. Pero el acontecimiento (*événement*) mismo está descolgado o en ruptura con las causalidades.»⁸⁷

En efecto, como muestra el filósofo, las circunstancias nunca pueden absorber el acontecimiento. Es más, ellas hacen notar, cuando acogen en su seno a lo nuevo, a lo inesperado, que hay algo del otro lado. Algo que no es histórico ni fáctico y que, a veces, se instaura contra las mismas circunstancias. Se trata de su otro, pero de tal modo que es “su” otro y no cualquiera. Esto es, este “otro” no es trascendente a ellas, pertenece a “su” otro lado, “su” otra cara inmanente, contigua pero incorporal.

«En términos bergsonianos, el objeto real se refleja en una imagen en espejo como en el objeto virtual que, por su lado y simultáneamente, envuelve o refleja a lo real: Hay “coalescencia” entre ambos.»⁸⁸

Pero Deleuze, en esta afirmación no está solo. A pesar de que nuestro estudio versa acerca de la desaparición que se da en su pensamiento de la expresión “ontología”, y precisamente por ello mismo, es necesario notar que este doblez es un rasgo propio, sin embargo, de algunas *ontologías*. En efecto, a partir de Heidegger se establece la ontología como independiente o crítica con lo que hemos denominado *metafísica* también de su mano⁸⁹. Si la metafísica demanda siempre tratar lo real como un todo y buscar un

cerebro, o a las opiniones históricas.» Qph?, p. 40. Trad. Cast., p. 41. Véase también Cfr. *MP.*, p.117-118. Trad. Cast., p. 97.

⁸⁷ “Mai 68 n’a pas eu lieu”, *DRF.*, p. 215.

⁸⁸ *C-2.*, p. 92-93. Trad. Cast., p. 98.

⁸⁹ Volvemos una y otra vez a la crucial relación entre Heidegger y Deleuze porque la pensamos necesaria para comprender el *status questionis* de la filosofía en nuestra contemporaneidad. Consideramos que la cercanía y la distancia que poseen los dos filósofos, aunque no pueda ser tratada todo lo pormenorizadamente que desearíamos en este estudio, marca claramente tanto la lucha que mantiene, intempestivamente, la filosofía, como en qué términos se juega ésta en nuestra epocalidad que podría decirse tiene una amplitud de honda entre la hermenéutica y el postestructuralismo. Si bien hay muchos filósofos realmente influyentes en el terreno filosófico actual y muchas corrientes interesantes: Nietzsche, Spinoza, Derrida, Wittgenstein, etc; es con Heidegger con quien pensamos que Deleuze tiene una deuda no

fundamento trascendente que sea ley y juicio de ese todo, como hemos notado en el texto de Heidegger citado en epígrafes anteriores⁹⁰; la ontología, sin embargo, se establece como una limitación inmanente de esa “hybris”⁹¹. La ontología pide de este modo no tender siempre en las alturas y devolver, de algún modo, la inmanencia a la filosofía. La inmanencia al ser.

suficientemente confesada. Esta deuda es quizá heredada de una polémica que sí es más conocida y ha sido más tratada: la de Heidegger con Nietzsche, o bien y como lo han hecho notar especialistas en la materia: la de “Nietzsche contra Heidegger”. Polémica que da luz a la aparente lucha que los postestructuralistas tienen con la hermenéutica. Para abundar en esta diferencia viva con múltiples efectos ver los textos de José VIDAL: *Nietzsche contra Heidegger. Ontología estética. Hilos de Ariadna I*. Y el artículo «Nietzsche contra Heidegger: “El Enemigo Íntimo”» en *Nietzsche y la hermenéutica*, Universidad de Valencia, vol. I, pags 187-198. El de F. LARUELLE: *Nietzsche contre Heidegger. Thèses pour une politique nietzschéenne*; y el de L. FERRERO: “F. Laruelle. Más allá de Heidegger”. Podemos decir que, al igual que Deleuze no estaba solo al establecer los dos tratamientos de lo real, nosotras tampoco estamos solas en esta empresa de relacionar a Deleuze con Heidegger y localizar una deuda no confesada de este último en el pensador francés. Para rastrear los signos de esta relación, aconsejamos acercarse a los propios textos de DELEUZE, sobre todo: *Diferencia y repetición* (en especial la “Nota sobre la filosofía de la diferencia de Heidegger”, DR., pags. 89-90. Trad. Cast., pags.113-114.) *Foucault, el Pliegue y ¿Qué es filosofía?*, también a pensamientos, contemporáneos al deleuzeano, que sí afirman explícitamente su relación con Heidegger: Tanto Derrida (véase Cristina PERETTI: *Jacques Derrida: Texto y Deconstrucción*) como Foucault (como el mismo Deleuze hace notar). V. BERGEN en su libro: *L’ontologie de Gilles Deleuze* tiene un capítulo dedicado a este problema, relacionándolo con Nietzsche: “Nietzsche au coeur du débat entre Heidegger et Deleuze”. También es clarificador el libro de Ángel GABILONDO: *La vuelta del otro. Diferencia, identidad y alteridad*, sobre todo el capítulo “El pensamiento de la diferencia” donde no puede dar cuenta de Deleuze sin su referencia continua y muchas veces omitida por Deleuze mismo a Heidegger; y el artículo de Luís SÁEZ: “ser, nada y diferencia. El nihilismo nómada de G. Deleuze, más allá de Nietzsche y Heidegger” en A.A.V.V. SAEZ, DE LA HIGUERA y ZÚÑIGA (eds.): *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, donde se hace notar este tema explícitamente en su ambigüedad productiva. Y, por último, para comprender la lucha común de Heidegger y Deleuze, la herencia que les vincula, es necesario acercarse a prácticamente toda la escritura de Teresa OÑATE. En ella se establece la estrategia de, al margen de la cronología que, como veremos, no es la causalidad que rige en filosofía, situar en la línea de un frente común a todos los pensadores cuya lucha es abiertamente contra la metafísica, a favor de la diferencia. Cada uno con sus matices, pero todos unidos en un mismo acontecimiento alterador. De este modo encontramos íntimamente unidos a Deleuze, Heidegger, Lyotard, Gadamer, Vattimo, Aristóteles, los presocráticos y Nietzsche. Si bien la estrategia no es la misma que la deleuzeana, ya que Deleuze pretende más bien establecer una tradición “menor” entre los univocistas en contra de las jerarquías, y no tanto una resistencia activa contra la engañosa homogeneidad democrático-empobrecedora del proyecto Ilustrado convertido en Capital, la estrategia de OÑATE tiene la ventaja de introducir a Deleuze mismo en la lucha. En una lucha que sólo en matices se diferencia de la del mismo Deleuze. Los matices los estudiaremos cuando llegue el momento de tratar la crítica que hace Deleuze a Heidegger (§. 15.2. “La estratificación ser-pensar. Segunda ontología), a pesar de que no podremos ver la crítica de Heidegger a Deleuze pues este trabajo no es su lugar. Mientras tanto, quien desee acercarse a esta lucha en el frente que mantiene abierto Teresa OÑATE, con Deleuze y Heidegger en la misma guerrilla, que se acerque a escritos como: “Feminismo alternativo y postmodernidad estética”, “Tu n’as rien vu à Hiroshima. (postmodernidad/modernidad)”; “Al final de la modernidad”; “Grecia en la postmodernidad”, con A. NÚÑEZ “Cuerpo-mente-mente-cuerpo en la filosofía de Gilles Deleuze”; y *El retorno de lo divino griego en la postmodernidad*.

⁹⁰ Supra. Nota 38: M. HEIDEGGER: “La constitución ontoteológica de la metafísica” en *Identidad y diferencia*, p. 127

⁹¹ «La delimitación prudente de la modernidad, la interrupción de se desmesura, tanto como la fulgurante reaparición de las complejas dimensiones de la vida, por su elementalidad unidimensional [la de la modernidad] superadas, tachadas y olvidadas.» T. OÑATE “Tu n’as rien vu à Hiroshima. (postmodernidad /modernidad)”, p. 39.

Para ello, para devolver esta inmanencia, la ontología que podemos rastrear en los intersticios de la historia de la filosofía, como *ontología menor* y elemento subversivo a partir de la transformación que en ella opera Heidegger, mantiene como principio orientador la petición de que no haya un único tratamiento de todo. Si todo fuera reducido a un mismo tratamiento, se reduciría la complejidad y multiplicidad intrínseca de los fenómenos y sería fácil caer: o bien en un relativismo de lo fáctico cuyas leyes homogéneas y fijas no podemos conocer, o no las hay porque no son claras y fijas; o bien se necesitaría un “*metá*”, un otro lugar, un más allá suprasensible que diera su razón de “ser” a lo que hay. Un más allá que diera su “ley” a todo: la ley del Todo. Ley que, si no se cumpliera, no se debería a la ley, sino a la no perfección de lo que hay⁹². Ley que es, en definitiva, la universalización de un sólo modo de tratar lo que hay, sin sombras, sin dobleces, sin caras. Un solo modo de causalidad.

Por tanto, podemos ver que hay modos ontológicos que son precisamente lo contrario de cualquier metafísica. Pues es la elusión constante del rótulo “*metafísica*” la que connota una búsqueda de inmanencia frente a la trascendencia, dando lugar a una suerte de ontología que puede ser materialista y dar cuenta de los fenómenos sin ser, por ello, relativista o mono-causal. Dice Teresa Oñate al respecto:

« [...] *La racionalidad ontológica, [...] sabe que hay dos dimensiones superpuestas y disimétricas en lo dado y que la aparentemente coercitiva, que es la de los fenómenos condicionados, no es la rectora-condicional, pues esta otra, por ser intensiva, está en un espacio de inmediatez noética que no necesita recorridos sino que viaja de un punto a otro muy distante, de golpe, de un salto. Igual que aparece y des-aparece sin generarse ni corromperse, y sin moverse en el sentido de los movimientos con duración, pues se trata de dimensiones instantáneas, que se multiplican sin dividirse, en el plano temporal.*»⁹³

Por esta razón, notamos cada vez más acuciantemente la necesidad de explicar por qué desaparece la ontología en Deleuze y de qué es signo esta desaparición. Pues hay una curiosa paradoja por la cual el filósofo francés parece aceptar y colaborar en la causa de la

⁹² Véase M. HEIDEGGER: *La pregunta por la cosa*. Cap. B., 5: “La moderna ciencia natural matemática y la génesis de una crítica de la razón pura”. Pags. 66-106.

⁹³ T. OÑATE y C. GARCÍA: *El nacimiento de la filosofía en Grecia*. p.39.

crítica a la metafísica con Heidegger y los pensamientos que denomina “de la diferencia”⁹⁴, es decir, se inserta en una tradición concreta de pensamiento que se dibuja desde Grecia: la ontología inmanente⁹⁵, y, sin embargo, se aleja del significante que caracteriza a todas estas corrientes de pensamiento: la “ontología”

Dejando a un lado por un instante esta pregunta misteriosa que nos espera a la vuelta de cada recodo del camino, prosigamos con la diferencia necesaria que establece Deleuze entre los dos tratamientos o las dos caras de lo que hay. Diferencia que establecerá el “hecho” y el “derecho” tanto de la filosofía de Deleuze, como de nuestra aportación al esclarecimiento del misterio de la desaparición sistemática de la ontología en su filosofía.

Como hemos visto en los dos textos que inauguraban este epígrafe, para Deleuze también hay “*dos dimensiones superpuestas y disimétricas en lo dado*”. Hay siempre una zona irreductible a los estados de cosas, a los meros encuentros fácticos. Hay una zona que remite al acontecimiento (*événement*), puramente, y no puede ser reconstruida, “*desde atrás hacia delante*”, a partir de meros estados de cosas. A partir de sus actualizaciones.

Una de las temáticas que atraviesan toda la obra de Deleuze, así como sus variantes y ramificaciones, es ésta: la de la diferencia entre dos ámbitos. Entre lo que podríamos llamar la “diferencia” y sus “repeticiones identitarias” según lo hace Deleuze en *Diferencia y repetición*; la diferencia entre “estados de cosas” y “acontecimientos” o “efectos incorpóreos” como aparece en *Lógica del sentido*; la diferencia entre “actual” y

⁹⁴ Cfr. *DR.*, p. 384-385. Trad. Cast., p. 442

⁹⁵ Se trata de la tradición “menor” de la filosofía desde Grecia. Aquella tradición inmanentista que constituye la creación misma de la filosofía, aunque se ve traicionada por la filosofía misma muchas veces. Es una tradición que no desea ni lo trascendente ni la apropiación humana de lo real. «*Resumiendo, los primeros filósofos son los que instauran un plano de inmanencia como un tamiz tendido sobre el caos. Se oponen en este sentido a los Sabios, que son los personajes de la religión, sacerdotes, porque conciben la instauración de un orden siempre trascendente, impuesto desde fuera por un gran déspota o por un dios superior a los demás [...] Hay religión cada vez que hay transcendencia, Ser vertical, Estado imperial en el cielo o en la tierra, y hay Filosofía cada vez que hay inmanencia [...]*» *Qph?*, pags. 45 - 46. Trad. Cast, p. 47. Ver para esta temática: NÚÑEZ, Amanda. «El resonar de la ética estoica en el pensamiento de Gilles Deleuze» *Revista Universidad de Antioquia*. Actas del Congreso Iberoamericano: *Influencias de las éticas griegas en la filosofía contemporánea*.

“virtual” que se da en *El Bergsonismo...* y todas sus variaciones y repeticiones a lo largo de la escritura deleuzeana, tales como “historia y devenir”; “liso y estriado”; “molar y molecular”, etc. Nombres diferentes para una potencia diferenciadora o potencia como diferencia que se declina de diferentes maneras según el medio en el que se exprese.

Es la diferencia entre *historia* y *devenir* la que nos da la pauta para la investigación que estamos llevando a cabo. Es decir, la que nos muestra cómo no podemos seguir estudiando este misterio de la desaparición del término “ontología” en la obra de Deleuze de un modo sólo fáctico a partir de los encuentros y desencuentros con Guattari y Badiou, sino que hay otra causalidad, además de la lineal-cronológica, que nos puede ayudar mucho a desentrañar este misterio.

En efecto, a través de todos sus textos, desde el *Nietzsche y la filosofía* hasta *¿Qué es la filosofía?* o *Crítica y clínica*, Deleuze mantiene una distinción crucial para su pensamiento. Es la diferencia que obra entre *historia* y *devenir*. Así es como nos la presenta en *¿Qué es la filosofía?*:

«El “devenir” no es de la historia. Todavía hoy la historia designa únicamente el conjunto de condiciones, por muy recientes que estas sean, de las que uno se desvía para devenir, es decir, para crear algo nuevo. [...] No se puede reducir la filosofía a su propia historia, porque la filosofía se desvincula de esta historia incesantemente para crear conceptos nuevos que revierten nuevamente a la historia pero no proceden de ella. ¿Cómo iba a proceder algo de la historia? Sin la historia, el devenir permanecería indeterminado, incondicionado, pero el devenir no es histórico. [...] El elemento no histórico, dice Nietzsche, “se asemeja a una atmósfera ambiente en la que sólo puede engendrarse la vida, que desaparece de nuevo cuando esta atmósfera se aniquila”. Es como un momento de gracia.»⁹⁶

En esta distinción y en este fragmento, localizamos que Deleuze sitúa a la filosofía del lado del *devenir*⁹⁷, del lado de la creatividad, del lado del acontecimiento. Se trata de un movimiento que “*se desvía para crear algo nuevo*”. Por ello, no parece que podamos

⁹⁶ *QPh?*, p. 92. Trad. Cast., p. 97.

⁹⁷ S. AUERÓN “la charla del pescado” En Mr. Hambre: «*Será porque siempre he estado yo/ del lado del pescado que/ nunca había pensado que el pescado/ fuera a estar del otro lado.*»

tomar una cuestión como la de la desaparición de la ontología ni del lado de la “Historia de la Filosofía”, ni como un relato histórico en el cual Deleuze, al encontrarse con Guattari y Badiou, o con cualquier otro asunto fáctico, cambiara su pensamiento. En todo caso, el encuentro tendría ya otro lado. Y ese otro lado de dichos encuentros es lo que tenemos que investigar.

Pero volvamos al texto de Deleuze sobre “historia y devenir” para localizar concretamente los términos y las relaciones de este diferencial que hace virar nuestra problemática a un campo que parece ya ontológico.

Como decíamos, el *devenir* de la filosofía, es precisamente aquello que tiene que desviarse de las circunstancias para poder generar lo nuevo dentro de ellas. En este punto encontramos la divergencia entre dos dimensiones de lo real, o mejor dicho, entre los dos modos de tratar lo real, pues: «*No hay, pues dos tipos de lenguas, sino dos tratamientos posibles de una misma lengua*»⁹⁸, «*son las mismas máquinas bajo dos regímenes diferentes*»⁹⁹.

En efecto, no se trata de volver a introducir una dicotomía entre dos mundos, uno de los cuáles se sitúa por encima del otro por una única relación causal. “Historia y devenir” no nombran dos mundos. El “devenir” no es una suerte de mundo o sustancia que causa las creaciones y lo nuevo “en” la “historia”, estando antes que ella o esperándola después para explicitar lo que ya se sabía de antemano. El *devenir* es un proceso, un modo causal, y la *historia* es otro¹⁰⁰. Se apela entonces a dos tratamientos o dos regímenes aplicados a una misma realidad que, en este caso, tendría dos caras pero no serían dos realidades escindidas.

El modo de tratar lo real al que más habituados estamos es el último de ellos: el causal-histórico. Es el que rige nuestras representaciones y aquello que reconocemos. Pero es imprescindible hacernos cargo del modo del “devenir”, algo más complejo y que no puede ser reducido a un mundo-sustancia trascendente, pues no es en absoluto separable. Es radicalmente inmanente. Y es imprescindible también comprender la

⁹⁸ *MP.*, p. 130. Trad. Cast., p. 106.

⁹⁹ *AE.*, p. 40. Trad. Cast, p. 39

¹⁰⁰ Cfr. 14ª serie de *LS.*: “De la doble causalidad”.

relación entre ambos, pues ella es la única que permite que se den a la vez y que no quede ninguno subordinado al otro, ni que ninguno desaparezca como suele ocurrir con el modo del devenir. Porque, si ello no se hace, si no se relacionan inmanentemente, es precisamente la instancia que podríamos considerar superior o creativa la que desaparecería, ya que toda jerarquía y trascendencia sólo es sostenible bajo una relación causal-histórica como veremos a continuación.

Ello quiere decir, que siendo al parecer la zona del devenir la más importante, sin embargo, es siempre necesaria la otra. Sobre todo, es necesaria su absoluta inmanencia y la relación de ambas en orden a no generar ni otro mundo trascendente, ni dos realidades de distinta naturaleza, ni jerarquía alguna.

La dimensión histórica, fáctica o actual, es necesaria para que el acontecimiento, que la sobrevuela y su modo de causalidad¹⁰¹ no queden indeterminados o abstractos como hemos visto en el texto citado. Por ejemplo, en el caso del acontecimiento que es la filosofía, esta dimensión circunstancial hace que la filosofía responda a problemas concretos y actuales y no quede diluida en una abstracción inoperante¹⁰². El devenir necesita, por una parte, de las circunstancias y sus enlaces, de los choques de los estados de cosas como condiciones o límites de los que *desviarse* para generar lo nuevo; es decir, necesita condiciones de las que ser *acontecimiento* o *pensamiento*; y, por otra parte, el devenir necesita circunstancias en las que encarnarse o actualizarse, conexiones de los estados de cosas en los que interferir productivamente. Si esos estados de cosas no desearan ese devenir, esa mutación en su orden y lo impidieran, el devenir apenas sería:

«Cuando una mutación social aparece, no es suficiente sacar de ella las consecuencias o los efectos siguiendo líneas de causalidad económicas y políticas. Hace falta que la sociedad sea capaz de formar agenciamientos colectivos correspondientes a la nueva subjetividad, de tal manera que esta sociedad quiera la mutación»¹⁰³

¹⁰¹ Cfr. *LS.*, p.115-116. Trad. Cast., 110-111.

¹⁰² Esta temática será desarrollada en la última sección de nuestra investigación: V. “De la política a la estética”.

¹⁰³ “May 68 n’a pas eu lieu”, *DRF*, p. 216.

El devenir necesita de su historia o sus circunstancias siempre, porque no es separable de ellas, porque sin ellas no sería actual, no “*tendría lugar*” como dice Deleuze en este artículo acerca de Mayo del 68¹⁰⁴. En efecto, si ocurriera cada vez como con Mayo del 68 para Deleuze, es decir, que se procediera velozmente a “*marginalizar o caricaturizar*” los acontecimientos, a reprimirlos¹⁰⁵, entonces no acontecería lo nuevo y quedaría errando sin lugar hasta que pudieran darse unas circunstancias que se merecieran tal acontecer. Pero, lo que es aún peor, si pudiéramos imaginar que el devenir es separable de la historia o las circunstancias, entonces lo trataríamos como una entidad trascendente cuya intervención en lo real sería: o bien inocua, o bien el patrón de medida de lo que hay. Juzgaría a aquello que hay, en lugar de crear algo nuevo para afirmar y transformar los problemas reales.

El *devenir* necesita de la *historia* para partir de ella, de sus conexiones, y para actualizarse en ella y generar otro tipo de formas de conectar entre sus estados.

Pero la zona *histórica* también es inmanente a la del *acontecimiento*, a la del *devenir*. Ello hace notar que lo fáctico no es una materia inerte cristalizada, con sus relaciones siempre dadas desde una eternidad. Y ello, a saber, que la zona histórica es inmanente y necesita a la del acontecimiento, hace notar que lo histórico se ve modificado con cada acontecimiento o devenir aunque éste lo sobrevuele. Que esta dimensión es el *lugar* donde los devenires se encarnan o actualizan. Por tanto, expresa que lo *histórico* también es vivo gracias a su otro, al acontecimiento. Que el acontecimiento es su conjunto de condiciones, de determinación o, mejor dicho, de diferenciación. Los encuentros de ambas hacen que se puedan plantear los problemas creativos y que se puedan establecer, también creativamente y no mecanicistamente, las soluciones que las circunstancias mismas vienen a solicitar o a merecer.

«La Historia real cuenta sin duda las acciones y pasiones de los cuerpos que se desarrollan en un campo social, las comunica de una cierta manera; pero también transmite consignas [*mots d'ordre*], es decir, actos puros que se intercalan en ese desarrollo. La historia no se librará jamás de las fechas. [...] el conjunto de las “circunstancias” hace posible de pronto una

¹⁰⁴ Cfr. *Ibidem*.

¹⁰⁵ Cfr. “*Désir et plaisir*”, *DRF*, p. 116.

transformación semiótica que, aunque esté teóricamente ajustada a las variaciones del cuerpo de la tierra y de los activos materiales, no por ello deja de ser un acto puro o una transformación incorporal.»¹⁰⁶

Pues si consideráramos, como ya hemos visto, esta dimensión *histórica* como autosuficiente y no relacionada con su “otro”, caeríamos en la *metafísica* criticada y no en una concepción viva y espontánea de la realidad. Pues, o bien la suficiencia histórica nos llevaría a un relativismo; o bien, su única causalidad establecería la ley, trascendente, que nos dicta qué habría que hacer en orden a cumplir alguna esencia dada de antemano.

La *historia* no se confunde con la *metafísica*. La *historia* no es más que uno de los regímenes de tratar lo que hay: las máquinas o el lenguaje; un régimen que necesita de su otro para funcionar estropeándose y generando lo nuevo. Para estar vivo. La *metafísica*, sin embargo, consiste en separar y aislar esta causalidad histórica, no permitiendo ninguna otra dimensión ni régimen posible. Y si lo permite, es a base de que sea su reproducción abstracta y supuestamente perfecta, en otro mundo, en una sustancia aparte que da la ley y juzga.

Entre estas dos dimensiones: devenir e historia, entonces, no hay ni puede haber escisión ni jerarquía: sin alguna de las dos no hay proceso de pensamiento, ni creatividad, ni filosofía, ni mundo, ni vida, ni ontología. No puede haber dualismo entre ellas, sino sólo inmanencia. Como dice Deleuze respecto de Foucault y en la misma línea de la diferencia entre devenir e historia:

«No se trata nunca de un dualismo extrínseco, porque hay micro-dispositivos inmanentes al aparato de Estado y hay segmentos del aparato de Estado penetrando también los micro-dispositivos –inmanencia completa de las dos dimensiones.»¹⁰⁷

Ambos son inmanentes entre sí, pues se cruzan e interfieren mutuamente. Ya que son lugares de una inmanencia: la vida. La potencia diferencial a la que remiten todas estas variaciones de parejas “asimétricas” y “coalescentes”.

¹⁰⁶ *MP*, p. 103. Trad. Cast., p. 86-87.

¹⁰⁷ *DRF*, “Désir et plaisir”, p. 113

«Se dirá de la pura inmanencia que ella es UNA VIDA y nada más. Ella no es inmanencia a la vida, sino que la inmanencia que no es inmanente a nada es ella misma una vida. Una vida es la inmanencia de la inmanencia, la inmanencia absoluta.»¹⁰⁸

Hemos notado la necesaria distinción y, sin embargo, inmanencia de “historia y devenir”. Ahora debemos puntualizar que ambas dimensiones, aun siendo inmanentes, deben ser claramente delimitadas y distinguidas en orden en no caer en falsos problemas o en mixtos mal analizados¹⁰⁹ y para que podamos proseguir en la orientación de nuestra investigación de la búsqueda de las causas de la desaparición de la ontología en Deleuze.

A pesar entonces de que las condiciones históricas son esenciales para que haya determinación y condición, para que el pensamiento sea necesario y no una suerte de abstracción que no posee ninguna relación con las circunstancias en las que nos hallamos, a pesar de ello, hay una zona creativa que necesita, para ser tal, el despegue y el *olvido* de esas condiciones en orden a generar otros órdenes, otras combinatorias¹¹⁰. La filosofía es aquello que genera lo nuevo porque, como nos dice acertadamente Philippe Mengue, si la filosofía no fuera creación, despegada de sus condiciones, sería mera ideología y legitimación de lo que ya hay:

*«Si una filosofía estuviera en simple continuidad con las exigencias de la época, su función se reduciría a la mera utilidad social, a una especie de puro “mandato” ideológico.»*¹¹¹

¹⁰⁸ DRF, “L’immanece: une vie...”, p. 360. Esta inmanencia es el *plan(o) de inmanencia* del que venimos hablando en todo este estudio. Ver *Qph?*, p. 49-50. Trad. Cast, p. 51-52.

¹⁰⁹ Cfr. B, pags. 3 y 11-12. Trad. Cast., pags. 11 y 19. y §. 19.1.2. “Diferenciar y articular” de este trabajo.

¹¹⁰ «La memoria es más bien una facultad que debe repeler el pasado en vez de convocarlo. Hace falta mucha memoria para repeler el pasado, justamente porque no es un archivo» G. DELEUZE: *Abécédaire*, “E” de “Enfance”. En MP.: “*puissance d’oubli*”, p. 107. Trad. Cast., p. 89. También Teresa OÑATE tematiza el olvido, pero en un contexto más bien aristotélico. Lo establece como crucial para el método del filósofo griego, haciendo referencia a la “*lethe*” de Heidegger como condición del pensar. Véase el prólogo “De camino al ser” en J. AGUIRRE: *La aporía en Aristóteles. Libros B y K de la Metafísica*, pags. 16 y 39.

¹¹¹ P, MENGUE: *Deleuze et la question de la démocratie*, p. 24.

Es por ello finalmente, a saber, porque no puede haber continuidad entre el devenir y sus condiciones, a pesar de su inmanencia, por lo que no podemos considerar que la filosofía evolucione o tenga ningún movimiento de un lugar a otro del mismo plano, como ocurre en la historia. No podemos mezclar la causalidad histórica con la del devenir, a menos que queramos convertir el pensamiento en ideología y no en verdaderos actos creativos de intervención en lo real.

El movimiento de la filosofía no puede ser el de unas causas que hayan generado, linealmente, un efecto posterior; causas que siempre puedan ser reconstruidas hacia atrás. Si así fuera, las consecuencias prácticas serían nefastas: la filosofía sería un instrumento de poder en lugar de un *agenciamiento* del pensar creativo que lucha abierta y constantemente contra la solidificación de las costumbres y las metáforas olvidadas convertidas en dogmas y leyes de la ciudad.

Por todo ello, esto es, porque la filosofía es *devenir*, el cambio o la *evolución* que acontece a la expresión “ontología” en el pensamiento deleuzeano no puede obedecer a las leyes del mero cambio histórico. No puede ser efecto posterior de unas causas anteriores temporalmente, que serían el encuentro y desencuentro con Guattari y Badiou, aunque estos factores fácticos sí están relacionados con el cambio ontológico que sufre la expresión “ontología” en el pensamiento del filósofo. Como apunta Deleuze:

«Un tipo de enunciado sólo puede ser evaluado en función de sus implicaciones pragmáticas, es decir, de su relación con presupuestos implícitos, con actos inmanentes o transformaciones incorporales que él expresa, y que van a introducir nuevas divisiones entre los cuerpos.»¹¹²

Es decir, un enunciado como el que expresa “la desaparición de la ontología en Deleuze”, sólo puede ser evaluado en su justa medida si vemos también su cara de devenir y acontecimiento. Y esta cara es la que introduce los cambios en los cuerpos y no a la inversa. Lo que le ocurre entonces a la “ontología”, no es que desaparezca de los textos o sea *cambiada* por otras expresiones, sino que *deviene*. La única evolución que sufre la expresión “ontología” en Deleuze es la de un *devenir*, que no es otra cosa ni nada distinto a la actividad misma de la filosofía.

¹¹² *MP.*, p. 106. Trad. Cast., p. 88

Que esta *evolución* que le acontece a la *ontología* sea filosófica implica que posee las características de la causalidad del *devenir* y no de la *histórica*:

En primer lugar, y como se sigue de lo anteriormente estudiado, denota que no hay continuidad, en un mismo nivel causal, entre lo histórico y lo filosófico u ontológico¹¹³. Por tanto, el devenir es una ruptura, en cierto modo, respecto de la historia. Pues la filosofía no se sigue como efecto de unas causas situadas en un mismo plano, en una misma cara, pero anteriores en una línea temporal. Es decir, no se sigue de sus condiciones, no se “adecua” a ellas. La filosofía como efecto está en otra cara, en otro plano, en otra temporalidad diferente que no actúa según la línea recta progresiva del *antes* y el *después* por la cual un pensamiento sería consecuencia de un estado de cosas, sino que más bien actúa como el estropeamiento de esa temporalidad, injertándose en ella y alterando su normal movimiento mecánico¹¹⁴.

«Es el instante sin espesor y sin extensión quien subdivide cada presente en pasado y futuro, en lugar de presentes vastos y extensos que comprenden, unos respecto de otros, el futuro y el pasado.»¹¹⁵

Por ello, podemos decir, como lo hace Deleuze, que la teoría no es consecuencia de una praxis o de un estado de cosas. Pero tampoco la teoría es la causa de unas praxis concretas o de estados de cosas, sino que simplemente, ambos ámbitos y actividades se interfieren y enriquecen. Y pueden hacerlo, porque no están en un mismo plano y ninguna queda subordinada a la otra¹¹⁶. Por lo tanto, la ontología y su aparición o desaparición no depende de Badiou ni Guattari, sino, en todo caso, de sus pensamientos y devenires, y sobre todo, del devenir mismo de la ontología en Deleuze.

Pero también implica, en segundo lugar, que dicha *evolución* que le sucede a la expresión “ontología”, al tratarse de un asunto filosófico y pertenecer al devenir, también altera la *espacialidad* que suponen una temporalidad y una causalidad como la histórica.

¹¹³ Cfr. *LS.*, 14ª serie.

¹¹⁴ Vid. *LS.*, 23ª serie: “Del Aión”

¹¹⁵ *LS.*, p. 193. Trad. Cast., p.172

¹¹⁶ Cfr. G. DELEUZE y M. FOUCAULT: *Un diálogo sobre el poder. Pasim*. Esta afirmación será estudiada pormenorizadamente en el. §. 19.2.2. “Teoría versus praxis. Reconocimiento y Representación” de este trabajo.

No se trata de un movimiento *físico* de un lugar a otro, ni de una cualidad a otra. No es el paso de un pensar a otro que ya haya de antemano, de algo “actual” a algo “actual” en el mismo plano de estados de cosas, lo cual no nos permitiría salir de la causalidad histórica y nos encerraría en un reduccionismo que se terminaría convirtiendo en lo otro de sí: una metafísica trascendentista.

Deleuze, con esta copertenencia entre historia y devenir, espacios y tiempos, y causalidades, pretende conjurar toda trascendencia y por ello, siempre está del lado de la diferencia y de la afirmación de regímenes diferentes con leyes diferentes no jerarquizables entre sí e inmanentes. Por una razón ontológica radical y política es necesario que la filosofía no sea histórica, a saber, porque si lo fuera, sería o trascendente o ideológica como expusimos junto con P. Mengue.

Pero si esta cuestión: la diferencia entre devenir e historia, ha sido muy bien entendida por Mengue en el plano conceptual¹¹⁷, sin embargo, el estudioso de Deleuze no ha considerado la parte ni estructural ni la orientadora (*plan(o) de inmanencia*) de este diferencial radical e inmanente entre los dos regímenes. Y aquí encontramos un grave problema, pues P. Mengue parece haber hecho una escisión ilusoria. Ha separado por una parte el pensamiento de Deleuze como *contenido*, más o menos original de la *forma* del pensamiento en general o de la *imagen del pensamiento dominante*: la *metafísica*. Modo del pensar que, como hemos visto, se guía estrictamente según las leyes cronológicas y cuando intenta salir de la dóxa y su cronologismo, no hace otra cosa que proyectarlo en otro plano. Este supuesto *ontológico-dogmático*, podríamos llamar, que nos dice finalmente como es la realidad no dejando alternativa alguna y que es muy difícil de erradicar en la filosofía pues constituye su “poder de dominio”, estando arraigado a ella de tal manera que suele adherirse a nuestros pensamientos sin que nos demos cuenta, este es el prejuicio contra el que toda la filosofía de Deleuze lucha desde dentro de la filosofía misma. Y lo hace, comenzando por alterar la dicotomía “forma-contenido” y lo que ella supone, a través de la misma estrategia que siempre usa, a saber, la de añadir a su dos (o sustraer de él, como ya veremos) algo. Situar *entre* esa dicotomía una fuerza extraña que deshace y hace la dualidad a la vez, que la hace devenir y deslizarse. Situando esta fuerza viva que es la inmanencia de las dimensiones de lo real y que hace que ambas

¹¹⁷ P. MENGUE: *Deleuze et la question de la démocratie*. Capítulo 1. “Histoire, devenir et guérilla” pags. 21-37.

dimensiones no dejen de interferirse y, por lo tanto, no se puedan separar. Así pues, dice Deleuze respecto de esta supuesta dicotomía forma-contenido:

«No hay ninguna diferencia entre aquello de lo que un libro habla y cómo está hecho. [...]. Un libro sólo existe gracias a un afuera y en el exterior. Puesto que un libro es una pequeña máquina, ¿qué relación, a su vez medible, mantiene esa máquina literaria con una máquina de guerra, una máquina de amor, una máquina revolucionaria, etc..., y con una máquina abstracta que las arrastra?»¹¹⁸

Es precisamente este supuesto mono-dicotómico de la representación –aquel que es “mono” porque mantiene sólo un modo de causalidad totalizadora y es “dicotómico” porque alude siempre a dos instancias escindidas relacionadas del mismo modo por dicha causalidad– el que hace confundirse a P. Mengue en su libro *Deleuze et la question de la démocratie*. Pues, a pesar de que comprende la diferencia entre *devenir* e *historia* en una de sus modulaciones, no actúa con ella porque no afirma las otras. Por ello, ni comprende la inmanencia e interferencia que se establece entre las dos caras de lo real, ni aplica la diferencia “historia-devenir”. Termina, por tanto, afirmando un progreso absoluto en el plano de la historia. A saber, aquel que, según Mengue, *olvida* y *supera* a la modernidad y sus revoluciones, progresando *hacia* una “postmodernidad” liberal y relativista, parecida a aquello temible que denominan “postmodernidad” F. Jameson y compañía, pero aquí visto como una suerte de paraíso¹¹⁹. Considerando, por otro lado, a Deleuze con sus devenires como un mero ético-utopista, como un teórico sin “consecuencias” prácticas.

«Si Deleuze nos ofrece útiles muy fecundos para emanciparnos del peso del pasado y nos anima a cometer el matricidio hacia la Historia, matriz de la modernidad, no nos aleja de ella más que para lanzarnos a los devenires, por supuesto anhistóricos, más escindidos, en último término, de toda efectuación social y política posible.»¹²⁰

¹¹⁸ *MP.*, p. 10. Trad. Cast., p. 10.

¹¹⁹ «La democracia liberal [...] aparece al término de este siglo como constituyendo el único régimen que tiene en cuenta el deseo de reconocimiento universal de los hombres entre ellos (deseo unido al hecho del hombre como ser de lenguaje). Por su sistema de derecho, ella es la única forma de régimen capaz de inscribir esta universalidad en la realidad histórica [...].» P. MENGUE. *Deleuze et la question de la démocratie*. pags. 205-206.

¹²⁰ P. MENGUE: *Deleuze et la question de la démocratie*, p. 17.

Curiosa afirmación la de Mengue, que nos “emancipa del peso del pasado” matando a la Historia...como si esa emancipación no fuera la Historia misma.

Como vemos, se trata de un grave problema que hace contradecirse múltiples veces a Mengue, porque la cuestión y diferencia entre “devenir e historia” no sólo afecta a los conceptos deleuzeanos, la propia filosofía de Deleuze opera de ese mismo modo, que antes denominamos como algún modo de ontología.

De ahí, que Mengue pueda hablar de historia y devenir en Deleuze. Pero este diferencial no opera en el *modo* de pensar de Mengue, que sigue siendo el historicista-progresista-reduccionista, además de liberal y relativista. Por ello, puede sostener, a la vez que habla del devenir y de la historia, que Deleuze *pasa* “de” una ética afirmativa nietzscheana, “a” una política reactiva no ajustada a los tiempos que corren¹²¹. Y mantiene que Deleuze lo hace al contrario de los tiempos que, irremisible y “afortunadamente”, para Mengue, *pasan* “de” una Modernidad revolucionaria y opresora “a” una succulenta Postmodernidad liberal. Es decir, consideraría que el encuentro con Guattari habría “cambiado” la filosofía de Deleuze a peor, a revolucionaria-obsoleta. Y con ello relegaría al devenir, o bien a términos de nulidad absoluta y ética privada; o bien a términos de convertirse en algo distinto de lo que se era, mediando en el cambio una tercera instancia: la imposibilidad de asumir la democracia y el derecho.

«La cuestión de la democracia y del derecho devienen tan centrales que explican los impases de la filosofía deleuzeana.»¹²²

Según Mengue, Deleuze se convertiría en algo que ya hay, en una posibilidad establecida sin crear nada nuevo, como si el mapa de lo político estuviera y tuviera que estar diseñado fijamente de antemano, y tan solo se pasara de un punto a otro.

Pero el *devenir* viene a alterar profundamente esta *evolución*, que sería un mero cambio de un lugar actual y ya dado, a otro, como si se tratara e cambiar una opinión por otra. El *devenir* no es ir de un lugar a otro en un mismo plano, el de los estados de cosas, sino otra cosa más parecida a lo que Deleuze con Bergson denomina “*evolución*”

¹²¹ Cfr. P, MENGUE: *Deleuze et la question de la démocratie*, p. 206.

¹²² Cfr. Op. Cit. p. 16.

creadora”. Con el epíteto de “creadora” se transforma la mera evolución. El devenir sigue el proceso de lo que Deleuze y Guattari llaman *heterogénesis*, aludiendo a que no es una génesis lineal ni de lo histórico a lo histórico, ni de lo trascendente a lo terrenal¹²³:

«Devenir nunca es imitar, ni hacer como, ni conformarse a un modelo, ya sea de justicia o de verdad. Nunca hay un término del que se parta, ni al que se llegue o deba llegarse. Ni tampoco dos términos que se intercambien. [...] a medida que alguien deviene, aquello en lo que deviene cambia tanto como él. Los devenires no son fenómenos de imitación ni de asimilación, son fenómenos de doble captura, de evolución no paralela, de bodas entre dos reinos.»¹²⁴

El devenir, como vemos, es un fenómeno, una causalidad que llama Deleuze de “doble captura” porque no afecta a una misma cara de lo real, sino que pone en relación esta doblez del que venimos hablando. Pone en relación el plano del devenir y de la historia. Pues esta relación no es más que la expresión de la potencia diferenciadora, creadora y viva que es la inmanencia.

Así pues, la inmanencia es necesaria, además de la diferenciación, para no confundir este movimiento del pensamiento que deviene con un movimiento fáctico-histórico. Los movimientos históricos sólo se afectan a ellos mismos en cadena, mientras el devenir, como creador, reúne en el instante de un rayo ambos reinos o caras de lo real y los hace evolucionar paralelamente. Es el que “hace” la inmanencia.

«La evolución no va de un término actual a otro término actual en una serie unilineal homogénea, sino de un virtual a los términos heterogéneos que lo actualizan a lo largo de una serie ramificada»¹²⁵

«La evolución tiene lugar de lo virtual a los actuales. La evolución es actualización y la actualización es creación.»¹²⁶

¹²³ Como hace notar el Profesor F. J. MARTÍNEZ en los apuntes “virtuales” de su curso sobre Guattari: *Ecología y política en el Fin de Siglo. Reflexiones en torno a la obra de Félix Guattari*. Exactamente en los apuntes: Modelos ontológicos II, pags. 12-13.

¹²⁴ *D*, p. 8. Trad. Cast., p. 6.

¹²⁵ *B*, p. 103. Trad. Cast., p.105.

¹²⁶ *B*, p. 101. Trad. Cast., p. 103.

Parece haber, en efecto, una relación entre la filosofía como acontecimiento y las circunstancias y sus relaciones. Pero, no se trata de mera causalidad ni de mera evolución pues ambas instancias no son homogéneas¹²⁷. Como dice el mismo Deleuze años después de *El Bergsonismo* y para que no haya confusión entre la *evolución creadora* y una evolución meramente histórica:

«Nosotros entonces preferimos llamar “involución” a esa forma de evolución que se hace entre heterogéneos, a condición de que no se confunda sobre todo la involución con una regresión. El devenir es involutivo, la involución es creadora. Regresar es ir hacia el menos diferenciado. Pero involucionar es formar un bloque que circula según su propia línea “entre” los términos empleados, y bajo las relaciones asignables. [...] el movimiento ya no se realiza sólo o sobre todo por producciones filiativas, sino por comunicaciones transversales entre poblaciones heterogéneas.»¹²⁸

Es por ello, porque las dimensiones son heterogéneas, por lo que pueden ser mutuamente interferibles de un modo no causal-lineal sino, más bien a través de alianzas o contagios. Es decir, las circunstancias pueden irrumpir e irrumpen en los acontecimientos a la vez que los acontecimientos se actualizan, como ocurre en el caso de los virus, que realizan una alianza entre heterogéneos incorporando fragmentos de ADN que, a su vez, transmite a otros organismos al contagiarlos y da lugar a mutaciones genéticas importantes¹²⁹.

Por ello, cuando decimos que la expresión “ontología” opera un *devenir* en el pensamiento de Deleuze, a lo que apelamos, no es a que primero éste use el término y luego deje de hacerlo, tampoco a que la concepción deleuzeana de “ontología” cambie de una a otra manera de pensarla. Apelamos, por el contrario, a que *el devenir de la ontología en Deleuze no es otra cosa que su propia filosofía*. Es la propia actividad de la filosofía: que la ontología se juegue en la propia ontología.

¹²⁷ Cfr. *LS.*, Serie 14ª “De la doble causalidad”. *Passim*.

¹²⁸ *MP*, p.292. Trad. Cast, p. 245.

¹²⁹ Cfr. *MP.*, *Ibidem*. Vid. para esta importante temática de los virus el artículo de R. O'TOOLE: “Contagium vivum Philosophia (Schizophrenic Philosophy, Viral Empiricism and Deleuze)” en A.A.V.V. K. ANSELL PEARSON: *Deleuze and Philosophy. The difference engineer*, pags. 163-179., quien hace notar, no sin acierto, que la nueva imagen de lo que significa pensar que aporta Deleuze es un “Viral Empiricism” con una nueva práctica de la filosofía. En general, este libro contiene una sección entera dedicada a lo vírico: “Vital Science/Viral life” donde se relaciona el pensamiento deleuzeano tanto con la ciencia, la cibernética a través de la apertura radical del rizoma y su modo de enlace vírico.

Retornando entonces al comienzo de este epígrafe, el desplazamiento o desaparición de la expresión “ontología” en Deleuze no se debe ni puede deberse ni a Guattari, ni a Badiou, ni a ninguna moda, ni siquiera a que Deleuze “cambie de idea” – como si eso se pudiera hacer– y deje de hacer ontología; ni a que la cuestión de la democracia haga progresar o regresar su pensamiento. Se debe a una necesidad propia de la ontología misma, sin olvidar sus condiciones fácticas, por lo que podremos ver a continuación. Esta necesidad propia de la ontología, que es su devenir, es la que impide: por un lado, que se lean las obras de Deleuze de un modo cronológico lineal evolutivo. Más bien, proponen una lectura bajo el “Eterno retorno” por el cual todas se transforman mutuamente, como los devenires interfieren y se llaman entre sí, sin antes ni después, sino en el instante.

«La cadena de los filósofos no es la eterna cadena de los sabios, y menos aún el encadenamiento de la historia, sino una cadena rota, la sucesión de cometas, su discontinuidad y su repetición que no se refieren ni a la eternidad del cielo que atraviesan, ni a la historicidad de la tierra que sobrevuelan. No hay filosofía eterna, ni filosofía histórica. Tanto la eternidad como la historicidad de la filosofía se reducen a esto: la filosofía, siempre intempestiva, intempestiva en cada época.»¹³⁰

E impide igualmente, por otro lado, aquello contra lo que lucha Zourabichvili, a saber, que se estudie el pensamiento de Deleuze escindido del de Deleuze-Guattari, o se considere solamente el de esta unión, sin pensarla como un devenir –otro devenir–, y se olviden las demás obras de Deleuze.

« [...] *El último decenio ha visto multiplicarse los exegetas expertos en la pureza deleuzeana o, a la inversa, los deleuze-guattarólogos indiferentes a la edad preguattariana.*»¹³¹

Esta petición de que a la filosofía –y a la filosofía de Deleuze– le sean aplicadas las leyes del devenir –de su devenir– y no las de ninguna historia evolutiva, hace que

¹³⁰ *Nph.* pags. 122-123. Trad. Cast., p. 152.

¹³¹ ZOURABICHVILI, F.; SAUVAGNARGUES, A.; MARRATI, P.: *La philosophie de Deleuze*, pags. 5-6.

podamos rastrear el *sistema* de un pensamiento como el deleuzeano, sabiendo que posee múltiples puertas de acceso y una multiplicidad de caminos. Ello también nos habrá de brindar un camino de entrada fructífero para poder pensar la desaparición de la ontología como un *devenir imperceptible* de la misma y no como un cambio de pensamiento.

5.3. Potencias e impotencias de la filosofía

5.3.1. La paradójica desaparición de la ontología

En efecto, si atendemos a esta nueva zona que nos ha salido al encuentro en el pensamiento deleuzeano: la del *devenir*, entonces podemos rastrear otro lado del fenómeno de la desaparición de la expresión “ontología” en los textos del filósofo. Ya sabemos que los encuentros corpóreos e históricos con Guattari y Badiou son, en un cierto respecto, explicativos –lo cual va quedando matizado a lo largo de los presentes razonamientos–. Pero también sabemos que, en otro respecto, no son suficientes y que sólo estudiando a la vez ambos aspectos podremos entender algo del misterio de esta llamativa desaparición.

Por ello, acometemos ahora la investigación paralela –o *aparalela*– respecto de este misterio: la que concierne al devenir. En ella, nos haremos cargo de las razones que por ahora nombramos *de iure* (o *de derecho*) de esta desaparición, y no asumiremos meramente las de *hecho* (o *de facto*). Esto es, atenderemos a la petición que el *sistema* de Deleuze mismo reclama con respecto a esta noción. Atenderemos a la sistematicidad misma de la desaparición mencionada.

Esta sistematicidad parece reclamar que la noción de “ontología” sea forzada y violentada, incluso escandalosamente elidida. Pero no porque Deleuze cambie de idea y deje de ser ontólogo y se convierta en político o algo por el estilo, sino más bien, para hacer notar la problematicidad que esta misma expresión encierra y la imposibilidad de tratarla banalmente. La operación, podemos decir, –lo cual será mostrado a continuación– consiste en *sustraer* el significante “ontología” para notar qué es filosofía y qué no lo es. Para revitalizar, en definitiva, a la misma filosofía y a la misma ontología, asesinadas por

su “tono”. Un “tono” que de tan altivo que ha llegado a ser, de tan trascendente y tendente a las alturas que se supone, ha quedado condenado a muerte por impotencia frente a lo real.

La operación deleuzeana es estrictamente ontológica y filosófica, y es reclamada por la filosofía misma. Con ella, Deleuze no renuncia a hacer filosofía, sino que la relanza, de un modo vivo y creativo, a diferencia de muchos de sus contemporáneos que la sienten como un lastre, una ilusión, una trascendencia inútil o algo, simplemente, en la Apocalipsis de su declive:

«En todos nosotros se encuentran temas como la multiplicidad, la diferencia, la repetición. Pero yo propongo conceptos casi en bruto, mientras que otros trabajan con más mediaciones. Nunca me ha preocupado la superación de la metafísica o la muerte de la filosofía, nunca he dramatizado la renuncia al Todo, al Uno, al sujeto. Nunca he roto con un cierto empirismo que procede mediante la exposición directa de los conceptos.»¹³²

Deleuze conduce a la ontología a experimentar su ocaso, y ello para que las potencias de la filosofía sean, de nuevo, invocadas en contra de la muerte a la que los filósofos contemporáneos a partir de Hegel han condenado a este modo de tratar con lo real. Lo hace para “salvar” a la filosofía, a la ontología y al sistema mismo, pues no es lo mismo experimentar un ocaso que morir. No es lo mismo tener tanta potencia como para experimentar los límites, que fallecer por impotencia e inutilidad. Como dice el *Zaratustra* de Nietzsche al sol:

« Me gustaría regalar y repartir hasta que los sabios entre los hombres hayan vuelto a regocijarse con su locura, y los pobres con su riqueza.

Para ello tengo que bajar a la profundidad: como haces tú por la tarde cuando traspones el mar llevando luz incluso al submundo, ¡astro inmensamente rico!

Yo, lo mismo que tú, tengo que hundirme en mi ocaso, como dicen los hombres a quienes quiero bajar.

¡Bendíceme, pues, ojo tranquilo, capaz de mirar sin envidia incluso una felicidad demasiado grande!

¹³² PP, p. 122. Trad. Cast, p. 144.

*¡Bendice la copa que quiere desbordarse para que de ella fluya el agua de oro
llevando a todas partes el resplandor de tus delicias! [...]*

Así comenzó el ocaso de Zaratustra.»¹³³

Para estudiar esta desaparición atendiendo al otro lado del espejo, desde el otro lado de la tierra o del mar en el cual se oculta el sol en su ocaso, necesitamos, en este trabajo, además de las herramientas e intercesores que nos van acompañando a lo largo de nuestro recorrido, una instancia que permite un acercamiento privilegiado al problema que estamos tratando. Se trata del “tono” en filosofía, una herramienta tanto más privilegiada cuanto más invisible. Deleuze retoma esta temática de un escrito supuestamente accesorio de Kant llamado: “De un tono de distinción adoptado recientemente en filosofía”¹³⁴, y lo transforma radicalmente. De él partiremos para recorrer este devenir del concepto “ontología” que estamos investigando. Dice I. Kant en dicho escrito:

«[...] Pero últimamente se ha levantado cierto espíritu de señor (presunta ventaja) sobre el mismo uso teórico libre y público de la razón, con la amenaza de no impedir solamente el pensar en voz alta, sino incluso el impedir pensar en absoluto.»¹³⁵

Este mismo tema, el del tono, también ha sido recogido por Jacques Derrida en un trabajo casi homónimo al de Kant: “Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía”¹³⁶ donde “tono” también apela a las pretensiones y potencias de un discurso como el filosófico y también está relacionado con la posibilidad o imposibilidad de

¹³³ F. NIETZSCHE: *Así habló Zaratustra*. Altaya, Barcelona, 1997. Trad. Cast., A. Sánchez Pascual. pags. 31 y 32.

¹³⁴ I. KANT: *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*. AK. VIII.389. Trad. Cast., “De un tono de distinción adoptado recientemente en filosofía”. Trad. Cristina GÓMEZ BAGGETHUN. En *Lógos. Anales del seminario de Metafísica*. Vol. 38 (2005). En efecto, es en los supuestamente trabajos “accesorios” de Kant como en el citado o *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, Madrid, 1995. Trad. R. Rovira.; donde Deleuze, al igual que muchos pensadores contemporáneos, encuentra la zona más interesante y heredable del pensamiento kantiano. De hecho, como ya hemos podido notar, las cuestiones del “tono” y de la “orientación” son esenciales para el filósofo francés.

¹³⁵ I. KANT: “De un tono de distinción ...”. pags. 7-27. p. 13.

¹³⁶ J. DERRIDA en la conferencia pronunciada en 1982 acerca del *tono apocalíptico* en filosofía: “Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía”. <http://www.jacquesderrida.com.ar>.

pensar. Esta vez, haciendo referencia explícita a una muerte de la filosofía, de la que ni Kant ni Deleuze son partidarios, como iremos estudiando a lo largo de este epígrafe:

« ¿Qué efectos buscan producir esos gentiles profetas o esos elocuentes visionarios? ¿En vista de qué beneficio inmediato o aplazado? ¿Qué es lo que hacen, qué hacemos nosotros diciendo eso? ¿Por qué seducir o someter, intimidar o hacer disfrutar? Esos efectos y esos beneficios pueden ser referidos a una especulación individual o colectiva, consciente o inconsciente. Pueden analizarse en términos de dominio libidinal o político, con todas las conexiones diferenciales y por lo tanto con todas las paradojas económicas que sobredeterminan la idea de poder o de dominio y a veces los arrastran al abismo.»¹³⁷

Para comprender esta operación que Deleuze efectúa sobre el término “ontología”, en orden a saber qué es la *filosofía* y cuáles son sus *tonos*, debemos recorrer el *devenir* mismo de este vocablo en sus *variaciones*, es decir, en los distintos escritos deleuzeanos. Ello nos conducirá a notar las razones *de derecho* que producen el deslizamiento del concepto “ontología” en la obra del filósofo y que hacen que la expresión llegue a desaparecer a favor de otras como pueden ser “*plan(o) de inmanencia*”, etc. Para ello, nos será de gran utilidad la comparación de la filosofía de Deleuze con esta problemática del “tono” tanto en Kant como en Derrida.

En la escritura deleuzeana encontramos, como ya sabemos, que entre las primeras obras hay una afirmación explícita, así como una aclaración precisa de lo que es *ontología*. Este primer momento del pensamiento de Deleuze se caracteriza por investigar una “ontología de la diferencia” o una “diferencia de la ontología” –como lo llama Derrida¹³⁸–. Dice Deleuze en ellos, por ejemplo en *El Bergsonismo*:

¹³⁷ Ibid.

¹³⁸ J. DERRIDA, “Nos-otros griegos”. En B. CASSIN: *Nuestros griegos y sus modernos*. p. 189. Supra. Nota. 81.

«Es preciso que la ontología sea posible. Pues la duración, desde el principio, ha sido definida como una multiplicidad. Esta multiplicidad, gracias al movimiento, ¿no acaba confundándose con el ser mismo?»¹³⁹

En *Lógica del sentido*:

«La filosofía se confunde con la ontología, pero la ontología se confunde con la univocidad del ser.»¹⁴⁰

Y en *Diferencia y repetición*:

«Nunca hubo más que una proposición ontológica: El ser es unívoco. [...] De Parménides a Heidegger, se retoma la misma voz, en un eco que forma por sí solo todo el despliegue de lo unívoco»¹⁴¹

En estos textos, relativamente tempranos, el filósofo ya hace notar muchas de las líneas que encierran su postura ontológica y que hacen fluctuar la misma expresión “ontología”. Líneas que, a pesar de la desaparición paulatina del término, serán una constante en toda su producción y tendrán un *devenir* propio, independientemente de que Deleuze parezca dejar de utilizar relativamente, por razones fácticas, este concepto en escritos ulteriores. Y decimos “relativamente” pues, aunque localicemos poca frecuencia del término en los escritos posteriores al *Antiedipo*, sin embargo en los libros o cursos acerca de otros filósofos siempre se mantiene. De este modo, lo encontramos en diversos lugares, de los cuales son particularmente interesantes los cursos sobre Spinoza de los años 1978-1981¹⁴²: en ellos, Deleuze expone ampliamente qué es una *ontología pura* frente a otros modos de filosofía. También el libro sobre *Foucault* de 1986, donde se trata la problemática con (y a diferencia de) Heidegger.

«Los discípulos de Heidegger nos han enseñado hasta qué punto la ontología es inseparable del pliegue, puesto que el Ser era precisamente el

¹³⁹ *B.*, p. 44. Trad. Cast. p. 48.

¹⁴⁰ *LS.*, p. 210. Trad. Cast., p. 186.

¹⁴¹ *DR.*, p. 52. Trad. Cast., p.71.

¹⁴² Cfr. G. DELEUZE. Curso sobre Spinoza, en www.webdeleuze.com. Trad. Cast: *En medio de Spinoza*, Capítulos III y IV.

pliegue que hacía con el ente, y el desplegamiento del ser, como gesto inaugural de los griegos.»¹⁴³

Y no sólo encontramos la ontología en las monografías, sino que también lo podemos encontrar en *¿Que es la filosofía?* En esta obra utiliza el término de un modo muy parecido a como lo hacía en *Lógica del sentido*, es decir, lo identifica o *confunde* con la filosofía a pesar de que su ocaso sea ya patente:

«Heidegger invoca una “comprensión pre-ontológica del ser” una comprensión “pre-conceptual” [...]. De todos modos, la filosofía sienta como pre-filosófico, o incluso como no-filosófico, la potencia de lo Uno-Todo como un desierto de arenas movedizas que los conceptos vienen a poblar.»¹⁴⁴

Hemos recogido, en un primer acercamiento, algunos elementos para establecer el mapa y seguimiento del devenir de la “ontología” en la obra de Deleuze, a partir de sus hitos en su propia producción escritural y respecto a su discusión interna e íntima referencia a Kant y Derrida. Así pues, debemos volver ahora a ellos para encontrar este devenir de la ontología. Retornando al primer texto, el de *Lógica del sentido*, ahora de un modo ampliado pues él nos abre el camino de búsqueda de la ontología desaparecida, vemos en él: por un lado, las líneas que caracterizan su postura ante este modo de concebir la filosofía y, por otro lado, cómo estas líneas son constantes en todo su pensamiento. Dice Deleuze enteramente en este fragmento de *Lógica del sentido*:

«La filosofía se confunde con la ontología, pero la ontología se confunde con la univocidad del ser (la analogía siempre fue una visión teológica, no filosófica, adaptada a las formas de Dios, del mundo y del yo). La univocidad del ser no quiere decir que haya un solo y mismo ser: al contrario, los entes son múltiples y diferentes, producidos siempre por una síntesis disyuntiva, disjuntos y divergentes ellos mismos, *membra disjuncta*. La univocidad del ser significa que el ser es Voz, que se dice, y se dice en un solo y mismo «sentido» de todo aquello de lo que se dice. Aquello de lo que se dice no es en absoluto lo mismo. Pero él es el mismo para todo aquello de lo que se dice. Entonces sucede como un acontecimiento único para todo lo que

¹⁴³ *F.*, p. 117, 119 y 121. Trad. Cast., p. 143, 146 y 148. Este texto será profundamente estudiado en el capítulo dedicado a las tres ontologías de este trabajo: 15. “De la tópica al plan(o) de inmanencia”.

¹⁴⁴ *Qph?*, p. 43. Trad. Cast., p. 45.

sucede a las cosas más diversas, *Eventum tantum* para todos los acontecimientos, forma extrema para todas las formas que permanecen disyuntas en ella, pero que hacen resonar y ramificar su disyunción.»¹⁴⁵

Para poder hacernos cargo de la primera afirmación encontrada en dicho texto, a saber, que “*La filosofía se confunde con la ontología*”, debemos investigar precisamente aquello que Deleuze no explicita, sino hacia el final de su actividad en su libro: *¿Qué es la filosofía?*, donde se establece un ajuste de cuentas y un intento de explicitar lo que siempre se ha estado haciendo, y por ello, también este devenir de la ontología.

«Tal vez no se pueda plantear la pregunta *¿Qué es la filosofía?* hasta tarde, cuando llegan la vejez y la hora de hablar concretamente. [...] Antes la planteábamos, no dejábamos de plantearla, pero de un modo demasiado indirecto u oblicuo, demasiado artificial, demasiado abstracto, y la exponíamos, la dominábamos, sobrevolándola más que absorbidos por ella.»¹⁴⁶

Deleuze, en este libro, aporta dos definiciones de la filosofía. En ellas podemos comenzar a indagar en qué puede consistir la filosofía para confundirse con la ontología, y en qué consiste la ontología, y no la metafísica o la epistemología o la psicología, etc., para ser filosofía.

5.3.2. Negación no dialéctica

Las dos definiciones que ofrece Deleuze en *¿Qué es la filosofía?* acerca de la filosofía son: una negativa y otra afirmativa. Ambas definiciones se dan conjuntamente, como las dos caras de una misma moneda: la definición y sus límites.

El modo de expresión de esta problemática crucial para el pensamiento no se establece nunca en una dialéctica que pretendiera oponer dos instancias. A pesar de que registramos unas determinaciones negativas y otras positivas, no se pretende llegar a las afirmativas a partir de las negativas, ni siquiera seleccionar las afirmativas respecto de las negativas, como si ambas concurrieran a ser legítimas. Todas son igualmente legítimas.

¹⁴⁵ *LS.*, p. 210. Trad. Cast., p. 186.

¹⁴⁶ *Qph?*, p. 7. Trad. Cast., p. 7.

Es decir, el método deleuzeano en este punto no es dialéctico en ninguna de sus operaciones: ni la hegeliana, ni la platónica.

Deleuze, al contrario, considera conjuntamente ambas definiciones: tanto las negativas que delimitan el *contorno* de la filosofía, como las afirmativas que determinan su *potencia*. Ambas son cruzadas en su pensamiento, son leídas a la vez a fin de obtener su pliegue, la experimentación misma de la filosofía y de qué significa pensar. Su afán negativo es tan secundario, que además de afirmar múltiples veces, junto con Spinoza, que la negación no es, que pertenece sólo a la imaginación y la comparación, comienza con la zona de afirmación. Esta afirmación es recogida de sus anteriores escritos, de la actividad de la filosofía misma en cada uno de sus textos, de la experiencia o la práctica filosófica misma:

«Nos ha llegado la hora de plantearnos qué es la filosofía. Y no habíamos dejado de hacerlo anteriormente, y teníamos ya la respuesta que no ha variado: la filosofía es el arte de formar, de inventar, de fabricar conceptos.»¹⁴⁷

Por ello, advertimos que Deleuze no introduce métodos dialécticos en su modo de plantear la cuestión. No establece dicotomías entre lo que es filosofía y lo que no es filosofía, ni integra genetismos en los cuales la filosofía se dedujera de la no filosofía o la filosofía diera un criterio para saber, de antemano, qué no es filosofía. Más bien su tarea consiste en construir un *mapa* experimental de intensidades, una topología dónde podamos ubicar y comprender qué es la filosofía a partir de notar dónde puede vivir, dónde muere ahogada y con qué grados de intensidad se da en medios diferentes. Es decir, el *lugar* en el que se pueda *hacer* filosofía. Sólo así, según el pensamiento de Deleuze el cual busca, más que una definición-contorno general, la funcionalidad de lo que hay, sólo sabiendo cómo vive y dónde, podremos saber algo de ella, de la filosofía.

« Siempre habría que re-situar los puntos muertos sobre el mapa, y abrirlos así a posibles líneas de fuga. [...] mostrar en qué punto del rizoma se forman fenómenos de masificación, de burocracia, de leadership, de

¹⁴⁷ *Qph?*, p.8. Trad. Cast., p. 8.

fascistización, etc. qué líneas subsisten, al contrario, aunque sea subterráneamente y continúan oscuramente haciendo rizoma.»¹⁴⁸

Este *mapa* es una experimentación, una creación donde todos los elementos son imprescindibles y no son excluyentes. Y no es dogmático, siempre puede *hacerse* de otro modo, *haciendo* otra filosofía, experimentando en otras direcciones: otras *latitudes* y *longitudes*.

Este mapa deleuzeano acerca de la filosofía muestra, como ya hemos notado, dos caras: Por un lado, el *lugar-función*, una potencia de la filosofía, que es la creación de conceptos y sólo se puede dar en afirmación; y del otro lado, del más familiar para nosotros: una suerte de negación o más bien de asfixia. Esta negación posee relación con el punto de vista de la *extensión* y de lo que hemos llamado *historia*, con un exceso de esa extensión o historia.

En efecto, Deleuze se encarga detenidamente en diferenciar dos afueras de la filosofía: por un lado el estrictamente negativo en el sentido de aniquilador que es la *extensión*, el *poder* o la *historia* propuestos como únicos y hegemónicos, eliminando a su otro potencial-intenso como vimos ya en el caso de la *historia* y el *devenir*. Por otro lado, otro afuera no filosófico que es, sin embargo, beneficioso y posibilitante de la intensión y la potencia de experimentación, en este caso, de la filosofía.

En efecto, el estudio de Deleuze en *¿Qué es la filosofía?* aúna la investigación en el plano del *devenir* y la *intensidad* con la de su zona inmanente: la *histórico-extensa*. Entre estas dos dimensiones inmanentes, estudia la localización de los otros, los afueras tanto constituyentes y deseables por la filosofía: los afirmativos-vivos, como los indeseables (y también constituyentes por ello) por ser aquello frente a lo cual la filosofía ha de hacer *resistencia*: la negación-extensión que se independiza de su otro inmanente. Cualquier suerte de trascendencia.

Matizamos pormenorizadamente esta metodología deleuzeana, pues no hay que olvidar, como ya vimos, que el plano de la *negación* y la *extensión* –a pesar de no ser suficiente por él mismo y a pesar de tender al anquilosamiento y la dogmática, a la

¹⁴⁸ *MP.*, p. 22. Trad. Cast., p 19.

trascendencia indemostrable si se permite que ocupe todo y se reproduzca a sí mismo constantemente impidiendo la creación— este plano es, empero, también importante para Deleuze. Y ello, por lo que ya vimos en el epígrafe anterior: porque es inmanente al de la intensidad. Porque se establece como su condición, como el lugar donde la intensidad puede crear. Esto quiere decir que la negación, aunque es importante, nunca se puede establecer primero, con anterioridad ontológica. Al igual que ocurre en Nietzsche, para Deleuze, la negación también se da, pero se da en los estados de cosas, es decir, en las efectuaciones, no teniendo razón de ser en otro plano. En lo virtual no hay negación, se da sólo potencia afirmativa de diferenciación. Hay un plan(o) inmanente donde la afirmación no tiene contrario. Como muestra Teresa Oñate:

«El ámbito donde se suspende el juicio y deja de ser pertinente la lucha, el enfrentamiento y la polémica, porque las entidades primeras no tienen contrario como no lo tienen las simultáneas diferencias del ser. Por eso mostrar que no todo es ni movimiento, ni lucha de fuerzas, ni poder, le parece a Aristóteles una de las prioritarias tareas del pensar del ser.»¹⁴⁹

Sólo en la cara empírica de los estratos, aparece la negación como otra faceta de la diferencia. Pero nunca puede ser leída la diferencia desde la negación, pues queda así ocultada su potencia afirmativa constitutiva. Así pues, la negación sólo puede ir acompañada de la afirmación, si no quiere ser un abstracto o una ilusión, cosa que, a la inversa, no puede darse¹⁵⁰. Dice Deleuze en *Nietzsche y la Filosofía*:

«En Nietzsche la relación esencial de una fuerza con otra nunca se concibe como un elemento negativo en la esencia. En su relación con la otra, la fuerza [...] no niega a otra o lo que no es, afirma su propia diferencia y goza

¹⁴⁹ T. OÑATE “De camino al ser”, en J. AGUIRRE, *La aporía en Aristóteles...* p. 51. y passim.

¹⁵⁰ M. DAVID-MÉNARD en el capítulo “Kant et le négatif”: *Deleuze et la psychanalyse*, pags. 153-174, hace una apreciación muy importante sobre la relación de Deleuze con Kant. En efecto, para Kant en su “Ensayo para introducir el concepto de magnitudes negativas en la filosofía” (Versuch, den Begriff der negativen Größen in der Weltweisheit einzuführen) (1763) en *Opúsculos de filosofía natural*, pags. 115-164., es necesario establecer una diferencia en cuanto a lo negativo se refiere, de este modo, no hay que confundir la negatividad trascendental, que en último término es dudoso que la haya, con la negatividad de las fuerzas en lo empírico. Esta distinción le sirve mucho a Nietzsche y a Deleuze para separar una trascendentalidad siempre afirmativa y una negación, que sólo vendría dada en lo empírico mediante la oposición de dos fuerzas de magnitudes diversas que chocan una con la otra, es decir, como efecto en lo actual: “conflicto real” como lo llama Kant. Vid. También P. VERSTRAETEN: “La cuestión de lo «negativo» en Deleuze” en A.A.V.V. J. M. ARAGÜÉS: Gilles Deleuze. Un pensamiento nómada. Pags. 87-105. y en A.A.V.V. P. VERSTRAETEN e I. STENGERS, pags. 175-188.

de esa diferencia. [...] Lo negativo es un producto de la propia existencia: [...] La agresividad de una afirmación.»¹⁵¹

O, como dice M. Hardt: en toda afirmación siempre hay una *pars destruens* necesaria. Pero esta *pars destruens* no toca a la zona creativa, más bien es el resultado de la efectuación de una afirmación. Es decir, una afirmación, al introducir lo nuevo, puede tener como efecto una violencia:

«Ésta es la negación radical, no dialéctica, que debe desarrollar la lectura de Nietzsche que propone Deleuze.»¹⁵²

Aunque, hay que matizar que M. Hardt, uno de los más lúcidos lectores de Deleuze que le acerca a la izquierda más activa, y debido precisamente a su alineación a una izquierda que podríamos considerar más “tradicional”, en este punto fluctúa respecto de la negación. En efecto, viene a mostrar la importancia de la negación en el pensamiento deleuzeano a través de Nietzsche, negación necesaria como condición empírica de que lo nuevo pueda darse y tener lugar. Una negación que acompaña a la afirmación trascendental. Pero, como otra cara de lo mismo, supone a la negación, en cierto modo como primera, al menos en el ámbito empírico temporal y no matiza el resto. Considera a la *pars dentruens* en el sentido de que sólo destruyendo todo puede llegar la hora de la *pars contruens*, es decir, sí parece darle a la negación un papel positivo ontológicamente:

«[...] Debe constituir una negación absolutamente destructiva que no economice ni una partícula de su fuerza ni tome nada de su enemigo; debe ser una agresión absoluta que no ofrezca ningún perdón, que no tome ningún prisionero, que no saquee ninguna posesión; debe marcar la muerte del enemigo, sin resurrección posible.

[...] El momento negativo, destructivo de la crítica (*pars destruens*) que determina el horizonte total de la cuestión y estabiliza los poderes previamente existentes debe despejar el terreno para permitir que el momento productivo (*pars construens*) libere o cree nuevos poderes: La destrucción abre el camino de la creación »¹⁵³

¹⁵¹ NPh, pags. 9-10. Trad. Cast., p.17. Supra. Cap. 4. “Metodología”

¹⁵² M. HARDT. *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*. p. 81 y Cfr. 82.

¹⁵³ Op. Cit. p. 80 y 82.

En efecto, sostener que la negación posibilita un lugar en las circunstancias para la afirmación, pero no hacer el camino “de vuelta” y considerar que no hay negación si no acompaña siempre y simultáneamente a una afirmación, sitúa a M. Hardt en una posición cercana al Hegel del cual pretende alejar a Deleuze. Es interesante comparar y complementar esta lectura de la negación, con la lectura llevada a cabo por F. Zourabichvili del mismo tema. F. Zourabichvili considera, creemos que de un modo más acorde con Deleuze, que sólo se aniquila un mundo (como condiciones empíricas) cuando hay ya otro acontecimiento funcionando. Es decir, que la *pars construens* y la *pars destruens* coinciden, a pesar de que cada una pertenece a un plano o un ámbito distinto de lo real. Es decir, que la afirmación y la negación no se sitúan en un mismo plano, y por ello no puede venir una después de la otra a determinarla, sino que se dan a la vez, pero en planos distintos:

*«Un fin no basta para hacer un acontecimiento, para arrojarnos en el acontecimiento; una época no finaliza sino porque ya ha comenzado otra. El fin es la sombra reactiva de una emergencia.»*¹⁵⁴

De todo ello, concluimos que, para Deleuze, la negación sólo es la expresión en lo extenso, en lo que posee negación y carencia, de algo productivo que ya hay y del cual podemos comenzar a notar los frutos de sus potencias. La *pars construens* parece ser anterior ontológicamente a la *pars destruens* de M. Hardt. Aunque la *pars destruens*, como muestra M. Hardt, es necesaria a fin de que el nuevo acontecimiento posea condiciones para actualizarse en lo empírico.

Este método, en el cual funciona una negación no dialéctica por ser inmanente siempre, y no anterior, a una afirmación, se comprende más claramente en las palabras que ofrece F. J. Martínez a propósito de Spinoza, en referencia clara al pensamiento deleuzeano:

«La lucha desde el punto de vista espinosista (de igual manera que sucede con Nietzsche), no pasa por la dialéctica, por la negatividad, ya que el rechazo directo y

¹⁵⁴ F. ZOURABICHVILI: *Deleuze, Una filosofía del acontecimiento*, p. 29.

frontal de lo existente lo fortalece, sino por la expansión de las fuerzas de resistencia que acaban por desplazar a las fuerzas dominantes. La afirmación radical de la resistencia acaba por sustituir al poder sin necesidad de una crítica negativa del mismo. Frente a la fuerza reactiva del poder, la fuerza productiva y constitutiva de la resistencia que lleva a cabo una subversión irónica de lo existente. Ni ataque frontal a los establecido, ni confianza en el poder implosivo del silencio y la renuncia, sino repetición humorística e irónica, subversiva, de lo que hay desde su propio interior, introduciendo grietas imperceptibles que fisuran y disuelven el poder dominante.»¹⁵⁵

Podríamos decir finalmente, que una negación inmanente a una afirmación se convierte en *resistencia creativa* y no en revolución negadora y aniquiladora de todo lo “anterior”. Deviene una negación que es productiva a su vez. Una subversión a partir de una alternativa o acontecimiento que comienza a actualizarse en lo empírico.

Por ello el método Deleuzeano no puede olvidar, ni en la exposición ni siquiera en la crítica, que la negación y la afirmación deben ir siempre acompañadas la una de la otra al igual que la *historia* y el *devenir*, que lo *extenso* y lo *intenso* (aunque estos pares de diferencias no se corresponden uno a uno). Que sin las dos dimensiones a la vez se cae en los peligros de dos trascendencias posibles: la de la negación que se auto-reproduce negando todo lo que hay y convirtiéndose en Juez; y la de la afirmación in-condicional (sin condiciones, sin circunstancias, sin actualización) que llega a ser tan trascendente y tan destructiva como la anterior, pues su potencia no encuentra límite o circunstancia legítimo y cae en una suerte de locura donde también se vuelve juez de todo lo empírico extenso, alegando que su potencia trascendente no puede nunca “caer” en lo que hay. Dejando sin fluir su propia intensidad.

«En un caso, a afirmación no deja subsistir nada de la negación *como poder autónomo o como cualidad primera*: lo negativo es enteramente expulsado de la constelación del ser [...] Pero en otro caso, la afirmación no llegaría nunca a ser real y completa si no se hiciese preceder y seguir por lo negativo. Se trata pues de negaciones, pero de negaciones *como poderes de afirmar*. La afirmación no se podría afirmar nunca a sí misma, si antes la

¹⁵⁵ F. J. MARTÍNEZ, *Materialismo, idea de totalidad y método deductivo en Espinosa*, UNED, Madrid, 1988. p. 13.

negación no rompiese sus alianzas con las fuerzas reactivas y no deviniera poder afirmativo [...]»¹⁵⁶

Ello expresa, que en este caso concreto, como en los demás, no se puede obviar ni la zona afirmativa, ni la negativa, sino jugar entre ellas. Pues cada una posee su función singular y necesaria. La afirmación marca la potencia y la función; y la negación marca los contornos, los límites extensos, las definiciones y las críticas de esa afirmación-potencia. Pero en el plan(o) de inmanencia ya no hay negación como veremos más adelante.

Hay pues, que considerar las dos caras del mismo problema. Ante la pregunta que veíamos siguiendo en el pensamiento de Deleuze: *¿Qué es la filosofía?*, el filósofo debe contestar de dos modos distintos e inmanentes entre sí, pues si no se descompensará la investigación y se convertirá a la filosofía misma en una trascendencia. Por un lado, encontramos la zona afirmativa del acontecimiento, y las fuerzas y potencias de la filosofía desde ella misma. Y por otro lado, la zona negativa extensa. Pero esta negativa-extensa que sitúa el contorno de la filosofía a partir de sus potencias, se declina en dos fases: lo que no es filosofía porque es otra potencia, y por tanto otra disciplina, y aquello que no es filosofía porque, simplemente, ya sólo es observado y tratado como extensión sin intensidad ni potencia. Lo que no es filosofía porque es la muerte de la filosofía, las fuerzas reactivas que no pueden ser afirmadas.

Nosotros, debido a que buscamos precisamente por qué “*la filosofía se confunde con la ontología*”, y no con cualquier otro modo de llamar a la filosofía, comenzaremos por el negativo del mapa o de la fotografía. En cuanto a los límites o contorno negativo-extenso de la filosofía encontramos que hay tres afueras de la misma. Los dos primeros son dos afueras íntimos de la filosofía¹⁵⁷, siendo el último su ilusión necesaria que hay que erradicar a fin de que la filosofía pueda ser creativa:

1) Por un lado no es filosofía lo *pre-filosófico*. Una dimensión absolutamente esencial para la filosofía que ha sido ya anunciada en un texto anterior, y que será tratada

¹⁵⁶ *Nph.* p. 205. Trad. Cast., p. 250.

¹⁵⁷ Véase para extender este razonamiento: J. L. PARDO, “Las tres alas. Aproximación al pensamiento de Gilles Deleuze” en *Revista de Occidente*, nº. 178, Marzo, 1996. *Passim* y, concretamente, p. 118.

con detenimiento por nosotros en el capítulo 15. “De la tópica al plan(o) de inmanencia” de este trabajo, sobre todo en la tercera ontología (§. 15.3.)

«Pre-filosófico no significa nada que preexista, sino algo *que no existe fuera de la filosofía* aunque ésta lo suponga. Son sus condiciones internas.»¹⁵⁸

2) En segundo lugar, no es filosofía ninguna de las otras formas del pensamiento: ni las artes, ni las ciencias. No es ninguna de ellas aunque éstas le incumben desde su afuera. Es el ámbito extra-filosófico¹⁵⁹: el de los *afectos* y los *perceptos*. Asunto que también trataremos por extenso en los últimos capítulos de este trabajo, a saber, aquellos que tratan la creatividad del sistema y el tratamiento de la ontología estética en Deleuze (§§. 19.4. y 20.)

« [...] Cabe preguntar qué es un concepto en tanto que idea filosófica, pero también en qué consisten las demás Ideas creadoras que no son conceptos, que pertenecen a las ciencias y las artes, que tienen su propia historia y su propio devenir, y sus propias relaciones variables entre ellas y con la filosofía.»¹⁶⁰

3) Y por último, no es filosofía aquello que intenta suplantar y aniquilar a esta actividad para convertirla en un *Poder* legitimador, y por ello, como veremos, en algo inocuo. Aquello que introduce un *tono* de *distinción* o de *señorío* y se pretende superior e instauro una trascendencia.

« La exclusividad de la creación de conceptos asegura a la filosofía una función, pero no le concede ninguna preeminencia, ningún privilegio, pues existen muchas formas de pensar y crear [...]»¹⁶¹

¹⁵⁸ *Qph?*, p. 43. Trad. Cast., p. 45.

¹⁵⁹ Cfr. *Qhp?*, pags. 64, 147, 167, 177-178 y 186-187. Trad. Cast., pags. 67, 157, 179, 189 y 199.

¹⁶⁰ *Qph?*, p. 13. Trad. Cast., p. 14.

¹⁶¹ *Ibidem*.

5.3.3. Los rivales de la filosofía

Por ahora nos interesa esta última delimitación de la filosofía. Es la menos deseable, pues es aquella que delimita negativamente el campo del pensamiento, pero es esencial para deslindar la actividad filosófica del *Poder* que la esteriliza y de la especialización creciente.

Deleuze se enfrenta a este último afuera radical de la filosofía al buscar los contornos de la misma. Pues si es cierto que la filosofía no se confunde con el arte ni con la ciencia –pues la cualidad de su potencia no es la misma, como veremos– y no se confunde, aunque está íntimamente unida a lo *prefilosófico* –que se constituye al producirse la filosofía–, es cierto también que lo más acuciante para delimitar el campo de potencia de la filosofía y poder notar luego la especificidad de estas diferencias afirmativo-negativas, es precisamente, distinguirlo de sus representaciones. De la “imagen dogmática del pensamiento”. Defenderlo y delimitarlo de la negación absoluta del mismo.

Esto es, si deseamos notar los contornos de la filosofía, y este es el modo de operar de Deleuze en su escrito *¿Qué es la filosofía?*, en primer lugar y simultáneamente debemos saber afirmativa y pragmáticamente qué es la filosofía, que como vimos era «*el arte de formar, de inventar, de fabricar conceptos*»¹⁶², y distinguirlo de sus representaciones. Distinguirlo de todo aquello que puede re-conocerse como filosofía, pero carece de la potencia referida. Es decir, aquello que no forma, ni inventa, ni fabrica conceptos afirmativamente, sino que sólo reproduce una forma de poder de la filosofía. A saber, la de la representación, la defensa de los universales ya dados, el juicio a lo real culpándolo de todo “mal” en la tierra.

El modo que tenemos para localizar estos poderes que interceptan la creación en lugar de generarla es el “tono de gran señor” que utilizan, y cómo cualifican al “Filósofo” (en masculino, a ser posible) con tres supuestas virtudes, con tres actividades que son,

¹⁶² *Qph?*, p.8. Trad. Cast., p. 8. Supra. Nota. 147.

mas bien, su ruina: La primera de estas virtudes es que “el Filósofo” sabe de todo por saber de lo más general: se trata del “sabio” porque sabe del “ser” y las esencias.

«Las cosas [...] están definidas por una esencia cualitativa (“el hombre animal razonable”))»¹⁶³

La segunda apela al “Filósofo” como aquel que puede juzgar acerca de lo más excelso: el ser, el bien y el mal e incluso el hombre, pues es el sabio y el que puede acceder a un conocimiento privilegiado de la esencia de las cosas.

«Entonces, hay un principio de competencia del sabio, porque él nos dirá cual es nuestra esencia, cuál es la mejor sociedad –es decir la sociedad más apta para realizar nuestra esencia– y cuales son nuestros deberes funcionales, nuestro *officia* –es decir, bajo qué condiciones podemos realizar la esencia.»¹⁶⁴

Y la tercera virtud hace que el “Filósofo” se considere a sí mismo como el más útil pero a la vez, y necesariamente, el más denostado y mártir de los servidores de la ciudad: porque sabiendo tanto (siendo profeta como Casandra en la *Orestiada* de Esquilo¹⁶⁵), está condenado a que no se le haga caso, y a que se le humille por mucho que sea superior a sus interlocutores, científicos desalmados en nuestra actualidad.

«El sabio clásico pretende determinar cuál es la esencia, y entonces deriva de allí todo tipo de tareas prácticas. De ahí la pretensión política del sabio.»¹⁶⁶

Esta temática guía todos los textos del filósofo francés, desde su lucha abierta contra la “imagen del pensamiento” en *Diferencia y repetición* y sus primeros escritos, hasta este texto a través del cual ajusta cuentas con la filosofía y su propia trayectoria,

¹⁶³ G. DELEUZE: Curso sobre Spinoza. 9/12/1980. “La puissance et le droit naturel classique”. Trad. Cast., *En medio de Spinoza*, Cap. II: “Derecho natural”, p. 32. Este razonamiento es llevado por Deleuze a través de la noción de “Derecho natural”, integrado en el cristianismo como “Teología natural” desde la cual parece haber llegado, como presupuesto tácito, hasta nuestros días.

¹⁶⁴ G. DELEUZE: Curso sobre Spinoza. 9/12/1980. *En medio de Spinoza*, p. 34. Los *Officia* apelan a la obra homónima de Cicerón.

¹⁶⁵ ESQUILO: *Agamenón*. Gredos, Madrid, 2000.

¹⁶⁶ G. DELEUZE: Curso sobre Spinoza, 9/12/1980. *En medio de Spinoza*, p. 34.

junto con Guattari: *¿Qué es la filosofía?*, Deleuze, como sabemos, lucha contra una imagen de lo que significa pensar: la de los sabios y su trascendencia.

Este problema que atraviesa el pensamiento de Gilles Deleuze, desde sus primeros escritos hasta los últimos, se mantiene casi intacto en toda su obra, aunque *varían* en él, tanto la noción de “imagen” que maneja el filósofo¹⁶⁷, como la metodología que sigue Deleuze. No nos interesa en este momento atender al modo de plantear el problema en *Diferencia y Repetición* por dos motivos: en primer lugar, pues consideramos que este tratamiento es más rico en matices y más acorde a la pregunta que estamos intentando dilucidar en la obra: *¿Qué es la filosofía?*; y en segundo lugar, porque en *¿Qué es la filosofía?*, Deleuze ya considera muchas de las variaciones definitivas que han ido surgiendo a lo largo de su escritura por la necesidad de la misma. Variaciones tales como el devenir conjunto con Guattari, con quien escribe esta obra, y la de la desaparición de la misma “ontología”. Fenómeno éste que es decisivo para nuestro trabajo.

Así pues, seguiremos aquí la orientación del libro *¿Qué es la filosofía?* inquiriendo por este problema adyacente a la desaparición de la ontología que es la crítica a la “imagen dogmática del pensamiento”¹⁶⁸. Problema adyacente que, sin embargo, es esencial para acometer la *pregunta doble* que nos traemos entre manos: *¿Qué es la filosofía?*, y *¿por qué confundándose* con la ontología, hace que esta última desaparezca como expresión?

En esta obra, entonces: *¿Qué es la filosofía?*, Deleuze, para delimitar esta imagen especular, negativa e impotente de la filosofía, lleva a cabo una primera criba-experimento. En ella se dedica a revisar a todas las disciplinas que poderosamente dicen ocupar el lugar de la filosofía en la actualidad, «*La filosofía siempre ha tenido rivales,*

¹⁶⁷ A esta temática de la “imagen” –que ahora no puede ser tratada pues nos orienta otra cuestión en este apartado– hemos dedicado la totalidad de nuestra investigación para el DEA, llamada: “La imagen del pensamiento y el pensamiento de la imagen”. Hay varios escritos donde podemos investigar esta problemática, además de los propios deleuzeanos entre los cuales son imprescindibles: *Diferencia y Repetición* y *La imagen-movimiento*; *La Imagen-tiempo*, así como *¿Qué es la filosofía?*, también hay literatura secundaria interesante como: A.A.V.V. LENAIN, Thierry (coord.): *L’Image. Deleuze, Foucault, Lyotard*. Vrin, París, 1997. P. MARRATI: *Gilles Deleuze, cinema et philosophie*, puf, paris, 2003.

¹⁶⁸ Esta crítica a la “imagen dogmática del pensamiento” según la perspectiva de *Diferencia y repetición* está muy bien tratada en estudios como los de: ZOURABICHVILLI, François: *Deleuze. Une philosophie de l’évenement*, F. J. MARTÍNEZ, *Ontología y diferencia: la filosofía de G. Deleuze* en el capítulo “características del pensamiento representativo; y J. L. PARDO, *Deleuze: violentar el pensamiento* en “El pensamiento sin imagen”. En sus manos dejamos a los lectores que deseen acercarse a esta crítica, la misma y diversa a la trazada en este trabajo.

desde los “pretendientes” de Platón hasta el bufón de Zaratustra.»¹⁶⁹, así como los epítetos y actividades que, se dice, son la actividad “eminente” de la misma. Evalúa a todas ellas y obtiene conclusiones concretas de este *mapa* que realiza.

La búsqueda no es ingenua, se sabe que hay esta zona negativa absoluta, y que los rivales, los verdaderos rivales, siempre son internos o inmanentes a la filosofía. Son su otro lado, su deriva in-deseable pero muchas veces deseada.

Deleuze tiene que seguir algún método concreto para descubrir a estos farsantes internos a la filosofía como los afueras negativos de la misma. Para ello recurre a las *pruebas*, de Platón a Nietzsche, para evaluar las potencias o impotencias de estas disciplinas o actividades que autoproclaman como “filosofía”.

Deleuze se sitúa en el punto en el cual debe seleccionar, también como arma de la crítica filosófica. Pues, como vimos, la inmanencia y el no apelar al juicio, sin embargo, no son un relativismo donde todo valga. Hay que seleccionar y en ello Deleuze se hermana con Platón. Pero, la prueba o el catalizador que introduce no es el mismo que el platónico pues no se pretende lo mismo, ni responder a las mismas preguntas en ambos casos. Veámoslo con detenimiento.

Deleuze apela, entonces, a una suerte de prueba platónica para notar cuáles de los pretendientes y rivales que se dicen “filosofía” lo son, y cuáles no. Así pues, se puede decir, en un sentido, que Deleuze posee una fuerte relación con Platón y la prueba que vehicula su filosofía. Pero, no es una relación de semejanza, ni de continuidad, se trata, más bien, de una relación pervertida o perversa respecto de Platón, cercana a la de Nietzsche –razón por la que ambos quedan hermanados en el texto acerca de los rivales que Deleuze expone–. Y es que Deleuze, siguiendo a Nietzsche y su “*inversión del platonismo*”, lo que hace es seguir de cerca a Platón y utilizar sus mismos métodos, que son los de la filosofía desde su inicio griego, con la salvedad de que los continúa con unas variaciones o desviaciones radicales. A saber, volviendo a instaurar la inmanencia donde el filósofo griego introduce la trascendencia –veremos esta estrategia filosófica en muchos más casos–.

¹⁶⁹ *PP.* p. 186. Trad. Cast., p. 217.

Por esta razón, es decir, por esta cercanía perversa con el supuesto enemigo, es por la que pensadores como Badiou encuentran muchos signos platónicos en Deleuze. Signos que incluso conducen a decir que Deleuze adolece de un “*platonismo involuntario*”¹⁷⁰. Pero, no es involuntario, es necesario. Del mismo modo que Aristóteles intenta devolver la inmanencia al proyecto filosófico platónico y debe hacerlo desde el mismo Platón, desde sus preguntas, pero sin la trascendencia que introduce¹⁷¹ –lo consiga o no a ojos de Deleuze–, Nietzsche y el filósofo francés con él, también lo intentan. Y notan que, aunque su método es diferente al aristotélico, no pueden no vérselas con Platón en ello. Notan que hay que seguir fielmente a Platón para pervertir aquello trascendente que encontramos en él antes de que sea asumido por la tradición y sea más difícil aislarlo, pues esté menos paradójicamente expresado:

« [...] puede que el final de *El Sofista* contenga la aventura más extraordinaria del platonismo: a fuerza de buscar por el lado del simulacro y de asomarse sobre su abismo, Platón, en el fulgor repentino de un instante, descubre que éste no es simplemente una copia falsa, sino que pone en cuestión las nociones mismas de copia...y de modelo. La definición final del sofista nos lleva al punto donde ya no podemos distinguirlo del propio Sócrates. [...] ¿No era preciso llevar la ironía hasta allí? ¿No era necesario que Platón fuese el primero que indicara esta dirección de la inversión del platonismo?»¹⁷²

Esto es, la “prueba” de buscar en los *tonos* de los que se dicen filósofos, si fluye finalmente la filosofía en ellos o no, pasa por Platón. Pero, en el caso de Deleuze, siguiendo a Nietzsche en ello, debe hacerlo según una *inversión del platonismo*, es decir,

¹⁷⁰ Cfr. A. BADIOU: *Deleuze. El clamor del ser*, p. 45 y V. BERGEN: “A propos de la formule de Badiou, «Deleuze un platonicien involuntaire»”

¹⁷¹ « [...] *Lo inadmisibile de los Eide platónicos está, para Aristóteles, en su condición de universales separados: de absolutos o substancias. [...] Los problemas vistos nacen deponer los principios separados de las realidades sensibles. Por consiguiente las dificultades desaparecen en cuanto se rompe el planteamiento dualista y puede abrirse paso una consideración inmanente de los principios.*» T. OÑATE. *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*. p. 51. En efecto, podemos decir que Aristóteles es un modo de inmanentizar la filosofía de Platón puesto que se cuestiona la imposibilidad de que el ser sea *universal y separado*. En este sentido está más cerca de Deleuze de lo que el pensador francés cree, pues toda la lucha deleuzeana, desde sus obras sobre Spinoza, se basa en hacer notar que una *distinción real* no incluye necesariamente una separación y viceversa (*P*, pags. 8, 60. Trad. Cast, pags. 14, 63. *SPE.*, Capítulo primero).

¹⁷² *LS.*, p.295. Trad. Cast., p. 257.

contra el mismo Platón y su *tono* de Juez y seleccionador. Una *inversión* que restaure creativamente la inmanencia donde quedó perdida en el platonismo, como ya hemos visto. Una discriminación sin juicio ni Juez.

Por ello, en esta selección de los rivales Nietzscheano-deleuzeana (y podríamos decir también spinozista, por lo que veremos) funciona un criterio muy distinto de selección. No se trata esta vez de una *Idea* trascendente que legitime y diferencie a los pretendientes “buenos” de los “malos simulacros” como ocurre en Platón¹⁷³. La selección sólo puede ser inmanente, no puede apelar a nada dado de antemano que reintroduzca la trascendencia que la filosofía misma intentaba exorcizar. Nos dice al respecto Deleuze:

«Platón reprocha a la democracia ateniense que todo el mundo pretenda cualquier cosa. De ahí su empresa de restaurar unos criterios de selección entre rivales. Tendrá que erigir un nuevo tipo de trascendencia [...] una trascendencia que se ejerza y esté *en* el propio campo de inmanencia [...]. El regalo envenenado del platonismo consiste en haber introducido la trascendencia en filosofía.

[...] Toda reacción contra el platonismo es un restablecimiento de la inmanencia [...] La cuestión estriba en saber si una reacción de estas características abandona el proyecto de selección de los rivales o establece, por el contrario, como creían Spinoza y Nietzsche, unos métodos de selección absolutamente diferentes: éstos ya no se refieren a las pretensiones como actos de trascendencia, sino a la manera según la cual lo existente se llena de inmanencia (el Eterno retorno, como la capacidad de algo o de alguien de regresar eternamente). La selección ya no se refiere a la pretensión, sino a la potencia.»¹⁷⁴

Veamos cómo se aplica esta selección: esta prueba que no introduce una *Idea* o concepto trascendente de lo que debería ser la filosofía para “juzgar” si los pretendientes son buenos ni malos. Se trata de una prueba o un método de selección que no se refiere a un *Juicio* de las *pretensiones*, sino a una *evaluación inmanente* de las *potencias*. La expulsión del juicio en filosofía no elimina la necesidad de discriminar, simplemente la

¹⁷³ Cfr. *Qph?*, p. 14. ss. Trad Cast., p. 15.ss; y en *LS.*, el apéndice: “Platón y el simulacro”. *Passim*.

¹⁷⁴ *CC.*, Trad. Cast., p. 191.

altera o la “invierte” para que no atraiga dimensiones trascendentes que vuelvan a introducir la jerarquía, la subordinación, la “sabiduría”, la verticalidad, el Imperio, y en definitiva, la Religión (en el sentido peyorativo del término) como ya veremos¹⁷⁵, en lugar de la filosofía.

La inversión del juicio conduce a abogar por una tradición filosófica donde la inmanencia del “*philo*” altera radicalmente y elimina la trascendencia de la “*sophía*”, abriendo con ello el mundo de las diferencias y la multiplicidad¹⁷⁶. Esta expulsión aboga por una tradición de filosofía “*menor*” en disputa con otra tradición filosófica (la hegemónica) la cual, a pesar de haber introducido su inmanencia con el “*philo*”, sin embargo, vuelve a desear y reintroducir la trascendencia con el término “*sophía*” y lo hace desde el comienzo de la filosofía misma.

«Una [...] tradición doxográfica que atribuye a Pitágoras ser el inventor de término filosofía. En efecto, tal nombre parecería haber sido acuñado, hacia el 530 a.C. [...] De acuerdo con tal tradición hermenéutica el perfil del término se obtendría por contraste con la voz sophía o “sabiduría”, indicándose y fijándose con el prefijo de philo-sophía una esencial determinación léxica y doctrinal del pitagorismo. A saber: que la sophía correspondía a los dioses y la philo-sophía a los hombres. No a todos, sólo a [...] aquellos que se ponen en camino y disposición de merecerla, a través de las fatigosas técnicas, disciplinas y sacrificios que permiten purificarse y [...] alcanzar algún día la liberación o salvación soñada: escapar al pecado, el dolor, la miseria, la injusticia y la muerte, llegando a divinizarse; alcanzando al fin la condición de dioses inmortales en posesión de la sophía divina, tal y como corresponde a la verdadera naturaleza inmortal y divina de sus almas arrojadas al cuerpo-cárcel de la materia.»¹⁷⁷

En efecto, parece que eludir al juicio no es sino apostar por la tradición filosófica *menor*, simultánea desde su comienzo a la *mayor* o hegemónica. Apostar por la tradición que no apunta a la trascendencia. Aquella que, siguiendo a los otros presocráticos: Tales, Anaximandro, Demócrito, etc. y atravesando los intentos de inmanencia en Aristóteles y

¹⁷⁵ Infra. §. 9.3. “Univocidad, analogía y religión”.

¹⁷⁶ Cfr. *Qph?*, p. 8, 45, 46. Trad. Cast, pags. 8, 47.

¹⁷⁷ T. OÑATE y C. GARCÍA: *El nacimiento de la filosofía en Grecia*. p. 46. Véase para esta temática también el libro de L. COULOUBARITSIS: *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au neoplatonisme*.

Kant, así como a los univocistas como Duns Scoto, Spinoza o Nietzsche, reclama la suficiencia de la *inmanencia* para producir sentido. Reclama las *evaluaciones inmanentes* frente a la necesidad de una trascendencia que venga a “salvar”, justificar o legitimar lo que hay.

Veamos entonces cómo aplica Deleuze esta prueba *inmanente* de las *potencias* o del *Eterno retorno* ante los rivales con los que se encuentra la filosofía en la actualidad, después considerar esta toma de postura *con* una determinada tradición de la filosofía y *contra otra* que parece ser más una tradición de Poder que de pensamiento.

Si hacemos un estudio de campo en nuestras sociedades actuales respecto de la filosofía, encontramos que ésta se encuentra en un estado algo delicado: Por un lado tiende a proponerse su muerte o su superación a cada paso. Por otro está cada vez más especializada y compartimentalizada en filosofías parciales: como la filosofía *de la ciencia*, *del arte*, *del lenguaje*, etc., como si la filosofía tuviera siempre que buscar un objeto y buscarlo fuera de sí, a imagen y semejanza de las ciencias mismas a las que pretende explicar.

Hay, como consecuencia de lo anteriormente dicho, muchas disciplinas nuevas que intentan adoptar un método más científico-matemático. Ellas piensan de sí mismas que son las llamadas a desbancar a la filosofía, y lo hacen porque, si la filosofía es cada vez más especializada y su modo de ser determinada viene dado por un objeto, entonces, no será distinta de una de estas “ciencias”. Si establecemos la filosofía como una reflexión acerca del lenguaje, entonces no será otra cosa que lingüística y no filosofía, si es una reflexión acerca del conocimiento, entonces será epistemología, si es una reflexión sobre la sociedad, será sociología, si es una reflexión acerca de los sujetos, será antropología o psicología, si su tema es la interpretación y la comunicación, entonces será ciencia de la comunicación, o informática o publicidad, etc. En todos los casos, ¿para qué la filosofía habría de estudiar estos objetos si ya son objeto de alguna ciencia particular?

« Más cerca de nosotros, la filosofía se ha cruzado con muchos nuevos rivales. Primero fueron las ciencias del hombre, particularmente la sociología, las que pretendieron reemplazarla.

[...] Después llegó el turno a la epistemología, a la lingüística, e incluso al psicoanálisis...y al análisis lógico.

[...] Por último se llegó al colmo de la vergüenza cuando la informática, la mercadotecnia, el diseño, la publicidad, todas las disciplinas de la comunicación se apoderaron de la propia palabra concepto. [...] Información y creatividad, concepto y empresa.»¹⁷⁸

Nuevas disciplinas intentan sustituir a la filosofía y su “renombre”. Lo hacen por lo que hemos dicho, porque su función parece poder ser suplantada. Y también lo hacen porque la filosofía tiende a resultar antipática gracias al “tono” que suele adoptar. Parece mejor, por esta razón, sustituirla por alguna ciencia más modesta o que oculte su deseo de dominación bajo una cara no tan aristocrática, o como dice el sociólogo P. Bourdieu, se pide su sustitución por algo que no impida el ejercicio mismo de su actividad. Porque entre toda esta muerte de la filosofía o especialización de la filosofía ¿Dónde queda la acción propia de la filosofía?, parece que sepultada bajo las aturas de su *tono distinguido*.

« [...] La verdad objetiva del texto filosófico en su uso social; [...] confiere al texto filosófico una aceptabilidad social a la medida de su irrealidad, de su gratuidad, de su soberana indiferencia.

[...] De igual modo que la retórica pictórica, que continúa imponiéndose a todo artista, produce un efecto inevitable de estetización, la manera filosófica de hablar de la filosofía desrealiza todo lo que de la filosofía puede ser dicho.

*Las discusiones radicales que anuncia la filosofía encuentran, en efecto, su límite en los intereses vinculados con la pertenencia al campo de producción filosófica, es decir, con la existencia de ese campo y sus correlativas censuras. »*¹⁷⁹

¹⁷⁸ Cfr. *Qph?*, p. 15. Trad. Cast., p.16.

¹⁷⁹ P. BOURDIEU: *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Taurus. Madrid, 2006. pags. 507-508.

Deleuze, frente a toda esta especialización que genera la propia filosofía y que produce a sus propios rivales, aplica su prueba evaluativa para ver qué ocurre con estos rivales y qué ocurre, en definitiva, con la filosofía misma. Y lo hace porque, al contrario de Bourdieu, Deleuze *hace* filosofía, y no pretende deslegitimarla empíricamente como discurso dominante y aniquilador de las actividades, sino más bien, pretende recuperar la actividad propia de la filosofía para practicarla. Para llevarla a cabo como *resistencia* de las esterilizaciones o censuras que la interrumpen. Sin sentir *vergüenza* por un *tono* que no es el propio de la filosofía, aunque parezca ir unido a ella desde siempre. En palabras de Deleuze:

«No he pasado por la estructura, ni por la lingüística o el psicoanálisis, ni por la ciencia, ni siquiera por la historia, porque creo que la filosofía tiene su propia materia prima [matériau brut], que le permite entrar en relaciones exteriores, tan necesarias, con esas otras disciplinas. Quizá fuera eso lo que Foucault quería decir: yo no era el mejor, sino el más ingenuo [naïf], una suerte de *art brut*, si puede decirse así; no el más profundo, sino el más inocente (el más exento de culpabilidad por el hecho de “hacer filosofía”).»¹⁸⁰

Como ya sabemos, la argumentación que esgrime Deleuze contra todos estos “rivales” de la filosofía es inmanente: no necesita ningún criterio trascendente, establecido desde las alturas, para llevar a cabo la prueba. Ni siquiera considera que los rivales sean pretendientes, pues si hubiera tal pretensión, sería porque se supondría un algo al que pretender. Quedaría supuesta una trascendencia que pretender. La filosofía tendería a la “sabiduría” o a la mera legitimidad de su tarea para tener el gobierno.

« [...] Seleccionar los linajes: distinguir pretendientes, distinguir lo puro y lo impuro, lo auténtico y lo inauténtico. De ahí la metáfora constante que coteja la división con la prueba del oro. El platonismo es la *Odisea* filosófica; la dialéctica platónica no es una dialéctica de la contradicción ni de la contrariedad, sino una dialéctica de la rivalidad (*amphisbetesis*), una dialéctica de los rivales o de los pretendientes: la esencia de la división no aparece a lo ancho, en la determinación de las especies de un género, sino en profundidad,

¹⁸⁰ *PP*, p. 122. Trad. Cast, p. 144.

en la selección del linaje. Seleccionar las pretensiones, distinguir el verdadero pretendiente de los falsos.»¹⁸¹

Por el contrario, el criterio deleuzeano de selección, como veíamos, es de *potencia* y no establece un juicio para seleccionar pretendientes o rivales. Lo que se selecciona es si la filosofía tiene potencia suficiente para ser tal y existir: “*capacidad de algo o de alguien de regresar eternamente*”¹⁸² o de tener siempre una función y una necesidad. No hay ni comparación, ni criterio trascendente. La definición práctica de filosofía: “*como creación de conceptos*” que recorre todo el libro *¿Qué es la filosofía?* no es hipostasiada ni utilizada posteriormente para establecer la criba. No es una *Idea* en el sentido platónico. El criterio inmanente para este método de selección es de vida o muerte: el de la vida y de la muerte en ellas mismas, y no el de los rivales.

Esta prueba o selección inmanente, en el caso de esta obra: *¿Qué es la filosofía?*, y a la luz de los rivales reales que tiene la filosofía hoy en día, tiene dos partes:

1) En primer lugar, Deleuze estudia cada una de las disciplinas que dice hacer aquello de lo que se encarga la filosofía, a saber: la epistemología, la lingüística, la sociología, la comunicación, la publicidad, etc. Estas disciplinas, al pretender sustituir a la filosofía, como ya hemos visto, la dejan inutilizada y sin razón de existir, pues la rebajan a ser una mera duplicación absurda e innecesaria de una investigación más efectiva y científica. Encontramos, por este procedimiento, que la filosofía no tendría una función o acción propia, una potencia propia. Y si no tuviera tal, no existiría. No sería filosofía. A lo sumo sería alguna de éstas disciplinas.

Veámoslo con calma: la primera operación que efectúa Deleuze, a la vista de estos “rivales” actuales de la filosofía, es inquirir por su naturaleza. De este modo obtiene: que la epistemología se presenta a sí misma como una *reflexión* acerca del conocimiento; la lingüística, la filosofía analítica y la comunicación parecen disputarse la *reflexión* acerca del lenguaje; las humanidades se proponen como *reflexión* acerca del hombre, así como, en cierto modo, la psicología y la antropología aunque en distintos respectos.

¹⁸¹ LS., p.293. Trad. Cast., p. 256.

¹⁸² CC., Trad. Cast., p. 191.

En efecto, al preguntar qué hacen estas disciplinas, todas ellas parece que, además de reducir el espectro de estudio al estrecho margen que supone el *hombre y sus atributos*, lo hace de un modo que es el de la *reflexión*. Pero algo parece no ir bien. Precisamente estas disciplinas se han arrogado el nombre de “filosofía”, porque la filosofía misma se suele *confundir* con la *reflexión*: filosofía *de la ciencia*, filosofía *del lenguaje*, estética filosófica, etc. Así pues, la filosofía especializada, aquella que reflexiona acerca de otros objetos, parece que está en peligro de extinción. No se sabe si porque le surgen muchos rivales, o porque ella ha comenzado a cumplir funciones que no son las suyas. Así dice Deleuze:

« [...] La filosofía se ha cruzado con muchos nuevos rivales. Primero fueron las ciencias del hombre, particularmente la sociología, las que pretendieron reemplazarla. Pero como la filosofía había ido descuidando cada vez más su vocación de crear conceptos para refugiarse en los Universales, ya no se sabía muy bien cuál era el problema ¿Se trataba de renunciar a toda creación de concepto en beneficio de una estricta ciencia del hombre, o bien, al contrario, de transformar la naturaleza de los conceptos convirtiéndolos tanto en representaciones colectivas, tanto en concepciones del mundo creadas por los pueblos, por sus fuerzas vitales, históricas o espirituales?»¹⁸³

2) A través de este análisis o *evaluación inmanente* de aquellos que pretenden ocupar el lugar de la filosofía, Deleuze nota el deslizamiento del problema. No se trata entonces de ver las pretensiones de “los otros”, de saber si son legítimos o no –lo cual sólo puede saberse aplicándoles unas pruebas inmanentes propias–, sino de la propia potencia y suficiencia de la filosofía misma.

En esta segunda parte del razonamiento Deleuze inquiere, entonces, en la situación real y actual en la que se encuentra la filosofía, si ésta tiene potencia para ser y producir efectos en nuestros días, o si, por el contrario, no la tiene y se trata de un cadáver todavía erguido, sin potencia. Si se trata de un mero fantasma que representa y posee algo del poder que fue y que tuvo. Si ha quedado convertida en una disciplina muerta y sin función que pelea por deslizarse y suplantar, ella, a otras llamadas disciplinas en nombre de un

¹⁸³ *Qph?*, p.15. Trad. Cast., p. 16.

poder que detentó sobre todos los saberes al hablar de lo más general de lo general: el ser¹⁸⁴.

El discurrir por los rivales conduce al filósofo francés a un problema más importante que ellos mismos. La pregunta no versa sobre ellos, sino sobre la *filosofía* misma: ¿Qué es lo que le ocurre para poseer estos rivales en la actualidad?, ¿es que acaso la filosofía es impotente en nuestros días?

De una parte, no parece ser impotente pues, como sabemos, sigue creando conceptos y alterando los tiempos que corren –un ejemplo claro de ello es el mismo Deleuze–. Parece entonces, por el ejercicio mismo de la *práxis filosófica*, que sí posee una función o potencia propia. Y ello es lo que debe orientarnos, aunque la potencia de la filosofía como “creación de conceptos” no se establezca como definición “teórica-trascendente” de lo que es la filosofía. Por ello, la pregunta retorna como una fotografía en negativo. ¿Qué es lo que le ha pasado a la filosofía para que posea éstos rivales en particular?

Lo que parece haber ocurrido es una *ilusión* o una sustitución ilícita en el seno mismo de la filosofía. Una *ilusión trascendental*, y por ello inevitable, desde el mismo nacimiento de la filosofía. Como muestra Kant respecto de las *ilusiones necesarias* por ser *trascendentales*, en lo que Deleuze le sigue enteramente:

«Si nuestra crítica es capaz de llegar a descubrir la ilusión de estos presuntos principios, podemos llamar inmanentes a los mencionados principios del uso meramente empírico, en oposición a los trascendentes. [...]»

La ilusión lógica, [...] se debe exclusivamente a la falta de atención a la regla lógica. De ahí que desaparezca por completo esa ilusión tan pronto como la atención se concentra sobre el caso que se trate. La ilusión trascendental no cesa, en cambio, aunque haya sido descubierta se haya comprendido claramente su nulidad a través de la crítica trascendental.[...] Se trata de una ilusión inevitable [...] tan inevitable como que la luna

¹⁸⁴ «La Filosofía [...] no puede ser, entonces un saber sobre el objeto “más universal y más abstracto” [...] porque el “ser” [...] no es un universal genérico común a todos los entes: [...] si así fuera no sería real.» T. OÑATE: *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*. p. 39.

*le parezca al mismo astrónomo mayor a la salida, por más que él no se deje engañar por esta ilusión.»*¹⁸⁵

Tal *ilusión*, en el terreno de la filosofía, se puede reducir a que no se la ha considerado por su acción, sino que se le han impuesto, en su recorrido epocal, diversas definiciones de lo que es su acción desde la tradición hegemónica del *Poder* y no la tradición *inmanentista*. Se ha separado a la filosofía, de aquello que podía:

«Cuando la fuerza reactiva separa a la fuerza activa de lo que esta puede, ésta se convierte a su vez en reactiva. [...] No constatamos solamente la existencia de las fuerzas reactivas, por doquier constatamos su triunfo. ¿Por qué triunfan? Por la voluntad de nada, gracias a la afinidad de la reacción con la negación. ¿Qué es la negación? Es una cualidad de la voluntad de potencia [*puissance*], es la que cualifica a la voluntad de poder como nihilismo o voluntad de la nada, es la que constituye el devenir-reactivo de las fuerzas.»¹⁸⁶

Se ha separado a la filosofía de “sus” problemas y de su actividad creativa propia, y por ello, se ha convertido en un cadáver reactivo con deseo de dominio. Como dice Deleuze acerca de separar a la filosofía de sus problemas, de su necesidad y realidad:

« [...] Y la creación de un concepto se hace siempre en función de un problema. Si uno no ha encontrado el problema, no comprende la filosofía, que entonces sigue siendo abstracta.»¹⁸⁷

«La mala historia de la filosofía ensarta los conceptos como si cayeran por su propio peso, como si no hubieran sido creados, hasta el punto de que hay una ignorancia total de los problemas a los que remiten.»¹⁸⁸

En una línea solidaria a la establecida por M. Heidegger, a través de Kant y las ilusiones trascendentales, Deleuze retoma el problema según el cual encontramos que, acompañando siempre e inevitablemente a la filosofía y su actividad, además de un plan(o) de inmanencia, hay siempre *ilusiones necesarias*, que son las conformadoras de la

¹⁸⁵ I. KANT. *KrV*. A 296- A 297.

¹⁸⁶ *Nph*. p. 72-73. Trad. Cast., p. 93.

¹⁸⁷ G. DELEUZE: *L'Abécédaire*: Letra: “H” de “historia de la filosofía”.

¹⁸⁸ Op. Cit. Letra: “H” de “historia de la filosofía”.

historia de la filosofía hegemónica. Es lo que Heidegger denomina *Metafísica* que tampoco puede ser eliminado enteramente. Estas ilusiones provocan lo que Heidegger denomina “*el olvido del ser*”, incluso “*el olvido del olvido del ser*” en su zona más opaca y aniquiladora¹⁸⁹.

El deslizamiento de la filosofía hacia sus *ilusiones necesarias* es causado por la irrupción de la trascendencia en la inmanencia para el filósofo francés, en continuación con esta corriente kantiano-heideggeriana que entiende que estas ilusiones no pueden ser superadas o eliminadas. El deslizamiento se efectúa por la confusión entre “potencia y poder”. Por un pliegue extraño de la potencia que le hace desear su propia represión – como ha estudiado en profundidad Deleuze, junto a F. Guattari en el *Antiedipo*–. Un pliegue que tiende a asociar, equivocadamente, que a mayor poder de dominio, mayor potencia.

¹⁸⁹ Se trata de una temática, a saber, la de la relación Heidegger-Deleuze, que, como ya hemos señalado (Supra. Notas 54 y 89.), sin duda alguna, se merecería un amplio trabajo que nosotros no podemos elaborar aquí. A pesar de ello, podemos aportar algunas indicaciones: Podemos encontrar, a lo largo de la obra de M. HEIDEGGER, muchos lugares donde se trata el problema de la *Metafísica* como “*olvido del ser*”, sobre todo a partir de los años '30. En castellano puede consultarse: M. HEIDEGGER: *Nietzsche; Hitos; Conferencias y artículos; Caminos del bosque; Identidad y diferencia*, sobre todo en este libro, el artículo: “La constitución ontoteológica de la Metafísica”; y en *Tiempo y Ser*, esencialmente el texto: “El final de la filosofía y la tarea del pensar”. A lo largo de todos estos escrito podemos notar cierta comunidad entre Heidegger y Deleuze a pesar de que su plan(o) de inmanencia no sea el mismo. Esta comunidad es múltiples veces corroborada por el mismo Deleuze, quien siempre incluye a Heidegger en la tradición inmanentista (Ver. *F.*, pags. 117-122. Trad. Cast., pags. 144-148; En *CC*, el artículo: “Un precursor desconocido de Heidegger: Alfred Jarry”. Y *Qph?*, p. 43. Trad. Cast., p. 45), aunque con salvedades. Salvedades no tanto porque Heidegger introduzca una trascendencia, sino más bien porque pertenecería a otra tradición, no suficientemente inmanentista para Deleuze: la tradición que une a Aristóteles con Heidegger. Una tradición que no es habitualmente frecuentada por Deleuze –llegando incluso, a veces, a ser criticada por el pensamiento del francés– y que, sin embargo, queda rescatada a través de Leibniz en su libro *El Pliegue. Leibniz y el Barroco*. En efecto, allí Deleuze retoma sus conceptos podríamos llamar “enemigos” como la *analogía, la causa final, la entelequia, la ley, la similitud*, etc., y les confiere un sentido *inverso* por el cual dejan de ser fieras armas de poder al servicio de la representación-represión (Ver. *P.* pags. 31, 62, 96, 128, 132. Trad. Cast., pags. 35, 65, 95, 124, 127, etc.). A pesar de ello, Deleuze vuelve a decir una y otra vez que no son suficientemente univocistas o “ajustados” a las condiciones actuales del problema, por esa razón propone una “*nomadología*” en lugar de una *monadología* (*P.*, pags. 187-189. Trad. Cast., pags.175-177). Volviendo al tema concreto de Heidegger, los puntos en los que pensamos que Deleuze se separa del filósofo alemán son, fundamentalmente: 1) La referencia constante de Heidegger a los griegos y, con ello, según Deleuze, a un historicismo que le conduce a proponer “un nuevo inicio”. Como si la filosofía no fuera, siempre, una resistencia continua a los poderes y una creación permanente frente a ellos, en todo momento y según las circunstancias o condiciones concretas. Por ello Deleuze nota una jerarquía en el pensamiento Heideggeriano que le conduce a establecer épocas como mejores y otras como peores. Ver: *Qph?*, p. 91. Trad. Cast., p. 96. Ejemplo VII, pags. 90-91. Trad. Cast., pags. 95-96, y ejemplo VIII. pags. 100-101. Trad. Cast., pags. 105-106. Y 2) Su apego último, también por el afán griego, a la Fenomenología. Así, aunque Heidegger es ontólogo y nos ha mostrado el “pliegue del ser”, sin embargo no llega a la radicalidad de este pliegue, pues todavía estaría cercano a la Fenomenología, y a cierta intencionalidad por la cual se podría “pensar el ser”, se cruzarían ser y pensar y podría darse una subordinación entre ellos. Por esta razón, Heidegger no haría el paso a los otros dos pliegues ontológicos: el de la *fuera* y el del *afuera*. Es decir, no conseguiría una univocidad no jerárquica. (Cfr. *F.*, p. Trad. Cast., pags. 144-148) e Infra. §. 15.2. “Estratificación ser-pensar. Segunda ontología” de nuestro estudio.

«Sólo hay el deseo y lo social, y nada más. Incluso las formas más represivas y más mortíferas de la reproducción social son producidas por el deseo, en la organización que se desprende de él bajo tal o cual condición que debemos analizar. Por ello, el problema fundamental de la filosofía política sigue siendo el que Spinoza supo plantear (y que Reich redescubrió): ¿Por qué combaten los hombres *por* su servidumbre como si se tratase de su salvación?»¹⁹⁰

5.3.4. Potencia y poder

En efecto, para llevar a cabo el análisis de las potencias que propone Deleuze hay que comenzar distinguiendo “Potencia y Poder”. Tal cuestión encierra, en sí misma, el problema de la inmanencia y la trascendencia, de la inmediatez y la mediación, etc.

Antonio Negri, en su obra: *La Anomalía salvaje*, apunta una distinción, en el seno del pensamiento spinozista, que muestra esta cuestión. La distinción es entre “*potentia*” y “*potestas*”. Distinción spinozista que Deleuze continúa, en su modificación a través de Nietzsche, y de la cual obtiene, tanto el descubrimiento de muchas de las *ilusiones* de la filosofía, como la prueba para localizarlas, así como un apoyo férreo a la univocidad inmanente. Veamos lo que dice Negri al respecto:

«Las proposiciones XXXIV y XXXV de la primera parte de la *Ética* plantean la diferencia entre “*potentia*” y “*potestas*”, entre potencia y poder. [...] La “*potestas*” se da como capacidad –conceptibilidad– de producir las cosas; la “*potentia*” como fuerza que las produce actualmente.[...] el término “*potestas*”, si no quiere ser completamente borrado del marco de una terminología (spinozistamente) significativa, no puede ser entendido –en cuanto horizonte de conceptibilidad– más que como función subordinada a la potencia del ser [...].»¹⁹¹

Es decir, Negri hace notar que se da una diferencia imprescindible en el pensamiento de Spinoza –la cual es el problema que atraviesa todo su libro: *La anomalía*

¹⁹⁰ AE., pags. 36-37. Trad. Cast., p. 36.

¹⁹¹ A. NEGRI: *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, pags. 317-319.

salvaje— entre una “*potentia*” o *potencia* y una “*potestas*” o *poder*. De tal modo que la “*potestas*” no es más que la capacidad” de una potencia, y, por tanto, parece ser algo secundario respecto de la potencia, y no a la inversa, como suele tratarse. Esto es, la diferencia se establece de tal modo, que el poder es una “*función subordinada a la potencia*”, es la “capacidad” o “aptitud” de una potencia, como la llama Deleuze en sus escritos sobre Spinoza¹⁹².

En efecto, según la lectura deleuzeana de Spinoza, cercana a la de Negri en algunos puntos, cuando una potencia se da una serie de veces, surge, de su repetición, un *lugar* donde ésta tiende a conservarse: un *intervalo*. Y este intervalo queda ocupado, entonces, por la *capacidad* o *aptitud* (*aptus*) hacia esa potencia: un poder de afección o *potestas*¹⁹³. Dice Deleuze en *La imagen-movimiento* respecto de este intervalo que es la afección y puede llamarse *potestas* en una de sus declinaciones¹⁹⁴:

«Para Bergson el modelo no puede ser la percepción natural, pues esta no posee ningún privilegio. El modelo sería más bien un estado de cosas que no cesa de cambiar, una materia-flujo en la que no serían asignables ningún punto de anclaje y ningún centro de referencia. Partiendo de este estado de cosas habría que mostrarse de qué modo pueden formarse, en puntos cualesquiera, unos centros que impondrían vistas fijas instantáneas.

[...] Pero el intervalo no se define únicamente por la especialización de las dos caras-límites, perceptiva y activa. Hay intermedio. Lo que ocupa el intervalo, lo que lo ocupa sin llenarlo ni colmarlo, es la afección [...] Ella vincula el movimiento a una “cualidad” »¹⁹⁵

¹⁹² Cfr. *SPE.*, pags. 82-84. Trad. Cast., pags. 86-89, en general todo el capítulo dedicado a “La potencia” (cap. 5.); y *S.*, en la entrada “*puissance*”, pags. 134-143. Trad. Cast., “potencia”, pags. 119-127.

¹⁹³ Cfr. *S.*, p. 134-137. Trad. Cast., pags. 119-121. También tratamos este tema del “intervalo” en el Cap. 16. “Del caos al cerebro. Ontología de la creatividad” de este trabajo.

¹⁹⁴ En efecto, Deleuze señala, en sus obras sobre Spinoza, que la diferencia entre *potentia* y *potestas* sólo se da en Dios. Y lo hace, fundamentalmente, para señalar que Dios no tiene una “voluntad” separada de su propia potencia (como ya vimos en Nietzsche), sino que Dios no es más que potencia de creación. Esta misma diferencia se declina spinozistamente en los modos como *connatus* y *aptus*, de ahí que nuestra exposición los intercambie, como lo hace el propio Deleuze. Pero consideramos que esta intercambiabilidad ha sido puesta en relieve, sobre todo, por A. Negri. A nuestro entender, y como nota también Deleuze, Negri ha tomado la distinción de *potentia* y *potestas* para marcar, a su vez, la importancia no sólo teológica sino también política (teológico-política) de la misma y tener así una herramienta de análisis imprescindible del “Poder”. Deleuze lo asume porque allí se ve el nexo con el pensamiento de Nietzsche, el de Foucault, etc. y torna esta temática ontológica y política. Vid. *S.*, entrada de la *potencia* (*puissance*) p. 134-143. Trad. Cast., pags. 119-127, y “Préface à L’Anomalie sauvage” en *DRF.*, pags. 175-176.

¹⁹⁵ *C-I.* p. 89. y p. 99-100.

Por tanto, podemos notar que a partir de una repetición de *potencia* fluida surge una suerte de *poder* estructurado y cualitativo. Pero, esa estructura generada a partir de la repetición de una potencia, es decir, la *potestas*, no marca la esencia, como dice Deleuze: “*esto no posee ningún privilegio*”¹⁹⁶. Esto es, no nos dice nada nuevo respecto de lo real, no puede alterar los estados de cosas frente a los cuales nos encontramos, pues no es nada más que la forma vaga de entender el asunto:

« [...] estas condiciones son coordenadas existenciales que definen un
«anclaje» de un sujeto que percibe en el mundo [...]»¹⁹⁷

Al contrario, la esencia no es una cualidad fija que podría hipostasiarse y hacer de ella una idea por la que juzgar lo que hay. La esencia, al contrario –según esta distinción spinozista que Nietzsche y Deleuze hacen suya– viene marcada por una cantidad: la cantidad de potencia. Y esta cantidad de potencia, no se opone, como imperfecta, a un acto-cualidad discontinuo anterior a ella. No es la potencia lo subordinado, sino que potencia “*potentia*” es ya esencia “*est*”¹⁹⁸.

¹⁹⁶ *Ibidem*.

¹⁹⁷ *C-I*, p. 84. Trad. Cast., p. 88.

¹⁹⁸ Hay que tener un especial cuidado a la hora de pensar esta inmanencia y sobre todo de localizar con quién discute Deleuze para ello. Como ya vimos en el caso platónico, y en todos los casos en los que el filósofo francés critica una postura, no parece que Deleuze esté directamente discutiendo con Aristóteles, sino con una potencia nefasta del pensamiento aristotélico actualizada en la *vulgata* escolástica. En efecto, la Escolástica, tiende a confundir a Aristóteles con Platón, y sitúa al “acto” aristotélico, así como la “entelequia” y la “causa final” como si se tratara de “Ideas” dadas de antemano. Esta es la Escolástica con la que también discutía Spinoza, pero no por ello podemos deducir de Deleuze ni una crítica total a Aristóteles, ni siquiera a la Escolástica, tan sólo una señal de ¡cuidado!, para no tratar determinados temas demasiado apresuradamente. Hay que matizar por ello –y ya que Deleuze no lo explicita directamente y, a pesar de que salva a Platón en numerosas ocasiones, no lo hace explícitamente con Aristóteles (aunque sí de un modo implícito en *El Pliegue*, como ya hemos visto– que también podemos encontrar un Aristóteles resistente al poder, además del Aristóteles que se ha venido utilizando como re-presentación de la filosofía en su historia hegemónica. Un Aristóteles resistente y subversivo, separado de un platonismo cristianizante, del cual el criticismo actual recupera la vertiente que más invierte los poderes y los tópicos o clichés aristotélicos más recalcitrantes y cómplices de la dominación y la jerarquía. Se trata –aunque no podamos introducirnos de lleno en ello pues sería objeto de otros estudios y ya ha sido tratado rigurosamente por especialistas renombrados– de considerar al *acto* como una *práxis*, una acción y no una *forma-contorno* dada de antemano tal y como se trasluce, en cierto modo, en algunos textos deleuzeanos de *El Pliegue*. De este modo, podemos entrever en Aristóteles una suerte de inmanencia entre el acto como acción y la potencia como poíesis o creación de dicha acción. Algo parecido más al “possest” del que habamos en este texto, que a ninguna separación donde el acto sea un concepto que guía las potencias o carencias de unos individuos abstractos. Vid. T. OÑATE en muchos de sus escritos de los que son destacables: *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*, “De camino al Ser” en J. AGUIRRE: *La aporía en Aristóteles. Los libros B y K 1-2 de La Metafísica*; “Pierre Aubenque: proximidad y distancia del Aristóteles dialéctico”, Capítulo de libro, en A. ÁLVAREZ & R. MARTÍNEZ (eds.): *En torno a Aristóteles (Homenaje al profesor Pierre Aubenque)*, pags. 66-118. “El criticismo aristotélico en el siglo XX: un cambio radical de paradigma”, Revista: *Lógos* (U.C.M), pags. 250-270, “Hermenéutica espiritual y ontología del límite” en A.A.V.V. Vattimo, G. OÑATE, T; ARENAS, F y NÚÑEZ, A. (eds.): *El Mito del Uno. Horizontes de latinidad...* Así mismo lo encontramos en otros textos como el dedicado a Spinoza por F. M. MARZOA:

«Nicolás de Cusa [...creó] una especie de palabra-valija; contaminó dos palabras latinas. Él decía que el ser de las cosas es el *possest*. [...] El *possest* será precisamente la identidad de la potencia y el acto por el que defino algo. Entonces ya no defino cualquier cosa por su esencia. Lo que esa cosa es, lo definiré mediante esta noción bárbara, el *possest*: lo que ella puede; literalmente, lo que puede en acto.

Eso quiere decir que las cosas son potencias. Lo que no quiere decir simplemente que tienen potencia, sino que se reconectan [*ramènent*] a la potencia que tienen. [...]

Las cosas ya no están definidas por una esencia cualitativa (“el hombre animal racional”), sino por una potencia cuantificable»¹⁹⁹

La potencia es esencia, y el poder o *Potestas* es, en cierto modo, el resultado, podríamos decir probabilístico, y no fijo ni esencial, de una potencia –resultado aunque se den simultáneamente–. La *Potestas* es aquello que “ocupa” un lugar entre la potencia, estructurándola en una topografía concreta según una repetición²⁰⁰. Y por ello, este resultado o *productio* de la producción potencial está subordinado y es radicalmente alterado por las potencias. Es el acto *de la* potencia. Es lo *fiijo discontinuo* de la *variación continua viva*, es el *calco* del *mapa* según veremos en los capítulos siguientes²⁰¹.

«Toda potencia [*puissance*] es acto, activa, y en acto. La identidad de la potencia y del acto se explica por esto: toda potencia es inseparable de un poder [*pouvoir*] de ser afectado y este poder de ser afectado se encuentra constante y necesariamente colmado por las afecciones que lo efectúan. La palabra *potestas* recobra aquí su uso legítimo: “Lo que está en el poder de Dios (*in potestae*) debe ser comprendido en su esencia de tal manera que se siga necesariamente de ella” (I, 35). Es decir: a la *potentia* como esencia

Historia de la filosofía II, y algunos libros que versan acerca de la potencia como son: M. CAROLIS, F. FUSSILO, G. RUSSO, M. ZANARDO: *Sulla Potenza. Da Aristotele a Nietzsche*. Esta relación, elidida por los poderes, entre Deleuze y Aristóteles está muy bien tratada, con influencia de los textos de OÑATE, por G. SALAS en su Tesis doctoral: *El concepto de pliegue en relación con el ser unívoco en G. Deleuze* dirigida por F. J. Martínez.

¹⁹⁹ G. DELEUZE: Curso sobre Spinoza, 9/12/1980. *En medio de Spinoza*, pags. 31 y 32.

²⁰⁰ Vid. J. L. RODRÍGUEZ: “En qué sentido la locura y la escritura desértica pueden expresar estados subversivos” en A.A.V.V. J. M. ARAGÜÉS (coord.) *Gilles Deleuze. Un pensamiento nómada*. pags. 73-86.

²⁰¹ Infra. Cap. 11. “Pliegues del espacio-tiempo” de esta trabajo.

corresponde una *potestas* como poder de ser afectado [o poder de afección].»²⁰²

Pero es aquí cuando viene el problema: porque si se confunde esta *potestas* con la esencia, debido a que la *potestas* posee un grado de fijación y accesibilidad mayor que la potencia para nuestro conocimiento, pues nuestro terreno usual es el de estas repeticiones que hacen precisamente el hábito, el de la extensión; se introduce de nuevo la trascendencia. Es decir, si separamos arbitrariamente la potencia y su acto, dimensiones que, como hemos visto son y deben ser inmanentes, y si haciendo esta operación, situamos al acto –lo fijo, aunque sea un fijo flexible por ser un campo o intervalo de probabilidad más que una esencia fija– por encima de la potencia, siendo esta última lo subordinado, se realiza la misma operación que cuando la *historia*, formada a base de hitos y paradas, oculta y expulsa a su flujo de *devenir*.

Veámoslo un poco más despacio. En efecto, si la *potestas* cualitativa se sitúa en una anterioridad ontológica (no cronológica) a la *potentia*, de nuevo tendríamos una estructura a la base de esencias y, por ello, una determinación fija dada de antemano que sólo serviría para juzgar las cosas, no para producirlas. Esto se registra claramente en que si es una *potestas* más o menos fija lo que determina la esencia, entonces ella es la que marcaría y reduciría su potencia a sus límites-contornos fijos, no dejándola explorar nuevos ámbitos, a la vez que juzgaría si esa potencia se cumple o no: si llega a colmar su idea universal o Poder (afección), o no. Por ello, introduciría una Moral en la ontología, como ya denunciaba Nietzsche, pues no haría otra cosa que explicarnos, en último término, cómo debemos comportarnos para cumplir nuestra esencia²⁰³. Marcaría una *Moral* y no una *ética ontológica* como hace notar lúcidamente F. J. Martínez:

«La *Ética* y la *Moral* también se enfrentan como una teoría de la potencia a una teoría de los deberes. La *Ética* nos muestra lo que podemos, es por tanto la ciencia de la libertad, o de la necesidad, que es lo mismo que el naturalismo espinosista, en cambio la *Moral* es una teoría de la esclavitud, en la que aparecemos como sujetos a normas

²⁰² S. p. 134. Trad. Cast, p. 119.

²⁰³ Cfr. G. DELEUZE: Curso sobre Spinoza. 9/12/1980. “La puissance et le droit naturel classique”. Trad. Cast., *En medio de Spinoza*, Cap. II: “Derecho natural”. Supra. Notas 163, 164 y 166.

*trascendentes, como sujetos a deberes que no se desprenden directamente de nuestra potencia, de nuestra actividad, de nuestro conatus.»*²⁰⁴

Pues si la potencia, que es lo que se tiene siempre y lo que elimina las jerarquías estableciendo sólo diferenciales de fuerza sin comparación entre ellos y sin carencia alguna, si esta potencia se subordina a la *potestas* o Poder determinado con sus dicotomías, sus exclusiones, sus privaciones y sus negaciones, entonces la *voluntad de potencia, o voluntad de ser lo que se es, o voluntad de voluntad* inmanente, como lo llamaría Nietzsche, se convierte en una voluntad de algo externo a ella misma. Se genera la ficción de un externo y trascendente hacia lo que la voluntad se vuelve. Es decir, se dicotomiza, siendo esto imposible en un pensamiento de la potencia como el spinozista-nietzscheano-deleuzeano, ya que en este pensar, el deseo no puede ser separado de aquello que desea, pues es lo mismo, son dos caras de un mismo movimiento inmanente. Si la voluntad queda separada de aquello que puede y el deseo de aquello que desea, entonces hay que introducir una mediación que las una, pudiendo ser unidas “correcta” e “incorrectamente”, de ahí el papel mediador del juicio.

«Ven el contrasentido que se está evitando. Si hay algo que la fórmula “la potencia es la esencia misma” no quiere decir es que lo que cada uno quiere es el poder. Vemos lo que Spinoza nos dice –o Nietzsche después–: lo que las cosas quieren es la potencia. El poder no tiene nada que ver. Quiere decir que la potencia es el objeto de la voluntad.»²⁰⁵

En este texto atisbamos el movimiento que siempre denuncia Deleuze: que la inmanencia no puede ser *de* algo, sino que es, simplemente, inmanencia²⁰⁶. Del mismo modo, la voluntad no es “de” Poder, siendo el poder una entidad trascendente que se desee. La voluntad nietzscheana es deseo de desear, deseo de potencia, deseo de inmanencia productiva.

Se trata de una producción en la cual los productos no son separables de su propia producción, no son algo distinto de una continuidad de acción y potencia. Pues si se

²⁰⁴ F. J. MARTÍNEZ: *Materialismo, Idea de totalidad y método deductivo en Espinosa*. p. 53.

²⁰⁵ G. DELEUZE: Curso sobre Spinoza. Cap: 9-12-1980. “La puissance et le droit naturel classique”. Trad. Cast., *En medio de Spinoza*, Cap. II: “Derecho natural”. p.32.

²⁰⁶ Cfr. DRF, “L’immanence: une vie...”, p. 360; *Qph?*, p. 49-50. Trad. Cast, p. 51-52. Infra. §. 15.3.6. “La inmanencia” del presente estudio.

separan y se hipostasían, es cuando retorna la trascendencia y la coacción al sistema. Y este sistema se vuelve identitario. Deja de producir, para ser un mero emisor de juicios. Un tribunal que juzga a lo real.

No hay que olvidar que ambas dimensiones son necesarias: la *potentia* y la *potestas*, la potencia y el poder, el flujo y lo fijo, como son necesarias en su inmanencia la historia y el devenir, lo extenso y lo intenso. Pero lo que cambia el planteamiento es el modo como se relacionan. El problema de la trascendencia se introduce entonces cuando se *separan potentia y potestas* y la *potestas* se extiende sobre la totalidad que ella misma crea, ocultando la *potentia* de la que ha quedado escindida. Cuando el poder deja de ser poder *de* una potencia y la fórmula queda invertida, siendo la potencia, menor, imperfecta entonces, potencia *de* un poder. He ahí la *ilusión* característica de la *Metafísica*, sólo un deslizamiento, sólo un cambio de acento que conlleva una separación. Por ello la tarea de *invertir*: “invertir el platonismo”, “invertir la ontología”. Es decir, luchar contra el dominio de lo fijo y estable sobre la potencia que le da soberanía, que le da su poder, que le otorga su *potestas*. Luchar a favor de la inmanencia y conexión de los dos ámbitos, alterados ambos en su relación mutua, y no en su escisión en la que lo extenso se sitúa como Poder omnímodo que anquilosa e impide la creatividad y flexibilidad de la potencia, de la vida; y en la que la potencia intensa del deseo se considera una dimensión carencial que debe comportarse a “imagen y semejanza” de ese poder fijo que la juzga y culpabiliza a cada paso.

Deleuze apela, a lo largo de toda su obra y en sus devenires con Guattari, siempre a esta distinción que es central porque conecta diversos ámbitos de estudio. Así el trabajo de la diferencia entre *potentia* y *potestas*, entre *potencia* y *poder* surgido de Spinoza, recorre sus textos acerca de Nietzsche y la voluntad de poder, como hemos notado, y, sobre todo, se aplica al ámbito de la ontología política. Así, textos aparentemente diversos en su plexo conceptual, como es sobre todo *el Antiedipo*, más dedicado a la política y a la crítica del capitalismo, sin embargo, tratan explícitamente de esta cuestión en su complejidad. Porque se trata de un problema, como ya podemos saber: ontológico, teológico y político. Un verdadero problema que nos acucia con la fuerza con la que lo

hace la pregunta que daba pie a este epígrafe: « ¿Por qué combaten los hombres por su servidumbre como si se tratase de su salvación?»²⁰⁷.

Dicen Deleuze y Guattari en el *Antiedipo*, a través de los nombres que se ponen en juego en dicha obra: el *deseo* y el *socius*. El deseo-potencia y el *socius-potestas* que surge del deseo:

« [...] las formas de producción social también implican una pausa improductiva ingenerada, un elemento de anti-producción acoplado con proceso, un cuerpo lleno determinado como *socius*. Este puede ser el cuerpo de la tierra, o el cuerpo despótico, o incluso el capital. Es aquello de lo que Marx dice: no es producto del trabajo, sino que aparece como su presupuesto natural o divino. En efecto, no se contenta con oponerse a las fuerzas productivas mismas. Se vuelca sobre toda la producción, constituye una superficie en la que se distribuyen las fuerzas y los agentes de producción, de tal modo que se apropia del excedente de producción y se atribuye el conjunto de las partes del proceso que ahora parecen emanar de él como una cuasi-causa. Fuerzas y agentes se convierten en su potencia bajo una forma milagrosa, parecen *milagroseados* por él. [...] la sociedad construye su propio delirio al registrar su proceso de producción; pero no es un delirio de la conciencia, más bien la falsa conciencia es verdadera conciencia de un falso movimiento, verdadera percepción de un movimiento objetivo aparente, verdadera percepción del movimiento que se produce sobre la superficie del registro.»²⁰⁸

Este texto reúne todo lo dicho. Con la misma potencia creativa se genera (ontológicamente, y no cronológicamente), en su excedente de producción sin carencia, una dimensión extensa *acoplada*. Tan extensa como que se llama: *superficie de registro y distribución*. Se trata del *socius* o la *potestas* en una de sus caras. La tendencia de este *socius* o *potestas*, es la inercia de lo extenso frente a la producción de la intensidad. Ello significa que el *socius* tiene la tendencia de extenderse sobre su potencia y autoponerse como anti-producción, invirtiendo el movimiento de su propia constitución. Así, se atribuye, alterándolas y convirtiéndolas en extensas (imperfectas), las potencias de las que

²⁰⁷ *AE* pags. 36-37. Trad. Cast., p. 36. Supra. Nota. 190.

²⁰⁸ *AE.*, p. 16. Trad. Cast., p. 19.

bebe y se autoerige causa milagrosa de ellas. Causa natural o divina, dada de antemano por no se sabe muy bien qué instancia. Milagro al que habría que agradecer que pueda haber producción y potencia misma. Como explica, con otras palabras más del estilo de Negri, E. Dussel:

«La potentia es el Poder mismo de la comunidad política o pueblo, desde abajo, que crea instituciones que en heterogénea estructura de funciones ejerce delegadamente ese poder primero del pueblo, y que constituye a la sociedad civil y al Estado (la potestas, que es la institucionalización de los que mandan). En el "estado de rebelión" la comunidad política o pueblo recuerda a las instituciones políticas (que pueden fetichizarse, burocratizarse, alejarse de los representados, atribuirse soberanía, autoridad) que la potentia (o poder originario del pueblo) funda a la potestas (ejercicio delegado del poder, entre otras instituciones al mismo Estado), y que si no cumplen su mandato (es decir, "mandar obedeciendo" a la potentia), porque pretenden dominar al mismo pueblo como autoridad (es decir, "que mandan mandando" como potestas fetichizada), deben ser destituidos: "deben irse". (Eso expresa en realidad, como exclamación retórica excesiva: "¡Qué se vayan todos!")»²⁰⁹

Como dicen Deleuze y Guattari en el texto anterior, no se trata de una ilusión o delirio de una conciencia que lo perciba mal y no se haya dado cuenta de la cierta primacía de la potencia sobre la *potestas*. Por tanto no hay culpa, ni "mejores" ni "peores" observadores. El movimiento de *milagreoseo* o de *fetichización* del *socius* es un movimiento "objetivo aparente". Es decir, es una tendencia de la extensión misma, y por lo tanto una *ilusión necesaria o trascendental*. Una ilusión que no elimina su efecto invertido aunque se sepa, como decía el texto kantiano, y no queda eliminado porque también es el indicio de otro movimiento que también desliza a la ontología, por ello el *socius* es doble en el *Antiedipo*, como estructura y también como plan(o) de inmanencia que deshace esa estructura. El movimiento que nos incumbe en este trabajo, no la "cantinela"²¹⁰ con la que se extensionaliza la potencia, sino otro movimiento que la desliza hacia otro plan(o), un movimiento que elimina a la ontología de una superficie: la escritural.

²⁰⁹ E. DUSSEL "¿Estado de rebelión?" en <http://www.jornada.unam.mx/2005/06/03/022a1pol.php>

²¹⁰ F. NIETZSCHE llama de maneras similares a "cantinela", la recepción de este falso movimiento que pone como primero lo que es último. *Así habló Zaratustra*, p. 266 y 300.

La *ilusión*, pues, es la de un cambio de sentido. La de no contemplar la conexión inmanente desde la potencia y sí contemplar la escisión, subordinación y jerarquía desde la cantinela y banalización que de ella hace el poder. Si se contempla el proceso desde el poder, entonces hay un *algo* deseado distinto al desear mismo inmanente. Hay algo otro, un *poder* al que tiende la *potencia*, que no es sino carencia de ese poder o esencia completo y definido, determinado de antemano. Hay un Estado determinado de antemano –estado en el sentido tanto físico-extenso, como político–: la objetivación de una fuerza que es la dominante en un caso. Esta fuerza objetivada queda abstraída y separada de su producción misma y se localiza como aquello que se desea. Con ello el deseo se castra y se reconduce a *trascendente* al deseo mismo y a la potencia. Es decir, se ha separado a la potencia de *aquello que puede*. Como muestra J. Vidal:

«Deleuze muestra la falsificación del poder como representación, como “reconocimiento”, y cómo se lo hace depender de valores establecidos: “el retrato del señor que nos presenta Hegel es... cómo se ve a sí mismo un esclavo venido a más”.»²¹¹

En el caso de la filosofía ello es claro: la potencia filosófica se ha subordinado a un Poder que es la representación de la filosofía. Se trata de una parada, una constante: la filosofía como un “universal” tal y como es contada a través de su Historia hegemónica. La filosofía como Institución dominadora, como lugar de reconocimiento y distinción de una cultura. Con ello, se ha “milagroseado” la filosofía misma, pues se ha convertido en la actividad derivada del “buen sentido” del pensamiento²¹² y contra el error, las creencias y las supersticiones de los hombres “bajos” o “incultos”. Cuanto mayor es su poder, cuanta más representación tiene, menos parece producir. Pues sólo sirve para re-producir y re-conocer universales; para Juzgar y no generar un proyecto alternativo a lo que hay. La filosofía de este modo permanece en la mera crítica y en una ideología como señalaba acertadamente P. Mengue²¹³ ya que no se atiende a su devenir sino sólo a su historia.

²¹¹ J. VIDAL: “Desde Nietzsche: ontología estética y teología política” en A.A.V.V. G. VATTIMO, T. OÑATE, A. NÚÑEZ, F. ARENAS: *Politeísmo y encuentro con el Islam...*, p. 79. La cita que está incluida es: F. NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal*, 261; y *El Anticristo*, 113.

²¹² Vid. *DR.*, pags. 173-178. Trad. Cast., pags. 206-210.

²¹³ Vid. El capítulo de este trabajo: “Heterogénesis. De la doble causalidad”. Supra. Nota 111. y MENGUE, P.: *Deleuze et la question de la démocratie...*, p. 24.

«Sólo hay lucha bajo un sentido común y alrededor de valores establecidos para atribuirse o hacerse atribuir los valores en curso (hombres, riqueza, poder). Extraña lucha de conciencias por la conquista del trofeo constituido por la *Cogitatio natura universalis*, trofeo del reconocimiento y la representación puras. Nietzsche reía ante la sola idea de que pudiera tratarse de eso lo que él llamaba voluntad de poder.»²¹⁴

A la pregunta de Spinoza, junto con Reich de “¿Por qué combaten los hombres por su servidumbre como si se tratase de su salvación?”²¹⁵, sólo se puede contestar, que por la misma razón por la que la filosofía lucha contra otros rivales para dominar el espectro del saber, a la vez que ella misma pierde potencia y creatividad. Por la misma razón por la que la filosofía lucha por su aniquilamiento como si fuera por su salvación. Y es debido a una *ilusión* dentro de la misma filosofía: a saber, aquella que sitúa el poder o lo fijo de la jerarquía por encima de la potencia, el proceso o la acción inmanente. Confunde un mayor poder de dominio (en las dos acepciones inseparables de la palabra: capacidad de subordinar a lo otro y extensión donde poder hacerlo²¹⁶), con una mayor potencia. Dice Deleuze al respecto:

«No hay potencia mala, lo que es malo, habría que decir, es el grado más bajo de la potencia, y el grado más bajo de la potencia es el poder. Quiero decir: ¿qué es la maldad? Es impedir que alguien haga lo que puede. La maldad es impedir que alguien haga, que efectúe su potencia, de tal suerte que no hay potencia mala: hay poderes malos. Y tal vez todo poder sea malo por naturaleza. No necesariamente, porque sería demasiado fácil decirlo, pero se trata de la idea de la confusión entre el poder y la potencia: es una idea ruinosa, porque el poder separa siempre a la gente que está sometida de aquello que pueden.»²¹⁷

²¹⁴ DR., p. 178. Trad. Cast., p.211.

²¹⁵ AE., pags. 36-37. Trad. Cast., p. 36. Supra. Notas. 190 y 207.

²¹⁶ En efecto, la expresión “dominio” nos conduce de una manera tan clara a la dictadura del régimen de lo extenso en lugar de la acción creadora que le une a su intensidad, que en ella misma prima su sentido extenso. En el *diccionario del uso del español* María Moliner se recogen ambas acepciones: «1. Acción de dominar sobre algo» y «3. Territorio a que se extiende el poder de un rey, un estado, etc.», todo ello con la mediación de otro supuesto al menos sospechoso: la propiedad sobre algo. «2. Der. Facultad de alguien para disponer libremente de lo que es suyo.»

²¹⁷ G. DELEUZE: *L'Abécédaire*: «J» como «Joie [alegría]».

5.3.5. Evaluación inmanente

De este modo, y vista sucintamente la diferencia entre poder y potencia, podemos acceder, de la mano de Deleuze, a notar aquello que no es filosofía en sentido negativo-impotente. La no-filosofía ya no son tanto otras disciplinas como rivales, sino que hay que buscarla un poco *más acá* de estos rivales. Hay que buscarla, en primer lugar, en el seno mismo de la filosofía y en su pretensión misma de tener legitimidad sobre estos rivales, en lugar de centrarse en la actividad propia que la determina. En lugar de desplegar sus potencias, acción con la cual tiene la potencia también de desenmascarar a todos los pretendientes como lo que son: meras ideologías que luchan con la filosofía como ideología por poseer todo el poder de dominio, control, juicio e inmovilización sobre las otras disciplinas y sobre lo real mismo.

Los rivales, pues, se encuentran en el seno mismo de la filosofía. La filosofía genera *ilusiones* que son sus propios rivales e incita a otros rivales pseudocientíficos a entrar en pugna de legitimación y poder con ella. Se trata de *Ilusiones trascendentales*, involuntarias e imposibles de eliminar en su totalidad, las cuales despotencian a la filosofía y otorgan mala fama a una actividad tan inocente y resistente a los poderes como es la filosofía activa y creativa.

Estas *ilusiones* de la filosofía, aquellas que ponen en duda y acaban con la misma potencia de la filosofía son, precisamente, las conglomeradas y anquilosadas en la *tradicón hegemónica* de la filosofía. Son las que señala la reluciente y grandiosa “Historia de la Filosofía” (con mayúsculas) en forma de tópicos y dogmas fijos que impiden pensar, “filosofar”, como ya apreciaba Kant, experimentar. En definitiva, son las razones por las que la filosofía es tan antipática a ojos del resto de los estratos y saberes. Las que establecen su altura, irrealdad, gratuidad y soberana indiferencia como decía P. Bourdieu, su tono de dominación derivado de su Poder.

Estas *ilusiones* inmanentes a la propia filosofía que no permiten que ésta retorne, es decir, que no permiten que posea función activa propia, son las ilusiones que tienden a ocultar la función experimental de la filosofía. Son las ilusiones que ven su zona de poder por encima de su zona creativa, olvidando que la filosofía lo que hace es precisamente crear conceptos bajo la presión y la necesidad de los problemas *actuales* e *inactuales* que

establecen sus condiciones de planteamiento, así como establecer los problemas que nos claman y que también tienen que generarse. Y por hacer esta operación de tapado de la creación radical y del cuidado del concepto, los poderes de la representación convierten a la filosofía: bien en “contemplación” gratuita, bien en “reflexión”, bien, en nuestros días, en “comunicación”. Como dice Deleuze retornando a su escrito *¿Qué es la filosofía?*:

«Vemos por lo menos eso que filosofía no es: no es contemplación, ni reflexión, ni comunicación, incluso a pesar de que ella haya podido creer tanto una cosa como la otra, en razón de la capacidad que tiene cualquier disciplina de engendrar sus propias ilusiones y ocultarse detrás de una bruma que emite especialmente. [...].

La contemplación, la reflexión, la comunicación no son disciplinas, sino máquinas para construir Universales en todas las disciplinas. Los Universales de contemplación, y después de reflexión, son como las dos ilusiones que la filosofía ya ha recorrido en su sueño de dominación de las demás disciplinas (idealismo objetivo e idealismo subjetivo), del mismo modo como la filosofía tampoco sale mejor parada presentándose como una nueva Atenas y volcándose sobre los Universales de la comunicación que proporcionarían las reglas de una dominación imaginaria de los mercados y de los media (idealismo intersubjetivo).»²¹⁸

Es decir, la filosofía se ha establecido, por la “tradicción hegemónica de la filosofía”, como un instrumento de dominación. Es una máquina de fabricar Universales, de crear abstracciones bajo las cuales establecer, por medio de la representación, su dominio. No sólo el dominio de la filosofía sobre las demás disciplinas, las cuales serían ramas subordinadas o regiones o particularizaciones de ella, sino que también y finalmente, la filosofía, planteada en estos términos, produce la ilusión de que el hombre domina todo lo que está en su mano, puesto que domina y conoce al ser mismo y a sí mismo: a las acciones y la realidad “en general”, incluido al mercado y los media.

Por ello, la filosofía ha tomado la forma, en sus zonas de poder, de la contemplación gratuita y neutra en un primer momento; la de la reflexión, supuestamente más modesta, en segundo; y ahora pretende establecerse como comunicación, cuando nadie entiende su utilidad como contemplación ni reflexión en la era telemática. Es decir,

²¹⁸ *Qph?*, p. 11-12. Trad. Cast, p.12-13.

hay una ilusión que la “Historia de la Filosofía” como poder, ha utilizado para ocultar las potencias la filosofía, y que convierte los actos creativos filosóficos, el filosofar al que se refería Kant, en otra cosa distinta al filosofar, o experimentar o crear. Siguiendo las direcciones contemplativas, reflexionantes y comunicativas que algunos pensamientos se agencian en orden a la creatividad de registros y formas nuevas de vida, la “Historia de la Filosofía hegemónica” ha tornado estas potencias agenciadas en la tarea misma de la filosofía, oscureciendo así su verdadera potencia activa a favor de una suerte de imagen tópica e impostada de sus actividades. De una imagen ficticia y abstracta (porque no cuenta con la potencia) que extermina la vida de los pensamientos de los filósofos, tanto de Platón, Aristóteles, Kant, Gadamer, Heidegger, etc. y los convierte en meros intentos de poder sobre otras disciplinas independientes. De una imagen que intenta utilizar a la filosofía para el poder, intenta convertirla en una Religión trascendente y no una filosofía y con ello, no consigue otra cosa que la misma muerte de la filosofía, pues convierte la convierte en una impotencia, una dogmática en la que no se puede dialogar con los filósofos, en la que no se pueden buscar sus problemas ni notar el acuñamiento de sus novedosos conceptos, es decir, en la que no se puede pensar –cosa que el poder suele temer de manera muy agudizada–. La convierte en un recetario que los estudiantes de enseñanza media aprenden y detestan de un modo igual de dogmático, y mediante esta operación, acaba siendo desprestigiada absolutamente por su *tono señorial* y su intento de decir a todos los otros lo que deberían hacer en nombre de no se sabe qué realidad o naturaleza humana. Parece, pues que al intentar convertirse la filosofía en instrumento de dominación y de poder, y en la medida en que ello se consigue, la filosofía se condena a sí misma a muerte.

«El balance de las ciencias es para Nietzsche un triste balance: los conceptos *pasivos*, *reactivos*, *negativos* predominan por doquier. Por doquier está presente el esfuerzo para interpretar los fenómenos a partir de las fuerzas reactivas. [...] Nunca hasta ahora habíamos visto a la ciencia llevar tan lejos en un cierto sentido la exploración de la naturaleza y del hombre, pero tampoco había llevado tan lejos la sumisión al ideal y al orden establecidos.»²¹⁹

²¹⁹ *Nph.*, p. 83. Trad. Cast., p. 105.

Esta es la segunda razón, y casi la más importante, de que las disciplinas antes mencionadas: la epistemología, la lingüística, la sociología, la filosofía analítica, las humanidades, la psicología, la antropología, la comunicación, la informática, etc. pretendan ser filosofía. A saber, que su representación posee un poder de dominio que desean las otras disciplinas en su zona igualmente universal, abstracta e impotente, no habiendo este problema de legitimidades y lugares cuando las disciplinas llevan a cabo su acción propia y son lo que son y no su re-presentación en el ámbito del poder.

No sólo hemos notado que estas pretensiones de sustituir a la filosofía conllevan una falta de función o potencia clara de la misma, sino que notamos también que, en el momento en el que la filosofía está moribunda, pues no puede producir-se, es cuando se convierte en un discurso de poder y dominio (y no de potencia). Se torna un discurso altisonante o alti-tonante. Dicho de otra manera, a la inversa, y visto desde lo condicionante a lo condicionado²²⁰: es cuando la filosofía pretende el poder y lo detenta – y ahora lo hace en forma de los “universales de comunicación” y “universales de la reflexión”, como anteriormente lo hizo como “universales de la contemplación de lo que hay”– cuando esteriliza toda su potencia y se condena a ella misma a muerte. Al contrario, pues, es cuando se *debilita* este Poder, cuando surgen la multiplicidad de funciones y potencias filosóficas como hace notar Gianni Vattimo.

«Débil, no porque sea un pensamiento débil, pues es un pensamiento vigilante. Débil porque está a favor de los no comprendidos.»²²¹

O como hace notar Antonio Negri, más en la corriente de Deleuze: Es cuando se trabaja en las potencias que donan su soberanía a la *potestas*, cuando más se deshacen estos poderes anquilosados. Pues la *potentia* hace y deshace, a la vez, estos estratos,

²²⁰ El orden de los factores en este punto, como en tantos otros, es esencial. Pues si fuera su condición de moribunda lo que hace a la filosofía buscar un tono de distinción, como parece apuntar J. L. PARDO en su artículo “Sobre el estilo en filosofía”, *Revista de Occidente*, N° 196, estaríamos siempre en un plano fáctico. Sería análogo a explicar el pensamiento deleuzeano a partir de Mayo del '68 por ejemplo, no nos moveríamos del plano causal-histórico. Ahora bien, invertirlo y explicar muchas posturas de Mayo del '68 a partir de la filosofía de Deleuze entre otras, nos devolvería la perspectiva filosófica en la cual la *historia* y el *devenir* co-inciden sin quedar anulado ninguno de ellos. La inversa altera cualitativamente el sentido, del mismo modo hay que comprender que es cuando la filosofía comienza a definirse enteramente por ser un Poder, justo cuando comienzan sus estertores y es cuando la filosofía como acción debe luchar más enfervorizadamente contra la filosofía como Re-presentación.

²²¹ “El mito del Uno”, en A.A.V.V. VATTIMO, G.; OÑATE, T; ARENAS, F y NÚÑEZ, A. (eds.): *El Mito del Uno. Horizontes de latinidad...*, pags43-50. En efecto, Gianni Vattimo localiza este matiz esencial y por ello aboga claramente por lo que ha denominado el “*debolismo*”.

socius o conglomerados molares de poder, para seguir generando, para seguir deseando como hemos visto ya en el epígrafe anterior²²².

Por ello, encontramos una relación entre el *tono* altivo de la filosofía y su muerte, como hacen también notar Derrida y Kant en sus escritos sobre el “tono”. Hasta tal punto que este tono altanero o distinguido no es más que la propia muerte de la filosofía. Pues cuanto más altanera es ésta y más presume de detentar un poder, más impotente resulta ser en su actividad propia. Como nos hace ver claramente Kant:

« [...] Cuando los conceptos son trascendentes [...] tienen que prometer un subrogado del mismo, una comunicación sobrenatural [...] que constituye entonces la muerte de toda filosofía.»²²³

El problema del que aquí se trata, en efecto, es el de la muerte de la filosofía. Una muerte generada por la filosofía misma a partir de sus rivales que no son otra cosa que ella misma. Por ello, acompaña a la filosofía como *contemplación*, *reflexión* y *comunicación* la letanía de la defunción. De su propia muerte por impotencia, por no poder producir-se. Muerte a manos de sus rivales, espejos de su propia agonía.

Es a estos rivales internos de la filosofía, a saber, a la filosofía como *contemplación*, *reflexión* y *comunicación*, –a los cuáles podríamos llamar *Metafísica* como lo hace Heidegger o *ilusiones trascendentales* como hace Kant– a los que Deleuze aplica la evaluación inmanente o la selección de las potencias que hemos mencionado y que tendremos la posibilidad de estudiar pormenorizadamente y caso por caso. De este modo nos hace ver Deleuze que:

a) Si la filosofía fuera mera *contemplación* de lo que hay, neutra y sin intereses, si fuera, como dice de sí misma en muchas ocasiones, un modo de acercarse al ser y los entes sin querer alterarlos, pero queriendo comprenderlos, si fuera la pura objetividad del observador que no interfiere en aquello que estudia; entonces no existiría, no tendría

²²² Vid. A. NEGRI: *La anomalía salvaje... Passim*.

²²³ I. KANT: “De un tono de distinción...” p. 21.

acción ni potencia propias. Pues su acción no sería sino la de un *tercero*, la del mirón o el “juez imparcial”, la de aquel que no actúa y que, sin embargo, desea salir beneficiado de su mero observar, la del impotente. Este *tercero* que pretende ser la filosofía se establece, mediante los conceptos Universales que cree producir a partir de las notas comunes abstraídas de lo real, como Tribunal y Medida de cualquier acción y potencia reales. Con ello aniquila toda acción y potencia que pudiera haber en su seno de antemano, mientras crea la ilusión de que las domina. En orden a que no se encaren contra el poder mismo que las quiere subordinar y no creen nada nuevo distinto de lo que hay de facto y podemos “re-conocer” y controlar. Dice Deleuze de la mano de Nietzsche:

« [...] El desconocimiento de la acción, de todo lo que es activo, irrumpe en las ciencias del hombre: por ejemplo, se juzga una acción por su *utilidad*. [...] Nietzsche pregunta ¿a qué remite el concepto de utilidad? Es decir, ¿a *quién* una acción es útil o perjudicial? ¿*Quién*, desde entonces, considera la acción desde el punto de vista de su utilidad o de su nocividad, desde el punto de vista de sus motivos y de sus consecuencias? No el que actúa; este no “considera” la acción. Sino el tercero, paciente o espectador. Él es quien considera la acción que no emprende, precisamente porque no la emprende, como algo a evaluar desde el punto de vista de la ventaja que obtiene o que puede obtener: considera que posee un derecho natural sobre la acción, él, que no actúa, que merece recoger una ventaja o algún beneficio. [...] Nada más que exigencias que las exigencias del resentimiento. [...] Pero lo que de todas maneras parece pertenecer a la ciencia, y también a la filosofía, es el gusto de sustituir las relaciones reales de fuerza por una relación abstracta que supuestamente es capaz de expresarlas a todas, como su “medida”. [...] Y en esta relación abstracta, sea cual sea, se acaba siempre por sustituir las actividades reales (crear, hablar, amar, etc.) por el punto de vista de un tercero sobre estas actividades: se confunde la esencia de la actividad con el beneficio de un tercero, del que se pretende debe sacar provecho o que tiene derecho de recoger los efectos (Dios, el espíritu objetivo, la humanidad, la cultura, o incluso el proletariado...)»²²⁴

Por ello, si la filosofía se trata a sí misma como *contemplación*, si se sitúa en el lugar de un *tercero* que contempla, que “valora” las acciones en lugar de llevarlas a cabo,

²²⁴ *Nph.* pags. 83-84, Trad. Cast., pags. 105-107.

entonces, carece de potencia alguna. Y carece de ella porque es, como vemos en el texto, una *reacción* y no una *acción*; porque no “hace” nada, no tiene una función, sino que es una mera *teoría*, en el uso peyorativo del término²²⁵. Sería *teoría* en el uso del vocablo más denostado por las filosofías activas como las de Nietzsche, Marx o Deleuze: aquel que denota algo que se dedica a la contemplación, o como mucho a la reflexión...Al juicio, y no actúa, no se inmiscuye, ni crea, ni resiste a la realidad y sus anquilosamientos. No hace nada con lo real, salvo intentar obtener algún beneficio poderoso de hacerle sentir culpable y que tenga que saldar sus cuentas con el juez. No se sabe qué honor extraño.

En esta operación “meramente teórica” y contemplativa por la que un tercero, juez y medida, sustituye la labor de la filosofía como producción, se da entonces una sustitución de las fuerzas y potencias reales por “relaciones abstractas” como vemos en este texto tan elocuente, por *universales* que *re-presentan* a estas fuerzas. Se las sustituye por una abstracción de ellas mismas, eliminando lo que poseen de reales. Convirtiéndolas en meras posibilidades juzgadas por un “modelo” o “medida” trascendente que no es otra cosa que el doble de ellas mismas, esta vez abstracto.

De este modo, si la filosofía es considerada como contemplación, podríamos constatar que se trata de un cadáver en pie que impide toda filosofía real, aniquilándola a la vez que la sustituye por la propia muerte de la filosofía en perpetua circulación y reproducción.

Ya hemos visto que la filosofía, si se declina como contemplación, es absolutamente impotente pues a llega la culminación de su poder, a una suerte de aristocracia de aquel que no se “ensucia” las manos con lo que hay y debe sacar beneficio, por derecho, por su propia aristocracia que le hace ser siempre un tercero. Pero no hay que olvidar que, de este modo, la filosofía es impotente porque acaba con su actividad propia e intenta re-tomar el poder que poseen las religiones: Las Iglesias²²⁶. Poder de difundir el temor y, por lo tanto, controlar por medio de la esperanza y el miedo todo lo que hay. De este modo, la filosofía deja de ser tal, deja de poseer la diferencia de

²²⁵ Veremos en el §. Infra. 19.2.2. “Teoría versus Práxis. Reconocimiento y Representación” del presente estudio, la matización de este concepto y sus usos activos.

²²⁶ Retomaremos este problema más adelante, en el §. 9.3. “Univocidad, analogía y religión”.

potencial que la caracteriza y se mezcla la figura del filósofo con la del sabio, o la del religioso. Acerquémonos a ello de un modo más pormenorizado.

En efecto, la filosofía se instaure, para Deleuze, como actividad determinada estableciendo: de un lado un plan(o) de inmanencia; y de otro lado, la fabricación de conceptos. Y se instaure con estas actividades frente a las sabidurías orientales y los estados imperiales con su religiosidad. Es decir, si algo se establece como condición de surgimiento y de continuidad de la filosofía es, precisamente, la *inmanencia* de la función de crear conceptos y, con ello, de constituir un plan(o) de inmanencia como resistencia y diferencia activa frente a la trascendencia de los Estados imperiales. Nos dice Deleuze en su “Geofilosofía”:

«En los estados imperiales, la desterritorialización es de trascendencia: tiende a llevarse a cabo a lo alto, verticalmente, siguiendo un componente celeste de la tierra. [...] En la ciudad, por el contrario, la desterritorialización es de inmanencia.»²²⁷

En esta trascendencia de los Estados imperiales, la figura clave no es el filósofo (o amigo de la sabiduría) sino el *sabio*, aquel que posee relación directa con lo divino y “sabe”. No hay filosofía sino *sabiduría* o *religión*, y el *medium* por el que se piensa no es el *concepto* sino la *figura*.

«En todos estos casos, unidad imperial o imperio espiritual, la trascendencia que se proyecta sobre el plan(o) de inmanencia lo cubre o lo puebla de Figuras. Se trata de una sabiduría, o de una religión, da igual.»²²⁸

Es en Grecia donde todo ello queda alterado, precisamente por la constitución de la *pólis*. Por el surgimiento de la ciudad y por la conexión de archipiélago reflejada en la ciudad, frente a la explanada del imperio cuya única referencia es un afuera tan grande como el cielo. De este modo, en Grecia, la filosofía sustituye y resiste a la sabiduría. Ya no hay un sabio vertical, sino el filósofo, el amigo de la filosofía que no se sitúa como *medium* directo de los dioses, sino que pretende una sabiduría inmanente, de ahí la

²²⁷ *Qph?*, p. 83. Trad. Cast, p. 87.

²²⁸ *Qph?*, p. 86. Trad. Cast, p. 90.

importancia de la *phýsis* no mistificada para los presocráticos. Con la filosofía, la *figura* comienza a ser sustituida por el *concepto*, por un concepto, que, como veremos más adelante, no se caracteriza por ser un universal abstracto ni un conjunto extenso de notas.

« [...] La figura es esencialmente *paradigmática, proyectiva, jerárquica, referencial* (las artes y las ciencias también erigen poderosas figuras, pero lo que las diferencia de cualquier religión es que no persiguen esa similitud prohibida [...]).

Es el concepto quien viene a poblar el plan(o) de inmanencia. Ya no hay proyección en una figura, sino conexión en el concepto. Por ese motivo el propio concepto abandona cualquier referencia para no conservar más que unas conjugaciones y unas conexiones que constituyen su consistencia. El concepto no tiene otra regla que la vecindad, interna o externa»²²⁹

Así pues, tanto la *inmanencia* como el *concepto* son los dos elementos que caracterizan a la filosofía para Deleuze. Ahora bien, dentro del tratamiento de la inmanencia y del concepto, que marcan el surgimiento de la filosofía y de la ciudad frente a los Estados imperiales y sus sacerdotes y sabios, comienzan las *ilusiones* que la filosofía misma produce.

En el primero de los casos, el que da lugar a la filosofía como contemplación – que es el que venimos tratando– ocurren dos alteraciones o *dos ilusiones trascendentales*: *dos ilusiones trascendentales de trascendencia*. Ellas precipitan y conducen a esta *imagen del pensamiento*²³⁰ por la cual la filosofía es un acto puro y neutro de contemplación.

Deleuze sitúa como primer exponente de esta *ilusión*, al pensamiento platónico y sus reflejos en el neoplatonismo. Es en Platón y su personaje filosófico Sócrates, y debido a su afán de seleccionar y legitimar, donde la filosofía recién nacida en el pensamiento presocrático cae en una de sus ilusiones. Así, en lugar de redoblar la inmanencia con la inmanencia²³¹, remiten la inmanencia a una trascendencia. Ello se consigue porque no consideran la inmanencia como tal, sino que la consideran inmanencia respecto *de algo*.

²²⁹ *Qph?*, p. 86-87. Trad. Cast, p. 91.

²³⁰ Vid. A. NÚÑEZ: *Imagen del pensamiento y pensamiento de la imagen*. Trabajo realizado en el Periodo de Investigación del Doctorado y presentado al DEA.

²³¹ Cfr. *Qph?*, p. 86. Trad. Cast., p. 91

Inmanencia “de” algo, así como grados de inmanencia. Y con ello establecen ya la necesidad de un “algo” respecto del cual ser inmanente.

En el caso platónico y neoplatónico, la inmanencia es “del” Uno. Deleuze dice que, con ello, se pone algo por encima del *plan(o) de inmanencia*. Por encima del ser. Y estos filósofos-religiosos que se afanan en querer contemplar, legitimar y juzgar, y no a actuar y a constituir *pólis*, comunidades, ni conceptos, terminan situando el Uno y el Bien (una categoría moral) por encima del inocente ser. Por esta razón Deleuze decía, en contra de la prueba platónica, que con este método se reintroducía la trascendencia en la inmanencia²³², pues parte de la base de que hay una instancia, más allá del plan(o) de inmanencia, que puede establecer un juicio. Un juicio respecto de todo lo que se sitúa en dicho plan(o) de inmanencia, sobre todo lo que éste produce. De este modo, no sólo se juzgan las pretensiones de los rivales, se juzga la pretensión o legitimidad, la autenticidad de la filosofía misma; y en último término, como Deleuze señala repetidas veces en el libro: *Nietzsche y la filosofía*, lo que termina por ser juzgado es el plan(o) de inmanencia mismo. La inmanencia. La vida misma.

«Sócrates viene definido por una extraña inversión: “Mientras en todos los hombres productivos el instinto es una fuerza afirmativa y creadora, y la conciencia una forma crítica y negativa, en Sócrates el instinto pasa a ser crítico y la conciencia creadora” (*OT*, 13). Sócrates es el primer genio de la *decadencia*: opone la idea a la vida, juzga la vida por la idea, presenta a la vida como si debiera ser juzgada, justificada, redimida por la idea. Lo que nos pide, es llegar a sentir que la vida, aplastada bajo el peso de lo negativo, es indigna de ser deseada por sí misma, experimentada en sí misma: Sócrates es “el hombre teórico”, el único verdadero contrario del hombre trágico.»²³³

Una vez ganada la inmanencia frente a las religiones y a los Estados imperiales, sin embargo, se la transforma en trascendencia mediante la inversión que ya conocemos: convertir al plan(o) de inmanencia, o a la vida, en algo inmanente *a algo* que, a su vez, no es inmanente a este plan(o). En lugar de que la inmanencia sea suficiente en ella misma y no tenga que depender de otro y así al infinito cada vez que localicemos una inmanencia,

²³² CC., Trad. Cast., p. 191. Supra. Nota. 174.

²³³ *Nph*, p. 15. Trad. Cast., p. 24.

se retorna a una trascendencia pero con una cara algo más democrática-igualitaria, aunque conserva intactas las jerarquías y las proyecciones.

« ¿Se puede presentar toda la historia de la filosofía desde la perspectiva de la instauración de un plan(o) de inmanencia? Se distinguiría entre los fisicalistas, que insisten sobre la materia del Ser, y los noologistas, que lo hacen sobre la imagen del pensamiento. Pero hay un riesgo de confusión que surge de inmediato: en vez de ser el plano de inmanencia el que constituye en sí mismo esta materia del Ser o esta imagen del pensamiento, es la inmanencia la que se referiría a algo que sería como un “dativo”, Materia o Espíritu. Es lo que se hace evidente con Platón y sus sucesores. En vez de que un plan(o) de inmanencia constituya el Uno-Todo, la inmanencia es “del” Uno, de tal modo que otro Uno, esta vez trascendente, se superpone a aquel en el que la inmanencia se extiende o al que se atribuye: siempre un Uno más allá del Uno [...]. Cada vez que se interpreta la inmanencia como “de” algo, se produce una confusión del plan(o) y el concepto, de tal modo que el concepto se convierte en un universal trascendente y el plano en un atributo dentro del concepto. No reconocido de este modo, el plan(o) de inmanencia relanza lo trascendente: es un mero campo de fenómenos que ya sólo posee de segunda mano lo que se atribuye al primero, a la unidad trascendente»²³⁴

La relación esencial que surge entre los dos elementos principales de la filosofía: el *plan(o) de inmanencia* y los *conceptos*, y que constituye la *heterogénesis* del pensar, esta relación, que genera y produce al pensamiento, queda alterada por la ilusión de trascendencia. En su lugar, en lugar de esta relación productiva, se coloca una relación de subordinación, de trascendencia y jerarquía.

En el lugar de la relación que produce la actividad filosófica, se establece un vínculo de trascendencia y subordinación entre el concepto y el plan(o) de inmanencia. De este modo, el hecho de que el concepto habite en sus problemas (en sus plan(o)s) y los sobrevuele, se iconiza, convirtiéndolo en una superioridad del concepto respecto de su plan(o). Se piensa, entonces, al concepto como un envoltorio muerto, un conjunto de notas del cual se han eliminado aquellas que le restan uniformidad. Se piensa al concepto como un Universal. Y a su universalidad dominadora y explicativa se le opone el plan(o)

²³⁴ *Qph?*, p. 46-47. Trad. Cast., pags. 48-49.

de inmanencia como si fuera un mundo o conjunto de mezclas impuras al que debe salvar o explicar. Por ello hay un concepto: el de Uno (Bien) más allá del otro Uno (mundo, o ser, o ente). Siempre se acaba imponiendo en las ilusiones la lógica del amo y el esclavo. La lógica moral del juicio, la acusación, el perdón y la deuda...

Esta es la lógica interna de la *imagen de la filosofía* contemplativa. Por ello tiende a morir desde su comienzo. Pues sustituye toda vida y toda potencia por la “mera teoría”: Por los juicios, el ver de lejos sin participar en la acción y, sin embargo, creerse con derecho natural a sacar partido de ellos. Sustituye la potencia por el poder que no permite que la filosofía se siga produciendo. Suplanta la relación filosófica por la relación moral de la esclavitud; a los conceptos-acontecimientos vivos, móviles, creativos y con capacidad de alterar pues son acciones, por conceptos-universales vacíos y muertos; y al plan(o) de inmanencia por un mero mundo fáctico, mundo de fenómenos. Como dice Derrida:

« [...] el velatorio junto al cadáver de la filosofía no es una historia antigua solamente porque se remonte a Kant; ya entonces se decía que si la filosofía estaba acabada, eso no era consecuencia de la limitación kantiana o de los términos puestos al imperio de la metafísica, sino que era así “desde hacía ya dos mil años”. Es desde hace ya dos mil años que se terminó con la filosofía [...].»²³⁵

Pero no sólo queda aquí la prueba inmanente que Deleuze lleva a cabo con la filosofía como contemplación. Todavía, por si fuera poco, hace una matización de lo mismo pero ahora respecto a las condiciones concretas de nuestra actualidad, por si pareciera algo abstracta esta evaluación activa de las fuerzas o potencias de la filosofía y sus zonas muertas.

Quizá, piensa Deleuze, si permaneciéramos en esta denuncia de impotencia, muchos la obviarían y continuarían en su lugar privilegiado de poder, asesinando a la filosofía y re-produciendo tópicos, pues el poder consiste precisamente en eso mismo.

²³⁵ J. DERRIDA “Sobre un tono apocalíptico...” <http://www.jacquesderrida.com.ar>.

Pero, no ocurre sólo la impotencia de la filosofía como contemplación, sino que va asociada, en nuestras circunstancias concretas, a otros efectos. Si pensamos la contemplación, no desde su sola potencia, sino también desde su potencia en relación a las circunstancias que se dan en la actualidad, también localizamos su inexistencia por impotencia y de un modo menos agradable incluso para los poderes fácticos que se apropian del pensar filosófico y lo esterilizan.

En efecto, la filosofía contemplativa se refiere a ella misma como *inútil* en último término por ser teórica (no toca nada, es un mero *tercero* que juzga). Es un verdadero artículo de lujo para las aristocracias intelectuales. Actuando así, quizá en algún momento hubiera sido poderosa por lujosa, gratuita, no necesaria y comprensiva de todo cuanto hay, pero en la actualidad, no parece que pueda tener ni poder ni existencia, pues su existencia se basaba en su poder. En la era telemática esta casilla de contemplación, gratuidad y no necesidad ha sido decapitada por una pseudo-revolución francesa que prefiere los beneficios económicos y de plusvalía de la empresa antes que alimentar a seres improductivos y antipáticos por su “tono”. En su lugar, se ha erigido el papel de los *mass media*: verdaderos educadores y creadores de valores universales, que poseen intereses muy particulares y muy útiles de cara a la dominación de las gentes que ya no pueden acercarse a un libro pues ya no saben leer más que imágenes audiovisuales. Así dice Deleuze:

«La respuesta según la cual la grandeza de la filosofía estribaría precisamente en que no sirve para nada, constituye una coquetería que ya no divierte ni a los jóvenes.»²³⁶

Así pues, obtenemos la conclusión de que la filosofía no puede ser aquello que canta siempre en nuestras cabezas Chicho Sánchez Ferlosio:

*«Preguntar la realidad / sin intentar transformarla /
eso es pasar por la vida / sin romperla ni mancharla.
Hay quién sigue caminos que son igual / que el del sol cuando pasa por el cristal.
¿Qué será el ser?»²³⁷*

²³⁶ *Oph?*, p. 14. Trad Cast., p. 14.

²³⁷ Chicho Sánchez Ferlosio. “¿Qué será el ser?” en su trabajo: *A contratiempo*, 1977.

b) Del mismo modo, si la filosofía fuera *reflexión*, también estaría condenada a muerte. Tampoco tendría razón o potencia de ser: ni en ella misma, ni en las circunstancias concretas de nuestra actualidad.

Ya hemos notado, con la crítica a las disciplinas rivales de la filosofía, que la reflexión acerca de algo no parecía poder sostener una vida de la filosofía. Pero estas posiciones descritas como rivales, estos modos que son “las ciencias humanas”, circulan en una ambigüedad entre la contemplación y la reflexión. Esto es, una reflexión acerca de algo se puede considerar desde dos puntos de vista entremezclados: la reflexión y la contemplación. De esta mezcla parecen haber obtenido su “poder” y no potencia, su capacidad de dominio estas “pretensiones”, como podríamos llamarlas aun sin matiz, que dicen de sí que reflexionan acerca de algo. Entre ellas la misma filosofía.

Como ya hemos localizado, la contemplación no puede ser potencia o función de la filosofía, ya que acarrea la muerte de esta actividad a favor del dominio, pero, a su vez, y en un segundo momento, hemos notado también que en las circunstancias concretas en las cuales nos hallamos, las formas de dominio han cambiado y ya ni siquiera este modo de poder, conferido de los cielos y las alturas, de la trascendencia en lo inmanente, parece tener alguna razón de existir.

Veamos ahora con más detenimiento qué pasaría si la filosofía tuviera como función o potencia la *reflexión*, otra de sus ilusiones, emparentada muchas veces con la contemplación. Si Deleuze coincide con Kant y Derrida en la apreciación de la relación del “tono” con la muerte de la filosofía, es en este punto donde se separa de ambos por cuestiones distintas: De Derrida se separa porque éste parece hacerse cargo del “tono” tanto como de la muerte de la filosofía. Dice Derrida:

«Aunque yo haya multiplicado las distinciones entre la clausura y el fin, aunque haya tenido la sensación de decir discursos sobre el fin más que de anunciar el fin, aunque yo haya tenido la intención de analizar un género más que de practicarlo, y aunque a pesar de todo yo lo practicara y lo hiciera con esta cláusula de género irónico

que he tratado de mostrar que jamás pertenece al género mismo, a pesar de todo ello, por las razones que acabo de mencionar, todo lenguaje sobre el Apocalipsis es también apocalíptico y no puede excluirse de su objeto.»²³⁸

Derrida parece realizar un doble juego por el cual se sitúa dentro y fuera de la corriente que pretende criticar mientras la asume. Por ello, se le ha podido situar como gran crítico de la hegemónica tradición filosófica, siendo también reconocido como uno de sus máximos exponentes. Como dice P. Bourdieu:

«Derrida de esta forma, nos dice la verdad de su texto y de su lectura (caso particular de la experiencia del placer puro) como implicando la epoché de toda tesis de existencia o, más sencillamente, la indiferencia por la existencia del objeto considerado, pero un texto que implica esa epoché y esa indiferencia: ejemplar forma de negación – uno (se) dice la verdad pero de forma que uno no (se) la dice–, que define la verdad objetiva del texto filosófico en su uso social; que confiere al texto filosófico una aceptabilidad social a medida de su irrealidad, de su gratuidad, de su soberana indiferencia.»²³⁹

Pero, esta diferencia entre los pensamientos de Deleuze y Derrida no pertenece a los límites de este estudio, no podemos estudiarla en profundidad notando sus puntos comunes y sus distancias. Esta diferencia de tono, en cuanto Derrida tiende a situarse del lado de los discursos apocalípticos del fin (de un modo matizado)²⁴⁰ nos sirve aquí únicamente para constatar que la filosofía se suele mantener, en los últimos tiempos, entre el Poder más improductivo de su re-presentación y el acecho de su muerte, defendida por

²³⁸ J. DERRIDA: “Sobre un tono apocalíptico...”

²³⁹ P. BOURDIEU: *La distinción...* p. 507.

²⁴⁰ En efecto, a primera vista, podría parecer que Derrida aboga por una “muerte de la filosofía”, lo cual se hace más difícil de defender llanamente, a medida que se profundiza en sus textos. Habría que estudiar, pues, qué es la “muerte” para Derrida y qué relación tiene con los *espectros*, por ejemplo. Así, en un comentario a J. DERRIDA: *Espectros de Marx*, C. Peretti nos hace notar lo siguiente: «Aquí haremos otra pausa para recordar, con Derrida, lo que él denomina una cierta experiencia “dèjà vu” o, si preferimos, la vuelta de una vieja cantinela machaconamente repetida allá por los años cincuenta: la cantinela del “fin” de la historia, del marxismo, de la filosofía, del hombre, del último hombre, etc. [...] le parece a Derrida, como mínimo, un “fastidioso anacronismo” (EM, 29) ¿Fin de la historia o fin de un cierto concepto (lineal) de historia? Se pregunta Derrida. Pues no olvidemos que la historia está constituida por tiempos heterogéneos.» C. PERETTI: “El espectro, ça nous regarde” en A.A.V.V. C. PERETTI (ed.): *Espectrografías (Desde Marx y Derrida)*, p. 42. Aconsejamos la lectura de este libro como de *Espectros de Marx* del propio Derrida para notar esta relación muerte-espectros que puede sacarnos de algunos de los tópicos en los que se suele encerrar al filósofo francés, entre ellos, los que ataca el propio P. Bourdieu.

muchos filósofos. Y que Deleuze no acepta ni una, ni otra salida pues las considera, al igual que Bourdieu, juegos meramente teóricos, gratuitos, contemplativos, y no filosofía.

« En cualquier caso, nunca hemos tenido un problema respecto a la muerte de la metafísica o la superación de la filosofía: no se trata más que de futilidades inútiles y fastidiosas. Se habla del fracaso de los sistemas en la actualidad, cuando sólo es el concepto de sistema lo que ha cambiado. Si hay tiempo y lugar para crear conceptos, la operación correspondiente siempre se llamará filosofía, o no se diferenciaría de ella si se le diera otro nombre.»²⁴¹

Deleuze, a su vez, se separa también del tratado acerca del “tono” escrito por Kant, y lo hace puesto que, a pesar de criticar a través de Kant el “tono de distinción” que suele adquirir la filosofía, sin embargo, para el filósofo francés, Kant conserva un aire de familia con Platón en la tarea del juicio de los “pretendientes”. Como hace ver muy bien Derrida en su texto acerca del “tono”, y por tanto, acerca también de Kant:

*« [...] lleva a juicio a aquellos que, por el tono que adoptan y los aires que se dan en el momento de decir ciertas cosas, ponen a la filosofía en peligro de muerte y dicen a la filosofía o a los filósofos la inminencia de su fin.»*²⁴²

Como ya sabemos, la prueba a la que Deleuze somete a los rivales de la filosofía – incluida a la filosofía misma como representación– no puede ser la del juicio trascendente, pero no sólo eso: que la prueba no sea ni pueda ser judicial, hace que tampoco sirva el método kantiano, a pesar de no actuar contemplativamente y reivindicar para la filosofía otra función: la del trabajo del concepto²⁴³. Que Deleuze se separe de Kant, en definitiva, posee su razón en que la filosofía no puede ser, para el filósofo francés, reflexiva. Cosa que conduce a un modo muy diferente de tratar el concepto en los dos filósofos.

Deleuze nos dice que la filosofía no puede ser reflexiva, pues la reflexión introduce la otra ilusión trascendente y, por lo tanto, también esteriliza la actividad misma del pensar filosófico. En efecto, si en el caso de la contemplación se pretendía una

²⁴¹ *Qph?*, p. 14. Trad. Cast., pags. 14-15

²⁴² J. DERRIDA en “Sobre un tono apocalíptico...”

²⁴³ Cfr. I. KANT: “De un tono de distinción...”, p. 14. y pasim.

objetividad neutral a partir de un *plan(o) de inmanencia* fenoménico que remitía, trascendentemente, al *Uno-Bien* como *Concepto Universal* en el que fundarse, en el caso de la *reflexión*, esta objetividad del *fundamento* –respecto del cual sólo cabía la contemplación, la indiferencia y gratuidad de la que nos hablaba Bourdieu– queda sustituida por un fundamento subjetivo. Se pasa, según Deleuze, del *idealismo objetivo* al *idealismo subjetivo*²⁴⁴:

«A partir de Descartes, y con Kant y Husserl, el *cógitio* hace que sea posible tratar el *plan(o) de inmanencia* como un campo de conciencia. Y es que la inmanencia es considerada inmanente a una conciencia pura, a un sujeto pensante. [...] Kant encuentra la forma moderna de salvar la trascendencia: Ya no se trata de la trascendencia de un Algo, o de un Uno superior a todo (contemplación), sino de la de un Sujeto *al que* no se atribuye el campo de inmanencia sin pertenecer a un yo [moi] que se representa necesariamente en un sujeto así (reflexión). El mundo griego que no pertenecía a nadie, se convierte cada vez más en propiedad de una conciencia cristiana.»²⁴⁵

La *ilusión* vuelve a producirse pero, podríamos decir, que a la inversa. No podemos introducirnos de lleno en el deslizamiento que se da entre Grecia y la Modernidad, lo que nos interesa es notar la *prueba de potencia* que Deleuze aplica también a la filosofía como reflexión²⁴⁶. Comprobamos que el efecto es el mismo que el surgido de la contemplación, a saber, la filosofía como reflexión lo único que produce son Universales: *Universales de reflexión* que se establecen como medida de las cosas, creen dominarlas y pretenden juzgarlas. De nuevo el mismo síntoma como origen de una ilusión de trascendencia: la búsqueda moral de seguridad y de control. De nuevo el mismo deseo de poder sobre todo y sobre los rivales en forma de otras ciencias y artes. El mismo modo de inquirir por la legitimidad de lo otro y los otros.

Por ello la filosofía, a pesar del intento de salvación kantiano, sigue condenada a muerte, pues sigue siendo meramente teórica –en el sentido peyorativo que venimos mencionando–. Posee un “tono”, finalmente, que también se eleva por encima de los mortales, ya no por un don divino, sino por el reconocimiento del trabajo bien hecho: del

²⁴⁴ Cfr. *Qph?*, p. 11-12. Trad. Cast, p.12-13. Supra. Nota. 218.

²⁴⁵ *Qph?*, p. 47-48. Trad. Cast., p. 50.

²⁴⁶ Vid. *Qph?*, ejemplo III y pags. 97-98. Trad. Cast., p. 102-103.

trabajo legítimo, del esfuerzo bien recompensado. Por este trabajo, la filosofía puede acceder a otra instancia dada de antemano y trascendente: El fin final de la naturaleza humana.

«Puesto que la filosofía puede determinar el fin final de la naturaleza humana y decidir por meros conceptos.»²⁴⁷

Y por ello, Deleuze se separa de Kant, puesto que es un signo de la ilusión trascendente de la filosofía el mismo establecer de nuevo una prueba judicial, con las leyes o los criterios del juicio establecidos de antemano, los cuales nos dan la marca de que hay un Fundamento detrás para poder juzgar. Criterios del juicio que son los universales como conceptos, aquellos que determinan el fin final cerrado, el contorno y medida de la naturaleza humana.

A pesar entonces de que Kant reconozca que la filosofía es el trabajo del concepto y de que no acepte la trascendencia introducida por el platonismo en la filosofía, sin embargo conserva o introduce, de nuevo, una trascendencia: un Fundamento. Un lugar dado de antemano desde el cual legitimar pretensiones: Un universal, esta vez subjetivo.

«Los filósofos no se han ocupado lo suficiente de la naturaleza del concepto como realidad filosófica. Han preferido considerarlo como un conocimiento o una representación dados, que se explicaban por unas facultades capaces de formarlo (abstracción o generalización) o de utilizarlo (juicio). Pero el concepto no viene dado, es creado, está por crear [...]»²⁴⁸

Es decir, Kant y el idealismo subjetivo²⁴⁹ vuelven a situar un Uno-fundamento por encima del ser, por encima de la potencia del ser, del ser como potencia: del *possest*. Y con ello, se vuelve a reintroducir la trascendencia, la cual sólo sabe realizar un doble de lo empírico, esta vez de la conciencia: extendiendo la conciencia y su imperio a la

²⁴⁷ I. KANT: “De un tono de distinción...”, p. 14.

²⁴⁸ *Qph?*, p. 16. Trad. Cast., p. 17.

²⁴⁹ Volvemos a recordar, que Deleuze no ataca un pensamiento, sino que localiza en él las potencias reactivas y las invierte. Por ello, Deleuze no entra nunca ni en polémica ni en dialéctica con ningún pensamiento. Sólo nota los signos o síntomas de los nudos o anquilosamientos de un filósofo, y los hace reverberar, los amplía, para notar sus peligros reales. Peligros muchas veces efectuados y prendidos en las circunstancias, en las efectuaciones o divulgaciones de esos pensamientos mismos, lo cual no quita potencia a un pensamiento, incluso para deshacerlos.

subordinación de las pasiones, del cuerpo, de la *phýsis*, del inconsciente, de lo social, etc. Y, haciendo un doble de lo empírico, no puede evitar reintroducir la extensión, salvo que de modo eternizado y abstracto. De nuevo un gran calco, una gran parada. Y por ello, el concepto vuelve a quedar fosilizado y encerrado en un conjunto de notas extra notas, en un plano-extenso con una forma-contorno que lo delimita y determina. Vuelve a ser un trozo de plano muerto y sin actividad, que no crea nada, que no resiste a nada, que tan sólo marca dogmáticamente una esencia como los mojones de un terreno. Una esencia determinada extensamente de antemano. Una esencia inerte que, con su Poder, impide cualquier potencia, cualquier manada o jauría viva que pretenda habitar o simplemente pasar por ese terreno privado²⁵⁰. Impide la vida de cualquier concepto-potencia vivo y de cualquier manada nómada que desee crear, resistir a esos poderes y flexibilizarlos para generar otros mundos, otras posibilidades de vida²⁵¹. Salvo que ahora, en el idealismo subjetivo, la esencia ya no es algo externo que pueda ser contemplado, sino que es algo interno que debe ser descubierto a través del trabajo duro del concepto.

«Nosotros, hoy en día, tenemos los conceptos, pero los griegos todavía no los tenían; ellos tenían el plan(o) que nosotros ya no tenemos. Por este motivo los Griegos de Platón *contemplan* el concepto, como algo que está todavía muy lejos y arriba, mientras que nosotros tenemos el concepto, lo tenemos en el espíritu de forma innata, basta con *reflexionar*.»²⁵²

El *idealismo subjetivo*, del que participa Kant, vuelve a reintroducir la trascendencia, y con ella, la impotencia de estar en la acción, la subordinación de toda potencia a ese estado de cosas fijo “de derecho”. El filósofo vuelve a ser el que juzga, intenta de nuevo ser el sabio. Ya lo hizo mediante la contemplación de las esencias de modo cuasi-religioso, ahora es a modo del trabajador que *se hace a sí mismo*, mediante la actividad de la reflexión de un Algo dado de antemano respecto del cual la inmanencia es inmanente: la naturaleza humana que tenemos “dentro”.

²⁵⁰ José Vázquez Pérez ha traducido, en *Mil Mesetas*, del vocablo francés “meute” como “manada” y no sólo como “jauría”, Nosotros apelamos a ambas nociones porque nos parece que cada una aporta unas connotaciones importantes para nuestro estudio. El sentido de estas traducciones se encontrará en *Infra*. Nota. 288.

²⁵¹ Para la compleja noción de “concepto” en Deleuze, Vid: *Qph?*, cap. “¿Qué es un concepto?”.

²⁵² *Qph?*, p. 97. Trad. Cast., p. 103

Llegados a este punto, la impotencia de la filosofía como reflexión coincide enteramente con la de la filosofía como contemplación. No ha cambiado nada, sólo el Fundamento, pero la estructura, tras la Revolución francesa, parece que ha quedado idéntica, salvo que los reyes-sacerdotes o aristocracia simbólica, han sido sustituidos por los burgueses, quienes han conseguido hacerse un puesto de reconocimiento en la sociedad a base de su trabajo. Como dice Proust, muy versado en estos temas:

« [...] *En eso no fue equivocado el Gobierno de la República* [en elegir al marqués de Norpois como representante de Francia en misiones extraordinarias y como inspector de la Deuda en Egipto]. *En primer término porque cierto linaje de la aristocracia, hecha desde la infancia a considerar su nombre como una superioridad de orden interno que nadie les puede quitar (y cuyo valor distinguen con bastante exactitud sus iguales y superiores en nobleza), sabe que puede muy bien dispensarse, porque nada los realzaría, esos esfuerzos que, sin apreciable resultado ulterior, hacen tantos burgueses para profesar exclusivamente opiniones de buen tono y no tratarse más que con gente de ideas como es debido.»*²⁵³

Pero, la filosofía sigue sin producir, sin resistir, sin crear nada nuevo. Hace como esos burgueses adinerados, nuevos ricos: Por un lado conserva la estructura del “Antiguo régimen” cambiando sólo a los aristócratas por ellos mismos, o incluso, como vemos en el texto de Proust, queriendo relacionarse con ellos para contagiarse de su “distinción” fingiendo que no se la desea; o como el mismo gobierno Republicano, situando en el poder político a aquellos a los que había declarado la guerra poco antes. Y por otro lado, sigue subordinando bajo su *potestas* extensa a todo lo que no considera legítimo. Salvo que ahora lo legítimo o ilegítimo no viene dado de un modo cuasi-divino, sino a través de la voluntad: voluntad de reflexionar y trabajar. No viene de fuera, sino de dentro. Lo ilegítimo ahora es aquello que no ha asumido conscientemente el esfuerzo y no ha trabajado duramente para ser dueño de *su* esencia. De una esencia que sigue dada de antemano, pero como fin exitoso del trabajo: el reconocimiento de ser alguien autofundamentado²⁵⁴.

²⁵³ Marcel PROUST: *En busca del tiempo perdido. Vol. 2. A la sombra de las muchachas en flor.* Alianza, Madrid, 1995. pags. 13-14.

²⁵⁴ Esta temática tan frecuente desgraciadamente en nuestros días. Ontológica y política a la vez. Cuestión de tono. Ha sido tratada ampliamente por G. VATTIMO y por T. OÑATE bajo la denominación

Pero no sólo nos encontramos con esa impotencia intrínseca de la reflexión, de nuevo encontramos el segundo argumento deleuzeano: Ya hemos notado cómo la filosofía como reflexión también es absolutamente estéril pues no parece producir sino reproducir. Es reactiva y no activa. Es teórica, en el mal sentido de la palabra, y no es una acción. No produce nada, no puede dar nada nuevo, no puede crear conceptos ni estar apegada a los problemas reales que se le plantean en nuestra contemporaneidad, pues permanece en su forma vacía de reflexión acerca de un objeto o ciencia que no parecen necesitar de su reflexión. Mas, a pesar de ello, y como vimos en el caso de la contemplación, podemos pensar que quizá en algún momento pudo detentar un poder que ahora ya parece poseer cada vez menos. Como sabedora, por reflexión, de los fines (del hombre) dados de antemano, siempre ha dado la pauta y el juicio, no sólo para la sociedad, sino también para las otras disciplinas. Así se ha convertido en la más universal de las universales disciplinas. Y precisamente por ello, es el más inútil de los saberes.

Nadie, nos dice Deleuze, ni un matemático, ni un músico, ni un sociólogo, necesitan a la filosofía para realizar su función²⁵⁵. De ahí la baja estima y lo molesto que resulta generalmente su presencia en otras disciplinas con su “tono”, ahora de trabajadora y reflexiva. Nadie, en último término, parece haber necesitado de la filosofía –de los supuestos sabios– para realizar su esencia, o para saber qué hacer, o para orientar ni fundamentar sus disciplinas, o para saber cuál es la mejor sociedad. Dice Foucault en el “diálogo sobre el poder” que mantiene con Deleuze:

«Ellos mismos, los intelectuales, forman parte del sistema de poder, la propia idea de que son agentes de la “conciencia” y del discurso forma parte de ese sistema. El papel del intelectual ya no consiste en colocarse “un poco adelante o al lado” para decir la verdad muda de todos.»²⁵⁶

de *secularización*. Vid. A.A.V.V. G. VATTIMO (Ed.): *La secularización de la filosofía*. Gedisa. Barcelona, 1998.

²⁵⁵ Cfr. *Qph?*, p. 11. Trad. Cast., p.12.

²⁵⁶ “Les intellectuels et le pouvoir”, *ID.*, p. 290. Trad. Cast., “los intelectuales y el poder” en FOUCAULT, M: *Un diálogo sobre el poder*, Alianza, Madrid, 1981. p. 9.

c) Por último, si la filosofía tuviera como función la *comunicación*, según el análisis de las potencias llevado a cabo por Deleuze, también estaría muerta.

«Todavía un paso más: cuando la inmanencia se vuelve inmanente “a” una subjetividad trascendental, tiene que aparecer en el seno de su propio campo la señal o la cifra de una trascendencia como acto que remite ahora a otro yo [moi], a otra conciencia (comunicación). Eso es lo que sucede con Husserl y con muchos de sus sucesores, que descubren en el Otro, o en la Carne, la labor del topo de lo trascendente en la propia inmanencia.»²⁵⁷

La representación de la filosofía encuentra otra trascendencia en la que basarse: la del Otro, sea lo que sea este gran Otro. Por ello, la filosofía se convierte en una suerte de herramienta para intentar establecer *comunicación* con ese Otro. Y como el patrón ya era subjetivo, pues se había conquistado la subjetividad como Fundamento, ese Otro trascendente, y en la ciudad, ya no es el cielo objetivo de los griegos, sino el otro: los otros. De ahí el interés por una democracia humanista que dice basarse en Grecia pero no lo parece debido a una diferencia radical en su suelo. Si, en nuestros paralelismos, la *contemplación* correspondería a una aristocracia simbólica cuyo poder venía de fuera, y la *reflexión* a una burguesía que busca ese “tono” de gran señor dentro por medio del trabajo; a la comunicación le corresponde una suerte de clase liberal que se llama a sí misma demócrata. A esta nueva clase social-filosofica le corresponde el “gran tono” del primer mundo autocomplaciente y en guerra con sus cuerpos y con la naturaleza, que se acerca a los “otros”, sin duda “atrasados”, o bien para ayudarles por medio de su autofundado “Estado de Derecho”, o bien por medio de guerras (muy comunicativas), o bien sin dejar nunca de tratarlos como a sus colonizados por muy buenas intenciones que se propongan...sin dejar ser nunca a la diferencia.

La comunicación entonces nos conduce, sobre todo, al campo *intersubjetivo*. Ya no intenta saber la esencia y fines de las cosas como universal, ni la esencia o fines de la naturaleza humana, sino que intenta *generar* la esencia y fines de la comunicación con las otras conciencias, trascendentes para las subjetividades cerradas que se suponen con “opinión propia y personal”. Lo bueno que parece poseer la filosofía como *comunicación* es que ha renunciado con ello a las esencias fijas, pero, en lugar de funcionar como

²⁵⁷ *Qph?*, p. 48. Trad. Cast., p. 50.

filosofía y hacer una ontología, en lugar de plantear problemas y cuestiones, ha establecido que no hay posibilidad de tener una medida externa y trascendente de las *opiniones*. Por lo que, finalmente, sólo quedan ellas y su imperio, y el modo de comunicarse con el Otro es precisamente el de intentar limar las diferencias trascendentes mediante *consensos* vinculantes. Se ha caído, como vemos, en cierto relativismo digno de las sociedades que Jameson llamaba postmodernas y Deleuze denomina “abiertas de control”, siendo este control ejercido desde la información y la comunicación.

En definitiva, la comunicación ha instaurado el régimen de las opiniones como único válido, pero pretende, mediante los *universales de la comunicación*, poder legitimar unas opiniones frente a otras, también realizar un juicio. El juicio y la legitimación se encuentran ahora a través del *consenso*. Esto es, de que la opinión sea compartida *por los otros* o, en su defecto, impuesta con medios “democráticos y solidarios”. Dice Deleuze:

«Y mucha ingenuidad o mucha perfidia precisa una filosofía de la comunicación que pretenda restaurar la sociedad de los amigos o incluso de los sabios formando una opinión universal como “consenso” capaz de movilizar a las naciones, los Estados y el mercado.»²⁵⁸

La comunicación es la producción misma de opiniones para Deleuze: de *Opinión* bajo el poder de la repetición de lo idéntico y de lo banal. A través del *consenso* como *concepto universal*, la filosofía ha creído poder juzgar y poner en sus límites adecuados (¿?) todo lo otro que se le escapa: a los otros los cuales, si no participan del consenso, son atacados como radicales descerebrados en guerras para dotarles de sus derechos; a la Tierra que no es razonable aunque ahora hay que aprender a descifrar lo que nos comunica ella para que no nos aniquile en la medida en que nos-otros la aniquilamos a ella; al Cuerpo como otro conquistándolo, operándolo e intentando adecuarlo, ya no sólo a los deseos de la subjetividad, sino también a los de la intersubjetividad en una suerte de gran cuerpo clónico²⁵⁹; y al Mercado y el Capital que, a pesar de ser deseado por la intersubjetividad generada por él mismo, siente que no está en su poder y que podría llegar a controlarlo por consenso.

²⁵⁸ *Qph?*, p. 103. Trad. Cast., p. 109.

²⁵⁹ Para localizar la lucha que los idealismos subjetivos e intersubjetivos mantienen con el cuerpo, la naturaleza, y todo Otro con el que no se puede “entrar en razón”, ver un texto muy elocuente al respecto: “La constitución del imaginario socio-sexual” de Giulia COLAIZZI. *Eutopías*, 2ª época. Centro de semiótica y Teoría del espectáculo. Universitat de València. Vol 18, 1993.

Pero, aunque la filosofía sueña con este consenso universal que pudiera alterar incluso al mercado, no es por esta línea donde parece que podrá realizarlo. Simplemente porque está mal planteado el problema, porque con lo *Otro* sólo parece caber el consenso o la guerra. De nuevo por doquier el dominio, la extensión y sus dicotomías irresolubles que se autorreproducen al infinito.

«Y la filosofía no encuentra ningún último refugio en la comunicación, que en potencia sólo trabaja sobre opiniones, para crear “consenso” y no concepto. La idea de una conversación democrática occidental entre amigos jamás ha producido el menor concepto.»²⁶⁰

Es aquí donde encontramos el segundo argumento de Deleuze. Ya hemos localizado que la filosofía, si se dedica al *consenso* y no al *concepto*, queda completamente impotente, pues pierde su función propia y se convierte, inmediatamente, en comunicación. Y a ello ha sido conducida, de nuevo, por perder de vista su inmanencia y su campo de circunstancias. Por haberse abstraído de todo y pensar que puede actuar en una suerte de “condiciones ideales” nunca aplicables a lo que hay. Por reintroducir la trascendencia, esta vez de un Otro, de la dicotomía misma.

De nuevo la representación de la filosofía deja de ser filosofía y se convierte en esclava de la comunicación, a pesar de su ilusión de que ella es la que domina a esta gran disciplina de nuestra epocalidad. Parece más bien que la filosofía, en su impotencia “fundamentada”, no tiene creatividad suficiente y piensa que su labor es la que le dicta la sociedad de la información y la comunicación, la cual, a su vez, ha robado la tarea de la filosofía, alterándola radicalmente:

«Por último se llegó al colmo de la vergüenza cuando la informática, la mercadotecnia, el diseño, la publicidad, todas las disciplinas de la comunicación se apoderaron de la propia palabra concepto y dijeron: ¡es asunto nuestro, somos nosotros los creativos, nosotros somos los conceptos!»

²⁶⁰ *Qph?*, pags. 11-12. Trad. Cast., p. 12.

Somos nosotros los amigos del concepto, lo metemos dentro de nuestros ordenadores. Información y creatividad, concepto y empresa: existe una bibliografía abundante...»²⁶¹

Pero, este segundo argumento deleuzeano es diferente en el caso de la comunicación respecto de la contemplación y la reflexión. Porque la comunicación como poder y la filosofía de la comunicación como poder no han quedado obsoletos por las modas históricas, sino que hoy en día todavía, como ya comenzó a alumbrarse en tiempos de Deleuze, Habermas es considerado todavía en nuestros días “El filósofo”, Savater se comunica por internet, las subdisciplinas de la llamada “comunicación” intentan crear conceptos y usar, extrañamente, los de la filosofía –a pesar de que se consideran disciplinas científicas y autónomas respecto de ella–; la publicidad es considerada la mayor disciplina en la actualidad, etc.

Mas este mismo poder que posee la comunicación, elimina la posibilidad misma de la filosofía por dos razones: porque destruiría la propia naturaleza de la filosofía, y porque la comunicación sí que es autónoma y poderosa, y no necesita a la filosofía para legitimarse. Por ello, el último amparo que buscaría la filosofía del poder ni siquiera le valdría. Es más, este giro en la actualidad hacia la comunicación omnímoda que intenta aglutinar todos los poderes y, entre ellos, el de la filosofía –por lo que dice de sí misma que forma conceptos y acontecimientos por medio de la publicidad, los ordenadores y la información audiovisual “imparcial”–, ha conducido a dos efectos en las impotencias de la filosofía: En primer lugar, ha convencido enteramente a la filosofía, pues su representación ha encontrado un nuevo fundamento afundamentado y dicotómico en el que basarse que es el relativismo adecuado sólo al capital. Respecto de él, la filosofía pretende discutir con un “tono” de gran señor que le viene de sus antiguos dominios, pero ya está vendido pues está guiado de la mano de los presupuestos de la comunicación imperante y puestos todos los argumentos a su servicio. Y en segundo lugar, ha conseguido, a base de subsumirla, hacer que la palabra “filosofía” quede completamente denostada. Como nunca lo había sido. Así nos muestra Ripalda:

«El término “filosofía” es un despojo utilizado para designar que algún artefacto, acción de marketing o medida de la administración obedece a un proyecto más o menos

²⁶¹ *Qph?*, p. 15. Trad. Cast., p. 16

técnico; este sentido anglosajón de philosophy impone la catacresis con una fuerza imparable, que es su mayor argumento.»²⁶²

Podríamos constatar, con el sector más pesimista, que la filosofía está muerta y bien muerta por fin en la era de la comunicación, y ha sido asesinada por intentar conservar ese “tono” de gran señor que ha pasado a ser el “tono” de un gran trabajador venido a más como empresario y, por fin, el “tono” de un gran demócrata intentando un consenso pacífico hasta que el Otro dice que “no” o no puede decir nada –en los términos en los que se le inquiera– y entra en guerra de exterminio con él. El tono ha cambiado, ciertamente, pero la filosofía ha intentado conservar un poder. Siempre el poder contra la potencia. Y por ello ha sucumbido.

Pero Deleuze intenta siempre diferenciar bien los planos y notar sus articulaciones inmanentes precisas, como ya hemos visto en la cuestión de la historia y el *devenir*, del *poder* y la *potencia*, de la *extensión* y la *intensión*. Por ello, nos avisa de algo que ha podido ser obviado ante la tristeza que nos trasmite ver a la filosofía vendiéndose a cualquier poder y buscando un fundamento “razonable” donde apoyarse para compensar su vergüenza. Ante la pena de ver convertido su “tono” de antaño en el tono de un lacayo cualquiera de una empresa comunicativa el cual, gracias a las técnicas de calidad y ética empresarial, es extorsionado para creer que ciertamente es parte importante, incluso cuidador y guardián, de su empresa explotadora, y por ello le ofrece toda su sangre y tiempo.

El factor que no debemos olvidar nunca en este tratamiento de la filosofía deleuzeana, es que es cierto que la representación de la filosofía sucumbe, pero siempre lo hizo y nunca eso fue filosofía, es más, la filosofía espera que ese poder se derrumbe y lucha para ello:

«Pero cuanto más se enfrenta la filosofía a unos rivales imprudentes y bobos, cuanto más se encuentra con ellos en su propio seno, más animosa se siente para cumplir la tarea, crear conceptos, que son aerolitos más que

²⁶² J. M. RIPALDA: *De Angelis. Filosofía, mercado y postmodernidad*, p. 13.

mercancías. Es presa de ataques de risa incontrolables que enjagan sus lágrimas.»²⁶³

No debemos olvidar que siempre ha habido y habrá una filosofía activa que, por serlo, busca un “tono” no “distinto” en jerarquía, rango ni orden a otras disciplinas reales y creativas del pensar (que tampoco carecen de sus poderes o ilusiones pero no deben ser identificadas con ellos), como son las ciencias y las artes para el filósofo francés. Es decir, una filosofía que no se enseñorea sobre otros modos de pensamiento, ni los otros modos de acción, ni de vida. Una filosofía que renuncia a distinguirse de ningún modo. Un “tono” que deviene más bien un “estilo”. Pues el *estilo* no posee gradación vertical, sino sólo *diferencia*:

«Quisiera decir lo que es un estilo. Es la propiedad que tienen aquellos de los que habitualmente se dice “que no tienen estilo...”. No es una estructura significativa, ni una organización reflexionada, ni una inspiración espontánea, ni una orquestación, ni una musiquilla. Es un agenciamiento, un agenciamiento de enunciación. Tener estilo es llegar a tartamudear en su propia lengua. Y eso no es fácil, pues hace falta que el tartamudeo sea realmente necesidad.»²⁶⁴

Un *tono*, en todo caso, que se aúna con toda acción y proyecto afirmativo en la lucha, en la resistencia a los poderes que nos asfixian. Un *tono*, en definitiva, político y dispuesto a construir, a producir Diferencia necesaria y política por ello mismo:

« [...] Es el estilo [style], el “tono” [ton], el lenguaje de las sensaciones, o la lengua extranjera en la lengua, la que reclama un pueblo por venir.»²⁶⁵

Este tono que reivindica Deleuze para la filosofía, finalmente, es tan poco altanero y pertenece tan poco a los dictámenes excluyentes de la extensión, que, como veremos, sí tiene la potencia suficiente como para retomar y renombrar las tres actividades que parecían haber eclipsado la filosofía: la contemplación, la reflexión y la comunicación. Como veremos en el capítulo 17. “La ontología se confunde con la univocidad. La ontología menor de Gilles Deleuze”, estas tres actividades sólo pueden ser salvadas en

²⁶³ *Qph?*, p. 16. Trad. Cast., p. 17.

²⁶⁴ *D.*, p. 10. Trad. Cast., p. 8.

²⁶⁵ *Qph?*, p. 166. Trad. Cast., p. 178.

cuanto dejan a un lado los universales, y devienen actividades o máquinas productivas trabajando y contaminándose conjuntamente.

6. “*La filosofía se confunde con la ontología*”

Una vez visto que la filosofía no se puede confundir con ninguna de sus ilusiones, y por ello, con ninguno de sus rivales; examinados también estos rivales, estos afueras negativos que la filosofía no desea y sí los poderes de la filosofía; y notado todo ello, debemos introducirnos en aquello que Deleuze localiza y *afirma* como potencia de la filosofía. Y para saber afirmativamente en qué consiste dicha potencia, debemos retornar al primero de los epígrafes del capítulo: “Potencias e impotencias de la filosofía”, a saber, aquel en el cual se presentaba el problema que estamos tratando: el de la desaparición de la “ontología” en la obra de Deleuze (§. 5.3.1.)

Para saber qué es la filosofía en Deleuze, en qué consiste su singularidad, cuál es su acción y potencia propias, debemos volver al texto inicial de *Lógica del sentido* y notar, desde allí, qué ocurre con la *filosofía* en la obra deleuzeana, una vez sabido que la filosofía no puede identificarse ni con la contemplación, ni con la reflexión, ni con la comunicación. Recordemos, entonces, uno de los primeros textos en los cuales Deleuze nos dice afirmativamente qué es la filosofía:

«La filosofía se confunde con la ontología, pero la ontología se confunde con la univocidad del ser (la analogía siempre fue una visión teológica, no filosófica, adaptada a las formas de Dios, del mundo y del yo). La univocidad del ser no quiere decir que haya un solo y mismo ser: al contrario, los entes son múltiples y diferentes, producidos siempre por una síntesis disyuntiva, disjuntos y divergentes ellos mismos, *membra disjuncta*. La univocidad del ser significa que el ser es Voz, que se dice, y se dice en un solo y mismo «sentido» de todo aquello de lo que se dice. Aquello de lo que se dice no es en absoluto lo mismo. Pero él es el mismo para todo aquello de lo que se dice. Entonces sucede como un acontecimiento único para todo lo que sucede a las cosas más diversas, *Eventum tantum* para todos los

acontecimientos, forma extrema para todas las formas que permanecen disyuntas en ella, pero que hacen resonar y ramificar su disyunción. »²⁶⁶

En efecto, Deleuze da, a nivel del libro *Lógica del sentido*, una definición de filosofía muy especial: “*la filosofía se confunde con la ontología*”. Debemos estudiar detenidamente en los siguientes capítulos en qué consiste la potencia de la filosofía, su definición intensiva, ahora que ya sabemos sus límites-contornos negativos.

Esta potencia queda formulada, al menos en sus primeras apariciones, únicamente como “ontología”, siendo esta expresión desplazada, como hemos visto, en obras posteriores, hasta casi desaparecer en *¿Qué es la filosofía?* Por ello es de gran interés para nosotros, y para la filosofía, notar esta mutación o desplazamiento de la palabra “ontología” pensando, a su vez, el continuo que se establece desde esta temprana definición de filosofía y el proceso que constituye en *¿Qué es la filosofía?*

Explicitaremos pues algunos de los términos de la investigación que dará comienzo inmediatamente y que nos tendrá que conducir a unir la “ontología” como primera formulación de qué es filosofía, con la que ya poseíamos: la creación de conceptos si queremos encontrar a la *ontología desaparecida, por derecho*, en la filosofía de Deleuze.

Si atendemos al fragmento de *Lógica del sentido*, encontramos en él que *la filosofía “se confunde” con la ontología*. Es decir, cuando llamamos a una, llamamos a la otra. Pero, a su vez, y como segunda parte necesaria de una suerte de condicional, encontramos que la filosofía “se confunde” con la ontología cuando: “*la ontología se confunde con la univocidad del ser*”.

En primer lugar, en este texto no se está tratando a la “ontología”, por lo que ya hemos visto, de un modo representativo: ni como estudio contemplativo del Ser, ni como reflexión acerca del ser que nos condujera a ninguna verdad teórica, ni como el ser de la comunicación ni la comunicación con el ser a partir de algún privilegio de la humanidad como podría ser el lenguaje (lógos). Parece que, en Deleuze, estas concepciones habituales de la filosofía, a las que Deleuze tacha de *analogistas*, no funcionan ni pueden funcionar. Y no lo hacen, porque son únicamente banalizaciones de la tarea de la filosofía. Únicamente son el re-conocimiento y la re-presentación

²⁶⁶ LS., p. 210. Trad. Cast., p. 186. Supra. §. 5.3.1. “La paradójica desaparición de la ontología”.

de una filosofía poderosa y estéril que se pretende privilegiada. Por eso la “ontología” debe *desplazarse* siempre a otro lugar para hacer notar que no se trata de ninguna de estas no-acciones.

La ontología entonces no puede tener relación ni con el *Dios* que contempla el ser –este último es secundariamente, después de Dios está el ser, contemplado y juzgado por el primero–, ni con la reflexión del humano acerca del *mundo*, ni con la apertura a un *yo* de una verdad del ser. Y no puede tener relación con estas tres dimensiones de la analogía, porque sino no sería filosofía en los términos planteados de una disciplina real que crea sus propios productos, interviniendo con ello en el mundo. Sería, como hemos visto ya, un retorno de la trascendencia anulador de cualquier actividad y legitimador de las jerarquías que se dan *de hecho*, a la vez que un retorno al *sabio* que dice lo que hay que hacer para ir por el *recto camino*, el de la *esencia verdadera*. Un retorno a la teología en el mal sentido de la expresión: el de una teología dogmática y no un tratamiento creativo de lo divino inmanente.

« [...] (la analogía siempre fue una visión teológica, no filosófica, adaptada a las formas de Dios, del mundo y del yo)»²⁶⁷

En segundo lugar, vemos en este texto que el derecho de que “*la ontología se confunda con la univocidad del ser*” hace que la “ontología” tampoco sea tratada como ningún genérico que indique un área del conocimiento. De ahí la importancia del verbo necesario en esta frase: “confundirse” (*se confond*), y no expresiones como “ser lo mismo”, etc²⁶⁸. Porque, si tratamos la expresión “ontología” como habitualmente se hace, nombra una extensión del saber que ha sido ocupada por personajes desde Sócrates hasta Habermas. Una sucesión de nombres, tratados, uno tras otro, en su representación formada por la Historia de la filosofía hegemónica.

« Yo tengo y vivo hasta tal punto la idea de que la filosofía no tiene nada que ver con especialistas, de que no es una especialidad, o lo es en el mismo sentido que la pintura, la música, y que, necesariamente, el problema... intento plantearlo de otro modo. Bueno... si se cree que la filosofía es abstracta, la historia de la filosofía es abstracta en dos grados, en segundo

²⁶⁷ *Ibidem*

²⁶⁸ En el *Diccionario del uso del castellano* María Moliner, la primera acepción de este verbo es la siguiente: “confundir” (del lat. «confundere») «*1 tr. Borrar o hacer desaparecer los límites o perfiles de las cosas, de modo que no se ve su separación: ‘La niebla confunde los perfiles de las montañas. El grabado del cristal confundía las figuras de detrás’. prnl. Ponerse o aparecer confuso o borroso: ‘En la lejanía se confunden las formas’.*»

grado, porque... ya ni siquiera consiste en hablar sobre ideas abstractas, sino que consiste en formar ideas abstractas sobre ideas abstractas.»²⁶⁹

La ontología así pensada, como co-extensa con la filosofía y su historia o como una “parte” de la misma, colindante con la estética, la ética la filosofía de la ciencia u otras parcelas, además de muerta, sólo es un área-contorno que incluye y excluye de un modo no demasiado satisfactorio. Incluye en un mismo cajón de sastre posturas tan enfrentadas y tensas como las que Deleuze denomina “analógicas” en el texto tratado, o representativas, o poderosas (aquellas que aniquilan bajo su poder a la filosofía misma), y aquellas que son acciones filosóficas creativas alteradoras. Ambas, como ya hemos notado numerosas veces a lo largo de las notas de esta investigación, como en la introducción al mismo, pueden darse en ocasiones simultáneamente en algún filósofo. Por ello, a Deleuze le urge discriminarlas y denunciar las poderosas-negativas, localizando siempre las afirmativas-productivas. Con el sistema de inclusión-exclusión de la filosofía como representación y poder estos matices no pueden ser considerados, y sin embargo, en su forma de proceder, el tratamiento genérico de la “ontología” excluye a pensadores creativos, como Marcel Proust, Antonin Artaud, Francis Bacon o Jean Luc Godard, Riemann, René Thom, los cuales también llevan a cabo una actividad univocista e inmanentista, aunque no genéricamente incluida en la filosófica y menos en la ontológica. Como si todas ellas tuvieran que subordinarse a una filosofía muerta.

«También se podría igualmente acercar Heidegger y Jarry [...] Así pues, si consideramos a Jarry o Roussel como la realización de la filosofía de Heidegger, ¿no es decir que el pliegue es arrastrado y se instala en un paisaje completamente distinto, y adquiere otro sentido? No se trata de restar seriedad a Heidegger, sino de recuperar la imperturbable seriedad de Roussel (o de Jarry). A la seriedad ontológica le hace falta un humor diabólico o fenomenológico.»²⁷⁰

Para conjurar este problema que introduce la extensión y la predicación atributiva e inclusiva, Deleuze añade necesariamente la segunda parte de esta condicional por la cual, *si la filosofía se confunde con la ontología, la ontología tenga que confundirse con un vector o dirección de acción: con la univocidad*. Ello obliga a la “ontología” a dejar de ser

²⁶⁹ G. DELEUZE: *L'Abécédaire*. Letra “H” de “Historia de la filosofía”

²⁷⁰ *F*, p. 118. Trad Cast., pags. 144-145,

una parcela del saber, supuestamente neutra, que lucha contra sus adversarias: la estética, política, moral, etc., en orden ocupar la extensión completa de la filosofía, para devenir otra actividad a través de una dirección como es la de la univocidad.

Por ello, la *univocidad* se establece, en este texto, como vector que indica una tendencia de acción distinta de otra tendencia conservadora que sólo piensa a imagen y semejanza de lo que hay *de hecho*, y que, por lo tanto, sólo puede pensar en términos de extensión y atribución. Y este vector: el *univocista*, al ser intensivo y agenciarse todo aquello que deviene con él y lo hace devenir, sí puede aunar pensamientos tan aparentemente extraños para la lógica de las casillas como son el de Proust y el de Bergson, el de Mallarmé y Nietzsche, el de Heidegger y Alfred Jarry, o el de Riemann y Resnais, haciendo bodas inmanentes y aberrantes entre ciencias, artes y filosofías.

A su vez, que la univocidad, y por ello la ontología, sean tratadas como vectores de acción y no como áreas, separa sin embargo –que no excluye–, la mezcla entre estas actividades creativas y las potencias nefastas de tradiciones hegemónicas y conservadoras como la tomista, el platonismo o el kantismo y el hegelianismo hegemónicos, que no son ni Platón, ni Kant, ni Hegel, ni Tomás de Aquino.

Por ello, podemos decir que Deleuze, en este texto, dibuja un *mapa vivo* o un *diagrama* de fuerzas más que establecer una especie de un género al cual sólo podrían acceder los *especial-istas*. De este modo, no se introduce en las guerras parcelarias que acechan siempre a las filosofías del poder. Al contrario, encuentra una actividad concreta para la filosofía: como ontología, como univocidad, salvándola así de todas sus luchas territoriales –externas o internas– y dejándola, por fin, hacer su tarea, pudiendo acometer los verdaderos problemas.

Ahora podemos comenzar a comprender que la “ontología” no puede definirse genéricamente, como tratado o *lógos* acerca del ser, del *tò ón*; sino que sólo puede hacerlo mediante una actividad concreta: la univocidad, relacionada con ambos pero como actividades y no como discurso acerca de un objeto. Con ello, la “univocidad” también deja de ser considerada como el simple epíteto que era en los dominios de la filosofía poderosa, deja de ser una especie del género-extenso “tratado acerca del ser”, siendo también este epíteto genérico y extenso. Es decir, las ontologías se dividen extensamente

entre aquellas *univocistas* por una parte, y ontologías *analogistas* por otra. Deleuze muestra que sólo hay una “ontología” que sea acción y potencia de la filosofía y no representación de la misma: La univocidad que hace potente y creativa a la ontología.

«Nunca hubo más que una proposición ontológica: el Ser es unívoco. No hubo nunca más que una sola ontología [...] que da al ser una sola voz. [...]. No nos resulta difícil comprender que si el Ser es absolutamente común, no por ello constituye un género; basta reemplazar el modelo del juicio por el de la proposición.»²⁷¹

Esta univocidad hace desaparecer al “ser” como objeto y como parcela: como género, haciendo devenir al ser y a la ontología misma en *voz*. En algo que ya no es objeto, ni sujeto. En algo sin voluntad y sin sustancia: acción pura. En el “*se dice*”, y “*se dice siempre en el mismo sentido de todo lo que se dice*”, pues no es un contenido siquiera, no es “lo que se dice”, sino una acción de decir, la *voz*. Hace devenir a la ontología algo como el *tono* devenido *estilo* del que ya hablábamos con Kant; la “y” (et) que hay entre dos términos, el nexo o *sistema* mismo del pensamiento. En definitiva, el *plan(o) de inmanencia* que se constituye a la vez, y paralelamente, a la actividad consciente de la filosofía de crear conceptos. Sin que nada ni nadie lo fabrique. Ello se constituye.

«Ello funciona en todas partes, bien sin parar, bien discontinuo. Ello respira, ello se calienta, ello come. Ello caga, ello besa. Qué error haber dicho el ello [le ça]»²⁷²

Podríamos decir, finalmente, que la ontología pasa de “*confundirse con la univocidad*” en *Lógica del sentido*, a, simplemente, “*confundirse*” en su propia acción y perder todo límite extenso. Se trata de la *ontología desvaneciente* deleuzeana de la que habla Zourabichvili²⁷³, de una *ontología menor* que, vía el vector intensivo de univocidad, desaparece cada vez más como objeto, o terreno, o término; para devenir *plan(o)*, para hacerse *sistema: Sistema abierto*. Sólo en el *sistema abierto* y el *plan(o) de*

²⁷¹ DR., p. 52. Trad. Cast., p. 71.

²⁷² AE., p. 7. Trad. Cast., p. 11.

²⁷³ ZOURABICHVILI, F. SAUVAGNARGUERS, A. y MARRATI, P: *La Philosophie de Deleuze*. p.10. Supra. Nota. 55.

inmanencia podemos encontrar la razón *de derecho* de esta desaparición. Por ello, ahora podemos comenzar a comprender por qué hay una desaparición *sistemática*: la ontología, por el sistema mismo, deviene sistema o plan(o).

De este modo, se va perfilando la filosofía en el pensamiento deleuzeano a lo largo de sus escritos, dando lugar a una definición afirmativa en su potencia o función de crear conceptos, como hemos podido notar, y Deleuze-Guattari expresan explícitamente en *¿Qué es la filosofía?*:

«La filosofía es el arte de formar, inventar, de fabricar conceptos»²⁷⁴.

La ontología va desapareciendo o desplazándose, *de derecho*, hacia un *plan(o)* y un sistema, hacia una acción o incluso un lugar, una *Tierra*, que no es objeto, ni posee objeto de estudio, ni sujeto intencional. Todo ello, nos lleva a preguntar en este punto: ¿qué ocurre, entonces, con el ser?, si este era el supuesto objeto de la ontología, ¿el ser puede ser tratado como un objeto o como un fundamento del que obtener conceptos?

«Pero ¿no podría suceder que ese ser al que apela conservase aún un débito a la identidad, a pesar de todo?»²⁷⁵

Quizá, más bien, habría que preguntar si el ser no se desplaza también en una acción concreta: la creativa, deviniendo *posset*; o incluso, y también, en aquello que fuerza a pensar una y otra vez: la no-filosofía de la filosofía como vimos cuando investigábamos los afueras de la filosofía. La diferencia.

« Pre-filosófico no significa nada que preexista, sino algo *que no existe fuera de la filosofía* aunque ésta lo suponga. Son sus condiciones internas. Tal vez lo no filosófico esté más en el meollo de la filosofía que la propia filosofía, y significa que la filosofía no puede contentarse con ser comprendida únicamente de un modo filosófico o conceptual, sino que se dirige también a los no filósofos, en su esencia. [...]»²⁷⁶

²⁷⁴ *Qph?*, p. 8. Trad. Cast., p. 8.

²⁷⁵ L. SÁEZ: “Ser, nada y diferencia. El nihilismo nómada de G. Deleuze, más allá de Nietzsche y Heidegger”, p. 420.

²⁷⁶ *Qph?*, pags. 43-44. Trad. Cast., p. 45. Supra §. 5.3.2. “Negación no dialéctica”

II. Segunda sección:

HACIA LA ONTOLOGÍA COMO SISTEMA

7. El derecho del devenir

Como podemos comprobar, la sección anterior, lejos de habernos liberado de la pensar la “ontología”, reconduce directamente a ella. Nos lleva a tratarla necesariamente para poder comprender, no sólo qué es la filosofía en la obra de Deleuze, desde *Lógica del sentido* hasta *¿Qué es la filosofía?*, sino también para poder investigar abiertamente cuáles son sus potencias afirmativas. Y ello, a partir de la comprensión, de nuevo, de por qué se desliza sistemáticamente la “ontología”, deviniendo *sistema* y *plan(o)*.

Por lo tanto, si en la sección anterior hemos localizado que las causas de la desaparición de una expresión como la de “ontología” no pueden deberse sólo a las circunstancias de un cambio en el pensamiento de Deleuze, y menos de un cambio como efecto de unas causas precedentes en el tiempo cronológico que fueran los encuentros con Badiou y Guattari, debemos dar ahora un paso más. Debemos hacernos cargo, en este capítulo, de estas condiciones *de derecho* que obligan a virar al pensamiento deleuzeano y la filosofía misma, obligándonos a considerar *también* la otra cara inmanente de esta desaparición. Por lo tanto, es el momento de pensar el “sistemático” de la desaparición, aquello que le pertenece propiamente a la filosofía; y ello, sin excluir la faceta histórica, que podríamos llamar *de hecho*, la cual queda en una suerte de segundo plano, mas, sólo por ser menos explicativa, aunque también sugerente. No podemos olvidar aquí lo ya ganado, y es que no se puede dar una cara sin la otra. Ambas están unidas por la inmanencia y son dos regímenes o dos modos de lo mismo. Así pues, podemos decir abiertamente con J. M. Aragüés:

«A este devenir no es ajeno el encuentro y la colaboración con su amigo Félix Guattari, bajo cuya influencia comienza una acerada crítica al psicoanálisis freudiano, tiñendo su obra de unos tintes políticos hasta entonces desconocidos [...]»²⁷⁷

Y podemos decir lo mismo que dijimos al comienzo de este estudio: a saber que el encuentro de Deleuze con Guattari y con Badiou “no es ajeno” al devenir de la ontología, porque se ha efectuado en ello una *variación*. Ahora sabemos que las razones de *hecho* y de *derecho*, las primeras consideradas por ahora históricas y las segundas pertenecientes al devenir, se refieren mutuamente, y no sólo entre ellas, sino que también se abren a otros devenires. Por todo ello, podemos volver a decir muchas cosas de las ya dichas, pero matizadas; y con un matiz tal, que conducen a poder decir algunas cosas más que antes no se podían percibir. Podemos decir entonces que un encuentro fáctico con Guattari por una parte, explica y *determina* o *condiciona* el devenir Deleuze-Guattari: “no le es ajeno” como dice acertadamente el texto de Aragüés, porque, como vimos en su momento, el devenir no puede determinarse ni condicionarse, esto es, no puede *actualizarse*, sin la historia o los estados de cosas fácticos que establece como condición.

« Este poder no es una posibilidad abstracta: se cumple y se efectúa necesariamente en cada instante por las restantes fuerzas con las cuales está relacionada. No debe sorprendernos el doble aspecto de la voluntad de poder [*volonté de puissance*]: determina la relación de las fuerzas entre sí, desde el punto de vista de su génesis o de su producción; pero a su vez es determinada por las fuerzas en relación, desde el punto de vista de su propia manifestación. Por ello la voluntad de potencia [*volonté de puissance*] es siempre determinada al tiempo que ella determina, cualificada a la vez que ella cualifica.»²⁷⁸

Pero, por otra parte, como vemos en esta determinación recíproca, es el devenir el que da potencia al encuentro fáctico entre ambos como virtualidad creativa. Es decir, si no hubiera determinada tensión y virtualidad en las obras de ambos: de Deleuze y Guattari, e incluso no sobrevolara el acontecimiento de mayo del 68, o el problema de

²⁷⁷ J. M. ARAGÜÉS: “Prólogo. Deleuze múltiple” en A.A.V.V. J. M. ARAGÜÉS (ed.): *Gilles Deleuze. Un pensamiento nómada*. p. 7.

²⁷⁸ *Nph.*, p. 70. Trad. Cast., p. 90. Para este asunto concreto en el cual la potencia es poder de afección y, por ello, productiva, véase el artículo de L. Sáez: “Ser, nada y diferencia. El nihilismo nómada de G. Deleuze, más allá de Nietzsche y Heidegger.» en Op. Cit. *Pensar la nada...*, pags. 424-431.

renombrar la ontología fuera de la representación; esto es, si no hubiera “atmósfera ambiente” que reclamara un encuentro, éste podría haber sido absolutamente inexistente.

« [...] “se asemeja a una atmósfera ambiente en la que sólo puede engendrarse la vida, que desaparece de nuevo cuando esta atmósfera se aniquila”. Es como un momento de gracia.»²⁷⁹

Mas, no sólo eso, este devenir Deleuze-Guattari, además de dar cuenta del hecho del encuentro fáctico Deleuze-Guattari, también lo hace del devenir de la ontología misma hacia un *plan(o)* y/o *sistema* vía la segunda parte de la condicional a la que atendíamos, es decir: «*que la ontología se confunde con la univocidad*»²⁸⁰ como veremos pormenorizadamente en esta investigación. A su vez, el devenir de la ontología, explica o expresa también, no sólo el encuentro con Guattari, sino el devenir conjunto de la obra de Deleuze, y ello, a su vez, de la filosofía misma, etc...

«El hombre no deviene animal mas que si el animal, por su lado, deviene sonido, color o línea. Es un bloque de devenir siempre asimétrico. Lo que no quiere decir que los dos términos se intercambien, no se intercambian en absoluto, sino que para que uno devenga otro hace falta que éste devenga a su vez otra cosa, y que los términos se borren. Sólo cuando la sonrisa no tiene gato, como dice Lewis Carroll, puede el hombre efectivamente devenir gato en el preciso momento en que sonrío. [...] Cuando uno logra trazar una línea puede decir: “esto es filosofía”.»²⁸¹

Pero, aún hay más, en este juego asimétrico del devenir que se desliza a otros devenires, formando un bloque continuo, una *línea de fuga*; el devenir mismo, a su vez, se asimetriza con la historia. Si el devenir no es historia, no sólo es recíproco a la historia, sino que se escurre hacia otro *lugar*. Hacia el *lugar* mismo. Es decir, el *devenir* deja de ser entendido en su mera relación con el *tiempo* (como también le ocurre a la *ontología*), deja de ser pensado sólo desde la historia como habíamos visto (ahora sabemos que parcialmente) en nuestro epígrafe llamado “Heterogénesis. De la doble causalidad”. Rompe así cualquier dualismo y se emparenta o señala sus bodas con el otro del tiempo:

²⁷⁹ *QPh?* p. 92. Trad. Cast., p. 97. Supra §. 5.2. “Heterogénesis. De la doble causalidad”

²⁸⁰ *LS.*, p. 210. Trad. Cast., p. 186

²⁸¹ *D.*, pags. 88-89. Trad. Cast., pags. 83-84.

el *espacio*. Ya no podemos decir solamente: *historia y devenir*, hay que decir: “*historia y devenir y espacio*”²⁸², marcando cada “y” un devenir, o el mismo bloque de devenir. Y ello, con toda la nueva dimensión que el *espacio*, y su *cruce o devenir* con el *tiempo* introduce. Por ello podemos comenzar a vislumbrar por qué la ontología deviene *plan(o)* o *sistema*, en su devenir que también deviene espacial.

«La historia es seguramente muy importante. Pero, si tomamos una línea cualquiera de investigación, ella es histórica en cierta parte de su recorrido, en ciertas regiones, pero es también ahistórica o trans-histórica... En *Mil mesetas*, los “devenires” tienen más importancia que la historia. No es en absoluto la misma cosa. Por ejemplo, intentamos construir un concepto de “máquina de guerra”; ello implica, ante todo, un cierto tipo de espacio [...]. Un agenciamiento tal no es histórico más que secundariamente, cuando entra en relaciones variables con los aparatos de Estado. En cuanto a los aparatos de Estado mismos, los relacionamos con determinaciones como las referidas al territorio, la tierra y la desterritorialización.»²⁸³

«Pensamos demasiado en términos de historia, personal o universal, pero los devenires pertenecen a la geografía, son orientaciones, direcciones, entradas y salidas.»²⁸⁴

Debemos dar, en esta sección, y por lo que acabamos de comenzar a apreciar, un rodeo más a través de este deslizamiento crucial, de esta *línea de fuga* que nos conduce de la filosofía a la ontología, en un devenir que confunde a la ontología con la univocidad.

²⁸² La importancia del “y” es crucial para la filosofía, no sólo en Deleuze, quien además establece un juego muy llamativo entre el “est” de la atribución y el “et” de la conjunción que une a las cosas propiedades a partir de la idea de sustracción, como hace ver inmejorablemente F. ZOURABICHVILI en *La philosophie de Deleuze*, p. 9. (Vid. *P.* y *SPE.*, así como el curso sobre Leibniz en <http://www.webdeleuze.com/php/sommaire.html>, o en G. DELEUZE: *Exasperación de la filosofía: el Leibniz de Deleuze*, Buenos Aires, Cactus, 2006), Es interesante notar, por ejemplo, cómo ha sacado a la luz la Profesora Teresa Oñate, la importancia del “y” (kaí) en el pensamiento de Aristóteles, sobre todo al referirse a la *enérgeia: enérgeia kaí enteleheia kaí...* y ello, supuestamente, en un pensamiento que se da como meramente atributivo, olvidando las indicaciones que él mismo da a favor de esta conjunción que es un término técnico y muy preciso en el pensamiento del Estagirita. Vid. T. OÑATE: “Pierre Aubenque: proximidad y distancia del Aristóteles dialéctico”, en A. ÁLVAREZ GÓMEZ & R. MARTÍNEZ CASTRO (eds.): *En torno a Aristóteles (Homenaje al profesor Pierre Aubenque)*, pags. 67-117.

²⁸³ *PP.*, p.46, Trad. Cast., p.51.

²⁸⁴ *D.*, p. 8. Trad. Cast., p. 6.

Pues si hemos visto que la filosofía está del lado del devenir y con ello hemos sacado a la luz una cierta orientación para pensar la filosofía y el sistema deleuzeano en base a la univocidad; ahora debemos tratar pormenorizadamente esta segunda parte de nuestra condicional-devenir que Deleuze plantea respecto a la filosofía y la ontología. Debemos tratar pues, qué significa que la ontología *se confunda* con la univocidad, o que *se confunda* simplemente, y que lo haga de un modo sistemático en su devenir y/o desaparición.

Con ello saldrá a nuestro encuentro un concepto –o *lugar* él mismo–, que ya hemos visto aparecer en varias zonas de este escrito. Se trata del *sistema*. Pues, como estamos defendiendo en esta investigación, la ontología desaparece, vía la univocidad, a favor del *plan(o)*, y este *plan(o)* no parece ser distinto al mismo sistema ontológico *unívoco* deleuzeano. Por ello, la ontología no desaparece del todo en Deleuze, sino que *desaparece*²⁸⁵ o se *esparce* por el *plan(o)*, deviene el *plan(o)* y el sistema mismo. Un sistema que es ontológico.

Entonces, como ya hemos vislumbrado, tenemos que pensar también el *espacio*, ya que tanto las nociones de “sistema”, como de “*plan(o)*”, como de “devenir” mismo en los textos deleuzeanos, nos conducen a pensar la espacialidad y no estudiar meramente el problema en términos de temporalidad. Esto es, que la ontología desaparezca o devenga en los textos del filósofo francés, *muestra*, llama la atención, entre otras muchas cosas, acerca de que la ontología y el ser no pueden ser pensados únicamente en términos temporales. Pues si así se hiciera, caeríamos en las múltiples ilusiones que hemos notado en la sección anterior, pues las dimensiones quedarían reducidas sólo a temporalidad y habría una confusión con el devenir únicamente pensado en términos de movimiento medido por el tiempo como tendremos ocasión de analizar en los capítulos siguientes.

Así pues, a nuestra investigación acerca de que la ontología *se confunda* con la univocidad a favor del *plan* y *el plano*, se deberá aunar el problema de las condiciones mismas del sistema, de las condiciones que sustentan una ontología como la deleuzeana.

²⁸⁵ Como veremos a propósito del límite en esta misma sección, una desaparición o una muerte nunca es definitiva en la ontología deleuzeana. Ello es tomado de los estoicos y de la necesaria continuidad de los cuerpos y la potencia. Por lo cual, y como ya dibuja también con el pensamiento de Leibniz, una desaparición no es una muerte, sino un cambio de lugar y de tiempo quizá, un devenir, una disminución de intensidad. (Infra. Cap. 13. “El límite. La inmanencia” de este estudio)

Lo cual explicará, ya en el ámbito de lo sistemático y del derecho, por qué la ontología deviene y por qué ese devenir conduce a pensar la ontología y el ser en términos de sistema y plan(o), es decir, en términos también espaciales.

Por ello, la íntima relación que se realiza entre espacio y tiempo, así como la diferencia que hemos supuesto al comienzo entre “hecho” y “derecho” deben ser ahora estudiadas rigurosamente para poder profundizar plenamente en las razones *de derecho* de la desaparición de la ontología en Deleuze y podamos hacer un *mapa* o una *cartografía* de la importancia, interna al mismo devenir deleuzeano, de dicha desaparición o *sustracción*²⁸⁶. Importancia tal que convierte este *devenir de la ontología* en afirmar una suerte de *ontología del devenir*, y por lo tanto, una ontología menos virada al tiempo que al espacio, o, al menos, virada hacia los dos sin subordinar a ninguno de ellos. Lo cual, como veremos, posee una íntima relación con una univocidad tratada como dirección, pues la dirección supone ya una espacialidad distinta a la del contorno-figura y a la de la inclusión de unos predicados en otros.

Analicemos pues, por partes, esta compleja cuestión del *sistema*. Cuestión de la cual derivan: en primer lugar, la importancia de la distinción misma entre *hecho* y *derecho*; en segundo lugar, el deslizamiento mismo de la “*ontología*” a través del vector o línea de fuga de la *univocidad* de la que hablaba Deleuze en *Lógica del sentido*; y en tercer lugar, este mismo deslizamiento –él mismo ya espacial– hacia el *espacio* o *plan(o)* en su dimensión extensa e intensa.

Por otra parte, decimos “la compleja noción de sistema”, pues esta noción agrupa, en Deleuze, todos los problemas de un modo *embrollado*, como quizá corresponda a los univocismos. En ellos, la *diferencia* no separa, por lo que todo se relaciona con todo en una *síntesis disyuntiva*²⁸⁷. Entonces, como experimentaremos a lo largo de este capítulo, no es separable ninguno de los problemas que estamos llamados a acometer, problemas como son: el mismo hacerse del *sistema*, el problema de lo *uno* y lo *múltiple* en relación a la univocidad el *tiempo*, el *espacio* que cruza y constituye, la *variación*, la distinción entre

²⁸⁶ Con ello nos acercamos al mapa que de Deleuze hace J. RAJCHMAN: *Deleuze. Un mapa*. Pero si bien, Rajchman lleva a cabo un mapa que concete tanto con las ciencias como con pensamientos como el de Feyerabend, el nuestro es un mapa de una sustracción y sus consecuencias.

²⁸⁷ Vid. F. J. MARTÍNEZ: *Hacia una era post-mediática. Ontología, política y ecología en la obra de Félix Guattari*. Cap. II, 2. “Rizoma” pags. 64-65.

hecho y derecho, la necesaria pregunta acerca del *límite* que de todo ello deriva y de la *inmanencia* que todo ello implica –inmanencia que ya hemos visto repetirse y retornar cual *ritornelo* en todo este trabajo y en toda la obra de Deleuze–.

En efecto, el modo de relación que establece esta univocidad diferencial es un emparentarse como en una *manada* o una *jauría*²⁸⁸. En ella, cada término o línea, no es separable de sus relaciones con los otros, no hay cualidad ni cantidad dada de antemano antes de la relación.

«A cada serie corresponden pues unas figuras que no son solamente históricas, sino tópicas y lógicas. Como sobre una superficie pura, algunos puntos de tal figura en una serie remiten a otros puntos de tal en otra: el conjunto de constelaciones-problemas con las tiradas de dados correspondientes, las historias y los lugares, un lugar complejo, una “historia embrollada”.»²⁸⁹

Y todas estas líneas relacionales (líneas “entre”) que hemos marcado como necesarias para proseguir y llevar a buen término nuestro estudio del sistema deleuzeano; estas líneas de investigación: del *sistema*, el problema de lo *uno* y lo *múltiple*, el *tiempo*, el *espacio*, la *variación*, la distinción entre *hecho y derecho*, el *límite* y la *inmanencia*, en sus derivas propias, sus direcciones, trazados y orientaciones, no son otra cosa que, como podremos ver detenidamente en lo que sigue, la historia embrollada de la *henología* o estudio acerca del uno-multiplicidad y la univocidad que recorre toda la filosofía desde Platón hasta Deleuze²⁹⁰. Pues, en este univocismo, la *henología* no es separable de la

²⁸⁸ Nos parece apropiada la traducción-variación que José Vázquez Pérez ha hecho en *Mil Mesetas* del vocablo francés “meute” como “manada” y no sólo como “jauría”, pues nos parece que el concepto de manada, se emparenta muy bien con el de “nómada” y posee una estrecha relación con la multiplicidad. Sin embargo el concepto de “jauría” utilizado por Deleuze posee una connotación que es preciso no olvidar, y es la de la acción conjunta, articulada como se da en las cacerías, además de que manada podría llevarnos a pensar en un grupo pasivo e identitario, cercano al rebaño, mientras que el de jauría ya incluye determinado peligro y determinada independencia de sus miembros. Vid. *Mil Mesetas*, sobre todo el epígrafe “¿Uno sólo o varios lobos?” donde el concepto de “jauría” o “manada” aparece y se explica. En el resto de la obra podemos encontrar su vinculación tanto con el “nomadismo” como con el de la “multiplicidad” que veremos detenidamente en el cap. 15.3.5. “Multiplicidad y Afuera” de este estudio.

²⁸⁹ *LS.*, p. 7. Trad. Cast., p. 23.

²⁹⁰ No podemos tratar en este trabajo con todo el detalle que necesitaría la noción de *henología*. Se trata de un concepto que surge de la lectura del *Parménides* de Platón y a esta obra apela Deleuze frecuentemente para expresar dicho vector de su pensamiento (Vid. G. DELEUZE: Curso sobre Spinoza 25/11/80. y *En medio de Spinoza*, pags. 23 y ss.), pero esta noción se consolida sobre todo en el estudio del neoplatonismo, ampliándose, en investigaciones posteriores, a otros filósofos que también son grandes *henólogos* aunque no pertenezcan a una corriente platónica. Para profundizar en esta apasionante temática,

ontología, sino, como podemos intuir en el texto que retorna en este trabajo de *Lógica del sentido*, tiene que ver con la ontología misma.

«La filosofía se confunde con la ontología, pero la ontología se confunde con la univocidad del ser.»²⁹¹

8. Estado de la cuestión y metodología

Hemos examinado pormenorizadamente qué no puede ser filosofía en Deleuze, y hemos atisbado que la filosofía parece tener una relación intrínseca con la ontología, siempre que sea unívoca. Hemos notado, por otra parte, que esta dirección hacia la univocidad posee una estrecha relación con el deslizamiento o *devenir* de la “ontología” hasta desaparecer de la superficie textual del filósofo, y que esta *desaparición* o *sustracción* resulta ser un signo extremadamente llamativo de que es necesario repensar la “ontología” desde un estilo “menor” y notar su devenir sistema. Es decir, sabemos ya que el *derecho de que la filosofía se confunda con la ontología*, debe conllevar *que la ontología se confunda con la univocidad*, y que de ello deriva que el “término medio” de esta condicional, a saber, “ontología” tienda a borrarse –y borrar también los otros términos–²⁹² como vemos claramente en el siguiente texto de *Mil Mesetas*:

« El medio no es en absoluto una medida, sino, al contrario, el lugar por donde las cosas adquieren velocidad. *Entre* las cosas no designa una relación localizable que va de una a otra y recíprocamente, sino una dirección perpendicular, un movimiento transversal que arrastra [o arrebatada: *emporte*] a la una y [*et*] a la otra, arroyo sin principio ni fin que roe las dos orillas y adquiere velocidad en el medio.»²⁹³

recurrimos a algunos expertos: Vid. L. COULOUBARITSIS: *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*. y T. OÑATE, en especial su texto: “Parménides entre Platón y Aristóteles. El conflicto de las razones de occidente”, capítulo del libro: *El nacimiento de la filosofía en Grecia*. J. M. ZAMORA: *La génesis de lo múltiple: materia y mundo sensible en Plotino*.; y de este último filósofo: “Ontología y henología: el problema del uno y lo múltiple en el nacimiento del neoplatonismo” en A.A.V.V. T. OÑATE, C. GARCÍA, M. A. QUINTANA: *Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y hermenéutica*, pags. 353-374.

²⁹¹ *LS.*, p. 210. Trad. Cast., p. 186. Supra. 5.3.1. “La paradójica desaparición de la ontología”; 6. “La filosofía se confunde con la ontología”.

²⁹² Cfr. *D.*, pags. 88-89. Trad. Cast., pags. 83-84. Supra., Nota. 281.

²⁹³ *MP.*, p. 37. Trad. Cast., p. 29.

Nos situamos ahora en un lugar crucial de este estudio. Es en este preciso instante cuando podemos pensar que hemos alcanzado otra *meseta*. Y es en esta nueva *meseta* donde podemos acometer el problema real del sistema y la ontología *desvaneciente* de Deleuze.

Esta nueva *meseta* es un lugar crucial, pues establece un gozne entre lo ya visto y lo que está por estudiar en el presente trabajo. La llegada hasta este lugar preciso, caminando por otras *mesetas*, nos ha ayudado a eliminar falsos problemas: desde aquellos de la “inclusión” de Deleuze en una postmodernidad alocada, ininteligible y poco rigurosa; hasta los tonos posibilitantes o asfixiantes de la filosofía. En la investigación precedente, hemos atravesado terrenos propiamente deleuzeanos como la diferencia entre *historia* y *devenir* (con su sistemática apertura hacia el espacio y su complejización), o la diferencia entre *poder* y *potencia*. A su vez, desde esta *meseta* en la que ahora nos situamos, podemos alcanzar a ver otras que nos interesan, pues sólo explorándola, podremos comprender el título mismo de esta sección, así como de las siguientes secciones de este estudio que llevamos a cabo. Sólo investigándola, podremos advertir también por qué *ontología política* y *estética* se han de enlazar sistemáticamente.

Sin embargo, necesitamos todavía explicitar el método necesario que debemos volver a tejer en este punto²⁹⁴, ya que hemos dado un salto cualitativo en las problemáticas y, podemos decir, que el camino hecho nos ha llevado a otra dimensión de las cuestiones –pues todos sabemos que un viaje nunca es un camino lineal y continuo de un punto de partida a un punto de llegada–. El propio camino ha transformado nuestro paisaje, lo ha *roído* como el arrollo roía las dos orillas, y se ha transformado con el caminar. En efecto, no es lo mismo entrar por una u otra puerta, y el sistema-rizoma nunca está dado de antemano esperando a que lo podamos descubrir o no. Por ello, en cada punto, debemos trazar de nuevo la metodología, en este caso, del sistema, pues como dicen Deleuze y Guattari en *Kafka. Por una literatura menor*:

²⁹⁴ Cfr. “Table ronde sur Proust”, *DRF.*, p. 39. y 37.

« [El sistema] es un rizoma, una madriguera. *El Castillo* tiene “entradas múltiples”, de las que no se conocen las leyes de uso y distribución. [...]. Así pues, entraremos por cualquier extremo, ninguno es mejor que otro, ninguna entrada tiene privilegio, incluso si es casi un callejón sin salida [*impasse*], un angosto sendero, un sifón, etcétera. Buscaremos solamente con qué otros puntos se conecta aquél por el cual entramos, por qué encrucijadas y galerías pasamos para conectar dos puntos, cuál es el mapa del rizoma y cómo se modificaría inmediatamente si entráramos por otro punto. El principio de las entradas múltiples por sí solo impide la introducción del enemigo, el Significante, y las tentativas de interpretar una obra que de hecho no se ofrece sino a la experimentación»²⁹⁵

«Es como un grupo de anillos entrelazados. Cada uno puede penetrar en los otros. Cada anillo o cada meseta, debería tener su clima propio, su tono propio o su timbre.»²⁹⁶

Así pues, debido a que aplicando una metodología concreta que se trasluce de los textos deleuzeanos, hemos llegado a este punto, hay que continuar el camino en esta nueva zona por explorar y construir en Deleuze. Y porque cada *meseta*, como señala el texto anterior, posee su *clima propio*, han de volver a ser explicitados los problemas, cuestiones y metodología que el filósofo y sus devenires plantean en este nuevo lugar. Debemos llevar a cabo aquí, de nuevo, algo que Deleuze no ha realizado explícitamente en su obra, pero que él mismo exhorta a investigar para no permanecer en una mera exposición abstracta de su pensamiento:

«Si hacemos filosofía de forma abstracta, ni siquiera vemos el problema. Pero, cuando llegamos al problema, ¿por qué el filósofo no lo menciona? (Está bien presente en su obra, lo encontramos, está ahí, en cierto sentido salta a la vista.). Porque no se puede hacer todo a la vez. El filósofo ya tiene que exponer los conceptos que crea, y no puede exponer además los problemas a los que remiten esos conceptos, o al menos no puede encontrar los problemas sino a través de los conceptos que crea. Y si no se encuentra el

²⁹⁵ *KLM*, p. 7. Trad. Cast., p. 11. Ver también para imaginar el problema de las puertas y los encuentros, una colección gráfica de puertas posibles en la página: <http://www.flickr.com/photos/airefresco/sets/72157603941407930/>

²⁹⁶ *PP.*, p. 39. Trad. Cast., p. 44

problema al que responde un concepto, todo se presenta abstracto. Si se encuentra el problema, todo se torna concreto.»²⁹⁷

Por ello, nuestra tarea se centra ahora en comenzar a exponer el sistema deleuzeano, no tanto a través de todos sus conceptos y sus variaciones, lo cual ya ha sido tratado de modo excelente por mucha de la literatura crítica acerca del pensador²⁹⁸, sino más bien desde sus *condiciones internas*²⁹⁹. Las condiciones que se necesitan para poder instaurar el propio sistema. Debemos aquí encontrar aquellos problemas concretos que Deleuze investiga y a los que responde el hacerse de su filosofía. Entre ellos encontramos el de la “ontología” el cual, como ya venimos viendo, se enlaza de un modo particularmente enigmático con estas condiciones mismas que debemos tratar y aclarar en este punto; así como el tema aunado a esta investigación: el de la univocidad y la relación entre ambas. A ello se une el problema de la multiplicidad en relación con la univocidad en Deleuze. Y, con todo ello, la cuestión que concierne enteramente a unas condiciones muy particulares para la ontología como son el espacio y el tiempo, condiciones que son a su vez, ontológicas y estéticas.

²⁹⁷ G. DELEUZE: *L'Abécédaire*. Letra “H” de “Historia de la filosofía”

²⁹⁸ En efecto, hay grandes obras que han sabido muy bien entrelazar los conceptos y variaciones que pone Deleuze en juego en su sistema. Por ello no vemos necesario aquí introducirnos en ellas, pues es más importante para este trabajo, en orden a aclarar el problema de la ontología al que nos enfrentamos, tratar aquellos conceptos que crean un gozne entre el concepto y el plan(o) mismo que pone en juego el sistema deleuzeano. Así pues, reconducimos a tod@s aquell@s que deseen seguir las variaciones conceptuales deleuzeanas a algunas obras necesarias, por su claridad y gran comprensión de la filosofía de Deleuze, para acercarse a ello. Muchas de ellas son en castellano, lo cual nos hace pensar que quizá esta península es un enclave privilegiado para esta comprensión una vez se ha separado de la Iglesia, como diría Deleuze (Vid. *Qph?*, pags. 99 y 100. Trad. Cast., pags. 104 y 106). Vid. F. J. MARTÍNEZ: *Ontología y Diferencia: La filosofía de Gilles Deleuze*; esta obra es particularmente pertinente a la hora de habérselas con el sistema deleuzeano, pues se hace cargo desde su introducción de que en Deleuze se da un “sistema abierto” (p. 13), y pasa a revisarlo desde los primeros libros del filósofo, hasta *Antiedipo* y *Mil Mesetas* de un modo pormenorizado. También encontramos libros como el de J. L. PARDO: *G. Deleuze, violentar el pensamiento*; A. NAVARRO: *Introducción al pensamiento estético de Gilles Deleuze*. Valencia, Tirant lo blanch, 2001. o la recientemente publicada tesis ya citada de G. GALVÁN: *G. Deleuze: Ontología, pensamiento y lenguaje*. En Francia podemos encontrar, sobre todo, obras colectivas muy interesantes. Entre ellas, la mejor es, sin duda: A.A.V.V. E. ALLIEZ (ed): *Gilles Deleuze, une vie philosophique*. También el monumental estudio de V. BERGEN: *L'ontologie de Gilles Deleuze*. Por supuesto, hay otras grandes obras acerca del pensamiento de Deleuze, como pueden ser las de F. ZOURABICHVILI y la de M. HARDT, J-C. MARTIN o S. DIAS; pero ellas se centran más en zonas concretas del pensamiento de Deleuze, como pretende hacer nuestro estudio, que en una exposición del sistema vivo de los conceptos deleuzeanos.

²⁹⁹ «Pre-filosófico no significa nada que preexista, sino algo que no existe fuera de la filosofía aunque ésta lo suponga. Son sus condiciones internas.» *Qph?* p. 43-44. Trad. Cast., p. 45.

Encontramos que esta *meseta*, la de las condiciones del sistema, así como el sistema y sus condiciones como ontología, es una zona extremadamente compleja e importante. Se trata de una meseta que Deleuze alcanza y acomete en todas sus obras de manera diferencial, y lo hace pormenorizadamente en sus distintos ámbitos. Mas, esa complejidad y la dificultad que conlleva, por la cual Deleuze incluso llega a no parecer sistemático al vérselas con ella, no se debe a ninguna confusión, ni ininteligibilidad, ni incapacidad por parte del filósofo, sino por la complejidad interna de la temática. Pues es inevitable tratar, en este punto, la gran articulación de problemas concretos a los que apela este sistema. Debido a esta gran cantidad de problemas concernidos, Deleuze se enfrenta a ello en una suerte de ráfagas conceptuales que atraviesan todos sus libros. Cada una de sus obras acomete las problemáticas desde un lugar determinado, lo cual conlleva que, al tratarlo desde caras diferentes y desde ambientes distintos, tenga que recurrir a crear conceptos distintos. Por ello, la afirmación siguiente de Badiou nos parece muy interesante para poder comprender a Deleuze y su ardua tarea de generar un sistema-ontología evitando los falsos problemas, a la vez que constituyendo el mismo plan(o) de su pensar:

« ¡No! Jamás el caso es un objeto del pensamiento; es lo que lo fuerza y lo impersonaliza, en su destino finalmente automático, en el despliegue “hasta el extremo” de su potencia. En consecuencia, resulta perfectamente coherente que, a partir de casos innumerables y en apariencia inconexos, y al exponerse a las fuerzas organizadas de Spinoza y Sacher Masoch, Carmelo Bene y Whitehead y Jean-Luc Godard, Bacon y Nietzsche, Deleuze llegue a producciones conceptuales que yo no dudaría en declarar monótonas, a un régimen muy particular de la insistencia o la reanudación casi infinita de una estrecha batería de conceptos, y también una virtuosa variación de nombres, mientras lo pensado tras esa variación permanece esencialmente idéntico.»³⁰⁰

En efecto, debido a que Deleuze se encuentra con muchos problemas concretos que tratar, y muchos enemigos e ilusiones a los que conjurar, necesita crear conceptos distintos, pero que son realmente importantes en su *variación*. Como dice J-C. Martin:

³⁰⁰ A. BADIOU: *Deleuze. El clamor del ser*. p. 30.

«Toda multiplicidad debe concebirse bajo la forma de una coexistencia capaz de imponer la simultaneidad de las dimensiones de las cuales se compone. A este respecto, los elementos de una multiplicidad no cesan de modificar sus relaciones en cuanto pasan por la totalidad abierta de las dimensiones de una variedad. Cada término entra así en una serie de variaciones, deviene otro al tiempo que varían las dimensiones sobre las cuales se le obtiene.»³⁰¹

Por ejemplo, en la temática del espacio, y como veremos pormenorizadamente, no es lo mismo el modo de tratarlo en las distintas obras, a pesar de que en todas ellas está hilando el sistema. Pero, como vemos, el sistema se altera dependiendo de la zona por la cual se acceda a él. Por ello, notamos que, en *Diferencia y repetición*, Deleuze apela al diferencial de conceptos: *spatium-extensum* pues su mirada, su *punto de vista*³⁰² está, como tendremos tiempo de notar en este trabajo, virado hacia el problema kantiano sobre el motivo primordial de la temporalidad. Sin embargo, respecto de Leibniz, el problema se materializará en *spatium* y *extensio*, ya desde un punto de vista más espacial. Y en *Mil Mesetas* y su continuación: *¿Qué es la filosofía?* donde Deleuze y Guattari, como veremos a continuación, se encargan propiamente del sistema, lo harán bajo varias miradas: en cuanto a cómo se estudia el espacio, nos encontraremos con el *mapa* y el *calco*; y respecto al espacio geográfico que nos configura, también social y políticamente, encontramos los *estratos*, los *espacios estriados* y el espacio *liso*; respecto del plan(o) o el mismo sistema espacial-direccional u orientativo, encontraremos el *plan(o) de organización* y el *plan(o) de consistencia o inmanencia*; respecto del espacio mismo y su posibilidad ontológica constituyente, también de los diversos plan(o)s, encontramos los conceptos de *tierra*, *desterritorialización*, *reterritorialización*, así como conceptos a ello asociados, relacionados también con los plan(o)s y con gran influencia de Spinoza y la Escolástica Medieval como son la *longitud*, la *latitud* y la *consistencia*³⁰³.

³⁰¹ J-C. MARTIN: *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, París: Éditions Payot & Rivages, 1993. p.11.

³⁰² «Pues el punto de vista es en cada dominio de variación potencia de ordenar los casos, condición de la manifestación de lo verdadero. [...] y para todo dominio la necesidad de asignar el punto de vista sin el cual no se puede encontrar la verdad, es decir, seriar la variación o determinar el caso. [...] Siempre hay que encontrar el buen punto de vista, o más bien, el mejor, sin el cual no habría más que desorden e incluso caos.», *P*, p. 30, Trad. Cast., pags. 33 y 34.

³⁰³ Por orden, los conceptos mencionados, en un primer acercamiento, a pesar de que están diseminadas por todas las obras del filósofo, se encuentran en: *DR.*, pags. 296-303. Trad. Cast., pags. 344-351; *P*, pags. 28-30. Trad. Cast., pags. 32-34; *MP.*, “Rizoma” en cuanto al *mapa* y al *calco*, “la geología de la moral” en lo que respecta a los *espacios lisos y estriados*, “¿cómo hacerse un cuerpo sin órganos? Respecto del *plan(o)* y los diferentes peligros y *plan(o)s*, “Devenir-intenso, devenir-animal, devenir-imperceptible”

Como vemos, no es que el pensamiento de Deleuze sea asistemático, sino que la variedad de problemas a los que hay que atender, la variedad de matices y de peligros, unida a la univocidad ontológica que necesita tratar todo ello de una manera referencial a modo de *manada o jauría*, necesita un sistema, pero abierto. Y lo hace precisamente, como nos dicen los textos deleuzeanos, tanto para conjurar a los enemigos por una parte, como, por otra, en orden a notar, no puramente lo que cada línea de investigación es, ni qué sentido posee, sino ver cómo funcionan unas con otras. Para atender entonces al funcionamiento, a la potencia y no a una supuesta esencia. En resumen, lo que pretende Deleuze con su sistema complejo y abierto es atender a este “*entre*” veloz del pensar que “*roe*” a los propios términos u orillas en lo que tienen de puro, contaminándolos con cada nueva línea que pasa *entre* ellos.

Con ello, nosotros nos acercamos a la etapa, podríamos decir, más compleja de nuestro estudio, pues es esto mismo lo que debemos tratar: no sólo la desaparición sistemática de la ontología en Deleuze, sino también por qué, debido a qué desaparece *de derecho*. Y ello consiste en tratar el mismo sistema abierto deleuzeano haciéndonos cargo también de su variación.

Para establecer una metodología que pueda expresar claramente este *estado* mismo del sistema del filósofo francés, en su variación y complejidad, deberemos atender a algunos de los problemas cruciales que vertebran las ráfagas conceptuales deleuzeanas. Estos problemas son:

- 1) En primer lugar, los de la ontología misma y su *historia* tal y como los retoma el filósofo. Es decir, en nuestro caso, el gran problema de la desaparición de la ontología o de su *devenir*.

«Todo concepto remite a un problema, a unos problemas sin los cuales carecería de sentido, y que a su vez sólo pueden ser despejados o comprendidos a medida que se vayan solucionando [...].

respecto de los conceptos spinozistas de *longitud*, *latitud* y *consistencia*, así como también de la distinción entre *plan(o) de organización* y *plan(o) de consistencia*; “Del ritornello” para los conceptos de *tierra*, *desterritorialización*, etc. Para estos últimos Vid. también: *El Antiedipo* y *¿Qué es la filosofía?*, sobre todo los capítulos dedicados al “Plan(o) de inmanencia” y “Geofilosofía”.

[...] decimos de todo concepto que siempre tiene una *historia*, aunque esa historia sea en zigzag, que pase por necesidad por otros problemas o sobre planos [*plans*] diversos. [...]

Pero por otra parte un concepto tiene un *devenir* que atañe en ese caso a unos conceptos que se sitúan en el mismo plan(o). Aquí los conceptos se concatenan unos a otros, se solapan mutuamente, coordinan sus contornos, componen sus problemas respectivos, pertenecen a la misma filosofía, incluso cuando tienen historias diferentes.»³⁰⁴

- 2) En segundo lugar, toda la noción de *sistema abierto*. Un sistema heredero, en cierto modo, de otros sistemas filosóficos, por lo que debemos ver qué hay en común con ellos y qué es, sin embargo, aquello que diferencia el sistema deleuzeano respecto de los demás.

«Eso que Guattari y yo llamamos rizoma es, precisamente, un caso de sistema abierto. Vuelvo a la pregunta ¿qué es la filosofía? Porque la respuesta a esta pregunta tendría que ser muy simple. Todo el mundo sabe que la filosofía se ocupa de conceptos. Un sistema es un conjunto de conceptos. Un sistema abierto es aquel en el que los conceptos remiten a circunstancias y no ya a esencias.»³⁰⁵

- 3) Por otro lado, la cuestión de la univocidad-multiplicidad. Asunto harto difícil de ser pensado bajo los términos y conceptos acuñados por las filosofías del poder: de la contemplación, reflexión y comunicación. Herencia conceptual que ya hemos llamado y justificado como *Metafísica* y que impide constantemente, debido a sus hábitos de repetición identitaria y extenso-exclusiva, pensar estas dos nociones a la vez, sin suponer en ello una contradicción y una dialéctica.

«Volvamos a esa historia de *multiplicidad* [*multiplicité*], porque fue un momento muy importante, la creación de ese sustantivo precisamente para escapar a la oposición abstracta de lo múltiple y lo uno, para escapar a la dialéctica, para llegar a pensar lo múltiple en estado puro, para dejar de considerarlo como el fragmento numérico de una Unidad o Totalidad perdidas,

³⁰⁴ *Oph?*, pags. 22, 23. Trad. Cast., pags. 22, 23, 24.

³⁰⁵ *PP.*, p. 48. Trad. Cast., p. 53.

o, al contrario, como el elemento orgánico de una Unidad o Totalidad por venir –y para distinguir más bien los tipos de multiplicidad–»³⁰⁶

- 4) Y en último y más importante lugar: la *inmanencia*, la cual sobrevuela toda la producción deleuzeana y es, en último término, la dimensión posibilitante de todo el sistema en Deleuze, de la misma univocidad y multiplicidad. El origen de su variación y de la importancia de comenzar a tratar el espacio, y la ontología como espacio, de manera sistemática.

«De la inmanencia, cabe considerar que es la piedra de toque incandescente de cualquier filosofía, porque asume todos los riesgos que ésta tiene que afrontar, todas las condenas y persecuciones que padece. Lo que persuade al menos de que el problema de la inmanencia no es abstracto o meramente teórico. No se percibe a primera vista por qué motivo la inmanencia resulta tan peligrosa, pero es así. Engulle a sabios y dioses.»³⁰⁷

Como reiteramos, la tarea que iniciamos en este capítulo es extremadamente complicada. Por ello, hay que llevarla a cabo de un modo cuidadoso y pormenorizado, pues, además de la complejidad que encierra siempre un sistema *embrollado* como es el de la univocidad, nuestra epocalidad –las condiciones de pensamiento que se dan en nuestros hábitos en esta epocalidad en la que habitamos– tiende a tornar más difícil este estudio. Y tiende a hacerlo, por moverse constantemente entre: por un lado, la búsqueda y añoranza de un fundamento del que deriven los dualismos o al que conduzcan, y por otro lado, el relativismo flexible agenciado por el capital; a veces, llegando a hacer síntesis de ambos. Por ello, se hace ardua la tarea de llevar a cabo, con Deleuze, un pensamiento que actúe y produzca en la *frontera* de nuestras cosmovisiones dualistas y dialécticas actuales.

Pero, no por ardua es menos necesaria dicha tarea, pues hay mucho en juego en sistemas como este. Hay tanto una política, como una estética de las percepciones y producciones artísticas, como una ontología en juego. Ya que un pensamiento vivo y

³⁰⁶ *MP.*, pags. 45-46. Trad. Cast., p. 39.

³⁰⁷ *Qph?*, p. 47. Trad. Cast., p. 49.

creativo como el de Deleuze posee como único interés la creación de “*nuevas posibilidades de vida*”, el poder generar lugares donde habitar y crear, y poder cambiar el mundo, también dentro de los sistemas ontológicos, ecológicos, políticos, sociales y estéticos donde nos situamos, en una era tan extraña para la tierra como es la de la globalización o mundialización.

«De acuerdo con la manera en que se pliega la línea de las fuerzas, se constituyen modos de existencia, se inventan posibilidades de vida que implican también la muerte, nuestras relaciones con la muerte: no ya la existencia como sujeto, sino como obra de arte. Se trata de crear modos de existencia, siguiendo reglas facultativas, capaces de resistir al poder y de hurtarse al saber, aunque el saber intente penetrarlas y el poder intente apropiárselas.»³⁰⁸

Por todo lo explicitado, nuestro método ha de ser doble y coincidente con el que, en cierto modo, lleva a cabo Deleuze a lo largo de toda su obra de manera diseminada:

1. Por un lado, deberemos trazar esta frontera, que no es síntesis, por la que se desplaza y se derrama la ontología deleuzeana: univocista, sistémica, múltiple e inmanente. Para ello, el único modo que creemos apto para ello, es el modo propio de la filosofía, sistematizado por Aristóteles a partir de la experiencia parmenídea.

«En el libro α se recoge el principio del método que se ha obtenido a través de la crítica historiográfica de todas las posiciones sobre las causas. Este principio establece la denegación de la errática ya mencionada en A. La ley o el principio del métodos, es decir, de la investigación filosófica, sostiene: a) en su zona denegativa, la prohibición del recurso al infinito: y b) en su zona afirmativa, que la crítica al tiempo inmediato exige la corrección metodológica siguiente: que lo primero para nosotros es lo último en sí [...]. Lo cual equivale a decir que se establece por vía refutativa la condición de posibilidad de enderezar el método de la búsqueda del límite [...]. Esto explica, entonces, por qué es necesario compilar las opiniones de los sabios en la primera historia de la filosofía

³⁰⁸ PP., p. 127. Trad. Cast., p. 150.

occidental. Resulta preciso hacerse cargo, tanto de los aciertos como de los errores [...].»³⁰⁹

Y es que, ante lo que no se puede de-mostrar, pues no es re-presentación, ni se puede re-conocer, sólo cabe una delimitación notando sus contornos negativos y sus potencias diferenciales afirmativas, como ya hemos visto en nuestro epígrafe acerca de la “negación no dialéctica”³¹⁰. Por ello, la primera parte de nuestro método resuena con la de la sección anterior, y vuelve a ser en cierto modo confutativa, es decir, señala las lindes de lo que es la cuestión, marcando los “falsos problemas” que hay que evitar y en los que es fácil caer mediante una “pedagogía del concepto”³¹¹.

Decimos que es “en cierto modo confutativa” pues en Deleuze hay una orientación diferente a la aristotélica. A pesar de que Deleuze esgrime un método también confutativo, no lo hace, sin embargo, enteramente desde el punto de vista de Aristóteles, sino más al modo parmenídeo. Es por esta razón, para Deleuze, por la que Aristóteles sigue apegado a la *dóxa* o las opiniones, a los *éndoxxa*. Para el filósofo francés, no se trata de confutar las opiniones, partiendo de ellas y sus aporías, sino más bien, de descubrir y sacar a la luz las ilusiones necesarias que rodean al plan(o), una de ellas es la entronización de la *dóxa*, como ya muestra Parménides en su poema didáctico. Pero no parte nunca de esas opiniones, sino más bien de un modo artístico de luchar contra ellas, aproximándose al caos. Se trata de un pulso con el caos a través del plan(o) de inmanencia que deshace las opiniones, pero nunca parte de ellas, a pesar de que las considera³¹².

«Si la filosofía es paradójica por naturaleza, no es porque toma partido por las opiniones menos verosímiles ni porque sostiene opiniones contradictorias, sino porque utiliza las frases de una lengua estándar para expresar algo que no pertenece al orden de la opinión, ni siquiera de la proposición.»³¹³

³⁰⁹ T. OÑATE: *Para leer la “Metafísica” de Aristóteles en el siglo XXI*, pags. 573-574 (Cfr. *Qph?*, pags. 77-81. Trad. Cast., pags. 81-85.)

³¹⁰ Supra, apartado 5.3.2. “Negación no dialéctica” del presente estudio.

³¹¹ Cfr. *Qph?*, p. 17. Trad. Cast., p. 18.

³¹² Cfr. *Qph?*, pags. 77-81. Trad. Cast., pags. 81-85.

³¹³ *Qph?*, p. 78. Trad. Cast., p. 82.

Su modo, que podríamos llamar “confutativo” en un respecto, es llevado al modo como lo hace el poema del univocista Parménides con las tres vías que señala, de las cuales dos quedan refutadas, abriéndose, entonces la posibilidad de afirmar plenamente la última (o primera) de ellas, que ya no puede ser demostrada, sino, únicamente mostrada en su afirmación sin negación.

*«Es necesario decir y pensar que ser es: en efecto, ser es posible,
mientras que nada no es posible, lo cual te ordeno que medites.
Te aparto de este primer camino de búsqueda
Pero a continuación también de aquel por el que mortales que no saben nada
Deambulan [...]
Ya sólo un relato del camino
Queda: que es. Sobre él hay señales abundantísimas [...]»³¹⁴*

Tendremos que poder deslindar, mediante esta confutación o más bien, localización pedagógica de ilusiones necesarias apegadas al plan(o) –que no son errores, sino que también pueden construir sistema siempre que funcionen y lleven a cabo nuevas formas de vida–, las cuestiones que atraviesan este capítulo y esta problemática meseta, sin duda crucial. Debemos notar por qué hay sistema en Deleuze, por qué es abierto, por qué es unívoco, por qué es multiplicidad y por qué, en último término, es ontología e inmanencia. Y ello, reparando en cada caso de qué no se trata, al menos en la filosofía singular de Deleuze, conjurando así que los peligros y enemigos puedan entrar por las puertas del rizoma.

2. Por otro lado, y como otra cara de este método, tendremos que llevar a cabo su zona afirmativa hasta donde lleve su potencia. En este caso, actuaremos a partir de las refutaciones que hemos notado de la mano del filósofo francés. Notaremos las salidas a los problemas e ilusiones que Deleuze muestra, haciendo con ello el sistema a partir de sus condiciones internas. Volvemos a repetir que, tratándose de un univocismo inmanentista, no puede haber nada dado de antemano, y por ello, el mismo sistema no es

³¹⁴ “Poema de Parménides”. SIMPLICIO, in *Phys.* 86, 27-28; 117, 4-13 y 78,5 y ss.; DK 28 B 6. y DK 28 B8. Traducción C. García en T. OÑATE y C. GARCÍA: *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de occidente.* p, 187.

nada más que su hacerse. Así pues, habremos de poner en funcionamiento la constitución del sistema deleuzeano con todas sus condiciones:

«En verdad, la donación de sentido a partir de la cuasi-causa inmanente y la génesis estática que resulta para las otras dimensiones de la proposición no pueden producirse sino en un campo trascendental que responda a las condiciones que Sartre planteaba en su decisivo artículo de 1937: un campo trascendental impersonal. Que no tenga la forma de una conciencia personal sintética o de una identidad subjetiva [...]. Nunca puede parecerse el fundamento a lo que funda; y del fundamento no basta con decir que es otra historia: es también otra geografía, sin ser otro mundo.»³¹⁵

Pensamos, a su vez, que este método es el propiamente deleuzeano, pues podemos notar su recorrido diseminado en la obras del filósofo. Como J. L. Pardo muestra, muy acertadamente a nuestro entender, en su artículo: «Las tres alas. Aproximación al pensamiento de Gilles Deleuze»³¹⁶, encontraríamos la zona aporética, sobre todo en *Diferencia y repetición*; las zonas de registro y recopilación de los problemas en las obras donde el filósofo se hace cargo de otros filósofos, así como también en la misma estructura de *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*, llegando así al desenvolvimiento pormenorizado del sistema, en todas sus declinaciones y ámbitos, en *Mil mesetas* y en *¿Qué es filosofía?* Como dice Pardo:

«En este sentido, Deleuze viene trabajando en una “nueva imagen” del pensamiento o en un método desde sus primeros escritos [...]; esta nueva imagen del pensamiento, este trabajo pre-filosófico, pre-conceptual o propedeúutico culmina en sus dos primeras obras no monográficas, *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*, que constituyen el balance de su “Discurso del método”»³¹⁷

³¹⁵ LS., p.120. Trad. Cast., p. 114

³¹⁶ PARDO, J. L.: “Las tres alas. Aproximación al pensamiento de Gilles Deleuze” en *Revista de occidente*, nº. 178.

³¹⁷ Op. Cit. p. 109.

«Así pues, la Lógica del sentido y Diferencia y repetición, al diseñar un método, construyen un programa: a partir de ahí, es preciso poner a prueba el mecanismo, mostrar los nuevos conceptos que esa máquina programática o esa nueva “imagen del pensamiento” es capaz de constituir [...]; es preciso edificar el sistema [...].»³¹⁸

Acometamos, entonces, la primera parte necesaria de nuestro estudio en la investigación de esta *meseta* que corresponde a las *condiciones* del sistema abierto en Deleuze y de la ontología como plan(o) de inmanencia, una vez ha quedado confundida con la univocidad.

9. El camino del no ser, y el que no es... aunque es en cierto modo

*«Te aparto de este primer camino de búsqueda
pero a continuación también de aquel por el que mortales que no saben nada
deambulan, dobles cabezas; en sus pechos la falta de recursos
dirige un pensamiento descarriado: van arrastrados,
sordos y ciegos a la vez, pasmados, turba sin discernimiento,
entre los cuales ser y no ser es tomado por lo mismo
y no por lo mismo; de todos es propio un camino regresivo.»*³¹⁹

9.1. ¿Sistema o no sistema?

Si retornamos al devenir, llamado también condicional, que hemos dejado inconcluso al final de la primera sección de este estudio, a saber, aquel que decía:

«La filosofía se confunde con la ontología, pero la ontología se confunde con la univocidad del ser [...].»³²⁰

³¹⁸ Op. Cit, p. 111.

³¹⁹ PARMÉNIDES, fragmento recogido por SIMPLICIO, *In Phys.* 86, 27-28; 117, 4-13. DK 28 B5. Traducción de Cristina GARCÍA en: T. OÑATE y C. GARCÍA: *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de occidente.* p. 187.

³²⁰ LS., p. 210. Trad. Cast., p. 186. Supra. §. 5.3.1. “La paradójica desaparición de la ontología”; 6. “La filosofía se confunde con la ontología”; 8. “Estado de la cuestión y metodología”.

Si retornamos a él, podemos ir siguiendo las pistas y los signos deleuzeanos que nos conducen a la idea de sistema. Así, una vez notado qué es la filosofía y qué no es, para que esté abocada a *confundirse* con la ontología, debemos comenzar a profundizar aquí qué ocurre con la ontología para que *se confunda* con la univocidad y sólo así la filosofía se pueda *confundir* con ella.

En primer lugar, encontramos que la univocidad tiene una intrínseca relación con el sistema. Pues una univocidad ya implica, dicho en esta zona del capítulo todavía sin matizar, una unidad o, mejor dicho, una univocidad. Lo cual nos induce a pensar que en Deleuze se da un sistema. Por ello, comenzaremos con una de las piezas cruciales de este rompecabezas ontológico³²¹. Se trata de una pieza *sui generis* pues trata si realmente hay sistema en Deleuze o no lo hay. Ello, en orden a comenzar a pensar qué puede ser la univocidad para que la ontología sólo sea tal si se confunde con ella.

Situándonos entonces en la noción deleuzeana de “sistema”, volvemos a encontrar muchos supuestos y prejuicios parecidos a los que analizamos en los epígrafes anteriores como el de la temporalidad en forma de *historia* y *devenir*. En primer lugar, hay muchos pensadores que consideran casi una contradicción ser un filósofo del *devenir*, del *deseo*, del *nomadismo* y de la *multiplicidad*; y defender, a su vez, un sistema. Así A. Badiou cae una y otra vez en el tópico de que Deleuze es monologista, sólo por defender la univocidad y/o el sistema³²²:

«Ahora bien, contrariamente a la imagen común (*Deleuze como liberador del múltiple anárquico de los deseos y las errancias*), contrariamente incluso a las aparentes indicaciones de su obra, que juega con la oposición múltiple/multiplicidades [...], su

³²¹ Cfr. G. GALVÁN, *G. Deleuze: Ontología, pensamiento y lenguaje*, p. 53.

³²² Podemos constatar una gran polémica respecto de los seguidores de Badiou en las lecturas sobre el pensamiento de Deleuze, si por una parte Badiou tiene importantes seguidores, más apegados al texto de Deleuze y algunos de ellos muy lúcidos como veremos a lo largo de este capítulo, como son V. Bergen, Gualandi, o Tosscano; hay, sin embargo, grandes detractores que dedican sus estudios a “salvar” a Deleuze de las acusaciones de Badiou, de aquellas acusaciones en las que Deleuze no quería entrar porque nunca pensó el pensamiento como polémica. Dos de estos defensores de Deleuze contra Badiou son A. VILLANI: *La guêpe et l'orchidée*, sobre todo en el capítulo “Deleuze et le problème de la Métaphysique” y R. GARCIA: *La anarquía coronada. La filosofía de Gilles Deleuze.*, entre otros. Nosotros no queremos introducirnos en esta polémica, sino más bien, ver las potencias que el pensamiento influenciado por Badiou posee para leer algunas temáticas que aquí nos interesan y localizar, sin embargo, sus carencias precipitadas a las que claman los defensores de deleuze.

pensamiento se consagra, en su más alto destino, al desarrollo del Uno, rebautizado por Deleuze con el nombre de Uno-todo.»³²³

Y, de la misma manera, otros filósofos obvian su zona sistemática y le convierten en un filósofo relativista o antisistémico:

«La forma fragmentaria de Mil Mesetas, su organización acronológica aunque fechada, la multiplicidad y la multivocidad de sus referencias, la puesta en juego de conceptos de los más diversos géneros y de dominios teóricos aparentemente heteróclitos, todo ello ofrece sin duda una ventaja: podemos concluir la existencia de un anti-sistema.»³²⁴

Pero al pensamiento deleuzeano, múltiple y plural –de la *multiplicidad*, diríamos con más tino– le es inseparable y necesario un *sistema*. Aunque un *sistema* radicalmente distinto a lo que la “Tradición” filosófica o la “imagen dogmática del pensamiento” han venido pensando cuando mientan ese concepto. *El sistema, para Deleuze, es un sistema de la diferencia y del devenir, un sistema de lo múltiple* como bautiza P. Mengue a su libro³²⁵ o un sistema-multiplicidad. Un sistema que no es una mole fija luchando contra los ritornellos y las desterritorializaciones, sino más bien un sistema que sea ritornello y desterritorialización a la vez, que esté atravesado y constituido por agujeros por los que pueda entrar «un poco de caos»³²⁶, que permita al caos en su seno. Se trata de una *multiplicidad unívoca e inmanente*, como expresa el filósofo mismo en muchos de sus escritos:

«Yo creo en la filosofía como sistema. Es la noción de sistema la que me desagrada cuando se la relaciona con las coordenadas de lo Idéntico, de lo Semejante y de lo Análogo. Es Leibniz, creo, el primero en identificar sistema y filosofía. Me adhiero al sentido en el que lo hace. De este modo las cuestiones de “superar la filosofía”, “muerte de la filosofía” no me han tocado jamás. Me siento un filósofo muy clásico. Para mi el sistema no debe estar en

³²³ A. BADIOU: *El clamor del ser*, p. 23

³²⁴ Robert MAGGIORI. Su entrevista a Deleuze en *PP.*, p. 47. Trad. Cast., p. 52.

³²⁵ P. MENGUE: *Gilles Deleuze ou le système du multiple*. Paris, Eds. Kimé, 1994.

³²⁶ «Para dar entrada a un poco del caos libre y ventoso y para enmarcar en una luz repentina una visión que surge a través de la rasgadura [...]» *Qph?*, p. 191. Trad. Cast., p. 204.

perpetua heterogeneidad, debe ser una *heterogénesis*, lo que me parece que no ha sido nunca intentado.»³²⁷

En efecto, como expone Deleuze en este texto, su pensamiento aboga por recuperar la noción de “*sistema*” filosófico contra del relativismo y la supuesta “muerte de la filosofía”. Pero este “sistema” es algo atípico para la “Historia de la Filosofía” hegemónica. Se trata de un sistema “*que no ha sido nunca intentado*”, según palabras del filósofo, pues no está pensado desde las coordenadas ni de lo Idéntico, ni del lo Semejante, ni de lo Análogo. Así pues, debemos estudiar las dimensiones que conlleva el sistema para poder hacernos cargo de esta aventura en la que se embarca Deleuze: la de constituir un sistema que no sea algo en perpetua heterogeneidad, pues supondría ya alguna permanencia, sino que sea propiamente una *heterogénesis*.

Que este sistema sea una *heterogénesis*, vuelve a decir, en cierto modo, lo mismo que ya hemos anunciado, a saber, que se trata de un sistema complejo pues no entra dentro de los cánones habituales del pensamiento. Este sistema, sin hacer síntesis ni entrar en contradicción, re-une dimensiones que han sido difícilmente conciliables en la historia de la filosofía hegemónica. A este respecto, A. Gualandi en su libro *Deleuze*³²⁸, muestra de modo extraordinariamente elocuente, esta aparente paradoja acometida por Deleuze: La de pensar, *a la vez*: por un lado, el sistema o la univocidad del ser, que queda renombrado bajo una fórmula sintética muy parecida a la de Badiou: “*Que el Ser es Uno*”³²⁹, lo cual implica según la tradición hegemónica que sería inmóvil y eterno; y por otro lado, el devenir y la multiplicidad. Gualandi, hace notar que el sistema deleuzeano tiene como tarea encajar estas dos tradiciones. Tradiciones que Gualandi denomina y piensa como dos “principios ontológicos” considerados generalmente opuestos. De una parte, encontraríamos la tradición-principio que proviene de Parménides, llegando hasta Heidegger; y por otro lado la que continúa el eje Heráclito-Nietzsche:

³²⁷ Gilles DELEUZE: “Lettre-preface de Gilles Deleuze” al libro de Jean-Clet MARTIN: *Variations*, p. 7. A este respecto dice J-C. MARTIN en el preámbulo del mismo libro: « [...] *los elementos de una multiplicidad no cesan de modificar sus relaciones atravesando la totalidad abierta de las dimensiones de una variedad. Cada término entra así en una serie de variaciones, deviene otro al mismo tiempo que varían las dimensiones sobre las cuales se le tomaba.*». Op. Cit. p. 11.

³²⁸ GUALANDI, Alberto: *Deleuze*. Les belles lettres, París, 1998.

³²⁹ Cfr. A. GUALANDI, *Deleuze*, p.16.

«El sistema de Deleuze está organizado alrededor de dos principios fundamentales: el de la univocidad del Ser y el del Devenir. Cada uno de los dos es, en su esencia, simple, pero su síntesis filosófica rigurosa es muy compleja, tan compleja como el sistema de Deleuze. [...]

Como para Parménides, Duns Scotto, Spinoza o Heidegger, la ontología (la doctrina del ser) deleuzeana afirma que no hay más que una sola sustancia para todo lo que existe, o, por decirlo de una forma sintética, sostiene que el Ser es Uno.

El principio del devenir parece significar exactamente lo contrario que el de la univocidad. En su formulación más originaria, la de Heráclito, el principio del devenir afirma que [...] ninguna cosa es jamás igual a ella misma porque el tiempo arrastra todo en su corriente [...]»³³⁰

Para tratar el sistema abierto, y como hemos visto de la mano de Gualandi y del propio Deleuze, hay que considerar a la par *devenir* y *univocidad*. Porque el sistema es “del” devenir (en los dos sentidos del genitivo: objetivo y subjetivo). Por ello, podemos decir que hay una “ontología del devenir” y/o un “devenir de la ontología”. Una *heterogénesis*. Y ello es posible porque “sistema” o “univocidad” y “devenir” no son contrarios, aunque lo parezcan, como veremos detenidamente en este estudio, pues es precisamente una de las tareas del pensamiento deleuzeano acabar con las dicotomías que nos parten sin cesar: Uno/múltiple, Ser/devenir, Sistema/libertad, Sistema/variación, continuo/discontinuo, etc.

Para dar cuenta de la sistémica deleuzeana y la ruptura de las dicotomías a las que la tradición hegemónica nos tiene acostumbrados, debemos ir lentamente, notando las oposiciones que sí se dan en el pensamiento del filósofo francés –y de qué manera, pues los dualismos “no son” en Deleuze–, y las que, sin embargo, no tienen razón de ser. Por ello habremos de notar, a continuación, qué es lo que no hace Deleuze al construir un sistema del devenir, o un uno-multiplicidad, o una univocidad, o una heterogénesis como él mismo expresa; tarea en la que ya estamos bien ejercitados.

³³⁰ *Ibidem.*

9.2. *Univocidad y analogía*

Tras la problematización y descubrimiento del sistema deleuzeano como sistema abierto frente al relativismo y los sistemas cerrados por un lado, y por otro, como algo que no ha sido todavía intentado: una *heterogénesis*; tras todo lo hallado, el siguiente camino aporético que encontramos, en nuestra investigación acerca del sistema abierto deleuzeano, es el del problema –señalado acertadamente por Gualandi– de que en él, convivan dos principios aparente opuestos, como son *univocidad* y *devenir*.

La univocidad, como sabemos, es una cuestión esencial para Deleuze, por lo cual, tenemos que seguir ahondando en qué puede mentar este concepto para que sólo la filosofía se confunda con la ontología, si la ontología se confunde con ella. Por ello, debemos acometer ahora el estudio de qué quiere decir este “*el ser es uno*” que señala la univocidad deleuzeana, según palabras de Gualandi. Sólo si nos introducimos en esta univocidad compleja expresada siempre por Deleuze, podremos hacernos cargo de por qué, siendo una univocidad, es precisamente devenir, y no contrario a él como esperaría la tradición hegemónica y dicotómica de la filosofía.

Respecto de esta temática, algo sabemos ya, pues hemos encontrado algunas pistas de en qué sentido Deleuze apela a una univocidad y qué relación posee ésta con el devenir y la heterogénesis gracias al epígrafe: 5.2. “Heterogénesis. De la doble causalidad”. Recordemos el texto que retorna una y otra vez en nuestra investigación, alumbrando nuestro camino:

«La filosofía se confunde con la ontología, pero la ontología se confunde con la univocidad del ser (la analogía siempre fue una visión teológica, no filosófica, adaptada a las formas de Dios, del mundo y del yo).»³³¹

³³¹ LS., p. 210. Trad. Cast., p. 186. Supra. §. 5.3.1. “La paradójica desaparición de la ontología”; 6. “La filosofía se confunde con la ontología”.

En el texto percibimos con claridad que esta dirección unívoca no parece entrar en conflicto con el devenir (al menos no lo menciona), sino más bien con otro modo de estudio de lo que hay: la *analogía*. Debemos estudiar, entonces, en primer lugar, en qué puede consistir la *analogía* para comprender de qué puede tratarse una univocidad, y no oponer tan rápidamente univocidad a devenir, pues puede que esta oposición dependa más del modo como es estudiado lo que hay, que de la univocidad misma.

En efecto, lo primero de lo que tenemos que deslindar la univocidad, no es del devenir ni de la multiplicidad como direcciones o líneas, sino de un modo analógico de comprenderla. Y por un motivo fundamental: puesto que ésta, la *analogía*, pensando que conserva la diferencia, y por lo tanto, la especificidad del ser por un lado, y de los entes, por otro, sin embargo, introduce ya una jerarquía y una permanencia o eternidad. La analogía, precisamente por hacer esta distinción entre ser (eminente) por un lado, y los entes que participan de este ser, por otro; por llevar a cabo una distinción y situar la diferencia ontológica entre la causa (que por su eminencia únicamente puede ser pensada por analogía) y el mundo causado en devenir, reintroduce y proyecta en el ser una cualidad muy óptica³³², que es la jerarquización, más propia de la empiría que de lo posibilitante³³³. Como dice Deleuze:

«No hay jerarquía en los atributos de Dios, de la sustancia [...]»³³⁴

Procedamos despacio en este punto. La analogía se presenta a ella misma, en sus mejores versiones, como precisamente el único modo del salvar la diferencia y conjugar lo absolutamente heterogéneo como el ser (uno) y los entes (múltiples), el ser y el devenir en cierto modo. Dice Óscar Cubo en relación a la analogía kantiana, una de las más expresivas al respecto:

³³² Heidegger siempre anuncia que el problema es tratar el ser como si de un ente se tratara o de la totalidad del ente (vid. entre otras muchos textos del filósofo alemán, M. HEIDEGGER: “¿Qué es Metafísica?” en HEIDEGGER, M: *Hitos*. pags. 93-108. y M. HEIDEGGER: *Nietzsche*, así como la “Nota sobre la filosofía de la diferencia de Heidegger”, *DR.*, pags. 89-90. Trad. Cast., pags.113-114). Deleuze sigue esta pauta haciendo notar que la jerarquía es algo que nos rodea en lo óptico, pero que debemos conceder al ser, al menos, el beneficio de la duda de que en él haya una jerarquía tal. Con ello lo que pretende eliminar es que el ser y el “orden del ser” sea lo que aporta legitimidad a las jerarquías, y por tanto, los sistemas cerrados de lo empírico, como veremos detenidamente en esta investigación.

³³³ Como dice M. DELANDA

³³⁴ G. DELEUZE: Curso sobre Spinoza 25/11/80. *En medio de Spinoza*, p. 25.

«Ahora bien, aunque la analogía filosófica no permite producir ni generar este cuarto término, lo que sí que consigue es localizar una diferencia, que no se deja ni producir, ni generar, y que sin duda tiene que ver con lo que al comienzo hemos denominado la diferencia ontológica. De esta diferencia no hay ciencia, o mejor dicho, no hay conocimiento objetivo alguno, pero exige ser pensada de un modo, que sólo una ontología analógica puede satisfacer. La analogía filosófica no nos lleva al conocimiento de ese cuarto término, que de iure nunca se podrá conocer, porque en ella predomina, sobre todo, la diferencia y la heterogeneidad de las series puestas en relación. Aún así, el Juicio encuentra en la analogía una manera de pensar aquello que de ningún modo se puede conocer ni generar. Gracias a la analogía, el Juicio consigue pensar algo que traspasa todas las condiciones de la sensibilidad, sin caer en la ilusión trascendental con la que se ha engañado siempre la metafísica dogmática de intentar “conocer lo incondicionado, es decir, una idea que ningún objeto puede satisfacer”³³⁵»³³⁶

Es más, la analogía hace de su proceder, un *camino intermedio* entre dos corrientes indeseables como son las que el mismo Deleuze critica: por un lado el monologismo, y por otro el relativismo. Como dice M. Beuchot:

«Esta actitud de que ni todo es natural ni todo cultural, ni todo es dado ni todo es construido, es la actitud analógica. La de que todo es dado, es unívoca; la de que todo es construido, es equívoca. En la actitud analógica no todo es dado ni todo es construido; todo es en parte dado y en parte construido, incluso predomina lo construido sobre lo dado (pues es la conciencia de lo subjetivo a propósito de lo objetivo). En la analogía predomina la diferencia sobre la identidad, con lo cual privilegia el pluralismo, el relativismo (la misma equivocidad); pero la equivocidad no devora a la univocidad, la analogía impone sus límites. La analogía es equivocidad con límites, equivocidad limitada. (También pone límites a la univocidad, pero es más difícil ponerlos a la equivocidad.) Los límites son lo analógico, lo propiamente analógico. Son límites

³³⁵ J. RIVERA DE ROSALES. *El punto de partida de la metafísica trascendental. Un estudio crítico de la obra kantiana*. Cuadernos de la UNED 126, Madrid. p. 51.

³³⁶ O. CUBO: “La ontología analógica de I. Kant”, en prensa.

*analógicos, son los que permiten un pluralismo no devorador, un politeísmo en el que los disensos no devoren toda conmensuración.»*³³⁷

Pero estos dos motivos por los que se acercaría la analogía a lo que Deleuze defiende, a saber, el respeto de la diferencia y el de intentar conjurar tanto al dogmatismo como al relativismo, estos motivos, son precisamente los problemas que posee la analogía para Deleuze.

En primer lugar, Deleuze localiza que la analogía, intentando defender la diferencia, sin embargo, siempre la concibe desde una identidad englobante que se torna medida de la diferencia. Localiza que su búsqueda, en realidad, no es tanto de una diferencia como de un camino intermedio a medida de nuestras re-presentaciones humanas: “*pues es la conciencia de lo subjetivo a propósito de lo objetivo*”³³⁸. Es decir, el punto de referencia en el que se sitúa la analogía es el de la finitud de lo humano. Pero, ni siquiera sólo la finitud, sino la finitud consciente: la conciencia, excluyendo de antemano también el inconsciente. Como hace notar Stéfán Leclercq:

*«La conciencia en el seno de lo trascendental dicta la representación que le es adecuada, mas esto no es de ningún modo un conocimiento adecuado como lo podría ver Spinoza. Se trata solamente de las maneras que se da la conciencia para representarse lo real.»*³³⁹

Al concebir la diferencia a medida de la conciencia, de un modo adecuado a ella, no puede evitar calcar el plano de la representación sobre lo trascendental e impone la jerarquía de lo humano. Así pues, como dice Deleuze, la analogía siempre está pensada y supeditada a “alma, mundo y Dios”, es decir, estos tres términos de la tradición hegemónica le son esenciales: el *alma* como finitud o conciencia de la cual se parte, *Dios* como infinitud trascendente de la que tiene conciencia el alma finita al representarse lo otro de ella, y *mundo* como todo y punto de partida para la copia hipostasiada que se hace en lo trascendental. Justificándose esta copia inversa siempre por medio de la analogía y

³³⁷ M. BEUCHOT: “El politeísmo contemporáneo del significado y una hermenéutica analógica” en A.A.V.V. G. VATTIMO, T. OÑATE, A. NÚÑEZ y F. ARENAS (eds.) *Politeísmo y encuentro con el Islam*. p. 363.

³³⁸ *Ibidem*.

³³⁹ S. LECLERCQ: *Gilles Deleuze. Inmanence, Univocité et Trascendental*. p. 13.

la eminencia, las cuales conducen a calcar el plano empírico, suponiéndolo infinito y posibilitante. De tal modo que, como muy bien hace notar Deleuze: la analogía siempre incluye la trascendencia eminente al escindir la causa de lo causado y su consecuente jerarquía, legitimada ontológicamente.

« [...] la analogía de proporción consistía en plantear una pluralidad de sentidos jerarquizados y ordenados a partir de un supuesto sentido primero.

La segunda forma de analogía científica –que no se oponía a la primera– era la de proporcionalidad, que consistía en una figura muy próxima a su equivalente, la analogía matemática: A es a B lo que C es a D.

Ejemplo dado por Santo Tomás: Dios es bueno. Siguiendo la analogía de proporción: Dios es bueno y el hombre es bueno, Dios es formalmente bueno, es decir, posee en sí la bondad como cualidad plena, y el hombre no es bueno más que por derivación en tanto que criatura de Dios. Luego el hombre es secundariamente bueno. [...] lo que la bondad infinita es a Dios, la bondad finita lo es al hombre.»³⁴⁰

Podemos considerar ahora dos modos de analogía que, sin embargo no se diferencian en lo esencial: el de Kant, expuesto anteriormente y el tomista. En el modelo kantiano, el cuarto término, al ser infinito, y radicalmente heterogéneo de la finitud, y por ello, trascendente, no puede ser conocido. En el caso tomista, en último término, tampoco. Si llevamos a cabo la analogía de las relaciones, vemos sus efectos en ambos casos, de tal modo que, por ejemplo y tomando el texto precedente: si pensamos la belleza, sólo podemos pensar la belleza en Dios por analogía. Ello incluye, como vemos en este caso tomista, que hay un modo de belleza eminente y jerárquicamente superior; o en el caso kantiano, que hay una ley que no podemos conocer, aunque podemos pensar a imagen de nuestra conciencia como cuarto término de la analogía, el cual, sin embargo, ya establece un juicio sobre lo real.

« [...] en un *pre-sentido* de las alturas: la voz no dispone todavía de la univocidad que haría de ella un lenguaje, y sin más unidad que la de su eminencia permanece trabada en la equivocidad de sus designaciones, la analogía de sus significaciones, la ambivalencia de sus manifestaciones.

³⁴⁰ G. DELEUZE: *Anti oedipe et Mille Plateaux*. Cours Vincennes. 14/01/1974. También en G. DELEUZE: *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires, Cactus, 2005, p. 284.

Porque, en verdad, como designa el objeto perdido, no se sabe lo que designa; no se sabe lo que significa, puesto que significa el orden de las preexistencias; no se sabe lo que manifiesta, puesto que manifiesta el retiro en su principio o el silencio. Es a la vez el objeto, la ley de la pérdida y la pérdida. Sin duda, es la voz de Dios como superyó, la que prohíbe sin que se sepa lo que prohíbe, puesto que sólo se sabrá por la sanción.»³⁴¹

Tenemos, pues, dos modelos analógicos posibles, que en la historia de la filosofía se dan en múltiples variaciones: el tomista, por una parte, cuya analogía parte de términos ontológicamente jerárquicos y obtiene dos relaciones análogas también jerarquizadas y subordinada una a la otra; y el kantiano, por otra, cuyo desconocimiento del cuarto término, junto con su necesaria eminencia, convierte a este cuarto término en Juez del mundo por su forma de ley (relación) que puede pensarse. En ambos movimientos, queda *calcado* lo trascendental a imagen y semejanza del concepto englobante del mundo y sus categorías, a imagen y semejanza de la representación de la consciencia.

«Es claro que Kant calca así las estructuras llamadas trascendentales sobre los actos empíricos de una conciencia psicológica: la síntesis trascendental de la apercepción es inducida directamente de una aprehensión empírica, etc.»³⁴²

El sujeto predica analógicamente los atributos de su mundo y su subjetividad sobre lo trascendental, abstrayendo de ellos lo que se considera de la materia, como el devenir y la muerte. Calca el plano trascendental, pero luego, para poder justificar su heterogeneidad respecto de lo empírico, y puesto que el trascendental es posibilitante y determinante, abstrae de él lo que no es fijo y no puede ser reconocido todas las veces. Lo diferencia de rango (por la infinitud) y lo sitúa en unas alturas a las que lo real no pueda llegar, por ello lo convierte en trascendente. Separado. De tal modo que, después de esa operación, ya puede ser juzgado el mismo mundo, pues en la analogía ya se ha filtrado subrepticamente tanto la trascendencia, como la jerarquía de la eminencia. El juicio del ser.

³⁴¹ *LS.*, p. 226. Trad. Cast., p. 199.

³⁴² *DR.*, pags. 176-177. Trad. Cast., p. 209.

Pero no sólo eso, sino que ello conlleva que percibamos que la analogía no respeta la diferencia como cree, sino que la subordina a identidades *molares* como son alma, mundo y Dios. Contempla la diferencia, pero siempre subordinada y *semejante* en los términos de la relación: *semejante* al mundo del cual es calcada y al cual juzga, una vez hecha la abstracción de todos sus rasgos “imperfectos”, “finitos” en su eminencia ontológico-jurídica; y *semejante* a la consciencia y a la representación del alma. Dios creado a imagen y semejanza del humano, su mundo y su consciencia.

«Pero justamente es preciso reprochar a esa imagen del pensamiento el haber fundado su supuesto derecho sobre la extrapolación de ciertos hechos, y de hechos particularmente insignificantes, la banalidad cotidiana en persona, el Reconocimiento; como si el pensamiento no debiera buscar sus modelos en aventuras más extrañas o más comprometedoras.»³⁴³

Por ello, podríamos decir, que la analogía y sus derivados: la semejanza, la metáfora, el símbolo, etc., son unos de los enemigos más poderosos, y por ello más conjurados, de Deleuze, porque establecen, siempre ya, un sistema cerrado dado de antemano. Un sistema cerrado a imagen y semejanza (eso sí, eminentemente) de la empiría. No buscan establecer las condiciones de posibilidad de lo empírico, de sus estados así como de sus cambios, no experimentan, sino que imitan a esta empiría en su estructura actual, aunque de una manera superior, es decir, haciendo abstracción precisamente de los rasgos que parecen ser más explicativos: el devenir.

«El “campo” trascendental no debe ser *calcado* del empírico, como hace Kant: debe ser explorado por su cuenta, es decir, “experimentado” (pero con un tipo de experiencia muy particular). Es ese tipo de experiencia que permite descubrir las multiplicidades [...]»³⁴⁴

Es en la analogía donde se da absolutamente el contrario de todos los términos que hemos encontrado en esta introducción. A su pesar, construye un sistema cerrado y eternizante, sitúa una trascendencia incluso por encima del ser (Bien, Verdad, Dios o Ley). Esta trascendencia es fija, judicativa y dada de antemano. Y convierte, con ello, a la

³⁴³ DR., p, 176. Trad. Cast., p. 209.

³⁴⁴ G. DELEUZE: “Lettre-Préface à Jean-Clet MARTIN” en J-C. MARTIN: *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1993. p, 8. y en DRF., p. 339.

ontología en algo derivado, y al ser en algo no suficiente por sí mismo. En resumen, hace del sistema y de la ontología precisamente un sistema de costumbres fijadas y asfixiantes donde es harto difícil que se pueda dar la vida y lo nuevo, pues no tenían cabida desde el comienzo.

Y no sólo eso, sino que, como dijimos en segundo lugar, la analogía, por lo ya visto, no parece poder establecerse como una alternativa al dogmatismo y al relativismo, más bien intenta trazar un *camino intermedio* entre ambos, una suerte de síntesis. Se trataría, según Deleuze, de un relativismo contenido bajo un dogma o modelo que lo juzga y le impide toda su equivocidad, colocándole un límite fijo calcado de la empiría, como se colocan muros de contención a las aguas. Al hacerlo de este modo, sí que contienen el relativismo y consideran, de algún modo, el devenir frente a un dogmatismo feroz, pero su problema, según el pensamiento deleuzeano, es que calcan sólo este modo de límite, el más cotidiano en la empiría: el límite negativo, el límite que determina y encorseta lo que se escapa en su equivocidad sin regla, el límite, como veremos extensional. Es por ello, por lo que la analogía no parece poder salir de la empiría, de su semejanza, de sus límites, de sus síntesis y por lo que Deleuze dice que, finalmente, no puede escapar a la *dóxa*:

«El modelo del reconocimiento está necesariamente comprendido dentro de la imagen del pensamiento. [...] este modelo siempre es el rey que “orienta” el análisis filosófico de lo que significa pensar.

Una orientación semejante es enojosa para la filosofía [...], sólo puede constituir un ideal de ortodoxia. La filosofía no tiene ningún medio para realizar su proyecto, que era romper con la doxa. Sin duda la filosofía rechaza toda doxa particular. [...] Pero conserva lo esencial de la doxa, es decir, la forma; y lo esencial del sentido común, es decir, el elemento; y lo esencial del reconocimiento, es decir, el modelo [...]. La imagen del pensamiento no es sino la figura bajo la cual se universaliza la doxa elevándola a nivel racional.»³⁴⁵

Según la analogía, la univocidad sería, precisamente el monologismo fixista del que se pretendería salir, sin contemplar qué puede ser una univocidad distinta a los

³⁴⁵ DR., p. 175. Trad. Cast., p. 208.

cánones extensos de lo fijo por un lado, y lo absolutamente equívoco y relativo por otros a través de los cuales se guía la empiría.

Por el contrario, encontramos la univocidad que reivindica Deleuze. Una univocidad que no es una ortodoxia mayor y más férrea como podría pensar de ella la analogía, sino una univocidad del devenir, que experimenta y no apela a la empiría únicamente sino, como ya vimos en la sección anterior, a otra dimensión de lo real que es la del *acontecimiento* y *el devenir*. Esta univocidad se construye a partir de dos principios orientadores del pensamiento del filósofo francés. Dos direcciones que son verdaderamente importantes y dan cuenta de sí mismas:

En primer lugar, que no podemos transponer a lo ontológico transcendental nuestras categorías ni estructuras, puesto que lo transcendental es la condición de posibilidad misma de estas estructuras y, a su vez, no puede ser estructurada a pesar de que siempre, empíricamente, se nos da cómo tal y no pueda ser de otro modo. Y por ello, que no podemos ejercer la violencia de jerarquizar la ontología para justificar las jerarquías (justas o injustas) de nuestra empiría, tan sólo constatar que las hay, pero que no tienen carta de naturaleza desde lo ontológico, por lo que pueden ser modificadas y lo son de hecho muchas veces.

Y en segundo lugar, que no podemos aceptar, así como así, la trascendencia y que lo *trascendental* no puede ser orientado hacia una causa separada, pues pervierte su naturaleza. Es un mal planteamiento del problema pensar, una vez que por analogía hemos convertido a lo heterogéneo en familiar y traducible a la “conciencia”, que la única diferencia que podemos hacer entre estos dos planos, ya que son iguales, es realizar una cesura entre ambos para seguir marcando una heterogeneidad que ha sido, de antemano, eliminada por medio de la analogía y su método de la semejanza.

Así pues, la analogía dice que el *ser se dice de distinta manera* del dios y del mundo, por ejemplo, es decir, ya que el predicado atributivo es el mismo, hay que variar el sentido con el que se dice: habiendo sentidos superiores y eminentes respecto de otros. Frente a ello, la univocidad aboga por no calcar en lo transcendental las estructuras de lo

empírico y, por ello, no tener que establecer una trascendencia para heterogeneizar ese calco en orden a dejar pasar al juicio en su labor castradora. La univocidad solicita no llevar a cabo, al comienzo, un calco subrepticio a partir de la semejanza y la identidad, y no tener que establecer la diferencia después, a partir de una trascendencia.

Por ello, los dos principios de la univocidad son: el no calco de cualidades ni estructuras en lo trascendental y, a su vez, la no necesidad de trascendencia. Pues la heterogeneidad y la diferencia, desde ellas mismas, son tan radicales que muestran, al contrario, que no es posible ni deseable un “mundo” trascendente, sino, como ya hemos notado en el capítulo anterior, una inmanencia:

«Llega Spinoza. Él ha sido precedido, sin duda, por todos lo que tenían más o menos audacia en lo concerniente a la causa inmanente. Esta causa rara que no sólo permanecía en sí para producir, sino que el producto permanecía en ella: Dios y su mundo, el mundo está en Dios. Creo que la Ética está constituida sobre una primera gran proposición, que se podría llamar la proposición especulativa o teórica. La proposición especulativa de Spinoza es: sólo hay una sola sustancia absolutamente infinita, es decir, poseyendo todos los atributos; y lo que llamamos criaturas, no son las criaturas, sino los modos o las maneras de ser de esa sustancia. Una sola sustancia teniendo todos los atributos y cuyos productos son los modos, las maneras de ser.»³⁴⁶

Por ello, el ser no necesita decirse de distintas maneras ni en distintos sentidos, ni en cuanto a su eminencia, ni en cuanto a las categorías, ni los géneros, ni las especies³⁴⁷, sino que se dice en un mismo sentido de todo lo que hay. Pero ese decirse en un mismo sentido, marca ya que se da una diferencia, y que lo común-comunitario es precisamente la dignidad ontológica de todo, y no su identidad en el concepto, y sobre todo en los conceptos alma-mundo-dios. Al no haber identidad en el concepto, no es difícil poder pensar que en todos se da una misma potencia: la potencia creativa de ser. Nunca poderes eminentes, sino potencias vivas, no habiendo vidas ni potencias cualitativamente mejores que otras desde el punto de vista ontológico, aunque sí encontremos potencias que sean mejores o peores para nosotros.

³⁴⁶ G. DELEUZE: Curso sobre Spinoza, 25/11/80. *En medio de Spinoza*, p. 25.

³⁴⁷ Vid. para la relación entre analogía y las categorías, géneros y especies: *DR.*, pags. 49-58. Trad. Cast., pags. 67-75.

9.3. Univocidad, analogía y religión

Mas, permanecer aquí no basta. Ya sabemos que Deleuze mantiene un univocismo frente a la analogía y ya vemos, en cierto modo, que el univocismo no anula la pluralidad, sino que le confiere, más bien, legitimidad y dignidad ontológica. Todo ello lo iremos investigando detenidamente, pues todavía hay muchos malentendidos respecto del univocismo y son capas que hay que ir *royendo* para poder comprender con exactitud qué es el univocismo deleuzeano y, por ello, qué lugar posee la ontología que buscamos y que desaparece sistemáticamente en el pensar del filósofo francés.

Por ahora, también notamos que el univocismo deleuzeano bebe de la inmanencia radical abierta por Spinoza y tiene más relación, como hemos venido advirtiendo, con una dirección o potencia, que con un Todo fijo de un mundo o un dios o un yo.

Como vemos, la postura por la cual se defiende la analogía es porque se asimila demasiado apresuradamente univocismo a sustancialismo y monologismo del Uno-todo que se dice dogmáticamente sólo en un sentido y sí plantea con ello un sistema cerrado y único. En efecto, si pensamos la univocidad como una emanación del Ser, o como una sola sustancia con un solo orden posible, esa univocidad sí que es aquello terrible de lo que huye la analogía como hace notar M. Beuchot:

«Tampoco se trata de la imposición de uno de ellos, con la abolición de los demás y su desconocimiento completo. Eso sería tan desastroso como lo otro, ya que es una opresión absolutista que redundaría en lo mismo que la relativista, en la que todos disputan entre sí. Es decir, por un lado se da el univocismo de un monoteísmo (de valores, sobre todo el religioso) que se impone a machamartillo, con la destrucción de todas las otras opciones; y, por otro, se da el equivocismo, como relativismo exagerado, en el que todas las opciones son válidas, y se vuelve a lo mismo, pues triunfará la que logre imponerse frente a las otras.»³⁴⁸

³⁴⁸ M. BEUCHOT: "El politeísmo contemporáneo del significado y una hermenéutica analógica" en A.A.V.V. G. VATTIMO, T. OÑATE, A. NÚÑEZ y F. ARENAS (eds.) *Politeísmo y encuentro con el Islam*. p. 367.

Y con ello no está carente de razón, puesto que, de hecho, hay univocismos que sí son tales: dogmáticos, sustancialistas. Univocismos monoteístas, normalmente asociados a lo religioso, que sólo aceptan un camino posible, expulsando todo lo múltiple y plural, tanto en los entes, como en los sentidos; tanto en el ser como en el pensar. Univocismos del concepto abstracto y extenso, etc., como iremos viendo. Por ello, hay que investigar, en segundo lugar, qué es el univocismo deleuzeano frente a otros, siguiendo con la línea de qué quiere decir que el sistema sea univocista y heterogénesis, y por ello, abierto. Todos estos aspectos en Deleuze poseen una íntima relación con la inmanencia y la causa inmanente que va surgiendo en todo este recorrido y que no hay que olvidar, puesto que si un univocismo se torna trascendente, adopta estas características que hemos notado en la cita de Beuchot.

Para comenzar a deslindar la univocidad de la trascendencia debemos, en primer lugar, separar la filosofía de la religión, pues no son lo mismo y confundirlas sería mezclar el hecho y el derecho. Según Deleuze, la religión siempre ha estado asociada al poder, mientras que la filosofía ha hecho escapar sus potencias hasta hacerse, muchas veces incluso, sospechosa a ojos de las figuras religiosas. Por ello, no debemos caer en el peligro de finalizar un univocismo en un absolutismo monoteísta con un Dios a la cabeza y debemos volver a la diferencia que Deleuze establece entre religión y filosofía, aunque hayan estado unidas muchos siglos y puedan tener tendencia a estarlo.

«Resumiendo, los primeros filósofos son los que instauran un plan(o) de inmanencia como una criba tendida sobre el caos. Se oponen en este sentido a los Sabios, que son personajes de la religión, sacerdotes, porque conciben la instauración de un orden siempre trascendente, impuesto desde fuera por un gran déspota o por un dios superior a los otros [...]. Hay religión cada vez que hay trascendencia, Ser vertical, Estado imperial en el cielo o en la tierra, y hay Filosofía cada vez que hay inmanencia.»³⁴⁹

«Resulta que las figuras son proyecciones sobre el plan(o), que implican algo vertical o trascendente; los conceptos por el contrario sólo implican vecindades y conexiones sobre el horizonte. [...] las figuras tienden hacia los conceptos hasta el punto de que se aproximan infinitamente a ellos.

³⁴⁹ *Qph?*, pags. 45-46. Trad. Cast., p. 47.

[...] Y si resulta que las figuras tienden de este modo hacia el concepto, lo inverso es igualmente verdadero, y los conceptos filosóficos reproducen figuras cada vez que la inmanencia es atribuida a algo [...]. Las religiones sólo llegan al concepto cuando reniegan de sí, de igual modo que las filosofías sólo llegan a la figura cuando se traicionan.»³⁵⁰

Así pues, se establecería siempre una religión, o una tendencia de la filosofía a la religión, siempre que se encuentre en ella una trascendencia que establezca una verticalidad ontológica. Es decir, hay religión (aunque sea secularizada) cuando la filosofía se traiciona a ella misma, entrando en sus ilusiones y poderes en lugar de atravesarlas en orden a una creatividad inmanente. Como dice L. Sáez:

*« Una comprensión teológica de los potenciales de la oferta reelustrada a la que se considera una secularización de lo religioso. R. J. Siebert, por ejemplo, ve en la teoría habermasiana una forma secularizada de recuperación de la mística judeo-cristiana, un mesianismo de la emancipación hacia la comunicación ideal, con respecto al cual una posible complementación teleológica no podría servir más que como reforzamiento.»*³⁵¹

Sin duda, ambos modos, el filosófico y el religioso están apegados³⁵², tanto en su inmanencia, porque ambos señalarían una divinidad, un ámbito indisponible³⁵³; como porque las dos estarían atravesadas por una tendencia a convertir lo indisponible mismo en algo separado y trascendente. Por lo tanto, recaerían en una jerarquía ontológica-religiosa, quizá por ello, menos piadosa con lo divino inmanente que cualquier ateísmo,

³⁵⁰ *Qph?*, pags. 88-89. Trad. Cast., pags. 93-94.

³⁵¹ L. SÁEZ: "Acerca del conflicto entre los discursos "metafísico", "postmetafísico" y "teológico"" *Daimon: Revista de filosofía*, N° 8, p. 68.

³⁵² Es muy interesante, respecto de estas afirmaciones de Deleuze, un concepto que pone de manifiesto M. FRAIJÓ, en su libro: *A vueltas con la religión*. Se trata de "teología atea" refiriéndose a W. Benjamin y E. Bloch y a su acción de recoger preguntas esencialmente teológicas sin encontrar solución a ellas en ninguna religión (« [...] hacerse cargo de las esperanzas insatisfechas de los oprimidos sin ayuda de ningún Dios» M. FRAIJÓ: *A vueltas con la religión*, p. 115, y Cfr. todo el capítulo dedicado a W. Benjamin y la Introducción). Pensamos que este concepto es muy acertado, porque Religión puede tener dos facetas, aquella dogmática que establece de antemano una trascendencia, y otra que se define por los problemas que plantea y que puede ser respondida o bien mediante dogmas, o mediante creación de conceptos por lo que optaría por la filosofía, para ello vid. también el libro de W. JAEGER: *La teología de los primeros filósofos griegos*, donde se hace notar la íntima relación que la filosofía guarda con la teología sin llegar estrictamente a una Religión trascendente.

³⁵³ Vid. SÁEZ, Luís: "Lo indisponible y el discurso Legado de Heidegger en la polémica «modernidad-postmodernidad» *Revista de filosofía*, N° 18, pags. 133-158.

pues abogarían a favor de una divinidad separada de la tierra y calcada del ser de los astros y su movimiento curvo, culpabilizando con ello a la tierra.

Por ello, hay que comenzar separando la univocidad de una posible religión a pesar de que Spinoza, el gran univocista, llame Dios o Sustancia a la causa inmanente que asegura la misma univocidad. Pero, ante las acusaciones por parte de los analogistas de que la univocidad puede ser fácil e inmediatamente emparentada con una religión monoteísta y absolutamente castradora de todo lo otro, de hecho y curiosamente, notamos que las corrientes más peligrosas en la filosofía frente al poder onmímico del Dios cristiano, aquellas que más han amenazado la trascendencia de su Dios, han sido siempre las de la univocidad, y no tanto las de la analogía. Estas últimas han salido más venturosas de la prueba del poder religioso, puesto que parecen adaptarse más a la diferencia de eminencia y trascendencia que necesitan las religiones, sobre todo monoteístas.

«El pensamiento que me parece más extraño y más difícil de pensar – si alguna vez ha sido pensado– es el de la univocidad. Supongan que alguien llega a una asamblea de sacerdotes o llega a aquí y dice: “El Ser se dice absolutamente en un único y mismo sentido de todo aquello de lo que se dice” [...] Una vez más, aquello quería decir que una silla, un animal, un hombre y Dios son en un único y mismo sentido. Entonces ¿usted trata a Dios como a la materia? ¿Un perro y un hombre son en el mismo sentido? Eso es muy molesto.

Esta historia del Ser unívoco en Duns Scotto iba por muy mal camino, pero felizmente él había tomado sus precauciones: decía que el Ser es unívoco, pero atención, en tanto que Ser, es decir que es unívoco metafísicamente; decía que es análogo, es decir que se dice en muchos sentidos, físicamente. Esto es lo que me interesa: estaba en la frontera con la herejía [...]

Para los discípulos de Scotto, menos prudentes que él, las cosas salieron mal. Porque “el ser es unívoco” quiere decir que no hay diferencia categorial, no hay diferencia de sustancia, no hay diferencia de forma.»³⁵⁴

³⁵⁴ G. DELEUZE: Curso sobre Antiedipo y Mil Mesetas 14/01/1974, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*. p. 285.

Así pues, parece que es la univocidad aquello que más molesta a la religión monoteísta del poder cristiano, y no tanto la analogía. Una vez surge la analogía y queda bien explicado su vínculo con un Dios finalmente separado y desconocido, el monoteísmo se calma. Pero, en cuanto alguien tiene un pensamiento univocista, queda tachado de ateo, panteísta o hereje, como le ocurrió a Spinoza, a Bruno, a Nicolás de Cusa, etc.³⁵⁵ Y, curiosamente, sólo notar que, en cambio, en Grecia, son precisamente los univocistas como Tales, Anaximandro, Parménides o, podríamos decir también, los estoicos, aquellos que poseen menos problemas religioso-fácticos en la ciudad, frente a un Sócrates, por ejemplo. No sabemos si será por otras cuestiones, o quizá porque el univocismo es más fácilmente asimilado por los pluralismos y paganismos, que por los monoteísmos.

9.4. Hacia la univocidad sin sustancia. O la importancia del espacio

Sin embargo, tenemos que continuar y apartarnos aquí de la crucial temática de la relación entre religión y filosofía, dejando a un lado preguntas tan importantes como si toda religión pertenece al poder, del mismo modo que toda la filosofía no pertenece a la potencia, etc. Así pues, una vez deslindada sucintamente la filosofía de la religión y por lo tanto, dejado abierto el paso para poder el continuar de este estudio sólo en el terreno filosófico; y una vez comparadas la univocidad y la analogía a la hora de notar cuál es más productiva y menos adecuada a los poderes monológicos; una vez realizado todo este camino, debemos acometer ahora propiamente la univocidad filosófica. Y ello para notar claramente con qué *se confunde* la ontología para Deleuze. Nuestro cometido es ahora el de exorcizar el peligro que sigue acechándole, a saber, que se vuelva a reintroducir la trascendencia en la forma de una Univocidad sustancialista, monologista y jerárquica frente a la pluralidad. Es decir, lo que debemos conjurar ahora es el peligro de mezclar la analogía y la univocidad generando un Uno-Todo unívoco-religioso, y por tanto, el peligro que la analogía nos indicaba que había que conjurar de la univocidad y que no es más que un mero producto de la dualidad misma establecida por dicha analogía.

Para proseguir nuestro camino, lo mejor es continuar, a su vez, con el texto del que hemos partido para dilucidar qué puede ser esto de una univocidad, más perteneciente

³⁵⁵ Vid. Ejemplo III de *Qph?*

al devenir que a una sustancia eterna y permanente que asfixiaría la causa inmanente en la trascendencia más fixista que podamos encontrar. En esta zona, pues, sigue siendo de gran ayuda el texto de Alberto Gualandi: *Deleuze*³⁵⁶. Ya hemos notado que su presentación del problema es muy lúcida y útil, y muy acertada en cuanto nos hace notar la relación en Deleuze del la univocidad con el devenir. Pero, siendo esta relación muy bien expuesta por parte de Gualandi, sin embargo, nos parece, a la vista de sus textos y nuestro estudio, que utiliza todavía una noción de univocidad hermana de la que debemos deslindar el sistema deleuzeano en este punto. Por ello preferimos la noción de “sistema unívoco” frente a “Uno”, pues el “Uno” parece tender más a un sustancialismo final. Así, a pesar del muy buen enfoque que aporta este pensador, sin embargo, debemos matizar dos de las afirmaciones o presupuestos que subyacen, en cierto modo, a su exposición.

Gualandi, en el libro mencionado, muestra extraordinariamente esta aparente paradoja llevada a cabo por Deleuze: la de pensar, *a la vez*, la univocidad y el devenir. Es decir, el sistema o la univocidad del ser, que queda en el texto de Gualandi renombrado bajo una fórmula sintética muy parecida a la de Badiou: “*Que el Ser es Uno*”³⁵⁷, y que, por lo tanto, sería, bajo la imagen del pensamiento tradicional, considerado como permanente, eterno, separado y único; y la *multiplicidad en devenir*, esto es, su opuesto según esta misma imagen: la equivocidad según el texto de Beuchot. Es aquí, precisamente en este texto de Gualandi, donde debemos centrar nuestro estudio; pues es donde, incluso intentando salvar a Deleuze, vuelve a surgir el problema de considerar la univocidad como un monologismo Uno-todo sustancialista, como ya hemos notado al comienzo con la cita de Badiou y con la cita de Beuchot. Univocidad que daría paso, entonces, perfecta y legítimamente a la crítica que la analogía hace de ella. Pero la univocidad deleuzeana no parece ser así.

Como podemos notar, Gualandi ya supone, por una parte, que univocidad y sistema son lo mismo que un “Uno”, y por otro, que esta univocidad es un “principio ontológico” con un recorrido estable que va de Parménides a Heidegger, siendo ese camino, sin embargo, opuesto al de Heráclito-Nietzsche. Si bien es verdad que Gualandi señala claramente que hay una tradición “menor” que trata de complementar estos dos principios, no parece llevarlo a cabo desde la perspectiva deleuzeana, que consiste en

³⁵⁶ GUALANDI, Alberto: *Deleuze*. p.16.

³⁵⁷ *Ibidem*.

salvar a la misma univocidad desde un punto de vista no sustancialista. Vemos la interesante propuesta de Gualandi, muy acertada también por el momento:

«En efecto, la tentativa de dar una forma expresiva coherente a la intuición que quiere conciliar un mundo de diferencias y de devenires con una realidad sustancial unívoca es tan antigua como nuestra cultura. [...]

Como para Lucrecio y Ovidio, el mundo de Deleuze es un mundo de devenires y de flujos que disuelven toda cosa establecida [...]. Pero, sobre todo, al igual que para Ovidio, el mundo de Deleuze es un mundo de incesantes metamorfosis de los entes: “plantas, animales o personas” que poseen todos, el mismo valor de ser. Esta “paridad” de los existentes de la que habla Calvino es, en efecto, la consecuencia más importante del principio de univocidad.»³⁵⁸

Y, sin embargo, a pesar de aportarnos importantes directrices a la hora de pensar el sistema deleuzeano, continúa considerando la univocidad como una “realidad sustancial”. Creemos, a la vista de nuestro estudio, que este efecto se deriva, en cierto modo, de lo que ya apuntamos, es decir, de comprender únicamente el univocismo deleuzeano desde la perspectiva o el ámbito temporal. De ahí la importancia que tiene para nuestro trabajo ampliar esta concepción muy buena, pero con una carencia estructural importante. Así pues, es necesario en la presente investigación, después de esta delimitación de la univocidad y el sistema en Deleuze asomándonos a sus posibles declinaciones habituales para ver qué no es, y con ello, qué sí puede ser; notar, por otro lado, las condiciones del mismo sistema. Pues si sólo lo tratamos desde una de ellas como hace Gualandi, a saber, la más Metafísica y tradicional en filosofía: el tiempo, podemos deslizarnos en enormes problemas como es el de la univocidad comprendida como Uno-todo al comienzo o al final, o de pensar Uno y múltiple como complementarios, o el de una creatividad unidireccional y necesaria sin facticidad, sin exterioridad³⁵⁹. Pues si sólo se atiende a la zona temporal del sistema, puede introducirse subrepticamente el espacio de un modo extenso y genético, o perder su exterioridad radical. Pero ello lo veremos más

³⁵⁸ A. GUALANDI, *Deleuze*, pags. 17 y 18.

³⁵⁹ A este último problema hace referencia el texto del Profesor Jacinto RIVERA DE ROSALES: “Ser y límite en el inicio de la *Lógica* hegeliana. Reflexiones sobre fundamentación y facticidad” en S. TURRO (ed.) *Fonamentació i facticitat en l’Idealisme alemany i la fenomenologia*. Un problema tremendamente importante que también aparece en Deleuze contra el Idealismo y que desarrollaremos en algunas zonas de este trabajo, siempre siguiendo las orientaciones de este texto del Profesor Rivera de Rosales.

adelante. Por ahora queda sólo la indicación de la complejidad “embrollada” que ha de detentar el sistema para que no se confunda con ninguno de sus poderosos enemigos.

Por ello, la explicación de Gualandi, centrada en el ser como tiempo, no es enteramente válida y da lugar a un malentendido respecto del sistema o la univocidad. Comencemos a pensarlo. Explícitamente, Gualandi basa su estudio en la zona temporal de sistema, así tiene frases como la siguiente, decisivas para su comprensión de los dos principios ontológicos: el Uno-todo eterno e inmóvil y el devenir.

«Eterno retorno *es el nombre absoluto del Ser en tanto que el Ser es, en última instancia, Tiempo.*»³⁶⁰

Ello se basa enteramente en la dirección que marca su estudio, pues establece toda la concepción de sistema en Deleuze a partir de una íntima crítica al sistema kantiano, gracias a las herramientas del potente pensamiento de Gilbert Simondon, muy influyente en el del propio Deleuze, y del libro de este último: *Diferencia y repetición*³⁶¹. Según Gualandi:

«Kant es el filósofo que ha descubierto el método trascendental y establecido que la verdadera tarea de la filosofía consiste en la definición de las condiciones de posibilidad de nuestros juicios científicos, morales y estéticos.»³⁶²

Sin embargo, debemos matizar desde la orientación de nuestro estudio, dos de las afirmaciones o presupuestos que subyacen, en cierto modo, a la exposición de Gualandi. En efecto, plantear el sistema deleuzeano desde la crítica a Kant y su sistema pormenorizadamente analógico es un movimiento realmente acertado como clave de lectura de Deleuze, y ello es algo que se trasluce claramente en *Diferencia y repetición*. Pero, a nuestro entender, mantener el pensamiento deleuzeano sólo desde el enfoque de *Diferencia y repetición*, más cercano a la temporalidad que a la intervención política del tratamiento del espacio y de la inmanencia, y centrar el estudio sólo en la crítica a Kant,

³⁶⁰ A. GUALANDI, *Deleuze*, p. 73.

³⁶¹ En efecto, podemos decir que el magnífico texto de Gualandi se centra en la crítica que Deleuze lleva a cabo en *Diferencia y repetición* al sistema kantiano. Y que esta crítica es llevada a cabo desde la teoría de la individuación de Gilbert SIMONDON, profesor de Deleuze de indudable influencia para el pensamiento deleuzeano. Ver G. SIMONDON: *L'individu et sa genese phsico-biologique*.

³⁶² A. GUALANDI, *Deleuze*, pags. 21 y 22.

conduce a Deleuze por unos caminos mucho más “idealistas” –entendiendo por ello Idealismo alemán– de lo que él mismo afirma y hace. Gualandi, en ello, se sitúa en la corriente, muy inteligente, de estudiosos de Deleuze a partir de la filosofía de Alain Badiou, como son Véronique Bergen, e incluso, de un modo brillante, Alberto Toscano³⁶³. Nos parece que esta corriente es una de las más interesantes pues expresa de un modo muy claro y fecundo el fondo ontológico que subyace al pensamiento deleuzeano. Sin embargo, estos pensamientos, aun acertando en determinadas orientaciones, sin embargo confunden este pensar de Deleuze, pues sólo se orientan hacia uno de los ámbitos que éste trata, desnaturalizando o no complejizando suficientemente el univocismo interrelacionado a modo de manada o jauría que Deleuze está defendiendo: una heterogénesis o sistema de mesetas (espaciales) inmanentes. Por ello, es muy fructífero tomar de esta corriente, muy difundida en la actualidad como lectura de Deleuze, aquello que sí nos interesa y es deleuzeano, a la vez que hacer notar esta falta de matiz que lleva a Deleuze hacia un idealismo a modo de Schelling en lugar de a una crítica de Kant que conduzca a un “empirismo trascendental”, cercano a lo que es la “heterogénesis” y el “sistema abierto”. Un idealismo donde confluyen las tres zonas tratadas por Gualandi y que más interesan a esta corriente de pensadores:

- Por un lado, una crítica unilateral a Kant. Esta crítica no considera el movimiento doble que lleva a cabo Deleuze respecto del Idealismo y de Kant mismo. Pues, si bien Deleuze critica el sistema del Juicio kantiano por métodos que, por spinozistas, parecen idealistas; sin embargo, también critica al Idealismo desde la postura kantiana, mucho más empirista que la de ellos, puesto que reconoce la tarea de pensadores como Hume, así como las problemáticas de la facticidad³⁶⁴ y del espacio.

- Por otro lado, otra de las zonas tratadas por Gualandi que tiende al *idealizar* el pensamiento deleuzeano es la consideración única del tiempo en su sistema. Así pues, esta corriente, al clausurar las diferencias o cesuras analógicas kantianas, como lo hace también Deleuze, hace surgir, al contrario que en el pensamiento del filósofo francés, la

³⁶³ A. BADIOU: *El clamor del ser*; V. BERGEN: *L'ontologie de Gilles Deleuze*; Alberto TOSCANO «Philosophy and the experience of construction», en J. NORMAN y A. WELCHMAN (eds.) *The new Schelling*, pags, 106-127; TOSCANO, Alberto: *The Theatre of Production. Philosophy and Individuation Between Kant and Deleuze*.

³⁶⁴ Cfr. J. RIVERA DE ROSALES: “Ser y limite en el inicio de la *Lógica* hegeliana. Reflexiones sobre fundamentación y facticidad” en S. TURRÓ (ed.) *Fonamentació i facticitat en l'Idealisme alemany i la fenomenología. Passim*.

dinámica temporal de una génesis al modo del Idealismo. Y ello porque la consideración del espacio kantiano no está suficientemente matizada, es considerada secundaria o peor, como un exterior negativo que debe ser eliminado. El espacio, en esta corriente de lectura idealizante de Deleuze, es tratado como pura forma *de la exterioridad* frente a la *forma de la interioridad* temporal convertida casi en Espíritu³⁶⁵. Con ello, el espacio se sigue considerando al modo tradicional como lo negativo exterior frente a lo que el pensamiento debe luchar, todo lo contrario que en Kant. Así pues, nos dice Deleuze en su curso sobre el filósofo alemán:

«En la filosofía clásica ¿qué es lo otro del pensamiento? Es el espacio. El espacio es concebido como limitación. Era concebido como obstáculo y resistencia, también es limitación. ¿Por qué? Porque encuentra que mi pensamiento está relacionado a una sustancia pensante ella misma inextensa, el pensamiento es el atributo de una sustancia pensante inextensa, pero esa sustancia pensante es finita en cuerpo. Es finita en cuerpo: es el famoso problema que envenenará a la filosofía clásica, a saber, la unión del alma como sustancia pensante y del cuerpo como sustancia extensa. [...] Con la transformación kantiana todo cambia de aspecto. ¿Por qué? Recordando el tiempo devenido línea recta, yo no puedo decir que lo importante es el espacio como obstáculo o resistencia en el pensamiento, o como limitación del pensamiento. El tiempo deja de estar subordinado al espacio, adquiere una independencia al mismo tiempo que adquiere esta forma que hemos visto, esta forma pura, y no es el tiempo quien toma el lugar del espacio, no es obstáculo al pensamiento, es el límite que trabaja al pensamiento desde dentro.»³⁶⁶

Y así dice J. L. Pardo, tratando el movimiento que, respecto de Kant, lleva a cabo el idealismo, en este caso hegeliano:

³⁶⁵ Si bien hay que matizar que Gualandri sí subraya la importancia del un *spatium* intensivo en Deleuze en el capítulo “Extensif et intensif” de su libro, pags. 56-57., sin embargo, podemos decir al respecto que su interés en tratar la individuación, y lo rápidamente que soluciona el tema del espacio frente a la prioridad que da a las síntesis temporales, convierten a Gualandri en un elemento de discusión en el presente trabajo. Y ello porque es la tarea de nuestra investigación explicitar claramente la importancia del espacio, y no sólo del espacio, sino también de otros ámbitos de la hermenéutica y la ontología, para no desviar el pensamiento deleuzeano hacia direcciones o planes-planos del pensamiento alejados del que Deleuze defiende, y que conllevan una política y una estética completamente diferentes a las del filósofo.

³⁶⁶ G. DELEUZE: Curso sobre Kant. 21/03/78.

« [...] sería superfluo no percibir como trasfondo de las definiciones hegelianas todo el trabajo de la estética kantiana, cosa particularmente palpable en otra de las expresiones hegelianas, que determina el espacio como “la posibilidad de la exterioridad”. En otras palabras, Hegel admite del todo la concepción del espacio heredada de Kant, pero subraya en ella su carácter contradictorio [...] y ve en ese contradecirse el principio para una superación del espacio, para una interiorización de la exterioridad que equivale a su abolición.

[...] el espacio ha de superarse a sí mismo en el tiempo, ha de devenir tiempo: “el espacio es la subsistencia que se pierde de suyo mismo y vuelve a sí en el tiempo” (“Fragmento sobre la filosofía de la naturaleza”, Filosofía Real, VIII, 292). El tiempo es la verdad del espacio, lo que el espacio es en verdad y, por eso, su negación, la negación que el espacio es. A partir de ahí, el negarse de la negación, ya es auto-constitución del espíritu que reclama necesariamente el tiempo, que reclama el progreso del espíritu en la historia hacia la negación del tiempo [...].»³⁶⁷

- Y, por último, otro de los presupuestos idealizantes con los que trabaja esta lectura de Deleuze compartida con Gualandi es la consecuente importancia que posee la *individuación*, siguiendo a G. Simondon, en el sistema. Una suerte de individuación pensante y subjetiva debido a lo antes notado. Por ello Deleuze llega a decir del libro de Simondon que le abre tantas puertas:

«En un sentido, se trata de una visión moral del mundo. Porque la idea fundamental es que lo pre-individual permanece y debe permanecer asociado a un individuo.»³⁶⁸

La *individuación* es una temática crucial para Deleuze de la cual este estudio no puede encargarse en toda su complejidad. Puesto que este trabajo propone, más bien, poder hacerse cargo del sistema y sus condiciones, y no tanto de alguna de sus zonas fundamentales, aunque no aisladas, nuestra intención no es tanto tratar aquí la

³⁶⁷ J. L. PARDO: *Las formas de la exterioridad*. Valencia, Pre-textos, 1992. pags. 49 y 50. En este libro, J. L. Pardo, lleva a cabo una defensa de la exterioridad del tiempo y su irreductibilidad estética y política al tiempo cronológico. Por ello, este texto es central en nuestro estudio como podremos ir comprobando. A él se suman, para toda la cuestión de la importancia del espacio en Deleuze otro libro de J. L. PARDO: *Sobre los espacios. Pintar, escribir, pensar*.

³⁶⁸ “Gilbert Simondon, L’individu et sa genèse physico-biologique”, *ID.*, p. 124

individuación, como hacer dos observaciones básicas para comprender cómo se sitúa en el sistema deleuzeano y así poder tratarlo en su lugar cuando llegue el momento oportuno. En primer lugar notar, que si la individuación idealista se considera aislada o se le da un acento especial en Deleuze, prioriza, precisamente el tiempo en el sistema, pues sólo queda marcada como la *forma de la interioridad* fabricando la conciencia. Deleuze adopta la individuación directamente de Fichte y de Schelling como vemos en el siguiente texto:

«Fichte y Schelling han desarrollado una teoría de la individuación muy interesante, que se resume bajo el nombre de “individuación cuantitativa”. Si las cosas se individualizan cuantitativamente ¿de qué cantidad hablamos? Se trata de definir a la gente, las cosas, a los animales, a cualquier cosa por lo que uno puede.»³⁶⁹

Si bien todo su pensamiento se guía a partir de la individuación, sin embargo la matiza. Para Deleuze, la individuación contiene un elemento espacial irreductible que impide una sola génesis temporal en línea recta y necesaria. Así pues, a pesar de tomar la individuación por grados de potencia de esta vertiente spinozista del Idealismo, sin embargo, el filósofo francés, hace confluír la importancia del espacio. Ello produce la transformación radical de la individuación meramente temporal de «*cosas, personas o sujetos*», para convertirla en individuación de *acontecimientos* a modo de *haecceidades*, que es radicalmente distinta.

« [...] tampoco tiene nada que ver con los sujetos, sino más bien con las llamadas “haecceidades”. En efecto, no todas las individuaciones se hacen de acuerdo con el modo de un sujeto o incluso de una cosa.»³⁷⁰

Este movimiento o deslizamiento es realmente importante, pues es el procedimiento que siempre lleva a cabo Deleuze, también con la ontología: desde la interioridad del tiempo y la esencia, hasta la exterioridad del espacio y el acontecimiento. Pero, no de uno a otro genéticamente en un solo movimiento, sino en una pluralidad de individuaciones más espaciales que temporales, y por tanto, menos adscritas a una temporalidad –la cual se encarna contra su otro, que es la naturaleza-espacio–, que a una

³⁶⁹ G. DELEUZE: Curso sobre Spinoza, 9/12/1980. *En medio de Spinoza*, p. 49.

³⁷⁰ *D.*, p. 111. Trad. Cast., p. 104.

espacialidad donante de exterioridad radical y facticidad. Como dice Deleuze en *Conversaciones*:

«Durante mucho tiempo los conceptos han servido para determinar lo que una cosa es (esencia). Al contrario, nosotros nos interesamos por las circunstancias de una cosa: ¿en qué caso?, ¿dónde y cuándo?, ¿cómo?, etc. Para nosotros el concepto debe decir el acontecimiento y no la esencia. [...] En efecto, lo que nos interesa son aquellos modos de individuación distintos de las cosas, las personas o los sujetos: la individuación, por ejemplo, de una hora del día, de una región, de un clima, de un río o de un viento, de un acontecimiento. Quizá sea un error creer en la existencia de cosas, personas o sujetos. El título *Mil Mesetas* remite a estas individuaciones que no son las de las personas o las cosas.»³⁷¹

Una vez expuestas las tres características idealizantes del pensamiento deleuzeano que encontramos en lecturas como las de Gualandi, Bergen, Badiou, etc. y que no parecen ser demasiado coherentes con el pensamiento de Deleuze mismo en todos sus matices, debemos advertir que en este trabajo no trataremos tanto la primera y última de las cuestiones que hemos notado, sino precisamente la segunda, la que atañe propiamente al tiempo, la cual introduce una distorsión en el pensamiento deleuzeano y hace que surjan las otras dos necesariamente.

Y es que estas lecturas que tratamos, como son las de Gualandi, Bergen, Leclercq, etc. suelen tender a aunar univocidad y devenir sólo en un aspecto temporal, al modo como lo hace el idealismo alemán. A. Toscano nota este movimiento en su artículo sobre Schelling³⁷². En él hace ver, a medida que acerca el pensamiento de Schelling a posturas más materialistas y más de izquierdas, podríamos decir con él, como son las de Marx-Engels y las de Deleuze-Guattari³⁷³, que, sin embargo, existe una gran diferencia entre el sistema Idealista y Absoluto que defiende Schelling y el sistema abierto de Deleuze-Guattari:

³⁷¹ *PP.*, pags. 39-40. Trad. Cast., p. 44.

³⁷² A. TOSCANO: "Philosophy and the experience of construction", en A.A.V.V. J. NORMAN y A. WELCHMAN (eds.): *The new Schelling*.

³⁷³ Op. Cit., p. 107.

«Finalmente, el diferendo crucial que separa estas dos filosofías de la construcción es que, para Schelling, la convergencia o indiferencia de pensar y ser no está sometida a construcción en último término para ser experimentada en los movimientos del plano de inmanencia; ello es postulado incondicionalmente. Se construye desde el punto de vista del Absoluto. En cuanto el principio no es susceptible de ser construido, la filosofía es siempre ya inmanente al Absoluto, cualquier exterioridad no-filosófica desaparece. La construcción en Schelling no tiene exterior. Se construye a ella misma en el interior del Absoluto, y garantiza esta operación por una inmanencia a la posterior unidad orgánica. [...]

Es en este aspecto que el materialismo de Deleuze-Guattari, el cual interpone el trazado de un plano de inmanencia entre la construcción del concepto y la salvaje multiplicidad del caos no filosófico, rompe el círculo reflexivo que caracteriza la imagen orgánica del pensamiento. Su insistencia en la heterogénesis es apuntada precisamente al desemparejar la inmanencia de la necesidad y la construcción de la interioridad.»³⁷⁴

En efecto, estas posturas que acercan a Deleuze al Idealismo (salvo la de Toscano, que también hace el movimiento inverso) obvian constantemente que Deleuze reprocha al Idealismo algo muy parecido a lo que suele reprochar a Heidegger (a quien a veces toma por idealista), y es que estos filósofos han dado demasiado apresuradamente el giro ontológico.

«Todavía no es el pliegue del ser, es el entrelazamiento de sus dos formas. Todavía no es una topología del pliegue, es una estrategia de entrelazamiento. Diríase que Foucault reprochaba a Heidegger y Merleau-Ponty que fueran demasiado rápido.»³⁷⁵

Y porque parece que ha sido dado este giro ontológico demasiado pronto obvian determinados matices que Deleuze, por el contrario, sí considera: En primer lugar, no se han acercado a la problematicidad necesaria del espacio cuando se trata de un sistema, en forma de exterioridad y plan(o) de inmanencia, que desharía la noción de un Absoluto fijo

³⁷⁴ Op. Cit, p. 124.

³⁷⁵ F. p. 119. Trad. Cast., p. 146.

y dado de antemano porque éste también sería construido. Tampoco han podido separar la imaginación creadora de la mera lógica, borrando la facticidad de lo exterior que se da y no es reductible a concepto como dice acertadamente el texto de Toscano; ni han podido acercarse a la actividad misma de la desaparición sistemática de la ontología, quien se debe deslizar para poder ser encontrada en otro lugar que no sea un Uno-todo Absoluto y englobante o un tiempo eterno, ni siquiera en un *eterno retorno* que Deleuze llama “de lo mismo” el cual no ha liberado aún al tiempo de su hegemonía interior e identitaria y le hace ser un ciclo o un círculo cerrado sobre sí mismo:

«*Tan pronto se dirá que sólo existe el presente que reabsorbe o contrae en él al pasado y al futuro, y, de contracción en contracción cada vez más profundas, alcanza los límites del Universo entero para convertirse en un vivo presente cósmico. Basta entonces con proceder según el orden de las decontracciones para que el Universo vuelva a comenzar y todos sus presentes sean restituidos: el tiempo del presente es, pues, siempre un tiempo limitado, pero infinito en tanto que cíclico, en tanto que anima un eterno retorno físico como retorno de lo Mismo, y una eterna sabiduría moral como sabiduría de la Causa.*»³⁷⁶

Es más, este giro demasiado apresurado, hace retornar una cierta “intencionalidad”, como podemos notar en la cita de Toscano, por la cual *ser* y *pensar* coinciden de antemano, y lo hacen a través de la temporalidad, esto es, a través de la interioridad. Por lo que podemos deducir que el *ser* se da en el *pensar*, y por ello se pliega o está, en cierto modo, subordinado a él. Aparece, pues, de nuevo una suerte de jerarquía ontológica ya que al ser el tiempo la forma de la interioridad, es la que prioriza al sujeto (tratado como individuación demasiado subjetivista-temporal y no *haecceidad* al modo de Deleuze) y su pensar frente a lo exterior a él e irreductible o no indiferenciado: el ser. Ello, como ya sabemos, es criticado por Deleuze, escogiendo a Kant y el espacio como *forma de la exterioridad* irreductible tanto al tiempo, como a la lógica.

«Kant reintroduce el tiempo en el cogito, pero un tiempo totalmente distinto de la anterioridad platónica. Creación de concepto. Hace del tiempo un componente de un nuevo cogito, pero a condición de proporcionar a su vez un

³⁷⁶ LS., pags. 77 y 78. Trad. Cast., p. 81.

concepto nuevo de tiempo: el tiempo deviene *forma de la interioridad*, con tres componentes: sucesión, pero también simultaneidad y permanencia. Cosa que implica a su vez un concepto nuevo de espacio, que ya no puede ser definido por la mera simultaneidad, y se vuelve forma de la exterioridad.»³⁷⁷

Y si sólo se vela por este aspecto, a saber, el temporal del pensar, obviando la espacialidad también de dicho pensar respecto del ser, dicha primacía genera la ilusión del que el ser se da en el pensamiento, siendo, por ello el sujeto-tiempo-pensamiento ontológicamente fundante del ser. Por ello, notamos en estas lecturas idealizantes la importancia, en último término, del “sujeto trascendental” kantiano y de su deriva en el “Yo” fichteano, el “Nosotros” hegeliano, etc., ya sin espacialidad y sin condiciones de la experiencia diferenciadas del concepto y su lógica. Deleuze, sin embargo, para conjurar este peligro idealista complejo necesita mantener un *isomorfismo* entre ser y pensar, una diferencia ontológica radical e irreductible, a la vez que producida a-lógicamente, que marque una *topología*, una espacialidad, y no quede tan pronto solucionada en las formas de la interioridad (tiempo) y el pensar a medida de dicha interioridad. Con ello dice “ser” dos veces. El “ser” deviene y cambia de naturaleza y de lugar, pues uno de ellos se encuentra en la distribución ser-pensar, todavía óptica para Deleuze si lo situáramos en un pensamiento heideggeriano, pero el otro escapa a su distribución sedentaria para llevar a cabo un eterno retorno, ya no circular, sino problematizante y productivo³⁷⁸:

«La univocidad significa la identidad del atributo neomático y de lo expresado lingüístico: acontecimiento y sentido. No deja que el ser subsista en el vago estado que tenía desde las perspectivas de la analogía. La univocidad eleva, extrae el ser para distinguirlo mejor de lo que sucede y de aquello que se dice. Arranca el ser a los entes para devolvérselo en una vez, para abatirlo sobre ellos todas las veces.»³⁷⁹

³⁷⁷ *Qph?*, p. 35. Trad. Cast., p. 37.

³⁷⁸ Este problema será estudiado pormenorizadamente en las tres ontologías del capítulo: Infra. 15. “De la tópica al plan(o) de inmanencia”.

³⁷⁹ *LS.*, p. 211. Trad. Cast., p. 186. Seguimos constatando en esta “escritura menor” que son las notas, la extraña relación de Deleuze con Heidegger. Si bien continúa muchas de sus estrategias y le introduce en la corriente subterránea de univocidad desde Parménides (*DR.*, p. 1. Trad. Cast., p. 15.), también le acerca al idealismo alemán por medio de una cierta primacía del pensar sobre el ser, introduciéndole así en una corriente no suficientemente univocista por jerárquica, que hace permanecer al ser en “un vago estado” como se da en la analogía.

A su vez, estos pensadores contemporáneos que guían los pasos deleuzeanos hacia una lectura idealista, cometerían, a ojos de Deleuze, la misma premura (y así lo expresó con Badiou³⁸⁰). Premura siempre ajena a un deslizamiento necesario, a una desaparición sistemática que hace sistema, así como al espacio que ello hace intervenir. Ello les hace caer en determinadas ilusiones idealistas –como puede ser el caso más patente, y casi escandaloso, de la deducción que hace Leclerq del ser a partir del pensar– y por lo tanto, les impide seguir suficientemente la tensión de la diferencia ontológica hacia el espacio o el plan(o). Por ello, acaban proclamando de nuevo una suerte de jerarquía óptica contraria al inmanentismo deleuzeano ontológico. Dice Leclerq:

*«El concepto no es en absoluto una abstracción. Él crea el mundo, está en el origen de todas las determinaciones de lo real. [...] Así el mundo es la efectuación de los conceptos. Una cosa no puede existir sin un concepto que la defina. Inversamente, un concepto sin su producción no es más que una abstracción. [...] El concepto funda la cosa que, a cambio, emite un bloque de afectos.»*³⁸¹

Es decir, esta corriente de pensadores y estudiosos de Deleuze, ha olvidado aquello que precisamente Zourabichvili enfatiza contra estas lecturas que conceden demasiado pronto una ontología al pensamiento deleuzeano, conformándose con un univocismo tradicional o sustancialista: el que también se encuentra en el Idealismo alemán como crítica a Kant. Esta corriente ha olvidado que la ontología sólo lo es si sigue una dirección orientadora-espacial: aquella de la “ontología desvaneciente”³⁸² en su

³⁸⁰ Aunque se trate de respectos diferentes (ya sea ser y pensar, o las funciones y los conceptos, etc.), Deleuze siempre critica lo mismo a estos movimientos tendentes a una univocidad no inmanente o no suficientemente inmanente: la falta de paciencia para dar el giro ontológico después de aniquilar las jerarquías. *«Partiendo de una base neutralizada, el conjunto, que señala una multiplicidad cualquiera, Badiou establece una línea, única a pesar de ser compleja, sobre la cual las funciones y el concepto van a ir escalonándose, éste por encima de aquellas: así pues la filosofía parece flotar dentro de una trascendencia vacía [...]. ¿No nos encontramos, bajo la apariencia de lo múltiple, ante el retorno a una vieja concepción de la filosofía superior? [...] Las multiplicidades, se requieren por lo menos dos, dos tipos, desde el principio. Y no porque el dualismo tenga más valor que la unidad; pero la multiplicidad es precisamente lo que ocurre entre ambos. Así, ambos tipos no estarán ciertamente uno encima del otro, sino uno junto a otro, uno contra otro, cara a cara o espalda contra espalda.»* *Qph?*, p. 144. Trad. Cast., pags. 153-154.

³⁸¹ S. LECLERQ: *Inmanence, univocité et transcendantal*, pags. 33 y 36.

³⁸² Usamos la expresión “ontología desvaneciente” para traducir la expresión de Zourabichvili: “ontologie évanouissante”. ZOURABICHVILI, F. SAUVAGNARGUERS, A. y MARRATI, P: *La Philosophie de Deleuze*. p. 10. Se expresa con ella una ontología que hace la acción o tiene tendencia a desvanecerse, siendo esta tendencia, a nuestro parecer y como mostraremos detenidamente a lo largo de este epígrafe, una tensión al infinito, como un límite matemático que no pretende llegar al punto fijo de la desaparición consumada. Permanece en el desapareciendo, en el desvanecimiento sin llegar nunca a estar

desvanecerse y en su aparición sincrónica en ese momento, en el tercer giro ontológico, una vez considerados el tiempo y el espacio, el ser y el pensar, y el ser que se dice dos veces de un modo no jerárquico como veremos en el capítulo 15. “De la tónica al plan(o) de inmanencia”.

« Había que pasar por el entrelazamiento estratégico-estratégico para llegar al pliegue ontológico.»³⁸³

En efecto, desde múltiples puntos de vista, el idealismo y su tendencia, realizan una crítica a Kant y su analogía, arribando demasiado pronto a una univocidad. Por ello esta univocidad es insuficiente y deja al ser en un “vago estado” parecido al de la analogía. Como dice J. Rivera de Rosales respecto del Idealismo alemán y del Romanticismo, su atención dada *de antemano* a buscar una unidad (religiosa), obliga a establecer la crítica al sistema estructural-analógico Kantiano de un modo algo apresurado. Y podríamos decir que lo hacen de un modo tal, pues parecen dedicarse simplemente a cerrar las diferencias ontológicas kantianas, y por lo tanto, eliminar la subjetividad finita como lugar de la diferencia ontológica a favor de lo absoluto, más siendo este absoluto pensado también desde la forma de la interioridad únicamente, sin exterior posible:

«Después, hacia 1800, cuando la reflexión filosófica alemana tienda a partir de lo absoluto y de la unidad religiosa, a poner en el centro de su atención no tanto a la subjetividad humana cuanto sobre todo lo absoluto, la importancia de la imaginación trascendental irá declinando.»³⁸⁴

Por ello, como vemos en este texto, la imaginación (creadora) y su relación con lo fáctico, con aquello que no puede ser producido por el entendimiento y su lógica interior que ha asimilado la temporalidad como indistinta a él mismo, que la ha interiorizado en su indistinción de ámbitos, esta imaginación declina. Y lo hace, en el Idealismo, a favor del concepto omnipotente (y consciente-representativo) que crea realidad desde su

desvanecido. Por ello notamos que la desaparición de la ontología que planteamos es un devenir, un proceso, y no un estado fijo en el que ya no está la ontología.

³⁸³ F., p. 121. Trad. Cast., p. 148.

³⁸⁴ Jacinto RIVERA DE ROSALES, “La imaginación trascendental y el proyecto de transformación romántica.” en F. J. MARTÍNEZ (coord.) *Romanticismo y marxismo*. p. 149.

interioridad pura, lo cual, sin duda, es el movimiento contrario al realizado por Deleuze. El filósofo francés, por el contrario, busca constantemente una *afuera* que provoque y viole los conceptos a la vez que encuentra un plan(o) de inmanencia intermediario, como dice Toscano, entre un caos que se nos da y la actividad del entendimiento productivo³⁸⁵. Un plan(o) que no está dado de antemano pues es constituido, como veremos, a la vez que son producidos los conceptos en una “determinación recíproca”, pero que no es idéntico a estos conceptos, sino que es el problema que los sobrevuela. Se trata, más bien, de una concepción de *Idea* cercana a la Kantiana, que se relaciona con las condiciones de la experiencia, pero que, sin embargo, es problemática y cuestión en sí misma. No se trata, ni de un concepto como Kant critica, pero tampoco del producto de una Facultad dada de antemano, como en Kant se afirma en tanto producto de la Razón:

«Las Ideas-problema son multiplicidades positivas, positivities plenas y diferenciadas [différentiées], descritas por el proceso de determinación recíproca y completa que relaciona el problema con sus condiciones. Es el hecho de ser “planteado” (y por ello de relacionarse con sus condiciones, de determinarse plenamente) el que constituye la positividad del problema. Es cierto que el problema, desde ese punto de vista, genera las proposiciones que lo efectúan como respuestas o casos de solución. A su vez, esas proposiciones representan afirmaciones que tienen por objetos diferencias correspondientes a las relaciones y singularidades del campo diferencial. [...]

Pues la Idea-problema es, por naturaleza, inconsciente: es extraproposicional y subrepresentativa, y no se asemeja a las proposiciones que representan las afirmaciones generadas por ella. Si se intenta reconstruir el problema a imagen y semejanza de las proposiciones de la conciencia, entonces la ilusión toma cuerpo [...]. Comienza la larga historia de una desnaturalización de la dialéctica que alcanza su culminación en Hegel, y que consiste en sustituir el juego de la diferencia y lo diferencial por el trabajo de lo negativo»³⁸⁶

³⁸⁵ A. TOSCANO: “Philosophy and the experience of construction”, p. 124. Supra. Nota. 374.

³⁸⁶ DR., pags. 343-344. Trad. Cast., pags. 396-397. Conservamos la apreciación que utilizan los traductores de *Diferencia y repetición*: María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, en la palabra “Diférentiées”, por un asunto deleuzeano que recorre esta obra: se trata de la distinción entre “différencier” y “différentier” como dos mitades disimétricas de lo mismo. “Différentier” se refiere a la determinación virtual de la Idea que no posee existencia actual, frente a “différencier”, que corresponde a las determinaciones que adquiere esta idea en su actualización (Cfr. p. 358. Trad. Cast., pags. 412-413). Como es sumamente complicado llevar a cabo esta distinción en castellano, lo hacemos del mismo modo como lo llevan a cabo los traductores.

Como vemos, hay una importante discusión de Deleuze con Kant, por un lado, a través de los idealistas debido a que el filósofo alemán ha cercenado la imaginación creadora subordinándola a lo meramente empírico sin contar con su poder de simbolización; y también la recusación a los idealistas a través de Kant por su confusión entre ideas, conceptos y condiciones, eliminando tanto a estas últimas, como a un plan(o) intermediario entre ellas, es decir, eliminando toda diferencia ontológica a partir de una temporalidad cronológica y subjetivista de una conciencia extrapolada. Esta discusión es muy útil para ir perfilando el pensamiento deleuzeano frente a Kant y el idealismo pero en sí misma no puede ser tratada en este escrito pues daría lugar a un trabajo paralelo.

Por ello, lo dejamos indicado por el momento sabiendo que volveremos a tratarlo más adelante desde otra perspectiva. Debemos advertir, por último, que es cierto, como muestra este mismo artículo del Profesor Rivera de Rosales³⁸⁷, que no todos los filósofos llamados idealistas y románticos poseen un pensamiento homogéneo³⁸⁸. Si, de hecho, algunos pensadores han encontrado un gran aire de familia entre Schelling y Deleuze-Guattari³⁸⁹, no parece que lo podamos establecer del mismo modo con Hegel (a pesar de los intentos de V. Bergen³⁹⁰). Es más, estos textos, como el de Gualandi mismo,

³⁸⁷ J. RIVERA DE ROSALES, “La imaginación trascendental y el proyecto de transformación romántica.”

³⁸⁸ Debido a que nuestra investigación no se centra en el Idealismo alemán y su relación con Kant sino de un modo meramente delimitativo, para encontrar cuál es la diferencia que establece el sistema univocista deleuzeano, no podemos demorarnos en esta interesante y compleja problemática de los nexos y las diferencias entre los distintos pensamientos singulares englobados por el rótulo “Idealismo” y su relación también con el “Romanticismo” y con el propio Kant. Por ello remitimos a dos expertos en la materia para aquell@s que deseen acercarse de un modo cabal a esta temática tratada aquí únicamente desde la perspectiva crítica deleuzeana: Vid, el texto que venimos utilizando de Jacinto Rivera acerca de este asunto: J. RIVERA DE ROSALES, “La imaginación trascendental y el proyecto de transformación romántica.”, como otros escritos del mismo Profesor: “Ser y límite en el inicio de la *Lógica* hegeliana. Reflexiones sobre fundamentación y facticidad” Op. Cit.; “El primer principio en Fichte” en O. MARKET y J. RIVERA DE ROSALES (coords): *El inicio del Idealismo alemán*, Madrid, Editorial Complutense-UNED, 1996, pags. 63-102; “Arte y mitología en Schelling” en L. VEGA, E. RADA, S. MAS (coord): *Del pensar y su memoria: ensayos en homenaje al profesor Emilio Lledó*, Madrid, UNED, 2001, pags. 409-434; “Reflexión trascendental sobre el cuerpo propio. Kant, Fichte y Schelling” en y J. RIVERA DE ROSALES, M. C. LÓPEZ (Eds.): *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*, Madrid, UNED, 2002. pags. 33-75; “Sujeto y realidad. Del Yo analítico sustantivo al Yo sintético trascendental”, en *Daimon. Revista de Filosofía*, Universidad de Murcia, Nº 9, 1994, pp. 9-38.; “Teología y filosofía de la naturaleza en la 'Crítica del Juicio' de Kant” en *Laguna: Revista de filosofía*, Nº 6, 1999, pags. 53-70. Y del Profesor F. DUQUE: *Historia de la filosofía moderna: la era de la crítica*. Madrid, Akal, 1998.

³⁸⁹ Como es el caso, por otra parte lúcido en marcar las diferencias entre ambos, de Alberto Toscano con el cual este estudio se ve muy emparentado.

³⁹⁰ En efecto, V. Bergen, además de mantener esta perspectiva de un Deleuze Idealista, de la mano de su maestro Badiou («*Al no ceder sobre el Ser como un “Uno-Todo” virtual, Deleuze, según Badiou, se*

precisamente por la cercanía con la que presentan el pensamiento de Deleuze con el idealismo alemán, deben hacer referencia explícita, aunque no explicada suficientemente, como veremos, a su diferencia; y no sólo a ella, sino también a perfilar que el devenir deleuzeano finalmente, y al igual que lo hace Toscano, no es reductible a un Uno:

«El Devenir no es sumiso al orden teleológico de Schelling o a la dialéctica de Hegel. El Devenir no es ritmado por las etapas de un proceso histórico al final del cual lo múltiple existente se reúne en el Uno que lo ha engendrado.»³⁹¹

Sin duda, estos estudios como los de Bergen, Badiou, Gualandi o Toscano (estos últimos consideramos que en mayor medida) son realmente cruciales para entender a Deleuze y para pensar-crear con Deleuze. Mas, nosotros, en este trabajo, pretendemos algo aparentemente menos ambicioso. Pretendemos, simplemente, introducirnos en el *modus operandi* de Deleuze y *restar* o ver cuál es el procedimiento de *sustracción* que realiza con la expresión “ontología” a modo de catalizador, notando con ello qué variaciones se producen cuando la ontología *deviene imperceptible*. Es decir, cuando desaparece de la superficie textual y, sin embargo, actúa, haciendo y deshaciendo filosofía como proceso “desvaneciente” y unívoco.

Por ello, porque seguimos muy de cerca un camino y una *variación* que se da en el pensamiento de Deleuze, debemos matizar esta corriente de pensamiento que tiende a emparentar, demasiado rápidamente, el pensamiento de Deleuze y el Idealismo alemán, vía el Uno de un supuesto spinozismo, o vía el tiempo y el ser; olvidando precisamente la *heterogénesis* y el *empirismo trascendental* que el filósofo francés reclama

expondría entonces a la recursividad de las polaridades recusadas, -trascendencia, equivocidad del ser, dualismos categoriales, generalidades fijas, escisión dialéctica.» V. BERGEN: “A propos de la formule de Badiou, «Deleuze un platonicien involontaire»” en A.A.V.V. P. VERSTRAETEN, I. STENGERS: *Gilles Deleuze*. p. 30); además de ello, da un giro más que el propio Badiou y defiende lo que hemos notado en este texto, a saber, que en Deleuze se da un retorno de la dialéctica hegeliana y la negatividad de la misma, a partir del afuera y la no-filosofía consideradas, por Bergen, como contrarios a la filosofía, propiciando una génesis dialéctica en el filósofo francés, aunque menos eficaz que la hegeliana. Así dice lo siguiente: *«El pensamiento de la diferencia pura y el pensamiento de la contradicción dialéctica se enlazan en un principio de continuidad.»* V. BERGEN: *L'ontologie de Gilles Deleuze*, p. 10. No podemos hacernos cargo de esta postura en su totalidad, así pues, el argumento que esgrimimos en el presente capítulo, al ser de base, vale para toda esta corriente “Idealista deleuzeana” con sus variaciones, tanto críticas como constructivas del pensamiento deleuzeano. Por ello, relegamos para futuros trabajos la discusión concreta con este planteamiento de Bergen, que adolece finalmente del mismo exceso de temporalidad y carencia de espacialidad que los otros (En efecto, en el libro no hay ningún lugar para el espacio. Vid. sobre todo la segunda parte del libro, Op. Cit, pags. 209-368.)

³⁹¹ A. GUALANDI, *Deleuze*, p. 80.

constantemente para su sistema. Para ello, nos centramos en este punto, en el texto de Gualandi pues nos parece realmente brillante a la hora de pensar el problema que nos proponemos. En él localizamos, aunque de un modo menos provocativo y más estudioso, la misma afirmación de Badiou que hemos expuesto al comienzo de este epígrafe. Recordamos la provocadora afirmación de Badiou:

«Ahora bien, contrariamente a la imagen común (*Deleuze como liberador del múltiple anárquico de los deseos y las errancias*), contrariamente incluso a las aparentes indicaciones de su obra, que juega con la oposición múltiple/multiplicidades [...], su pensamiento se consagra, en su más alto destino, al desarrollo del Uno, rebautizado por Deleuze con el nombre de Uno-todo.»³⁹²

Comparte, entonces, Gualandi un primer presupuesto con Badiou, Bergen, Leclerq, etc.³⁹³ Un presupuesto que no creemos que se pueda superponer sobre el pensamiento deleuzeano sin convertirlo en un idealista sin más. Sin eliminar en el pensamiento deleuzeano los antecedentes que él mismo reclama (los estoicos, Spinoza, Hume, Leibniz, Kant, Heráclito, Nietzsche, etc.) y su tarea de “empirista trascendental”, o materialista espiritualista, o univocista sin sustancia, o sistémico sin identidad como el propio Deleuze reivindica.

Este presupuesto aparece, como ya hemos visto, cuando Gualandi concibe la univocidad únicamente como una filosofía que dice que el “Ser es Uno”³⁹⁴ (todo con mayúsculas) en la línea de univocidad substancialista tradicional. Concebirla de este modo, como hemos notado en el primer texto de Badiou que hemos repetido hace un instante, sigue siendo pensar un sistema bajo una dicotomía que sale a la superficie subrepticamente, una y otra vez, siempre que nos descuidamos y no atendemos fielmente

³⁹² A. BADIOU: *El clamor del ser*, p. 23 Supra Nota. 323.

³⁹³ Ya hemos hablado del problema que encontremos en la obra de Badiou acerca de Deleuze. A. BADIOU: *Deleuze. El clamor del ser. Passim*. Este problema es heredado exactamente por A. GUALANDI en su *Deleuze*, del mismo modo que por V. BERGEN en su *L'ontologie de G. Deleuze*. Todos ellos se sitúan en una de las lecturas más interesantes y estrictamente filosóficas del filósofo francés, pero todas estas lecturas adolecen del problema de su maestro Badiou. A saber, confundir la univocidad inmanente de la diferencia deleuzeana con una Univocidad de la Sustancia o del Uno. Lo cual repudia completamente el pensamiento de Deleuze, como vemos detalladamente a lo largo de todo nuestro presente estudio. Y lo cual también ha sido denunciado y estudiado pormenorizadamente en la controversia entre Deleuze y Badiou por Raúl GARCÍA en *La anarquía coronada. La filosofía de Gilles Deleuze*, Buenos Aires, Ediciones Colihue, 1999.

³⁹⁴ A. GUALANDI: *Deleuze*, p. 17. Supra. Nota. 358.

a los matices: la de lo *Uno* y lo *múltiple*. Y a esta dicotomía va asociada sin matiz otra: la de la Eternidad o permanencia frente al devenir, es decir, sólo facetas temporales. A esta dicotomía, que es parte de la “tradicón hegemónica” y que necesita de oposiciones para alimentarse, Deleuze responde siempre con aparentes “hierros de madera” como son “sistemas del devenir” o “univocidades sin Uno” o “sin Sustancia” o “sin Ser” o “sin Trascendente” como podremos notar al final de todo este gran trabajo sobre la ontología en Deleuze.

«Y es que los objetos imposibles -círculo cuadrado, materia inextensa, *perpetuum mobile*, montaña sin valle, etc.— son objetos «sin patria», en el exterior del ser, pero que tienen una posición precisa y distinta en el exterior: son el «extra-ser», puros acontecimientos ideales inefectuales en un estado de cosas.»³⁹⁵

En esta misma línea de las dicotomías que Deleuze destituye y que veremos detenidamente a lo largo de todo este capítulo y de los siguientes, debemos matizar, en segundo lugar, frente a estos planteamientos univocistas tradicionales del “Uno-todo”, que dos tradiciones diferentes no pueden resumirse y fundamentarse en dos principios ontológicos distintos. Y ello lo veremos necesariamente sólo recorriendo toda la escritura, pues lo que siempre se encuentra en los univocismos, sean del signo que sean, es que sólo pueden conocerse recorriéndolos a través de alguno de sus caminos y, por lo tanto, hay que esperar siempre a hacer el recorrido completo en todos sus matices.

En efecto, parece ser un problema derivado de la dicotomía entre lo Uno y lo Múltiple establecer una segunda oposición, esta vez entre el *principio del Uno* y el *principio de los múltiples* o del devenir, como si no se trataran tanto de tradiciones diversas establecidas por la “historia de la filosofía hegemónica”, sino dos principios ontológicos fundamentales. Si bien, como veremos a continuación, podemos notar que hay dos orientaciones diferentes al hacerse cargo de lo que hay: a saber, una que acentúa lo constante o fijo y otra que pone el acento en lo que actúa y se mueve; sin embargo, no podemos establecer, a no ser que no maticemos, que una de ellas, la del uno, corresponda con el principio ontológico del univocismo y la otra, la de la acción, con el del Devenir. Si así actuamos, no queda más remedio de escindir a Heráclito de Parménides, obviar a

³⁹⁵ LS., p. 49. Trad. Cast., p. 56.

los estoicos, los epicúreos y los atomistas, así como a Heidegger, Gadamer, etc.; y convertir, finalmente, el sistema deleuzeano y el Eterno retorno que recupera de Nietzsche, en una suerte de síntesis superadora de la paradoja.³⁹⁶

«En la doctrina del tiempo de Deleuze, el tiempo tiene una triple naturaleza que se constituye en el curso de una “dialéctica” que tiene tres fases.»³⁹⁷

Por ello, debemos cuidarnos siempre de estas lecturas demasiado “apresuradas”, pues aunque muchas de ellas noten que hay una exterioridad irreductible al Uno en Deleuze, sin embargo, tienden a reproducir un pensamiento que no parece el deleuzeano. Por ello, debemos seguir notando, aquí también, los afueras de este sistema de Gilles Deleuze.

Por ahora vemos que el sistema que propone el pensamiento deleuzeano no es compatible con una univocidad substancialista que haga una unidad apresuradamente o que parta de ella, y menos con un sistema que se postule, desde siempre, como únicamente temporal e introduzca, o bien la extensión del tiempo eterno, o bien el desarrollo, también extenso, del tiempo en progresión genética sin lugar posible. Por ello, la ontología *deviene* en Deleuze y *deviene plan(o)*, porque si no se introduce la dimensión espacial y la pregunta por el límite que ello conlleva, volvemos a pensar un univocismo Uno-todo como el “*hen kai pan*” de los idealistas. Y ello tendría como consecuencia, afirmar inmediatamente una analogía frente al fixismo extremo o bien frente a la

³⁹⁶ De hecho encontramos varios estudios en los cuales esta fundamentación de las tradiciones y los linajes tan extraña queda eliminada. Por ejemplo, todos aquellos trabajos que nos hacen notar que Parménides y Heráclito no son pensamientos opuestos, como tampoco los atomistas y epicúreos respecto de los estoicos. Trabajos entre los cuales localizamos los del propio Deleuze, siguiendo a Émile Bréhier y a los estoicos en ello, así como el de T. Oñate, continuando una herencia pensante como la de Heidegger, Gadamer. Vid. también E. BRÉHIER: *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, y el propio M. HEIDEGGER, en: *Conferencias y artículos*, sobre todo en: “Moirá”, “Lógos” y “Alétheia”; en el curso concentrado en el libro *Parménides* (del año 42-43) y en el Seminario con Eugen FINK: *Heráclito* (del 66-67) Ariel, Barcelona, 1986. Respecto de H.-G. GADAMER ver: *El inicio de la Filosofía occidental*; y *Mito y Razón*. Y respecto de T. OÑATE quien en nuestros días y en nuestro país, defiende creativamente estas corrientes no dualistas ni tópicas del pensamiento ver: con C. GARCÍA *El nacimiento de la filosofía en Grecia*. Sobre todo el capítulo: “Parménides entre Platón y Aristóteles. El conflicto de las razones de occidente” y el estudio “Gadamer y los presocráticos” en A.A.V.V. T. OÑATE, C. GARCÍA, Y M. A. QUINTANA (eds.): *Hans-Georg Gadamer, Ontología Estética y Hermenéutica.*, artículo que también se encuentra en A.A.V.V. T. OÑATE, C. GARCÍA, Y M. A. QUINTANA (eds.): *H.-G. Gadamer: el lógos de la era hermenéutica*, número monográfico sobre Gadamer de la revista *Éndoxa, Series filosóficas* de la UNED.

³⁹⁷ A. GUALANDI, *Deleuze*, p. 72.

imperturbable génesis diacrónica necesaria a los que daría lugar esta univocidad religiosa-espiritual.

Así pues, la univocidad en Deleuze no puede ser la de un Uno-todo en dos sentidos muy concretos por ahora: ni ninguna unificación prematura de Un sistema como es el caso del Idealismo, ni puede ser únicamente considerada desde el tiempo asimilado al concepto. Lo cual es lo mismo, porque la premura de la unidad conlleva a tratarla únicamente de un modo temporal, según la tradición, y obviar la importancia del espacio. Aunque sí debe notarse, ello a favor del texto de Gualandi, su relación con el *devenir*. Pero este *devenir* debe ser ampliado y complementado con el espacio y la concepción paradójica del límite que conlleva, en orden a eliminar ciertos reduccionismos peligrosos que convierten al devenir en una forma del tiempo meramente y, con ello, y por una génesis indistinta, a la univocidad en trascendente y religiosa, sin ningún afuera, en lugar de en inmanente como Deleuze apoya.

Es decir, el *sistema unívoco del devenir* deleuzeano tiene también que transformar la misma noción de *devenir* únicamente temporal para poder dar cuenta del sistema como *heterogénesis*. Si no se hace esa operación, volvemos, una y otra vez, a los sistemas tradicionales de la filosofía, como analizaremos a continuación. Aquellos sistemas que, al sólo considerar la esencia, la interioridad, el tiempo, caen en la oposición entre Ser y Devenir porque ambos son dos modos de tiempo contrarios, y al no intercambiarse ni cruzarse ninguno con el espacio, no pueden dejar de encontrarse en su oposición, pues no poseen ningún afuera que haga posible su síntesis disyuntiva. Este *afuera* no es un “Ente metafísico y místico” como muchos pretenden³⁹⁸, sino que, como veremos, tendrá más relación con el cruce necesario con el espacio y con la tierra.

Podríamos, sin embargo, pensar que no hace falta este redoble espacial de la temporalidad en Deleuze, pues ya habíamos encontrado una diferenciación de temporalidades que intenta romper estos dualismos entre ser y devenir. En efecto, podríamos apelar a la distinción *Aiôn* y *Chronos* griega que defiende el filósofo en *Lógica*

³⁹⁸ Vid. V. BERGEN: *L'Ontologie de Gilles Deleuze*, pags. 9-10.

del sentido, la cual ya ha sido suficientemente expuesta en este escrito y todavía será aludida en los epígrafes posteriores³⁹⁹. Pero, sin la aportación de los espacios que también ya está indicada en *Lógica del sentido*, aunque de un modo menos *potente* que en posteriores obras de Deleuze, se podría caer nuevamente en una subordinación de *Chronos* a *Aiôn*, y por lo tanto, en una trascendencia como parece que se da en Platón entre estos dos términos. Siendo *Aiôn* una pseudo eternidad o sincronicidad, frente, de nuevo, a un devenir o movimiento de yecto, secundario y subordinado, con lo que obtendríamos un nuevo dualismo. Como dice J. L. Pardo:

*«Hallamos un rastro de esta “inconmensurabilidad” entre dos tiempos incomparables en la división griega del tiempo en Aiôn y Chrónos; el primer término, que designaba en principio una época, edad o estación del año, se oponía al tiempo “crónico” como tiempo “en general”; no obstante aiôn terminó significando algo muy parecido a eternidad (por ejemplo en Platón), manteniendo de otro modo su oposición a chrónos, que ahora es entendido como tiempo pasajero.»*⁴⁰⁰

En efecto, para conservar la noción griega y autóctona de *aiôn*, no tan opuesta a *Chronos*, como vemos en el siguiente texto de F. M. Marzoa:

*«lo que nosotros llamaríamos el tiempo de la vida o la duración de la vida; pero en griego esto no es una cantidad dentro de un horizonte que viene de antes y sigue después; una vez más, la finitud no es un límite dentro de lo infinito; es finitud pura y simplemente; aiôn es la finitud, el “entre”, la distancia, como lo primero.»*⁴⁰¹

Para conservar esta finitud que es la de un “entre” y no uno de los términos opuestos, debemos cuidar muy bien el espacio: el “entre” y la “distancia” misma. El lugar, el espacio de la pólis, el horizonte como paisaje posibilitante; pues sino, la inmanencia entre estas dos temporalidades tiende a borrarse a favor de nuevo de una trascendencia⁴⁰².

³⁹⁹ Supra, §. 5.2. “De la doble causalidad”

⁴⁰⁰ J. L. PARDO: *Sobre los espacios. Pintar, escribir, pensar*. p. 44, nota. 5. ()

⁴⁰¹ F. MARTÍNEZ MARZOA: *Historia de la filosofía I*, p. 23.

⁴⁰² Vid. F. MARTÍNEZ MARZOA: *Historia de la filosofía antigua*, pags. 55-56.

Así pues, la única salida que tendrían los sistemas que necesitan aunar Ser y Devenir, manteniendo ambos sólo en el plano temporal, sería: o bien volver a subordinar uno a otro, aunque llamado de un modo distinto (como veremos a continuación en el neoplatonismo); o bien la Dialéctica y la síntesis superadora como la Hegeliana; o, como hace Gualandi más cercanamente a Deleuze pero desnaturalizando su pensamiento, la consideración del *eterno retorno* como tercera síntesis del tiempo, también transformada en una suerte de síntesis superadora, convirtiendo tanto a Deleuze como a Nietzsche en más Idealistas de lo que son.

«Eterno retorno es el nombre de la tercera síntesis del tiempo, síntesis que libera al presente de su sumisión a lo antiguo y que hace del presente y del pasado los instrumentos de afirmación del porvenir, el prelude a la producción de nuevas diferencias. El eterno retorno es el tiempo global que comprende todos los otros tiempos y que utiliza la muerte entrópica para desmontar el orden lineal del tiempo en una nueva génesis productora de la diferencia. [...]

Los nacimientos, las muertes, las “salidas” y los “retornos”, no son más que fases repetitivas donde el “Gran Todo abierto” del Ser se enrolla en espiral para hacer que retorne la diferencia.»⁴⁰³

En efecto, por un lado, debemos considerar –como acertadamente avisa Gualandi– que hay que ver el sistema desde el *devenir* y no desde un supuesto ser-Uno eterno que se oponga a él. Y aunque ello a nosotros también nos conducirá a un *eterno retorno*, sin embargo, como veremos, éste será distinto al mostrado por Gualandi, pues ya contará con el espacio y el límite paradójico, esenciales para comprender el sistema deleuzeano.

Así pues, vayamos por partes, notando las imposibilidades de los modelos tradicionales, únicamente temporales, en orden a ir perfilando un poco más el sistema nunca antes intentado de Deleuze: la *heterogénesis*. El sistema abierto en filosofía que también da cuenta y tiende hacia el espacio. En estos sistemas al modo tradicional-temporal de la Metafísica, como ya hemos notado, se enfrentan simplemente eternidad y devenir, sin hacer constar el espacio y su cruce necesario con la temporalidad. Veamos,

⁴⁰³ A. GUALANDI: *Deleuze*, pags. 79-81.

por tanto, el peligro que amenaza cuando sólo se hace un tratamiento temporal del la ontología o del sistema, a la vez que vamos trazando el camino de sistema deleuzeano.

9.4.1. Sistemas del Ser...eterno

Analicemos pormenorizadamente entonces algunas de las afirmaciones que han sido hechas en el presente capítulo en orden a comprender mejor el sistema deleuzeano. En primer lugar, encontramos los sistemas que oponen *ser a devenir* en el sentido que ya hemos visto y exponía Gualandi. Es decir, sistemas que parten de una idea de ser eterna, inmutable y separada, como el platónico, y que escinden, hipostasían, esta dimensión de la temporalidad cambiante y en movimiento del devenir.

Respecto de ellos, encontramos que el sistema deleuzeano es de otra naturaleza. Pues, si es planteado como una *heterogénesis* y es “del” *devenir*, entonces, podemos deducir que no es ni puede ser “del” *Ser*, siendo el Ser una suerte de sustancia fija y separada. Esta es la razón principal por la cual la ontología tradicional y la noción de “ser” van a ser alteradas en el pensamiento de Deleuze enteramente. Por ello, la ontología se desvanece o bien deviene imperceptible a favor del *plan(o)*, de un espacio, porque este “Ser” eterno queda en entredicho y pasa a ser, para sustentar una ontología como la deleuzeana, algo “menos” que ser.

Siendo así, este menos de ser no puede ser incompatible con un devenir. El ser del sistema deleuzeano será, como veremos, más acorde a un fluido que se derrama y lo hace en el sistema: el *devenir*; que a un sólido convertido en una suerte de propiedad privada cercada por su forma, por sus límites restrictivos y carenciales, en lugar de límites de encauce o posibilitantes, de potencia. Así pues, tenemos una primera caracterización de qué debe ser un *sistema del devenir* frente a un *sistema del ser*. Debe ser un sistema fluido de acuerdo con la potencia, cosa que veremos detenidamente cuando tratemos el espacio, el tiempo y el límite:

«La cuestión no es donde se detiene una forma, porque esta es una cuestión abstracta y artificial. La verdadera cuestión es: ¿Dónde se detiene una

acción? [...] El límite de algo es el límite de su acción y no el contorno de su figura.»⁴⁰⁴

También vemos que aquello que pide ser tratado, una y otra vez, si atendemos al los sistemas, son los cruces necesarios entre espacio, tiempo y límite. Por ello, la primera condición para renombrar este “sistema”, por parte de Deleuze, es precisamente no escindirlo de la temporalidad del *devenir* por un lado, es decir, tomar el tiempo como un flujo y no como una eternidad permanente; pero, por otro lado, tomar a este flujo como derramándose en un plan(o). Es decir, dar cuenta de una espacialidad característica posibilitante. Y al hacerlo, no olvidar que ambas dimensiones poseen una necesaria relación con una noción de límite que eliminaría la concepción de un uno como un Todo fijo y cerrado como veremos pormenorizadamente en la siguiente sección de nuestra investigación: III. “Condiciones “del” sistema”.

Así pues, el “Ser” de la imagen tradicional de la filosofía es un ser separado, cerrado e idéntico a sí mismo, un Ser que distribuye el campo de “lo que es” según determinadas nociones de límite, tiempo, y también de espacio aunque no sea conscientemente, como veremos. Este “Ser” es aquello que se busca en todo lo que es, lo permanente y fijo que da la esencia a las cosas. Este “Ser” se sitúa, entonces, por su misma separación e identidad no variable, en un plano trascendente, y con ello, según la temporalidad de la trascendencia, en una eternidad a imagen y semejanza del tiempo cronológico:

«El Dios y el actor se oponen por su lectura del tiempo. Lo que los hombres captan como pasado o futuro, el dios lo vive en su eterno presente. El dios es Cronos: el presente divino es el círculo entero, mientras que el pasado y el futuro son dimensiones relativas a tal o cual segmento que deja el resto fuera de él. [...]»⁴⁰⁵

Si Deleuze necesita renombrar el sistema, no es posible unirlo a una determinada noción de “ser” cuando éste mienta la eternidad presente de lo que siempre permanece: Presente divino. Pero, por otra parte, Deleuze no claudica enteramente de “ser” por esta

⁴⁰⁴ G. DELEUZE: Curso sobre Spinoza 17/2/1981. *En medio de Spinoza*, p. 106.

⁴⁰⁵ *LS.*, p. 176. Trad. Cast., p. 158.

razón. En Deleuze encontramos, una y otra vez, que no establece dualismos. Incluso notamos que la inclusión que hace de elementos como el de la espacialidad, siempre son para eliminar estos dualismos enconados como veremos detenidamente. Según el método deleuzeano, que se niega a escindir para seleccionar algo como bueno, eliminando lo “otro” como malo; que se trate de un “sistema” aquello que propone, está diciendo ya, de algún modo, “ser”. Pero no el “ser” del que hemos hablado: el “ser” fijo de una eternidad que no es otra cosa que una abstracción de Chronos⁴⁰⁶. Abstracción que consiste en establecer un Presente eterno por encima y juzgando a todos los demás presentes. Este Presente o este “Ser” remitiría y subordinaría al “devenir” a mero movimiento del cual Chronos sería la medida.

En efecto, no se trata de afirmar este “ser” cuya temporalidad es el Presente, ni de negarlo tampoco. Se trata de doblar de nuevo el tiempo. Deleuze lucha constantemente contra los dualismos y los juicios, por lo tanto, no podemos pensar de él que reintroduzca un dualismo de nuevo, ni que sea ningún tipo de maniqueísta. Ante cada dualidad, Deleuze no simplifica, sino que complejiza. Si hay un “Ser” y su “Devenir”, los de a Metafísica, hay también otro régimen de “ser y devenir” que no pertenece a la identidad, que altera el modo de hacerse cargo del problema sin anular a su otro. Por tanto, vemos cómo Deleuze introduce una nueva diferencia entre “ser y devenir” y lo hace del modo como lo veníamos constatando: Por un lado “ser” y “devenir” según la historia, lo cual correspondería a lo que permanece y lo que cambia constantemente (Chronos); y, por otro lado, “ser” “y” “devenir”, según el devenir que también tiene el nombre de Aión. Y esto sólo según el tiempo, como veremos también reduplica con el espacio:

«Hemos visto que el pasado, el presente y el futuro no eran en absoluto tres partes de una misma temporalidad, sino que formaban dos lecturas del tiempo, cada una de ellas completa y excluyendo a la otra: de una parte, el presente siempre limitado, que mide la acción de los cuerpos como causas, y el estado de sus mezclas en profundidad (Cronos); de otra parte el pasado y el futuro esencialmente ilimitados que recogen y llevan a la superficie los acontecimientos incorpóreos en tanto que efectos (Aión). [...] Mostrar a la vez la necesidad de las dos lecturas y su exclusión recíproca⁴⁰⁷.»

⁴⁰⁶ Para estudiar detenidamente la diferencia entre Chronos y Aión, vid.: *Lógica del sentido. Passim.*

⁴⁰⁷ LS p. 77. Trad. Cast., p. 81.

Esta es la razón por la que Deleuze trata, más bien, de buscar un “ser” compañero de un “devenir” que no pertenezca al presente. Un ser que no sea ni fijo, ni esencia, ni superior, ni ley de las relaciones ni las proposiciones (es). Un “ser” extraño que hace zozobrar la ontología tradicional.

Por ello, es muy pertinente la pregunta por la ontología en Deleuze: ¿qué ontología?, ¿qué clase de ontología? Y más a la vista de que el término mismo desaparece de sus textos a medida que este nuevo “ser”, “(est)” se perfila. Y se perfila de un modo en el que deja de ser central, deja de ser el pivote de las relaciones y las predicaciones atributivas⁴⁰⁸ para convertirse en una actividad mucho más abierta y experimental, en un “y” “(et)”⁴⁰⁹.

Pero, todavía es pronto para poder obtener más conclusiones de la sistemática desaparición de la ontología en Deleuze. Por ahora sabemos, gracias al capítulo anterior, que esa desaparición no pertenece a motivos históricos externos al propio pensamiento deleuzeano. También sabemos que no podemos decir que haya motivos internos separados de la acción misma, sino que parece que la desaparición de esta expresión de la superficie textual deleuzeana corresponde a un movimiento mismo de la ontología por el cual *deviene imperceptible* y llama la atención al que la persigue. Y gracias a lo estudiado en este capítulo, podemos comprender que este *devenir imperceptible de la ontología* es inseparable de una “*ontología del devenir*”, y no del ser eterno y presente. Que esta ontología, no girando alrededor de ser atributivo, sí parece tener como misión dar a luz otra modalidad de “ser” más intensiva que extensa.

Todo ello, como podemos ir notando, es lo mismo que buscar un sistema no subordinado a la identidad ni a la semejanza. La *construcción* de un sistema a la par que se *construye* un ser diferente o un ser diferencia. *Constructivismo deleuzeano*⁴¹⁰ de un sistema del devenir. Un ser del devenir y no un ser en contra del devenir:

⁴⁰⁸ Para notar las diferencias según Deleuze entre la predicación atributiva y la predicación relacional Vid. G. DELEUZE: Curso sobre Leibniz, 20/01/1987.

⁴⁰⁹ Cfr. ZOURABICHVILI, F. SAUVAGNARGUERS, A. y MARRATI, P: *La Philosophie de Deleuze*. p. 9. e Infra. Cap. 17. “«La ontología se confunde con la univocidad». La ontología menor de Gilles Deleuze.”

⁴¹⁰ «Ninguna regla y sobre todo ninguna discusión dirán de antemano si se trata del plano bueno, del personaje bueno, del concepto bueno, pues cada uno de ellos decide si los otros des están logrados o no, pero cada uno de ellos tiene que ser construido por su cuenta. [...] El constructivismo descalifica cualquier discusión, que retrasaría las construcciones necesarias, del mismo modo que denuncia todos los

«Heráclito ha negado la dualidad de los mundos, “ha negado el propio ser”. Más aún: *ha hecho del devenir una afirmación*. [...] Sin duda quiere decir en primer lugar: sólo existe el devenir. Sin duda es afirmar el devenir. Pero se afirma también el ser del devenir, se dice que el devenir afirma el ser o que el ser se afirma en el devenir. [...] Porque el ser no existe más allá del devenir, más allá de lo múltiple; ni lo múltiple ni el devenir son apariencias o ilusiones. Pero tampoco hay realidades múltiples y eternas que serían, a su vez, esencias más allá de la apariencia. [...] Lo múltiple es la afirmación de lo uno, el devenir la afirmación del ser.»⁴¹¹

No podemos, entonces, ni buscar un ser que salve al devenir, ni muchos seres o esencias que expliquen y *den cuentas de* los devenires, ni de la pluralidad, ni de las supuestas apariencias. Por el contrario, hay que *construir*, ontológicamente, un ser o un sistema de la inocencia del devenir, el cual, simplemente, no tenga que dar cuentas, sino crear, generar lo nuevo y convertir a la muerte y el devenir en una variación en lugar de tener que justificarlas o superarlas⁴¹².

9.4.2. Sistemas del devenir temporal

Pero esta condición que ya nos hace preguntarnos internamente por qué clase de ontología sería aquella que dice que no es un estudio acerca del “ser” o de una determinada concepción de “ser”: la del “Ser Presente”; esta condición, aun librándonos de una gran y tozuda identidad que no es capaz de salir de la causalidad histórica, pues no hace más que doblarla en otro plano en una congelación de la misma, un fotograma de una película sin contexto, sin embargo, no nos libra todavía de los sistemas identitarios y cerrados del tiempo. Encontramos también en la tradición filosófica que hay sistemas del devenir, mas al considerar el devenir únicamente en su aspecto temporal, vuelven a caer en aquello que intentaban conjurar, como hemos visto ya en el caso de Gualandi y la

universales, la contemplación, la reflexión, la comunicación en tanto que fuentes de los así llamados “falsos problemas” que emanan de las ilusiones que rodean el plano.» Qph?, p. 79. Trad. Cast., p. 83.

⁴¹¹ *Nph*, p. 27. Trad. Cast., p. 38

⁴¹² Vid. el interesante artículo de J-C. MARTIN: “L’éternel retour entre Deleuze et Borges” en A.A.V.V. GELAS, B y MICOLET, H: *Deleuze et les écrivains. Littérature et philosophie*. pags. 201-208. donde se ponen en relación la idea de “inmortalidad” de Borges, con la del Eterno retorno no cíclico en la cual muerte e inmortalidad se invierten.

corriente que llamaremos la de los Idealistas deleuzeanos, convirtiéndose más en sistemas dinámicos e historicistas trascendentes que del devenir propiamente.

Por ello, Deleuze tiene que combatir, de un modo casi más pormenorizadamente que lo hacía con los “sistemas del ser”, los “sistemas *cerrados* del devenir”. Hay que renombrar, pues, la noción de “sistema”, también de un modo diferente a los *sistemas genéticos-temporales* que ha solido establecer tradición hegemónica a base de llevar a cabo la operación que en este capítulo hemos notado: es decir, considerar el devenir únicamente en términos temporales y *cerrar* sobre esta temporalidad todas las dimensiones henológicas y ontológicas en la identificación última entre ser y tiempo. Pues, como podemos ya localizar, aun introduciendo el devenir, lo hacen de un modo identitario (identificación ser y tiempo), o de un modo histórico (no considerar la heterogénesis y su relación topológica con el espacio no extenso). Modos más parecidos al movimiento en un mismo plano extenso que veníamos notando: la génesis, la dinámica; que al movimiento creativo de inmanencia entre planos y ámbitos como dibuja la *heterogénesis*. Por ello, los más fuertes e íntimos enemigos⁴¹³ de Deleuze en esta disputa son el neoplatonismo y Hegel, ya que, instaurando una suerte de univocidad y sistema del devenir, lo hacen tan apresuradamente, que desembocan en (o parten de) una religión. Es decir, una trascendencia.

Por un lado, el sistema producido o construido por el pensamiento Deleuze no puede ser un sistema Uno-todo que esté dado de antemano (aunque se descubra al final) como lo planteaban Badiou y Véronique Bergen⁴¹⁴. La concepción de “sistema” deleuzeana no se confunde con aquella que, de manera deductiva y genética, va obteniendo las partes y los entes de ese Uno-Todo –sin que se sepa muy bien cómo se llega a causar los entes materiales en una individuación únicamente desde la forma de la interioridad convertida en Espíritu–.

⁴¹³ Hacemos referencia con “enemigo íntimo” al nombre de la película homónima de W. Herzog y al artículo de José VIDAL CALATAYUD que saca a la luz una polémica muy pertinente para este trabajo: la de Nietzsche contra Heidegger. Véase: VIDAL, José: «Nietzsche *contra* Heidegger: “*El Enemigo Íntimo*”» en *Nietzsche y la hermenéutica*, Universidad de Valencia, vol. I, pags 187-198.

⁴¹⁴ Dentro de esta concepción Deleuze introduciría pensamientos como los de A. BADIOU, V. BERGEN. Según dice Deleuze: «*En realidad viene a ser lo mismo: las relaciones biunívocas entre círculos sucesivos no han hecho más que sustituir a la lógica binaria de la dicotomía.*» *MP.*, p. 11. Trad. Cast., p. 11.

Así pues, introducen el devenir en el ser, pero a costa de suponer otra trascendencia por encima del ser, a costa de separar henología y ontología, situando a la henología por encima también de la ontología. De este modelo dice Deleuze que sitúa al Uno o a Dios por encima del ser-devenir, que sitúa un algo por encima del ser, teniendo el ser que dar cuentas, entonces, ante ese algo que le es trascendente. Este modelo de sistema genetista cerrado, podemos reconocerlo de una manera llamativa en las tradiciones neoplatónicas⁴¹⁵. En *Mil Mesetas*, este sistema es llamado *la imagen del “árbol-mundo”*—metáfora eminentemente neoplatónica⁴¹⁶— y se caracteriza, en palabras de Deleuze, por:

« [...] el Árbol o la Raíz en tanto que imagen, no cesa de desarrollar la ley de lo Uno que deviene dos, dos que devienen cuatro...la lógica binaria es la realidad espiritual del árbol raíz.

[...] Ni qué decir tiene que este pensamiento jamás ha entendido la multiplicidad: hace falta una fuerte unidad principal supuesta para llegar a dos, según un método espiritual. [...] aquella del pivote que soporta las raíces secundarias.»⁴¹⁷

No puede tratarse el sistema buscado por Deleuze de un Uno-todo de este tipo arboreizante principalmente por una razón ontológica-política: la inmanencia. Y ello porque el interés de la filosofía de Deleuze es acabar con las jerarquías y las

⁴¹⁵ Recordamos en este punto lo que ya quedó indicado en la introducción a este estudio, a saber, que Deleuze no critica a los pensadores ni a sus filosofías en tanto son activas y tienen potencia. Más bien lo que critica es el anquilosamiento de esos pensadores: tanto en sus recepciones -por ello decimos “neoplatonismo”, “hegelianismo”, etc.- como en las zonas dogmáticas que se pueden encontrar en sus pensamientos. Ahora bien, esas zonas van siempre acompañadas de la resistencia que siempre ejerce la filosofía contra el poder. Y hay que considerar entonces, en cada caso, a qué problemas refieren concretamente los distintos filósofos, cuáles son las zonas solidificadas de su pensamiento y cuáles las que se fugan. Así pues, aunque sean criticados ciertos aspectos de determinadas filosofías, no hay que olvidar que es una parte de ese pensamiento, y que se podría establecer una historia, o mejor dicho, una sistémica de la filosofía alternativa donde las resistencias de cada pensamiento queden completamente defendidas. Aun así podemos notar en los estudios sobre neoplatonismo que nos quiere comunicar Deleuze. Véase para ello los textos de José María ZAMORA: *La génesis de lo múltiple: materia y mundo sensible en Plotino*; “La trascendencia del primer principio en las enéadas de Plotino”, *Publicación de estudios clásicos. Textos y estudios*, pags. 87-106; y “Ontología y henología: el problema del uno y lo múltiple en el nacimiento del neoplatonismo” en T. OÑATE, C. GARCÍA, M.A. QUINTANA: *Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y hermenéutica*, pags. 353-374.

⁴¹⁶ En efecto, Plotino utiliza la metáfora del árbol-raíz: «*Como la raíz de un gran árbol que vive según el lógos, principio y fundamento que permanece fijo en sí mismo, y da el ser al árbol según el lógos que ha recibido*» PLOTINO, *Enéadas*, VI, 8 [39] 15, 33-36. Trad. J. M. ZAMORA en su artículo Op. Cit: “Ontología y henología: El problema del uno y lo múltiple en el nacimiento del neoplatonismo.”, p. 357.

⁴¹⁷ *MP.*, p. 11. Trad. Cast., p. 11.

trascendencias, y el sistema del Uno-todo no haría más que reintroducirlas apenas han sido expulsadas por el devenir:

«Las filosofías de lo Uno son filosofías que implican fundamentalmente una jerarquía de los existentes, de ahí el principio de consecuencia, de ahí el principio de emanación. Entonces, el problema del Estado, lo encontrarán cuando se encuentren al nivel del siguiente problema: la institución de una jerarquía política. En los neoplatónicos, hay jerarquías por todas partes, hay una jerarquía celeste, y todo lo que los neo-platónicos llaman hipóstasis, son precisamente los términos en la instauración de una jerarquía.»⁴¹⁸

Este no es el sistema defendido por Deleuze, además de por razones ontológico-políticas, porque arruinaría lo que el filósofo lleva anunciándonos constantemente. Porque, en primer lugar, se supondría un sistema *cerrado*, dado de antemano, idéntico a sí mismo; y en segundo lugar, porque una espacialidad cerrada –la del Uno– se situaría por encima del ser, de un modo trascendente, juzgando siempre –lo que es lo mismo que las jerarquías, pero visto desde la perspectiva ontológica–.

«La emanación nos conduce a una expresión-explicación. La creación nos conduce a una expresión-similitud. Y la expresión, en efecto, tiene este doble aspecto: por una parte es espejo, modelo y semejanza; por otra parte germen, árbol y rama. Pero jamás estas metáforas concluyen. La idea de expresión se encuentra rechazada desde que es suscitada. Es que los temas de la creación o de la emanación no pueden prescindir de un mínimo de trascendencia, que impide al “expresionismo” ir hasta el final de la inmanencia que implica.»⁴¹⁹

El modelo neoplatónico posee sus virtudes para Deleuze, como veremos en §.13.1. “Límite-espacio”, pues ya trata al ser como una potencia, como un flujo más bien que como un sólido cercado en una forma o distribuido en formas predeterminadas. Ya acerca el ser al devenir. Pero cae en la ilusión religiosa de tener que establecer una trascendencia y, por lo tanto, tener que separar la causa de lo causado en orden a que la inmanencia no

⁴¹⁸ G. DELEUZE, Curso sobre Spinoza: 12/12/1980. *En medio de Spinoza*, p. 56.

⁴¹⁹ *SPE.*, p.163-164. Trad. Cast., p.175. Véase todo el capítulo “Inmanencia y elementos de la expresión”.

engulla toda la jerarquía empírica que debe ser legitimada. Así pues, como vimos, el neoplatonismo introduce una causa emanativa para salvar la trascendencia. De ese modo, hay un Uno del que deriva todo lo que es de tal manera, que lo más alejado de la Causa, tendrá menos grado de ser, menos plenitud, menos perfección que lo más cercano a la Causa. Notamos entonces que hay una univocidad, pues sólo hay grados de ser, grados de potencia, más estos grados del devenir o de lo que es, están siempre subordinados a un Uno trascendente, que no es inmanente ni entra en relación con aquello que produce sino que es un Don para aquello menesteroso que participa, en mayor o menor medida, de ello⁴²⁰.

«Plotino dice además: el Uno no tiene “nada en común” con las cosas que vienen tras él. Pues la causa emanativa no solamente es superior al efecto, sino también a eso que ella dona al efecto. Pero ¿por qué la causa primera es precisamente el Uno? Donando el ser a todo lo que es, ella está necesariamente más allá del ser o de la sustancia. También la emanación en su estado puro, no es separable de un sistema de un Uno superior al ser [...]. La emanación no es separable de una teología negativa o de un método de analogía que respeta la eminencia del principio o de la causa. Proclo muestra que, en el caso del Uno mismo, la negación es generadora de las afirmaciones que se aplican a lo que el uno dona y a lo que procede del Uno. Más aún, en cada estado de la emanación, debemos reconocer la presencia de un imparticipable del cual proceden las cosas y en el cual se convierten»⁴²¹

Así pues, podemos encontrar en el neoplatonismo que hay un Uno (imparticipable) de lo múltiple o de lo que deviene. Hay un Uno que es un Don y se da en el Ser. Y como don, se muestra o da en mayor o menor grado en cada ente, dependiendo de la cantidad de ser o lo cerca que esté de la Causa. Por lo que, el Uno, a su vez, nunca se acerca al devenir, nunca está en devenir, Siempre está entero e idéntico en una eternidad y plenitud trascendentes, mientras el ser está cuantificado en grados y devenir.

Volvemos con ello a lo que Deleuze intentaba eliminar con su sistema del devenir. En este modelo neoplatónico, de nuevo lo que deviene tiene que volver a ser juzgado y

⁴²⁰ Veremos más adelante de un modo pormenorizado el problema también de la potencia, pues siempre que haya un Uno como modelo o patrón de los grados, es decir, una potencia plena, se volverán a establecer las jerarquías. *Infra*. cap. 14. “Bloques de espacio-tiempo”.

⁴²¹ *SPE.*, pags. 156-157. Trad. Cast., pags. 167-168.

salvado por algo exterior a él, algo que lo redima de su imperfección dándole un Don exterior⁴²². Retornamos, pues a la analogía final después de haber ganado la univocidad y haberla perdido en la trascendencia. Y también volvemos a un sistema de esencias fijas y cerradas, pues las potencias están determinadas de antemano en la gran emanación ontológica por su cercanía o lejanía del Uno-Causa. Así, puesto que lo que justifica finalmente un sistema tal es el mantener y legitimar una jerarquía, el sistema vuelve a ser cerrado, pues tiene que hacer ver que, por naturaleza o por esencia, hay cosas menores que otras, y por lo tanto la sintaxis de la estructura está fijamente establecida de antemano respecto de un trascendente Uno o Principio, sólo que esta vez, inmediatamente en un devenir que es movimiento. Como hace notar el Profesor J. M. Zamora, la operación neoplatónica introduce la dinámica en la estaticidad platónica, convirtiendo al sistema eterno y cerrado del platonismo, con sus posibilidades, en un sistema procesional y derivativo:

«Plotino transforma las primeras hipótesis [del Parménides de Platón], es decir, las tres posibilidades de pensar el Uno, en tres hipóstasis, es decir, tres realidades estructuradas en un orden jerárquico: Uno, Inteligencia y Alma. Va a ser el alejandrino quien integre las tres primeras hipótesis –“Uno absoluto”, “Uno-Múltiple” y “Uno y múltiple”– en un esquema dinámico procesional, lo que va a hacer que las tres posibilidades aparezcan transformadas en tres realidades jerárquicamente estructuradas en un orden, no estático, sino dinámico. La constitución de las cosas a partir del Uno puede entenderse, por tanto, como un proceso de “derivación”. De este modo, henología y procesión se entrelazan en la filosofía de Plotino [...]»⁴²³

En este sistema encontramos la Causa emanativa al comienzo, distribuyendo su Don según jerarquía, pero hay otro gran sistema del devenir en juego. Este es el caso de Hegel o el hegelianismo, gran Idealista y uno de los enemigos constantes del pensamiento deleuzeano, tanto por la cuestión temporal que hemos localizado en todo el Idealismo

⁴²² Vid. SPE., Cap. “La inmanencia y los elementos históricos de la expresión”.

⁴²³ J. M. ZAMORA: “Ontología y henología: El problema del Uno y lo múltiple en el nacimiento del neoplatonismo”. pags. 373-374.

alemán, como por la idiosincrasia del pensamiento dialéctico hegeliano, unido a su genetismo.

Por ello, también debemos desprender el sistema deleuzeano del sistema del devenir hegeliano. Pues este sistema, es verdad que afirma (negando) el devenir, y es verdad que carece de una Causa emanativa, pero, aún haciendo esto, según Deleuze, invierte la génesis y reconstruye el Uno “desde atrás”: «*reinstaura las causalidades [históricas] desde atrás*»⁴²⁴, contemplando como derivadas genéticamente todas las *partes*, las cuales pasan a ser “del sistema”, o pasan a serlo a la vista de un sujeto, de un “nosotros”⁴²⁵ que acompaña todo el desarrollo y posterior reunión.

Es decir, no es válido para pensar el sistema deleuzeano de la *uni-multiplicidad* o del *ser del devenir*, ni la opción emanacionista que establece un Uno-Todo de antemano que causa, por división, los entes, ni la idéntica causalidad por división que queda *recogida* en un Uno posterior como “*Sentido* de la Historia”. Un *Sentido* que rige la única causalidad de la historia de antemano:

«De este modo, la contradicción hegeliana parece llevar la diferencia hasta el extremo; pero ese camino es el camino sin salida que la conduce nuevamente a la identidad, y que vuelve suficiente a la identidad para hacerla ser y ser pensada. Es sólo por relación a lo idéntico, en función de lo idéntico, que la contradicción es la *más grande* diferencia. Las embriagueces y los aturdimientos son fingidos; lo oscuro ya ha sido aclarado desde el comienzo.»⁴²⁶

Este movimiento que realiza Hegel y que recorre esta recogida en el Uno orgánico de las partes, un uno que, sin embargo ya siempre estaba al comienzo, es clarificado por el Profesor Jacinto Rivera de Rosales en el artículo que nos acompaña, o al cual nosotros acompañamos en este razonamiento sobre la relación ambigua de Deleuze con el Idealismo. Dice dicho artículo:

⁴²⁴ “Mai 68 n’a pas eu lieu”, *DRF.*, p. 215. Supra. Nota. 87.

⁴²⁵ Véase para la importancia del “nosotros” en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, el Artículo de Óscar CUBO: “Hegel y el giro hermenéutico” en *Endoxa, Series filosóficas*, UNED. pags. 143-161.

⁴²⁶ *DR.*, p. 338-339. Trad. Cast., p. 391

«Habría pues, según esta primera aproximación, dos caminos posibles en una filosofía que quiere ser sistemática, uno que va desde el principio a lo principiado, y un modelo de esto podría ser Spinoza, y otro que va desde la experiencia a sus fundamentos o condiciones de posibilidad, y aquí estamos pensando en el ejemplo de Kant. [...] Pero esto se complica en el caso de Hegel. Su sistema procede en una doble dirección de fundamentación que implicaría o trenzaría los dos métodos [...] Ocurre algo análogo a lo que sucede en los organismos vivos, que nos exigen una bidireccionalidad en la comprensión de sus causas [...] o dicho de otra manera, del todo a las partes y de las partes al todo. [...] El resultado es a la vez el fundamento de lo anterior, pues lo implicado en el comienzo se hace explícito y aclarado al final.»⁴²⁷

Podemos pensar que en Deleuze, no se da ni un sistema que vaya de un uno fundante a lo fundado, como localiza el profesor Rivera en Spinoza –aunque nosotros pensamos que se da mayormente en el Neoplatonismo–, ni un zigzag orgánico de un todo a unas partes extensas como el hegeliano. Más bien, como ya venimos notando, en Deleuze se da un sistema variable y rizomático no fundante. Un sistema que parte, al igual que el kantiano, de la experiencia y sus condiciones, creando por el camino el mismo sistema y sus conceptos. Pero un sistema que, a diferencia del kantiano, es radicalmente abierto, pues actúa en un cierto ir y venir constructivista, un zigzagueo el cual, al contrario de lo que pasaría en Hegel, no clausura ni funde, en cierto modo, lo que hay dado de antemano con su explicitación, sino al contrario, y gracias al afuera del espacio, el zigzagueo genera y produce novedad, lo inesperado e imposible de nombrar en las estructuras anteriores, como veremos en el epígrafe acerca de la multiplicidad (§.15.3.5. “Multiplicidad y Afuera”), imposibilitando cualquier Uno ni al comienzo, ni al final, ni articulando orgánicamente y bidireccionalmente un comienzo y un final.

En *Mil Mesetas*, donde estos dos modos de sistema son recusados, no ya de un modo tan apegado a filósofos concretos como se realiza en *Diferencia y repetición* o los textos sobre Spinoza, sino haciendo notar la imagen del pensamiento que connotan, este sistema se denomina *sistema-raicilla o raíz fasciculada*, y queda expuesto del siguiente modo:

⁴²⁷ J. RIVERA DE ROSALES: “Ser y límite en el inicio de la *Lógica* hegeliana. Reflexiones sobre fundamentación y facticidad”. Pags. 83-84.

«La realidad natural aparece ahora en el aborto de la raíz principal, pero su unidad no subsiste sino como pasado o futuro, como posible. Cabe preguntarse si la realidad espiritual y razonable no compensa este estado de cosas al manifestar a su vez la exigencia de una unidad secreta todavía más comprensiva o de una totalidad más extensiva.

[...] Ni qué decir tiene que el sistema fasciculado no rompe verdaderamente con el dualismo, con la complementariedad de un sujeto y un objeto, de una realidad natural y de una realidad espiritual: la unidad no cesa de ser combatida y obstaculizada en el objeto, mientras que un nuevo tipo de unidad triunfa en el sujeto.»⁴²⁸

El sistema hegeliano, entonces, rehace una unidad trascendente a partir del *Sentido* final, el cual hace necesarios los momentos en una génesis histórica de una reunificación solicitada de antemano. Razón por la cual, Deleuze hace hincapié constantemente en la necesidad de que el sentido no sea único, sino que ya siempre se diga “sentido” en una pluralidad y una “constelación”:

«El sentido es pues una noción compleja: siempre hay una pluralidad de sentidos, una *constelación*, un conjunto de sucesiones, pero también de coexistencias [...] El pluralismo es el modo de pensar propiamente filosófico, inventado por la filosofía: única garantía de la libertad en el espíritu concreto, único principio de un violento ateísmo. Los Dioses están muertos; pero se han muerto de risa al oír decir a un Dios que él era el único [...]. Hegel quiso ridiculizar el pluralismo, identificándolo con una conciencia ingenua que se contentaría con decir: “esto, aquello, aquí y ahora”– como un niño tartamudeando sus más humildes necesidades. En la idea pluralista de que una cosa tiene varios sentidos, en la idea de que hay varias cosas, [...] para una misma cosa, observamos la más alta conquista de la filosofía, la conquista del concepto verdadero, su madurez y no su renuncia ni su infancia. Porque la evaluación de esto y aquello, el delicado acto de pensar las cosas y los sentidos de cada una, la estimación de las fuerzas que definen en cada instante los aspectos de una cosa y sus relaciones con las demás, todo aquello (o todo esto) revela el arte más alto de la filosofía [...].»⁴²⁹

⁴²⁸ *MP.*, p. 12. Trad. Cast., p. 11-12.

⁴²⁹ *Nph.*, pags. 4-5. Trad. Cast., pags. 10-11.

La *univocidad* deleuzeana no va encaminada a un solo *Sentido* final de todo, y sobre todo del devenir como en el modelo hegeliano. Con ello volveríamos a subordinar el ser-devenir a algo externo de él mismo que sería el Sentido unívoco y necesario de las cosas. Sentido que no está en ellas sino que las sobrevuela. Un sentido hipostasiado y separado de las cosas aunque no al principio como en el neoplatonismo, sino al final. Un sentido que es una sustancia menos objetiva que la neoplatónica (no se contempla), aunque más espiritual y subjetiva (se reflexiona), lo cual no deja de plantear el problema en los mismos términos.

En Deleuze el *sentido* no está separado, sino que también deviene. También es devenir y el devenir no puede subordinarse a nada según las leyes de la inmanencia. No hay sentido único de una temporalidad simple e histórica, sentido que la sobrevolaría, subordinando al devenir; pero tampoco hay un sentido en la interpretación. De hecho, Deleuze lucha tanto contra estas confusiones e ilusiones del *sentido* del pensar y del ser, que termina por eliminar incluso el término de su filosofía. Así pues, el sentido desaparece a favor del *agenciamiento*, más ajustado a la lógica del acontecimiento y menos cargado de connotaciones monológicas.⁴³⁰

«No hay, pues, sólo una reterritorialización, espiritual, en el “sentido”, hay también una reterritorialización física, por ese mismo sentido. Paralelamente el lenguaje no existe sino gracias a la distinción y a la complementariedad de un sujeto de enunciación, en relación con el sentido, y de un sujeto de enunciado, en relación con la cosa designada, directamente o por la metáfora. Un tal uso ordinario del lenguaje se puede llamar *extensivo o representativo*: función reterritorializante del lenguaje. [...]

Se abandonará el sentido, se le sub-entenderá, no se retendrá más que un esqueleto o una silueta de papel [...]

[...] no hay más sujeto de enunciación ni sujeto del enunciado [...]. Sino un circuito de estados que forman un devenir mutuo, en el seno de un *agenciamiento necesariamente múltiple o colectivo.*»⁴³¹

⁴³⁰ Para notar la discusión que lleva a cabo el pensamiento deleuzeano contra la misma noción de sentido, vid. la interesante exposición que de ello hace G. Galván aunque sólo la lleva a cabo en el ámbito del lenguaje, pero es realmente documentada y pertinente. G. GALVÁN: *Gilles Deleuze: Ontología, pensamiento y lenguaje*. Caps. 5.5. y 6.4.2.; 6.5.

⁴³¹ *KLM.*, pags. 37-41. Trad. Cast., pags. 34-37.

Vemos que univocidad no mienta, en Deleuze, aquello que los analogistas combatían. No propone un Uno fijo al que todo se subordine, sino más bien una pieza clave para poder ir localizando y desarticulando la analogía, la trascendencia y la religión que esconden muchos de los sistemas llamados también univocistas. Con ello elimina completamente la relación entre *univocidad* y *dogmatismo* con la cual se han venido tiñendo las univocidades⁴³² y su tendencia clara, a pesar de ser castrada siempre por una trascendencia, de eliminar, precisamente los dogmas fabricados a base de suposiciones analógicas y de meras abstracciones de la empiría, es decir, de mera *doxa* coronada. Vemos claramente, frente al postulado que tenía la analogía acerca del dogmatismo de la univocidad, que el hecho de que “*El Ser se diga en un único y mismo sentido de todo aquello de lo cual se dice*”, no posee, entonces, ninguna relación con que haya un Uno con contenido que dicta, ya sea al comienzo, como al final, el orden único de las cosas. Ni siquiera con un sólo “sentido” que requiera un sujeto de enunciación y de enunciado y que separe la causa de lo causado.

En efecto, esta es la gran diferencia también con el hegelianismo. Que en Hegel el *Sentido*, a pesar acompañar al devenir, no está unido a él, es distinto de él, por lo que volvemos al mismo argumento deleuzeano, el de la inmanencia que hemos visto también con los neoplatónicos. Siempre que podamos distinguir la causa (aunque se trate ésta de un Sentido final) del efecto, nos exponemos a la trascendencia.

Porque Deleuze defiende esta inmanencia puede decir, como veremos, que el «*sentido es único y mismo para todo aquello de lo cual se dice*», a la vez que defiende la pluralidad de los sentidos e incluso hace deslizarse también el concepto de “sentido” hacia el de “agenciamiento”. Por dos razones este deslizamiento, las de siempre, a favor de la pluralidad y a favor de la espacialidad.

Como veremos, el sentido puede ser uno y el mismo, y a la vez debe ser plural, pues no puede estar separado del devenir, por lo que es también devenir. Y ello porque la

⁴³² En efecto, desde el estoicismo, cierta postura univocista se ha dado en llamar dogmatismo. En el caso estoico, son tachados de dogmáticos por los escépticos porque, aun defendiendo el devenir, defienden que hay criterio de verdad, y por lo tanto sistema, aunque sistema del devenir. (Vid. SEXTO EMPÍRICO, *Pyrrh. Hyp.*, I, 8 y *Pyrrh. hyp.*, I, 226-31; así como también la exposición rigurosa que de ello hace C. GARCÍA en su Trabajo de Investigación: *PITHANON -PROBABLE. Los desplazamientos helenísticos de la cuestión de la verdad a través de los Académica de Cicerón*. Kant también llama “dogmáticos” a los sistemas univocistas y constructivistas (Vid. TOSCANO: «Philosophy and the experience of construction », pags. 112-117)

univocidad no está reñida con la multiplicidad ni con el pluralismo, sino que, como veíamos, lo único que por ahora garantiza que “*el ser se diga en el mismo sentido de todo aquello que se dice*”, es que nada es más ni mejor que nada otro, que no hay un orden por encima de otros, y que no hay un sentido por encima de otros, y que no hay un único sentido separado, sino que éste ya está siempre en el devenir, es una parte más de un agenciamiento o deviene él mismo agenciamiento. Es decir, lo que dice en último término esta frase con la cual se despliega la constelación del concepto “univocidad”, es precisamente la lucha fatal contra todo monoteísmo, ya sea del ser o del sentido, como hemos podido notar en la cita de la obra *Nietzsche y la filosofía*.

Continuemos en nuestro camino deleuzeano descubridor de las ilusiones necesarias al pensamiento y dejemos este punto aquí para recogerlo en el siguiente epígrafe. Pues no sólo la pluralidad nietzscheana es esgrimida por Deleuze contra la ilusión que Hegel introduce en su sistema del devenir. Aún hay otra precaución que también nos puede servir de gran ayuda. Y es que Deleuze, frente al Sentido único –que finalmente se diluirá en los *agenciamientos*– y a favor de la pluralidad de seres y sentidos, aporta otro concepto realmente esencial. A saber, un *sin-sentido* virtual que acompaña a los sentidos-acontecimientos. Una instancia o un afuera que deshace las estructuras y de la cual el sentido proviene intacto y azaroso cada vez, libre de causas empíricas anteriores, unido a su causa inmanente no predeterminada. Libre de causalidad trascendente y, sin embargo, con un apego especial a las *circunstancias* materiales que lo posibilitan más que a un movimiento propio necesario, ya sea este emanativo o que recoja todo lo derivado y le dé, finalmente, sentido.

«En las series, cada término no tiene sentido sino por su posición relativa a todos los otros términos; pero esta posición relativa depende a su vez de la posición absoluta de cada término en función de la instancia = x determinada como sinsentido [*non-sens*], y que circula sin cesar a través de las series. El sentido es efectivamente *producido* por esta circulación, como sentido que remite al significante, pero también sentido que remite a lo significado. En una palabra, el sentido es siempre un *efecto*. No solamente un efecto en el sentido causal; sino un efecto en el sentido de “efecto óptico”,

“efecto sonoro” o, mejor aún, efecto de superficie, efecto de posición, efecto de lenguaje. Un efecto semejante no es en absoluto una apariencia o una ilusión; es un producto que se extiende o se alarga en la superficie, y que es estrictamente copresente, coextensivo a su propia causa, y que determina esta causa como causa inmanente, inseparable de sus efectos, puro *nihil* o *x* fuera de los efectos mismos.»⁴³³

Así pues, Deleuze critica desde el comienzo de su filosofía al Sentido separado a favor del sentido no separable de los sentidos. Lo cual le lleva, como veremos a lo largo de las siguientes secciones, a alejarse conscientemente de la dirección o dimensión del tiempo-espíritu-sujeto, a favor del espacio y el renombrar, que desde allí se hace también, de la temporalidad. Todo lo cual queda reforzado, como tendremos también la ocasión de mostrar, por el concepto de *afuera* o de *sin-sentido*, que tiene una íntima relación con el espacio. Así pues, la pluralidad no tendrá tanto que ver con el devenir sólo pensado en términos temporales de cambio y movimiento pues ello nos llevaría, a lo sumo, a sacar el Sentido del tiempo a otro plano y volver a subordinar el devenir; sino que también lo hará aunado a una espacialidad característica, que dará más sentido a expresiones como “diagonal”, “Transversal” o “síntesis disyuntiva”:

«Será mejor preguntarse por qué tenía tanta necesidad de Lewis Carroll y de sus tres grandes libros [...]. El hecho es que Lewis Carroll tiene el don de renovarse según las dimensiones espaciales, los ejes topológicos.»⁴³⁴

Por todo ello, podemos notar claramente, que el *devenir del sistema* o el *sistema del devenir* deleuzeano, llamado “rizoma” en *Mil mesetas* no mienta un genetismo al modo tradicional, ni una univocidad sustancial o de sentido que recoja temporalmente el movimiento. Sino que, al contrario, lucha precisamente contra todo ello, por varias razones que han quedado expuestas ya:

1. En primer lugar, porque como acabamos de ver, no hay sustancia ni ser separada de lo que es en el sistema deleuzeano. No hay diferencia entre causa y efecto ya

⁴³³ *LS.*, pags. 87-88. Trad. Cast., pags. 88-89.

⁴³⁴ “Note pour l’édition italienne de *Logique du sens*”, *DRF.*, p. 58.

que éstas son immanentes. Ello elimina, como veremos, tanto la dicotomía que separa a lo uno y lo múltiple, como posibilita el camino a un sistema abierto de una univocidad realmente antijerárquica, immanente y radicalmente pluralista.

2. En segundo lugar porque la temporalidad no es únicamente la histórica en el sistema deleuzeano, a diferencia de lo que termina ocurriendo en los sistemas del devenir cerrados. Porque no “calca” el devenir a imagen y semejanza de la historia: «*El rizoma es una antigenealogía.*»⁴³⁵ Porque considera, en un primer trazado, dos tratamientos de lo que hay. Y esos tratamientos no pueden ser reducidos a uno. Ni en una lucha directa con el devenir, ni mezclados en aras de una unidad superior que englobaría a uno en otro, ni convertido uno de ellos en una trascendencia que explicara y diera cuentas de su otra dimensión. Por ello, por la defensa de un *devenir* que no sea histórico, se abre una puerta de comprensión de los fenómenos no subordinada al presente y su abstracción temporal llamada, en muchos casos, eternidad, sino que introduce necesariamente la dimensión espacial como ya vimos en la cita acerca del devenir⁴³⁶.

3. Y en tercer lugar, porque esta no-mezcla entre ámbitos, o mejor dicho, regímenes diferentes, se extiende o se cruza también a las consideraciones espaciales, como ya hemos localizado. Es decir, a su vez, este doblez que se da en la temporalidad, también se da, necesariamente, en la espacialidad. Y no por analogía, sino porque hay dos regímenes en ambas dimensiones y el devenir va cobrando una relación creciente con el espacio, desvinculándose de la historia o del tiempo considerado como hegemónico. Desvinculándose incluso de una dicotomía temporal que puede reintroducir la trascendencia si no queda complementada con el espacio. De este modo, muestra Deleuze desde *Diferencia y Repetición*, la importancia que debe ser concedida al espacio para no caer en un maniqueísmo simplista, y poder llegar a la topología ontológica de la que habla en sus textos más tardíos como es el *Foucault*, o *¿Qué es la filosofía?* entre otros⁴³⁷.

⁴³⁵ *MP.*, p. 18. Trad. Cast., p. 16.

⁴³⁶ *PP.*, p.46, Trad. Cast., p.51.; *D.*, p. 8. Trad. Cast., p. 6. Supra. Notas. 283 y 284.

⁴³⁷ Vid. relación entre la topología y los enunciados: *F.*, pags. 12-21. Trad. Cast., pags. 29-38. La dedicación de Deleuze al espacio recorre toda su obra, haciéndose patente en *Mil Mesetas*, *Conversaciones*, *Foucault* y *¿Qué es la filosofía?*, en los que la geografía, las latitudes y las longitudes cobran un protagonismo creciente. Si bien hay que decir, que, como venimos viendo, Deleuze considera en todas sus facetas a sus supuestos “enemigos filosóficos”, a la vez que critica sus poderes, también hereda sus potencias afirmativas. Por ello, no es descabellado pensar que Deleuze considere un punto de inflexión en el tratamiento del espacio y del tiempo en el pensamiento kantiano, como veremos, así como que localice en Kant, a través de textos tales como *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* (Madrid, ed. Universidad Complutense, 1995); así como en zonas de la *Antropología* (Trad. José Gaos, Alianza, Madrid, 1991) y en

Que el espacio venga a cruzarse con el tiempo, o a la inversa, es necesario para poder comprender la noción misma de “sistema abierto”, o “heterogénesis”, o “univocidad sin sustancia”; pues en ella interviene el espacio. Y gracias precisamente a este cruce espacio-temporal, podemos eliminar algunas erráticas en las que el pensamiento se suele introducir al pensar un sistema del devenir unívoco.

En efecto, como vimos, el tiempo no se podía decir de una sola manera, si así se hiciera, se corría el riesgo de convertirlo en *historia*, en mero tiempo cronológico, y enmarcarlo en una línea recta espacial-extensa y progresiva. Es decir, al hablar de “tiempo” sólo en una de sus acepciones y no comprender su otra cara, ni la relación de inmanencia entre las caras, se perdía la riqueza del problema y también el cruce necesario que siempre hay entre espacio y tiempo. Por ello, se introducía en el análisis: por una parte una reducción de temporalidad; y por otra, una ampliación, en el sentido de que una espacialidad no considerada explícitamente venía a ocupar y colapsar la falta de esa temporalidad obviada. Ello, según Deleuze y Bergson, debido a no haber analizado siguiendo sus líneas, los mixtos que se nos presentan en la empiría.

«Regla complementaria: Los falsos problemas son de dos tipos: “problemas inexistentes”, que se definen por el hecho de que sus términos mismos implican una confusión del “más” y el “menos”; “problemas mal planteados”, que se definen por el hecho de que sus términos representan mixtos mal analizados.»⁴³⁸

Debemos hacer una operación de distinción en todos los ámbitos para poder comprender una noción de “sistema” que no sea el de la Tradición Hegemónica: judicativa, trascendentista y jerárquica, para producir una noción de “sistema” no excluyente y fixista, que pueda albergar al devenir de un modo no historicista. Un sistema que “sea una *heterogénesis*”:

las lecciones de geografía física que Kant impartió durante toda su vida, el tratamiento especial que el mismo Kant acaba concediendo al problema del espacio y la importancia creciente de la geografía y la orientación. Vid. *Qph?*, p. 82. Trad. Cast., p. 86. Lo mismo ocurre con Schelling, que recuerda también la importancia del espacio, aunque de un modo más sintético, como hace notar Deleuze en: *DR.*, p. 296. Trad. Cast., p. 344.

⁴³⁸ *B.*, p. 6. Trad. Cast., p. 13.

«De hecho los sistemas no han perdido nada de fuerza vital. Asistimos hoy día, tanto en las ciencias como en la lógica, al comienzo de una teoría de los sistemas llamados abiertos, fundados en interacciones, que rechazan únicamente la causalidad lineal y que transforman la noción del tiempo.»⁴³⁹

Vemos que hace falta renombrar la noción de “sistema”, y con ella la de espacio, tiempo, límite, multiplicidad, variación, etc. Renombrando estas nociones, se altera simultáneamente la noción lineal-espacial del “tiempo”, lo cual posee una relación necesaria con el límite y puede llegar a pensar el sistema como multiplicidad unívoca e inmanente que Deleuze nos da a experimentar. Como veremos, por último, ello también produce alteraciones en la distinción entre el “hecho” y el “derecho” puesto que esta distinción es también inmanente al propio sistema abierto.

⁴³⁹ *PP.*, p.48. Trad. Cast., p. 53

III. Tercera sección:

CONDICIONES “DEL” SISTEMA

10. Consideraciones preliminares

Una vez notadas las ilusiones necesarias que encontramos en la tarea de la búsqueda de la ontología y el sistema, tenemos una situación privilegiada para comenzar a dibujar las condiciones del sistema tal y como se declinan en el pensamiento deleuzeano.

Tratar estas condiciones es una tarea compleja pues conlleva, no tanto acercarse aún a los conceptos deleuzeanos, sino notar algo que está coexistiendo con ellos. Estamos entonces en una posición muy delicada, dentro y fuera a la vez, del sistema deleuzeano – como ocurre también en Kant–, en su periferia, pero ya de lleno en su multiplicidad constitutiva⁴⁴⁰. En efecto, las condiciones atraviesan el pensamiento de Deleuze, se encuentran en todos los caminos del sistema, es lo que nos lleva directamente a considerar un tipo u otro de multiplicidades y lo que guiará nuestra entrada singular a él. Pero estas condiciones, a su vez, son siempre algo que está *demasiado al comienzo* y *ya ha pasado*, pues son tanto lo más inmediato y superficial con lo que nos encontramos, aquello que hace posible la experiencia empírica; como lo más profundo: el primer *sesgo* que se establece en el caos para poder pensar y que produce realmente las experiencias diversas y las creaciones que alteran las mismas percepciones.

⁴⁴⁰ Ocurre con el espacio y el tiempo lo que ocurre cuando nos acercamos a una manada o jauría, cuando pensamos la multiplicidad. Según *Mil Mesetas*, el único modo de acceder a las multiplicidades es hacer una alianza con un individuo excepcional o “Anomal”, que se sitúa como borde (que no es el contorno, pues el borde es siempre móvil) de la multiplicidad: «[...] posición periférica, que hace que ya no podamos saber si el anomal está todavía en la banda, ya está fuera de ella, o en su cambiante frontera.[...] En cualquier caso, no hay banda sin este fenómeno de borde, o anomal» (MP., p. 300. Trad. Cast., p. 251.) Pensamos que para poder acceder al sistema deleuzeano, sólo podemos hacerlo aliándonos y atravesando estas condiciones espacio-temporales del mismo que son este “anomal” al que se refieren Deleuze y Guattari en el texto. Pues como vemos, y como veremos, se tratan de un fenómeno de borde siempre dentro y fuera del sistema. Siempre haciendo y deshaciendo el sistema a la vez, recorriéndolo por entero en líneas y dimensiones intensivas (Cfr. MP., p. 299. Trad. Cast., p. 250.)

Deleuze toma prácticamente entera esta consideración del espacio y el tiempo del pensamiento kantiano. Al igual que en Kant, espacio y tiempo no son conceptos sino intuiciones y singularidades. Partimos entonces de ellas en sentido kantiano como puerta para el sistema deleuzeano que, como veremos, las violentará y las llevará fuera de sus cauces habituales para ayudarnos a recorrerlo. En efecto, para Deleuze, que sean intuiciones significa, a la vez, –uniendo la *Crítica de la Razón pura* y la *Crítica del Juicio* kantianas en lo que poseen de juicio reflexionante y de productividad de los esquemas bajo el simbolismo– que se trata de las formas de la intuición sensible, las cuales dan lugar a las síntesis de la percepción, culminando con el reconocimiento de lo que hay; y también, como veremos, que son intuición en otro sentido del término. Esto es, que unidas a los esquemas productivos y simbolizantes, y no tanto a las síntesis de la percepción, producen otros espacios-tiempos⁴⁴¹. Así pues, Deleuze puede decir, de un modo cercano al Idealismo si no fuera por su tendencia al espacio, su gran retorno al cuerpo y su no comienzo en una distinción fija de las facultades dadas de antemano –es decir, si no se decantara por lo que llama un “empirismo trascendental”– que la imaginación no sólo posee la potencia de ser la forma y condición de toda experiencia posible, sino que también tiene la potencia de crear *conceptos, perceptos y afectos*.

«Pero no hay lugar para oponer el conocimiento mediante conceptos, y mediante construcción de conceptos en la experiencia posible o en la intuición. Pues, siguiendo el veredicto nietzscheano, no se conocería nada por conceptos si no se los ha creado anteriormente, es decir construido en una intuición que le es propia: un campo, un plan(o), un suelo, que no se confunde con ellos, pero que alberga sus gérmenes y los personajes que los cultivan. El constructivismo exige que cualquier creación sea construcción sobre un plan(o) que le dé una existencia autónoma»⁴⁴²

Es decir, las condiciones espacio-temporales como intuición, son el caldo de cultivo tanto de la creación de conceptos empíricos, como de cualquier acto creativo, incluido el de la vida. Son, en este caso singular, tanto las coordenadas de la experiencia, como las direcciones u orientaciones que sigue el sistema deleuzeano en su hacerse, las cuestiones que producen el sistema deleuzeano en su variación. No son sólo, como

⁴⁴¹ Cfr. DELEUZE: Curso sobre Kant 4/4/78. en en www.webdeleuze.com.

⁴⁴² *Qph?*, p. 12. Trad. Cast., p. 13.

veíamos en el texto, unas condiciones que configuran únicamente el conocimiento y la experiencia posible, sin construir nada –lo cual sólo podría pertenecer a la matemática si pensamos rigurosamente a Kant⁴⁴³–, sino que también configuran nuestro modo de pensar y ser en el mundo, así como el modo de la creatividad tanto en arte, como en ciencia, como en filosofía.

Por ello, veremos que Deleuze aplica estas condiciones espacio-temporales, no sólo a la sensación y a la imaginación como lo hacía Kant, sino también al mismo pensamiento e incluso a la propia materia, a la misma actividad de crear y de tener una idea ya sea artística, científica o filosófica. Los conceptos habitan y se crean en el plan(o) como intuición propia de la filosofía, y lo hacen como los cuerpos en el espacio o como los órganos circulan por el *cuerpo sin órganos*: son sus afecciones constitutivas. Estas condiciones resuenan en todos los ámbitos pues los atraviesan transversalmente. Son condiciones también de la experiencia *real* dirá Deleuze matizando esta vertiente del pensamiento kantiano⁴⁴⁴.

«La estética sufre una dualidad desgarradora. Designa, de un lado, la teoría de la sensibilidad como forma de la experiencia posible; del otro, la teoría del arte como reflexión de la experiencia real. Para que los dos sentidos se reúnan, es preciso que las condiciones de la experiencia en general devengan ellas mismas condiciones de la experiencia real; la obra de arte, por su parte, aparece entonces realmente como experimentación.»⁴⁴⁵

Las condiciones entonces no son únicamente lo que configura la percepción de lo que se da y la posibilidad del conocer, sino que también ayudan a producir creativamente lo dado y lo pensado y son constituidas, por ello mismo, en una “determinación recíproca”. Por eso también son un primer *sesgo* sobre el caos. Un sesgo a-subjetivo y pre-consciente, pero generado, también producido a la vez que sus productos. Es el lugar

⁴⁴³ Cfr. I. KANT: *Crítica de la Razón pura*, B XII y B XIV

⁴⁴⁴ *DR.*, p.364. Trad. Cast., p. 420. *LS.*, p. 300. Trad. Cast., pags. 261-262. Vid. J. GIL: “Deleuze: Esthétique, littérature, ontologie” en A.A.V.V. GELAS, B y MICOLET, H: *Deleuze et les écrivains. Littérature et philosophie*. pags. 443-457. Sobre la separación de las estéticas en Kant y el proceso deluzeano de reunir las.

⁴⁴⁵ *LS.*, p. 300. Trad. Cast., pags. 261-262

donde las fuerzas se determinan y son determinantes a la vez, como veíamos en el texto de Luís Sáez⁴⁴⁶ y también en el siguiente texto de Pardo:

«Con ello vuelve a cobrar actualidad la posibilidad de reunir la “experiencia estética” en el sentido de la obra de arte y la “experiencia estética” en el sentido de la sensibilidad “natural” de la naturaleza: lo percibido no es lo dado, sino lo hecho (aunque nadie lo haya hecho, producción de una acción sin sujeto), la naturaleza vuelve a ser obra. [...] Ahora se revela una cierta fantasía creadora que existe antes de la conciencia o bajo ella, que configura las condiciones de posibilidad de la subjetividad y de las experiencias subjetivas pero que no se somete a las condiciones subjetivas de posibilidad de la experiencia que estructura los contenidos “moleculares” con los que la percepción consciente edifica sus masas perceptivas y, por tanto, se encuentra al mismo tiempo con la posibilidad de considerar las obras de arte en cuanto tales como expresiones mismas –no ya de la subjetividad– sino de esa fantasía creadora pre-reflexiva.»⁴⁴⁷

Se trata de aquello en lo que ya siempre estamos y debe ser pensado como lo que constituye, no sólo nuestro cuerpo y nuestra percepción, sino como lo que es también condición misma del sistema y puerta (o puertas) del mismo. Ni los conceptos, ni ningún acto creativo escapan a ellas. Y su tratamiento da lugar a las diversas filosofías. Como Dice J. L. Pardo para notar esta ampliación de las condiciones también al pensamiento:

«No se trata de distinguir entre el espacio como problema “práctico” (el habitat, las necesidades de vivienda o decoración, la ocupación del suelo o la construcción de edificios) y el espacio como problema “teórico” (físico, matemático, geográfico o geológico), sino más bien de elevarse hasta el punto en que el espacio, cuando se reflexiona sobre él desde su consideración de condición de nuestra existencia y de nuestro pensamiento (en efecto, pensar en –acerca de– el espacio presupone que pensamos en –dentro de– el espacio), se convierte en un problema, adquiere la dignidad y la categoría de algo que requiere la atención de nuestro pensamiento antes de la

⁴⁴⁶ L. SÁEZ: “Ser, nada y diferencia...”, pags. 426-429. Supra. Nota. 275.

⁴⁴⁷ J. L. PARDO: *Las formas de la exterioridad*, pags. 262-263.

distinción entre lo teórico y lo práctico, lo profesional y lo ocioso, lo científico-técnico y lo natural o “vulgar”»⁴⁴⁸

Deleuze entonces realiza un doblez siempre que se acerca a las *condiciones*. Como en los otros ámbitos, encontramos dos regímenes al tratarlas, dos vectores u orientaciones de su movimiento. Por un lado, encontramos las consideraciones empíricas e históricas que determinan los problemas en cierto modo, una facticidad. Así dice Deleuze siempre:

«La historia no es experimentación, es sólo el conjunto de condiciones casi negativas que hacen posible la experimentación de algo que es ajeno a la historia»⁴⁴⁹

Estas condiciones son los límites históricos que, como vimos en el epígrafe 5.2. de este estudio (“Heterogénesis. De la doble causalidad”), ayudan a determinar a los acontecimientos y devenires, pero no son constitutivos de los mismos. A estas condiciones, que podemos considerar como *referencias* a hechos y estados de cosas, es a lo que suelen apelar tanto las ciencias como la filosofía comprendida como conjunto de proposiciones, incluso como la *urdóxa* fenomenológica. Esta es la razón por la que Deleuze separa a la filosofía de la opinión y, sin embargo, localiza que en muchas filosofías, se introduce subrepticamente la misma, pues se termina por hacer un *calco* de lo empírico, a saber, de las condiciones históricas, empíricas, los tópicos, la *dóxa*, los espacios y los tiempos de la percepción habituada, las multiplicidades matemáticas en forma de funciones.

«Los griegos con sus ciudades y la fenomenología con nuestras sociedades occidentales tienen ciertamente razón al considerar la opinión como una de las condiciones de la filosofía. Pero ¿Encontrará la filosofía la vía que lleva al concepto invocando el arte como medio de profundizar la opinión, y descubrir opiniones originarias, o bien hay que darle la vuelta a la opinión con el arte, elevarla al movimiento infinito que la reemplaza precisamente por el concepto?

⁴⁴⁸ J. L. PARDO: *Las formas de la exterioridad*, p. 16

⁴⁴⁹ *Qph?*, p. 106. Trad. Cast., p. 112.

El concepto no tiene cabida en ninguno de estos [...] sistemas discursivos. El concepto no es una función de la vivencia, como tampoco es una función científica o lógica. La irreductibilidad de los conceptos a funciones sólo se descubre cuando, en vez de confrontarlos de forma indeterminada, se compara lo que constituye la referencia de éstas con lo que hace la consistencia de aquellos. Los *estados de cosas*, los *objetos*, los *cuerpos*, los *estados vividos* forman las referencias de función, mientras que los *acontecimientos* constituyen la consistencia del concepto.»⁴⁵⁰

Pero por otro lado, las condiciones son otra cosa completamente distinta. Por ello, Deleuze, mediante esta segunda vía, consigue que la *dóxa* sea la alterada precisamente por el pensamiento (y el arte), por las ideas-problema y no a la inversa. Las condiciones, en este régimen, ya no son extensas ni referenciales, sino que constituyen la potencia de la creatividad del sistema: la potencia del acontecimiento como *consistencia* de los conceptos, la condición de lo creativo que es el sistema mismo, *la imagen del pensamiento* o su *plan(o) de inmanencia*. Así volvemos a encontrar otro de los textos que sobrevuelan incesantemente este trabajo y donde las *condiciones* quedan definidas de un modo distinto a las meramente histórico-fácticas:

«Pre-filosófico no significa nada que preexista, sino algo *que no existe fuera de la filosofía* aunque ésta lo suponga. Son sus condiciones internas. Tal vez lo no filosófico esté más en el meollo de la filosofía que la propia filosofía [...]. La filosofía definida como creación de conceptos implica una presuposición que se distingue de ella, y que no obstante le es inseparable. La filosofía es a la vez creación de conceptos e instauración del plan(o) [*plan*]. El concepto es el comienzo de la filosofía, pero el plan(o) es su instauración [...].»⁴⁵¹

Vemos entonces que las condiciones, expresadas de este modo, no son determinaciones, y menos históricas o negativas, sino más bien lo que Deleuze llama *rasgos diagramáticos* afirmativos y diferenciales⁴⁵², que llegarán a llamarse *Diagramas*

⁴⁵⁰ *Qph?*, pags. 142-143. Trad. Cast., pags. 151-152. Para profundizar en la diferencia entre función y concepto y la fatalidad que introduce para la filosofía su confusión en la lógica y la discursividad de las proposiciones, pues destituye a la filosofía por una “*sabiduría superior o ciencia rigurosa*” a través de hechos y referencias, vid. cap. 6. “Prospectos y conceptos” y p, 26. Trad. Cast., p. 27 de *Qph?*

⁴⁵¹ *Qph?* pags. 43-44. Trad. Cast., p. 45. Supra. 5.3.2. “Negación no dialéctica”.

⁴⁵² *Qph?*, p. 51, 53. Trad. Cast., pags. 53, 55.

en su obra: *Bacon. Lógica de la sensación* en relación con la labor filosófica y también en la pintura:

«El diagrama es el conjunto operatorio de líneas y de zonas, de trazos y de manchas asignificantes y no representativos. Y la operación del diagrama, su función, dice Bacon, es “sugerir”. O más rigurosamente, introducir “posibilidades de hecho” [...] Los trazos y las manchas deben romper tanto más con la figuración cuanto que están destinados a darnos la Figura. [...] El diagrama es un caos, una catástrofe, pero también un germen de orden o de ritmo. Es un violento caos en relación a los datos figurativos, pero es un germen de ritmo en relación con un nuevo orden de la pintura: “abre dominios sensibles” dice Bacon. El diagrama termina el trabajo preparatorio y da comienzo al acto de pintar. No hay pintor que no haga esta experiencia del caos-germen [...]»⁴⁵³

Se trata precisamente de lo que orienta al pensar, su imagen misma, el trabajo previo o «*preparatorio que da comienzo al acto mismo*»⁴⁵⁴, en este caso, de la filosofía.

«El plan(o) de inmanencia no es un concepto pensado ni pensable, sino la imagen del pensamiento, la imagen que el pensamiento se da a sí mismo de lo que significa pensar, hacer uso del pensamiento, orientarse en el pensamiento [...]»⁴⁵⁵

Así pues, cuando nos acercamos a este tipo de condiciones que *terminan el trabajo preparatorio* de la filosofía y *dan comienzo al acto creativo* de los conceptos, que aúnan el caos para deshacer precisamente las opiniones y, sin embargo, son el germen del acto creativo mismo en forma de ritmo y de orden, encontramos varias problemáticas esenciales. Cuestiones y signos que no debemos dejar escapar para poder comprender tanto la tarea que llevamos a cabo en esta sección, como las condiciones mismas del sistema de Deleuze.

En primer lugar, no hay que olvidar que hay unas condiciones del pensamiento que no son ni extensas ni referenciales, ni meramente históricas. Que estas condiciones

⁴⁵³ *BLS.*, pags. 66-67. Trad. Cast., pags. 103-104. Vid. cap. XII “el diagrama” de *BLS.*

⁴⁵⁴ *Ibidem.*

⁴⁵⁵ *Qph?*, pags. 39-40. Trad. Cast., pags. 41-42.

son las que constituyen el *plan(o) de inmanencia* y la *imagen del pensamiento*. Por lo tanto, investigarlas es investigar, en cierto modo, el sistema mismo en su trabajo preparatorio, en el *diagrama* de sus fuerzas que coexiste, a la vez que da comienzo, al acto mismo de la filosofía, a saber, a la creación de conceptos con el cual el sistema se forma de un modo vivo. Así, podemos comprender, que nos topamos de nuevo con un tipo de expresión que se expresa a sí misma, como encontrábamos en *Lógica del sentido*⁴⁵⁶. Pues el sistema instauro un plan(o) de inmanencia y el plan(o) de inmanencia genera y orienta el sistema de los conceptos, y en cierto modo, él mismo ya es el plan(o):

«Lo que define al movimiento infinito es una ida y vuelta [*aller et retour*] porque no va hacia un destino sin volver ya sobre sí, puesto que la aguja es también el polo. [...] No se trata no obstante de una fusión, sino de una reversibilidad, de un intercambio inmediato, perpetuo, instantáneo, de un relámpago. El movimiento infinito es doble, y no hay más que un pliegue [*pli*] del uno al otro.»⁴⁵⁷

De esta “ida y vuelta” que constituye el sistema, nosotros trataremos, en primer lugar, la zona que prepara al sistema, estas *condiciones prefilosóficas* que orientan el sistema deleuzeano y lo constituyen como su *tierra*. No es casualidad que Deleuze comience a hacerse cargo explícitamente de las condiciones del sistema en uno de sus últimos libros llamado precisamente *¿Qué es la filosofía?* Es en este libro donde Deleuze y Guattari dan una suerte de paso atrás del sistema y por ello, donde encontramos un tratamiento más llamativo de estas condiciones. Ello no quiere decir que estas condiciones no sean tratadas por Deleuze en todas sus obras, pero como condiciones mismas, las hallamos mayormente en las monografías y cursos acerca de otros filósofos, pues es en ellos donde Deleuze localiza los problemas, en cierto modo lo no dicho por

⁴⁵⁶ LS., Serie 5ª. “Del sentido”. p. 56. Supra. Nota. 395.

⁴⁵⁷ *Qph?*, pags. 40-41. Trad. Cast., p. 42. Es importante reparar en la traducción de este texto la relación de este movimiento infinito con el *pliegue*, cosa que se pierde en la traducción al castellano de Thomas Kauf que vierte el concepto “*pli*” como “una leve inclinación”, lo cual nos llevaría a pensar en el atomismo, que no es descabellado, pero obvia todo el trabajo de Deleuze acerca del pliegue, que es crucial para nuestro estudio y para comprender el pensamiento del filósofo francés. En cuanto a la expresión “*aller et retour*” que Kauf traduce por “*vaivén*”, hemos decidido señalarla como “*ida y vuelta*” debido a que coloquialmente, y en los viajes se traduce de este modo: “billetes de ida y vuelta”. Pero no sólo por eso, sino también y mayormente porque este “*ida y vuelta*” viajero hace resonar tanto el ir y volver de Proust de ventanilla en ventanilla del tren (Cfr. *PS.*, pags. 153-154. Trad. Cast., pags. 132-133. Nota. 38: *A la sombra de las muchachas en flor*, I, 655.), como que ya envuelve también el eco del “Eterno retorno” Nietzscheano, que no sería, como veremos, tanto un retornar de algo, sino más bien este movimiento que estudiaremos pormenorizadamente en este capítulo y que en otros momentos se relaciona con “*zigzag*”.

esos filósofos, como podríamos señalar en clave heideggeriana, tal y como él mismo piensa que hay que tratar a la historia de la filosofía.

«Los filósofos aportan conceptos nuevos, los exponen, pero no dicen, o no dicen del todo los problemas a los que tales conceptos responden. [...] La historia de la filosofía no debe decir lo que ya dijo un filósofo, sino aquello que está necesariamente sobreentendido en su filosofía, lo que no decía y que, sin embargo, está presente en todo lo que decía.»⁴⁵⁸

Y ello nos es útil, porque es en contacto con otros filósofos como Deleuze llega a sus propias condiciones o plan(o) de inmanencia, así pues, investigándolas a través de sus monografías, podemos llegar a saber muchas cosas del sistema deleuzeano en esta zona.

«Antes de entrar en la filosofía, hay que tomar tantas precauciones. Diría que, antes de conquistar el color filosófico (y el color filosófico es el concepto), antes de saber o llegar a inventar conceptos, ¡hace falta tanto trabajo! Y yo creo que la historia de la filosofía es esa lenta modestia: hay que hacer retratos durante mucho tiempo, vaya [...]. Ahora bien, haga uno lo que haga, hay que trabajar mucho tiempo antes de poder abordar algo. Creo que la historia de la filosofía cumple ese papel, que no es tan sólo un papel preparatorio, sino que es perfectamente válido por sí mismo. Es el arte del retrato en tanto que habrá de permitirnos abordar algo, y entonces aquello se torna misterioso [...]»⁴⁵⁹

Veremos a continuación, cómo el tratamiento del espacio y del tiempo deleuzeano se da, sobre todo, en los textos sobre Bergson, Kant, Spinoza, Proust, los estoicos, los neoplatónicos, incluso en Foucault y Leibniz, también en *Diferencia y repetición*. Igualmente, el tema de la multiplicidad siempre está unido a nombres como el de Bergson o Spinoza, aunque, al ser una condición que es el sistema mismo, es explicitado en más textos como pueden ser, sobre todo, *Mil Mesetas*.

Si continuamos acercándonos a este tipo de condiciones que *terminan el trabajo preparatorio* de la filosofía, encontramos más signos de interés. En segundo lugar,

⁴⁵⁸ PP. p. 186. Trad. Cast., p. 216.

⁴⁵⁹ G. DELEUZE: *L'Abécédaire*. Letra "H" de "Historia de la filosofía".

notamos la referencia que los textos hacen a la importancia del movimiento, y de un movimiento que no refiere a espacios-tiempos determinables y parados, sino a otra dimensión en la que el movimiento no queda subordinado a lo fijo y calculable. Ello nos conduce a preguntarnos, como condición misma del sistema y del pensamiento: ¿qué ocurre con los espacios-tiempos?, lo que será el comienzo de nuestra investigación acerca de las condiciones; y ¿qué es este movimiento que marca la orientación principal del sistema?

Toda esta investigación acerca de las condiciones del sistema nos conducirá, finalmente, a poder comprender la frase, mantra o *ritornello* que atraviesa todo nuestro trabajo, desterritorializando a la ontología, o haciendo de la ontología una desterritorialización, a saber, que «*La filosofía se confunde con la ontología, pero la ontología se confunde con la univocidad del ser*». Y con ello, estas condiciones nos *orientarán* para saber qué es univocidad en términos deleuzeanos y qué ocurre con la ontología en Deleuze y su desaparición sistemática o “confusión” con esta univocidad.

A través de las ilusiones trascendentales de los sistemas ontológicos sustancialistas y cerrados que hemos revisado en los epígrafes anteriores: Tanto los de la eternidad, como los que intentan introducir el devenir, pero al hacerlo inmanente “a” algo, ya sea al Uno, al Absoluto, al Sentido, etc., lo pierden y retornan a una trascendencia y a la clausura del sistema, pues ya hay algo que subsiste *a* todo, una Sustancia, a través de ellos hemos descubierto varios síntomas esenciales en este modo de considerar el sistema.

«La inmanencia sólo lo es con respecto a sí misma, y a partir de ahí lo abarca todo, absorbe Todo-Uno, y no permite que subsista [*subsister*] nada con respecto a lo cual podría ser inmanente. En cualquier caso, cada vez que se interpreta la inmanencia como inmanente a Algo, se puede estar seguro de que ese Algo reintroduce lo trascendente.»⁴⁶⁰

En primer lugar, hemos hallado que parten desde una identidad y la semejanza previas (ya sean “antes”, ya sean “después”, ya sean “antes y después” recogiendo todas

⁴⁶⁰ *Qph?*, p. 47. Trad. Cast., p. 49.

las partes, necesariamente parciales y falsas por ello), siendo la diferencia considerada subordinada. Esta es la razón por la que vimos que Deleuze sostenía, sin embargo, un sistema como *heterogénesis* que todavía sigue siendo algo misterioso para nosotros.

En segundo lugar hemos encontrado que estos sistemas cerrados conllevan una determinada premura en su hacer. Una premura a la hora de alcanzar al ser y la ontología, convirtiéndola fácilmente en religión al no dejar que la ontología devenga y se derrame.

Y en tercer lugar, hemos localizado que esa premura tiene que ver con la consideración únicamente de una sola dimensión o condición: el tiempo, obviando con ello su pareja ineludible: el espacio, y por lo tanto, considerando el devenir desde la medida únicamente del tiempo que pasa: el tiempo como medida del movimiento. Como si el devenir fuera el pasar del tiempo, de un tiempo presente eterno como su contrario, a pesar de que carece de diferencia de naturaleza con él.

Este espacio, como ya sabemos, queda subordinado o relegado a la temporalidad doble, y por lo tanto, no puede dotar de sus potencialidades diferenciadoras ni a esas temporalidades, ni al sistema. Es en la filosofía kantiana donde Deleuze localiza ya una topología diferente de espacio y tiempo. Una topología que, generando un “giro copernicano” en el modo de considerarlos a ambos, sigue, sin embargo, subordinando el espacio como *forma de la exterioridad* a la *forma de la interioridad* que es el tiempo. Es en Kant donde Deleuze localiza el último resquicio donde fulgura un protagonismo del espacio como *forma de la exterioridad* sin ser todavía borrada de nuevo⁴⁶¹. Borrada a partir de la entronización de la temporalidad en forma de *Espíritu* en el Idealismo alemán.

⁴⁶¹ Vid. “Sobre cuatro fórmulas poéticas que podrían resumir la filosofía kantiana”, *CC.*, Trad. Cast., pags. 44-46. Nos parece una perplejidad digna de ser mostrada que Deleuze, tras considerar la temporalidad, junto con Nietzsche, a partir de Grecia y de los estoicos, olvide toda Grecia, incluso a Spinoza en aras de defender que el tiempo sale de sus goznes y se libra de ser la medida del movimiento a partir de Kant. Pensamos que la operación no es exactamente esa, sino que más bien, localiza en Kant la distinción tiempo-interioridad y espacio-exterioridad, frente al “*éthos*” del lugar y de la etología y la ética que mantenían los griegos. Es decir, pensamos que Deleuze localiza en Kant la separación por primera vez de espacio y tiempo, así como su localización en exterior-interior, cosa que sin duda, genera el campo de juego o plan(o) de inmanencia de la modernidad de la cual somos hijos. Y por tanto, debe encontrar en el mismo Kant la salida a través de la exterioridad a las paradojas Idealistas donde el espacio ya casi no es. Es por ello, pensamos, que Deleuze retorna a Kant en este punto, así como en el de las *condiciones de la experiencia*, porque es allí el primer lugar donde quedan perfectamente diferenciadas y, sin embargo, el último, porque otra indiferenciación menos piadosa que la griega acontece, y es el exterminio de la exterioridad a partir de la autogénesis de lo tempóreo.

«En Leibniz no hay problema, para él el tiempo es el orden de sucesiones posibles, el espacio es el orden de coexistencias posibles. A Kant no le gusta eso y no puede aceptarlo. La manera como ha planteado el problema hace que no pueda: es evidente que definir el tiempo por el orden de sucesiones posibles implica, a primera vista, una subordinación del tiempo a un contenido que lo mide, un contenido al cual está subordinado. Es necesario que el tiempo esté subordinado a lo que sucede. Entonces, desde que concibe el tiempo formal, la forma pura del tiempo se separa de un movimiento a medir, desde que ha descurvado el tiempo, desde que lo ha lanzado como un resorte, ya no puede definirlo por un orden de sucesiones. Esto es mucho más fuerte que definir el tiempo como sucesión, eso no quiere decir otra cosa que: seguramente la sucesión es temporal, pero solo es un modo del tiempo pues la coexistencia o la simultaneidad por la cual se pretende definir el espacio, es otro modo del tiempo, no del espacio. Esta es una mala repartición. El espacio no puede definirse por el orden de coexistencias puesto que coexistencia es una noción que solo puede comprenderse en relación con el tiempo, eso quiere decir en sí mismo tiempo. [...] No se puede definir el espacio como el orden de coexistencias puesto que la coexistencia es un modo del tiempo.

Dirá [...] vamos a definir el espacio como simplemente la forma —y sobre todo no el orden, puesto que el orden remite todavía a una medida de algo a medir en el tiempo—, como la pura forma, ¿de qué? El espacio es la forma de exterioridad. Eso no quiere decir que viene del exterior, sino quiere decir que todo lo que aparece en el espacio aparece como exterior a aquello que lo coge, y exterior de una cosa a otra. [...] es el espacio quien constituye la forma de exterioridad o que constituye la exterioridad como forma, como forma pura. El espacio es la forma de la exterioridad. Como él acaba de definir el espacio como la forma de exterioridad, el tiempo, es necesario que sea la forma de la interioridad.»⁴⁶²

El problema del tiempo como *forma de la interioridad*, así como el pensamiento kantiano nos será de gran ayuda en esta zona que aquí comienza con las condiciones del sistema, pues veremos que Deleuze, lejos de permanecer en un prematuro encuentro de la ontología en la interioridad, necesita lo que él llama, *tres ontologías*⁴⁶³, es decir, un deslizarse triple de la ontología hacia precisamente la *exterioridad*. Esa *exterioridad* que

⁴⁶² G. DELEUZE: Curso sobre Kant, 14/3/78.

⁴⁶³ Cfr. *F.*, p. 121. Trad. Cast., p. 148.

ya está presente en las primeras obras de Deleuze cuando afirma que las *relaciones son exteriores a los términos*⁴⁶⁴ y termina siendo formulada como un *Afuera* virtual en el *Foucault*, y como *plan(o) de inmanencia* en *¿Qué es la filosofía?*, relacionado íntimamente con la *imagen*⁴⁶⁵. Así pues, vamos comprendiendo la creciente importancia del espacio en la filosofía deleuzeana, la necesaria comprensión kantiana del espacio como *forma de la exterioridad* y su íntima relación con la ontología.

Si volvemos brevemente a lo que acabamos de notar con las ilusiones necesarias del pensamiento al tratar la univocidad y el sistema, encontramos que estos son sólidos, a la vez que fluidos, caminos por los cuáles investigar detectivescamente, como si en un relato de Gombrowicz se tratara⁴⁶⁶, nuestra particular *desaparición sistemática de la ontología*. A su vez, notamos que esta búsqueda de la ontología, no es una huida de ella o una pregunta sin resolución posible. No se trata de la *ciencia buscada* y nunca encontrada en la que múltiples pensadores han querido enmarcar a la filosofía a través de una lectura cristianizante de Aristóteles⁴⁶⁷. Sino que vamos reuniendo múltiples hallazgos en esta búsqueda. Más bien diríamos que la búsqueda, este deslizarse de la cuestión, va dibujando la intensidad y la potencia de la ontología misma, la cual necesita desvanecerse, derramarse más bien, en orden a evitar los cierres prematuros y nefastos tanto para el pensamiento como para la acción política, incluidos los cierres apofáticos que nos muestran pensadores como Aubenque respecto de Aristóteles⁴⁶⁸.

En esta búsqueda a través de una multiplicidad de signos y múltiples ilusiones, como decimos, ya hemos encontrado varias puertas de entrada al sistema deleuzeano y hemos encontrado que, tal vez, es el mismo sistema de puertas en lo que consiste la ontología. Estas puertas o condiciones internas que nos ayudarán a tejer, como en la araña de Proust⁴⁶⁹, el sistema del filósofo francés y nos socorrerán en nuestra búsqueda de la ontología son tres, como ya hemos notado. Las tres puertas o entradas a la madriguera-

⁴⁶⁴ Cfr. *H*, p. 120. Trad. Cast., p. 119.

⁴⁶⁵ Cfr. *F*. p. 115. y nota 34. Trad. Cast., p. 141 y nota 34. y *Qph?*, todo el capítulo acerca del “Plan(o) de inmanencia”.

⁴⁶⁶ «1962- *¿Qué es una novela policíaca? Un intento de organizar el caos. Por eso mi Cosmos, que me gusta llamar “una novela sobre la formación de la realidad”, será una especie de novela policial»* W. GOMBROWICZ, *Cosmos*, p. 7. También este es el caso de Proust. Como vimos en Supra. §. 4. “Metodología”

⁴⁶⁷ Vid. T. OÑATE: *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*, pags. 88-91.

⁴⁶⁸ P. AUBENQUE: *Le problème de L'être chez Aristote*, Paris, Press Universitaires de France, 1962.

⁴⁶⁹ “Table ronde sur Proust”, *DRF.*, p. 39.

rizoma deleuzeana son las que ya hemos trazado a lo largo de las páginas escritas hasta aquí: La cuestión de por qué el tiempo no basta para hacerse cargo del sistema abierto sin caer en la trascendencia. La cuestión del espacio en toda su potencia. Y toda la problemática de la multiplicidad y la pluralidad de la univocidad que marca el camino de la inmanencia y la variación del movimiento mismo, lugar donde encontraremos por fin la ontología deleuzeana. Una ontología henológica trazada en una *tradición menor* a través de todas las filosofías y que Deleuze recoge en este aparente “hierro de madera” que es la univocidad-multiplicidad.

Así pues, acometeremos a continuación estas tres condiciones complejas, por sus múltiples matices y devenires, que se han venido produciendo a lo largo de esta búsqueda de una ontología propiamente deleuzeana. Una ontología, que a nuestro parecer –lo que mostraremos suficientemente en este trabajo– posee una gran potencia para pensar nuestra actualidad y producir “nuevas formas de vida”, “nuevos dominios sensibles”, o “nuevas posibilidades de hecho” entre, o en medio, de un capitalismo global y salvaje como el que soporta la Tierra.

11. Pliegues del espacio-tiempo

Una vez presentadas las condiciones del sistema como otro misterio, como un espacio y un tiempo que están presentes en una multiplicidad de lugares o que poseen diferente función dependiendo de las fuerzas que se apoderen de ellas: o bien las del reconocimiento, incardinado en la intuición sensible; o bien las de la productividad y creación que señala otro modo de intuición, materia o caldo de cultivo de la filosofía; una vez presentadas, debemos comenzar a pensarlas. Pero lo primero que nos sale al encuentro es la perplejidad de que no pueden ser pensadas por separado si no queremos caer en los abstractos tiempo-espíritu-interioridad y espacio-extensión-exterioridad; pero, a su vez, deben ser pensadas por separado para localizar las mezclas en un caso o los cruces, en otro caso, que de ellas se hacen.

Deben ser tratadas de forma conjunta, de un modo bizqueante, de “ida y vuelta”, de “zigzag” en la diagonal, pues a lo largo del estudio sobre las ilusiones necesarias del

pensamiento y del sistema y/o el plan(o) de inmanencia, lo que hemos notado es que hay que proceder con cautela a la hora de separar y unir estos ámbitos. Si no se hace, es decir, si no se separa el mixto de la experiencia habitual y no se vuelve a cruzar trascendentalmente, se pueden generar mixtos mal analizados y caer en las múltiples ilusiones inevitables que rodean al plan(o) de inmanencia como calcar en el plano trascendental lo meramente empírico. Así pues, hay que notar claramente el entrecruzamiento espacio-temporal al que estamos habituados –aquel que marcaría las paradas o coordenadas fijas de un móvil– y reencontrar, sin embargo, aquel que no nos es tan familiar, pero es su otra cara inmanente⁴⁷⁰.

Del mismo modo como lo hicimos en el epígrafe 5.2. “Heterogénesis. De la doble causalidad” a propósito únicamente del tiempo, notando que alguna dimensión nos faltaba para poder pensar esa diferencia de naturaleza temporal, procederemos a notar este cruzarse necesario tanto ontológica-mente como para la percepción, esta vez entre espacio y tiempo. Es ahora cuando podremos comprender algo más de la *historia* y del *devenir*, de su diferencia radical y sus relaciones. Como nos introduce Deleuze en *El Bergsonismo* acerca de estos cruces necesarios:

«Porque lo que la experiencia da es siempre un mixto de espacio y de duración. La duración pura nos presenta una sucesión puramente interna, sin exterioridad; el espacio, una exterioridad sin sucesión [...]. Entre ambos se produce una mezcla, en la que el espacio introduce la forma de sus distinciones intrínsecas o de sus “cortes” homogéneos y discontinuos, mientras que la duración aporta su sucesión interna, heterogénea y continua. Somos entonces capaces de “conservar” los estados instantáneos del espacio y de yuxtaponerlos en una especie de “espacio auxiliar”; pero también introducimos en nuestra duración distinciones extrínsecas, la descomponemos en partes exteriores y la alineamos en una especie de tiempo homogéneo. Este mixto (el tiempo homogéneo se confunde con el espacio auxiliar) debe ser dividido. [...] Hasta que Bergson no plantee explícitamente el problema de un origen ontológico del espacio, se trata más bien de dividir el mixto en dos

⁴⁷⁰ Cfr. *B.*, pags. 92-96. Trad. Cast., pags. 95-100. Aunque notamos que en esta obra el influjo del tiempo sobre el espacio aún es claro en la filosofía de Deleuze.

direcciones, de las que sólo una es pura (la duración), representando la otra (el espacio) la impureza que la desnaturaliza»⁴⁷¹

En este texto queda expuesto el entrecruzamiento cotidiano que sufren espacio y tiempo. También queda perfectamente expresado el movimiento idealista a partir de la lectura de Kant de considerar sólo como pura la forma de la interioridad el tiempo, frente a un espacio impuro y desnaturalizante. Pero, notamos claramente que esta no es la posición ni de Deleuze, ni finalmente la de Bergson. En ambos se debe plantear el problema también del espacio para que este mixto no quede analizado de un modo reduccionista y poco inmanente en el cual se estableciera un dualismo diferenciador de un tiempo bueno y puro (espíritu), frente a un espacio impuro y, en cierto modo, malo (materia o cuerpo). Por ello, es muy importante el camino que tempranamente asume Deleuze, que es el de instar a pensar el espacio puro y hacerlo sin ninguna referencia a lo temporal. El filósofo francés encuentra en Kant y en el espacio como “forma de la exterioridad sin sucesión”, la piedra de toque para poder pensar el espacio, y sólo haciéndolo de un modo radical, se podrá alterar también la noción de tiempo, llegando a un tiempo puro que no sea ni un espacio auxiliar, ni que extienda sus características empíricas al espacio.

Pero no sólo eso, sino que una vez separados dichos mixtos, a base de pensar el espacio sin la mezcla con el tiempo aunque unido a él, aparece una distinción que ya no es tanto entre espacio y tiempo, sino entre dos modos del espacio y dos modos del tiempo, entre sus dos entrecruzamientos. Una distinción mucho más importante que la del espacio y el tiempo mismo que Deleuze, al igual que Bergson, también encuentra en Kant y que va a dar lugar a todo el sistema deleuzeano (y bergsoniano) de las multiplicidades. En efecto, se trata de la distinción kantiana entre las *magnitudes extensivas* y las *magnitudes intensivas*, lo que nosotros consideramos aquí como los dos cruces del espacio y del tiempo. Ambas son consideradas en Kant como la *realidad* de lo que aparece, del *fenómeno*, pues todo lo que se da a nuestra sensación tiene una magnitud extensiva y una magnitud intensiva, pero siendo así, podemos encontrar, al límite, en la intuición

⁴⁷¹ B., pags. 29 y 30. Trad. Cast., pags. 35 y 36.

sensaciones sin extensión, aunque nunca si intensidad, por ello finalmente el término *realitas phaenomenon* sólo corresponde a las magnitudes intensivas⁴⁷².

La primera de ellas: la *magnitud extensiva*, explicada por Kant en los “Axiomas de la intuición”⁴⁷³ actúa, como analizaremos pormenorizadamente en nuestros siguientes epígrafes, por agregados “partes extra partes”, tendiendo estas partes a unificarse en un uno-todo, por lo que en ellas actúa una diferencia entre lo uno y lo múltiple, siendo, al límite, el espacio y el tiempo, lo uno de lo múltiple que en ellos se da⁴⁷⁴. Es decir, la primera de ellas es la que conocemos, la que determina lo que llamamos con Deleuze en este trabajo *historia*. Una historia extensiva la cual, si no se hace el ejercicio kantiano, heredado de otras filosofías como la estoica y la de Spinoza, de añadir las *magnitudes intensivas*, esenciales tanto para la percepción como para descubrir el espacio y el tiempo que la hace posible, tiende a ser la que ocupe todo el terreno de la percepción y se proyecte al pensamiento. Mientras que la segunda de ellas, a saber, la *magnitud intensiva* es más compleja y presenta una diferencia de naturaleza radical respecto de la primera.

En efecto, si la extensiva opera “partes extra partes” debiendo hacer el recorrido de todas estas partes para su unificación al modo hegeliano, lo cual implica tanto la distinción uno-múltiple, como la suma de las partes para llegar a la unidad; por el contrario, en la magnitud intensiva aprehendemos su cantidad de manera inmediata y lo hacemos ya como una unidad múltiple (multiplicidad), no siendo esta unidad descomponible en partes. Como repite Deleuze a través de todos sus textos, una velocidad, una temperatura, un color se miden por sus grados, pero estos grados no son descomponibles. Es decir, según un ejemplo que Deleuze aporta para la comprensión de este caso, si tenemos una temperatura de 30 grados, ella no es la suma tres veces diez grados⁴⁷⁵. O como muestra Heidegger en *La pregunta por la cosa* a partir de lo sublime matemático kantiano: lo grande y lo pequeño se intuyen de este modo y no mediante la extensión y el recorrido de sus partes, lo cual sería imposible porque diríamos que mide tanto, pero no si es grande, o muy grande o incluso absolutamente grande⁴⁷⁶. Dice

⁴⁷² Cfr. I. KANT: *Crítica de la Razón pura*, B. 202. de los “Axiomas de la intuición” y B. 207 y B. 208. de las “Anticipaciones de la percepción”.

⁴⁷³ Op. Cit. *Crítica de la Razón pura*: “Axiomas de la intuición”.

⁴⁷⁴ Cfr. Op. Cit. *Crítica de la Razón pura*. A. 25. y B. 203.

⁴⁷⁵ Cfr. G. DELEUZE: *Curso sobre Kant*, 14/3/78.

⁴⁷⁶ Cfr. I. KANT, *Crítica del Juicio*, “De lo sublime matemático” § 25.

Heidegger al respecto en un texto clarificador también para comenzar a notar la relación que las magnitudes intensivas poseen con las multiplicidades:

«Un tono fuerte, por ej., no está compuesto de un determinado número de tonos, sino que desde el tono débil hasta el fuerte hay un escalonamiento de grados. Las multiplicidades de la unidad de intensidad son muchas unidades momentáneas. Las multiplicidades de la unidad de una extensión son en cada caso unidades particulares de una multiplicidad. Sin embargo ambas, intensidad y extensión se pueden coordinar, en cuanto cantidades, con números. Pero con ello los grados de las intensidades no se convierten en un mero agregado de partes.»⁴⁷⁷

Lo expuesto por Heidegger es sumamente importante, pues se lee que las magnitudes intensivas, al no ser descomponibles en partes, son una unidad ya múltiple, pues contrae en ella todas los grados de potencia desde el grado = 0 hasta el grado en que se halla esa magnitud⁴⁷⁸. Son «muchas unidades momentáneas» y no el recorrido de una unidad tras otra y su consiguiente unificación en un todo. La unidad y la multiplicidad se relacionan de otro modo no diacrónico sino inmediato, y no son separables una de otra.

Ello conlleva muchas características importantes que iremos viendo a lo largo de los siguientes epígrafes, y que ahora mencionamos sucintamente: a saber, que estas magnitudes ocupan el espacio y el tiempo sin contar ni parcelar pues su numeración no reparte, sino que contrae; que estas magnitudes, entonces, se multiplican sin dividirse y se dividen sin multiplicarse, pues no habiendo extensión en ellas, cada cambio supone un cambio de naturaleza, se pasa a otro grado, otra cualidad que nunca es la suma de sus partes; por lo tanto, también vemos que no pueden dividirse sin cambiar de naturaleza como Deleuze mienta siempre respecto de lo virtual, y que operan por variación y modulación que heterogeneiza, y no por repartición homogénea, dando lugar al espacio y al tiempo como *quanta continua*⁴⁷⁹.

Todo ello también nos acompaña a una consecuencia esencial, como notamos claramente en Kant, y es que esta magnitud da lugar a que se piensen y perciban espacio y

⁴⁷⁷ M. HEIDEGGER: *La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios trascendentales*. p. 205.

⁴⁷⁸ Cfr. I. KANT: *KrV*. B. 208. B.210.

⁴⁷⁹ Cfr. *Op. Cit.*, B. 211.

tiempo en sí mismos, sin referencia, en el límite, a nada empírico. Así pues, van más allá –o más acá, puesto que son *anticipaciones* constitutivas– de cualquier percepción empírica, pues si pensamos que no hay extensión posible, no tendríamos referente para poder pensar el espacio y el tiempo, sin embargo, como las magnitudes intensivas ya envuelven y suponen todas las unidades simultáneamente en distintos grados de contracción, siempre podemos pensar que incluso el grado = 0 ya es una contracción⁴⁸⁰. Así dice Deleuze en su curso sobre Kant:

«En ese momento la cuestión no es del todo saber si hay un espacio y un tiempo vacíos, la cuestión es saber que de todas maneras hay una conciencia vacía del espacio y del tiempo. Y hay una conciencia vacía del espacio y del tiempo como estando la conciencia determinada por y en función del grado cero como principio de la producción de todo real en el espacio y en el tiempo –producción a partir de cero o principio de extinción.»⁴⁸¹

Se trata pues de una intuición que, sin hacernos acceder a este espacio y tiempo vacíos, sin embargo supone esta condición para poder percibir o incluso pensar.

De este modo, sólo tras la liberación del espacio y del tiempo de su mixto habitual y de la distinción que así se abre entre magnitudes extensivas e intensivas, se abre en Deleuze un campo de problemas muy importante para el pensamiento y la creatividad, pues sitúa un modo de intuición real primordial al de lo dado empíricamente, a pesar de que necesita a la empiría para ser dado (a priori). Un modo de intuición que, por un lado, posibilita la percepción y, por otro, posee la capacidad de deshacer toda intuición empírica hasta poder acceder al espacio y tiempo puros como segundo cruce, esta vez trascendental, de los mismos, pues se sitúa en sus límites propios. Así dice Deleuze ya en *Diferencia y repetición* sobre estos dos cruces diferenciales entre espacio y tiempo:

«La explicación de la extensión descansa sobre la primera síntesis, la del hábito o del presente; pero la implicación de la profundidad descansa sobre la segunda síntesis, la de la Memoria y del pasado. También es preciso

⁴⁸⁰ «Es la materia intensa y no formada, no estratificada, la matriz intensiva, la intensidad = 0; pero no hay nada negativo en ese cero, no hay intensidades negativas ni contrarias.» MP., p. 189. Trad. Cast., p. 158. «[...] pues “se necesita un aflujo hasta para significar la falta de intensidad”» MP., p. 44. Trad. Cast., p. 38.

⁴⁸¹ G: DELEUZE: Curso sobre Kant, 14/3/78.

presentir, en la profundidad, la proximidad y el bullir de la tercera síntesis que anuncia “el desfundamento” universal. La profundidad es como la célebre línea geológica del N-E al S-O, la que viene del corazón de las cosas, en diagonal, y que distribuye los volcanes, para reunir una sensibilidad que bulle con un pensamiento que “truenan en su cráter”. [...]

Que la extensión surja de las profundidades sólo es posible si la profundidad es definible independientemente de la extensión. La extensión cuya génesis buscamos establecer es la magnitud extensiva, el *extensum* o el término de referencia de todas las *extensio*. Por el contrario, la profundidad original es el espacio todo entero, pero el espacio como cantidad intensiva: el puro *spatium*. Sabemos que la sensación y la percepción tienen un aspecto ontológico: precisamente en las síntesis que le son propias, frente a lo que puede ser sentido o a lo que puede ser percibido. [...] La intensidad es, a la vez, lo insensible y lo que sólo puede ser sentido. ¿Cómo sería ella sentida por ella misma, independientemente de las cualidades que la recubren y de la extensión en la que ella se reparte? Pero ¿cómo podría ser otra cosa que “sentida” ya que ella es la que da a sentir; y define el límite propio de la sensibilidad? [...] Paliard la llama condicionante y condicionada a la vez. [...] De la intensidad a la profundidad se establece la más extraña alianza, la del Ser consigo en la diferencia, que lleva a cada facultad hasta su límite propio, y no las hace comunicar más que en el punto de su soledad respectiva. En el Ser, la profundidad y la intensidad son lo Mismo, pero lo mismo se dice de la diferencia.»⁴⁸²

Esta misma afirmación, a saber, que hay un aspecto que posibilita toda sensación y que a su vez, ella no puede ser sentida como tal, también la hace Heidegger de un modo muy clarificante que nos lleva a pensar el “aliquid” del que nos habla Deleuze sobre todo en *Lógica del sentido* y que será esencial para nuestro trabajo⁴⁸³:

«Sin embargo nunca todavía ha sentido un hombre un “algo” y un “quid”. Y en realidad, ¿a través de qué órgano sensible podría ocurrir esto? Un algo no se puede ver, ni oír, ni oler, ni gustar, ni palpar. No hay ningún órgano sensible para el “quid” y para el “esto” y el “aquello”. El carácter-quid de lo sensible deber estar (re)presentado de

⁴⁸² DR., pags. 296-298. Trad. Cast., pags. 344-346..

⁴⁸³ LS., el extraño y latino término “aliquid” atraviesa toda esta obra: Cfr. p. 16. Trad. Cast., p. 30; p. 31, Trad. Cast., p. 42; p. 34, Trad. Cast., p. 44; p. 39, Trad. Cast., p. 48; p. 45, Trad. Cast., p. 53; p. 64, Trad. Cast., p. 65; p. 211, Trad. Cast., p. 187; p. 257, Trad. Cast., p. 224.

*antemano en el ámbito, y como ámbito de lo receptible. Sin realidad no hay nada real, sin lo real no hay nada sensible. Puesto que en el ámbito de la recepción y la percepción es donde menos se podría esperar tal antelación, Kant para caracterizar este hecho extraño, da al principio de la percepción el nombre de Anticipación.»*⁴⁸⁴

Salvo que, para Deleuze, a diferencia que para Kant y como veremos, esta anticipación nunca podría ser de una subjetividad, siquiera trascendental, sino más bien, de una producción espacio-temporal creativa. Como muestra también Heidegger anticipando en las magnitudes intensivas la *Crítica del Juicio*:

*«En ese mostrar el ente su patencia, hay un hacer que tiene una tarea sobresaliente, pues muestra las cosas en tanto las crea en cierto modo. Es la creación de la obra de arte. La Obra obra mundo. El mundo recién hace las cosas dentro de él. La posibilidad y la necesidad de la obra de arte es sólo una prueba de que sólo sabemos de los entes cuando nos son dados expresamente.»*⁴⁸⁵

De este modo, notamos las huellas también en el pensamiento kantiano de que el espacio y el tiempo no son meros receptores, sino que poseen una producción mayor de lo que podríamos apreciar en un primer acercamiento, asociados a la Idea como Idea-problema. Así también nos muestra F. J. Martínez un signo que dará lugar a todo el sistema deleuzeano y que conduce a esta investigación, a establecer dos cruces necesarios entre el espacio y el tiempo, a saber, uno intensivo-extensivo y el otro puramente intensivo, conduciéndonos este último a otro plano inmanente del sistema:

*«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”.*⁴⁸⁶

⁴⁸⁴ M. HEIDEGGER. *La pregunta por la cosa*, p. 209.

⁴⁸⁵ Op. Cit, p. 197.

⁴⁸⁶ F. J. MARTÍNEZ: *Ontología y diferencia: la filosofía de Gilles Deleuze*. p. 257.

Así pues, constatamos el necesario cruzarse de espacio y tiempo, de los dos modos del espacio y los dos del tiempo, no sólo en la experiencia empírica que nos da la extensión, sino también, y de un modo constitutivo, en el punto donde cada una toca su límite propio; en el límite ontológico de su diferencia transcendental. Este límite, como ya notamos en el texto, es lo que dará pie a todo el sistema deleuzeano, pues es en las condiciones extremas donde surge una unión productiva entre estos dos cruces, de un modo similar a como aparece en la *Crítica del juicio* de Kant entre imaginación y entendimiento.

«Con todo rigor se podría decir que la imaginación, aquí, “esquematiza sin concepto”. Pero el esquematismo es siempre el acto de una imaginación que ya no es libre [...] En verdad, la imaginación hace algo distinto a esquematizar: manifiesta su libertad más profunda al reflejar la forma del objeto, “se juega en cierta manera en la contemplación de la figura”, se convierte en imaginación creativa y espontánea “como causa de formas arbitrarias de intuiciones posibles”. He aquí pues un acuerdo entre la imaginación en tanto libre y el entendimiento en tanto indeterminado.»⁴⁸⁷

Así pues: el *extensum*⁴⁸⁸ no puede más que inducirnos a mixtos en su primera síntesis: la que venimos llamando aquí historia; y el *spatium*, sin embargo, se adivina en una segunda síntesis intensiva que conduce hasta su límite al espacio y al tiempo, hacia una profundidad constitutiva que no puede ser percibida, pero no puede ser otra cosa que percibida, pues es la condición de posibilidad de la misma percepción. Es decir, que marca ya el punto de la inmanencia tal y como fue localizado en epígrafe 5.2. de este estudio: como «*condicionado y condicionante a la vez*»: el devenir.

El único problema que localiza Deleuze respecto de este planteamiento de Kant es el que ya habíamos anunciado en el epígrafe anterior, a saber, el hecho de que Kant refrene al espacio y al tiempo dejándolos sólo como “anticipaciones” y descuide la producción en y de la intuición de la cual hemos hablado ya y a la que Heidegger también apuntaba con la obra de arte. Dice Deleuze respecto de ello en *Diferencia y repetición*:

⁴⁸⁷ K, p. 71. Trad. Cast., p. 88. Vid. los dos últimos capítulos de este libro: “Relación de las facultades en la Crítica del Juicio” y “Los fines de la Razón”.

⁴⁸⁸ Deleuze recorre siempre esta diferencia en distintos pensamientos y de diversas formas. Si en *Diferencia y repetición* la extensión es llamada *extensum*, en el *Pliegue*, esta dimensión es denominada *extensio*. Vid. P, p. 28. Trad. Cast., p. 32 y Supra. §. 8. “Estado de la cuestión y metodología”

«El error de Kant, en el mismo momento en que niega al espacio, como al tiempo una extensión lógica, consiste en conservarle una extensión geométrica y reservar la cantidad intensiva para una materia que llena una extensión en tal o tal grado. [...] El espacio como intuición pura, *spatium*, es cantidad intensiva; y la intensidad como principio transcendental no es simplemente la anticipación de la percepción, sino la fuente de una génesis cuádruple [...]. Si bien es verdad que el espacio es irreductible al concepto, tampoco puede negar su afinidad con la Idea, es decir, su capacidad (como *spatium* intensivo) de determinar en la extensión la actualización de las conexiones ideales (como relaciones diferenciales contenidas en la Idea). Y si es verdad que las condiciones de la experiencia posible se relacionan con la extensión, no hay menos unas condiciones de la experiencia real que, subyacentes, se confunden con la intensidad como tal.»⁴⁸⁹

El espacio y el tiempo no pueden quedar reducidos, en Deleuze, a meras condiciones de la sensación, sino que resuenan en todo el sistema a la vez como borde o afuera y como adentro del sistema mismo. Y ello, pues están enlazadas, en su límite intensivo, tanto con las intuiciones empíricas, como con las Ideas –siempre que pensemos las ideas de un modo deleuzeano como constelaciones de problemas, nebulosas que hacen posible la creación de conceptos y perceptos, así como afectos y generan nuevas condiciones de vida–. Es decir, constituyen los dos polos que ya habíamos visto que eran las condiciones en Deleuze: las empíricas del hábito cercenadas por los umbrales del interés y la supervivencia por un lado, y los diagramas-gérmenes como nebulosas problemáticas y virtuales, primer sesgo sobre el caos, por otro.

Si continuamos con este cruzamiento necesario entre espacio y tiempo que ya marca la orientación de un tercero, no sintético, sino más bien algo que hace y deshace el sistema: Multiplicidad de multiplicidades o plan(o)-gérmen, podemos notar entonces, acompañados de Kant, que se dan dos maneras de poder hacerse cargo de lo que hay: una extensiva y otra intensiva.

⁴⁸⁹ *DR.*, pags. 298-299. Trad. Cast., pags. 346-347. Esta relación del espacio y el tiempo con la Idea será estudiado de un modo más pormenorizado en *Infra*. §. 16.5. “Tener una idea”

Así pues, en primer lugar, encontramos que hay una historia-tiempo de los minutos contables, es decir, medido en hitos junto con el espacio de los estados de cosas, de los hechos, de la extensión. Entre ellos poseen una relación y un modo de causalidad. Como hemos notado anteriormente, van emparejadas de tal modo que la concepción de un tiempo lineal que va de “algo” que ha sido actual (presente) a “algo” que será actual (que en otro momento posterior será presente), va intrínsecamente unida a una concepción de un tiempo espacial. Entendiendo el espacio como extensión. «*Tiempo como medida del movimiento*»⁴⁹⁰.

Este primer acercamiento al espacio y al tiempo en cuanto extensos, trataría de pensar una suerte de superficie donde todo está situado y colocado en sus lugares fijos, incluidos los límites, fijos también, de la misma extensión considerada. Dentro de esta superficie, dada de antemano en su extensión, límites y relaciones entre sus términos o puntos fijos, todo se da en un presente fijo, constante. El paso del tiempo (historia), es únicamente como si hiciéramos fotos sucesivas de las distintas partes de la superficie ya dada, incluso en sus límites; o como si se fuera encuadrando con una cámara, una u otra parte de la extensión, de un estado a otro. Cada uno de los fotogramas fijos de una cinta de película.

«Se llama *encuadre a la determinación de un sistema cerrado, relativamente cerrado, que comprende todo lo que está presente en la imagen, decorados, personajes, accesorios. Así pues el cuadro constituye un conjunto que posee gran número de partes, es decir, elementos que entran a su vez en subconjuntos. Se puede hacer un inventario.*»⁴⁹¹

A este *espacio-tiempo* por el que percibimos de un modo concreto lo que hay según el modo de la extensión, a esta combinación Deleuze la denomina en *Mil Mesetas: calco*. Porque intenta calcar o representar lo que hay, como si hubiera un algo que

⁴⁹⁰ Así es como Deleuze describe la concepción temporal hasta que Kant hace salirse al tiempo de sus goznes. Deleuze atribuye este modo de temporalidad a Grecia y a Aristóteles como dramatización entre los tiempos antiguos y modernos en su artículo: “sobre cuatro fórmulas poéticas que podrían resumir la filosofía kantiana” en *CC.*, Trad. Cast., pags. 44-54. Por esta dramatización podríamos creer que Deleuze no encuentra hasta Kant, otros tipos de comprensión de la temporalidad, pero no es así, ya desde *Lógica del sentido* y *Diferencia y repetición*, recupera del pensamiento griego de diferencia temporal entre *Aión* y *Chronos*, la cual le acompañará en todo su pensamiento.

⁴⁹¹ *C-1*, p. 23. Trad. Cast., p. 27.

representar dado de antemano y fuera meramente un inventario. Su problema es que sólo puede fijarse en los puntos presentes y constantes que pueden ser calcados y supone que la realidad es un plano ya fijo y dado de antemano, encima del cual, pudiéramos nosotros extender nuestro papel de *calco*⁴⁹².

«Su finalidad es la descripción de un estado de hecho, la compensación de las relaciones intersubjetivas o la exploración de un inconsciente *déjà là*, oculto en los oscuros recovecos de la memoria y del lenguaje. Consiste, pues, en calcar algo que se da por hecho, a partir de una estructura que sobrecodifica o de un eje que soporta.»⁴⁹³

De esta manera, no sólo cualificamos el espacio y lo cuantificamos de un modo homogéneo; no sólo lo pensamos como “partes extra partes”, donde hay unas partes que merecen ser más enfocadas que otras por ser más bellas o más buenas, por ser más armoniosas con la *totalidad*; también cualificamos y medimos con ello muchas más dimensiones. En efecto, este modo de espacialidad y sus cruces con la temporalidad extensa, presuponen, a su vez, una noción particular de tiempo: la *cronológica*, o primera síntesis del tiempo que es el hábito. Esta temporalidad se forma a partir de presentes fijos de los que no sabemos cómo se podría pasar de uno a otro. Esto es, los fotogramas de una cinta filmica parecen necesitar una máquina –otro elemento, un “entre”– que los ponga en movimiento vertiginoso y los haga transitar de uno a otro. Pues si siempre son presentes ¿cómo podrían pasar?

«En efecto, da igual recomponer el movimiento con *poses eternas* o con *cortes inmóviles*: en ambos casos se yerra el movimiento, porque se concibe un Todo, se supone que “todo está dado”, mientras que el movimiento no se realiza más que si el todo no está dado ni puede darse.»⁴⁹⁴

⁴⁹² El problema de los mapas y los calcos es, sin duda, para nuestro pensamiento contemporáneo, crucial. Para comenzar a indagar en esta apasionante vía abierta por la importancia creciente del espacio Vid. Entre otros: M. SERRES: *Atlas*, J. Baudrillard; Uriel FOGUÉ, “MTN 50-796 (Mapas y diagramas. Superficies de inscripción en dimensiones inconmensurables)”, en: A.A.V.V. G. VATTIMO, T. OÑATE, A. NÚÑEZ y F. ARENAS: *Politeísmo y encuentro con el Islam*, pags. 247-280; y lo que dice Baudrillard respecto del calco, el mapa y una supuesta realidad dada de antemano sobre la cual situar nuestro calco, J. BAUDRILLARD: *Cultura y simulacro*.

⁴⁹³ *MP.*, p. 20. Trad. Cast., p. 17

⁴⁹⁴ *C-I*, p. 17. Trad. Cast., p. 21.

Pero no sólo el tiempo está afectado de esta extensión de plano fijo, la causalidad también lo está, como también hemos podido pensar en el epígrafe 5.3. dedicado al tiempo⁴⁹⁵. Se trata de una causalidad por choques entre estados de cosas, entre “hechos” que usurpan el lugar de los otros “hechos” y son causados por los “hechos” que le precedían. Una causalidad de enfoque que no puede salir de los “hechos”, como no puede salir de los presentes. Así, cuando se intenta establecer un devenir y un sentido, como hemos visto en los dos sistemas del devenir que critica Deleuze, no pueden más que establecer un Presente mayor o un super-hecho. Pero nunca parecen lograr alcanzar un “derecho” pues no pueden cambiar de mirada, de régimen.

De este modo, comprendemos la crítica que Deleuze siempre formula contra Kant. Según el filósofo francés, Kant construye un plano trascendental, intencionalmente no trascendente al modo como pretende el filósofo francés mismo: que no es una cosa entre las cosas, pero no sería sin ellas y ello gracias, en parte, a las magnitudes intensivas. Pero Kant deja estas magnitudes sólo en el terreno de la percepción y la sensación e introduce un sistema cerrado de analogía. Por ello, el problema que posee este plano-sistema kantiano según Deleuze, es precisamente, que aun aclamando al “derecho” con todas sus fuerzas, no llega a él. Pues la orientación y la estructura misma de su pensamiento, su supuesto histórico y extenso que presupone un sistema de facultades dado de antemano – siempre que no se deje guiar por la imaginación creadora a la que apuntan las magnitudes intensivas– acaba siendo representado en un calco de leyes y parcelas o fronteras intransgredibles de una totalidad. Esos presupuestos conducen al pensamiento kantiano a “calcar” este campo trascendental del empírico. Por ello se obtienen no “derechos”, sino “hechos” legitimados por su repetición:

« Tomemos el ejemplo de Kant: entre todos los filósofos es Kant quien descubre el prodigioso dominio de lo trascendental. Es análogo a un gran explorador; no de otro mundo, sino de montaña o subterráneo de este mundo. De todos modos ¿qué hace él? En la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, describe detalladamente tres síntesis que miden el aporte respectivo de las facultades pensantes y que culmina en la tercera, el reconocimiento. Esta se expresa en la forma del objeto cualquiera como correlato del Yo pienso [*Je pense*] con el cual se relacionan todas las

⁴⁹⁵ Se trata del epígrafe: 3.1.2. “Heterogénesis. De la doble causalidad”.

facultades. Es claro que Kant calca así las estructuras llamadas trascendentales sobre los actos empíricos de una conciencia psicológica: la síntesis trascendental de la aprehensión es directamente inducida de una aprehensión empírica, etc. Para esconder un procedimiento tan evidente, Kant suprime ese texto en la segunda edición. Sin embargo, mejor escondido, el método del calco, con todo su “psicologismo”, continúa subsistiendo.»⁴⁹⁶

Esta orientación del calco no sólo afecta hacia un lado de la diferencia, esto es, hacia el lado extenso que intenta construir totalidades a cada paso. No sólo afecta al espacio y su representación: los calcos; ni al tiempo y su causalidad. La extensión, a imagen y semejanza de los hechos y los presentes, también afecta, por todo ello, a la concepción del límite y de las esencias.

En efecto, podemos establecer todo un sistema filosófico, o muchos de aquellos de la “Historia de la Filosofía hegemónica” a través de esta totalización y extensión del pensamiento y lo real. Pues finalmente, y como hemos notado a propósito de las críticas de Deleuze a muchos filósofos, no poder acceder a la otra cara de lo real, no poder notar el lado no extenso de lo real, al que Deleuze denomina con los estoicos en *Lógica del sentido*: los incorporeales o los acontecimientos; o aquello que permite pasar a los presentes; o el derecho de un hecho; o las intensidades y las cantidades intensivas, hace que continuemos pensando univocidades o analogías, sistemas del ser o del devenir, de un modo siempre extenso. Y ello produce, como ya sabemos, que se deba introducir una trascendencia o una copia de los “hechos” en otro plano jerárquicamente más importante: “Super-hechos” o hechos legitimados a partir de costumbres; o que se instauren Totalidades primeras divididas en subconjuntos cada vez más pequeños e insignificantes como en el neoplatonismo (el Uno-ser); o bien, Totalidades que reúnen y salvan la contingencia de las partes o de los presentes no plenos como en el hegelianismo; o Sustancias-Esencias dadas de antemano como en el Tomismo y su lectura de Aristóteles que sirven para juzgar lo desviado; o Ideas platónicas las cuales, con su modélico contorno formal, generan copias empíricas y, por ello, con menos dignidad ontológica, etc.

⁴⁹⁶ DR., pags. 176-177. Trad. Cast., pags. 209-210.

Por todo ello, debemos concluir que, del mismo modo que decimos que el sistema no puede caer únicamente del modo explicativo de la causalidad histórica que todo lo ve en presente –sitúe donde se sitúe ese Gran Presente: al principio como los neoplatónicos, o recorriendo un círculo como los hegelianos– pues estaríamos ya en aquello que se pretende discutir, también hacemos notar que el sistema por el que apuesta Deleuze es un sistema que tiene que ver también con un *spatium* intenso y no tanto con un espacio extenso hegemónico. Y no lo decimos, ni lo dice Deleuze, por establecer un dualismo y hacer coincidir los lugares a un lado u otro de la división. El asunto es mucho más complejo que un mero dualismo como veremos.

12. Pliegue del espacio

Una vez llegados a este punto y habiendo notado los dos pliegues o cruces que se dan entre espacio y tiempo, a saber, uno extenso-empírico y el otro intenso que apunta a una trascendentalidad; debemos ir notando pormenorizadamente cómo esos dos cruces influyen en las consideraciones que se hacen tanto del espacio, como del tiempo, así como dimensiones y ámbitos a ellos asociados como son la causalidad y el límite mismo. Con ello, veremos que la distinción no es tan importante respecto del espacio y del tiempo, sino entre estos dos modos de tratarlos, entre las dos multiplicidades diferentes que señalan: de un lado, la multiplicidad extensa que genera un mixto entre ambas condiciones, y de otro, el cruce necesario que se da entre ellos a nivel intensivo, donde cada uno se considera puramente y tiende a independizarse de lo empírico.

En este epígrafe, nos encargaremos entonces de localizar la cara extensiva e intensiva del espacio en primer lugar, puesto que es él aquello que da la pauta en el pensamiento deleuzeano, al contrario que para el Idealismo, como ya sabemos. Y ello porque el espacio es una dimensión intrínseca al problema del sistema abierto en Deleuze, pues un sistema refiere a una suerte de topología y no es posible pensarlo sólo desde la disposición temporal a no ser que caigamos en las ilusiones que ya hemos analizado. Así pues, en este epígrafe daremos cuenta de estas multiplicidades espaciales tan importantes para la ontología, la percepción y el sistema.

Como hemos visto acerca de la temporalidad en el primer acercamiento que hicimos a ella en el epígrafe 5.2. de este estudio, existían dos modos de hacerse cargo de su problemática. Dos modos de conexión-causalidad que formaban las concepciones temporales: o bien la sucesión de instantes inmóviles como en el tiempo *cronológico* atendido por la *Historia*; o bien los flujos plurales de acontecimientos que se actualizan cada vez que pueden, como se dan en la temporalidad de *Aiôn* que es recogido por el *devenir* y el modo de causalidad o *heterogénesis* al que daban lugar. De esta segunda conexión, la del acontecimiento podemos decir que es «*un déjà-là y un pas-encore-là, un demasiado tarde y un demasiado pronto simultáneos, un algo que sucederá y que a la vez acaba de suceder*»⁴⁹⁷, ya que no se agotan en sus circunstancias ni actualizaciones, en sus condiciones históricas, en ningún presente.

Pues bien, de este mismo modo, Deleuze en cuanto a los “sistemas” en tanto que *espacio*, va a hablar también de dos operaciones o dos maneras de hacerse cargo de este problema espacial. De este modo, Deleuze localiza: por un lado, una operación que busca las constantes y las zonas homogéneas, que sería equivalente en su acción a la *historia* y que es denominada en algunos de sus textos, como ya hemos visto, “*calco*” dando lugar a un *espacio extenso* del cual se supone que el calco es tal; y por otro lado, una operación “*rizomática*” que traza “*mapas*” notando los *espacios intensos* o *spatium*, los cuales tienen más que ver con una acción de espaciamento y creación que con un espacio dado de antemano. Es decir, tienen que ver con una actividad que por experimentación sigue líneas de potencia vital, introduciendo a todo lo histórico en *variación continua*. Estableciendo con ello un plano o continuo modulado.

«Si el mapa [*la carte*] se opone al calco [*calque*] es precisamente porque está totalmente orientado hacia una experimentación que actúa sobre lo real. El mapa no reproduce un inconsciente cerrado sobre sí mismo, lo construye. Contribuye a la conexión de campos, al desbloqueo de los cuerpos sin órganos, a su máxima apertura en un plan de consistencia. Forma parte del rizoma. El mapa es abierto, conectable en todas sus dimensiones, desmontable, reversible, susceptible de recibir constantemente modificaciones.»⁴⁹⁸

⁴⁹⁷ *MP.*, p. 320. Trad. Cast., p. 265. También en *LS.*, p. 95. Trad. Cast., p. 95. Vid. 12ª serie. “De la paradoja”.

⁴⁹⁸ *MP.*, p. 20. Trad. Cast., p. 18.

Así pues, hay un modo de tratar el espacio que lo convierte en extensión haciendo mojones que indican los límites y las paradas; y otro que, sin embargo, considera al espacio como intensivo, como un acto creativo que espacia, que genera espacio. Al igual que como veíamos en el caso de la temporalidad, no se trata de dos sistemas, ni de dos mundos, se trata de dos modos diferentes de hacernos cargo de lo mismo. Como repite una y otra vez Deleuze:

«No hay, pues dos tipos de lenguas, sino dos tratamientos posibles de una misma lengua. Unas veces se trata las variables para extraer de ellas constantes y relaciones constantes; otras, para ponerlas en estado de variación continua.»⁴⁹⁹

En este caso del espacio, tampoco podríamos encontrar un dualismo como no lo pudimos encontrar en el caso del tiempo. Es necesario que no haya tal ya que, al igual que pasaba en la temporalidad, ambos planos son y deben ser inmanentes entre sí. Sólo desde uno de los lados se podrían considerar escindidos, y es desde el plano de la exclusión, el de las constantes, pues al necesitar *reproducir* lo que hay *de hecho*, simplemente no es capaz de considerar aquello que se le escapa, aquello que le hace y le deshace, su *derecho* que no es judicativo, sino creativo y fluido. Únicamente es esta la orientación que no puede siquiera pensar que haya un plano donde sus constantes se pongan en variación continua, en líneas de fuga.

Visto desde la otra cara inmanente de esta provisoria dualidad –porque ya veremos que no hay dualismo ni siquiera en la consideración de sólo dos dimensiones o tratamientos de lo que hay–, siempre hay inmanencia y retorno. No se pueden pensar los dos ámbitos por separado ni escindirlos o caeríamos de nuevo en una Metafísica extensa como la que siempre amenaza a la fina y estricta tarea de la filosofía.

«¿No estaremos restaurando un simple dualismo al oponer los mapas y los calcos como el lado bueno y el lado malo? ¿No es lo propio de un mapa poder ser calcado? [...] Es una cuestión de método: *siempre hay que volver a colocar el calco sobre el mapa*. Y esta operación no es, en modo alguno, simétrica de la precedente. Porque no es rigurosamente exacto que un calco

⁴⁹⁹ *MP.*, p. 130. Trad. Cast., p. 106. Supra. 5.2. “Heterogénesis. De la doble causalidad”.

reproduzca el mapa. Un calco es más bien como una foto, una radiografía que comenzaría por seleccionar o aislar lo que pretende reproducir [...]. El que imita siempre crea su modelo y lo atrae. El calco ha traducido ya el mapa en imagen, ha transformado ya el rizoma en raíces y raicillas. [...] Ha generado, estructuralizado el rizoma, y, cuando cree reproducir otra cosa, ya sólo se reproduce a sí mismo. Por eso es tan peligroso.»⁵⁰⁰

Comenzamos a atisbar que los dos regímenes no son simétricos en absoluto, pues además de ser diferentes, cada uno se rige según un modo de operar: el extenso sólo contempla la escisión y la trascendencia por ello, y el intenso no puede ver ambos lados ni separados, ni mezclados. Así bien, la cara intensa o del devenir, ya siempre necesita su pliegue, su *eterno retorno*. Este *eterno retorno* se da: o bien en forma temporal, como ya atisbaba Gualandi aunque de un modo algo dialéctico y superador que el eterno retorno de Deleuze no posee⁵⁰¹. Dice Deleuze al respecto:

« [...] la doble afirmación del devenir y del ser del devenir, en resumen, la justificación del ser. [...] ¿Cuál es el ser del devenir? ¿Cuál es el ser inseparable de eso que está en devenir? *Retornar es el ser de lo que deviene*. Retornar es el ser del mismo devenir, el ser que afirma el devenir. El Eterno retorno como ley del devenir, como justicia y como ser.»⁵⁰²

O bien se da en forma espacial del *eterno retorno* como acción de *colocar el mapa sobre el calco*. Retorno del espacio que repliega sus multiplicidades y vivifica las constantes, generando nuevos caminos, nuevas vías, *líneas de fuga* en un calco constante que, si permaneciera en su extensión que no se sabe tal, asfixiaría toda posibilidad vital que no estuviera registrada y reconocida en sus estructuras. Como ya sabemos, también son necesarias, por ello no hay un dualismo ni separación, sin ellas la vida tampoco podría darse porque nos enfrentaríamos al caos. Por ello la importancia del repliegue de ambos regímenes o multiplicidades. De ahí la importancia de un sistema-multiplicidad, complejo, abierto y vivo que sea capaz de soportar esta dualidad y plegarla o retornarla inmanentemente, generando producción de nuevas posibilidades de vida. De *variaciones*.

⁵⁰⁰ *MP.*, p. 21. Trad. Cast., pags. 18-19.

⁵⁰¹ Cfr. A. GUALANDI: *Deleuze*, pags. 79-81. Supra. Nota. 403.

⁵⁰² *NPh.* p. 28. Trad. Cast., p. 39.

«Pero el arte, la ciencia, la filosofía exigen algo más: trazan planos sobre el caos. Estas tres disciplinas no son como las religiones que invocan dinastías de dioses, o la epifanía de un único dios para pintar sobre el paraguas un firmamento, como las figuras de una Urdoxa, de la que derivarían nuestras opiniones. La filosofía, la ciencia y el arte quieren que desgarrremos el firmamento y que nos sumerjamos en el caos. Sólo a este precio venceremos. Y tres veces vencedor crucé el Aqueronte. El filósofo, el científico, el artista parecen regresar del país de los muertos. Lo que el filósofo trae del caos son unas *variaciones* que permanecen infinitas, pero devenidas inseparables sobre superficies o en unos volúmenes absolutos que trazan un plan(o) de inmanencia secante: ya no se trata de asociaciones de ideas distintas, sino de re-encadenamientos por zona de indistinción en un concepto.»⁵⁰³

Ahora bien, si contrariamente a este retornar o a esta inmanencia, pensáramos todavía en un dualismo en el que hubiera un lado “bueno” que ahora fuera el intenso, y un lado “malo” que fuera el extenso, volveríamos a encontrarnos en la trampa de la trascendencia y del juicio. Émile Bréhier muestra claramente un ejemplo estoico que retoma Deleuze en *Lógica del sentido* y que nos hace comprender esto mismo: la necesaria inmanencia y no predominio de un régimen sobre otro⁵⁰⁴. El ejemplo reza del siguiente modo: Por un lado tenemos un escalpelo y un trozo de carne, ambos son estados de cosas, cuerpos que se mezclan. Pero, en un momento dado, interactúan, se penetran y el escalpelo corta la carne. La carne, el escalpelo y el momento dado pertenecen a un registro temporal-espacial, sin embargo, algo pasa en esa escena, y es que hay un “cortar”. Un “cortar” que no se halla ni en el escalpelo, ni en la carne, ni en el “momento dado”, se trata de un “acontecimiento”, un incorporal.

De este modo, y según el fino pensamiento estoico, no podemos decir que el escalpelo y carne *causen* el cortar; ni que el cortar *cause* la situación en la que la carne

⁵⁰³ *Qph?*, p. 190. Trad. Cast., p. 203.

⁵⁰⁴ Vid. E. BRÉHIER: *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, pags. 11-13 y p. 20. Y LS., Serie 2ª: “De los efectos de superficie”. Spinoza remite a lo mismo cuando habla de la diferencia entre la *afección* (*affectio*) y el *afecto* (*affectus*) y Bergson también cuando habla de la diferencia entre los “cortes” y la “duración”. Vid., G. DELEUZE: Curso sobre Spinoza, 20/01/1981. *En medio de Spinoza*, pags. 80 y 81.

está ya cortada. Son planos diferentes y, si bien, interfieren, no se mezclan entre sí porque son dos regímenes distintos.

*«En otro sentido, ellos hacen posible una concepción como ésta separando radicalmente eso que nadie había separado nunca, dos planos del ser: de una parte, el ser profundo y real, la fuerza; de la otra parte, el plan(o) de los hechos, que se juegan en la superficie del ser, y que constituyen una multiplicidad sin lugar y sin fin de seres incorporeales.»*⁵⁰⁵

Por un lado, están el escalpelo y la carne en un estado *a*, en “un momento *dado*”; y los mismos elementos en un estado *a'*: “otro momento *dado*”. Ellos se causan entre sí de un modo “partes extra partes”, es decir, de un modo extenso por el cual un fotograma se halla al lado del otro en una suerte de “después” que sólo es tal pues es otro presente que se da en un orden respecto al presente anterior.

*«Cuando el fuego calienta el hierro al rojo, por ejemplo, no hace falta decir que el fuego ha dado al hierro una nueva cualidad, sino que el fuego ha penetrado en el hierro para coexistir con él en todas sus partes.»*⁵⁰⁶

Pero, por otro lado, queda el movimiento de los fotogramas, la labor del cinematógrafo, lo que “pasa” entre medias de esos fotogramas, el “cortar”, lo que hace que *a* se convierta en *a'* pero no se confunde con ninguno de los dos. A eso los estoicos y Deleuze con ellos, lo llaman “efecto” pues las causas pertenecen sólo a los estados de cosas. Pero, del mismo modo que las causas se relacionan entre sí por su “extensión” común, los acontecimientos, efectos incorporeales, entre sí también se relacionan. Se relacionan de un modo intenso.

«Y lo que forma un destino a nivel de los acontecimientos, lo que hace que un acontecimiento repita otro a pesar de toda su diferencia, lo que hace que una vida esté compuesta por un solo y mismo Acontecimiento a pesar de toda la variedad de lo que sucede, que este atravesada por una sola y misma grieta, que interprete un solo y mismo aire en todos los tonos posibles con

⁵⁰⁵ E. BRÉHIER: *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, p. 13.

⁵⁰⁶ Op. Cit, p. 11. Stob. *Ecl.* I, p. 154 (S. V. F. II 153, 8)

todas las palabras posibles, no son unas relaciones de causa efecto, sino un conjunto de correspondencias no causales, que forman un sistema de ecos, estribillos y resonancias, un sistema de signos, en una palabra, una casi-causalidad expresiva y no en absoluto una causalidad necesitante.»⁵⁰⁷

Para que haya lo real se necesitan los dos planos, sino, como ya hemos notado, no se podría pasar de un estado a *a* uno *a'*. No habría movimiento, ni cambio, ni siquiera acontecimiento, pues éste, sin condiciones materiales, no podría sobrevolar la acción. Así pues, estos dos regímenes o dos orientaciones diferentes al hacernos cargo de lo que hay, no establecen, ni pueden establecer un dualismo. No es que uno sea “bueno” o “mejor” y el otro “malo” o “peor”. Ambos tienen que darse a la vez. Inmanentemente.

El problema reside, como hemos visto, cuando uno de ellos invade el terreno del otro y se introduce subrepticamente en su dominio. Deleuze siempre nos advierte de los peligros de las extralimitaciones de cada uno de ellos. En estas extralimitaciones o bien, se dice que el escalpelo es “causa” del “cortar”, o que el “cortar” es causa “de la carne cortada”. Ambos igual de falaces aunque habitualmente nos sean más familiares por la mezcla extensa y causal lineal en la que habitamos. No pueden ser causa unos de otros a no ser que mezclemos peligrosamente los dos regímenes de lo real. En esto el sistema deleuzeano funciona como el kantiano cuando advierte que el peligro está en las extralimitaciones, aunque aquí el criterio para saber si se extralimitan no es ningún tipo de ley ni de medida (juicio), sino la experimentalidad misma, la *prudencia* de considerar las consecuencias de estas extralimitaciones y mantenerse en los límites de cada momento. Consecuencias que siempre son prácticas o *pragmáticas*.

«Nada es absolutamente bueno, todo depende del uso y de la prudencia, sistemáticos.»⁵⁰⁸

Así pues, experimentemos estas extralimitaciones de ámbitos para notar que no se pueden ni mezclar, ni escindir uno de otro, ni subordinar uno a otro. Si se dice que el escalpelo es la causa del “cortar”, es como si dijéramos que el encuentro de Deleuze con Badiou y Guattari le hace cambiar de idea, o la abstracción totalizadora que diría que la

⁵⁰⁷ *LS.*, p. 199. Trad. Cast., p. 177.

⁵⁰⁸ *PP.*, p. 49. Trad. Cast., p. 54.

práxis es causa de la *teoría*⁵⁰⁹. Con ello aniquilamos toda la potencia creadora que posee el acontecimiento, pegándolo a sus estados de cosas. Convertimos, como vimos, el pensamiento en ideología, a la teoría en mera subordinada y justificadora de las prácticas, legitimadora de los hechos, de las costumbres.

Pero si, a la inversa, decimos que el “cortar” es la causa de la carne cortada; o incluso la causa del mismo escalpelo, aunque este razonamiento suena más extraño porque rompe la linealidad del tiempo progresivo, aunque es ahí donde se comienza a notar la violencia de que un régimen cause a otro. Si decimos esto, también entramos en otra falacia peligrosa. Quizá ésta doblemente peligrosa, pues introduce el patrón extenso en la intensidad del acontecimiento.

Se trata de la postura paralela a aquella que diría que la *teoría* dirige las *práxis*, o que daría lo mismo lo que ocurriera en el mundo, que la filosofía actuaría en él y le diría lo que tiene que ser; y si no ocurriera lo que la filosofía como modelo trascendente dice de ella, sería por el problema de que hay unos estados de cosas que no se quieren “amoldar” bien al molde. Ello no conduciría tanto a una dictadura de lo intenso y de la potencia como podríamos creer, sino que ya, de antemano, habría mezclado los ámbitos y habría copiado el mundo trascendente en la imitación de lo que hay. Habría considerado a los acontecimientos, al devenir, a lo que pasa, como estados de cosas y los habría introducido en su extensión totalizadora donde la causa: el cortar convertido en esencia, es un presente “anterior” a su efecto: la carne cortada o el escalpelo. Habría convertido al acontecimiento en un estado de cosas para situarlo en la causalidad histórica, destruyendo la inmanente diferencia ontológica y llevando el asunto hacia lo que ya habíamos mostrado: se calca el plano trascendental del empírico, y para respetar la diferencia, entonces, ha de recurrir a la trascendencia⁵¹⁰.

La mezcla de estas dos falacias es lo que encontramos en los sistemas trascendentes y analógicos antes mencionados. Pues en ellos claramente, o bien es el Acontecimiento cosificado y extenso del Uno el que se divide “partes extra partes”, o bien

⁵⁰⁹ Este problema de la relación entre la teoría y la *práxis* será tratada en *Infra*. §. 19.2.2. “Teoría versus *Práxis*. Reconocimiento y Representación”.

⁵¹⁰ Cfr. “Mai 68 n’a pas eu lieu”, *DRF.*, p. 215. *Supra*. Nota. 87.

el acontecimiento cosificado viene “después” en el espacio-tiempo, a reunificar lo que parecía estar en otro registro y no lo estaba.

Por ello, en Deleuze no podemos encontrar un dualismo al uso, sino todo lo contrario: un intento de que dos regímenes convivan. Pero no en una *paz perpetua* a base de mezclarlos o hacer síntesis, sino en su diferencia, su multiplicidad y en sus interferencias continuas, cada uno con su potencia y potestad propias. En su *plegado* o *eterno retorno*. *Síntesis disyuntiva* que ya siempre señala un espacio.

«Estas líneas no cesan de reenviarse las unas a las otras. Por eso nunca debe presuponerse un dualismo o una dicotomía, ni siquiera bajo la forma rudimentaria de lo bueno y de lo malo.»⁵¹¹

Podemos ver que retorna una y otra vez la Inmanencia. Ambos regímenes sólo pueden ser inmanentes entre sí, o estar unidos y atravesados por la Inmanencia que los diferencia y los une. Sólo pueden ser pensados estos dos regímenes o ámbitos de lo real a la vez, pues los dos son necesarios: el extenso como condiciones materiales de determinación, y el intenso como creación activa y función variable que permite respirar. Permite a la vida fluir.

13. El límite. La inmanencia

Es necesario, tras lo expuesto en el epígrafe anterior y para poder llegar a comprender la noción de un espacio intenso o un *spatium*, tratar a fondo la noción de *límite*, pues aquí donde encontramos la clave de comprensión tanto del espacio como del tiempo. También en el *límite* se traza la diferencia entre dos regímenes de lo real y entre dos operaciones o dos potencias contrarias.

En el tratamiento del límite tampoco se da un régimen “bueno” y otro “malo”, sino que volvemos a notar que lo que se diferencia son varios modos de tratamiento de lo mismo: uno que deja proliferar y crear a la vida pues mira hacia los dos lados recorriendo

⁵¹¹ *MP.*, p. 16. Trad. Cast., p. 15.

el pliegue del retorno, y otro que organiza las estructuras para protegernos del caos, determinando así los límites del movimiento de la inmanencia y creando el hábito.

Estos modos son estudiados por Deleuze en todas sus obras, desde las primeras donde, de la mano de los razonamientos nietzscheanos, hace notar la moral resentida que se apoya en los límites y las estructuras fijas de lo real para postular la trascendencia y el juicio a fin de asegurar su propio poder y su propia vida convertida en supervivencia y propiedad privada:

«Es el mismo fenómeno, pero dos sentidos opuestos. Por una parte, la vida que justifica el sufrimiento, que afirma el sufrimiento; por otra parte, el sufrimiento que acusa a la vida, que testimonia contra ella, que convierte a la vida en algo que debe ser justificado. Que haya sufrimiento en la vida, significa para el cristianismo, en primer lugar, que la vida no es justa, que es incluso esencialmente injusta, que paga por el sufrimiento una injusticia esencial: es culpable ya que sufre. Luego eso significa que debe ser justificada, es decir redimida de su injusticia o salvada, salvada por ese mismo sufrimiento que la acusaba hasta ahora: debe sufrir ya que es culpable. Estos dos aspectos del cristianismo forman parte de lo que Nietzsche llama la “mala conciencia”, o la *interiorización del dolor*.»⁵¹²

Hasta obras posteriores en las que localiza que estas lecturas también son efecto de una ilusión filosófica difícilmente erradicable, pues pertenece a la extensión misma y la extensión forma parte también del sistema necesariamente:

«Las ilusiones rodean el plan(o). No se trata de contrasentidos abstractos, ni solamente de presiones del exterior, sino de espejismos del pensamiento. [...] Habría que establecer la lista de estas ilusiones, delimitarlas como hizo Nietzsche después de Spinoza estableciendo la lista de los “cuatro grandes errores”. Pero la lista es infinita. »⁵¹³

⁵¹² *Nph*, pags 16-17. Trad. Cast., p. 26.

⁵¹³ *Qph?*, pags. 50-51. Trad. Cast., pags. 52-53.

A estos dos motivos que Deleuze localiza y aplica conjuntamente a la hora de comprender estas dos lecturas o direcciones de tratamiento de lo que hay: la mala conciencia contra la vida, y las ilusiones trascendentales; se une la lúcida distinción de *Molar* y *molecular* que introducen Guattari y Deleuze en *Mil Mesetas*, siguiendo esta misma determinación de las direcciones u orientaciones en el plan(o). Esta vez notando el movimiento necesario del zigzagueo o pendular (ir y venir) requerido por la inmanencia, la cual solicita como necesarias siempre las dos instancias, también en el caso de las dos líneas de tratamiento de lo real. Siendo su naturaleza este pendular continuo de una a otra. Pues, como ya hemos notado, siempre que se establezca una bondad y una maldad, se caerá en los peligros mencionados:

«Toda sociedad, pero también todo individuo, está pues atravesados por las dos segmentariedades a la vez: una molar y otra *molecular*. Si se distinguen es porque no tienen los mismos términos, ni las mismas relaciones, ni la misma naturaleza, ni el mismo tipo de multiplicidad. Y si son inseparables es porque coexisten, pasan la una a la otra, según figuras diferentes como en los primitivos o en nosotros –pero siempre en presuposición la una con la otra–. [...] Si consideramos los grandes conjuntos binarios, como los sexos o las clases, vemos claramente que también entran en agenciamientos moleculares de otra naturaleza, y que hay una doble dependencia recíproca. Pues los dos sexos remiten a múltiples combinaciones moleculares, que ponen en juego, no sólo el hombre en la mujer y la mujer en el hombre, sino la relación de cada uno en el otro con el animal, la planta, etc.: mil pequeños sexos. Y las clases sociales remiten a unas “masas” que no tienen el mismo movimiento, la misma repartición, ni los mismos objetivos ni las mismas maneras de luchar. [...] las clases están talladas en las masas, las cristalizan. Y las masas no cesan de fluir, de escaparse de las clases.»⁵¹⁴

Así pues, por un lado encontramos el modo de tratar lo real que deriva del hábito, la costumbre y el reconocimiento, y que conlleva al poder por su naturaleza fixista: el modo *molar*. Como hemos visto repetidas veces ya, este modo necesita del juicio de lo trascendente y por lo tanto hace de la diferencia un concepto esclavo de la identidad. Hace del *límite* una instancia que escinde, segrega, juzga y excluye lo bueno de lo malo: hace dicotomías como entre los sexos, las clases y las masas, el espacio y el tiempo, e

⁵¹⁴ *MP.*, p. 260. Trad. Cast., p. 218.

incluso, en algunas filosofías, un tiempo bueno frente a un tiempo malo y un espacio más dócil frente a uno peor. Por ello, transforman la diferencia ontológica en negación y comparación, en un abismo fijo que separa los dos ámbitos especulares y semejantes que ha creado, haciendo de uno de ellos una dimensión de trascendencia o buena, respecto de otra mala o necesitada. En estos sistemas identitarios, el único modo de marcar la diferencia es estableciendo una distancia jerárquica entre lo derivado y lo no derivado, es decir, se marcan diferencias “desde” o “del” Uno-ser que se dice “de diferentes maneras” de los entes, estableciendo sus gradaciones con respecto de ese todo espacial. Las dualidades que siempre traza no son más que intentos de jerarquizar y dividir lo que hay en bueno y malo.

Por otro lado, encontramos el modo *molecular* y por flujos de hacernos cargo de lo que hay. Un modo que hace apreciación de los movimientos y las líneas de fuga más que de los puntos fijos que los diseccionarían y matarían.

Pero retornemos nosotros también a la misma *prudencia* a la que se refiere Deleuze con Spinoza⁵¹⁵. Y es que, como hemos notado en este último texto y en el fragmento que continúa en *Mil Mesetas*, ambas miradas deben llevar a cabo la experiencia de cruzarse para que no retorne la trascendencia y los peligros, pues lo trascendental es el cruce mismo y no ninguna de sus expresiones. Como vimos en el caso del escalpelo y la carne, tan terribles son los peligros de un dualismo maniqueísta a favor de la extensión, como a favor de la intensión. Por ello Deleuze y Guattari proceden con infinita cautela en este ámbito, pues si el encumbramiento de lo molar sería un “Estado totalitario”, el encumbramiento, por el contrario, de lo molecular, sería el “fascismo” de las masas.

«El concepto de Estado totalitario sólo tiene valor a escala macropolítica para una segmentariedad dura y para un modo especial de totalización y de centralización. Pero el fascismo es inseparable de focos moleculares, que pululan y saltan de un punto a otro, en interacción *antes* de resonar todos juntos en el Estado nacionalsocialista. [...] Es una potencia micro-política o molecular la que hace al fascismo peligroso, puesto que es un

⁵¹⁵ Cfr. *MP.*, p. 187. Trad. Cast., p. 156.

movimiento de masa: un cuerpo canceroso, más bien que un organismo totalitario.»⁵¹⁶

Hay que mantener, pues, un movimiento pendular y bizqueante por el cual no se pierda de vista la naturaleza de cada una de estas multiplicidades. Hay que encontrar la inmanencia, la cual no se halla en ninguna de las partes sino entre ellas.

En este texto, además de la inmanencia que propone, localizamos claramente un efecto que surge cada vez que hay un posicionamiento en el punto de vista intenso, que tiende más –a no ser en su extralimitación– a considerar este zigzag. Y es que, como bien apunta el texto entre Deleuze y Guattari, la cara intensa relanza los problemas fuera de las dicotomías y, al igual que ocurre en los sexos, que están dualizados en lo molar: hombre-mujer, o incluso en sus cruces como “*el hombre en la mujer y la mujer en el hombre*”, mientras que en lo molecular todo fluye hacia otros ámbitos, se comunica intensamente con muchas más dimensiones que no es sólo las de sus contrarios: “*sino la relación de cada uno en el otro con el animal, la planta, etc.: mil pequeños sexos*”; ocurre en este trabajo con las condiciones del sistema que estamos tratando. Así pues, podemos dividir nuestros epígrafes en: el problema del espacio, del tiempo, del límite, de sus cruces, etc., pero en el pensamiento deleuzeano hay una tendencia irradicable, la del *devenir*, tal y como ya ha sido expresada múltiples veces. De este modo, y gracias a esta comunicación del devenir, nuestro estudio se complejiza, pues el tiempo no sólo remite a dos temporalidades, sino también a dos espacios, y estos espacios, junto con los tiempos, a dos límites, y todo este bloque asimétrico, a dos regímenes, etc. Como ya hemos visto en palabras de Deleuze:

«No salimos efectivamente de los dualismos más que desplazándolos como se desplaza una carga, hasta encontrar entre los términos, que son dos o más, un desfiladero estrecho como un borde o una frontera, que va a hacer del conjunto una multiplicidad, independientemente del número de partes.»⁵¹⁷

⁵¹⁶ *MP.*, pags. 261-262. Trad. Cast., p. 219.

⁵¹⁷ *D.*, p. 160. Trad. Cast., p. 149. Supra. Cap. 4. “Metodología”

Como notamos entonces con todo este recorrido a través de multiplicidades, el problema del límite hace jugar varias dimensiones a la vez y se torna clave para el estudio de Deleuze. El límite, no sólo es esencial para notar las diferencias de régimen entre el *spatium* y la *extensio* o entre *Chronos* y *Aiôn*, o la *historia* y el *devenir*, también es crucial para notar cómo se le trata a la hora de establecer el sistema, y, por lo tanto, cómo se usa de un modo u otro para establecer una u otra orientación del pensamiento: *molar* o *molecular*. Por ello, para poder llegar a profundizar en la concepción del sistema y de la diferencia inmanente, es necesario concentrarse ahora en esta noción doble de límite, que es lo que se está jugando en los pliegues, de tal modo que el límite puede escindir y dar lugar a una lectura de lo que hay, o bien puede dar lugar a otra lectura plegando y tendiendo a la inmanencia.

En efecto, el límite también se puede decir de dos maneras, ambas inmanentes, y ambas afectan y se cruzan tanto con el espacio, como con el tiempo. Así pues, vamos a analizarlo en sus dos afecciones: espacial y temporal, que darán lugar tanto a la noción de espaciarse vivo, como al de la variación incluso de la muerte y los efectos que de ello se derivan.

13.1. Límite-espacio

Para atender a la investigación del límite en relación con el espacio, además de la cita crucial de Osman Lins con la que comienza nuestro trabajo⁵¹⁸, el estudio de Émile Bréhier⁵¹⁹ es esencial. En él encontramos claves importantes para poder comprender el pensamiento de Deleuze y el manejo de dos modos de límite distintos que podemos encontrar en distintas tradiciones.

Según Deleuze hay dos modos de habérselas con el espacio: un espacio-forma, espacio-contorno, espacio-figura o espacio-extenso por un lado; y por otro, un *spatium* o espacio intenso. Ambos remiten a los dos modos de hacerse cargo o de registrar

⁵¹⁸ Osman LINS. *Avalovara*. Supra. Nota 1. “Introducción”

⁵¹⁹ Deleuze lleva a cabo este estudio en su curso sobre Spinoza, recogido, como ya hemos mencionado en la página web del filósofo y en el texto en castellano: *En medio de Spinoza*. Y para ello sigue muy de cerca el razonamiento que hace el genial estudioso de los estoicos Émile BRÉHIER en su libro: *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Vrin, Paris, 1997.

sistemáticamente el espacio: el primer modo remite a los *calcos*, los cuales contemplan sólo las constantes, y el segundo a los *mapas* que operan sobre variaciones de intensidades. En la génesis de nuestro tratamiento habitual del espacio, encontramos la noción de límite como crucial. Es en Platón donde Émile Bréhier, y con él Deleuze, encuentra expresado el primer modo del límite que estudiamos. En efecto, según estos pensadores franceses, el platonismo acuña un modo de espacialidad a partir de su noción de “Idea” del cual ha solido beber la filosofía hasta nuestros días. De él podemos decir que es modo extenso del espacio-forma o espacio-figura.

«El límite es un concepto filosófico clave. [...] ¿Qué era el límite? En griego es *peras*. De la manera más simple, el límite son los contornos, los términos. El límite es un término: un volumen tiene por límite las superficies. Por ejemplo, un cubo está limitado por seis cuadrados. Un segmento de recta está limitado por dos puntos. Platón tiene una teoría de límite en el *Timeo*: las figuras y sus contornos.

¿Por qué esta concepción de límite como contorno puede ser la base de lo que se podría llamar una cierta forma de idealismo? Sea una forma puramente pensada o sea sensible, de todas maneras se llamará límite al contorno de la forma. Eso se concilia muy bien con un idealismo, porque si el límite es el contorno de la forma, después de todo ¿qué diferencia hace lo que hay entre los límites? Ponga arena, bronce o materia pesada, materia ininteligible entre mis límites, siempre será un cubo o un círculo. En otros términos, la esencia es la forma misma relacionada con su contorno. [...] Podría hablar de un cubo puro, sin precisar de cual se trata.»⁵²⁰

En efecto, la espacialidad que surge a partir de las Ideas-forma de Platón es la de un espacio abstracto, es decir, que no responde a materialidad alguna y que es entre unos límites, espacialidad y límite que darían lugar a un Idealismo que recorrería la filosofía hasta el Idealismo alemán, por ello seguimos notando el alejamiento de Deleuze respecto de esta tendencia filosófica⁵²¹. Así pues, el *péras* griego, leído por Platón, comienza a determinar filosóficamente un contorno. Ese contorno, como hemos visto, marcaría la esencia porque, independientemente de la materia de la que estuviera hecho algo, esos

⁵²⁰ G. DELEUZE, Curso sobre Spinoza: 17/02/1981. *En medio de Spinoza*, pags. 102-103.

⁵²¹ Vid. M. BUYDENS: *Sahara. L'esthétique de Gilles Deleuze*, para notar los diversos matices que podemos encontrar en la “forma”, que no sólo son las platónicas, y que pueden llegar a ser los *límites tendencias* de los que habla Deleuze llegando con ellos a la noción espacial de *desierto*.

límites contornos, son lo que permanece y por lo tanto, son los que describirían lo que algo es.

También localizamos aquí el comienzo de un cierto modo de matematizar la naturaleza y de estudiar lo que hay. Un método geometrizable al modo euclideo⁵²² donde lo importante es precisamente, y al contrario del estudio físico de los presocráticos, la geometría arquimedea o la biología aristotélica y estoica⁵²³, los límites constantes de la extensión y el abstracto que queda acotado por ellos. No es casual entonces, ni los ejemplos platónicos como los del *Menón*, ni la inscripción en el frontispicio de la Academia: «*Geometretos medeis eisito*» o «*nadie que no haya comprendido lo geométrico debe tener entrada aquí*»⁵²⁴. Tampoco es casual que esta sea normalmente la concepción del espacio y del límite que tenemos en nuestra temporalidad como más inmediata, pues es la que ha sido heredada por la Modernidad como patrón de comprensión matemático: el euclideo-newtoniano, continuado por los conjuntos –como ya vimos en la crítica de Deleuze a Badiou⁵²⁵–. Patrón que una y otra debe

⁵²² En orden a considerar la diferencia entre “geometrías” Vid. T. CLARK: “Deleuze and Structuralism. Towards a Geometry of Sufficient Reason” contra las estructuras formales de J. Piaget y su dependencia de una geometría euclidea. En A.A.V.V. K. ANSELL PEARSON: *Deleuze and Philosophy. The difference engineer*, pags. 58-72., M. SERRES: *El nacimiento de la física en el texto de Lucrecio*. Y F.J. MARTÍNEZ: *De la crisis a la catástrofe (ensayos filosófico-políticos)* cap. “Repensar la crisis” donde da cuenta de la “crisis del paradigma newtoniano”.

⁵²³ En efecto, a pesar de que Deleuze usualmente, y con Bréhier en ello, tienda a intensificar la relación de Aristóteles con su maestro Platón, es sospechoso que Aristóteles nunca trate la geometría y sí se interese por la biología y la física. Por ello pensamos, y también por el tipo de discusiones que los Megáricos y los Estoicos entablan con el Estagirita, que Aristóteles está más cerca de comprender el límite de un modo vivo que de un modo geométrico. Defendemos aquí, junto con la profesora Teresa Oñate, que hay una lectura posible de Aristóteles fuera de la vinculación de éste a Platón efectuada por la Escolástica, el Neoplatonismo y la geometría euclidea. Vid. OÑATE, Teresa “Pierre Aubenque: proximidad y distancia del Aristóteles dialéctico”, Capítulo de libro, en A. ÁLVAREZ & R. MARTÍNEZ (eds.): *En torno a Aristóteles (Homenaje al profesor Pierre Aubenque)*, pags. 66-118; “El criticismo aristotélico en el siglo XX: un cambio radical de paradigma”, Revista: *Lógos*, pags. 250-270; *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*; y OÑATE, T. y GARCÍA, C.: *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de occidente*. Si bien, hay que considerar que la diferencia aristotélica parece ser la de espacios y concepciones físicas cualificadas, algo lejanas a aquellas que Deleuze defiende a partir de la cuantificación intensa anuladora de toda jerarquía. Para ver la física aristotélica Vid. M. HEIDEGGER: *La pregunta por la cosa*. Cap. “5. d) Distinción de la experiencia griega de la naturaleza frente a la moderna” pags. 81-88.

⁵²⁴ Transcribimos aquí la traducción que de esta frase hace M. HEIDEGGER en: *La pregunta por la cosa*. p. 76. Aunque hemos alterado la traducción, puesto que Heidegger dice “lo matemático”, cuando en Platón se especifica “lo geométrico”, ya que, como veremos, Deleuze apela a otro tipo de matemática no tan geométrica que, sin embargo, sí puede dar cuenta de otros tipos de límite y otro tipo de física matemática como el cálculo diferencial, etc. Si Deleuze apela a una geometría, siempre es a una fluida como la de Riemann, no euclidea. Vid. G. DELEUZE: Curso sobre Spinoza: 17/02/1981. *En medio de Spinoza*, pags. 98-99.

⁵²⁵ «Lo que hace la teoría de conjuntos es inscribir el límite en el propio infinito, sin lo que jamás existiría el límite: en el interior de su rigurosa jerarquización, instaura una desaceleración, o más bien, como dice el propio Cantor, una detención [...] Si ese principio de detención o de desaceleración, existiría un conjunto de todos los conjuntos, que Cantor ya rechaza, y que sólo podría ser el caos, como demuestra

complementarse con sus afueras que ponen en duda su absoluta hegemonía, como son la física cuántica, la geometría diferencial de Riemann, la teoría de las catástrofes de René Thom, o las teorías físicas de Prigogine y Stengers, etc., más cercanas a modos matemáticos intensivos como el usado por los estoicos, Arquímedes, Spinoza, Leibniz, etc.

Como notamos, se trata de dos modos posibles de habérselas con lo que hay, las cuales ya han sido apuntadas con la distinción entre las *magnitudes extensivas e intensivas*, el *calco y mapa*, o entre *molar y molecular* a la que retornamos también en la concepción de límite. Bréhier nos indica también este contraste, esta vez situado en la diferencia entre el pensamiento platónico-aristotélico y el estoico, como orientación del pensar:

«Ahora bien, los estoicos quieren explicar otra cosa, se sitúan en un punto de vista distinto al de Platón y Aristóteles. Para estos últimos, el problema era el de explicar en los entes lo permanente, lo estable, aquello que podría ofrecer un punto de apoyo sólido al pensamiento por conceptos. También la causa, sea ella la Idea o el motor inmóvil, es permanente como una noción geométrica. En orden al movimiento, al devenir, la corrupción de los entes, ellos son debidos, en eso que ellos tienen de perpetuamente inestable, no a una causa activa, sino a una limitación de esa causa, escapando por su naturaleza a todo pensamiento. Lo que puede atraer la atención de un ente es, de antemano, el elemento por el cual se parece a los otros y que permite clasificarle. Pero otro punto de vista consiste en considerar, en este ente mismo, su historia y su evolución desde su aparición hasta su desaparición. El ente será entonces considerado él mismo, no como una parte de una unidad más alta, sino como siendo la unidad y el centro de todas las partes que constituyen su sustancia, y de todos los acontecimientos que constituyen su vida. Él será el despliegue en el tiempo y en el espacio de su vida, con sus cambios continuados.»⁵²⁶

Siguiendo en la investigación de esta primera noción de límite gestada a partir de las ideas platónicas, vemos que en esta concepción de límite hay cierto movimiento como

Russell.» *Qph?*, p. 114. Trad. Cast., pags. 120-121. «Nos parece que la teoría de las multiplicidades no resiste la hipótesis de una multiplicidad cualquiera (hasta las matemáticas están hartas de conjuntismo).» *Qhp?*, p. 144. Trad. Cast., p. 154.

⁵²⁶ E. BRÉHIER, *La théorie des incorporels...*, p. 4.

el que ya hemos encontrado, pues parece que surge a partir de una proyección de la empiría extensa sobre el plano trascendental, y su consiguiente abstracción de todo lo que estorba a aquello fijo y estable. Ello va aunado, en Grecia, a una consideración de las islas griegas desde sus contornos en lugar que desde el mar o el horizonte que las une y separa. Islas como propiedades privadas cercadas y legitimadas ontológicamente, comprendidas siempre desde aquello que permanece. Una concepción, sin duda sedentaria como apunta Deleuze:

«Tal es la distribución sedentaria, en la que hay una partición fija de un distribuido, según la proporcionalidad fijada por la regla.»⁵²⁷

Esta noción contorneada posee grandes consecuencias ontológicas. La principal, que es aquella que los estoicos critican a Platón: que trataría al ser desde el no-ser. Es decir, los límites-contornos establecerían un molde al que las cosas deberían adecuarse para ser, y precisamente este moldeado es lo contrario mismo del ser:

« ¿Qué es el contorno de algo? Los estoicos dicen: es no-ser. Vemos que es una objeción muy fuerte. El contorno de algo es precisamente donde la cosa deja de ser. [...]»

El molde por definición es exterior: no se moldea lo interior. Es decir que para lo viviente el tema del molde no funciona. Sin embargo hay un límite de lo viviente.»⁵²⁸

Es decir, una concepción tal, olvida ya siempre la vida y el ser, lo mide desde la muerte, desde el no-ser. Hace que la potencia de la vida tenga que adecuarse a los moldes cuasi-geométricos de las propiedades privadas, cuya única función no es tanto explicar lo que hay, sino más bien, seleccionar lo que se adecua a estos moldes realizando varias operaciones a la vez, que pueden pasar inadvertidas:

1) En primer lugar, como ya hemos notado, señalar y excluir a aquello rebelde a dichos moldes como son los simulacros o la vida⁵²⁹.

⁵²⁷ DR., p. 361. Trad. Cast., p. 416.

⁵²⁸ G. DELEUZE: Curso sobre Spinoza: 17/02/1981. *En medio de Spinoza*, p. 105. Sobre la relación de Deleuze con los estoicos Vid. A. BEAULIEU: “Gilles Deleuze et les Stoïciens” en A.A.V.V. A. BEAULIEU: *Gilles Deleuze, héritage philosophique*, pags. 45-72.

2) En segundo, señalar y excluir lo que no es, pero precisamente desde el no ser, y no desde la misma potencia del ser. Con esta denuncia estoica, notamos que este modelo parece proponer únicamente un juego del no ser consigo mismo, de ahí la importancia creciente de la pregunta leibniziana: « ¿Por qué algo más bien que nada?»

*«Así pues, cualquiera sea el estado anterior a que se remonte, jamás se descubrirá en dichos estado una razón perfecta de por qué existe un mundo más bien que nada, ni por qué es tal como es.»*⁵³⁰

Se trata de una pregunta necesaria, aunque a ella se responde de distinto modo dependiendo de las diversas filosofías. Es en su respuesta donde podemos diferenciarlas en último término: por un lado encontramos las de corte kantiano-analogista, las cuales, como vimos, finalmente y a pesar de las magníficas aportaciones y orientaciones kantianas, terminan por no salir de la *dóxa* y la copia de lo empírico; estas filosofías de la finitud, como dice Jacinto Rivera de Rosales necesitan de esta pregunta «*como última posible facticidad o gratuidad del ser o de la acción originaria*»⁵³¹ pues «*sin este ser o acción originarios no habría ni formas ni límites*»⁵³². Y por otro lado, encontramos las de corte Idealista, sobre todo la hegeliana, que parte siempre del no-ser y su juego consigo mismo en todo su esplendor de oposiciones y negaciones, y que clausura la pregunta, al igual que lo hace Deleuze, pero exactamente en la dirección contraria al modo de hacerlo del filósofo francés y su tradición univocista de la diferencia, pues identifica la extensión ser y no-ser:

« [...] Esta posibilidad de la nada no cabe en Schelling ni en Hegel, tampoco en el Ser absoluto del Fichte de Berlín, ni en el Urgott del último Schelling. Esta línea que separa las filosofías de la finitud de las filosofías del hen kai pan. Al inicio de la Lógica,

⁵²⁹ Para comprender la noción de simulacro en el platonismo Vid. “Simulacro y filosofía antigua: 1. Platón y el simulacro” y la primera serie de *LS*.

⁵³⁰ G. W. LEIBNIZ: “De rerum originatione radicali (sobre la originación radical de las cosas)” en *Escritos filosóficos*, Madrid. A. Machado libros, 2003, p. 542

⁵³¹ J. RIVERA DE ROSALES: “Ser y límite en la *Lógica* hegeliana. Reflexiones sobre fundamentación y facticidad” pags. 89-90.

⁵³² Op. Cit. “Ser y límite en la *Lógica* hegeliana” p. 90.

*Hegel iguala esa nada absoluta al ser, para quitar incluso a ambos todo vestigio de facticidad y fijación.»*⁵³³

Por el contrario, en la filosofía de Deleuze, así como en Spinoza y en Bergson, herederos todos de Parménides, el no-ser no sería ontológicamente, por lo tanto, esta pregunta no tendría lugar y quedaría también clausurada, pero a través de la vía del no-ser y su identificación con el ser como en Hegel, sino porque no hay no-ser. Porque ya nos situamos en el ser y sus potencias, siempre diferenciales, donde incluso, como hemos notado, la intensidad = 0 no sería una negación, sino un grado mínimo contracción de grado, sólo comprendida como negación en cuanto a la extensión que requiere sus “formas y sus límites”, es decir, en cuanto a la empiría del hábito que requiere del no ser a imagen y semejanza de los hombres y su muerte:

«Cuando nos preguntamos “¿por qué algo más bien que nada?” o “¿por qué el orden más bien que el desorden?” [...] caemos en el mismo vicio: tomamos el más por el menos, hacemos como si el no-ser preexistiera al ser, el desorden al orden, lo posible a la existencia; como si el ser viniera a llenar un vacío, el orden a organizar un desorden previo, lo real a realizar una posibilidad primordial. El ser, el orden o lo existente son la verdad misma; pero en el falso problema hay una ilusión fundamental, un “movimiento retrógrado de lo verdadero”, por el cual el ser, el orden o lo existente se supone que se preceden a sí mismos o preceden al acto creador que los constituye, retroyectando una imagen de sí mismos en una posibilidad, un desorden, un no-ser supuestos primordiales. Este tema es esencial en la filosofía de Bergson: resume su crítica de lo negativo y de todas las formas de negación como fuentes de falsos problemas.»⁵³⁴.

3) También, y como efecto de lo visto, esta concepción marca a la *diferencia* como algo negativo. Pues la diferencia no tendría razón de ser al margen de actuar como límite que es no ser. Ello supone, por un lado, que haya una extensión infinita, una suerte de *hybris* de la vida sin límites o del ser concebido como extensión o del caos como una nada, que deben ser delimitados por medio de estas diferencias modélicas; por otro lado, supone también de antemano, al igual que esa extensión ilimitada e impotente, que hay

⁵³³ *Ibidem.*

⁵³⁴ *B.*, p. 7. Trad. Cast., pags. 14-15.

una instancia que es la que limita y sitúa la diferencia⁵³⁵. Por ello, la diferencia y el límite no sólo serían negativos, sino también secundarios en la génesis del ilimitado al que, después se viene a limitar a través de una suerte de juez supremo que pone los límites⁵³⁶. Esto se puede ver claramente en la jerarquía de las ideas platónicas, pues si bien ideas (moldes de no ser) hay muchas, sin embargo, todas participan de la Idea de Bien, que está por encima de ellas como Juez que pone los límites.

«Sin embargo es una ilusión, pues la naturaleza de la diferencia no reside ni en la cualidad que la recubre ni en la extensión que la explica. La diferencia es intensiva, se confunde con la profundidad como *spatium* inextensivo y no calificado. [...]

[...] es en la cualidad y la extensión donde la intensidad se invierte, aparece cabeza abajo, y su poder de afirmar la diferencia es traicionado por las figuras de la limitación cualitativa y cuantitativa, de la oposición cualitativa y cuantitativa.»⁵³⁷

4) Por último, y como se deriva de lo anteriormente dicho, esta concepción establece ya siempre el juicio y la trascendencia de los moldes y su patrón “el Bien”. En efecto, esta concepción conduce a pensar siempre un “Uno” por encima del ser. Esa *regla* que ya ha sido expresada, por la cual se fija la distribución sedentaria del ser en sus “buenos” y proporcionados moldes, dentro de sus goznes. Una regla que reparte modelos a los que el ser, en su inocencia y productividad, debe amoldarse y/o rendir cuentas. El ser frente al Tribunal.

«No creo que una moral pueda hacerse desde el punto de vista de una ontología. ¿Por qué? Porque la moral implica siempre algo superior al Ser. Lo que hay superior al Ser es algo que juega el papel de lo Uno, de Bien; el lo Uno superior al Ser. En efecto, la moral es la empresa de juzgar no sólo todo lo que es, sino al Ser mismo. Ahora bien, sólo se puede juzgar al Ser en nombre de una instancia superior a él.»⁵³⁸

⁵³⁵ Véase como es el mismo movimiento que lleva a cabo la analogía: frente a la equivocidad por un lado, donde la *hybris* se daría por doquier, y la univocidad por otro lado, comprendida como Uno-*Todo* dado de antemano y sin diferencias, hay que hacer una limitación a esa extralimitación tanto del ser como de la nada, que vendrían a identificarse.

⁵³⁶ Vid. *DR.*, cap. 1. “la diferencia en sí misma” y pags. 262 y ss. Trad. Cast., pags. 305 y ss.

⁵³⁷ *DR.*, p. 342. Trad. Cast., p. 395.

⁵³⁸ G. DELEUZE: Curso sobre Spinoza: 9/12/1980. *En medio de Spinoza*, p. 46.

Pero no sólo esto es importante, en el texto de Deleuze encontramos otra objeción realmente clarificante, y es que esta concepción no sólo hace soberano al no-ser respecto del ser espontáneo, sino que también lo hace de un modo exterior. Es decir, lo único que abstrae, como hemos visto, es aquello que hay dentro, es decir, si el cubo es de bronce, de material pesado o ligero, etc. De este modo, lo único en lo que se fija esta postura y lo único a lo que puede acceder es a lo que él mismo ha situado de antemano y extensamente: el molde-patrón únicamente del contorno o del concepto como mero universal que es válido para medir todo, despreciando así la materia, el cuerpo, etc. y sus potencias esenciales para la vida. Nos dice Heidegger en *La pregunta por la cosa*:

«Las mathímata, lo matemático, es aquello “de” las cosas, que en verdad ya conocemos; por consiguiente no es algo que extraemos de las cosas sino algo que, en cierto modo, llevamos con nosotros mismos.»⁵³⁹

Lo único que estaría dado de antemano entonces serían estos límites-negaciones, estos moldes por los cuáles reconocemos un cubo y lo diferenciamos de un rectángulo, sin contar nunca con su ser, con la potencia de aquello que ha quedado obviado desde el comienzo. Por todo ello, Deleuze obtiene la conclusión de que parece que a esta concepción se le escapa aquello que precisamente era su objeto de estudio: la vida, lo que es, lo otro, incluso esta “anticipación” activa que no puede ser sabida de antemano, pues pertenece al terreno de la creación y de lo nuevo, pero que debe ser, en cierto modo “anticipación” como la misma vida lo es: anticipación no determinada de antemano. Así dice Deleuze, siguiendo a los estoicos contra el platonismo y el idealismo que instaaura:

«A causa de esto, dicen [los estoicos], Platón ha podido abstraer la idea pura. Denuncian una especie de juego de manos. Y lo que dicen deja de ser simple. Están haciendo otra imagen del límite.»⁵⁴⁰

⁵³⁹ M. HEIDEGGER: *La pregunta por la cosa*. p. 75.

⁵⁴⁰ G. DELEUZE: Curso sobre Spinoza: 17/02/1981. *En medio de Spinoza*, p. 106.

Esta concepción del límite –y su espacio-tiempo– no está sola en la historia de la filosofía: existe y coexiste con ella desde siempre otra imagen del límite. Una imagen de la cual dice Deleuze que es creada por los estoicos, aunque ya podemos rastrearla antes, y que circula como *menor*. Una imagen que nos muestra otra consideración del límite. Una consideración del límite que no está enfocada desde el no ser y desde la *privación* y la *negación*, sino desde justamente el punto de vista contrario, desde el mismo ser, su afirmación y su diferencia. Este límite atiende a la potencia y su intensidad, no a la extensión de las partes, y corresponde a la segunda línea marcada por Bréhier.

«Ella determina la forma exterior del ser, sus límites, no a la manera de un escultor que hace una estatua, sino como un germen que desarrolla hasta un cierto punto del espacio, y hasta ese punto solamente, sus capacidades latentes. [...] la causa es entonces verdaderamente la esencia del ser, no un modelo ideal que el ser se esfuerza en imitar, sino una causa productora que actúa en él, vida en él que hace vivir, [...] más parecida a la essentia particularis affirmativa de Spinoza que a la Idea platónica.»⁵⁴¹

El límite extenso del que hablábamos, marca desde el no ser, marca lo que no se es en lugar de atender a lo que sí precisamente se es, y lo hace puesto que la vida y el ser no pueden someterse a constantes porque es móvil, está en devenir, mientras que el no-ser permanece y es idéntico a sí mismo en su abstracción. Este límite extenso del que hemos hablado, marca algo tan evidente para el mortal como que la constante de una vida es la muerte en lugar de atender a la propia vida y lo que puede. Sólo es capaz de atender a lo externo (que no exterior) de las “partes extra partes”. Al buscar únicamente las constantes, esta imagen del límite obvia precisamente lo importante: el ser, la vida. Y al marcar únicamente esa constante, la del límite negativo, sus consecuencias son las mismas siempre, ampliamente conocidas también en nuestras sociedades. La primera y más importante consecuencia de esta concepción del límite, es que genera siempre el efecto de *privación* y *carencia*, pues al acercarse siempre al límite como determinación negativa, como no-ser, lo único que siembra es negación y comparación abstracta respecto de lo otro, en lugar de atender a ello desde sus potencias afirmativas que son las que realmente dan lugar a lo que es:

⁵⁴¹ E. BRÉHIER, *La théorie des incorporels...*, p. 5.

«El principio spinozista consiste en que la negación no es, porque nunca a algo, sea lo que sea, falta cosa alguna. La negación es un ser de razón o más bien de comparación, que proviene de que agrupemos todo tipo de seres distintos en un concepto abstracto para referirnos a un mismo ideal ficticio, en nombre del cual decimos que unos y otros carecen de la perfección de este ideal (carta XIX, Blyrnbergh). Tanto da decir que la piedra no es un hombre, o un perro o un caballo, o un círculo una esfera. Ninguna naturaleza carece de lo que constituye una naturaleza distinta o de lo que pertenece a una naturaleza distinta. [...] e incluso un modo existente, comparado, consigo mismo en cuanto que pasa a una afección menor (por ejemplo, quedarse ciego, o bien volverse triste y rencoroso), es siempre tan perfecto como puede serlo en función de las afecciones que le pertenecen actualmente en su esencia. [...] En resumen, toda privación es una negación, y la negación no es. [...] La nada o el no-ser jamás están incluidos en la naturaleza de cosa alguna.»⁵⁴²

Y al mirar y generar siempre la privación y la carencia: lo que no se es. Esta imagen del límite tiende a establecer indefectiblemente, por un lado el *miedo* a ese no ser, que nos constituye y nos persigue, como única constante, como única verdad por ello. Por otro lado, esta imagen produce también la *esperanza* y el *deseo* de sobrepasar el límite para eliminar ese miedo. Este deseo es el de desear lo que no se tiene, lo que no se es, pues esta imagen no sólo contempla todo desde sus carencias –sus límites negativos–, sino que también genera la ilusión de que, al igual que en toda extensión, al ser homogénea, el límite se puede situar siempre un poco *más allá* y abarcar más. Incluso, la mayor de las ilusiones es la de eliminar el límite y dejar la extensión infinita en su *hybris* homogénea.

De este límite nuestras sociedades saben mucho y desconocen más. Podemos notar en los síntomas de los deseos de nuestra época esta huella indeleble del no-ser acechando y determinando. Así pues, si como vimos, esta concepción del límite extenso y negativo supone un plano fijo donde ya está todo dado de antemano, es coherente que la posibilidad no realizada colapse todo el deseo. Así pues podemos comprender, a raíz de esta noción de límite, los pensamientos de que toda diferenciación es nefasta y hay que correr nihilistamente tras todas las posibilidades perdidas en cada realidad, desear

⁵⁴² S, pags, 125-126, Trad. Cast., pags. 112 y 113.

precisamente aquello que no se es ni se tiene cada vez que algo sí se tiene en lugar de afirmar lo que hay en sus potencias realmente ilimitadas. Encontramos en esta tendencia el deseo de vencer a la muerte, de poner su último límite más allá: tanto mediante la medicina, las técnicas quirúrgicas y publicitarias contra el envejecimiento –siempre retardados o desplazados, con su límite externo y negativo *más allá*–, o en el sueño religioso de un más allá de la muerte con un cuerpo glorioso...saltar al otro lado del más allá donde, por fin, no haya límite.

En último término, y ya en terreno filosófico, comprendemos esta ilusión de la *posibilidad* encerrada en la negación al localizar las filosofías que se centran en la finitud. Estas filosofías están condenadas, como ya percibimos, a la analogía, pues precisamente, al contemplar la facticidad desde la negación y el no ser que se es, a la vez que considerar este espacio infinito y homogéneo de la extensión, obviando incluso su descubrimiento intensivo, sólo pueden tender a eso que no se es y que es el supuesto de toda esta concepción de límite: lo infinito. Aquello que no se conoce ni se puede conocer porque nuestra condición finita de no-ser en nosotros mismos nos impide, pero que es, claramente, la suposición misma de esta comprensión: un espacio infinito como el plano en el que se desliza la bola ideal del principio físico-matemático galileano-newtoniano de *inercia*. Espacio, que por otro lado, es recogido e instaurado por doquier en un Idealismo de corte hegeliano, donde se mantiene esta concepción de límite idéntica y, sin embargo, se va desplazando mediante negaciones y oposiciones hasta que surge el efecto del Todo homogéneo dado de antemano y que considera como ilusorias las partes.

Se trata, este trascendente infinito, permanente y homogéneo, de una ilusión necesaria siempre que se contempla al límite de este modo. Pues es el mismo plano trascendente desde el cual toda esta concepción se instaura. Por ello, podemos decir ahora, que esta concepción de límite no es neutra, sino que se emparenta tanto con un modo de comprender el espacio, como con la trascendencia, la analogía, la duración o temporalidad, la muerte y un modo del deseo y de la percepción de lo que hay.

Pero, esta concepción, como ya sabemos, no es la única. Hay otra percepción del límite afirmativa, desde lo que se es, desde la vida, desde la potencia.

«La teoría spinozista de la negación (su eliminación radical, su estatuto de abstracción y de ficción) se basa en la diferencia entre la *distinción*, siempre positiva, y la *determinación* negativa.»⁵⁴³

Este otro modo o régimen del límite se basa más en una concepción viva, manádica y nómada de lo que hay. Una concepción que localiza la diferencia como afirmativa y no como subordinada a una determinación negativa. Un modo de atender al límite y a la diferencia desde sí mismos y no desde una sola extensión infinita. Este modo de habérselas con el límite es diferente a una concepción geométrica-euclideana y sedentaria como la que hemos visto anteriormente, que busca únicamente las constantes, los mojones del terreno para estar segura. Este nuevo modo, como ya vimos en el texto de Bréhier, se basa en otra mirada, otro régimen de lo mismo que, aun así, no debe ser escindido del anterior como veremos más tarde en el mismo movimiento de zigzag que ya hemos analizado.

«Distribución nómada en lugar de sedentaria. Pura idea de juego, es decir de un juego que no sería otra cosa que juego, en vez de estar fragmentado, limitado, entrecortado por los trabajos de los hombres.»⁵⁴⁴

«A las distribuciones sedentarias de las categorías se oponen las distribuciones nómadas [...]. Estas, en efecto, no son ni universales como las categorías ni unos *hic et nunc*, ni unos *now here*, como lo diverso a lo que se aplican las categorías de la representación. Se trata de complejos de espacio y tiempo, sin duda transportables por doquier, pero a condición de imponer su propio paisaje, de plantar su tienda allí donde se posan aunque sea por un momento: por eso son objeto de un encuentro esencial, y no de un reconocimiento.»⁵⁴⁵

Este otro régimen establece el límite, al contrario que el anterior, desde el punto de vista del ser y la vida. En él, la misma potencia de la vida y el ser es el límite y la diferencia. Por ello nunca se trata de un límite fijo que marca el ser y no-ser en un dentro-

⁵⁴³ S., p. 123. Trad. Cast., p. 110.

⁵⁴⁴ DR., p. 362. Trad. Cast., pags. 417-418.

⁵⁴⁵ DR., pags. 364-365. Trad. Cast., p. 420.

fuera. No es esta suerte de no-ser que hemos analizado. Sino que es, más bien, un límite del ser como *devenir*. El límite-diferencia es el ser mismo y depende de las fuerzas, de la potencia de vida y ya no del poder que necesita categorizar fixista y negativamente lo que hay y tener la seguridad de que las cosas no salen de sus goznes prefijados como esencia.

Pero, ¿cómo sería este límite afirmativo?, ¿cómo podríamos concebir de otro modo el límite para que no conlleve la idea de negación, privación y carencia?, ¿cómo podríamos encontrar un límite que el deseo no intente “superar” sino que el límite sea el deseo mismo? Deleuze para explicar esta otra concepción del límite apela a otro modo de atender a lo que hay vía las magnitudes intensivas y el plan(o) que abren. Como hemos notado, hay otro modo. Un modo no sedentario, que no es de propiedades privadas señalizadas y separadas con sus mojones, sino un modo nómada donde no hay que poner límites al juego, sino donde el juego mismo es el límite. Para comprender esta noción de límite donde el límite es la misma acción, la misma potencia, Deleuze apela a una imagen contraria a la de los terrenos sedentarios. Se trata de la imagen de la luz que toma de los neoplatónicos. De este modo, en ámbitos como el de la luz, el color, el sonido, e incluso los desiertos y los bosques no parcelados –los territorios de los nómadas y no de los sedentarios–, el límite no es externo ni negativo. No se puede limitar exteriormente la luz, por más que se le ponga muros, siempre, en cada brecha, en cada fisura, en cada pequeña abertura, saldrá como un fluido y no se dejará atrapar. Es claro entonces, que el límite de estos ámbitos, de estos seres, es inaprensible extensamente. ¿Cuál es el límite de estos seres no tan fácilmente asimilables a la extensión sedentarizada? Deleuze, con los neoplatónicos (y los idealistas como Fichte y Schelling)⁵⁴⁶ apunta a decir que su límite no es más que su misma potencia. Por ello, la luz, entre otras cosas, se mide, precisamente por su potencia en watios de electricidad o velocidad de la luz, como ocurría con las temperaturas y lo grande y lo pequeño que hemos visto ya, se mide de ese modo y no en metros ni en segundos extensos. Hay un modo de medida que insta una numeración no extensa a partir del cero (no negativo) que es el de la potencia que rige para la luz, el sonido, y que también puede extenderse a los bosques, a los desiertos, y a la vida:

«Volvamos a los estoicos. Su ejemplo favorito es: ¿hasta donde va la acción de una semilla? Una semilla de girasol perdida en un muro es capaz de

⁵⁴⁶ Cfr. G. DELEUZE: Curso sobre Spinoza: 17/02/1981. *En medio de Spinoza*, p. 107-108 y 9/12/1980. *En medio de Spinoza*, p. 49.

hacer saltar ese muro. ¿"Hasta donde va la semilla del girasol" quiere decir hasta donde va su superficie? No. Su superficie está ahí donde termina la semilla. En su teoría del enunciado, dirán que eso enuncia exactamente lo que la semilla no es. Pero sobre lo que es la semilla eso no nos dice nada. [...]

Las cosas son de los cuerpos; de los cuerpos y no de las ideas. Esto quiere decir que las cosas son acciones. El límite de algo es el límite de su acción, y no el contorno de su figura. Un ejemplo aún más simple: usted camina en el bosque tupido, tiene miedo; avanza y poco a poco el bosque se aclara, usted está contento; llega a ese punto y dice "uf, he aquí el lindero". El lindero del bosque es un límite. ¿Eso quiere decir que el bosque se define por su contorno? ¿Es un límite de qué? ¿Es un límite de la forma del bosque? Es un límite de la acción del bosque. Es decir que el bosque, que tenía una potencia; ya no puede agarrarse a la tierra, se aclara, se despeja.

Lo que muestra que no es un contorno es que usted no puede indicar el momento preciso en el que no es más bosque. Esta vez el límite no es separable de una especie de tensión hacia el límite. Es un límite dinámico que se opone al límite contorno. La cosa sólo tiene el límite de su potencia o de su acción. La cosa es entonces potencia y no forma.»⁵⁴⁷

Así, vemos que hay otro modo de comprender el límite desde lo afirmativo y no desde lo negativo, un límite intensivo y no extenso. Es decir, la luz, el bosque, un sonido, etc. llegan hasta donde pueden, y ese poder no obedece a modelado de la forma, sino que es visto desde sí mismo y desde sus condiciones internas, las cuales siempre son de potencia. Como nos hace notar E. Bréhier, el límite extenso no es necesario nunca para la vida, sólo es un modo de percibir lo que hay, un modo a imagen y semejanza del mortal creador y su técnica, que lo hace desde fuera, imponiendo una forma abstracta. Sin embargo el espacio vivo se produce, podríamos decir, de dentro a fuera, como en el germen del que Deleuze nos hablaba respecto del plan(o) de inmanencia.

«El cambio del ser es siempre análogo a la evolución de un ser vivo. ¿Cuál es la naturaleza de esta unidad del ser vivo, unidad siempre móvil, unidad de un contenido?, ¿cómo las partes del ser son unidas para persistir? Será, como en el ser vivo, por una fuerza interna que los retiene [...]. En todos los casos, es indispensable que esta fuerza

⁵⁴⁷ G. DELEUZE: Curso sobre Spinoza: 17/02/1981. *En medio de Spinoza*, p. 106 -107.

*sea unida al ser mismo del que ella constituye la causa, como la vida que no puede ser más que en el ser vivo.»*⁵⁴⁸

En este texto, podríamos volver a pensar en Hegel ya que, como dice J. Rivera de Rosales:

*«Por eso la metáfora preferida de Hegel no será la máquina o el reloj, como en los s. XVII y XVIII, sino el desarrollo del organismo vivo, por ejemplo, el de la semilla, el árbol y el fruto»*⁵⁴⁹

Pero es diferente, pues nunca hay un Todo, considerarlo así es no salir nunca de la extensión y aquí encontramos una fuerza vital diferente. Diferente tanto de la negación, como de las partes y sus conjuntos de todos articulados cual organismos. Esta imagen del límite viviente, a través de su referencia a la intensidad = 0, como veremos, que no es carencia ni negación, dará lugar más a un *cuerpo sin órganos* y a una fuera que genera vida, que a un organismo⁵⁵⁰. Se trata de dos modos de considerar también al ser vivo, y el de esta corriente *menor* lo lleva a cabo, como hemos visto, sin negación ni procesos orgánicos, aunque sí vivos.

Otra diferencia con el hegelianismo es que en ese poder o fuerza interna a la que apela Bréhier también cuentan las relaciones, pues las potencias, están relacionadas con otras potencias de un modo vivo. Son potencias diferenciales y no organizadas en un organismo cósmico. De tal manera que podemos decir: algo llega hasta donde puede, según su modo de ser y su constitución, siempre que no haya otra potencia que se lo impida:

⁵⁴⁸ E. BREHIER, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, p. 5.

⁵⁴⁹ J. RIVERA DE ROSALES: "Ser y límite en el inicio de la Lógica hegeliana...", nota, p. 83.

⁵⁵⁰ De todas formas aquí entramos en terrenos pantanosos, pues es donde notamos de nuevo que Deleuze es un filósofo del devenir, y por ello tiene en común muchos elementos, como vimos, tanto con el neoplatonismo, como con Hegel. Pero no debemos olvidar que el enfoque es diverso por dos motivos fundamentales: 1) que en Deleuze, como en Spinoza y Parménides, no hay negación en el plano ontológico, ni siquiera, al límite, en el empírico como estamos viendo; y 2) que Deleuze escapa de la extensión y su negación, cosa que, como ya hemos notado, parece que Hegel y los neoplatónicos no lo logran pues ya suponen un Todo o Bien dado de antemano y no una multiplicidad abierta y escurridiza como la deleuzeana.

«Posible es lo que admite ser verdadero y a lo que no se le opone nada externo para que sea verdadero; por ejemplo, Dión vive.»⁵⁵¹

Como vemos pues, aquí la negación no es absoluta ni primera, ni siquiera última, sino que la negación de algo, su no ser, el punto donde deja de ser –por cierto que no a la manera de un corte o una forma– es donde hay otra potencia, en el encuentro de ambas, y siempre pueden coordinarse mutuamente y no sólo oponerse en lo fáctico. El límite es siempre afirmativo aunque el encuentro pueda tener consecuencias negativas para alguna de las potencias encontradas. Por tanto:

«La lógica de la distinción real es una lógica de positivities coesenciales y de afirmaciones coexistentes.»⁵⁵²

«Si el mal no es nada, según Spinoza, no es porque sólo el Bien sea y haga ser, sino, al contrario, porque el bien no es más que es el mal, y el Ser está más allá del bien y del mal.

[...] En este sentido debe entenderse que el *mal* (en sí) no existe, pero que sí hay lo *malo* (para mí) [...] Se llamará bueno a todo objeto cuya relación se componga con la mía (conveniencia); se llamará malo a todo objeto cuya relación descomponga la mía, lo que no obsta para que se componga con otras relaciones (*inconveniencia*).»⁵⁵³

Vemos con todo ello que hay medidas y límites potenciales, de potencias que limitan a otras en sus encuentros y de potencias que llegan allí hasta donde pueden. En esta concepción entonces podemos apreciar que, frente a la abstracción geométrica platónica, las potencias ya no son ni pueden ser independientes del material o del cuerpo que en cada caso se trate, sino que dependen mucho de qué elemento sea el que limita, pues se limitan según su naturaleza, es decir, según su potencia. Por ello no pueden serle aplicados los límites abstractos extensos. No tiene la misma potencia la luz que un bosque, a pesar de que en ambos casos sus contornos sólo puedan ser fijados o bien por otra potencia, o bien por una suerte de potencia extraña, llamada *poder* que violenta y

⁵⁵¹ DIÓGENES LAERCIO: *Vidas de los filósofos más ilustres*, México, 1984, Traducción de José Ortiz y Sanz. *Diogenes Laertii vitae philosophorum*, 2 vol., Bibl. Ox., Oxford, 1964. Libro. 7.75.

⁵⁵² S., p. 123. Trad. Cast., p. 111.

⁵⁵³ S., p. 45 y 48. Trad. Cast., pags. 42 y 44-45.

pone límites a la cosa por seguridad, por miedo a lo cambiante, a lo potente, a aquello que no podemos asir de un modo fijo. Así pues, ya no podemos decir que un cubo es un cubo independientemente de que sea un cubo de tal o cual materia. Es evidente que un cubo de un material pesado, nunca tendrá la misma potencia que un cubo de un material ligero, por ejemplo, si se lo tiran a alguien a la cabeza y actúa, o si cae. Por ello, retorna la importancia del cuerpo y de la materia frente a los idealismos, como el platónico, que exigen que los cuerpos se subordinen a las ideas abstractas para poder ser pensados:

«Spinoza propone a los filósofos un nuevo modelo: el cuerpo. Les propone instituir al cuerpo como modelo: “no sabemos lo que puede un cuerpo...”. Esta declaración de ignorancia es una provocación: hablamos de la conciencia y de sus decretos, de la voluntad y de sus efectos, de los mil medios de mover el cuerpo, de dominar el cuerpo y las pasiones, *pero no sabemos ni siquiera lo que puede un cuerpo* [Ética, III, 2, escolio].»⁵⁵⁴

Ahora bien, si retomamos el texto de Bréhier, notamos no sólo lo ya dicho, sino que los límites del ser son los límites de su potencia, al modo como la vida actúa, y que esos límites, entonces, no pueden ser abstraídos de su materia «*como la vida que no puede ser más que en el ser vivo*».

Con ello ya hemos obtenido muchas conclusiones, como son: que el ser, contemplado desde el ser y no desde el no-ser, se acerca más a un vitalismo que a una geometría de formas; que la vida, al igual que la potencia, no puede ser separada de su concreto (aquello que la física matemática moderna eliminó como propiedades secundarias⁵⁵⁵). Lo que se da es una inmanencia plena siempre entre los ámbitos, sean cuales sean los que se coloquen a los dos lados de un dualismo, como veremos en el epígrafe acerca de la multiplicidad. Una inmanencia que impide toda subordinación y

⁵⁵⁴ S., p. 28. Trad. Cast., p. 27.

⁵⁵⁵ «Los nombres que adivinamos en los orígenes fundacionales de este universo de dominación técnica –Galileo, Descartes, Newton– ¿no representan todos ellos un caso fehaciente de confirmación de la regla de Merleau-Ponty, según la cual “la resolución de acceder al ser absolutamente puro de la esencia esconde la pretensión mendaz de no ser nada”? ¿No es Galileo el que propone hacer abstracción de las cualidades secundarias? ¿No es Descartes quien impide siempre volver a tener confianza en el testimonio que nuestros sentidos nos entregan acerca del mundo? ¿No es Newton quien recuerda que para captar la absoluta realidad del espacio y el tiempo debemos evitar tomar en consideración las cosas tal y como a nosotros se nos presentan? Sin duda, “la ciencia comienza excluyendo de las cosas todos los predicados que proceden de nuestro encuentro con ellas” (Merleau-Ponty, *Le visible et l’invisible*, París, 1964, p. 31)» J. L. PARDO: *Sobre los espacios. Pintar, escribir, pensar*. pags. 35-36.

toda unión causal entre, en este caso, lo que pertenecería al espíritu y su geometría y aquello del cuerpo o la materia que intenta ser eliminada en las abstracciones que buscan lo fijo y sedentario.

«Sin embargo, a una de las tesis teóricas más célebres de Spinoza se la conoce por el nombre de *paralelismo*; no consiste solamente en negar cualquier acción de causalidad real entre el espíritu y el cuerpo, sino que prohíbe toda eminencia del uno sobre el otro. Si Spinoza rechaza cualquier superioridad del alma sobre el cuerpo, no es para instaurar una superioridad del cuerpo sobre el alma [...].»⁵⁵⁶

De tal modo que, volviendo a la temática del espacio y también con este texto de Bréhier, localizamos que también un cuerpo, en su extensión, no se extiende ni más ni menos que hasta donde llega su potencia. Por ello, no podemos concebir únicamente un espacio como *extensio* homogénea “partes extra partes”, sino que este modo de espacialidad debe ser siempre acompañado por otro que coexiste con el anterior, pero es muy distinta en su naturaleza: se trata de un espaciarse vital, un llegar el espacio allí hasta donde puede su potencia. Un espacio vivo. Un *spatium* que mira hacia dos lados, y que, del lado que ahora atendemos, se contornea –o bordea, más bien– fluidamente a través de sus potencias y sus fuerzas vivas de cohesión, cambiando permanentemente su contorno a medida que deviene. Ello nos ayuda a separar la noción de límite de la determinación o el contorno, a pesar de que también haya contorno y no haya que obviarlo tampoco. Ello genera otro límite, esta vez como diferencia-potencia unida al espaciarse de las fuerzas vitales, así como al horizonte absoluto.

«Los conceptos son acontecimientos, pero el plan(o) es el horizonte de los acontecimientos [...] Los conceptos pavimentan, ocupan o pueblan el plan(o), palmo a palmo, mientras que el plan(o) en sí mismo es el medio indivisible en el que los conceptos se reparten sin romper su integridad, su continuidad: ocupan sin contar (la cifra de el concepto no es el número) o se distribuyen sin dividir. El plan(o) es como un desierto que los conceptos pueblan sin partirlo. Son los conceptos mismos las únicas regiones del plan(o),

⁵⁵⁶ S., p. 28. Trad. Cast., p. 28.

pero es el plan(o) el único mantenedor de los conceptos. [*l'unique tenant des concepts*] »⁵⁵⁷

Así ya intuimos que, de nuevo, el espacio se desliza en su devenir, pues si hay dos regímenes del espacio: el mirado desde lo fijo y el observado desde las variabilidades y las potencias; encontramos que ambos remiten a un plan(o), que también es espacio y que difiere de ambas espacialidades concretas a la vez que las mantiene. Es la mirada *molecular* de las potencias aquella que, sin duda, nos da acceso a pensar este plan(o)-condición, pues no lo parcela y lo esconde en cifras, conjuntos y grandes continentes, sino que, al habitarlo, hace que se pueda ver como condición misma de sus poblaciones, como ocurría con las magnitudes intensivas kantianas, que mostraban la “realitas phaenomenon” del espacio y del tiempo mismos.

13.2. Límite-tiempo

Lo *mismo* ocurre con la declinación temporal del límite. En ella encontramos de nuevo dos regímenes: por un lado, la *historia* que, al igual que los *calcos*, intentaría establecer, a partir de las variables que se colocan como sucediéndose extensamente, una ley fija cronológica a imagen y medida del mortal y sus posesiones; y la cara del *devenir* (intenso) que posee un límite propio.

En cuanto a la vertiente temporal de la historia, que es percibida y estudiada molarmente y a la que corresponde un modo de espacialidad extensa, a la vez que ella misma se extiende por el cruce que ya hemos notado; en esta vertiente, la última y más importante ley sería la muerte como límite, como forma. Pues es la muerte, en último término, la única constante, lo único que no parece ponerse en variación en una vida, lo más fijo y por tanto lo más seguro. Lo único que finalmente puede homogeneizar todas

⁵⁵⁷ *Qph?*, p. 39. Trad. Cast., p. 40. Traducimos el francés “tenant” por “mantenedor” pues “continente”, como traduce Thomas Kauf, parece llevarnos de nuevo al mundo de continentes y contenidos, de conjuntos. Un mundo del que pretendemos diferenciar en este apartado para librarnos de la extensión, que no funciona en este régimen. Por ello, hemos optado por “mantenedor”, pues “Tenir” no es sólo “tener”, “poseer”, sino también “mantener un discurso”, etc. Pensamos entonces que la referencia a un “mantener” discursivo, e incluso biológico, es más exacta que aquella que el lenguaje más fácil y extensamente nos cede para traducir este verbo.

las instancias como era el deseo de esta visión finita e infinitista a la vez: la que sólo contempla lo extenso.

«En efecto, la muerte es en todas partes como esa frontera infranqueable, ideal, que separa los cuerpos, sus formas, sus estados, y como la condición incluso iniciática, incluso simbólica, por la que el sujeto debe pasar para cambiar de forma o de estado. [...] La muerte es la Figura. Por una muerte un cuerpo se acaba no sólo en el tiempo, sino en el espacio, y sus líneas forman, rodean un contorno.»⁵⁵⁸

Como ya sabemos, cuando sólo es contemplada la temporalidad, los planos temporales tienden a mezclarse puesto que no hay un afuera como espacio que los articule, por ello, en los primeros escritos de Deleuze, aquellos en los que se centran más en un tratamiento del tiempo y no tienen en consideración precisa el espacio⁵⁵⁹, Deleuze llega a decir que “*la enfermedad o la muerte son el acontecimiento mismo*”⁵⁶⁰, puesto que el acontecimiento todavía no se ha cruzado suficientemente con su *spatium* y, por ello, colapsa con un espacio-forma, como ya hemos notado. Pero, a medida que el filósofo comienza a considerar más principalmente los espacios, esto es, a partir podríamos decir, de su encuentro con Guattari y los textos sobre Kafka y las puertas o entradas, *El Antiedipo* y *Mil Mesetas*, junto con la revisión de Spinoza, culminando en *¿Qué es la filosofía?*, en estos escritos aparece, además de la faceta de la muerte que hemos considerado y que es inexpugnable, otra cara inmanente de la misma que apunta ya a un devenir que cruza espacio y tiempo y ya no sólo a una consideración temporal:

«Pero, si consideramos el otro aspecto de la consigna [*mot d'ordre*], la fuga y no la muerte vemos que las variables entran en un nuevo estado, el de la

⁵⁵⁸ *MP.*, p. 136. Trad. Cast., p. 109.

⁵⁵⁹ En estos textos como son *Lógica del sentido* o *El Bergsonismo*, Deleuze parece seguir, de la mano de Bergson, quien no deja de ser un fenomenólogo, una concepción más temporal que espacial. Por ello los problemas que podemos encontrar hasta que el germen del espacio se desarrolla enteramente en su filosofía. A. ESCUDERO ha estudiado profundamente este problema en el pensamiento de Heidegger. Ha notado en su Tesis doctoral: *De la subjetividad al ser: (una aporía de la filosofía moderna)*, que la falta de un tratamiento del espacio en los escritos del primer Heidegger hace su filosofía más cercana a un antropocentrismo de corte humanista. Cosa que no ocurre a medida que se hace cargo del espacio en el “Geviert”. Pensamos que Deleuze, al hacer un camino análogo al de Heidegger, no percibe bien este movimiento heideggeriano, permaneciendo su crítica al filósofo alemán como una crítica a su infranqueable historicismo, a pesar de que sí le concede, en *¿Qué es filosofía?*, todo el discurso acerca de la “tierra”, el “Construir, habitar, pensar” del cual también beberá Deleuze. Cfr. *Qph?*, pags. 90-91. Trad. Cast., pags. 95-96.

⁵⁶⁰ *LS.*, p. 131. Trad. Cast., p. 123. Vid.15ª serie. “De las singularidades”.

variación continua [...] la única manera no de suprimir la muerte, sino de reducirla o convertirla en una variación. A la vez el lenguaje es empujado por ese movimiento que lo hace tender hacia sus propios límites, y los cuerpos se ven atrapados en el movimiento de la metamorfosis de su contenido, o en el agotamiento [*l'exhaustion*] que les hace alcanzar o superar el límite de sus figuras.»⁵⁶¹

Esto es, Deleuze, a medida que acomete el problema del espacio, va modulando la importancia como límite de la muerte al modo spinozista, incluso leibniziano. Encuentra un lugar privilegiado en la problemática espacial para comprender este problema que parecía meramente temporal: el final de una vida, de una duración; a la vez que surge tratarlo dentro de la noción de un sistema, un sistema abierto que pone hasta a la muerte en variación. De este modo, la muerte deja de ser pensada desde un no-ser como separado enteramente del ser, sino como una contracción de la vida o una latencia, una diferencia de potencia tendente a cero: una metamorfosis, un traslado o variación en el plan(o).

De este modo, la lectura de la muerte no es algo fijo y estable en el que basar todos los mitos y religiones escatológicas, sino más bien, como expone Deleuze respecto de Leibniz, una suerte de estado de latencia a la vez que algo que nos acompaña siempre, que coexiste con la vida y no la interrumpe en un límite figura o límite contorno. La muerte es vista desde las metamorfosis de la vida y no la vida juzgada a través de los límites extensos de la muerte y el no-ser:

« Este acto de nacimiento es una luz que alumbra en la sombra múnada. Y a la inversa, cuando morimos, nos replegamos infinitamente sobre nosotros mismos, volvemos a devenir un alma animal o sensitiva [...]»⁵⁶²

«Así en la muerte, el alma permanece allí donde estaba, en una parte del cuerpo por reducida que esta sea.»⁵⁶³

« [El] Barroco [...] ha concebido la muerte en el presente, como un movimiento que está haciéndose, y que no se espera, sino que se “acompaña”»⁵⁶⁴

⁵⁶¹ *MP.*, p. 137. Trad. Cast., p. 110.

⁵⁶² *P.*, p. 100. Trad. Cast., p. 99.

⁵⁶³ *P.*, p. 16. Trad. Cast., p. 20.

Con esta idea del límite que antes era temporal y marcaba la cronología y ahora es un ámbito coextensivo al de la vida, al que se acompaña o que nos acompaña, se abre otra concepción de la temporalidad. Ya no se trata de un pasado-presente-futuro sucesivo donde pasado y futuro conllevan en cierto modo el no-ser: tanto porque uno se supone que ya no es y el otro se supone que todavía no es; como porque en el límite del pasado está la nada (nacimiento) como en el límite del futuro está también la nada (muerte). La dislocación de la muerte y la no posibilidad de la negación en el terreno ontológico abre el tiempo a la geología, la geografía, al espacio y sus exterioridades (sin mezclarse con él), y comenzamos a ver que no hay tanto una línea sucesiva temporal, sino dos ámbitos o dos caras de lo mismo: como ya vimos, la historia y el devenir. Pero, en esta configuración, devenir ya tiene un aspecto espacial-intenso; trataríamos como *Crónos* la temporalidad del presente, y *Aiôn* comenzaría a ser una capa coexistente con *Crónos*, un pasado-futuro que nos acompaña como nos acompaña un paisaje al caminar. Un *por-venir* coexistente y germen, en lugar de un futuro que aún no es.

Ya hemos estudiado mucho las temporalidades, tanto en este trabajo como en otros, pero debemos recalcar aquí la importancia de este *provenir* para la política, también en Deleuze, así como la coexistencia frente a la diacronicidad. Pues las épocas, entonces, no serán consideradas sucesiva, cronológica o históricamente, sino más bien como diversos planos coexistentes, sin olvidar que era la coexistencia la propiedad temporal por la cual se definía al espacio antes de que éste dejara de ser subordinado a los dictámenes del tiempo. De este modo, el espacio queda definido como exterioridad, y el tiempo, gracias a la liberación del espacio, como coexistencia:

«El tiempo filosófico es un tiempo grandioso de coexistencia, que no excluye el antes y el después, sino que los *superpone* en un orden estratigráfico. Se trata de un devenir infinito de la filosofía, que se solapa pero no se confunde con su historia. La vida de los filósofos, y la parte más externa de su obra, obedece a las leyes de sucesión ordinaria; pero sus nombres propios coexisten y resplandecen, ora como puntos luminosos [...] ora como puntos cardinales [...] La filosofía es devenir y no historia; es coexistencia de planos, y no sucesión de sistemas.»⁵⁶⁵

⁵⁶⁴ *P*, p. 97. Trad. Cast., p. 96.

⁵⁶⁵ *Qph?*, pags. 58-59. Trad. Cast., p. 61.

Así pues, la temporalidad vista desde la historia sería una sucesión, pero contemplada desde el devenir, es coexistencia de planos.

« [...] Bergson. Ya no ubica el movimiento del lado de la duración sino que, por una parte, plantea la identidad absoluta entre movimiento, materia e imagen y por otra, descubre un Tiempo que es coexistencia de todos los niveles de duración (de los cuales la materia sería únicamente el nivel más bajo). Fellini decía hace poco que somos al mismo tiempo niños, ancianos y adultos: es completamente bergsoniano.»⁵⁶⁶

Así, Deleuze nos hace notar que no se es niño y luego mayor y luego anciano, sino que coexisten las épocas y, por ello, se pueden dar los *devenires*: devenir niño, devenir anciano, que son más ubicaciones geográficas y topológicas que sucesiones temporales. Un devenir niño es como encontrar una fisura geológica en un terreno que nos haga situarnos en otro estrato.

«Bien es verdad que pueden aflorar capas muy antiguas, abrirse paso a través de las formaciones que las habían cubierto y surgir directamente sobre la capa actual a la que comunican en una curvatura nueva. Más aún, en función de las regiones que se consideren, las superposiciones no son forzosamente las mismas ni tienen un mismo orden.»⁵⁶⁷

Pero no sólo eso, nuestra vida no es nuestra, es sólo un bloque de duración entre otros, por lo que coexiste con otros modos de la vida, otras velocidades. Razón por la cual no sólo se deviene niño o viejo, no sólo se deviene en un tiempo “nuestro”, sino que los devenires no son propiedades, y la metamorfosis del devenir pueden ser una multiplicidad nunca pensada de antemano, así no hay problema para devenir-animal incluso devenir-molécula, etc.:

«Devenir es, a partir de las formas que se tiene, del sujeto que se es, de los órganos que se posee o de las funciones que se desempeña, extraer partículas, entre las que se instauran relaciones de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud, las más *próximas* a lo que se está deviniendo, y gracias

⁵⁶⁶ *PP.*, p. 69. Trad. Cast., pags. 79-80.

⁵⁶⁷ *Qph?*, pags. 58-59. Trad. Cast., p. 61.

a las cuales se deviene. En ese sentido, el devenir es el proceso del deseo. Ese principio de proximidad o de aproximación es muy particular, y no reintroduce ninguna analogía. Indica lo más rigurosamente posible una *zona de vecindad o de copresencia* de un partícula, el movimiento que adquiere cualquier partícula cuando entra en esa zona.»⁵⁶⁸

Como podemos ver, en esta otra consideración del límite a través de la espacialidad y su exterioridad, surge una temporalidad geográfica y geológica que ya nos parece más cercana a lo que podemos entender por *Aiôn* y por el tiempo del acontecer, siempre que éste no haya sido ya apresuradamente identificado con la eternidad en forma de un presente trascendiendo y presidiendo o reuniendo los presentes que pasan y se suceden en su homogeneidad extensa. Aparece, entonces, una noción de tiempo más cercana al *tiempo estratigráfico* como dice Deleuze en *¿Qué es la filosofía?*, pero también más cercana al *tiempo meteorológico* como pasado-futuro coexistente con el presente que pasa, un tiempo que nunca es presente y que condiciona todo presente y su pasar.

En efecto, uno de los signos por los que podemos notar que el tiempo queda reducido a una de sus dimensiones, es que se haya obviado sistemáticamente el tiempo meteorológico: el clima. Dice M. Serres:

«Desde Aristóteles, incluso desde los presocráticos, hasta Descartes por lo menos, nadie era digno del título de filósofo si no había escrito, precisamente, sobre los Meteoros. [...] ¿Por qué este rechazo de la historia de las ciencias que olvida la mitad de las obras de Lamarck y de Le Verrier... como simula ignorar que la alquimia constituye la parte más importante en volumen de las obras de Newton?, ¿cuándo renegó la razón del tiempo que hace? ¿Por qué los filósofos ya no escriben sobre los meteoros?»⁵⁶⁹

Desde que los griegos lo consideraran enteramente, ya sea Tales con su mirar al cielo y no precisamente para notar el camino mecánico de los astros, sino más bien esta dimensión singular, o Aristóteles lo tratara en sus *Meteorológicos*. Desde que los estoicos

⁵⁶⁸ *MP.*, p. 334. Trad. Cast., p. 275.

⁵⁶⁹ M. SERRES: *Atlas*, p. 86.

lo consideraran en la labor de adivinación y todo el Renacimiento disputara sobre ellos, desde entonces el tiempo “que hace” se ha solido escapar de nuestras comprensiones científicas-newtonianas de espacios y tiempos extensos, a medida de la astronomía y la física matemática de la que hemos hablado ha ido avanzando terreno. Salvo en pequeños pasajes acerca que la geografía o la geología como los kantianos y en algunas novelas, sobre todo de ciencia-ficción, esta consideración del tiempo ha sido apartada completamente de la faz del tiempo precisamente por su naturaleza singular, precisamente porque es mucho menos abstracta (oyendo ya aquí fijo-ley-contorno independiente de toda materia como abstracto) y más cercana al estudio que proponen los estoicos, con Émile Bréhier y Deleuze acerca de lo que hay. Como vuelve a cuestionarse Michel Serres en su *Atlas*:

« ¿Qué es lo que daba miedo de la previsión y la meteorología? Anticiparse al futuro, evidentemente la ocupación arrogante del lugar de Dios; el modelo de las turbulencias, desacreditado por la victoria de los newtonianos sin duda; el azar, el desorden caótico, con seguridad: la palabra menos pronto abandonó el clima y las nubes para pasar a significar en nuestros días los bólidos o aerolitos, volviendo así al territorio de la mecánica racional; de la probabilidad en fin, aunque nadie recuerda ahora qué significaba, en su origen, lo que se puede probar y no lo que se puede prever. Dime lo que excluyes y te diré lo que piensas. [...] El tiempo que es había excluido al tiempo que hace.

[...] Nuestra generación aprendió en la escuela de Gaston Bachelard que teníamos que atrincherar los elementos, aire o fuego, tierra y agua, los componentes del clima, en los sueños o ensoñaciones de una poesía vana y perezosa: por un lado el saber canonizado, la epistemología, la razón atenta al trabajo; por el otro la imaginación, tolerada, con la condición de que se quede en el exterior, donde están el sueño y las humanidades, consideradas oníricas. Colmo de la paradoja, había que repatriar el mundo exterior, poderoso de los ríos y los vientos, de las llanuras y los volcanes, hasta la intimidad callada del sujeto dormido.

[...] *En ambos casos, ¿podemos describir mejor la ignorancia de la Razón? De este no saber del tiempo que hace, de los elementos, de la tierra mullida y de los fluidos calientes, nace el sistema venidero, como Afrodita del fragor de los mares.»*⁵⁷⁰

“El tiempo que hace” también es un tiempo y, aunque en idiomas como el inglés y el alemán sean nombrados con palabras distintas, volvemos siempre a los tres modos del tiempo griegos, donde el tiempo que hace sigue llamándose *kairós*, al igual que el tiempo propicio del instante y el tiempo que en griego moderno es el que alguien permanece en un lugar⁵⁷¹. Se trata de un tiempo, como vemos en el texto de Serres, apegado al espacio geográfico y geológico, a la tierra y a la materia, frente al tiempo abstracto convertido en Espíritu y en pugna constante contra su afuera geológico. Un afuera que siempre se ha constatado como resistencia u obstáculo al airado caminar temporal del Espíritu, a una concepción del tiempo que llega hasta Bergson mismo y queda recogido por un Deleuze, todavía demasiado influenciado por el Idealismo, en *El Bergsonismo*⁵⁷². Esta temporalidad es la del *exterior*, infructuosamente interiorizada en tiempo del sueño o en obstáculo del tiempo. Es una temporalidad que atiende al devenir y no a lo que permanece. De ella sólo es posible un *mapa* meteorológico de las singularidades que conlleva, pues no se rige por las leyes fijas del mecanicismo y no convierte al espacio en extensión vacía, ni a sus materias en enemigos o sueños interiorizables, ni al tiempo en un abstracto a imagen y semejanza de la experiencia mixta del mortal. Continúa Serres diciendo:

«Ahora llegamos a la cuestión fundamental de todo atlas: ¿de qué hay que trazar un mapa? Respuesta evidente: de los seres, los cuerpos, las cosas...que no se pueden concebir de otra forma. ¿Por qué no dibujamos nunca, efectivamente, la órbita de los planetas, por ejemplo? Porque una ley universal predice sus posiciones; ¿de qué nos serviría un mapa de carreteras en caso de movimientos y de situaciones previsibles? Basta deducirlos de su ley. Sin embargo, ninguna regla prescribe el dibujo de las costas, el relieve de los paisajes, el plano del pueblo en el que nacimos, el perfil de la nariz, la

⁵⁷⁰ M. SERRES: *Atlas*, pags. 87-88.

⁵⁷¹ A. NÚÑEZ: “Los pliegues del tiempo: Kronos, Aión y Kairós» en *Paperback. Publicación sobre arte, diseño y educación*. nº. 4. Abril 2007. <http://www.artediez.es/paperback/anterior/04paper/home.htm>; y en catálogo: *Imaginario*.

⁵⁷² B., pags. 96-97. Trad. Cast., pags. 98-99.

*huella del pulgar...Se trata de singularidades, identidades, individuos, infinitamente alejados de toda ley; se trata de existencia, decían los filósofos, y no de la razón.»*⁵⁷³

Así pues, parece ser ésta una de las expresiones del modo de la temporalidad *Aiôn* que ya esbozábamos. Pues, ¿cómo podríamos comprender *Aiôn* únicamente desde el tiempo que pasa midiendo un movimiento? Sin este otro complemento o cruce diverso con el espacio, sólo podríamos pensarlo a través de una abstracción del tiempo empírico.

Si consideramos las cualidades del *Aiôn*, ahora podremos notar de un modo más agudizado que faltaba una espacialidad para hacernos cargo de este tiempo nómada trascendental. En primer lugar, notábamos que la temporalidad propia del acontecimiento se expresaba como una suerte de *atmósfera ambiente*:

« El elemento no histórico, dice Nietzsche, “se asemeja a una atmósfera ambiente en la que sólo puede engendrarse la vida, que desaparece de nuevo cuando esta atmósfera se aniquila”. Es como un momento de gracia.»⁵⁷⁴

Una atmósfera ambiente en la cual se engendra la vida. Se trata de las condiciones de la propia vida. Condiciones que nunca pueden ser más amplias que lo condicionado como veremos más tarde y como muestra Deleuze repetidas veces⁵⁷⁵. Una atmósfera ambiente que coexiste a cada paso con la historia y la condiciona a la vez que le permite metamorfosearse, pues no sólo permite la vida, sino que también la desterritorializa y hace que se dé lo nuevo en ella. Así pues, la metamorfosis no es sólo histórica, y el devenir comienza a hacer notar su carácter espacial, de configuración. De una configuración ambiente que sobrevuela lo que hay y permite, entonces, que podamos localizar un plan(o) de inmanencia ontológico que condiciona el modo de habitar. Así pues, gracias a esta consideración del tiempo geográfico podemos entender frases tan impactantes como la de Chejov en el *Pabellón nº6*. cuando afirma que en Rusia no puede haber Diógenes que vivan en una tonel, puesto que hace demasiado frío y tanto la percepción como el pensamiento se desenvuelven de otro modo.

⁵⁷³ M. SERRES: *Atlas*, p. 17.

⁵⁷⁴ *QPh?*, p. 92. Trad. Cast., p. 96. Supra. §. 5.2. “Heterogénesis. De la doble causalidad” Nota. 96.

⁵⁷⁵ «Las condiciones nunca son más generales que lo condicionado, y tienen valor por su propia singularidad histórica. Al mismo tiempo, las condiciones no son “apodícticas”, sino problemáticas. Al ser condiciones, no varían históricamente, pero varían con la historia.» *F.*, p. 122. Trad. Cast., p. 149.

«Entre un gabinete abrigado y cómodo y este pabellón no hay diferencia alguna - sentenció Andrei Efímich-. La quietud y la satisfacción del hombre no están fuera de él, sino en él mismo.

-¿Qué quiere decir eso?

-Que el hombre corriente busca lo bueno y lo malo fuera de sí mismo, o sea, en un coche o en un gabinete; mientras que el hombre meditativo lo busca en sí mismo.

-Váyase a predicar esa filosofía a Grecia, donde hace calor y huele a naranjas, que aquí no va con el clima. ¿No fue con usted con quien hablé de Diógenes?

-Sí, hablamos ayer.

-Diógenes no necesitaba un gabinete ni un local abrigado; ya sin eso hace bastante calor allí. Con un tonel para meterse y unas cuantas naranjas y aceitunas que comer, basta y sobra. Pero si Diógenes hubiera vivido en Rusia, no digo yo en diciembre, sino hasta en mayo, habría pedido habitación. Vamos, si no quería helarse.»⁵⁷⁶

También podemos comprender, gracias a esta clave del tiempo climático, que el tiempo deje de estar subordinado al movimiento y sea él mismo un movimiento. Un moverse como lo hacen las nubes que en el cielo, al igual que los nómadas en el desierto, avanzan y se forman en un bloque de devenir. Se trata, entonces de una temporalidad nómada y no sedentaria. No de una distribución del tiempo en el plano, sino un tiempo que lo recorre y habita en cada recoveco, haciendo plan(o). Una temporalidad singular en cada caso que sobrevuela y condiciona la vida misma. Un tiempo sin el cual la vida no se podría dar, como la atmósfera es la condición de la vida en la tierra. Una temporalidad que, en último término, se expande según su potencia, como vimos también en el caso del espacio, que dura lo que puede, que comienza cuando comienza y termina cuando termina

⁵⁷⁶ A. Chejov: *Pabellón nº6*. cap X. Vid. “Geofilosofía”, *Qph?* Sólo hay que caminar por Alemania para notar la presencia continua de duendes lluviosos y ruinas envueltas en verde hierba, diferentes a los griegos y a nosotros los hispanos de clima continental. Por ello tanto las condiciones o piel del terreno, como el tiempo “que hace” son determinantes para comprender las distintas filosofías, las distintas artes, etc. También para comprender que, a pesar de que Grecia convive con nosotros como su filosofía, hay que pensar muy bien si son los mismos sus problemas que los nuestros, y aplicarlos, violentar sus conceptos hacia estas condiciones que se dan en nuestra actualidad. No condiciones estrictamente históricas, pero que la historia también a contribuido a generar en forma de paisajes. Es por esta razón por la cual Deleuze afirma que el plan(o) se constituye a la vez que los conceptos se generan, pues en su movimiento de ida y venida, en la cual lo condicionante nunca es más amplio que lo condicionado, ambos se determinan-condicionan mutuamente.

como nos hace muy bien ver J. L. Pardo⁵⁷⁷, como una tormenta, una tempestad intempestiva o fuera del tiempo que pasa, un rayo heraclíteo que establece el campo de juego y que sobrevuela constantemente, habiendo ya pasado y estando todavía por llegar. Un instante. Un pasado-futuro que no es meramente temporal, sino también geológico, que sobrevuela y nunca se hace presente, sino que configura en cierto modo los presentes.

«Los dados han sido arrojados contra el cielo, con toda la fuerza del desplazamiento del punto aleatorio, con sus puntos imperativos como relámpagos, que forman en el cielo constelaciones-problema ideales. Rebotan sobre la Tierra, con toda la fuerza de las soluciones victoriosas que devuelven el arrojar. [...] La fisura, la bisagra es la forma del tiempo vacío, el Aión, por donde pasan las jugadas de dados.»⁵⁷⁸

Se trata, finalmente de la atmósfera de condiciones que son los problemas, pues ya es un primer sesgo sobre el caos que hace que “nuestras” problemáticas siempre tengan una orientación y velocidad y no cualquier otras. Es decir, que no sólo es la tierra y sus devenires en cuanto a lo físico-corpóreo y vital en ese aspecto, sino que hay también una atmósfera del pensamiento, una materia o tierra del pensar que se constituye, a la vez que él condiciona, los conceptos que habitan su plan(o).

Ahora ya podemos saber por qué el *plan(o)* tiene un *plan*, pues, como el cielo (y no por analogía sino por isomorfismo ser-pensar, como veremos en el capítulo de las tres ontologías §. 15.2.), no es un plano geométrico-vacío, sino que es un plano que es, a su vez, tensión, como lo es la tierra y el cielo. El medio donde todos estamos, que está en medio. Inconsciente del lenguaje donde habitamos y paisajes desconocidos que dan lugar a nuevos problemas y nuevos conceptos. Así puede decir Deleuze, como ya hemos visto: «Cada anillo, o cada meseta, debería tener un clima propio, un tono o timbre propio.»⁵⁷⁹, como cada ambiente o acontecimiento tiene el suyo, siendo este clima medido, no tanto

⁵⁷⁷ J. L. PARDO. “Máquinas y componendas. La filosofía política de Deleuze y Foucault” en P. LÓPEZ y J. MUÑOZ: *La impaciencia de la libertad*. Cfr. pags. 66-68.

⁵⁷⁸ *DR.*, p. 363. Trad. Cast., p. 418.

⁵⁷⁹ *PP.*, p. 39, Trad. Cast., p. 44.

por los cronó-metros, sino por los barómetros o también por ritmos, los ritmos de las nubes, de las aguas, de las plantas, etc.⁵⁸⁰

«Exactamente como una velocidad o una temperatura, que no se componen de velocidades o de temperaturas, sino que se envuelven en otras o envuelven a otras que marcan cada vez un cambio de naturaleza. Pues esas multiplicidades no tienen el principio de su métrica en un medio homogéneo, sino en otra parte, en las fuerzas que actúan en ellas, en los fenómenos físicos que las ocupan, precisamente en la libido que las constituye desde dentro, y que no las constituye sin dividirse en flujos variables y cualitativamente distintos.»⁵⁸¹

Y ello altera radicalmente también la misma noción de límite. Así pues, espacio-tiempo y límite se alteran mutuamente, el límite ya no es un contorno, sino una figura viva que da lugar tanto a un espaciarse, como a la metamorfosis:

« [...] el tiempo cíclico es un tiempo que acota y que entonces opera – lo que para los griegos ha sido el acto supremo–, opera la limitación. Cuando el tiempo deviene línea recta, ya no acota el mundo, lo atraviesa, ya no es un límite, en el sentido de limitación, es un límite en el sentido de: está en el límite, no deja de estar en el límite, en el sentido de paso al límite. La misma palabra "límite" cambia radicalmente de sentido, ya no es la operación que limita algo, al contrario es el termino hacia el que algo tiende, y a la vez la tendencia y eso hacia lo que se tiende, eso es el tiempo.»⁵⁸²

⁵⁸⁰ Cfr. M. SERRES, *Atlas*, p. 86. Para ver la medida climática a través de ritmos, Vid. *MP.*, “Del Ritornelo”. Por ello una tormenta dura lo que puede, como una canción... Vid. J. L. PARDO: *La regla del juego*, pags. 255-291. “Del breve argumento de una vida a la vida breve de un argumento”.

⁵⁸¹ *MP.*, p. 44. Trad. Cast., pags. 37-38.

⁵⁸² G. DELEUZE: Curso sobre Kant, 21/ 3/ 78.

14. Bloques de espacio-tiempo

De este modo, podemos apreciar que hay otro régimen para pensar el espacio y el tiempo. Un régimen que no excluye la exterioridad del espacio, sino que la contempla, de la misma manera que lo hace la propuesta spinozista de incluir al cuerpo-espacio y no considerar únicamente el alma-tiempo. Y el considerar sistemáticamente el espacio, la exterioridad de los cuerpos, hace que todo el sistema se altere y devenga otro. Incluso que el devenir ya no sea el puro movimiento temporal de sucesión, sino que posea una relación esencial con el espacio, pues el tiempo pasa a ser aquello por lo que se definía temporalmente la espacialidad: la coexistencia. Es ahora, tras liberar al espacio del tiempo y al tiempo de su recorrido por el espacio que él era pero que había quedado desvirtuado como espacio, es ahora cuando podemos comprender un devenir distinto de la historia y del tiempo que pasa en su pasar. Es ahora cuando podemos contemplar los dos espacios y los dos tiempos: por un lado el espacio coexistencia en su mezcla con el tiempo que lo recorre, siendo el espacio definido por términos temporales y el tiempo siendo una dimensión más del espacio; y por otro lado, el espacio y el tiempo puros en su cruce que no es mezcla sino que más bien separa los ámbitos y los une en acción conjunta: en un bloque. Espacio puro como exterioridad y Tiempo puro como coexistencia, Aión.

En estos bloques, ya no se trata pues de una disposición sedentaria y confusa sobre un plano extenso como continente quieto y dado de antemano, como un eje de coordenadas fijo; se trata, más bien, de unos espacios-tiempos, unos movimientos del afuera que constituirían un plan(o) coexistente con otros, un plan(o) nunca dado de antemano. Se trata de una espacialidad y una temporalidad que se miden por intensidades, por velocidades y potencias, y que generan espacios, lugares y tiempos donde habitar. Bloques de espacio-tiempo conjuntos que son *individuaciones*, *singularidades*, *haecceidades*.

«Hay un modo de individuación muy diferente del de una persona, un sujeto, una cosa o una sustancia. Nosotros reservamos para él el nombre de haecceidad [*heccéité*]. Una estación, un invierno, un verano, una hora, una fecha, tienen una individualidad perfecta y que no carece de nada, aunque no se confunda con la de una cosa o un sujeto. Son haecceidades, en el sentido de

que en ellas todo es relación de movimiento y de reposo entre moléculas o partículas, poder de afectar o de ser afectado.»⁵⁸³

En efecto, ya no son unas cosas, personas o sujetos dadas por las coordenadas sedentarias espacio-temporales de lo actual, sino otro tipo de condiciones o singularidades, las que marcan las haecceidades, ellas mismas una singularidad que establece y condiciona el mapa de las intensidades móviles.

En estos bloques ya no hay un espacio sedentario donde ubicar y diferenciar unos objetos de otros, sino un camino nómada el cual funciona del mismo modo que una semilla que se espacia y temporea en árbol, teniendo en cuenta múltiples condiciones a la vez, como las climáticas variables. Todo ello, considerado en su potencia y no tanto pensado desde su lugar de partida ni el de llegada, ni como siendo una sustancia: o sujeto o cosa. Simplemente potencia creativa.

«Encontramos que, más profundamente que el espacio, hay espacialización.»⁵⁸⁴

Se trata también de un espaciarse sin espacio dado de antemano, sino un espaciar que genera espacios nuevos y de una temporalidad indisociable de estos movimientos espaciadores, la cual no es una linealidad desde un no-ser (el nacimiento) a otro no-ser (la muerte), sino de una temporalidad que no es nada otro que la invaginación, el habitar ese acontecimiento cuya duración llega hasta los límites de su potencia y siempre cohabita tanto con el tiempo cronológico como con la doblez del espacio. El tiempo, así, se torna un tiempo fuera del pasar del *Chronos*, se convierte en *Aiôn*, en algo más cercano a un clima, a una capa geológica que a una línea temporal homogénea, más cercano a unas burbujas⁵⁸⁵ que a un segmento de esta línea.

Por todo ello, consideramos que no podemos pensar *Aiôn* sin esta liberación del espacio (como tampoco lo podíamos hacer con *Chronos*), pues sólo cuando el espacio queda liberado del tiempo, el tiempo puede dejar liberada su cualidad de coexistencia y convertirse en ese lapsus o intervalo “entre” los tiempos espaciales: «*Son los destellos del*

⁵⁸³ *MP.*, p. 318. Trad. Cast., p. 264.

⁵⁸⁴ G. DELEUZE: Curso sobre Spinoza: 17/02/81. *En medio de Spinoza*. p. 108

⁵⁸⁵ Cfr. “Occuper sans compter: Boulez, Proust et le temps”, *DRF.*, pags. 274-275.

tiempo»⁵⁸⁶, como los relámpagos o las tormentas. Líneas heterogéneas que se independizan de sus términos y conectan varias dimensiones coexistentes. Una línea que no camina de un no-ser a otro no ser, de un punto a otro punto, sino que es el ser y la potencia de la línea misma, la línea que hace los puntos, la coexistencia misma y no a la inversa. Como dice J. L. Pardo en su tratado acerca de los espacios:

«El problema surge cuando ese otro tiempo (a saber, un espacio) se presenta en éste como contiguo a pesar de su extemporaneidad. Un “tiempo” fuera del curso del tiempo, sin medida común pero a su lado, un tiempo sin curso ni dimensiones cronológicas (sin adelante ni atrás) [...], un tiempo out of joint en el que no hay movimientos ni desplazamientos entre puntos cardinales de los cuales el tiempo sería la medida, que es la absoluta quietud y sin embargo una quietud en sí misma móvil, móvil en cuanto quietud: un tiempo a-métrico, un tiempo que no es sucesión [...]»⁵⁸⁷

Así pues, el tiempo cronológico siempre cohabita con otros tiempos-espacios. Con espacios-temporales que se cruzan con él de un modo diverso al cruce que el tiempo cronológico hace con el espacio como simultaneidad extensa. Podemos entender así también lo que ocurre con la muerte (sin pensar que todo espacio es una muerte, sino que, más bien, la muerte es un modo del espacio como una duración diversa, como una velocidad más lenta o más rápida que la de la vida orgánica, como un estado de latencia): La muerte, al igual que el límite, deja de ser un no-ser para convertirse en otro paisaje, otra duración, que nos acompaña y permite múltiples metamorfosis unidas al espacio. Ni siquiera la muerte ya es un límite fijo infranqueable o un no-ser, ningún punto en la extensión, sino que, como ya hemos visto, al no ser nada la negación, como ya mostraba Parménides, la muerte no es otra cosa que una fuerza más entre las fuerzas, un acontecimiento, otra línea que convive con nosotros y nuestras velocidades y permite las metamorfosis.

Por estas razones, el espacio y el tiempo dejan de ser coordenadas fijas, mera abstracción para medir el movimiento, convirtiéndose ellas mismas en un movimiento muy extraño: un movimiento salido de sus goznes, sin términos ni orillas a los que

⁵⁸⁶ CC., Trad. Cast., p. 46 “Sobre cuatro fórmulas poéticas que podrían resumir la filosofía kantiana”

⁵⁸⁷ J. L. PARDO: *Sobre los espacios. Pintar, escribir, pensar*. p. 44

remitir, sin origen ni fin, como el río de Osman Lins⁵⁸⁸. Y no porque las deshaga absolutamente, sino porque es anterior a ellas, porque ellas son producto de este devenir, y no a la inversa como un determinado y dudoso sentido común nos llevaría a pensar⁵⁸⁹. Como dicen Dunlop y Cortázar:

«Citando a un filósofo indio que no nombra (¿existe, o la “cita” no es más que la perfecta ilustración de sí misma?), dice: “Cuando se miran dos objetos separados, se empieza a observar el espacio entre los dos objetos, y se concentra la atención en ese espacio, entonces, en ese vacío entre los dos objetos, en un momento dado se percibe la realidad.»

[...]Me imagino que las ciudades, sobre todo cuando se las reduce a dos puntos sobre el mapa por razones prácticas, pueden representar los dos objetos, y el trayecto entre ambas representa el vacío que las separa. Desde hace una semana y media, París y Marsella, sin que necesitemos buscar círculos más o menos importantes en los mapas de rutas, sólo son dos polos abstractos que permiten descubrir el espacio que las separa, y percibir en él [...], por una lenta y paciente meditación en todos los sentidos, una realidad que nos hubiera sido imposible entrever sin esa eliminación, en cierto modo, de la partida y de la llegada.»⁵⁹⁰

En este régimen de los espacios-tiempos no hay un tiempo que se enfrente a un espacio como si se tratara de un Robinson Crusoe frente a una isla que le es hostil. Hay bloques de espacio-tiempo que se aúnan y caminan a la par, sin mezclarse y que «ocupan sin contar o se distribuyen sin dividir»⁵⁹¹, como los caminos que recorren las tribus nómadas, cambiando sus contornos en su devenir, sobre el desierto. Un desierto que no los contiene y que no está dado de antemano, sino que se constituye a cada paso del nomadear. Un desierto que comienza a tener sus cualidades a medida que los pasos del movimiento nómada habitan, construyen o piensan⁵⁹².

⁵⁸⁸ O. LINS *Avalovara*, Supra. nota 1. “Introducción”

⁵⁸⁹ Sobre el “sentido común” véase sobre todo la magnífica explicación que de ello hace Deleuze en *DR.*, pags. 173-174. Trad. Cast., pags, 207-208. Y, en general, todo el capítulo sobre “La imagen del pensamiento” del mismo libro.

⁵⁹⁰ C. DUNLOP y J. CORTÁZAR: *Los astronautas de la cosmopista*, pags. 156-158.

⁵⁹¹ *Qph?*, p. 39. Trad. Cast., p. 40. Y Cfr. “Occuper sans compter: Boulez, Proust et le temps”, *DRF.*, pags. 272-279.

⁵⁹² Cfr. M. HEIDEGGER: “Construir, habitar, pensar”. En *Conferencias y artículos*.

Y unos tiempos que, como las nubes, las tormentas o el frío y el calor, también *ocupan sin contar y se distribuyen sin dividir* en los cielos y permiten la vida. Unos bloques tectónicos, unos bloques nubosos que aúnan cielo y tierra en su geografía nunca separable. Variaciones sobre el plan(o).

«Que el devenir se realice siempre a dúo, que lo que se deviene devenga tanto como el que deviene, eso es lo que crea un bloque [*bloc*], esencialmente móvil, nunca en equilibrio.»⁵⁹³

Sin embargo, esta dualidad entre el espacio y el tiempo extensos y los bloques de espacio-tiempo intensos, entre las sustancias y las formas y las *haecceidades* todavía no es el punto de llegada de la ontología, sino más bien, el punto de partida, por ello son condiciones y ni siquiera la otra cara de las condiciones, sino más bien, lo que apunta a ellas.

Una vez vislumbrada esta diferencia de régimen, sin embargo, no podemos permanecer en ella estableciendo ahí una diferencia ontológica por dos motivos: En primer lugar, porque eliminaríamos la pura e igualitaria inmanencia y habría uno subordinado al otro, a saber, lo extenso subordinado a lo intenso; y en segundo lugar, porque hacer énfasis en la intensidad todavía no elimina los restos de jerarquías, que es lo que el sistema deleuzeano deslegitima ontológicamente. Evidentemente, en lo empírico hay jerarquías, ya sean de un tipo o de otro, pero sólo podremos saber que hemos llegado al plan(o) puramente trascendental y por tanto ontológico, cuando toda jerarquía haya desaparecido y la inmanencia no sea todavía referencial a dos instancias que se reclamen mutuamente. Estamos en el primer deslizamiento o giro de la ontología, pero aún quedan dos más por realizar.

«Sin duda, no hay más igualdad ni menos jerarquía en las jaurías que en las masas, pero no son las mismas.»⁵⁹⁴

⁵⁹³ *MP.*, pags. 374-375. Trad. Cast., p. 303.

⁵⁹⁴ *MP.*, p. 46. Trad. Cast., p. 39.

Es importante percibir que incluso en lo intensivo hay jerarquías aún, pues aquí encontramos de nuevo la ilusión del neoplatonismo, así como la recusación por parte de Deleuze de un nuevo dualismo. En efecto, en el neoplatonismo, que ya ha percibido, como vimos, las magnitudes intensivas y generan un fluido en cascada en lugar de sólo una extensionalidad, sin embargo todavía pueden dar lugar a jerarquías por doquier. Efectivamente, dependiendo de cómo se midan los grados de potencia y las intensidades, siempre podemos encontrar unas más intensas que otras, así hasta el pleno de intensidad = 1 que podría bien ser el Uno neoplatónico o un Bien que esté por encima del ser, pues el ser sólo podría tender a ese Uno sin llegar jamás a serlo. Así pues, encontramos de nuevo un patrón de medida trascendente que sería el Uno, y del cual todas las fuerzas serían degeneraciones del mismo hasta el = 0. De este modo encontramos también en Nietzsche una jerarquía intensiva de las fuerzas que es defendida matizadamente por Deleuze en su obra sobre el filósofo alemán⁵⁹⁵, pero que gracias a Spinoza y la no realidad ontológica de la negación, al igual que por la tendencia al cero que ya se establecía en las magnitudes intensivas kantianas en lugar de la tendencia al uno, el pensamiento deleuzeano termina por recusar.

En efecto, Deleuze nos habla múltiples veces de que la intensidad, y sobre todo, la falta de inmanencia, suponen un peligro. Y ese es precisamente el peligro en el que cae en neoplatonismo, como vimos, pues en el momento en el que se establece un máximo y un mínimo, se ha cercenado en cierto modo la virtualidad y ya hay un orden dado de antemano o una trascendencia que genera jerarquía, hay finalmente una raíz de nuevo, aunque a veces se de cómo ausente o incognoscible por eminente. Se cierra el sistema entre el = 0 y el = 1.

«Los sistemas arborescentes son sistemas jerárquicos que comportan centros de significancia y de subjetivación, autómatas centrales como memorias organizadas. Los modelos correspondientes son tales que un elemento no recibe informaciones más que de una unidad superior, y una afectación subjetiva de uniones preestablecidas. [...]

[...] incluso cuando se cree haber conseguido una multiplicidad, puede ocurrir que la multiplicidad sea falsa –lo que nosotros llamamos tipo raicilla– puesto que su presentación o enunciado aparentemente no jerárquico sólo

⁵⁹⁵ Vid. *Nph.*, “La jerarquía”.

admiten de hecho una solución totalmente jerárquica. [...] incluso si es la unidad abortada que sólo es válida por su misma ausencia o su subjetividad diciendo no soy nada [...]»⁵⁹⁶

Por ello, Deleuze suprime toda noción de uno y permanece en el cuerpo lleno sin órganos = 0, pero no porque el uno esté ausente, sino porque el uno sólo se puede dar en su sustracción, como vimos en la importancia de la sustracción y no tanto de la adición (Infra. Cap. 3. “Ontología”):

«El rizoma [...] No es un múltiple que deriva de lo Uno, o al que lo Uno se añadiría (n+1). No está hecho de unidades, sino de dimensiones, o más bien de direcciones cambiantes. No tiene principio ni fin, pero siempre tiene un medio por el que retoña y desborda. Constituye multiplicidades lineales de *n* dimensiones, sin sujeto ni objeto, distribuibles en un plan(o) de consistencia del cual siempre el Uno es sustraído (n-1). Una multiplicidad tal no varía sus dimensiones sin cambiar de naturaleza en ella misma y metamorfosearse.»⁵⁹⁷

Así pues, la jerarquía del Uno también en la intensión queda en cierto modo eliminada. Al menos eliminada en la imagen fija que se copiaría de la extensión entre el Uno y el cero. La intensidad, pues, no tiene máximo, sino sólo mínimo: plan(o) de inmanencia o cuerpo sin órganos, intensidad = 0 dispuestos a deshacer y hacer de nuevo las multiplicidades que ellos son.

El modo de entender que haya mínimo y no haya máximo es muy sencillo y razonable, ocurre en las cosas que se nos escapan por no estar dadas de antemano, así en la edad, ejemplo que reúne tanto la cronología como algo que se escapa constantemente a ella: la vida; en la cuestión de la edad sólo sabemos el cero del nacimiento y el cero de la muerte, es decir, el cero que siempre nos acompaña, pero nunca hay establecido un límite máximo a pesar de que de ello podamos hacer un cálculo de probabilidades. Es decir, nadie puede decir que ha llegado a una plenitud vital contraria a la muerte, sino sólo grados de plenitud y perfección y tampoco podemos fijar el fin incluso de esa vida. Nadie muere ni a los 80 exactos, ni siquiera podemos establecer que los 80 son el límite máximo al que se tiende, como tampoco podemos establecer, al igual que hacen en los estudios

⁵⁹⁶ *MP.*, pags. 25-26. Trad. Cast., pags. 21-22.

⁵⁹⁷ *MP.*, p. 31. Trad. Cast., p. 25.

acerca de los clásicos, que sobre los 40 años es la edad de plenitud, pues la única referencia es el 0 y no ningún máximo. Así pues, nunca se podría establecer una jerarquía en la que los =40 ó =80 fueran un máximo.

La jerarquía varía cuando hay intensidad, pero queda anulada cuando esa intensidad no se mueve entre dos constantes, sino que sólo tiene una que es su límite *menor*. Esto es, cuando no puede ser extensionalizada y sólo se puede hacer de ella un cálculo aproximativo de probabilidades. Gracias a ello, a esta liberación de la jerarquía, remite a otro ámbito que no es únicamente el extenso-intenso y su dualidad. Dice Deleuze en *Mil Mesetas* acerca de la distinción hecha por Elias Canetti entre las multiplicidades de masa y las multiplicidades de manada o jauría:

«El jefe de la manada [de la jauría] o de la banda juega vez tras vez, debe ponerlo todo en juego en cada golpe, mientras que el jefe de grupo de masa consolida y capitaliza los logros. La manada [jauría] incluso en el propio terreno, se constituye en línea de fuga o de desterritorialización que forma parte de ella, y a la que da un gran valor positivo; las masas, por el contrario, sólo integran tales líneas para segmentarizarlas, bloquearlas, afectarlas de un signo negativo.»⁵⁹⁸

Parece que sigue habiendo un tipo de jerarquía, y es que en la empiría no es evitable, pero lo que hace que no haya un límite = 1, y sí un límite = 0, es eliminar el fixismo y la legitimación de las jerarquías.

Pero ello no quiere decir todavía que los peligros se hayan exorcizado, el sistema deleuzeano no se propone como modelo “mejor” o bueno, ello reintroduciría los dualismos de nuevo. Una carencia de jerarquía, o mejor dicho, de orden quizá no sea siempre bueno en todo contexto, por ello, aun así, Deleuze apela a la *prudencia* frente al maniqueísmo y localiza los problemas incluso del plan(o) trascendental, siempre que se separe de su empiría con sus parcelas, órdenes sedentarios, órdenes nómadas, etc.

⁵⁹⁸ *MP.*, pags. 46-47. Trad. Cast., pags. 39-40. Debemos notar aquí, que aunque Deleuze no lo diga explícitamente “poner todo en juego en cada golpe” connota que se “debe partir de cero en cada acción” como traduce José Vázquez en la edición castellana de pre-textos. No consideramos que deba traducirse así el texto, pero sí nos parece muy oportuna su traducción y referirla aquí, puesto que es el cero de lo que estamos tratando. También ponemos entre corchetes la palabra “jauría”, pues como ya vimos, “meute” significa más bien eso, con sus connotaciones agresivas, que una simple manada, más pacífica.

«La prudencia es el arte común a las tres; y si a veces se roza la muerte deshaciendo el organismo, también se roza lo falso, lo ilusorio, lo alucinatorio, la muerte psíquica evitando la significancia y la sujeción. [...] Hace falta conservar una buena parte del organismo para que cada mañana pueda volver a formarse; también hay que conservar pequeñas provisiones de significancia y de interpretación, incluso para oponerlas a su propio sistema cuando las circunstancias lo exigen, cuando las cosas, las personas, e incluso las situaciones, os fuerzan a ello; y también hay que conservar pequeñas dosis de subjetividad, justo las suficientes para poder responder a la realidad dominante.»⁵⁹⁹

Así pues, para salir tanto de las dicotomías como de las jerarquías, no hay que seguir tanto la línea intensa como hacer una operación que Deleuze, junto con Nietzsche, denomina *Eterno retorno*. Razón por la cual en Nietzsche no pueden ser separables voluntad de poder y Eterno retorno⁶⁰⁰, a no ser que deseemos caer de nuevo en otro tipo de jerarquía. La operación consiste en, como ya vimos, poner el *mapa* sobre el *calco*, es decir, bizquear a lo Parménides entre los dos planos, y con ello, encontrar ese “entre” que el proceso del mapa ya introduce. Así pues, ninguno de esos ámbitos: extenso e intenso, pueden ser separados, y sólo en su visión a la vez puede abrirse la puerta del eterno retorno –que, como vimos era el ser del devenir–, el retorno que nos conducirá a comprender tanto ese “entre”, como el mismo sistema deleuzeano.

« [...] toda la obra consiste en establecer transversales, que nos obligan a saltar de un perfil a otro [...] sin conducir nunca lo múltiple a lo uno, sin nunca reunir lo múltiple en un todo, pero afirmando la unidad por completo original de este múltiple concreto, afirmando, sin reunirlos, todos estos fragmentos irreductibles al todo. [...] Ciertamente es que el viaje no comunica lugares, ni los reúne, sino que tan sólo afirma su propia diferencia (esta común afirmación se realiza en otra dimensión que la diferencia afirmada –en la transversal).»⁶⁰¹

⁵⁹⁹ *MP.*, pags. 198-199. Trad. Cast., p. 165.

⁶⁰⁰ Vid. T. OÑATE: “Nietzsche y los griegos. Genealogías de la hermenéutica y la postmodernidad hasta nosotros.” En *Nietzsche y la hermenéutica*, Universidad de Valencia, vol. I.

⁶⁰¹ *PS.*, p. 153. Trad. Cast., p. 132.

Pero este *eterno retorno* no es simple, consiste en establecer transversales u bizquear entre los ámbitos, pero la intensión y la extensión no es el único ámbito que encontramos. Por ello, debemos continuar nuestra investigación, pues sólo nos hemos acercado unas determinadas condiciones del sistema que nos abren la puerta al mismo. Debemos pasar ahora a estudiar aquello a lo que estas condiciones espacio-temporales remiten como su otra cara: el plan(o) de inmanencia.

Sólo mediante la inmanencia y el hacerse del sistema en sus multiplicidades y en las tres alas o pliegues a la que debe someterse la ontología para despistar las ilusiones y los enemigos que vienen a colapsar y cerrar el sistema con una trascendencia; sólo mediante la inmanencia y su producción, podremos acceder a pensar tanto la univocidad no sustancialista que venimos defendiendo con Deleuze, como encontraremos –aunque de un modo diferente al esperado, como ya podemos intuir– la ontología desaparecida sistemáticamente en el sistema deleuzeano. Sigamos pues este eterno retorno inmanente por el cual podremos encontrar la *ontología perdida*.

IV. Cuarta sección:

LA INMANENCIA O EL SISTEMA

Una vez llegados a este punto, comienza la aventura del sistema abierto deleuzeano. Es abierto por múltiples razones que veremos a lo largo de los epígrafes que aquí dan comienzo. La primera de estas razones es la imposible clausura del sistema, puesto que a partir de los bloques de espacio-tiempo se comienza a desplegar el mismo, de dicotomía en dicotomía, a velocidad vertiginosa para salir precisamente de los dualismos. Ello se lleva a cabo precisamente para despistar estas dicotomías, haciéndolas pasar de una a otra, a fin de escapar a ellas de la manera más velozmente posible, para escapar así también transversalmente de la codificación a la que nos somete el lenguaje introduciéndonos en oposiciones que no son tales. Deleuze afirma que no hay que negar los dualismos, ni ver su oposición, ni establecerlos en contradicción, ni buscar una síntesis. En efecto, para deshacerlos o despistarlos la única metodología a seguir es pasar *a través de* ellos viendo, como ya sabemos, que sus contornos no son absolutos y que los dos términos del dualismo *devienen* a la vez en un bloque.

«Otro o un nuevo dualismo. No. Problema de la escritura: hacen falta absolutamente expresiones anexactas para designar algo exactamente. Y no porque haya que pasar por ahí, no porque sólo se pueda proceder por aproximaciones: la anexactitud no es de ningún modo una aproximación, al contrario, es el paso exacto de lo que se hace. Si invocamos un dualismo es para recusar otro. [...] Se necesitan cada vez correctores cerebrales para deshacer los dualismos que no hemos querido hacer, pero por los que pasamos. Lograr la fórmula mágica que todos buscamos: PLURALISMO = MONISMO, pasando por todos los dualismos que son el enemigo, pero un enemigo absolutamente necesario, el mueble que no cesamos de desplazar.»⁶⁰²

⁶⁰² *MP.*, p. 31. Trad. Cast., p. 25.

Así pues, debemos pensar dos paradojas aparentes para introducirnos en el sistema deleuzeano, dos paradojas que poseen gran relación con deslizar los dualismos a través de una línea de fuga o bloque que haga devenir ambos aparalelamente. Por un lado la paradoja que el devenir Deleuze-Guattari introduce en este texto, a saber, llegar a la fórmula mágica: pluralismo = monismo. Y por otro lado una expresión que hemos usado en varias zonas de este escrito y que por fin podremos comprender: “empirismo trascendental”⁶⁰³. Ambas paradojas se establecen e intensifican, a la vez que resuelven sin síntesis, en el sistema deleuzeano, produciendo con ello este extraño sistema nunca antes intentado que es la *heterogénesis*. Y lo hacen en la unión no sintética de las oposiciones que han sido expuestas tradicionalmente por la filosofía, como son la oposición entre pluralismo y monismo y la que se encuentra de un modo análogo entre empirismo y racionalismo. Así pues, sabemos, antes de entrar a estudiar el sistema deleuzeano pormenorizadamente, gracias a estas claves y a los propios textos del filósofo, que su pensamiento se declara a la vez humeano y spinozista, empirista y racionalista, pluralista y monista. Veremos entonces este sistema abierto y aparentemente imposible que nos presenta Deleuze siguiendo con ello unos pasos perdidos de Bergson:

«Hay entonces en *Materia y memoria* las bodas de un puro espiritualismo y un materialismo radical. Podríamos decir que se trata de Vertov y Dreyer a un mismo tiempo, las dos direcciones. Pero Bergson no continuará en esta vía.»⁶⁰⁴

Esto convierte al sistema en algo harto complicado porque se pliega y despliega en dos direcciones, en una respiración sincrónica que nosotros tendremos que explicar diacrónicamente en la escritura para poder, luego, notar su sincronicidad y su pliegue conjunto, así como sus conexiones o vecindades, ya que el rizoma permite que todo pueda ser comunicado con todo sin pasar por determinados puntos fijos, al contrario de como ocurriría en los sistemas arborescentes. Llegados a este punto, y a pesar de que parecía que habíamos finalizado, por el contrario, comienza todo el sistema. A partir de los

⁶⁰³ Tanto E. ALLIEZ en su libro: *La signature du monde*, como J. MARKS: *Gilles Deleuze. Vitalism and multiplicity*, vinculan íntimamente el “empirismo trascendental” a Whitehead. Remitimos a estos trabajos para localizar una aportación fundamental en el pensamiento deleuzeano que en este trabajo, puesto que la disputa ya se ha establecido con el Idealismo, no puede ser tratada. También Vid. X. PAPAÏS: “Puissances de l’artifice” en *Philosophie*, nº. 47. pags. 85-92, para notar cómo Deleuze se acerca al empirismo contra el Juicio.

⁶⁰⁴ *PP.*, p. 69. Trad. Cast., p. 80.

bloques o las *haecceidades* que nos abren por fin una de las puertas para poder acceder a él como las condiciones del mismo, unas condiciones ya no empíricas sino trascendentales. Como vemos en el siguiente texto de *Lógica del Sentido*, a pesar de haber llegado a unas soluciones, las condiciones siempre relanzan el problema y hacen el sistema una vez y otra.

«Por más que el problema sea cubierto de soluciones, sigue subsistiendo en la Idea que lo remite a sus condiciones, y que organiza la génesis de las soluciones mismas.»⁶⁰⁵

Así pues, se trata de un sistema que, como ya sabemos, al ser sus condiciones móviles y nómadas y no sedentarias, no es fijo y por ello sólo podremos dar cuenta de él en un zigzag, en un movimiento transversal. De este modo, la manera para exponerlo en este trabajo será un camino de ida y retorno distinto del hegeliano el cual efectúa, podríamos decir a estas alturas –aunque luego veremos que no es tan sencillo– una ida spinozista o racionalista y una vuelta empirista.

En efecto, el orden de exposición que establecemos en este punto –ya que como también sabemos, se podría comenzar por cualquier lugar y es inevitable siempre estar ya en el medio– es: En primer lugar un camino que llamamos “de ida” y que nos conduce de lo más inmediato para nosotros, los tópicos o lugares de la percepción establecida, al caos; o podríamos decir más rigurosamente al plan(o) de inmanencia que posee gran relación con la Sustancia spinozista. Y en segundo lugar, un camino “de vuelta” inverso al anterior, un camino que cambia de naturaleza y no es simétrico al “de ida” siendo, esta vez, empirista. Este segundo camino nos conducirá del caos-materia, hasta las sustancias y las formas que conforman la tópica, o más rigurosamente, hasta la posibilidad de que haya esta tópica y no sólo ella.

Como podemos notar, este sistema disimétrico se da entre disimétricos, pues no va rigurosamente desde los tópicos al caos y desde el caos a los tópicos, sino que, en cada caso, parte de una situación, de un punto, de un extremo o límite y conduce a una condición de otra naturaleza completamente diversa. Así podemos notar de nuevo la doble naturaleza de las condiciones en Deleuze. Pues tanto los tópicos como el caos son

⁶⁰⁵ *LS.*, p. 70. Trad. Cast., p. 74.

los dos puntos fijos de una génesis. Si así lo contempláramos, todavía podríamos caer en algunas ilusiones extensivas como la posibilidad de un origen y un fin, y en realidad no parecen ser estos puntos aquello que nos interesa como condiciones reales de este sistema.

«Pero esta exigencia no parece legítima en absoluto. Lo que es común a la Metafísica y a la filosofía trascendental es, en primer lugar esta alternativa que nos imponen: *o bien* un fondo indiferenciado, sin-fondo, no-ser informe, abismo sin diferencias y sin propiedades – o bien un Ser soberanamente individuado, una Forma fuertemente personalizada. Fuera de ese Ser y de esa Forma, no queda sino el caos...[...] Pero, en un caso como en el otro, se permanece en la alternativa del sin-fondo indiferenciado y las singularidades aprisionadas [...]

También el descubrimiento de Nietzsche está en otro sitio, cuando, liberado de Schopenhauer y de Wagner, explora un mundo de singularidades impersonales y pre-individuales, mundo al que ahora llama dionisiaco o de la voluntad de poder, energía libre y no ligada. Singularidades nómadas que ya no están aprisionadas en la individualidad fija del Ser infinito [...] ni en los bornes sedentarios del sujeto finito [...]»⁶⁰⁶

Estos bornes, del caos y los tópicos, nos interesan sólo en el sentido de que son los puntos fijos del sistema, de los cuales se parte tradicionalmente. Los tópicos y el caos como condiciones son más bien tales por ser los polos que se hacen y se deshacen mutuamente en el sistema deleuzeano que es un devenir. Son lo que antes era llamado condiciones históricas⁶⁰⁷ o las condiciones como eje de coordenadas espacio-temporales de lo empírico-actual. Es aquello de lo que siempre se parte y que es necesario para determinar actualmente el acontecimiento en la determinación recíproca. Es decir, son en cierto modo, puntos necesarios que serán arrastrados y deshechos poco a poco a lo largo de esta diagonal y serán deshechos por el trabajo de las otras condiciones que encontramos: las *haecceidades* y el *plan(o) de inmanencia*, no aprisionados en los tópicos o el Ser como Super-dóxa. Ambas instancias son condiciones móviles o el devenir del devenir.

⁶⁰⁶ LS., pags. 129-130. Trad. Cast., p. 122.

⁶⁰⁷ «La historia no es experimentación, es sólo el conjunto de condiciones casi negativas que hacen posible la experimentación de algo que es ajeno a la historia». *Qph?*, p. 106. Trad. Cast., p. 112. Supra. Nota. 449.

Estas sí parecen ser condiciones, ya no empírico-fácticas, sino transcendentales del sistema, de un sistema del devenir y no de un ser eterno, fijo y dado de antemano. Estas condiciones singulares se caracterizan por no ser ni polos, ni fijas; sino bordes que se encuentran en varios puntos del sistema. Variaciones. Vemos entonces que las haecceidades y el plan(o) de inmanencia son las verdaderas condiciones ontológicas, pues son la condición del devenir mismo y no de su anclamiento cabal en el tópico o de su locura absoluta en el caos. Y vemos que son estas las condiciones que más nos interesan y que hacen el sistema porque ellas son las que lo producen y recorren. Lo sabemos porque las encontramos en varias etapas, cambiando de naturaleza pero dejando huellas para seguir su rastro, al igual que lo hace la vida. Estas condiciones son la vida misma pues ésta no puede darse ni en la asfixia del sistema cerrado de los tópicos, ni en la asfixia de la apertura caótica sin sistematicidad alguna. La vida necesita estas dos instancias fijas a la vez y no en alternativa excluyente: necesita al caos y a los tópicos, pero no sólo a ellos como paradas o límites de su recorrido, sino sobre todo al recorrer mismo. Éste recorrer que es la vida, este proceso imparabile, viene marcado por las haecceidades o singularidades y el plan(o) como condiciones propiamente del devenir.

«Entre su vida y su muerte hay un momento que no es más que el de una vida jugando con la muerte⁶⁰⁸. La vida del individuo ha dejado lugar a una vida impersonal y, por tanto singular que despeja un puro acontecimiento liberado de los accidentes de la vida interior y exterior, es decir de la subjetividad y la objetividad de eso que llega.»⁶⁰⁹

Se trata, como vemos, de un proceso que pone en relación a lo heterogéneo. Una *heterogénesis* que no conduce de un caos indeterminado a una determinación total de los tópicos, sino que nos lleva siempre de un punto fijo a la abolición misma de lo fijo en el sistema –aunque esto fijo resulte del sistema mismo. Así pues, podemos comprender, gracias también a lo que percibimos acerca de los dos regímenes de condiciones en epígrafes anteriores⁶¹⁰, que el sistema se constituye, rigurosamente hablando, desde los tópicos hasta el plan(o) de inmanencia en uno de sus sentidos, y del caos a las

⁶⁰⁸ “L’Immanence: une vie...”, *DRF.*, p. 361. cita de Dickens: *L’Ami commun*, III, ch. 3, Pléiade.

⁶⁰⁹ “L’Immanence: une vie...”, *DRF.*, p. 361.

⁶¹⁰ Vid. Supra. Tercera sección de este estudio: “Condiciones “del” sistema”, y en particular el cap. 10. “Consideraciones preliminares”.

haecceidades en otro de sus sentidos. Y lo hace de este modo pues aún términos y medios, deshaciendo lo fijo siempre en un devenir, pues si es sistema, es porque conserva algo de lo fijo, y es abierto es porque lo pone en relación con su devenir inmanente que es la vida misma y lo hace así devenir.

De este modo, veremos en los epígrafes que vienen a continuación, el desarrollo de estos dos caminos “de ida” y “de vuelta”. El primero de ellos, el llamado racionalista, nos conducirá de lo primero para nosotros, la tópica, al devenir y la imposibilidad de que haya primero ni fin pues todo es medio. Al hacerlo, nos llevará a través de los tres *giros ontológicos* que ya veníamos notando y anunciando. Y veremos el recorrido que nos conduce a través de ellos pues, como ya sabemos, no se puede caer en la premura de quedarse en ninguno de ellos ni considerar a ninguno por encima de los otros o a alguno como anterior a los otros, ni ontológica, ni cronológicamente. Sólo pueden ser considerados los tres a la vez, y ni siquiera de un modo generativo de más a menos o de menos a más, ya que si algo nos enseña esta medida del medio frente a los polos o los fijos, es que nunca hay más o menos, así como que no podemos establecer ninguna jerarquía pues entrarían de nuevo todas las ilusiones empíricas en el sistema.

Este sistema posee una “ida” y una “vuelta” más espacial que temporal, como hemos notado ya suficientemente. Se trata más bien de lo que Deleuze llama una *síntesis disyuntiva* o *rizoma* en la que todo se conecta con todo sin tener que pasar por determinados lugares fijos como ocurriría con un sistema del devenir temporal-genético. Así pues, veremos los tres giros que la ontología realiza en esta “ida” nómada hacia el *Afuera* como espacio y plan(o) de inmanencia, tres giros conectados, pero no necesariamente sucesivos, que marcan las diferencias ontológicas: en primer lugar entre lo extenso y lo intenso; en segundo lugar entre el ser y el pensar o las palabras y las cosas; y en tercer lugar que indican el plan(o) de inmanencia como ontología.

Por otro lado, tendremos que realizar la “vuelta” para notar, no tanto que hay un en sí y un para nosotros, sino que esas dos nociones están atravesadas y carcomidas o roídas por el mismo devenir. Así pues, y para no pensar que un proceso o camino nunca es anterior a otro sino que son la misma tierra recorrida de en un sentido o en otro y a la vez, a la velocidad de un rayo, notaremos el camino que aquí llamamos “de vuelta” (pero que podría llamarse “de ida” en otra circunstancia pues no es más que un medio y está en

medio) nos conducirá de nuevo desde un polo fijo o límite como es el caos, hasta las haecceidades en una muestra del *constructivismo* al que refiere Deleuze. Un constructivismo empirista y materialista al contrario que el idealista. Un constructivismo que nos conduce al arte, a la filosofía y a la ciencia como creadores de tópicos desde el caos, a la vez que como únicas armas para alterar la percepción y con ella el mundo que nos rodea en un gesto político.

Sin más dilación, comencemos a nomadear por estos caminos que nunca están dados de antemano y donde cada recorrido ya es un acto de creación...

15. De la tónica, al plan(o) de inmanencia

Damos comienzo entonces a lo que hemos llamado este “camino de ida” que nos conducirá desde los tópicos hasta el plan(o) de inmanencia como ontología.

Como ya hemos notado, siempre nos encontramos en un estado en el cual encontramos cosas, sujetos y objetos en espacios y tiempos sedentarios. Es el hábito prefijado y anterior a nosotros en el que nos situamos, las estructuras en las que habitamos. Pero, como ya vimos, coexistiendo con ellas se halla otro régimen de lo mismo que es el nómada de las intensidades. Así pues, el hábito y la tónica ya son siempre atravesados y horadados por las haecceidades que les hacen salirse de sus casillas a cada paso en una diagonal. Esta diagonal no sólo deshace, sino que también hace estos tópicos. Es en ella, a través de las haecceidades y hasta el plan(o) de inmanencia, donde debemos permanecer para poder notar el sistema abierto y unívoco que propone Deleuze.

En efecto, vimos que las haecceidades venían en nuestra ayuda para poder salir de los tópicos y poder dirigirnos hacia lo trascendental. Ellas son las que, a través de sus variaciones, nos conducirán a lo largo de la diagonal transversal para deshacer los tópicos y poder producir el sistema. Pues estas haecceidades, como ya hemos notado, no permanecen en un lugar, no son fijas, sino que ya nos ponen en movimiento. Así pues, ellas no pueden ser localizadas meramente donde ya las habíamos encontrado, a saber,

como lo otro de la extensión y sus espacios-tiempos, sino que debemos cabalgar sobre ellas para poder dar cuenta del sistema.

En la persecución de las haecceidades, vemos que, en un primer momento, éstas tienen dos caras, una como multiplicidades intenso-extensas, pero por otro lado, una cara que mira hacia esta diagonal o transversal y que las convierte en otra suerte de multiplicidades, unas multiplicidades virtuales. Estas dos caras han de ser consideradas, no como dos caras extensas y romas, sino como dos potencias o, mejor dicho, dos tendencias. Con ello notamos que las haecceidades poseen, por un lado, una tendencia a la sedentarización, a la extensión; y por otro, una tendencia a la fuga por la diagonal. Cada una de estas tendencias hará cambiar a las haecceidades de naturaleza, pues como ya sabemos, en este tipo de multiplicidades, cada cambio genera una alteración.

«Nuestra hipótesis es la siguiente: una multiplicidad se define, no por los elementos que la componen en extensión, ni por los caracteres que la componen en comprensión, sino por las líneas y las dimensiones que comporta en “intensión”. Si cambiáis de dimensiones, si añadís o retiráis alguna, cambiáis de multiplicidad.»⁶¹¹

Por tanto, encontraremos que cuando una haecceidad tiende a la extensión o mejor dicho a la génesis de tópicos, se transforma en un *agenciamiento* y genera un *estrato* o un fenómeno de *estratificación* o de *territorialización* que acaba dando lugar a las sustancias y a las formas molares con las que nos topamos en la experiencia cotidiana. Y, sin embargo, cuando su tendencia es hacia la diagonal o el plan(o), sigue su camino de mutaciones y de dualismos que no son tales como veremos, *desterritorializando* o *desestratificando* el estrato⁶¹². Así pues, por lo pronto, ya vislumbramos algunas caras y recorridos de las haecceidades: pues si en un primer momento son la intensidad frente a la extensión, deslizan el dualismo y se convierten en una multiplicidad virtual entre ambas multiplicidades, extensa e intensa, deviniendo *agenciamiento* cuando es mirada desde el estrato, la estructura o los tópicos, y deviniendo, sin embargo *acontecimiento* cuando es visto desde el plan(o).

⁶¹¹ *MP.*, p. 299, Trad. Cast., p. 250.

⁶¹² En efecto, como ya vimos en el caso del espacio, Deleuze aquí también declina los nombres del estrato. Así encontramos, por ejemplo esta terminología en un ámbito más geológico, pero “estrato” también se dice “territorio” en un ámbito geopolítico, “organismo” en una dirección biológica, “estructura” según la terminología del estructuralismo.

Los tópicos entonces no explican nada, son ellos los que deben ser explicados. Son un punto de partida en cuanto siempre están atravesados ya de haecceidades intensivas las cuales son las que permiten que los tópicos sean, a la vez que los deshacen a cada paso en un proceso de estratificación y de desterritorialización simultáneo que conforma el sistema del devenir o sistema abierto. Pasemos, entonces, a estudiar pormenorizadamente todos estos giros ontológicos del sistema mismo, los cuales nos conducen, a través de las haecceidades –como condiciones móviles o ilocalizables o variables–: de los tópicos, al plan(o) como condición de este mismo estilo, y también al caos como condición fija y, por lo tanto, aniquiladora de la vida por ser término y no devenir⁶¹³.

15.1. Estratificación intensa-extensa. Primera ontología

Al comienzo de esta “ida” encontramos ya una diferencia básica, aquella que hay entre lo extenso de los tópicos y los tópicos también intensos y jerarquizables⁶¹⁴. Pero estos otros tópicos, sin embargo, nos conducen a las puras haecceidades. Estas haecceidades no son una distinción estática sino que son la máquina (*agenciamiento maquínico*) que genera este primer dualismo con el que nos encontrábamos, pues es el proceso mismo que viene a formar y a deshacer estos tópicos a la vez.

Es aquí donde hallamos la primera ontología que plantean Deleuze y Guattari. Se trata de una ontología pues marca una primera diferencia ontológica, una diferencia que, pareciendo en un primer momento estática, no lo es, pues ya hace notar, en el “entre” de

⁶¹³ El movimiento que aquí comienza hacia la *desestratificación* para dar lugar a una *ontología de la creatividad* ha sido estudiado en relación a la esquizofrenia y al misticismo por J-C. GODDARD en su libro: *Mysticisme et folie. Essai sur la simplicité*. Ello a partir de diversos pensadores, como sobre todo, Bergson, Fichte y Deleuze, por lo que genera un mapa muy interesante de convergencias y divergencias alrededor de esta temática que nosotros sólo podemos estudiar, debido a la tarea precisa de nuestra investigación, en Deleuze. Todo el primer capítulo: “Mysticisme et schizophrénie” y la introducción están dedicadas a estudiar este movimiento desde el punto de vista de la esquizofrenia y su relación con el misticismo creativo bergsonian, El capítulo “Triste psychose” nos conduce a notar la relación que el estado de desestratificación posee con la *simplicidad* (en cuanto a “desaparición de la individualidad” Cfr. p. 20.) para construir de nuevo sobre ella, siempre que no se caiga en la catatonia esquizofrénica. Y el tercer capítulo nos abre a la relación de lo uno y lo múltiple tal y como notaremos en el epígrafe correspondiente de este trabajo: Infra. §.15.3.5. “Multiplicidad y afuera”. Si bien hay que matizar que el “misticismo” debe ser pensado aquí, pues no parece que se trate de un misticismo al uso, sino más bien de una tendencia esquizo del pensamiento.

⁶¹⁴ Ya hemos tratado en este trabajo del peligro de caer en una tópica de la intensidad. Lo hemos hecho sobre todo en los epígrafes: 9.4.2. “Sistemas del devenir temporal” y cap. 14. “Bloques de espacio-tiempo”.

extensión e intensión, la línea de fuga que nos conduce a la gran maquinaria del sistema. La llamamos ontología, a pesar de que todavía no hemos hallado la “ontología” que buscábamos, pues en esta diferencia es donde muchos filósofos han encontrado, precipitadamente, al ser, a saber, como lo intenso de lo extenso. Pero, como veremos, la *ontología desvaneciente* deleuzeana no puede quedar aquí, pues caeríamos en muchas de las ilusiones que antes hemos descrito ya que no habría una inmanencia pura, sino sólo una inmanencia “de” una dimensión respecto “de” otra y todavía nos encontraríamos con jerarquías y falsos problemas. Así pues debemos tratarla para ver que si hay una ontología en Deleuze, pasa por aquí, pero no se queda aquí la investigación. Por ello veremos que se necesitan dos ontologías más.

Pero antes de introducirnos en esta velocidad vertiginosa del hacerse y deshacerse de los tópicos que es el sistema, veamos un poco más detenidamente este proceso que es la primera ontología y que genera la primera diferencia ontológica.

Así, ya vimos que estos bloques de espacio-tiempo se descubren como *haecceidades* frente a las *sustancias* y *formas* contorneadas de los espacios y tiempos extensos, frente aquello que ya tiene coordenadas espacio-temporales. Vimos que, contra el dominio de la extensión, se muestra siempre tímido otro lado de la realidad: su virtualidad. Esta virtualidad nos muestra que las cosas no están dadas de antemano según la semejanza a modelos fijos o esencias, sino que existe una individuación, un proceso. Y este proceso no puede ser entendido más que en términos intensos de potencia, afección y velocidades en lugar de por puntos, extensiones, esencias y no-ser como límite.

Pero, lo que marca esta aparición de lo intenso no es tanto una dualidad como un proceso y una diferencia de regímenes de lo mismo, como hemos visto. Así pues, no hay que pensar que ahora hay que abandonar a los sujetos y las cosas (formados y sustanciados) y dedicarse a mirar los paisajes y los climas como modelo. Ello sería darle importancia a lo intenso como tópica y como estructura jerárquica y nos acercaría a una peligrosa ilusión que Deleuze caracteriza muchas veces como fascismo, como ya sabemos. Por el contrario, hay que poder aprehender los dos registros en todo lo que hay. Bizquear. Hay que poder ver las dos caras a la vez sin que ninguna anule o subordine a la otra. Hay que notar su punto sólido o molar a la vez que aquello molecular que convive con él y que contribuye a generarlo a la vez que lo deshace. Notar, no un lado o el otro,

sino la multiplicidad entre ambas, su “y”. Hay que pasar de la intensidad como multiplicidad opuesta a la extensa, a la haecceidad o bloque como multiplicidad virtual que produce esta diferencia ontológica con sus dos caras inmanentes.

«En efecto, habría que evitar una conciliación demasiado simple, como si por un lado hubiera sujetos formados, del tipo cosas o personas, y por otro, coordenadas espacio-temporales del tipo haecceidades. Pues poco concederéis a las haecceidades si no os dais cuenta de que sois una de ellas, de que no sois nada más que eso.»⁶¹⁵

Así pues, también somos paisajes de átomos y no sólo sustancias o formas, sujetos u objetos. Es más, la vida consiste en que seamos las dos cosas a la vez. Las cosas, las palabras, los sujetos y los objetos son también velocidades, potencias, cúmulos o bloques de espacios y de tiempos, de espaciarse y de coexistir con otras dimensiones y otras temporalidades.

Tenemos, pues, estos bloques de espacio-tiempo como *haecceidades* frente (y con) las formas y las sustancias. Vistos desde ellos mismos son plenamente haecceidades que tienen relación, como ya hemos notado, con la diagonal o transversal, pero vistos estos bloques en relación con la diferencia ontológica entre extenso e intenso y conformando con ella un estrato, son llamados, sin embargo, *agenciamientos*. Todo agenciamiento es una haecceidad, pero no toda haecceidad es un agenciamiento, pues, como vimos, los bloques poseen dos caras, y sólo en una de ellas es agenciamiento. Así pues, si en un primer momento podíamos notar que hay un doblez *haecceidad-intensión*, según el proceso que conlleva este doblez, podemos localizar ahora otro que consiste en *haecceidad-agenciamiento*.

«Es todo el agenciamiento en su conjunto individuado quien se encuentra siendo una haecceidad; es él quien se define por una longitud y una latitud, por velocidades y afectos, independientemente de las formas y de los sujetos que sólo pertenecen a otro plan. Es el lobo, o el caballo, o el niño

⁶¹⁵ *MP.*, p. 320. Trad. Cat, p. 265.

quienes dejan de ser sujetos para devenir acontecimientos, en agenciamientos que son inseparables de una hora, de una estación, de una atmósfera [...] A lo sumo, se distinguirán las haecceidades de agenciamientos (un cuerpo que sólo es considerado como longitud y latitud) y las haecceidades de inter-agenciamientos que señalan también las potencialidades de devenir en el seno de cada agenciamiento (el medio de cruzamiento de las longitudes y latitudes).»⁶¹⁶

Así pues, lo que llaman Deleuze y Guattari un *agenciamiento maquínico* es un proceso que va a hacer multiplicidad entre las multiplicidades extensas y las intensas en una de sus caras, a saber, según el punto de vista del producir el lugar donde habitamos a base de juntar fragmentos heterogéneos. Esto es, a base de hacer la función propia del agenciamiento que es el de agenciarse y organizar intensidades y extensiones, fragmentos de todo tipo. De unir heterogeneidades tomadas al azar de todas partes: de otros agenciamientos y otros estratos⁶¹⁷.

«Un agenciamiento maquínico era un *interestrato*, en tanto que regulaba las relaciones entre los estratos, pero también en cada uno [...] Un mismo agenciamiento podría tomar prestado elementos de estratos diferentes y en un cierto desorden aparente; inversamente, un estrato o un elemento de estrato podían funcionar todavía con otros para un agenciamiento diferente. Por último, el agenciamiento maquínico era un *metaestrato*, puesto que por otro lado estaba orientado hacia el plan(o) de consistencia y efectuaba necesariamente la máquina abstracta.»⁶¹⁸

⁶¹⁶ *MP.*, p. 321. Trad. Cast., p. 266.

⁶¹⁷ Es interesante ver la explicación que hace Althusser de las *máquinas* en su obra L. ALTHUSSER: *Marx dentro de sus límites*. En esta obra el filósofo toma el término “máquina de estado” de Marx –del cual no es descabellado que Deleuze y Guattari lo hayan tomado también– y aporta una explicación muy clarificante para comprender por qué el agenciamiento es maquínico y no mecánico, ni orgánico, etc., a pesar de que Althusser todavía no dé el giro inmanentista a las máquinas que realizan Deleuze y Guattari y las asocia a la producción.

⁶¹⁸ *MP.*, p. 93. Trad. Cast., p. 77.

El agenciamiento⁶¹⁹ es, en definitiva, la instancia o el proceso que, en una de sus caras, forma las condiciones de las cuales partimos siempre: los tópicos, los estratos, las estructuras, mas lo hace de un modo nada organizado. Así pues el orden, el organismo formado, el estrato, el conjunto de tópicos o lugares comunes que es una estructura no posee una ley u origen formado a su base, sino más bien un agenciamiento, un torbellino que pone unas cosas al lado de otras de un modo azaroso, que hace lo que puede y toma lo que puede sin distinguir de antemano ni esencial, ni accidental. Estos *agenciamientos maquínicos* producen entonces los *estratos* a partir de sus dos caras: aquella que queda anclada en ellos, y la que continúa siendo virtual y liberada para seguir la línea de fuga o la diagonal, es decir, la que remite todavía a los problemas y no satura todo con soluciones.

Los *estratos* son lo más inmediato para nosotros, como ya hemos visto, pues se trata de la solidificación de nuestros hábitos. Es en los estratos donde distinguimos la *intensión* y la *extensión*, pues el agenciamiento posee otra cara que ya sólo es intensión no tópica. Y es en la intensión y la extensión estratificadas, es decir sedentarias y tópicas donde se dan lugar las sustancias y las formas. Así pues, nos vemos en primer lugar con los *estratos*, estratificados gracias a los *agenciamientos*.

«Porque sobre la tierra se producía al mismo tiempo un fenómeno muy importante, inevitable, benéfico en algunos aspectos, perjudicial en muchos otros: la estratificación. Los estratos eran Capas, Cinturas. Consistían en formar materias, en aprisionar intensidades o en fijar singularidades en sistemas de resonancia y de redundancia, en construir moléculas más o menos grandes en el cuerpo de la tierra, y en hacer entrar estas moléculas en conjuntos molares.»⁶²⁰

⁶¹⁹ La palabra “agenciamiento” traduce el “agencement” francés. En francés, “agencement” es un término cotidiano aunque en castellano resulta difícil traducir. Un “agencement” es una disposición, una combinación, un arreglo, como una organización del interior de una casa, o de una escenografía (Larousse). En castellano se ha traducido tanto por “agenciamiento”, que conserva la raíz francesa, como por “dispositivo” (como en la traducción de *KLM* por Jorge Aguilar) y también por “componenda” por J. L. Pardo en “Máquinas y componendas...”. Nosotros optamos por “agenciamiento”, ya que, además de conservar el sonido francés y ser la traducción más extendida del término, podemos decir que una disposición es un agenciar, de ahí la palabra “agenciarse”, disponer algo.

⁶²⁰ *MP.*, p. 54. Trad. Cast., p. 48.

Esta estratificación, a partir de los agenciamientos que son y no son haecceidades, se lleva a cabo en un proceso por dobles articulaciones⁶²¹, la máquina de articular es, precisamente este agenciamiento. Veamos brevemente cómo funciona esta doble articulación:

«La primera articulación seleccionaría o extraería, de los flujos, partículas inestables, unidades moleculares o cuasi moleculares metaestables (*sustancias*) a las que impondrían un orden estadístico de uniones y sucesiones (*formas*). La segunda articulación sería la encargada de crear estructuras estables, compactas y funcionales (*formas*), y constituirían los compuestos molares en los que esas estructuras se actualizan al mismo tiempo (*sustancias*). [...] cada articulación implica por su cuenta forma y sustancia. De momento, sólo se podría decir que a cada articulación le correspondería un tipo de segmentariedad o de multiplicidad: uno, flexible, más bien molecular y únicamente ordenado; otra más duro, molar y organizado.»⁶²²

No nos interesa tanto en este trabajo estudiar pormenorizadamente esta doble articulación, sino más bien fijarnos en algo que ya hemos notado varias veces y que es preciso no olvidar a estas alturas de la investigación. Se trata de una posible ilusión de la filosofía si se quedara anclada en esta primera ontología y no contemplara las otras dos, o las observara pero subordinándolas a ésta. Y es que no podemos absolutizar esta diferencia ontológica o esta primera ontología pues todavía es un *estrato* y, por lo tanto, no nos dejaría salir del camino de la dóxa o de la copia de lo empírico (idealismo empirista y no empirismo trascendental). En efecto, no podemos pensar que lo extenso y rígido sea el estrato y que este estrato esté subordinado a lo intenso y fluido, pues en un estrato podemos encontrar ambos, como podemos ver en el texto precedente (ambas articulaciones se valen de sustancia y forma). Es decir, hay una intensidad y una fluidez que pertenece y es propia del estrato como primera articulación.

⁶²¹ Deleuze y Guattari escogen este término porque la lingüística explica muy bien este proceso de estratificación o estructuración a partir de esta expresión, pero no por ello habríamos de pensar que lo que hay tiene una estructura lingüística, sino más bien, que las estructuras lingüísticas también participan de esta estratificación por doble articulación como veremos en el epígrafe siguiente: «(y lo mismo habría que decir de la doble articulación: si el lenguaje tenía una especificidad, y por supuesto tenía una, ésta no consistía ni en la doble articulación, ni en la cuadrícula de Hjelmlev, que eran caracteres generales del estrato).» *MP.*, p. 58. Trad. Cast., p. 51.

⁶²² *MP.*, p. 55. Trad. Cast., pags. 48-49.

Como ya sabemos, no hay que confundir la intensidad tópica con el camino en el que nos introduce la persecución y el deslizamiento de los dualismos al que nos conducen las haecceidades y la diagonal. Si los confundiéramos, caeríamos en esta ilusión de la primera ontología, y ello nos conduciría a filosofías como el neoplatonismo que todavía conserva jerarquías por doquier y anula la ontología misma al sesgarla en este primer giro, o bien también el hegelianismo que confunde el devenir finalmente con la extensión vía esta ilusión extenso-intenso del estrato, o bien el estructuralismo quien no puede salir finalmente de las estructuras.

Esta primera premura es nefasta para el pensamiento, según Deleuze, pues ya produce el calco de lo empírico y la necesaria trascendencia para introducir la heterogeneidad donde no la hay; pues siempre se está en el mismo ámbito, el de la estructura. Por ello, el filósofo considera necesario recorrer las tres ontologías y no obviar ninguna de ellas, en orden a poder llegar a lo trascendental inmanente.

Así pues, notamos que, a este nivel ontológico, los bloques son juntados y plegados en la estratificación y ellos pasan a ser, en cierto modo, partes de un estrato. Pero, como ya sabemos, todavía guardan una cara libre que es la que hace virar al agenciamiento tanto hacia otros agenciamientos, como hacia el plan(o), deviniendo de nuevo en haecceidades o acontecimientos, y continuando la labor del hacerse del sistema fuera de los tópicos.

15.2. Estratificación ser-pensar. Segunda ontología

No ocurre tan sólo este proceso o giro ontológico extensión-intensión que acabamos de estudiar en un agenciamiento. Esta máquina sólo nos aporta las *sustancias*, las *formas* de los estratos por un lado, a la vez que nos sigue indicando el camino de las *haecceidades* por otro. Mas, estas dos caras del agenciamiento: hacia el estrato y hacia las haecceidades, se doblan, a su vez, en una segunda ontología sincrónica a la precedente. En efecto, no sólo encontramos sustancias y formas, es decir, estratos por un lado y haecceidades libres por otro en el terreno de las cosas y sus estados, sino que este proceso también se da en el pensar o en el lenguaje.

Este es, sin duda un punto crucial de la ontología desde Grecia. Desde el rótulo parmenídeo que reza: «...*pues lo mismo es pensar y ser*»⁶²³, la relación entre ser y pensar, desplazada en nuestra contemporaneidad a la de las palabras y las cosas a partir de la lingüística, y tratada de este modo tanto por Deleuze como por Foucault, Derrida, Lyotard, Serres y muchos filósofos de nuestra contemporaneidad, es primordial, pues se las ve con el problema esencial de cuál sería la relación entre el lenguaje y lo que hay.

Deleuze trata esta cuestión pormenorizada y explícitamente desde el comienzo de su producción. Se trata de uno de los temas que atraviesan el pensar deleuzeano, y no sin razón, desde *Empirismo y subjetividad* hasta *Mil mesetas* donde sabemos que traza el sistema en todas sus facetas. Sobre todo lo lleva a cabo en *Lógica del sentido* donde la cuestión articula toda la obra. Lo estudia a partir de Kant, los estoicos, Spinoza, Foucault, la filosofía analítica, etc. Y su tratamiento llega hasta *Crítica y Clínica o ¿Qué es la filosofía?*, a pesar de que en este último texto se base más en la cara palabras-pensar, pues su temática es un ajuste de cuentas con la filosofía y sus afueras.

De nuevo, no podemos tratar esta problemática con toda la hondura que requeriría en el presente estudio, pues nuestro cometido aquí es, más bien, notar el sistema deleuzeano en toda su complejidad y en las tres vueltas o deslizamientos que lleva a cabo –todos ellos necesarios y no superado ninguno de ellos en ningún momento–, que demorarnos en esta problemática de la que se obtendría otro amplio trabajo. En efecto, cada uno de los deslizamientos o pliegues ontológicos que trata Deleuze, atraviesan con igual intensidad su obra⁶²⁴.

Así pues, vamos a tratar este punto someramente y, ante todo, desde la perspectiva de *Mil mesetas*. Lo hacemos en este texto pues es el que venimos trabajando desde el problema anterior y ello debido a que es un lugar donde se percibe con mucha claridad el sistema deleuzeano en todos sus movimientos y pliegues: tanto en el pliegue entre lo extenso y lo intenso, como el pliegue entre las palabras y las cosas, como en el plegado visto desde sí que constituyen las tres ontologías deleuzeanas sincrónicas y esenciales a la

⁶²³ DK, 28 B3. Clemente de Alejandría, *Strom.* VI 23. Recogido y traducido en T. OÑATE y C. GARCÍA: *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de occidente.* p. 185.

⁶²⁴ Para tratar esta temática palabras-cosas deleuzeana de un modo riguroso, en relación, sobre todo, a la pragmática que pone en juego, Vid. G. GALVÁN: *Gilles deleuze. Ontología, pensamiento y lenguaje.*

vez, las tres ontologías que se cruzan constantemente. Así pues, sigamos con la nomenclatura de *Mil mesetas* viendo cómo se completa este *estrato* mediante el hacer del *agenciamiento* que ahora posee otras dos caras inmanentes también entre sí y otra doble articulación:

« [...] Los agenciamientos siguen perteneciendo, no obstante, a los estratos; al menos pertenecen a ellos en un aspecto. Y, bajo ese aspecto, en todo agenciamiento se distingue el contenido y la expresión. En cada agenciamiento hay que encontrar el contenido y la expresión, evaluar su distinción real, su presuposición recíproca, sus inserciones fragmento a fragmento. Pero eso que hace que el agenciamiento no se reduzca a los estratos consiste en que la expresión deviene un *sistema semiótico*, un régimen de signos, y el contenido un *sistema pragmático*, acciones y pasiones. Esta doble articulación rostro-mano, gesto-palabra, y la presuposición recíproca entre ambos. He aquí, entonces, la primera división de todo agenciamiento: es a la vez e inseparablemente, por un lado agenciamiento maquínico, y por otro, agenciamiento de enunciación.»⁶²⁵

Así pues, encontramos esta nueva vuelta ontológica que veníamos anunciando en la cual el agenciamiento queda dolado a su vez. Aparecen aquí los *agenciamientos maquínicos* de las cosas y los *agenciamientos de enunciación*. De este modo, no encontramos simplemente haecceidades, sustancias y formas en un estrato, sino que encontramos, en ese mismo estrato, esta tríada en dos ámbitos distintos: tanto en las palabras como en las cosas, en lo que el texto denomina *expresión* y en el *contenido* a la vez. No sólo está estratificado lo que hay, sino también lo que se dice, a la vez que en los dos ámbitos también hay un movimiento de desestratificación simultáneo al de estratificación.

Llamar a esta instancia o más bien, actividad que produce en cierto modo los giros o las diferencias ontológicas “*agenciamiento*” posee muchas ventajas sobre lo que era llamado “*sentido*” en *Lógica del sentido*. En primer lugar, porque permite conservar el mismo nombre para notar las dos caras de la misma actividad sin tener que apelar exteriormente a una inmanencia. Es decir, si llamamos “*sentido*” a aquello que hace (y

⁶²⁵ *MP.*, p. 629. Trad. Cast., pags. 513-514.

deshace) los tópicos o la gramática en el ámbito de las palabras, no podemos decir que también haya un sentido de las cosas, y sin embargo, el agenciamiento se puede entender en sus dos caras como siendo el mismo proceso, la misma máquina azarosa que genera a la vez contenidos y expresiones.

«Porque las expresiones o las enunciaciones no están menos estrictamente determinadas por el agenciamiento que los contenidos mismos. Y es un solo y mismo deseo, un solo y mismo agenciamiento el que se presenta como agenciamiento maquínico de contenido y agenciamiento colectivo de enunciación.»⁶²⁶

Así pues, vamos notando que hay una razón de bastante peso para eliminar el concepto “sentido” de la filosofía deleuzeana como hace el propio Deleuze, pues si lo mantuviéramos, parecería que el sentido, es decir, el ámbito de las palabras, tendrían algún tipo de primacía u organizarían, en cierto modo, a las cosas; lo cual acercaría peligrosamente a Deleuze, de nuevo, al pensamiento hegeliano y al idealismo. Pues si mantuviéramos esta terminología, todavía se podría entender al “sentido” como lo Uno de lo múltiple, siendo lo múltiple también las cosas, y por lo tanto, habría una subordinación de las cosas a las palabras o conceptos. Sin embargo, el término “agenciamiento” hace notar que ni las cosas están subordinadas a un sentido, ni los sentidos a un solo sentido: que lo que hay entre palabras y cosas es una *presuposición recíproca* como veremos más adelante donde no hay nada que dote sentido a nada, sino que surgen una infinidad de sentidos y agenciamientos en la interacción de palabras y cosas. Como expone L. Sáez en un ejemplo clarificador:

«Cada gesto del nadador y cada impulso de la ola se afectan recíprocamente, al tiempo que producen un cambio, una diferencia en el encuentro. El movimiento forzado no viene dado de antemano por una ley o principio apriorístico y externo a la relación. Es generado en el encuentro mismo, como una diferencia que engendra diferencia. No es una ley la que determina el movimiento, sino la distancia misma, la afección constante y

⁶²⁶ KLM, p. 153. Trad. Cast., p. 123.

*recíproca. El intersticio del encuentro, sin embargo, sigue un curso que no es arbitrario. Deleuze le da el nombre de precursor oscuro.»*⁶²⁷

Además de ello, se hace notar que los “agenciamientos” ya reconducen los unos a los otros, pues no sólo poseen estas dos caras como el nadador y la ola, sino, como ya hemos visto, también poseen una relación con otros agenciamientos de donde toman, y a los que ceden, fragmentos: sustancias, formas, haecceidades, etc. Es decir, elegir este concepto de “agenciamiento” nos permite salir, por un lado, de la superioridad o primacía tanto de las palabras sobre las cosas, o del pensar sobre el ser, o de lo incorporal sobre lo corpóreo; y por otro, nos hace notar que nunca hay “sentido” sino siempre “sentidos” nunca reductibles a uno. En efecto, sin conserváramos el nombre de “sentido”, éste nunca podría decirse en singular, pues siempre ya es plural, como vimos respecto de los sistemas del devenir cerrado y, en concreto, del hegeliano⁶²⁸. Sólo podría ser dicho en singular si su referencia fueran las mismas cosas y se estableciera como su principio único (uno de lo múltiple), pero no parece que pueda referir o denotar las cosas, como hace notar el lingüista L. Hjelmslev, sino que a lo que remite necesariamente es a otros agenciamientos también de contenido y de expresión. Esto es, no parece que pueda haber bidireccionalidad o correspondencia entre palabras y cosas, sino que las relaciones se multiplican al infinito vía los agenciamientos y sus agenciarse fragmentos de otros agenciamientos. Nunca se puede llegar desde las palabras hasta las cosas o a la inversa a no ser por estos caminos fragmentarios del agenciar.

Veámoslo un poco más detenidamente. L. Hjelmslev en sus *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*⁶²⁹, da a conocer, en el terreno de la lingüística, una importante paradoja acerca del lenguaje. Esta paradoja muestra cómo no podemos hacer nunca una correspondencia entre palabras y cosas, pues las palabras remiten únicamente a las palabras y las cosas a las cosas.

«El sorprendente resultado es, por ende, que el “paso al significado” queda permanentemente bloqueado, ya que cada significante remite a otro significante, sin

⁶²⁷ L. SÁEZ: “Pensar la violencia desde Gilles Deleuze” en A.A.V.V. G. VATTIMO, T. OÑATE, A. NÚÑEZ y F. ARENAS (eds.): *Politeísmo y encuentro con el Islam. Hermenéutica entre civilizaciones II*, p. 165.

⁶²⁸ Supra. §. 9.4.2. “Sistemas del devenir temporal”.

⁶²⁹ L. HJELMSLEV: *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*.

posible solución de continuidad. El significado [...] no aparece sino como ese lugar que la continua autofragmentación del significante va dejando en cada caso vacío, como si alguien estuviese hablando en un lenguaje tan recargado de significante que no llegase a decir nada, en una especie de epifanía de la perversión que reproduce la operación realizada por las artes.»⁶³⁰

Ello también era expresado en *Lógica del sentido* al notar, desde la perspectiva de los estoicos, la doble causalidad por la cual los estados de cosas sólo remitían a estados de cosas, mientras que los incorporeales poseían su propia relación entre ellos⁶³¹; y también es notable en la relación spinozista entre los dos atributos infinitos y nunca encontrables, ni con posibilidad de limitarse mutuamente.

«Se llama finita en su género aquella cosa que puede ser limitada por otra de su misma naturaleza. Por ejemplo, se dice que es finito un cuerpo porque concebimos siempre otro mayor. De igual modo, un pensamiento es limitado por otro pensamiento. Pero un cuerpo no es limitado por un pensamiento, ni un pensamiento por un cuerpo.»⁶³²

Esta paradoja que es el agenciamiento mismo su doblez: con su cara maquínica o de contenido y su cara de enunciación o expresión, muestra entonces que no podemos dividir el sentido por un lado, y por otro las cosas, no podemos decir que las sustancias se encuentren en un lado, y las formas por otro, o que la materia sólo quede del lado de las cosas, quedando el sentido en el de las palabras, etc. Al contrario, los dos ámbitos de la diferencia ontológica poseen los mismos elementos en una no jerarquía. Así, si vimos que en la intensidad/extensión encontrábamos formas y sustancias en ambos lados y por lo tanto una no se podía erigir sobre la otra, en este caso ocurre lo mismo, a saber hay sustancias, formas y haecceidades tanto en las palabras como en las cosas:

«Llamábase *contenido* a las materias formadas, que como consecuencia debían ser consideradas desde dos puntos de vista, desde el punto de vista de la sustancia, en la medida en que esas materias eran “escogidas”, y desde el punto de vista de la forma, en la medida en que eran

⁶³⁰ PARDO, J. L.: *Estructuralismo y ciencias humanas*. pags. 45-46.

⁶³¹ Vid. *LS*. Esta temática se esparce en toda la obra, pero en los siguientes epígrafes se torna más explícita: 2ª serie. “De los efectos de superficie”, 14ª serie. “De la doble causalidad” y 24ª serie. “De la comunicación de los acontecimientos”.

⁶³² B. SPINOZA: *Ética*, I, 2. Vid. *SPE.*, Cap. 6. “La expresión en el paralelismo”.

escogidas en cierto orden (*sustancia y forma del contenido*). Llamábase *expresión* a las estructuras funcionales, que a su vez debían ser consideradas desde dos puntos de vista, el de la organización de su propia forma, y el de la sustancia, en la medida en que formaban compuestos (*forma y sustancia de expresión*).»⁶³³

Hay “lo mismo” a cada lado, lo cual es equivalente a decir que es el mismo agenciamiento, pero con dos caras, pues entre la expresión y el contenido lo que hay es una *distinción real y formal* como ha venido estudiando Deleuze, a partir de Spinoza, desde sus primeras obras hasta el final de su producción.

«En relación con la univocidad, la idea de una distinción formal, es decir de una distinción real que no es ni puede ser numérica, le permite conciliar inmediatamente la unidad ontológica de la sustancia con la pluralidad cualitativa de los atributos. Lejos de emanar de una Unidad eminente, los atributos realmente distintos constituyen la esencia de la sustancia absolutamente una. [...] La unidad de la sustancia y la distinción de los atributos son correlativos [...]»⁶³⁴

Detengámonos brevemente en estas distinciones pues son realmente importantes para comprender las tres ontologías y sus relaciones. Podemos decir que la distinción que se da en el primer giro ontológico que hemos localizado es una *distinción modal o mental*, razón por la cual Spinoza llama a ese nivel ontológico los *modos*. Este tipo de distinción es productiva en el sentido en el que los estratos se forman *efectiva* o *actualmente* a partir de la actividad de los agenciamientos y su virtualidad. Pero, aunque podamos pensar al agenciamiento sin el estrato, no podemos pensar ni a las sustancias ni a las formas (extensas o intensas) sin el agenciamiento o sin las haecceidades. Así pues, en cierto sentido, la extensión no puede ser pensada sin un tipo de intensión, pero no la intensión tópica del estrato, sino la que sigue la línea de fuga en diagonal y produce, a la vez que deshace, el estrato mismo.

«Hay distinción modal cuando puedo pensar A, puedo representarme A sin B, pero yo no puedo representarme B solo. Ejemplo: lo extenso y la

⁶³³ *MP.*, p. 58. Trad. Cast., p. 51.

⁶³⁴ *SPE.*, pags. 165-166. Trad. Cast., p. 177.

figura. Supongamos, en general, que yo puedo representarme una extensión sin figura, no puedo representarme una figura sin extensión. Yo diría que entre lo extenso y la figura, hay una distinción modal. Sobre este asunto él no necesita trasladarse ontológicamente demasiado rápido, eso no quiere decir del todo que haya en las cosas una extensión sin figura, quizá no la haya.»⁶³⁵

A diferencia de esta primera distinción del primer giro ontológico, encontramos la *distinción real y formal* no numérica que corresponde a esta ontología entre las palabras y las cosas. Esta distinción señala al agenciamiento, no desde su lado productivo hacia la cara de las palabras y de las cosas, sino en él mismo, en su relación con la misma línea de fuga o plan(o) de inmanencia al que tiende al ser una haecceidad. En este aspecto no hay producción alguna de un ámbito o atributo, como lo llamaría Spinoza, sobre otro. Tampoco hay limitación. Únicamente hay una copertenencia isomorfa que hace ser a ambos “lo mismo”, y que en cada uno resuena el otro, ya que son, podríamos decir, lentes distintas con las que se vería lo mismo.

«Es más que una separación ontológica [...] Hay distinción real entre A y B cuando pienso en A sin pensar en B, y en B sin pensar en A. [...] En las cosas, derecho y revés no están separados, pero en mi representación a derecho y a revés corresponden dos representaciones. Yo diría que hay distinción real entre el derecho y el revés de la hoja. Entonces el puede tener distinción real entre dos cosas que no están verdaderamente distinguidas.»⁶³⁶

Es decir, podemos pensar el agenciamiento de enunciación sin referir, en absoluto, al maquínico y a la inversa, del mismo modo como podemos definir una palabra buscando el conjunto de las palabras que significa al infinito en un diccionario sin tener –ni poder en último término por la paradoja de Hjelmslev que vimos– acceder a las cosas en ningún momento. Por ello, es *distinción real*. Pero, a su vez, esta *distinción real no es numérica sino formal*, pues, como ocurre en las dos caras de la hoja, no podemos pensar dos hojas independientes al poder pensar una cara sin la otra, sino que ambas son dos caras de lo mismo. No hay dos hojas, hay una.

⁶³⁵ G. DELEUZE: Curso sobre Kant, tercera lección (28/03/78).

⁶³⁶ *Ibidem*.

Esta *distinción formal* asegura, como ya hemos visto, que se pueda pensar un uno y una pluralidad a la vez, es decir, nos permite pensar la multiplicidad: una multiplicidad. También asegura la univocidad por ello, pues los dos agenciamientos serían dos caras, no ya de un agenciamiento, sino que el agenciamiento ya es las dos caras de esta línea de fuga en diagonal a la que tiende. Por ello, implica una suerte de unidad, más bien univocidad y una suerte de isomorfismo entre las series. Nunca un paralelismo, pues eso haría notar que en las dos dimensiones aparecen las mismas cosas-palabras y hay correspondencia, y no es así:

«La independencia de la forma de expresión y de la forma de contenido no funda ningún paralelismo entre las dos, ninguna representación y menos de una por la otra, sino, al contrario, una fragmentación de las dos, una manera en la que las expresiones se insertan en los contenidos, en la que se salta sin cesar de un registro a otro, en la que los signos trabajan las cosas mismas, al mismo tiempo que las cosas se extienden o se despliegan a través de los signos. Un agenciamiento de enunciación no habla “de las” cosas, sino que habla *desde los mismos* estados de cosas o estados de contenidos. [...] En resumen, la independencia funcional de las dos formas sólo es la forma de su presuposición recíproca y del paso incesante de una a la otra.»⁶³⁷

Pero sí un isomorfismo, pues, si son dos atributos de una misma sustancia, la cual ya veremos que es abierta, y son dos caras de un agenciamiento en su estratificación y desestratificación simultánea, tendrán los mismos elementos, a saber, sustancias, formas y singularidades libres. Es decir, aunque no podamos asignar de antemano y concretamente qué se da en cada una de las caras, sí podemos notar que en ambos hay siempre una estructura o estrato, así como también siempre y necesariamente una desterritorialización y una descodificación. Aunque ellas nunca co-incidan concretamente los términos, si lo hacen los movimientos o devenires:

«Hablar y ver *al mismo tiempo*, aunque no sea lo mismo, aunque no se hable de lo que se ve, aunque no se vea aquello de lo que se habla. Ambos componen el estrato, y, de un estrato a otro, se transforman al mismo tiempo (aunque no sea según las mismas reglas).»⁶³⁸

⁶³⁷ *MP.*, p. 110. Trad. Cast., p. 91.

⁶³⁸ *F.*, p. 73. Trad. Cast., p. 96.

«Pero su independencia no excluye el isomorfismo, es decir, la existencia de un mismo tipo de relaciones constantes tanto de un lado como de otro. Y ese tipo de relaciones hace que desde el principio los elementos lingüísticos y no lingüísticos sean inseparables, a pesar de su falta de correspondencia.»⁶³⁹

Ahora bien, sólo hay dos diferencias hasta ahora entre Deleuze y Spinoza. Dos diferencias que debemos tener en cuenta antes de continuar y que desarrollaremos más tarde. En un primer lugar, si bien en Spinoza podríamos llamar Sustancia a aquella, no unidad, sino univocidad o plan(o) de la cual son atributos ser y pensar, en Deleuze no se podría en ningún caso, pues el concepto de sustancia sólo puede aparecer en los estratos. Las sustancias son tópicos. Y si conservamos el término sin comprender bien el plan(o) fijo del que habla Spinoza sin confundirlo con una sustancia extensa, o si mantenemos una suerte de sustancia-sujeto que fuera La Hoja de la cual hay dos caras, todavía caeríamos del lado de las ilusiones:

«Las condiciones no se reúnen en la interioridad de una conciencia o de un sujeto, ni tampoco componen un Mismo: son dos formas de exterioridad en las que se dispersan, se diseminan, aquí los enunciados, allí las visibilidades.»⁶⁴⁰

Es decir, como veremos detenidamente en el siguiente epígrafe, no es un Uno de lo que estamos hablando, sino más bien una suerte de atmósfera, ya siempre multiplicidad. Un espacio o exterioridad radical más que una forma de interioridad temporal unidireccional.

«No la unidad de lo Uno, sino una unidad más extraña que no se dice más que de lo múltiple.»⁶⁴¹

Y en un segundo lugar, otra diferencia relacionada con el anterior consiste en que si, en algunas lecturas de Spinoza encontramos un paralelismo irrebasable y que ni al

⁶³⁹ *MP.*, p. 137. Trad. Cast., p. 110.

⁶⁴⁰ *F.*, p. 66. Trad. Cast., p. 88.

⁶⁴¹ *MP.*, p. 196. Trad. Cast., p. 163.

infinito una palabra y una cosa pueden tener relación pues se limitarían mutuamente y, entonces, no podrían tener distinción real; en Deleuze no ocurre lo mismo. En el pensamiento deleuzeano, al situarse la actividad del agenciamiento como intermediario y ser el agenciamiento y la máquina abstracta no un orden de la sustancia como sería el atributo, sino más bien un generador de azares y exterioridad, tomando fragmentos de aquí y de allá, entonces las bodas aberrantes entre atributos sí podrían darse en la maquinación sin romper cierto isomorfismo débil, aunque destruyendo en cierto modo el paralelismo, haciendo notar que hay reglas distintas en cada cara pero que las palabras y las cosas interfieren unas en otras alterando los órdenes. Como dice F. J. Martínez:

«Al romperse la superficie ya no hay separación entre las palabras y las cosas: el lenguaje esquizofrénico es aquél en el que la palabra pierde su sentido (incorporal, como decían los estoicos) y se liga a los cuerpos, se hace física, produce efectos físicos al nivel de los cuerpos. Es un puro lenguaje de afectos. Este lenguaje físico que produce efectos físicos se relaciona con algunos ritos de los gurmanchés en los cuales las inscripciones realizadas en una calabaza, que se pone en contacto con el vientre de la muchacha que se va a casar, tendrán el efecto de hacerla capaz de concebir un hijo y también con los efectos mágicos que tienen las suras del Corán escritos en papel que se disuelve en agua y que son bebidos directamente por los enfermos, como hacen algunos musulmanes negros.»⁶⁴²

Los agenciamientos aparecen así como virus capaces de tomar una secuencia de ADN por ejemplo e injertarla en otra cadena de enunciados o cosas, etc. dando lugar a mutaciones y a un cosmos realmente abierto y caoideo sin órdenes paralelos sino de contagios mutuos y determinaciones recíprocas.

«El devenir siempre es de otro orden que la filiación. Es de la alianza. Si la evolución implica verdaderos devenires es en el vasto dominio de las *simbiosis* que pone en juego seres de escalas y reinos completamente diferentes, sin ninguna filiación posible. Hay un bloque de devenir que atrapa a la avispa y a la orquídea, pero del que ninguna avispa-orquídea puede descender. Hay un bloque de devenir que capta al gato y al babuino, y en el que un virus C realiza la alianza. [...] Si el neoevolucionismo ha afirmado su

⁶⁴² F. J. MARTINEZ: "Esquizoanálisis versus psicoanálisis", p. 15.

originalidad, en parte es en relación con esos fenómenos en los que la evolución no va de uno menos diferenciado a uno más diferenciado, y deja de ser una evolución filiativa hereditaria para devenir más comunicativa o contagiosa.»⁶⁴³

« [...] Las dos formas se insinúan una en otra, como en una batalla. [...] Así pues entre lo visible y su condición se deslizan enunciados, como entre las pipas de Magritte. Entre el enunciado y su condición se insinúan visibilidades, como en Roussel, que no abre las palabras sin que surja lo visible.»⁶⁴⁴

Si ya el diagrama de Hjelmslev otorgaba una apertura al infinito a nuestro sistema como también lo hacía Spinoza siguiendo el paralelismo e isomorfismo del: «...*pues lo mismo es pensar y ser*» de Parménides, Deleuze añade apertura a la apertura. Y lo hace abriendo esa mismidad y haciéndola explotar en exterioridad, permitiendo mutaciones impensables y bodas aberrantes o contra-natura entre todos los órdenes. Haciendo con ello, como ocurre en matemáticas, que las paralelas en el límite, se junten, más no para clausurar el sistema en un límite último y uno coincidente como podría obtenerse del ejemplo matemático, sino para abrirlo aún más en una univocidad sin uno, en una divergencia sin orden establecido de antemano, en un rizoma.

« [...] no sólo las disonancias ya no tienen que ser “resueltas”, sino que las divergencias pueden ser afirmadas, en series que escapan a la escala diatónica y en las que toda tonalidad desaparece. [...] En la medida en que el mundo está ahora constituido por series divergentes (caosmos), o que la tirada de dados sustituye al juego de lo Lleno, la mónada ya no puede incluir el mundo entero como en un círculo cerrado modificable por proyección, sino que se abre sobre una trayectoria o una espiral en expansión que se aleja cada vez más de un centro.»⁶⁴⁵

⁶⁴³ *MP.*, pags. 291-292. Trad. Cast., p. 245. Estos virus podemos ya relacionarlos con los *intercesores (PP.)* y los *personajes conceptuales (Qph?)*, desdibujando ya la distinción estricta y rígida entre un puro agenciamiento y un maligno virus. Vid. en A.A.V.V. K. ANSELL PEARSON: *Deleuze and Philosophy. The difference engineer*, “Vital Science/Viral life” donde se estudia la importancia de los virus en la apertura rizomática del sistema deleuziano frente a una evolución lineal (K. ANSELL PEARSON: “Viroid Life”, pags. 163-210). Supra. Nota. 129.

⁶⁴⁴ *F.*, p. 73. Trad. Cast., p. 95.

⁶⁴⁵ *P.*, p. 188. Trad. Cast., p. 176.

Así pues, las cosas nunca serían la sustancia de ningún decir, ni ningún decir, la forma de ninguna cosa, y ello ni por correspondencia ni, en último término, por paralelismo; pues las sustancias y las formas se dan tanto en las palabras como en las cosas pero aparalelamente. Es decir, no podemos asignar un significado a un significante como pretendía la semiótica clásica arrasada por Hjelmslev, pero sí podemos notar que hay en las palabras y en las cosas un movimiento tanto de estratificación en sustancias y formas, como uno de desestratificación a partir de las haecceidades y hacia la diagonal. Siendo esta diagonal precisamente la instancia que impide que palabras y cosas posean una distinción numérica a la vez que vincula y genera, víricamente, esta diferencia ontológica.

También vemos con ello, y gracias al isomorfismo débil que encontramos, que hay siempre tanto haecceidades libres como sustancias y formas tanto en las cosas como en las palabras. Si ya vimos en el respecto de las cosas las diferencias entre una distribución sedentaria de formas-contornos y límites de sustancias, y la distribución nómada de haecceidades, debemos notarlo brevemente también en las palabras, o en los incorporales. En lo que se dice. De este modo, vemos con Deleuze que hay este doble régimen también en el agenciamiento de enunciación o en la expresión. En efecto, en las palabras también encontramos este pliegue que podríamos llamar intenso-extenso, cosa que vemos de un modo muy claro, sobre todo, en un tema esencial para la filosofía que son los *conceptos*. No es el único caso, pues habría que investigar los actos de habla y el *discurso indirecto libre*⁶⁴⁶, así como la diferencia de *enunciaciones* y *proposiciones*⁶⁴⁷, entre *predicación atributiva* y *predicación de propiedades o acontecimientos*⁶⁴⁸, la importancia de los verbos en *infinitivo* o de los *artículos indefinidos* o los *nombres propios* sobre los nombres comunes y los artículos determinados⁶⁴⁹, etc. Pero el caso de los conceptos sí es un caso que nos interesa mucho en el campo de la filosofía, sobre todo a la hora de tratar a Deleuze, pues es el mismo Deleuze quien reivindica para la filosofía, como vimos, el trabajo de *creación de conceptos*. Una actividad, la de la creación de conceptos que da lugar, no a un concepto-nombre común con su extensión y comprensión

⁶⁴⁶ Vid. *MP*: “Postulados de la lingüística”.

⁶⁴⁷ Vid. *Qph?*, pags. 28-33. Trad. Cast., pags. 29-34.

⁶⁴⁸ Vid. *P*, pags. 70-78. Trad. Cast., pags. 72-79.

⁶⁴⁹ Vid. *MP*., pags. 322-324. Trad. Cast., pags. 266-268.

que engloba “partes extra partes” o “notas extra notas”⁶⁵⁰; sino más bien, un concepto que es un acontecimiento, un conjunto de haecceidades que remite a un plan(o) de inmanencia como Idea-problema.

«Las relaciones en el concepto no son de comprensión ni de extensión, sino sólo de ordenación, y los componentes del concepto no son constantes ni variables, sino puras y simples *variaciones* ordenadas siguiendo su vecindad. Son procesuales, modulares. El concepto de un pájaro no reside en su género o en su especie, sino en la composición de sus posturas, de su colorido y de sus trinos: algo indiscernible que es menos una sinestesia que una sineidesia. Un concepto es una heterogénesis, es decir una ordenación de sus componentes por zonas de vecindad. Es un ordinal, una intensión presente en todos los trazos que lo componen. [...]

El concepto dice el acontecimiento, no la esencia o la cosa. Es un Acontecimiento puro, una haecceidad [...]

Así, encontramos la descripción y las características que Deleuze y Guattari aportan acerca de estos conceptos vivos, móviles y potentes en *¿Qué es la filosofía?*, como nómadas que recorren u ocupan, sin contar, el plan(o) de inmanencia donde surgen y al que constituyen a su paso. Estos conceptos, como las haecceidades, son distintos al estrato, a los conceptos como estructuras óseas sin vida que son las huellas fosilizadas de estos conceptos vivos, atrapados por la opinión, convertidos en *dóxa* que no dejan pensar a la filosofía, que no la permiten crear. Pues la filosofía, aunque posee una zona histórica y una zona que se convierte en *divulgata* del poder de ella misma como vimos, siempre escapa de ella hacia la diagonal. La filosofía siempre traza la diagonal mediante unos conceptos que no tienen contorno fijo, sino más bien bordes cambiables, y que, como las nubes o los bloques tectónicos, al alterarse, cambian de naturaleza. Es por ello que no podemos fácilmente, y aunque tengan el mismo nombre, proyectar un concepto

⁶⁵⁰ Encontramos muchas veces el problema de la ontología encerrado en este tipo de conceptos o en esta imagen del pensamiento tan peculiar que muestra al “Ser” como el más general de estos conceptos pues comprende todos los otros, todos los géneros y las especies en él. Como si se tratara de nuevo de esa panorámica desde la que podemos contemplar de antemano todos los pequeños contornos de las propiedades privadas que son las sustancias y las formas, como cuando miramos un paisaje sedentario de cultivos a vista de pájaro. Vid. T. OÑATE: *Para leer la Metafísica de Aristóteles...*, pags. 38-42. “El ente aristotélico no es ni género ni uno”, para Aristóteles este mismo planteamiento, contrario a la *divulgata* aristotélica, le conduce de nuevo a ciertas analogías y luego más tarde a la univocidad como le ocurría a Duns Scotto.

⁶⁵¹ *Qph?*, pags. 25-26. Trad. Cast., p. 26. Vid. Todo el epígrafe: “¿Qué es un concepto?”

determinado sobre otro filósofo u otro plan(o) sin violentarlo en cierto modo, pues cada concepto tiene su vida y acción propias en el sistema, cada concepto es más o menos importante dentro de él (nunca accidental), cada concepto tiene que ser creado y producido cada vez, pero no por nosotros, sino por otras instancias como son los personajes filosóficos (virus) que poseen esta capacidad de ser intermediarios entre el plan(o) y los bloques para que surjan allí las filosofías .

«Lo que define el pensamiento, las tres grandes formas del pensamiento, el arte, la ciencia y la filosofía, es afrontar siempre el caos, establecer un plan(o), trazar un plan(o) sobre el caos. Pero la filosofía pretende salvar lo infinito dándole consistencia: traza un plan(o) de inmanencia, que lleva a lo infinito acontecimientos o conceptos consistentes, bajo la acción de personajes conceptuales.»⁶⁵²

Todo ello nos lleva a considerar minuciosamente este segundo giro ontológico y sus relaciones con los otros a fin de no caer de nuevo en los peligros que, o bien cerrarían el sistema en una premura que lo conduciría a una trascendencia, o bien lo harían deshacerse en el caos.

En efecto, esta diferencia ontológica señala dos puntos importantes: En primer lugar, que no se puede asimilar este movimiento del agenciamiento con el anterior, es decir, que no se puede afirmar que las intensidades pertenecerían al lenguaje el cual sería asimilado al tiempo; y la materia sería extensa, identificada con el espacio. En Deleuze no se da esta dicotomía coincidente con la anterior. Precisamente lleva a cabo estas dos vueltas de la ontología para eliminar esa premura de la que hemos hablado, pues no podemos identificar lenguaje, tiempo e intensidad por un lado, y materia, espacio y extensión por otro. Si fuera así, volveríamos a los problemas planteados por Descartes entre la relación de cuerpo y alma, materia extensa y lo que no es extenso:

«En la filosofía clásica ¿qué es lo otro del pensamiento? Es el espacio.

[...] Y el hecho de que el alma sea finita en cuerpo, aunque el alma sea

⁶⁵² *Qph?*, p. 186. Trad. Cast., p. 199.

inextensa en sí misma (ven ustedes que es un problema inextricable: como algo inextenso puede ser finito en algo extenso, eso va a conducir a todo tipo de paradojas), introduce en efecto una limitación fundamental del pensamiento puesto que va a ser la fuente de todos los errores, de todas las ilusiones que no solo obstaculizan el pensamiento, sino limitan al pensamiento.»⁶⁵³

El segundo punto esencial por el cual se establecen tres ontologías, y no dos, o una, es que esta distinción real y formal que supone la segunda diferencia ontológica – de cara a la tercera ontología y no confundida con la primera– conlleva que las palabras o el lenguaje no tengan ninguna primacía frente a la materia. Es decir, su diferencia real y formal impide que se dé una subordinación de una a otra, pues sólo habría presuposición recíproca y diferencia real. Encontramos de nuevo la razón por la que Deleuze elimina el término “sentido” de sus escritos.

Así pues, detenerse en esta diferencia ontológica y no considerar también la siguiente conduciría a toda la ilusión idealista que conllevaría las demás ilusiones como la separación y no inmanencia entre extensión e intensión y la no consideración extensa e intensa tanto del espacio como del tiempo, etc. Detenerse en este punto llevaría a establecer, finalmente, una suerte de jerarquía por la cual lo que hay se daría al lenguaje, aboliendo la independencia de los ámbitos, con sus reglas diversas y, sin embargo con un isomorfismo débil que les hace determinarse recíprocamente y poder comunicar aberrantemente gracias a los agenciamientos a la vez maquínicos y de enunciación. Es decir, se establecería, en último término, una correspondencia donde el decir diría lo que hay, como si dijéramos que la teoría dicta lo que se hace en la praxis, y no una independencia donde praxis y decir pueden colaborar juntas pues, aunque no hacen lo mismo, coinciden en una línea de fuga que los permite ser independientes ontológicamente y, gracias a ello, interferirse mutuamente fuera de los estratos para generar otros mundo posibles y otros modos de relación entre ambos fuera del tópico. Fuera de los problemas de la significación que establecerían un paralelismo punto por punto también entre los significantes y los significados en una designación.

«Ahora bien, las formas de contenido y las formas de expresión son eminentemente relativas y siempre están en estado de presuposición recíproca;

⁶⁵³ G. DELEUZE: Curso sobre Kant, Segunda lección (21/03/78)

mantienen entre sus segmentos respectivos relaciones bi-unívocas, exteriores y “diformes”; nunca hay conformidad entre las dos, ni de la una a la otra, sino que siempre hay independencia y distinciones reales; para ajustar una de las formas a la otra, y para determinar las relaciones, se necesita incluso un agenciamiento específico variable. [...] Una forma de contenido no es un significado, como tampoco una forma de expresión es significativa. Y esto es válido para todos los estratos, incluso para aquellos en los que interviene el lenguaje.»⁶⁵⁴

Es pues necesario llegar a esta diferencia ontológica pero, como ya lo hemos visto, no quedarnos aquí en un dualismo donde uno de los términos primaría sobre el otro como la que exponen, según Deleuze, Heidegger y Merleau-Ponty. Pero tampoco podríamos permanecer aquí en una copertenencia no jerárquica entre los mismos como ocurriría según el filósofo francés en Parménides con la *mismidad*, y en cierto modo –salvado gracias al plan(o) que constituye con la Sustancia– incluso en Spinoza. Y no podemos permanecer aquí, pues hay una dimensión que permite esa dualidad y pasa a través de ella⁶⁵⁵. Una dimensión que no puede ser: ni uno de los términos de la misma (ser o pensar) pues volveríamos a cierta jerarquía, ni la mera unión de su pliegue, pues cerraría el sistema en una mismidad. Así dice Deleuze respecto de Heidegger y Merleau-Ponty, que cierran la ontología en este pliegue.

« [...] el pliegue del ser, según heidegger o Merleau-Ponty, sólo supera la intencionalidad para instaurarla en la otra dimensión: por eso lo Visible o lo Abierto no dona el ver sin donar también el hablar, pues el pliegue no constituirá el viéndose de la vista sin constituir también el hablándose del lenguaje, hasta el punto en que es el mismo mundo el que se habla en el lenguaje y el que se ve en la vista. En Heidegger y Merleau-Ponty, la Luz abre tanto un hablar como un ver, como si las significaciones embrujaran lo visible

⁶⁵⁴ *MP.*, pags. 85-86. Trad. Cast., p. 71.

⁶⁵⁵ Vid. F. J. MARTÍNEZ: “El pliegue como categoría ontológica en el pensamiento de G. Deleuze” en A.A.V.V. J. M. ARAGÜÉS (coord.): *Gilles Deleuze. Un pensamiento nómada*, pags. 23-31. En este artículo F. J. Martínez lleva a cabo un movimiento similar al nuestro a partir de tres plegados o tres modos de ser del pliegue: el diferencial, el ser-pensar con una explicación del pliegue (*Zweifalt*) heideggeriano y parmenídeo como hogar y lugar, conceptos esenciales para nuestra investigación, y pliegue con el *Afuera* Foucaultiano. Es interesante, sobre todo para nosotros este artículo pues hace notar que el pliegue heideggeriano es precursor de este pliegue y estas ontologías deleuzeanas y también pues hace ver que el pliegue está relacionado con la política: “*Ya que el pueblo es siempre una nueva ola: «un nuevo pliegue del tejido social»*”, p. 27., relacionando estas tres ontologías directamente con la política como es también la misión de nuestra investigación.

y lo visible murmurara el sentido. No puede ser así en Foucault, para quien el Ser-luz sólo remite a las visibilidades y el Ser-lenguaje a los enunciados: el pliegue no podría reinstaurar una intencionalidad, puesto que ésta desaparece en la disyunción [...]»⁶⁵⁶

Así pues, nos vemos disparados hacia un tercer pliegue o una tercera ontología necesaria tanto para el hacerse del sistema, como para la independencia y distinción real de ser y pensar, como para que no haya jerarquías en lo trascendental.

«Heidegger se precipitó demasiado, plegó demasiado rápido, y eso no era deseable: he aquí el equívoco profundo de su ontología técnica y política, técnica del saber y política del poder. El pliegue del ser sólo podía hacerse a nivel de la tercera figura.»⁶⁵⁷

15.3. Hacia el plan(o) o desestratificación. Tercera ontología

Es necesario que haya tres ontologías o tres giros ontológicos pues, como ya hemos considerado, las otras dos todavía se trazan en un estrato. Es decir, tanto la extensión y la intensión como el ser y el pensar están estratificados, son partes de un estrato, de una estructura. Ahora bien, como ya sabemos, el agenciamiento que lleva a cabo esta estratificación, a su vez, tiene otra cara que mira, a través de las haecceidades y los bloques de devenir o de espacio y tiempo tanto en las palabras como en las cosas, al plan(o) de inmanencia en un movimiento que desestratifica esos estratos, devolviendo fragmentos al caos y al plan(o) para que sean reutilizados de nuevo en la fabricación de alguna estructura o tópica, o sean completamente alterados. Se trata, en esta tercera ontología, de aquello que hace posibles las mismas estructuras, algo que, a su vez, ya no es estructurado.

⁶⁵⁶ *F.*, pags. 118-119. Trad. Cast., p. 145.

⁶⁵⁷ *F.*, p. 121. Trad. Cast., p. 147. Por eso tanto Foucault como Deleuze consideran que hay que complementar a Heidegger con Nietzsche: «*De ahí la importancia de la declaración de Foucault cuando dice que Heidegger siempre le ha fascinado, pero que sólo podía comprenderlo gracias a Nietzsche, con Nietzsche (no a la inversa).*» *F.* pags. 120-121. Trad. Cast., p. 147. Ibidem. Vid. para esta temática Nietzsche-Heidegger: J. VIDAL: *Nietzsche contra Heidegger. Ontología estética. Hilos de Ariadna I.*

«Según un primer eje, horizontal, un agenciamiento incluye dos segmentos, uno de contenido, otro de expresión. Por un lado es *agenciamiento maquínico* de cuerpos, de acciones y pasiones, mezcla de cuerpos reaccionando los unos sobre los otros; por otro *agenciamiento colectivo de enunciación*, de actos y de enunciados, transformaciones incorpóreas que se atribuyen a los cuerpos. Pero, según un eje vertical orientado, el agenciamiento tiene por un lado *lados territoriales* o reterritorializados, que lo estabilizan, y por otro, *puntos de desterritorialización* que lo arrastran.»⁶⁵⁸

Es ahora cuando debemos tratar esta última ontología a la que han tendido todas desde el comienzo y es en este punto donde coinciden muchos de los problemas que han sido trazados a lo largo de esta sección: Es aquí donde nos enfrentaremos definitivamente al misterio de la desaparición sistemática de la ontología en la superficie escritural de Deleuze; donde notaremos qué relación guarda todo ello con la univocidad, con el espacio “*spatium*”, con el tiempo del *Aiôn*; y dónde localizaremos por qué la filosofía *se confunde* con la ontología a medida que la ontología *se derrama* en una univocidad inmanente. También aquí daremos cuenta apertura del sistema deleuzeano y su relación con el *hecho* y el *derecho*, así como el origen de que la filosofía sea considerada creación de conceptos y su relación con la contemplación, reflexión y comunicación alteradas desde esta creación singular.

Pero, encontramos un problema previo antes de comenzar a hilar y ver cómo se deshila a la vez por fin todo el sistema deleuzeano, y es que esta última ontología ha sido llamada de tres maneras diferentes, maneras que conducen aparentemente a tres concepciones distintas: *plan(o) de inmanencia*, *diagonal* y *máquina abstracta*. Es uniendo estos tres nombres de lo mismo como podremos hacernos cargo de qué puede ser esta última ontología la cual, a diferencia de las otras dos, ni se nombra con una diferencia ontológica, ni pertenece ya al estrato por lo mismo. Es ya aquello que diferencia, no ninguna diferencia. Aquello que hace que las diferencias concretas se hagan y deshagan creando mundo: el diferenciando.

Comencemos con el nombre más reciente que posee esta última ontología y que posee más relación con la máquina de estratificación-desestratificación que venimos

⁶⁵⁸ *MP.*, p. 112. Trad. Cast., p. 92.

exponiendo en este capítulo: *Máquina abstracta*. Atravesar este aparentemente paradójico nombre en la filosofía de Deleuze nos ayudará a comprender este tercer giro dentro del sistema tal y como es trazado en *Mil mesetas*. En efecto, este nombre es paradójico, pues como ya hemos visto en capítulos anteriores, Deleuze mantiene una lucha abierta contra la abstracción. Ya notamos en el epígrafe referente al espacio, el tiempo y el límite⁶⁵⁹ que dicha abstracción era denunciada pues eliminaba la materia de las cosas, es decir, vimos que no se podía, en el sistema deleuzeano del devenir, tratar por ejemplo, un cubo, sin saber de qué era el cubo pues quedaría eliminado del concepto precisamente aquello más importante: el ser del cubo, sus afecciones, sus potencias. De esta manera, vimos cómo no actuaba del mismo modo un cubo de plomo que un cubo de material ligero y que tratar al cubo como un mero contorno sin atender a su potencia, incluso matemática, del hacerse del cubo abstraía de él precisamente la vida. De este modo, encontramos que Deleuze denuncia constantemente la abstracción y su posterior hipóstasis en idea pura trascendente junto con Spinoza.

« [...] Hay idea abstracta cuando, sobrepasando nuestro poder de afección, nos conformamos con imaginar en lugar de comprender: no intentamos ya comprender las relaciones que se componen y sólo tenemos un *signo* extrínseco, un carácter sensible y variable que golpea nuestra imaginación, y al que erigimos como rasgo esencial desatendiendo a los demás (el hombre como animal erguido, o como animal que ríe, que habla, animal racional, bípedo implume, etc.). Sustituimos la unidad de composición, la composición de relaciones inteligibles, las estructuras internas (*fábrica*), por una grosera asignación de semejanzas y diferencias sensibles y establecemos continuidades, discontinuidades y analogías arbitrarias en la Naturaleza.»⁶⁶⁰

Pero, al llegar a este último tramo del recorrido, por uno de los caminos del sistema-rizoma del filósofo, encontramos que hay una *máquina abstracta* que es aquella dimensión que desestratifica y desterritorializa las estructuras y que es la que abre la posibilidad, tanto para que sean como para que devengan. Ello nos plantea una paradoja

⁶⁵⁹ Supra. Cap. 13. “El límite. La inmanencia”.

⁶⁶⁰ S., p. 64. Trad. Cast., p. 58.

en el sentido de que Deleuze parece mantener, desde el comienzo de su producción escritural, una abstracción, a pesar de que la niega constantemente⁶⁶¹.

Pero, sólo es una aparente paradoja pues, como ya hemos visto repetido en todo este estudio, también encontramos dos modos de *abstracción* al igual que hay dos modos del lenguaje, dos modos de las cosas, dos modos del espacio, dos del tiempo, etc. Todo ello no significa, como ya sabemos, que haya un doble “bueno” y otro “malo”, sino que uno tiene la virtud de hacer una síntesis disyuntiva, es decir, biquear y considerar a su otro inmanente, mientras que el otro es excluyente, mas no por “mala fe”, sino porque tratándose precisamente de una *actualización*, está en su naturaleza la exclusión de las otras «según el orden del tiempo» que ya mostraba Anaximandro⁶⁶². Y no sólo excluye a otras actualizaciones, sino que también lo hace, por extensión, con su propia cara *virtual*, cara que produce lo actual pero que también puede deshacerlo, abrirlo y lo hace constantemente, cosa que a ninguna estructura estable parece agradarle.

Por ello, encontramos que de nuevo hay un doblez en cuanto a la abstracción, y es que, del mismo modo que podemos abstraer de algo su materia y su potencia para permanecer en lo fijo y extenso del contorno, podemos hacer el movimiento contrario y abstraer de algo precisamente su contorno y su estructura extensa para relanzar esa misma estructura a su devenir, a su mera potencia e intensidad.

« [...] diríase más bien que lo que él reclama es otra distribución del hecho y del derecho, y sobre todo otra concepción del derecho mismo y de la abstracción.»⁶⁶³

Es este movimiento el que realiza la *máquina abstracta*, no hacia la estructura, que sería abstraída de las fuerzas y tendería hacia la trascendencia de su ser siempre igual,

⁶⁶¹ En efecto, estos dos modos de abstracción y esta abstracción como movimiento que opera frente a la abstracción de la imaginación pueden ser localizados en Deleuze desde sus primeras obras como pueden ser *Diferencia y repetición* donde encontramos la crítica a la abstracción por ejemplo hegeliana (*DR.*, pags. 16, 18 y ss., 32. Trad. Cast., pags. 31, 33 y ss.) a la vez que encontramos ya la noción de línea abstracta que emparienta tanto la diagonal como la máquina abstracta que estudiamos en este apartado (*DR.*, pags. 28, 44. Trad. Cast., pags. 44, 62.). También ocurre en *Lógica del sentido* donde la crítica a la abstracción platónica (*LS.*, pags. 146, 320. Trad. Cast., pags. 134, 277.) tiene una diferencia respecto de la línea abstracta de la contra-efectuación (*LS.*, pags. 177, 194, 215. Trad. Cast., pags. 159, 173, 190.)

⁶⁶² Cfr. ANAXIMANDRO de Mileto. Simplicio, *Phys.* 24,13. DK 12 A 9. DK 12 B1. Recogido en T. OÑATE y C. GARCÍA: *El nacimiento de la filosofía en Grecia...*p. 169.

⁶⁶³ *MP.*, p. 118. Trad. Cast., p. 97.

pasara lo que pasara por ella, sino precisamente en la dirección de las mismas fuerzas y la potencia. Ello, como ya hemos visto repetidas veces en este mantra-ritornello que es el pensamiento de Deleuze, cambia por completo todo el panorama, pues si la extensión, como ya sabemos, nos conduce, vía lo semejante, a lo trascendente para establecer una heterogeneidad radical donde no la hay, pues se basa en semejanzas e identidades; el camino de la abstracción intensa nos conduce a la inmanencia, pues abstrae justamente lo heterogéneo, la heterogénesis misma. Nos hace conducirnos por la *diagonal* o la *línea de fuga* hacia las haecceidades o los acontecimientos puros, y de allí, a aquello que es este plan(o) de inmanencia. Un plan(o) que no puede ser extenso y que es inmanencia pura pues nada está fuera de él, ni siquiera la extensión en último término, pues no es separable de los agenciamientos que forman y conforman las estructuras mismas y no puede ser determinado sin la actualización en esos agenciamientos y en la historia o la extensión.

Pero, veámoslo detenidamente. La abstracción en un principio es neutra, es una mera *distinción de razón*, así dice Deleuze de ella siguiendo las distinciones escolásticas que tanto le ayudan y nos ayudan a comprender la complejidad de los problemas:

« [...] la distinción de razón. Cuando yo me represento como dos, dos cosas que hacen una en la representación. En otros términos, la distinción de razón es la abstracción. [...] El problema de la abstracción es algo así como que yo pueda hacer dos de lo que no existe más que como uno en la representación. No es difícil hacer dos de una cosa cuando tengo dos representaciones, pero cuando digo el derecho de la hoja, no hago ninguna abstracción puesto que el derecho me está dado en una representación que existe. Cuando digo una longitud sin espesor, ahí hago una abstracción porque separo dos cosas que están dadas necesariamente la una en la otra en mi representación.»⁶⁶⁴

Así pues, tenemos una *distinción de razón* o una *abstracción* solamente cuando separamos dos cosas que son una, lo cual es lo que ocurre cuando separamos las estructuras de la vida o a la inversa; o bien cuando separamos lo fijo del devenir o a la inversa. Ahora bien, no es lo mismo hacerlo en un sentido o en otro, pues uno de ellos es excluyente de su otro, mientras que el otro traza la inmanencia. Así, por ejemplo, si

⁶⁶⁴ G. DELEUZE. Curso sobre Kant. Tercera lección (28/03/78)

tratamos a un círculo como un contorno independientemente del material del cual esté formado e independientemente de las fuerzas, potencias o movimiento de ese círculo, estamos llevando a cabo una distinción de razón en la cual se excluye automáticamente el material y las fuerzas para quedarnos con la extensión o el contorno mismo: con el no-ser como ya vimos. Sin embargo, considerar el devenir del círculo, es decir, tratarlo desde su potencia, independientemente de su contorno o estructura, altera el problema. Pues si la potencia del círculo o su determinación conceptual es: «*el lugar de los puntos situados a igual distancia de un punto común llamado centro*»⁶⁶⁵, lo que obtenemos es una regla de producción por la cual curvamos una recta para conseguir ese círculo, lo producimos como ya también podíamos comprender a través de la geometría spinozista frente a la galileana-newtoniana⁶⁶⁶:

« [...] veremos que es una regla de producción; por ejemplo: ¿un redondo es el torno? no, lo redondo es lo que él permite hacer.

El torno es lo que permite hacer redondas ciertas materias. Lo redondo, es necesario evidentemente vivirlo dinámicamente, como proceso dinámico; así como "la línea recta es el más corto camino" implica una operación por la cual la longitud de una curva es comparada a la de una recta, es decir por la cual hay linearización de la curva, lo redondo implica una operación por la cual algo de la experiencia es redondeado. El proceso de producción del tipo torno permite producir en la experiencia las cosas correspondientes al concepto de círculo.»⁶⁶⁷

De este modo, la regla de producción, el hacerse o la fuerza del “redondo” o del círculo ya cuenta con el contorno mismo que se forma. Es decir, la producción no está desligada ni excluye a su resultado fijo y contorneado, es inmanente a él y reconoce dicha inmanencia mientras que, al contrario, pensar el círculo sin su potencia o sus fuerzas materiales ya categoriza cualquier movimiento o devenir del mismo como un deshacerse o desvirtuarse, como una corrupción o defecto en lo que siempre es igual a sí mismo. El movimiento trascendente establecería un patrón, un modelo respecto del cual, lo que no fuera exactamente eso, sería menor jerárquicamente y ello, a su vez, nunca se podría dar,

⁶⁶⁵ G. DELEUZE: Curso sobre Kant. Cuarta lección (4/04/78).

⁶⁶⁶ En efecto, esta concepción de la matemática y la geometría nos viene dada a través de Spinoza siguiendo con ello lo que ya advertimos en los estoicos. Supra. §. 13.1. “Límite-espacio”.

⁶⁶⁷ G. DELEUZE: Curso sobre Kant. Cuarta lección (4/04/78).

pues círculos perfectos, sin materia ni fuerza, nunca hay en lo empírico aunque redondearse hay muchos.

Por todo ello, notamos cuál es la operación de la *máquina abstracta* en el pensamiento de Deleuze y Guattari. Por un lado localizamos que es una *máquina* lo cual nos lleva a pensar que se trata de una acción y una tendencia, como ocurría en el agenciamiento, en la cual las cosas y las palabras, al igual que los círculos, se conformarían y desterritorializarían en una respiración inmanente y coexistente siguiendo la dirección viva de esta abstracción. No se trata pues de abstraer un concepto muerto de las cosas, sino de continuar sus fuerzas hacia su producción y su inmanente y sincrónica variación. Sería continuar la línea de la vida y del devenir que produce inmanentemente, y no la de lo fijo y el no-ser. No del lado de la abstracción-estructura sino de la abstracción vital.

Pero, volvemos a repetir, este movimiento no excluye la extensión sino que el redondear se hace círculo y el círculo es la determinación empírica y actual de esas fuerzas virtuales que siempre pueden seguir otros caminos si las condiciones tanto trascendentales o empíricas se ponen en su camino, del mismo modo que le ocurre a las aguas convirtiéndose en lago o río, o como le ocurre a la vida en sus diferentes determinaciones. Con ello retornamos, nunca mejor dicho, a la idea nietzscheana del *Eterno Retorno*, pues si recordamos, el eterno retorno consistía no tanto en un retornar temporal cronológico en ciclos, sino que tenía dos acepciones: una que hemos llamado “espacial”, sin olvidar el cruce necesario y virtual entre espacio y tiempo, y otra que, por la tendencia de su potencia, podríamos denominar “temporal”. Ya consideramos en otros capítulos de este trabajo la que llamamos espacial⁶⁶⁸, que es la que nos aporta la comprensión más exacta para comprender esta inmanencia en la que se pueden contemplar los dos ámbitos a la vez. Como ya vimos, se trataba de plegar y superponer el *mapa* sobre el *calco*, es decir, en nuestro ejemplo, notar la extensión y el círculo como contorno, pero no desligar de él su proceso formativo, sus intensidades, sus fuerzas, sus afecciones. Así pues, el eterno retorno inmanentiza la abstracción a la vez que hace ver que la tensión formadora y alteradora, la vida, está del lado de la abstracción, pero de la abstracción viva, la del ser y no la de la vía del no-ser como ya enseñaba Parménides:

⁶⁶⁸ Supra. Cap.12. “Pliegue del espacio”.

«Pero las nociones, hay que vivirlas, lo abstracto es vivido [...]. En el momento en que deviene cada vez más abstracto, podemos decir que eso concierne a algo vivido. Ya sabemos que este "entre los dos" no es una mezcla, que eso va a ser una zona descubierta por Kant.»⁶⁶⁹

El Eterno retorno espacial sería aquel que inmanentiza y no separa lo producido de su producirse mismo, notando en ello, ya no tanto por un lado la estructura y por otro su formación, sino también las dos tendencias juntas: hacia la formación por un lado, siempre sin perder de vista la otra, aquella que va hacia su cara o tendencia virtual que le permite introducirse en otros agenciamientos y generar otros mundos posibles, es decir, la máquina abstracta.

Así pues ya podemos comprender que la *máquina abstracta* es el *plan(o) de inmanencia* pero visto desde su cara hacia el hacerse y deshacerse de las estructuras, del mismo modo que las haecceidades eran el agenciamiento aunque diferían según se vieran respecto a su otro inmanente y su acción sobre él o desde sí mismas.

Una vez vista la función de la máquina abstracta y su relación con el eterno retorno espacial del calco y el mapa para poder bizquear al modo parmenídeo, debemos adentrarnos en el segundo de los nombres o caras que tiene este plan(o): *La diagonal o la transversal*, como vimos con Proust⁶⁷⁰. Para ello nos será de gran utilidad recuperar el *Eterno Retorno* de nuevo, esta vez en su cara temporal una vez que ya sabemos la relación trascendental que poseen espacio y tiempo frente a la empírica estructuradora y excluyente.

En efecto, Deleuze siempre advierte, contra la consideración cíclica y cronológica del eterno retorno, que dicha máquina no genera un ciclo o un círculo, sino que se trata de una línea recta. Recta sin principio ni fin. Recta que atraviesa por el medio y crece allí, en las fisuras, en los intersticios.

⁶⁶⁹ G. DELEUZE: Curso sobre Kant. Cuarta lección (4/04/78).

⁶⁷⁰ *PS.*, pags. 153-154. *Supra.* Notas. 457 y 601.

«También hay sobre la línea recta un eterno retorno como el laberinto más terrible del que hablaba Borges, muy diferente del retorno circular y monocentrado de Cronos: eterno retorno ya no es el de los individuos, las personas o los mundos, sino el de los acontecimientos puros que el instante desplazado sobre la línea no deja de dividir en ya pasados y aún por venir.»⁶⁷¹

Y es que, como ya vimos, Aión no puede nunca ser medido a partir de Chronos:

«El acontecimiento es un entre-tiempo: el entre-tiempo no es eterno, pero tampoco es tiempo, es devenir. El entre-tiempo, el acontecimiento siempre es un tiempo muerto, donde no pasa nada, una espera infinita que ya ha pasado infinitamente pasada, espera y reserva. Este tiempo muerto no sucede a eso que llega, coexiste con el instante o el tiempo del accidente, pero como la inmensidad del tiempo vacío en el que todavía se lo percibe como por venir y ya pasado, en la extraña indiferencia de una intuición intelectual. Todos los entre-tiempos se superponen, mientras que los tiempos se suceden.»⁶⁷²

Se trata entonces del mismo devenir. El devenir mismo sería el eterno retorno temporal que nos habla, no en términos de ciclicidad sino en términos de línea recta, de diagonal.

« Tal es la simultaneidad de un devenir donde lo propio es esquivar el presente. En tanto que esquiva el presente, el devenir no soporta la separación ni la distinción entre el antes y el después, del pasado y el futuro. Pertenece a la esencia del devenir avanzar, tirar en los dos sentidos a la vez: Alicia no crece sin empequeñecer, y a la inversa.»⁶⁷³

Ya vamos comprendiendo la relación esencial que posee el devenir con el ser, pues *retornar es el ser de lo que deviene*⁶⁷⁴, pero ya hemos notado que este retornar no es cíclico de ningún ente, sino que lo que retorna es el devenir mismo en su constante fuga.

⁶⁷¹ *LS.*, pags. 206-207. Trad. Cast., p. 183.

⁶⁷² *Qph?*, p. 149. Trad. Cast., p. 159.

⁶⁷³ *LS.*, p. 9. Trad. Cast., p. 25.

⁶⁷⁴ Cfr. *NPh.* p. 28. Trad. Cast., p. 39. *Supra.*

Como ya sabemos, dicha fuga es necesaria pues roe los términos y los hace devenir a ambos de tal manera que la diferencia siempre se desplaza, como lo hace la ontología a través de sus tres giros o síntesis, hasta llegar al desplazamiento mismo, a la fisura o la diagonal donde nada sucede pero donde se adentran arremolinados, y en su puro devenir abstracto, todas las determinaciones y las estructuras.

« ¿Esto es mejor? El verdadero vivido es absolutamente lo abstracto. Lo abstracto es lo vivido. Yo diría que desde que alcanzamos lo vivido, lo alcanzamos en lo más vivo de lo abstracto. En otros términos, lo vivido no representa nada. Y nosotros solo podemos vivir de lo abstracto y nunca nadie ha vivido de otra cosa que de lo abstracto. Yo no vivo la representación de mi corazón, vivo una línea temporal que es completamente abstracta. ¿Qué más abstracto que un ritmo?»⁶⁷⁵

Así pues, vemos que la diagonal no es más que la línea de fuga que hace y deshace el sistema, la línea que posee dos movimientos como ya sabemos: por un lado el de zigzag hacia las estructuras y la línea misma; y por otro lado el de la línea que sólo se desplaza en heterogeneidad radical sin cerrarse ni encontrarse nunca, único modo de afirmar todas las disyunciones, dadas y por crear, en su virtualidad. El único modo de afirmar un sistema abierto, siempre abierto y destejiéndose y tejiéndose desde su herida que es su vida.

«La divergencia de las series afirmadas forma un “caosmos” y no ya un mundo [...] la disyunción puesta como síntesis troca su principio teológico por un principio diabólico. Este centro descentrado es quien traza entre las series y para todas las disyunciones la implacable línea recta del Aión, es decir, la distancia donde se alinean los despojos del yo, del mundo y de Dios: gran cañón del mundo, grieta del yo, desmembramiento divino.»⁶⁷⁶

Como ya vimos en las ontologías precedentes, que no pueden ser explicadas sin su referencia a esta tercera síntesis a la vez que esta tercera no puede sino referir a las otras dos, el sistema deleuzeano es abierto en todos los sentidos, ello conduce a que, de un modo inverso al sistema leibniziano, no opte finalmente por una convergencia ni cíclica,

⁶⁷⁵ G. DELEUZE: Curso sobre Kant. Segunda lección (21/03/78).

⁶⁷⁶ *LS.*, p. 206. Trad. Cast., p. 183.

sino por una divergencia radical en forma de línea de fuga o diagonal infinita del devenir que nunca puede ser cerrada y siempre pasa afirmando todas las disyunciones. Síntesis disyuntiva.

Esta línea que abre el sistema, en lugar de clausurarlo, afirmando así a la vez todas las disyunciones y todos los mundos posibles, independientemente de sus actualizaciones en espacios y tiempos concretos que esta misma línea instaure y deshace, esta línea se llama *abstracta* en los escritos de Deleuze. Pues esta línea es la misma *máquina abstracta* vista, no tanto desde su función, como desde su apertura, en contra y a favor, de las formas, de los agenciamientos y las estructuras que ella produce.

« [...] la línea abstracta adquiere toda su fuerza, y participa del fondo tanto más violentamente cuanto que se distingue de él sin que éste se distinga de ella.»⁶⁷⁷

Finalmente, podemos decir de esta línea abstracta que se traza siempre en *diagonal*, pues no se trata ni de la verticalidad que establecería una trascendencia, ni la horizontalidad de lo empírico sin salir de ello mismo. Es una línea trascendental-inmanente, *transversal*, y por ello, su trazado es siempre en diagonal:

«La unidad del viaje no será ni en las calles verticales del paisaje, que son como cortes armónicos, ni en la línea melódica del curso, sino en la diagonal, “de una ventana a otra” que permite fundir en un bloque de transformación o de duración la sucesión de los puntos vistos y el movimiento del punto de vista.»⁶⁷⁸

Es por todo ello, a saber, porque esta tercera ontología tiene por nombres también los de *máquina abstracta* y *diagonal* o *transversal*, por lo que hay que tener cierto cuidado al pensar el *plan(o) de inmanencia* o tercer nombre que posee esta *máquina* en la filosofía deleuzeana a partir de *Mil mesetas* hasta *¿Qué es la filosofía?* y los últimos escritos de Deleuze. Pues si pensamos este *plan(o)* de modo extensional, sea cual fuere este

⁶⁷⁷ DR., p. 44. Trad. Cast., p. 62.

⁶⁷⁸ “Occuper sans compter...”, DRF., p. 274.

modo, desvirtualizaríamos todo el sistema. De ahí la importancia que posee la crítica deleuzeana a los sistemas sustancialistas que se clausuran en una sustancia o una circularidad, así como también la importancia de haber analizado los problemas y las ilusiones colindantes con el plan(o) tanto de los sistemas cerrados eternos, como los cerrados del devenir, ya sean estos los idealistas o los neoplatónicos. Esto es, si pensáramos en el *plan(o)* no desde las líneas y la máquina abstracta y desde el *spatium*, el eterno retorno temporal y espacial y las potencias, sino más bien, como un espacio extenso donde coincidieran todas las determinaciones, también las por venir, estaríamos pensando lo contrario mismo del plan(o), a saber, una sustancia y nunca un *plan(o) de inmanencia*.

Es por ello que debemos retomar aquí un problema que nos acompaña desde el comienzo de este escrito: el estatuto de este plan(o). Porque es aquí donde se juega: por un lado, la misma apertura del sistema; por otro, que sea un sistema precisamente del devenir y de la diferencia, sin que estas dimensiones queden subordinadas a ninguna eternidad ni identidad; y por último, que haya una importancia crucial en Deleuze del espacio como lugar de apertura y afuera que marque que la temporalidad no puede cerrarse sobre sí misma, sino tener que vérselas también con esta forma de la exterioridad –porque precisamente este plan(o) es la exterioridad o el afuera mismos–.

Pero vayamos por partes en este último y delicado punto que nos abre las puertas a la comprensión tanto de esta tercera ontología o giro ontológico, como a la apreciación misma de que en Deleuze lo que hay es una ontología, *una filosofía que se confunde con la ontología porque la ontología se confunde con la univocidad*.

Podemos considerar, a través de las obras del filósofo francés, que el plan(o) de inmanencia está asociado a diversas características o naturalezas. Vamos a recorrerlas, en una cierta sistematicidad, a fin de poder comprender este concepto –o ya no concepto– que marca la tercera ontología en todas sus dimensiones complicadas, sin olvidar su relación de mismidad con la diagonal y la máquina abstracta, relación a la que retornaremos una y otra vez pues no hay que olvidar que el plan(o) es, a su vez, esta diagonal y máquina abstracta:

«Pienso que podemos llamar transversal a una dimensión que ni es ni horizontal ni vertical, que se supone que se trata, bien entendida, de un plan(o)»⁶⁷⁹

15.3.1. Plan(o)-espacio

En primer lugar, no debemos olvidar lo ya ganado y es que este plan(o) de inmanencia es un *plano*-espacio o *spatium*, y a la vez, es un *plan*, es decir, se trata de una tendencia. Una tendencia que, más que ser un espacio dado de antemano, tiene que ver con un *espaciarse*, con un espacio activo que posibilita los bloques mismos de espacio y tiempo. Esto es, si analizamos el nombre: *plan(o) de inmanencia*, aparece una primera perplejidad, pues al tratarse de un plano, de un espacio, ¿por qué sería un *diferenciando* en lugar de aquello indeterminado que se diferencia?

Por ello tendremos que distinguirlo pormenorizadamente de la sustancia y retomar todo aquello que vimos acerca del espacio y su límite intrínseco, pues no se trata entonces de un espacio sedentario como gran extensión infinita y una que se divida, a lo que podríamos remitir si no comprendiéramos que el plano es también un *plan* y que en ello resuena que el espacio no es solamente extensión sino que también y trascendentalmente es forma de la exterioridad: *Afuera*. Es decir, que el plan(o) sea *espacio* y *plan* a la vez – por ello la escritura que de esta palabra hacemos: plan(o)– nos hace notar que el espacio se nomadiza.

Al nomadizarse el espacio, volvemos a una distinción que tenemos pendiente desde nuestro apartado acerca de los “Bloques de espacio-tiempo” (Cap. 14.), pues allí vimos cómo era el nomadizarse de las haecceidades en lo temporal y espacial. Ahora sabemos que estas haecceidades no son sin el plan(o), pero el plan(o) tampoco es sin ellas, lo cual nos conduce a preguntar ¿qué ocurre con este plan(o), que siendo nómada también, que siendo un espacio intenso o un espaciarse, sin embargo no es exactamente las haecceidades que pasan por él?

⁶⁷⁹ “Table ronde sur Proust”, *DRF.*, p. 37.

Para ello retomamos un texto que acabamos de estudiar que nos muestra la relación de las líneas con el fondo que son y no son a la vez:

«El fondo que remonta no está ya en el fondo, sino que adquiere una existencia autónoma; la forma que se refleja en ese fondo no es ya una forma, sino una línea abstracta que actúa directamente sobre el alma. [...] Renunciando al modelado, es decir, al símbolo plástico de la forma, la línea abstracta adquiere toda su fuerza, y participa del fondo tanto más violentamente cuanto que se distingue de él sin que éste se distinga de ella.»⁶⁸⁰

Vemos en este texto que con el plan(o) ocurre un efecto muy especial y es que él no se distingue de las líneas que pasan por él, no se distingue de las haecceidades en su deshacerse y hacerse, en su movimiento que ya no es estratigráfico, pero ellas sí se distinguen de él. Podemos ver en ello la imagen o el caso que Deleuze siempre muestra respecto del plan(o), a saber, que se trata de un desierto, pero es un desierto muy especial, es la concepción dinámica del desierto, la nómada y no la sedentario-imperialista. No es desierto vacío dado de antemano que se recorriera en sus parcelaciones sedentarias con un travelling paisajístico o una secuencia como ya consideramos, sino todo lo contrario, se trataría de un desierto con potencia, de la misma forma que vimos que había una potencia de los bosques. Un bosque no es tal sin los árboles que lo habitan, sólo a medida que es poblado por árboles y que estos tienen la potencia de crecer juntos, hay bosque; de este modo no hay bosque sin árboles, aunque el bosque no es el conjunto de los árboles sino el lugar que permite que en él se den los árboles; pero no los configura de antemano, sino que se configuran unos respecto de otros cuando se van dando. Del mismo modo ocurre con el desierto, no es tal sin las tribus nómadas que lo habitan y las líneas que ellas dibujan en el desierto; no es nada sin las líneas donde el desierto es y se hace o constituye, no es nada en toda su zona de extensión que no tiene potencia para ser camino. Se trata este desierto o plan(o) de inmanencia, de una intensidad = 0 que sólo es camino si las haecceidades nómadas pasan por él, es decir, que sólo es el 0-límite, el límite al que tienden todas las intensidades que lo cruzan y que son posibles porque hay ese 0 de intensidad que ya vimos que era todo lo contrario a la nada o al no-ser.

⁶⁸⁰ DR., p. 44. Trad. Cast., p. 62. Supra. Nota 667.

«La misma palabra "límite" cambia radicalmente de sentido, ya no es la operación que limita algo, al contrario es el termino hacía el que algo tiende, y a la vez la tendencia y eso hacía lo que se tiende.»⁶⁸¹

15.3.2. La virtualidad “del” plan(o)

El plan(o) nunca está dado de antemano, como hemos visto en el caso del desierto, se hace a la vez que se hacen los caminos-haecceidades en él. Es línea y plan(o) a la vez, plan y plan(o). En ello podemos encontrar la huella de la virtualidad. Y es que el plan(o) de inmanencia es la virtualidad pura. Pero aquí tenemos otra perplejidad o aparente paradoja pues ¿cómo consigue Deleuze hablar de una virtualidad que no esté determinada de antemano y, sin embargo no sea pura indeterminación que deba ser ayudada por otra instancia para determinarse y diferenciarse? Es decir, ¿cómo podemos hablar de una zona de desierto cualificada sin pensar antes en un desierto? La aclaración de esta pregunta está presente en los textos deleuzeanos desde el comienzo y concierne directamente a nuestra consideración del plan(o) de inmanencia, puesto que nos da la clave para pensar un espacio, sin embargo, activo como un espaciarse y que tiene un plan como tendencia, aunque no se trata de un proyecto fijo dado de antemano, sino de un modo parecido a como los niños tienen un plan, que en cuanto se ven alteradas las condiciones del juego, el plan ya ha cambiado.

«Es un plan(o) cuyas dimensiones no cesan de crecer, con lo que en él pasa, sin que por ello pierda nada de su planitud. Es, pues, un plan(o) de proliferación, de poblamiento, de contagio.»⁶⁸²

¿Cómo, pues, establecer una virtualidad y un plan(o) que no sean ni determinación fija, ni indeterminación pura (ni orden ni caos), ni una síntesis de ambas, ni un “como si”: una indeterminación considerada “como si” estuviera determinada? Deleuze ahonda para ello en una modalidad que es la *virtualidad*, a diferencia de la posibilidad, la contingencia o incluso la necesidad. Esta palabra, como bien hace notar J. Rajchman, proviene del término latino *virtus* que significa fuerza.

⁶⁸¹ G. DELEUZE: Curso sobre Kant, 21/ 3/ 78.

⁶⁸² *MP.*, p. 326. Trad. Cast., p. 269.

«El virtual es un concepto muy antiguo. La palabra, que viene de *virtus* (la fuerza), está unida a la *actualis* (el acto que la hace efectiva); esta pareja corresponde a la *dynamis-energeia* que se estima está en el corazón mismo de la filosofía de Aristóteles.»⁶⁸³

Ello nos hace notar de nuevo que estamos situados del lado de la intensidad. Ya vimos que la intensidad funcionaba de un modo muy distinto a la extensión, pues su grado nunca es una suma de partes o de grados y se percibe de un modo inmediato, al contrario que la extensión, que necesita recorrer las partes para, después, llegar al todo. Ello produce, por una lado, que una intensidad se cualifique enteramente cada vez que se actualiza en un grado concreto, a la vez de que su otra cara inmanente quede reservada para otras actualizaciones; y por otro lado, hace que, esa otra cara inmanente comunique con todos los demás grados (gracias a la intensidad = 0) y por ello, se pueda decir que son grados de lo mismo sin que ello mismo tenga nunca una identidad. Se trata, por el contrario, de pura diferencia, del diferencial de la fuerza que, en su zig-zag del cero al grado, envuelve todos los grados mayores y menores en un instante. Por ello, cada vez que se actualiza podríamos decir que cambia de naturaleza porque, envolviendo en cada movimiento todos los grados, sin embargo nunca se sabe ni está dado de antemano que grado será el siguiente en actualizarse, pues los grados no están expuestos y dados de antemano como lo está la extensión, sino que cada grado cambia todas las condiciones del juego.

«Hay finalidad porque la vida no opera sin direcciones; pero no hay “objetivo” [*but*], porque dichas direcciones no preexisten ya hechas, y son ellas mismas creadas “a la par” del acto que las recorre. Cada línea de actualización corresponde a un nivel virtual; pero debe inventar cada vez la figura de este correspondencia, crear los medios para el desarrollo de lo que no estaba más que envuelto, para la distinción de lo que estaba confuso.»⁶⁸⁴

Es decir, el grado = 0 es el límite y los grados son las *haecceidaes* en su movimiento de actualización o en su individuación; en un agenciamiento que los

⁶⁸³ John RAJCHMAN: “Y a-t-il une intelligence du virtuel?”. En E. ALLIEZ (ed.): *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, p. 403

⁶⁸⁴ *B.*, p. 111. Trad. Cast., p. 112.

convertirá en estructuras con formas y sustancias. Por ello, todas las haecceidades están en el plan(o), pues él no se distingue de ellas pero ellas sí son diferentes a él. Porque el plan(o) no las contiene de antemano, sino que cada una, al actualizarse, sigue conservando una virtualidad y es en ella, en esa capacidad de desactualizarse y volverse a actualizar de modo completamente diferente aun manteniendo la cualidad que le ha dado su grado, donde puede coexistir con todos los otros grados nunca dados de antemano. Por ello, es a la vez plan(o) y haecceidad, y sustancia o forma, pues tiene dos caras: la actual de la estructura como ya vimos, y la virtual de su pura potencia pero ya cualificada una vez que ha sido individuada en un grado. Por ello, el plan(o) no es pura indeterminación, es precisamente capacidad de determinabilidad y, a la vez, lugar de todas las determinaciones ya dadas en su virtualidad. Es claro que cuando se actualicen y den lugar a un grado determinado, estas haecceidades entrarán en conflicto con otros grados, pero en su virtualidad ya cualificada, todos conviven y se enlazan precisamente por su diferencia, por su ser diferenciales⁶⁸⁵.

«La dualidad era válida entre tendencias actuales, entre direcciones actuales que conducen más allá del primer giro de la experiencia; pero la unidad se lleva a cabo en un segundo giro: la coexistencia de todos los grados, de todos los niveles es virtual, solamente virtual. El punto de unificación es él mismo, virtual.»⁶⁸⁶

Podríamos objetar a ello que siempre sabemos algo de la naturaleza del grado que surge a pesar de que cada vez cambie de naturaleza. Es decir, siempre sabemos, si se ha dado un grado de luz, que el siguiente será también de luz. Pero no se trata aquí de ver los grados de potencias determinadas y amaestradas desde el punto de vista del mundo actual: potencias de las sustancias y las formas, sino de, como ya hemos visto y realizado el ejercicio en este trabajo, de considerar el funcionamiento de esta máquina abstracta que es la otra cara de toda estructura, anterior ontológicamente a que haya luz u ojo que la perciba.

⁶⁸⁵ A partir de este razonamiento veremos, en el capítulo Infra. 17. “La ontología se confunde con la univocidad”. La ontología menor de Gilles Deleuze”, cómo es posible un modo de comunicación a partir de la filosofía, aunque la filosofía no se pueda definir como comunicación. Vid. J-C. GODDARD: “Station hystérique et communication des inconscients” en N. CORNIBERT y J-C. GODDARD: *Ateliers sur L’Anti-oedipe. Passim.*

⁶⁸⁶ B., p. 95. Trad. Cast., p. 98

« [...] nuestra duración, es sólo un caso entre otros, dentro de una infinidad de otros, es “una cierta tensión bien determinada, cuya determinación misma aparece como una elección entre una infinidad de duraciones posibles”. He aquí que, conforme a *Matière et Mémoire*, la psicología es sólo una abertura a la ontología, un trampolín para una “instalación” en el Ser. Pero apenas instalados, advertimos que el Ser es múltiple, que la duración es muy numerosa, que la nuestra está acuñada entre duraciones más distensas y duraciones más tensas, más intensas [...]. La idea de una coexistencia virtual de todos los niveles del pasado, de todos los niveles de tensión, es entonces extendida al conjunto del universo: esta idea no sólo significa mi relación con el ser, sino la relación de todas las cosas con el ser.»⁶⁸⁷

Es decir, no se trata de experimentar los grados de luz y si se componen con los de calor o con los de mi duración, etc. sino de ir a través de la línea de fuga abstracta, por los intersticios de la estructura, para ver que toda actualidad posee una cara virtual que la posibilita y la deshace, a la vez en una variación continua de grados sobre el grado = 0 que es y no es lo mismo que esos grados. Notamos ya como este grado = 0 tiene una relación con el ser y la ontología, como veremos detenidamente en el epígrafe posterior.

Por ello, nunca se podría hacer de este plan(o) de inmanencia una secuencia paisajística sino que, filmicamente, habría que tratarlo como un plano fijo donde ya no hay extensión que rodar en una secuencia que recorra, de un punto a otro, un campo no visto enteramente nunca, sino un plano que, no se mueve del sitio sino que es el lugar donde aparecen y desaparecen intensidades variables. Y no se mueve del sitio porque es el sitio. Variaciones sobre el plan(o). Así dice Deleuze respecto de Spinoza:

« [...] Él sustituye la secuencia por un verdadero plan(o) inmanente. Es una revolución conceptual extraordinaria. En Spinoza todo pasa como sobre un plano fijo. Un extraordinario plano fijo que no va a ser del todo un plan(o) de inmovilidad, puesto que todas las cosas van a moverse –y para él sólo cuenta el movimiento de las cosas– sobre ese plano fijo. Spinoza inventa un plano fijo.»⁶⁸⁸

⁶⁸⁷ B., p. 76. Trad. Cast., pags. 79-80.

⁶⁸⁸ G. DELEUZE: Curso sobre Spinoza: 25/11/80. G. DELEUZE: *En medio de Spinoza*. p. 26.

Y ello en la corriente univocista que une a los estoicos con Spinoza, a éstos con Deleuze, y a los tres con Walter Benjamin. Así dice Benjamin también refiriéndose más al cine y a la fotografía como planos más fijos que móviles:

«Parecía que nuestros bares, nuestras oficinas, nuestras viviendas amuebladas, nuestras estaciones y fábricas nos aprisionaban sin esperanza. Entonces vino el cine y con la dinamita de sus décimas de segundo hizo saltar ese mundo carcelario. Y ahora emprendemos entre sus dispersos escombros viajes de aventuras. Con el primer plano se ensancha el espacio y bajo el retardador se alarga el movimiento. En una ampliación no sólo se trata de aclarar lo que de otra manera no se veía claro, sino que más bien aparecen formaciones estructurales del todo nuevas.

[...] Es corriente que pueda darse alguien cuenta, aunque no sea más que a grandes rasgos, de la manera de andar de las gentes, pero desde luego nada sabe de su actitud en esa fracción de segundo en que comienza a alargar el paso.

[...] Por su virtud experimentamos el inconsciente óptico.»⁶⁸⁹

No se trata, en efecto, de un paisaje que pueda ser recorrido, sino de un plano fijo donde las haecceidades habitan y se mueven, un plano inconsciente donde todo conecta con todo en una síntesis disyuntiva, donde la presencia y la ausencia conviven, donde podemos encontrar fragmentos de múltiples elementos estructurales juntos. Se trata de una *multiplicidad de multiplicidades*.

«Si consideramos por otra parte el plan(o) de consistencia percibimos que está recorrido por las cosas y los signos más heteróclitos: un fragmento semiótico es vecino de una interacción química, un electrón percute un lenguaje, un agujero negro capta un mensaje genético, una cristalización produce una pasión, la avispa y la orquídea atraviesan una letra...Y no es “como”, no es “como un electrón” “como una interacción”, etc. El plan(o) de consistencia es la abolición de toda metáfora, todo lo que consiste es real. Son electrones en persona, verdaderos agujeros negros, verdaderos organitos, auténticas secuencias de signos. Lo que ocurre es que están arrancados de sus

⁶⁸⁹ W. BENJAMIN: “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica” En *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*, pags. 47-48.

estratos, desestratificados, descodificados, desterritorializados, y eso es precisamente lo que permite su vecindad y su mutua penetración en el plan(o) de consistencia. Una danza muda.»⁶⁹⁰

Lo que acabamos de estudiar nos conduce a dos preguntas esenciales:

1. La primera de ellas nos lleva a que, si este virtual contiene todas las determinaciones pero de un modo no actual y sin saber qué sucederá cada vez que se actualice porque cada actualización cambiará los términos del virtual y todo habrá cambiado, ¿qué estatuto es el que corresponde a esta virtualidad para que tenga potencia de ser el *primer sesgo sobre el caos* y corresponda, del mismo modo, tanto a un *plan(o)* donde todas las diferencias brillan en una coexistencia, a la vez que a un *plan* y, por lo tanto, llame a algunas determinaciones antes que a otras, dotándolas de necesidad? Ello será estudiado en los subepígrafes que trataremos a continuación.

2. La segunda de las cuestiones tiene relación con esta multiplicidad de multiplicidades y será estudiada en el apartado 15.3.4. Pues, hacia el otro lado, si cada plan(o) establece unas determinaciones, o mejor dicho, singularidades, frente a otras, si establece un primer sesgo sobre el caos ¿por qué hablamos de “un plan(o)” y no ya de múltiples?, ¿por qué Deleuze habla a la vez de diversos plan(o)s de inmanencia y de sólo uno?

15.3.3. Ideas-problema

Comencemos con la primera de las preguntas que nos han surgido en el epígrafe anterior. En efecto, el plan(o) de inmanencia no es una Sustancia, ni es un Uno-Todo extenso, y no lo es, por ahora, pues, como sabemos, nunca está dado de antemano y además tiene un *plan*, es un *plan*. Es intenso y posee gérmenes de direcciones en su seno

⁶⁹⁰ *MP.*, p. 89. Trad. Cast., p. 74. Véase cómo aquí el plan(o) de inmanencia es llamado de consistencia. Ello es debido a que su conjunción es consistente: «*Pero la filosofía pretende salvar lo infinito dándole consistencia: traza un plan(o) de inmanencia, que lleva a lo infinito acontecimientos o conceptos consistentes, por efecto de la acción de personajes conceptuales.*» *Qph?*, p. 186. Trad. Cast., p. 199.

como las tiene un huevo. Al igual que un huevo, no es sin estas direcciones, sin ser diagrama. Deleuze toma esta imagen estoica⁶⁹¹ para hacernos notar una de las cualidades que posee este plan(o) de inmanencia en la versión del *cuerpo sin órganos*.

«Por eso nosotros tratamos el CsO como el huevo pleno anterior a la extensión del organismo y la organización de los órganos, anterior a la formación de los estratos, el huevo intenso que se define por ejes y vectores, gradientes y umbrales, tendencias dinámicas con mutación de energía, movimientos cinemáticos con desplazamiento de grupos, migraciones, y todo ello independientemente de las *formas accesorias* puesto que los órganos no aparecen ni funcionan aquí más que como intensidades puras. El órgano cambia al franquear el umbral, al cambiar de gradiente.»⁶⁹²

Vimos que el virtual estaba llamado a la direccionalidad de las actualizaciones, diferenciaciones, o agenciamientos, por ello, sabemos que un plan(o) de inmanencia es aquello que da *orientación* al pensamiento. Se trataría del mapa que, superpuesto sobre el calco, orientaría nuestro pensar y podríamos suponer que orienta también a las cosas, aunque de un modo aparalelo al pensamiento, pues como ya vimos, había isomorfismo entre el ser y el pensar pero ello no justificaba un paralelismo. Así pues hay un modo de indiferenciación que no es indeterminación, y este es el del plan(o) de inmanencia como virtual:

« [...] la idea se actualiza por diferenciación [*différenciation*]. Para ella actualizarse es diferenciarse. En sí misma y en su virtualidad, es, por tanto, completamente indiferenciada [*indifférenciée*]. Sin embargo, de ningún modo es indeterminada; por el contrario, está completamente diferenciada [*différenciée*]. (Es en ese sentido que lo virtual no es en absoluto una noción vaga; posee plena realidad objetiva; no se confunde en absoluto con lo posible, que carece de realidad; lo posible es el modo de identidad del concepto en la representación; mientras que lo virtual es la modalidad de lo diferencial en el seno de la idea)»⁶⁹³

⁶⁹¹ Vid. la referencia al huevo estoico por ejemplo en SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos*, VII, 16.

⁶⁹² *MP.*, p. 190. Trad. Cast., pags. 158-159.

⁶⁹³ *DR.*, p. 358. Trad. Cast., p. 412.

Pero ¿cómo podría orientar lo virtual? Podríamos pensar que a través de esas haecceidades que son y no son fondo, pero esas haecceidades surgen a petición de algo: precisamente del plan(o) de inmanencia, de tal modo que ambos se determinan recíprocamente aunque de un modo diverso de como lo hacían ser y pensar. Las haecceidades ya están orientadas, pero la orientación surge en el momento en que las haecceidades toman sus direcciones en el desierto, constituyendo así el desierto. En otras palabras:

«Es esencial no confundir el plan(o) de inmanencia y los conceptos que lo ocupan. Y sin embargo los mismo elementos pueden presentarse dos veces, en el plan(o) y en el concepto, pero no será bajo los mismos rasgos [...]. En realidad, los elementos del plan(o) son *rasgos diagramáticos* mientras que los conceptos son *rasgos intensivos*. [...] Los primeros son *direcciones* absolutas de naturaleza fractal mientras que los segundos son *dimensiones* absolutas, superficies o volúmenes siempre fragmentarios, definidos intensivamente»⁶⁹⁴

Así pues, notamos que tampoco, en el orden de la filosofía, podemos unificar las haecceidades y su fondo, los conceptos y el plan(o), y que hacerlo conllevaría a las múltiples ilusiones que hemos vislumbrado en capítulos y secciones anteriores como la hegeliana donde la idea y el concepto tendrían una unidad interna que clausuraría el sistema. En efecto, podemos decir a estas alturas que el plan(o) es la idea y lo podemos hacer de nuevo de un modo cercano a Kant, donde la idea vendría a unificar los conceptos y crear sistema. Pero, volvemos a repetir, ¿qué estatuto tendría esta idea para no quedar fundida con los conceptos?

En efecto, si los conceptos ya dibujan dimensiones de actualización, si ya pertenecen casi enteramente a los agenciamientos maquínicos, las ideas no puede ser una pre-dirección pues tendría la misma naturaleza que los conceptos. No es una pre-dirección sino más bien una orientación como vimos. Y es una orientación porque la Idea, y con ella el plan(o), tiene un estatuto *problemático*, afirmativo pero aún no diferenciado:

⁶⁹⁴ *Qph?*, p. 42. Trad. Cast., pags. 43-44.

«Lo “problemático” es un estado del mundo, una dimensión del sistema, y hasta su horizonte, su foco: designa exactamente la objetividad de la Idea, la realidad de lo virtual. El problema en tanto problema está completamente determinado, le corresponde estar diferenciado [*différentié*], en la medida en que se lo relaciona con sus condiciones perfectamente positivas – aunque todavía no esté “resuelto”, y permanezca por ello en la indiferenciación [*indifférenciation*]. O, más bien, está resuelto desde que es planteado y determinado, aunque no deje de persistir objetivamente en las soluciones que genera y difiera en naturaleza de ellas»⁶⁹⁵

Y es que, llegados a este punto del plan(o), notamos que se trata de las *Ideas-problema* de las que el filósofo habla desde escritos tempranos como es éste de *Diferencia y repetición*. Se trata del problema que sobrevuela un pensamiento o un estado de cosas, el problema que es difícil de asir pero que conlleva a que se creen determinados conceptos y no cualquier otros. Es el criterio y la necesidad, más nunca un criterio fijo, sino un criterio problemático, que varía «con la historia».

«Las condiciones nunca son más generales que lo condicionado, y tienen valor por su propia singularidad histórica. Al mismo tiempo, las condiciones no son “apodícticas”, sino problemáticas. Al ser condiciones, no varían históricamente, pero varían *con* la historia.»⁶⁹⁶.

Se trata de un criterio que nunca clausura el sistema sino que lo abre siempre a nuevas dimensiones. Un criterio que lo es de disyunción y problematicidad abierta, que se puede actualizar en una multiplicidad de respuestas, envolviendo una multiplicidad de respuestas virtualmente.

«Pero si no hay orden lógico preformado de los devenires o de las multiplicidades, hay *criterios*, y lo importante es que estos criterios no vienen después, se ejercen sobre la marcha, en el momento, bastan para guiarnos entre los peligros. [...] El plan(o) de consistencia es la intersección de todas las formas concretas. También todos los devenires, como dibujos de brujas, se escriben sobre este plan(o) de consistencia, la última Puerta, donde encuentran

⁶⁹⁵ DR., p. 359. Trad. Cast., pags. 413-414.

⁶⁹⁶ F., p. 122. Trad. Cast., p. 149. Supra. Nota. 575.

su salida. Tal es el único criterio que les impide hundirse, o virar hacia la nada.»⁶⁹⁷

Los criterios o los plan(o)s de inmanencia, como vemos, nunca están ni antes ni después, sino a la vez, se hacen sobre la marcha, así dice Deleuze:

«Los plan(o)s hay que hacerlos, y los problemas, plantearlos, del mismo modo que hay que crear los conceptos.»⁶⁹⁸

Por lo que volvemos a notar que el desierto nunca está dado de antemano ni viene finalmente, “después”, a reunir las partes y darles un sentido. Del mismo modo, los problemas no están antes de las soluciones, pero tampoco podemos decir que a partir de unas respuestas pudiéramos encontrar el problema o el plan(o) al que remitían. Al contrario, como muestra Deleuze desde *El Bergsonismo*, lo más importante es formular el problema pues él establece las condiciones del sistema, y sólo es planteado a través de la creación de conceptos que son sus soluciones. El problema y sus soluciones son sincrónicos:

«“La verdad es que, en filosofía e incluso en otros campos, se trata de encontrar el problema y, por consiguiente, de plantearlo más aún que de resolverlo. Porque un problema especulativo está resuelto en cuanto está bien planteado. Entendiendo por ello que su solución existe entonces inmediatamente aunque puede permanecer oculta y por así decirlo, cubierta: no queda más que des-cubrirla [...] Pero plantear el problema no es simplemente descubrir, es inventar. [...]»⁶⁹⁹

Para saber cómo se inventan los problemas, es decir, cómo todas las disciplinas tienen ideas, habremos de esperar a “la vuelta” del sistema, pero, como nos anticipa L. Sáez:

« [...] *El problema es tanto un fenómeno ontológico como un movimiento del pensamiento. Es un fenómeno ontológico, por cuanto la organización disyunta de los*

⁶⁹⁷ *MP.*, pags. 307-308. Trad. Cast., p. 256.

⁶⁹⁸ *Qph?*, p. 32. Trad. Cast., p. 33.

⁶⁹⁹ *B.*, pags. 3, 4 y 5. Trad. Cast., pags. 11-12.

aconteceres pertenece a la realidad. No es el hombre el que primariamente se hace problema de la realidad. Ésta ya es problemática. Por otro lado, el problema forma parte del pensar. El dinamismo ontológico de la estructura diferencial fuerza al pensamiento a plantearse una Ideas.»⁷⁰⁰

Aunque por ahora es esencial permanecer en el punto de llegada de este primer camino que es el plan(o). Ya sabemos de él que es activo, que es máquina, abstracta, diagonal, línea de fuga que deshace y hace las estructuras trazando a la vez los problemas, que es el virtual que produce esas mismas estructuras o estratos a través de una espacialidad que se espacia más que de una temporalidad que se cerrara sobre sí misma. Sigamos pues la investigación de esta línea de llegada y fuga a la vez que es el plan(o).

15.3.4. Materia del ser e imagen del pensar

De este *plan(o)* también hemos visto que es las circunstancias o condiciones problemáticas, que no son opiniones ni tópicos, de todo pensar y ser. Es la condición de necesidad de los conceptos y las haecceidades que se nombran en lo pre-filosófico pues ellas remiten a los problemas que acucian y violentan para que surjan soluciones.

«El modo del acontecimiento es lo problemático. No debe decirse que hay acontecimientos problemáticos, sino que los acontecimientos conciernen exclusivamente a los problemas y definen en ellos las condiciones.»⁷⁰¹

Así pues, no siempre hay los mismos problemas y no siempre hay los mismos plan(o)s, es decir, hay multiplicidad de planos y todos no expresan los mismos problemas, las mismas condiciones.

«Yo creo en una especie de devenir del pensamiento, de evolución del pensamiento, que hace que no sólo no se planteen los mismos problemas, sino que no se planteen de la misma manera.

⁷⁰⁰ L. SÁEZ: “pensar la violencia desde G. Deleuze” en A.A.V.V. G. VATTIMO, T. OÑATE, A. NÚÑEZ y F. ARENAS (eds.): *Politeísmo y encuentro con el Islam...*, p. 166.

⁷⁰¹ LS., p. 69. Trad Cast., p.73.

Un problema puede plantearse de varias maneras sucesivas, de tal manera que haya un llamamiento urgente, como una gran corriente de aire, que apele a la necesidad permanente de crear, de recrear nuevos conceptos. Hay una historia del pensamiento que no se reduce a la influencia sociológica o a la influencia... Hay todo un devenir del pensamiento que es algo muy misterioso y que habría que lograr definir y que hace que tal vez no pensemos hoy de la misma manera que... hace cien años. Me refiero a procesos de pensamiento, a elipses de pensamiento [...]»⁷⁰²

Al ser estas Ideas-problemas, o el plan(o) de inmanencia mismo, un criterio flexible más parecido a un *ritmo* como problema que se va constituyendo como diagonal a la vez que los paisajes armónicos y las líneas melódicas se crean, no siendo anterior a la música misma ni siendo aquello posterior que reúne melodías y armonía dándole un sentido último⁷⁰³, al ser el plan(o) estas dimensiones, ya podemos comprender una cuestión que sobrevolaba nuestro escrito desde hace algunas páginas. En efecto, podemos notar, gracias a este criterio problemático y variable que es el plan(o) de inmanencia, que el *hecho* y el *derecho* no son cuestiones fijas. Pues que el plan(o) sea criterio, criterio problemático, no sólo impide que se hunda todo un sistema por no tener *consistencia*, sino que también determina el *hecho* y el *derecho* en una filosofía, produciendo el cambio de las «maneras de pensar». Y es que el *hecho* y el *derecho* tampoco están dados de antemano ni quedan dados de antemano por un plan(o) de inmanencia o un sistema, sino que surgen a la vez, son el *hecho* y el *derecho* “del” sistema y se producen por experimentación, como vimos en la primera sección de este trabajo, haciendo que la filosofía pueda ser, en algunos casos contemplación, reflexión o comunicación.

«La imagen del pensamiento implica un reparto severo del hecho y del *derecho*: lo que regresa al pensamiento como tal debe ser separado de los accidentes que remiten al cerebro o a las opiniones históricas. “¿Quid juris?” Por ejemplo, perder la memoria, o estar loco, ¿puede pertenecer al pensamiento como tal, o se trata sólo de accidentes del cerebro que deben ser considerados meros hechos? ¿Y contemplar, reflexionar, comunicar, acaso no

⁷⁰² G. DELEUZE: *Abécédaire*. Letra: “H” de “historia de la filosofía”.

⁷⁰³ «La unidad del viaje no será ni en las calles verticales del paisaje, que son como cortes armónicos, ni en la línea melódica del curso, sino en la diagonal, “de una ventana a otra” que permite fundir en un bloque de transformación o de duración la sucesión de los puntos vistos y el movimiento del punto de vista.» “Occuper sans compter...”, *DRF.*, p. 274. Supra. Nota. 678.

son opiniones que uno se forma sobre el pensamiento en tal época y en tal civilización?»⁷⁰⁴

En orden a comprenderlo podemos aunarlo al tema de la no posibilidad tampoco de establecer de antemano lo *accidental* y lo *esencial*. Para ello, el caso de las vidas concretas de los filósofos es una buena muestra, pues no se pueden considerar qué rasgos son esenciales y cuáles no hasta que el pensamiento y el sistema no están siendo experimentados. No podemos considerar que una vida concreta de un filósofo no sea esencial para su pensamiento. De este modo, Deleuze siempre apela, por ejemplo, a la enfermedad de Nietzsche. Y es que si una enfermedad puede concebirse como un accidente en un pensamiento frente a lo esencial del estudio del mismo, sin embargo cuando conduce a lo que Deleuze denomina en muchos momentos “la gran salud”⁷⁰⁵, ya no es meramente un accidente, sino parte esencial de un pensamiento:

«Todo es máscara en Nietzsche. Su salud es una primera máscara para su genio; sus sufrimientos, una segunda máscara, a la vez para su genio y para su salud. Nietzsche no cree en la unidad de un Yo, y no la experimenta: sutiles relaciones de poder y de evaluación entre los diferentes “yo” que se ocultan, pero que también expresan fuerzas de otra naturaleza, fuerzas de la vida, fuerzas del pensamiento –tal es la concepción de Nietzsche y su manera de vivir.»⁷⁰⁶

Lo mismo ocurre en el ejemplo que da J. L. Pardo acerca de la joroba de Kierkegaard, la cual sería meramente accidental si no pasara por allí el pensamiento del filósofo danés, elevándola a acontecimiento necesario del pensar, lugar por el cual el pensamiento pasa necesariamente:

«Esta matización presenta, no obstante, un aspecto sospechoso: parece como si al formularla de este modo –“el pensador en cuanto pensador”–, quisiéramos hacer del pensamiento una actividad exenta e incontaminada, a salvo de todo tipo de contingencias empíricas o cotidianas. Y eso sería falso. Kierkegaard no se desprendía de su joroba para pensar, ni Nietzsche de sus dolores de cabeza, ni Freud de su cáncer de mandíbula.

⁷⁰⁴ *Qph?*, p. 40. Trad. Cast., p. 41.

⁷⁰⁵ G. DELEUZE: *Nietzsche*, p. 17.

⁷⁰⁶ G. DELEUZE: *Nietzsche*, p. 13.

Cuando se piensa, se piensa con todo lo que uno es, con todo lo que constituye la propia vida, con los intestinos y con las enfermedades, con los miedos y con las alegrías, con las deformidades físicas y con los deseos inconfesables, no se deja nada fuera. [...] sólo son interesantes en la medida en que Kierkegaard o Wittgenstein hubieran conseguido hacer de ellas rasgos estilísticos de su pensamiento filosófico, móviles para hacer filosofía o motivos para pensar (lo interesante no es un filósofo jorobado, sino una filosofía jorobada o un concepto canceroso)»⁷⁰⁷

Así pues, de la misma manera que la enfermedad o determinadas particularidades corporales dejan de ser meros accidentes para convertirse en singularidades esenciales por las que pasa el pensamiento y por las cuáles queda determinado, o mejor dicho condicionado, hay fenómenos que pasan del mero *hecho* en algunas imágenes del pensamiento, al *derecho* y a la inversa.

En efecto, nunca hay un *hecho* y un *derecho* de antemano, de este modo, sólo podemos notar las transmutaciones de estos ámbitos en la relación de un pensamiento con otro, de una *imagen de lo que significa pensar*, de una concepción *pre-ontológica* de lo es pensar a otra, de un plan(o) a otro. Así pues, como ya hemos visto en el texto de *¿Qué es la filosofía?* precedente, la enfermedad puede comenzar a caracterizar *de derecho* a lo que es pensar, aunque en otros plan(o)s o imágenes del pensamiento sean considerada como un mero *hecho* perteneciente al cuerpo o al cerebro. El cuerpo mismo puede ser *hecho* o *derecho* según el pensamiento pase necesariamente por él o lo considere accesorio como condición para pensar. Encontramos también múltiples ejemplos de esto mismo también en el arte, podemos pensar de esta manera cómo el urinario de Duchamp en las artes plásticas ha transformado la imagen del arte hasta tal punto de que ya no puede ser pensado el arte contemporáneo sin un urinario.

Por ello es muy importante definir el *hecho* y *derecho* de una filosofía y sólo puede quedar definido dentro del sistema mismo de esa filosofía, es decir, dentro del plan(o) de inmanencia como criterio. Así Deleuze hace notar, una y otra vez, cómo Spinoza cambia la imagen del pensamiento en cuanto comienza a considerar la parte intensa de los afectos y al cuerpo mismo, así como el devenir que todo ello encierra frente

⁷⁰⁷ J. L. PARDO, "Sobre el estilo en filosofía", pags. 34-35.

a los contornos conceptuales de las filosofías del ser eterno, incluso del devenir cerrado. De esta manera comprendemos cómo el devenir pasa a ser el *derecho* de la filosofía o la filosofía considera “el derecho del devenir” en la corriente *menor* de la misma que aúna a los estoicos directamente con Deleuze, como vimos también a partir de E. Bréhier.

Deleuze lo dice respecto de Spinoza, pero en ello se ve. ya no sólo una diferente manera de pensar y de hallar cuáles son las condiciones de lo que hay, cuáles son los diferentes problemas que acucian a una filosofía y le hacen distinguir un *hecho* de un *derecho*, sino también que ello conlleva también un distinto modo incluso de percibir pues, como veremos en la “vuelta” del sistema, y como ya vamos sabiendo, los problemas y las ideas, es decir, las condiciones o el plan(o), están íntimamente relacionados con la *ontología estética del espacio y del tiempo*.

« ¿En qué consisten entonces las diferencias entre los seres? La única diferencia concebible desde el ser unívoco será, evidentemente, la diferencia como grados de potencia. Los seres no se distinguen por su forma, su género, su especie, eso es secundario. Todo lo que es remite a un grado de potencia.

[...] este pensamiento de los grados de potencia está ligado ya no a una concepción de los géneros y las especies, sino a una concepción de los agenciamientos en los cuales cada ser es capaz de entrar. [...]

Imaginen cómo Spinoza veía las cosas: cuando él conducía sus ojos sobre ellas no veía ni formas ni órganos, ni géneros ni especies. Decirlo así es fácil, pero no es tan fácil vivir así. Es necesario entrenar, aunque hay quienes están dotados.»⁷⁰⁸

Entonces, la diferencia problemática que cada sistema introduce en el pensamiento y su imagen es lo que define el *hecho* y el *derecho* dentro del mismo. Ello proviene del plan(o) y no de los conceptos pues, como ya sabemos, aunque no podamos separar plan(o) y conceptos, no son lo mismo ni pueden serlo pues tienen rasgos y funciones distintas. Es el plan(o) la dimensión que define el *hecho* y el *derecho* con todas sus consecuencias, es decir, lo hace no sólo en lo que llega a ser *estilo* y es esencial, aunque de antemano podría parecer accidental, sino también en otro respecto importante pues modula el criterio de lo que es pensar.

⁷⁰⁸ G. DELEUZE: Curso sobre Capitalismo y esquizofrenia: 14/01/1974. *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, pags. 286-287.

Ello expresa que una diferencia de plan(o) de inmanencia conlleva un pensar de otro modo, una diferencia en la imagen de lo que es pensar o en la imagen de lo que significa pensar, en la orientación del pensamiento como ya lo denominaba Kant. Y lo hace del mismo modo como vimos también que ocurría en las artes plásticas donde el urinario de Duchamp alteraba toda la concepción o la imagen del arte:

«Al límite, ¿no resulta que cada gran filósofo que traza un nuevo plan(o) de inmanencia, aporta una nueva materia del ser y erige una nueva imagen del pensamiento, hasta el punto de que no habría dos grandes filósofos sobre el mismo plan(o)? Bien es verdad que no imaginamos a ningún gran filósofo del cual no se deba decir: ha cambiado eso que significa pensar, ha “pensado de otro modo [*autrement*]” (según la sentencia de Foucault)»⁷⁰⁹

El Plan(o) de inmanencia es, por tanto, siempre el presupuesto problemático y necesario de cada pensar y de cada ser. Pero, como ya sabemos, es un presupuesto distinto de las opiniones, es el problema presupuesto por los pensares y los seres, los problemas que provocan y producen determinados planteamientos y respuestas-estructuras y que no pueden ser definidos ni planteados fuera de los conceptos a los que da lugar. Y es un presupuesto distinto de las opiniones pues ejerce como criterio de potencia y no como criterio de ninguna costumbre. Por ello, ni es opinión, ni es relativo o variable arbitrariamente, lleva en él las estrictas, a la vez que flexibles, reglas del devenir:

«La imagen del pensamiento sólo conserva lo que el pensamiento puede reivindicar por derecho. El pensamiento reivindica “solamente” el movimiento que puede ser llevado al infinito. Lo que el pensamiento reivindica en derecho, lo que selecciona, es el movimiento infinito o el movimiento del infinito. Es él quien constituye la imagen del pensamiento.»⁷¹⁰

El plan(o) de inmanencia, pues, es el presupuesto problemático que genera el *derecho* por prueba de potencia, tanto del ser como del pensar, es decir, selecciona como derecho aquello que no pone límites fijos al ser y al pensar, pues estos límites matarían la vida y su fluir o su potencia; pero también selecciona aquello que no es una pura

⁷⁰⁹ *Qph?*, p. 52. Trad. Cast., p. 54.

⁷¹⁰ *Qph?*, p. 40. Trad. Cast., pags. 41-42.

relatividad pues, como ya vimos, también la acción de impedir cualquier estructura conducía también a una muerte del sistema, esta vez por paranoia y no por totalitarismo. Así pues, el modo en el que el plan(o) instauro un *derecho*, no es de un modo determinado, sino que simplemente se torna derecho en él aquello que fluye y deja fluir en el sistema, es el sistema mismo el que erige, a su vez, su distinción entre *hecho* y *derecho*.

Ahora bien, todavía tenemos una perplejidad más, pues si el plan(o) de inmanencia establece el *derecho* del pensamiento o *la imagen de lo que significa pensar*, no lo hace sin establecer también el derecho del ser, que en este caso es el derecho del devenir. Y es que el plan(o) no se constituye sólo en el pensamiento: en la filosofía y en las artes; sino también en el ser:

«El movimiento infinito es doble, y no hay más que un pliegue [*pli*] del uno al otro. En este sentido se dice que pensar y ser son una única y misma cosa. O mejor dicho, el movimiento no es imagen del pensamiento sin ser también materia del ser. Cuando surge el pensamiento de Tales es como agua que retorna. Cuando el pensamiento de Heráclito se hace pólemos, es el fuego que retorna sobre ella. Hay una misma velocidad de una parte y de otra: “El átomo va tan deprisa como el pensamiento” (Epicuro, *Carta a Herodoto*, 61-62) El plan(o) de inmanencia tiene dos caras, como Pensamiento y como Naturaleza, como Physis y como Noûs.»⁷¹¹

Así pues, el plan(o) de inmanencia lo es respecto de los conceptos y las haecceidades que habitan en él y lo recorren en una inmanencia entre lo posibilitante-condicionante y lo posibilitado-condicionado, pero también “hace” la inmanencia entre el ser y el pensar, pues es su mismidad, pero como ya vimos, no una mismidad cerrada, sino una determinación recíproca respecto de algo abierto, respecto de un movimiento infinito. Es la velocidad la que es la misma de una parte a otra y ello asegura un isomorfismo, pero como ya sabemos, nunca un paralelismo ni una correspondencia. Como ya vimos, esta mismidad no es de un Uno-sustancia, el plan(o) no es una sustancia, sino ya una

⁷¹¹ *Qph?*, p. 41. Trad. Cast., p. 42.

multiplicidad y lo que se dice doblemente en tanto ser y pensar es precisamente la divergencia, la diferencia, la velocidad de la diferencia, la máquina abstracta o la diagonal que es un diferencial. Es decir, el plan(o) es un Afuera, un movimiento infinito caoideo que sólo se puede decir doblemente del ser y el pensar, haciendo con ello que ser y pensar puedan interferirse mutuamente. Sus determinaciones son, como ya sabemos problemas, gérmenes de diferenciación y no sustancias. Una especie de atmósfera, un espacio, un afuera, un pliegue del afuera.

Así pues, el plan(o) ya remite siempre a lo que Spinoza llamaba los atributos y es lo que genera la inmanencia –que no igualdad, mismidad o confusión– también en ellos, “entre” ellos. Por ello se dice doblemente, porque es doblemente el único modo de decirlo. No podríamos decir que fueran sólo *materia del ser* ya que reduciríamos lo que hay sólo a la causalidad entre los estados de cosas, ni sólo *la imagen del pensar*, pues haríamos derivar, en cierto modo, la materia del pensamiento como hacía S. Leclerq⁷¹² en el texto que ya citamos en una corriente más idealista –aunque sería tarea de otro estudio ver si en el idealismo ocurre tal cosa o no. Y es *materia del ser e imagen del pensar* porque el plan(o) es caoideo, porque no es unas alturas trascendentes que determinen lo que hay, sino precisamente la materia misma y la imagen misma tal y como veremos en el camino “de vuelta” de este sistema, el que nos conduce *del caos al cerebro*.

«Se llamaba *materia* al plan(o) de consistencia o Cuerpo sin Órganos, es decir, al cuerpo no formado, no organizado, no estratificado o desestratificado, y a todo lo que circulaba por ese cuerpo, partículas submoleculares y subatómicas, intensidades puras, singularidades libre pre-físicas y previtales. Se llamaba *contenido* a las materias formadas [...] Se llamaba *expresión* a las estructuras funcionales [...]»⁷¹³

Así pues, el plano de inmanencia, como ocurría con la sustancia spinozista no puede decirse más que en sus dos atributos o a través de la segunda ontología, pues es en

⁷¹² Nos referimos a: S. LECLERQ: *Inmanence, univocité et transcendental*, pags. 33 y 36. Supra. Nota. 381., por el contrario, C. RICHARD en “Le corps sans organes, image de la pensée et matière de l’être” en En N. CORNIBERT y J-C. GODDARD: *Ateliers sur L’Anti-oedipe*. pags.155-167., muestra a partir de Spinoza, y del mismo modo que nosotros defendemos, tanto aquí como en la defensa de un materialismo espiritualista (Infra. §. 16.1.), que “el absoluto es doble” (RICHARD: p. 155.) Vid. también B. PARADIS: “Chémas du tems et philosophie transcendante” *Philosophie*, nº. 47, pags. 10-27. donde esta idea aparece desarrollada en relación al “phylum”.

⁷¹³ *MP.*, p.58. Trad. Cast., p. 51.

ella, y dentro de ella, donde notamos, tanto el camino hacia la estructura o estrato, como las tendencias que los hacen y deshacen a la vez. Ello no significa que el plan(o) de inmanencia no se pueda mostrar, y con ello volvamos a una suerte de teología negativa o ciencia buscada y nunca encontrada, sino que siempre se expresa, no es algo distinto que su expresión, pero como su expresión sólo puede darse en términos de expresión y contenido, es decir de palabras y cosas, de ser y pensar, siempre posee una aparición doble. Razón por la cual ya sabemos que no se pueden separar las tres ontologías, pues si se elimina la relación de una a las otras dos, siempre clausuramos el sistema o caemos en los múltiples peligros e ilusiones del mismo.

En efecto, ya vimos los peligros de clausurar la ontología en el ser y el pensar y una supuesta mismidad última entre ambas. Si así lo hiciéramos, olvidaríamos tratar este plan(o) de inmanencia y la apertura que supone, pues hay que dar un giro o ir a un pliegue más que es este que estamos tratando. Pero, al contrario, también vemos que si olvidáramos las otras dos ontologías y sólo permaneciéramos en ésta, quedaría de nuevo eliminada toda tensión y saldría a nuestro encuentro toda la teología negativa y trascendente, o bien un sistema paranoico en el cual nada podría estructurarse. Por ello son necesarios los estratos o los *modos* spinozistas como estructura, simplemente porque sin ellos no habría en absoluto sistema ni, en definitiva, nada distinto del caos; y son necesarios los llamados *atributos* también por Spinoza porque sin su distinción, y a la vez isomorfismo, habría una confusión entre palabras y cosas y se haría efectiva la paradoja estoica que Deleuze muestra en *Lógica del sentido* al mezclar lo que se come y lo que se dice, las dos funciones de la boca, lo corporal y lo incorporeal⁷¹⁴:

«Todo ocurre en la frontera entre las cosas y las proposiciones. Crisipo enseña: “Si dices algo, esto pasa por tu boca; dices *un carro*, entonces un carro pasa por tu boca”.»⁷¹⁵

«¿Cómo evitar, entre otras cosas, que un carro pase por la boca?»⁷¹⁶

Por todo, vemos cómo son esenciales tres ontologías y tres pliegues, y no dos, ni uno. Gracias a ello podemos comprender ya perfectamente que Deleuze reproche a otras

⁷¹⁴ Vid. *LS.*, serie 4ª. “De las dualidades”

⁷¹⁵ *LS.*, p. 18. Trad. Cast., p. 32.

⁷¹⁶ *LS.*, p. 28. Trad. Cast., p. 40.

filosofías no haber llegado hasta el final y haberse parado antes, en alguna otra ontología mucho más estructural o estratigráfica y no haber notado que hay tres y debe haber tres para que la vida pueda fluir y pueda hablar y pensar. También podemos entender en este momento cómo el reproche deleuzeano a otras filosofías es siempre que no son enteramente univocistas, pues la univocidad conlleva recorrer estas tres ontologías, no es otra cosa que la afirmación de estas tres ontologías. Como dice un texto muy clarificador de *Lógica del sentido*:

«La univocidad del ser no quiere decir que haya un solo y mismo ser: al contrario, lo entes son múltiples y diferentes, producidos siempre por una síntesis disyuntiva, ellos mismos disjuntos y divergentes, *membra disjuncta*. [...] El error sería confundir la univocidad del ser en tanto que se dice con una pseudo-univocidad de aquello de lo que se dice. Pero, al mismo tiempo, si el Ser no se dice sin que suceda, si el Ser es el único acontecimiento en el que todos los acontecimientos comunican, la univocidad remite a la vez a lo que sucede y se dice. La univocidad significa que es la misma cosa que sucede y que se dice: lo atribuible de todos los cuerpos o estados de cosas y lo expresable de todas las proposiciones. [...] El ser unívoco insiste en el lenguaje y sobreviene a las cosas; mide la relación interior del lenguaje con la relación exterior del ser. Ni activo ni pasivo, el ser unívoco es neutro. Es él mismo *extra-ser*, es decir, este mínimo de ser común a lo real, a lo posible y a lo imposible. Posición en el vacío de todos los acontecimientos en uno, expresión en el sinsentido de todos los sentidos en uno, el ser unívoco es la pura forma del Aión, la forma de la exterioridad que relaciona las cosas y las proposiciones. Total, la univocidad del ser tiene tres determinaciones: un solo acontecimiento para todo; un solo y mismo aliquid para lo que pasa y se dice; un solo y mismo ser para lo imposible, lo posible y lo real.»⁷¹⁷

Es decir, la univocidad dice que hay un solo y mismo ser o intensidad para todo lo extenso, para todas las “partes extra partes”, una misma máquina y flujo para todas las formas y las sustancias como vimos en la primera de las ontologías. Dice también que este ser “se dice y sucede”, esto es, que es la grieta que comunica ser y pensar como vimos en la segunda de nuestras ontologías. Y por último, y como vemos en esta última ontología, es la pura *forma de la exterioridad* y un solo y mismo ser para «*lo imposible, lo*

⁷¹⁷ LS., pags. 210-211. Trad. Cast., pags. 186-187. Vid, toda la Serie 25ª de LS: “De la univocidad”

posible y lo real». Para entender esta última vuelta necesaria debemos acometer otra de las naturalezas que conviene al plan(o) de inmanencia, que es la de la *multiplicidad*, un problema que todavía teníamos sin resolver y que nos surgió al final del apartado 15.3.2. “Virtualidad del plan(o)”.

15.3.5. Multiplicidad y Afuera

Recordemos brevemente la pregunta que nos surgió en el apartado 15.3.2. Sabemos, en primer lugar, que Deleuze elimina el problema de lo Uno y de lo múltiple a favor de la noción de *multiplicidad*, de una multiplicidad o de distintos tipos de multiplicidad:

« [...] no se trata [...] de oponer lo Múltiple a lo Uno, sino por el contrario de distinguir dos tipos de multiplicidad.»⁷¹⁸

En segundo lugar, vimos, gracias a los dos cruces entre espacio y tiempo, que en efecto, hay dos tipos de multiplicidades, por un lado las extensas *partes extra partes* de las estructuras o los estratos donde hay formas y sustancias, y por otro, las intensas que nos conducen de las *haecceidades* al *plan(o)* y que tienen una manera de comportarse muy característica:

«Recordemos que Bergson oponía dos tipos de multiplicidad: las multiplicidades actuales, numéricas y discontinuas, y las multiplicidades virtuales, continuas y cualitativas.»⁷¹⁹

Ya vimos las maneras de comportarse de ambas *multiplicidades*, siendo la primera necesariamente relativa a un Uno extenso, dado de antemano, del cual hacer el recorrido paisajístico o plano secuencia; y la segunda, sin embargo, un plan(o) fijo donde surgen las variaciones sobre ese plan(o) de un modo intensivo.

⁷¹⁸ B., p. 31. Trad. Cast., p. 37.

⁷¹⁹ B., p. 80. Trad. Cast., p. 83.

Así pues, y resumiendo esta segunda *multiplicidad*, que es la esencial para este estudio, ya vimos que respecto del plan(o), las variaciones de intensidades que lo recorren son una multiplicidad y que el plan(o) mismo ya es multiplicidad en el sentido de que siendo uno, a su vez siempre es multiplicidad de caminos virtuales que coexisten en su *síntesis disyuntiva*, y que el uno no es sin la multiplicidad que es y lo recorre a la vez; que no habría multiplicidad si no fuera *una* multiplicidad, una intensidad = 0 que no sería sin grados distintos a cero. Podemos expresar esto mismo también en una fórmula que ya comprendimos por la cual, para cada problema hay una variedad de respuestas que coexisten virtualmente en la cuestión misma.

Pero, sabiendo esto, sin embargo vimos que el plan(o) quedaba definido como *multiplicidad de multiplicidades* y no sólo eso, sino que nos acercamos a una de nuestras últimas perplejidades, pues si dijimos que el plan(o) era multiplicidad y multiplicidad de multiplicidades, sin embargo constatamos que plan(o) se dice de dos maneras distintas: algunas veces aparece en singular y otras en plural. A veces se dice Plan(o) de inmanencia, pero otras, como en los anteriores epígrafes, vemos que cada plan(o) marca una imagen del pensamiento y una materia del ser. Hay múltiples y hay uno, y los dos se llaman de un mismo modo. Ello también ocurre, en la obra de Deleuze, con los acontecimientos. Constatamos que en *Lógica del sentido* quedan mencionados los acontecimientos y el llamado “Acontecimiento de los acontecimientos” como *Eventum tantum*⁷²⁰; también en *Diferencia y repetición* se clama a una “Diferencia” o “Diferencial de las diferencias”⁷²¹. Pero, ¿a qué se debe que cuando pensábamos que habíamos llegado a la última ontología, esta todavía dé un giro más?:

«Pero, si es verdad que el plano de inmanencia es siempre único, siendo él mismo variación pura, tanto más tendremos que explicar por qué hay planos de inmanencia variados, diferenciados que se suceden o rivalizan en la historia, precisamente según los movimientos infinitos retenidos, seleccionados.»⁷²²

Es decir, si, como hemos visto, cada plan(o) establece unas determinaciones o, mejor dicho, singularidades frente a otras, unos problemas frente a otros, y marca con ello

⁷²⁰ *LS.*, pags. 72, 207 y 210. Trad. Cast., pags. 76, 183 y 186

⁷²¹ *DR.*, pags. 40, 156 y 221. Trad. Cast., pags. 58, 186 y 260.

⁷²² *Qph?*, p. 41. Trad. Cast., p. 43.

un primer sesgo sobre el caos a partir de su estatuto problemático, repetimos la pregunta anteriormente formulada: ¿por qué hablamos de un plan(o) y no ya de múltiples?, ¿por qué Deleuze habla a la vez de diversos plan(o)s de inmanencia y de sólo uno?

Parece pues que hay dos modos en los que se dice plan(o) de inmanencia. Podemos comprender ya, después de haber notado que cada agenciamiento posee por lo menos dos caras, que el plan(o) también pueda tenerlas y en efecto las tiene: una que lo registra en plural y que ya mira hacia el agenciamiento mismo y su creación de estructuras, en este sentido podemos decir que es un primer sesgo sobre el caos; y otra cara que no es caos, pero mira hacia él. Hay por todo ello, todavía un pliegue más o una cara del pliegue más que no debemos olvidar y de la cual ya hemos notado signos durante todo este estudio. Como dice un texto de su libro *Foucault* en una expresión que nos hace entender las tres ontologías que hemos seguido además de la naturaleza uno-múltiple de multiplicidad que posee este plan(o):

«Eso, el pliegue del ser, aparece como tercera figura, cuando las formas ya están entrelazadas, cuando las batallas ya se han iniciado: en ese caso ser ya no forma un “Sciest”, ni un “Possest”, sino un “Se-est”, en la medida en que el pliegue del afuera constituye un Sí [*Soi*], y el propio afuera un adentro coextensivo. Había que pasar por el entrelazamiento estrático-estratégico para llegar al pliegue ontológico»⁷²³

En efecto, en este texto notamos el recorrido necesario que debemos hacer por las tres ontologías y por su *entrelazamiento estrático-estratégico para llegar al pliegue ontológico*. Así pues, ya hemos acometido la ontología de la *extensión-intensión o primera ontología*. De ella vimos que tenía relación con la potencia y supimos cómo la potencia misma ya era Ser y no quedaba subordinada a ninguna esencia-contorno dada de antemano. Se trata, entonces de esta primera ontología que el texto denomina “possest”⁷²⁴. En segundo lugar, hemos tratado también lo que en este texto podemos localizar como “Sciest”, a saber, la segunda diferencia ontológica donde pensar y ser también son inmanentes. Y tras haber pasado por el entrelazamiento que nos conducía de los estratos al plan(o) en este camino “de ida”, llegamos al problema más acuciante del

⁷²³ *F.*, p. 121. Trad. Cast., p. 148.

⁷²⁴ Vid. también el epígrafe Supra. 5.3.4. “Potencia y poder” de este estudio dedicado a este problema y este concepto de “possest”.

cual se encarga la tercera ontología o propiamente ya el *pliegue ontológico* mismo y no sus desarrollos: y es que el *Plan(o)* desde “sí mismo” ya es sólo uno, una multiplicidad de multiplicidades y no puede ser pensado como plan(o)s de inmanencia pues ello sólo sería de cara a los *agenciamientos* y a las *haecceidades*, a saber, a los *estratos*. Es decir, el plan(o) siempre es *ritmo*, *problema* y *primer sesgo sobre el caos*, pero, hacia los agenciamientos ya siempre se declina en plural por lo que podemos hablar de distintas filosofías, de una mutación de las filosofías, de *noûs* y de la *physis*, mientras que en su otra cara, en la cara que da hacia sí mismo, es sólo un “Sí” y nada más, y es un “sí” en sus dos sentidos: un “soi”, un sí mismo y una afirmación que es la inmanencia sin referencia a nada más.

Hay que ser muy cautos en este punto pues aquí, en el último giro del último pliegue de la “ida”, es donde podemos caer en el peligro de volver a establecer una sustancia y clausurar el sistema que tanto ha costado trazar en su apertura infinita. Y es aquí precisamente, por ello, por lo que debemos volver a reclamar lo que ya hemos ganado en el tratamiento del espacio y en la crítica a los sistemas cuya temporalidad termina por cerrarse en su interioridad, excluyendo a su otro inmanente que es el espacio como forma de la exterioridad. Así pues, no podemos establecer que este último plan(o) como *Soi* o *Sí* sea, otra vez, ni una identidad separada ni autosuficiente, ni un fundamento, ni siquiera una extensión que englobara todos los *plan(o)s de inmanencia* y con ello todas las *haecceidades*, nunca un Uno de lo múltiple. Si alguno de estos deslizamientos o ilusiones surgiera de nuevo, podríamos encontrar dos problemas. El primero de ellos se esboza en el siguiente texto:

«La naturaleza es precisamente la potencia, pero potencia en nombre de la cual las cosas existen *una a una*, sin posibilidad de asemejarse *todas a la vez*, ni de unificarse en una combinación que les fuese adecuada o las expresara íntegramente *de una vez*. Lo que Lucrecio reprocha a los predecesores de Epicuro es haber creído en el Ser, en el Uno y en el Todo. Estos conceptos son las manías del espíritu [...] las formas teológicas de una falsa filosofía.»⁷²⁵

⁷²⁵ “Lucrecio y el simulacro”, *LS.*, pags. 308-309. Trad. Cast., p 268.

1. Este primer problema alude a que encontraríamos finalmente una *Sustancia* y ella diera lugar a un *Cosmos*. Que el plan(o) finalmente fuera un *Cosmos* donde todo ya estuviera dado y ordenado de antemano aunque nosotros no conociéramos su orden. En esta primera solución ilusoria y precipitada encontraríamos esta *Sustancia* o bien al principio como ocurría en el neoplatonismo, o bien después, como unidad de sentido antes oculta que ahora saliera a la luz para “nosotros” a la manera de causa que había dado lugar a todo el devenir del sistema, como vimos que podía ocurrir con algunas lecturas hegelianas. Pero esto no podría ocurrir pues caeríamos en la primera de las multiplicidades señaladas, es decir, la extensa, que necesita que haya una Unidad última o primera de las partes las cuáles sólo tienen sentido respecto de ese Uno. Ante ello dice Deleuze defendiendo el modo de multiplicidad de la intensidad:

«Cada plan(o) de inmanencia es un Uno-Todo: no es parcial, como un conjunto científico, ni fragmentario como los conceptos, sino distributivo, es un “cada uno”. El plan(o) de inmanencia es *hojaldrado*. Y sin duda es difícil estimar en cada caso comparado si hay un único y mismo plan(o), o varios diferentes.»⁷²⁶

2. La segunda manera ilusoria que encontraríamos, si no consideramos suficientemente el tratamiento del espacio que hemos llevado a cabo, sería que esta *inclusión* extensa en un *Plan(o)* de todos los plan(o)s nos hiciera caer, al contrario que en el primer problema, en el *Caos*. Pues si el plan(o) fuera el conjunto de todas las determinaciones o primeros sesgos sobre el caos y atendiera a la segunda modalidad de multiplicidad, es decir, que no estuviera determinada de antemano, ¿qué diferencia habría entre el plan(o) y el caos mismo? Así dice Deleuze:

«El plan(o) de inmanencia toma prestadas del caos determinaciones en los cuales hace sus movimientos infinitos o sus rasgos diagramáticos. Se puede, se debe a partir de ahí suponer una multiplicidad de plan(o)s, puesto que ninguno abrazaría todo el caos sin recaer en él, y que cada uno no retiene más que unos movimientos que se dejan plegar juntos.»⁷²⁷

⁷²⁶ *Oph?*, p. 51. Trad. Cast., p. 53.

⁷²⁷ *Ibidem*.

De este modo, estamos violentados a pensar este *plan(o) de inmanencia* como un “entre”: entre el *cosmos* y el *caos*. Como un *caosmos* el cual no es una síntesis de ambos sino, más bien, la frontera que los hace convivir juntos, como veremos en el camino “de vuelta” del sistema. En efecto, como ya vimos no se puede tratar de un *cosmos* o asfixiaría el movimiento infinito de la vida en una multiplicidad extensa y organizada, ni se puede tratar del *caos* pues aniquilaría el modo de hacer de la vida en una eliminación instantánea de cada estructura. No se podría habitar.

«Lo que caracteriza al caos, en efecto, es menos la ausencia de determinaciones que la velocidad infinita a la que éstas se esbozan y se desvanecen.»⁷²⁸

Así pues, tenemos que ver qué ocurre con el *plan(o) de inmanencia* para que sea un *caosmos* que dé lugar a la vida en sus variaciones y mantenga su potencia de acción, es decir, que no sea ni la nada, ni algo trascendente, ni un Uno de lo múltiple, ni un sentido encontrado al final, ni algo de lo que emana el sistema, etc. Es entonces aquí donde encontramos el último límite del sistema deleuzeano, ya sabemos que no un límite como contorno, sino un límite tendencia. Dice Deleuze finalmente respecto del *plan(o)*:

«Tal vez sea éste el gesto supremo de la filosofía: no tanto pensar EL *plan(o) de inmanencia*, sino mostrar que está ahí, no pensado en cada *plan(o)*. Pensarlo de este modo, como el afuera y el adentro del pensamiento, el afuera no exterior y el adentro no interior. Lo que no puede ser pensado y no obstante debe ser pensado [...]»⁷²⁹

En esta frase, Deleuze muestra el por qué de decir el *plan(o)* como uno y plural a la vez. Pues *plan(o)* no se declina ni de una ni de dos maneras, sino de tres. Como ya hemos visto con el texto del *Foucault*, es, por un lado, estas tres ontologías articuladas, por otro, la constelación de problemas a las que ellas refieren en cada caso; y por otro, el *Afuera* radical de todo el proceso⁷³⁰. El sistema se cierra en una abertura radical de la cual

⁷²⁸ *Qph?*, p. 44. Trad. Cast., p. 46.

⁷²⁹ *Qph?*, p. 59. Trad. Cast., p. 62.

⁷³⁰ Vid. para la relación del concepto de “Afuera” con dos filósofos que lo utilizan más que Deleuze y de quienes Deleuze los toma: P. PAL PELBART: “La pensée du dehors, les dehors de la pensée: Blachot, Foucault, Deleuze.” en A.A.V.V. GELAS, B y MICOLET, H: *Deleuze et les écrivains. Littérature et philosophie*. pags. 39-55.

ya no podemos decir más que está ahí. Y no porque sea un inefable, sino porque es un radical afuera. Es lo «*no pensado en cada plan(o)*», es la virtualidad pura del afuera que ya no se puede asir porque ya no dice nada, y no puede más que decirse en cada filosofía. Como dice F. J. Martínez:

« [...] las relaciones con el Afuera que son más bien una no relación que da lugar al Pensamiento.»⁷³¹

El plan(o) es, en último término, la línea abierta al infinito la cual, lejos de unificar y cerrar el sistema, lo abre a las disyunciones. Es aquello que no puede ser pensado y que debe ser pensado en cada caso. No es el *caos*, sino aquello que fuerza desde ello mismo a salir del caos y no quedarse encerrado en un *cosmos*. Es el límite como tal, el límite al que todo el sistema tiende. Pero, él mismo no posee una identidad, sino que siempre está en fuga, siempre es una afuera nunca interiorizable. Por queda señalado (y no definido) como el *afuera* y el *adentro* del pensamiento, porque, por una de sus caras, nunca puede ser pensado sino que constituye los problemas y nos violenta a pensar, ni siquiera es problema, es la problematicidad pura; y por la otra de sus caras, es lo que siempre debe ser pensado porque lo reclama constantemente. Es un «*afuera no exterior*», es decir, no está afuera, sino que es el afuera que lleva dentro todo sistema, todo pensamiento y toda vida al ser violentados para producir; y es un «*adentro no interior*» en el sentido de que es lo más propio del pensamiento aunque no está dentro de él, ni queda delimitado por él.

«Precisamente porque el plan(o) de inmanencia es pre-filosófico, y no funciona ya por conceptos, implica una suerte de experimentación titubeante, y su trazado recurre a medios poco racionales y razonables. Son medios del orden del sueño, de procesos patológicos, de experiencias esotéricas, de embriaguez, de excesos. Uno se precipita al horizonte, en el plan(o) de inmanencia y regresa con los ojos enrojecidos [...]»⁷³²

Ya comprendemos, entonces, que el sistema nunca puede ser cerrado y que es un MONISMO=PLURALISMO, pues como ya vimos, se dice en singular pero, al contrario

⁷³¹ F. J. MARTÍNEZ: “El pliegue como categoría ontológica en el pensamiento de G. Deleuze” en A.A.V.V. J. M. ARAGÜÉS (coord.): *Gilles Deleuze. Un pensamiento nómada*. p. 29.

⁷³² *Qph?*, p. 44. Trad. Cast., p. 46.

que unificar y hacer converger, afirma todas las disyunciones, él es lo que produce las disyunciones mismas al azar. Es un uno que siempre ya es *multiplicidad. Límite.*

«Y es eso, el afuera [*le dehors*]: la línea que no cesa de re-encadenar las tiradas al azar en mixtos de aleatorio y de dependencia. Pensar adquiere entonces aquí nuevas figuras: sacar singularidades, re-encadenar las tiradas; y cada vez inventar las series que van de vecindad de una singularidad a vecindad de otra. Singularidades, las hay de todo tipo pero siempre proceden del afuera: singularidades de poder, incluidas en relaciones de fuerzas; singularidades de resistencia, que preparan las mutaciones; e incluso singularidades *salvajes*, que continúan suspendidas del afuera, sin entrar en relaciones ni dejarse integrar...»⁷³³

Es la sustancia de Spinoza, siempre que comprendamos que esta sustancia no es un uno-todo:

«Quien sabía plenamente que la inmanencia sólo pertenecía a sí misma, y que por tanto era un plan(o) recorrido por los movimientos del infinito, rebosante de intensivas, era Spinoza. Por eso es el príncipe de los filósofos. Tal vez el único que no pactó con la trascendencia, que le dio caza por doquier. [...] Llevó a buen fin la filosofía, porque cumplió con su presupuesto prefilosófico. No se trata de que la inmanencia se refiera a la sustancia y a los modos spinozistas, sino que, al contrario, son los conceptos spinozistas de sustancia y de modo los que se refieren tanto al plan(o) de inmanencia como a su presupuesto.»⁷³⁴

Se trata, entonces, no de una sustancia que se cierra en sí misma según el tiempo como *forma de la interioridad*, sino que apela a un afuera radical como *forma de la exterioridad*, como un espacio intenso un plan(o) que siempre queda fuera. Un plan(o) o campo donde siempre habitamos y que siempre da que pensar. Por ello Deleuze lo termina por llamar *Tierra*, por su exterioridad no exterior, porque es *lugar*.

⁷³³ *F.*, p. 125. Trad. Cast., pags. 152-153.

⁷³⁴ *Qph?*, pags. 49-50. Trad. Cast., pags. 51-52.

« [...] se trata de un plan(o) de inmanencia [*plan d'inmanence*] que constituye el suelo absoluto de la filosofía, su Tierra o su desterritorialización, su fundación, sobre los que crea sus conceptos.»⁷³⁵

Y ello no excluye al tiempo, sino que, al contrario, se enlaza con él en el cruce trascendental. Este límite, que es la exterioridad del *spatium* distinto a los espacios concretos, no lo es sin ser también la interioridad del tiempo, del *Aiôn*, distinto a los tiempos concretos y empíricos. Es también la forma del tiempo, ambos como límites. *Aiôn* como mismo espacio intensivo ya recogido como *Plan(o) de inmanencia* en los epígrafes: 9.4. “Hacia la univocidad sin sustancia. O la importancia del espacio” y 13. “El límite. La inmanencia”. Dice Deleuze:

« [...] es el termino hacía el que algo tiende, y a la vez la tendencia y eso hacía lo que se tiende, eso es el tiempo.»⁷³⁶

Por ultimo, podemos ya entender por qué este plan(o) de inmanencia, en último término es un “Sí mismo” [*Soi*] abocado siempre a salir de sí sin salir de él mismo. Pues es límite-tendencia y no límite-contorno y no necesita nada otro que lo active pues ya es en sí mismo y desde siempre actividad, *máquina abstracta*. Como la causa Spinozista, no puede salir de sí porque es causa de todo a la vez que de sí mismo, como veremos a continuación en “la inmanencia”, pues todo no es más que él. Llegados al último pliegue: el del *afuera*, ya sólo vemos que todo el sistema es en cierto modo algo salido de un *afuera* y por lo tanto nunca clausurable. Y este plan(o) no necesita nunca de otra instancia trascendente para ser activo pues, en cuanto *plan(o) de inmanencia*, *diagonal* o *máquina abstracta* se afecta a sí mismo en tanto que grieta o diferencia de diferencias:

«Si el afuera, más lejano que todo mundo exterior, es también más próximo que todo mundo interior, ¿no es este el signo de que el pensamiento se afecta a sí mismo al descubrir el afuera como su propio impensado?»⁷³⁷

⁷³⁵ *Oph?* p. 43-44. Trad. Cast., p. 45.

⁷³⁶ G. DELEUZE: Curso sobre Kant, 21/ 3/ 78.

⁷³⁷ *F.*, p. 126. Trad. Cast., p. 153. Es cierto que M. Foucault hace derivar de este afuera también un *espacio del adentro* (*ibidem*) y con ello instaura una ética y una cierta subjetividad. Deleuze, sin embargo, sólo le acompaña hasta un “sí mismo” presubjetivo y prefilosófico, preontológico. Un “sí mismo” que es *deseo* y no tiene nada que ver con el *placer* foucaultiano, mas cercano, en efecto, a una subjetividad que el *deseo* impersonal y ontológico deleuzeano. Vid para ello esta zona del libro *Foucault*, así como el artículo “Désir et plaisir” *DRF.*, pags. 112-122. «Para mí, *deseo* no comporta ninguna carencia; tampoco es un don

Y se afecta a sí mismo, no porque sea una instancia autosuficiente o autoafectada, sino porque no es instancia alguna sino *máquina*, un *proceso*. Tan solo una tendencia no separada de sus productos y sus puntos fijos y móviles. Este afuera no es ni pasivo ni activo, no podemos decir que de él salga nada, ni que él lo produzca, sino que es mera producción, la misma producción nunca separada ni separable, del mismo modo como la vida no hace vida sino que es aquello sin lo cual no podemos decir que algo sea vivo, pero que, sin lo vivo, no es. Se trata, como vimos y ahora desarrollaremos un poco más, de la *inmanencia* pura. No sustancia o instancia alguna, ni siquiera inmanencia *a* algo, lo cual volvería a introducir una trascendencia.

15.3.6. Inmanencia

De este modo, llegamos a la última de las características esenciales de este *plan(o)* que forma la tercera ontología, o más propiamente, el pliegue ontológico a partir del cual se hace, tanto el sistema, como la misma ontología en su desarrollo. Esta última característica es probablemente la más importante y aquella que matiza siempre al *plan(o)* y hace que éste sea todo lo que ya hemos visto. Se trata de la *inmanencia*, pues el *plan(o)* no es un *plan(o)* cualquiera, sino un *plan(o) de inmanencia*.

Notamos que Deleuze, en *Mil Mesetas*, todavía bascula entre llamarle *plan(o) de consistencia* o *plan(o) de inmanencia* y que finalmente el segundo modo de llamar a este *plan(o)* se impone necesariamente. Y lo hace porque, si bien también da lugar a una *consistencia* que no *organización*⁷³⁸ en los grados que habitan en él, haciendo con ello que no precipiten hacia el caos, que sean consistentes; lo más importante es precisamente la inmanencia, su otra cara, no hacia el sistema, sino lo que conecta el sistema con su

*natural; él sólo hace uno con un agenciamiento de heterogénesis que funcione; es proceso, contrariamente a estructura o génesis; es afecto, contrariamente a sentimiento; es "haecceidad" (individualidad de un día, de una estación, de una vida) contrariamente a subjetividad; es acontecimiento contrariamente a cosa o persona. Y sobre todo, implica la construcción de un campo de inmanencia o de un "cuerpo sin órganos", que se define solamente por zonas de intensidad, de umbrales, de gradientes, de flujos.» ("Désir et plaisir" DRF., p. 119.). Vid. M. DAVID-MÉNARD: *Deleuze et la psychanalyse*, "Elogio del masoquismo, crítica a la noción de placer", pags. 31-42 y S. LECLERCQ: "Deleuze lecteur de Sade ou le devenir-Spinoziste de la littérature" en A.A.V.V. GELAS, B y MICOLET, H: *Deleuze et les écrivains. Littérature et philosophie*. pags. 237-248.*

⁷³⁸ Vid, *MP.*, Cap. "¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?"

afuera. La inmanencia es lo que constituye la otra cara de la consistencia de los plan(o)s, lo que impide, en último término, que recaigamos tanto en una sustancia y en una trascendencia, como en el caos.

Como ya hemos notado en todo este estudio, hay un trabajo necesario de la inmanencia que explica finalmente por qué este último giro de la ontología, siendo un *afuera* radical, es potencia en sí mismo y no necesita de ninguna instancia distinta de él para generarse (possest). No hay ninguna instancia trascendente que de lugar a la producción, puesto que la inmanencia, como ya sabemos, es la misma producción, no es comienzo ni fin, no es término, es proceso, es lo que está entre medias. Y como es su lugar ese, es el lugar mismo (siempre que no se piense lugar como receptáculo vacío), ya une el producto a su causa productora en devenir, pues la causa, no es más que el devenir mismo. Como dice Deleuze respecto de Spinoza, texto en el que alteraremos, entre corchetes, algunas palabras para que sea entendido en el sistema de Deleuze:

«Que Dios [el plan(o)] produzca en los mismos atributos que constituyen su esencia supone que Dios [el plan(o)] es causa de todas las cosas, *en el mismo sentido* que es causa de sí mismo (I, 25, esc.). Produce del mismo modo que existe. Así la univocidad de los atributos, en cuanto se dicen en un solo y mismo sentido de la substancia [plan(o) o proceso mismo] de la que constituyen la esencia, y a los productos que los envuelven en *su* esencia, se prolonga en una univocidad de la causa [...]

[...] Tomada en su sentido único y en su sola modalidad, la causa es esencialmente *inmanente*: es decir que permanece en sí para producir (en oposición a la causa *transitiva*) [puesto que es la misma producción], y que el efecto tampoco sale de ella (en oposición a la causa *emanativa*).»⁷³⁹

Ello quiere decir que no podemos encontrar que los productos sean inmanentes a una causa ni la causa a unos productos, la inmanencia no es inmanencia *a* algo que se establecería finalmente como un plano trascendente, sino que el proceso-potencia que ya es el *afuera*, para plegarse y dar lugar a mundos que no son otra cosa que el proceso mismo, ya es la inmanencia. Inmanencia pura que aniquila toda posibilidad de una

⁷³⁹ S., pags. 78-79. Trad. Cast, pags. 70-71.

trascendencia en lo ontológico y, por lo tanto, toda posibilidad de jerarquía ya sea ésta óptica u ontológica.

«La inmanencia no se remite a una cosa Cualquiera como unidad superior a toda cosa, ni a un Sujeto como acto que opera la síntesis de las cosas: es cuando la inmanencia no es inmanencia a otra cosa que ella misma, cuando podemos hablar de un plan(o) de inmanencia. [...]

Se dirá de la pura inmanencia que es UNA VIDA, y nada más. No es inmanencia a la vida sino que la inmanencia que no es en nada es ella misma una vida. Una vida es inmanencia de inmanencia, la inmanencia absoluta: ella es potencia, beatitud completas. [...] no depende de un Ser ni es sumiso a un Acto: [...] la actividad misma no reenvía a un ser sino que no cesa de posarse sobre una vida.»⁷⁴⁰

Así pues, siendo la inmanencia precisamente *una vida*, podemos comprender su multiplicidad radical. Podemos comprender que sea el *primer sesgo sobre el caos* en absoluto, sin ser ninguno en concreto y, por lo tanto, sin establecer ninguna determinación dada de antemano, ni tampoco cayendo en el mismo caos. Es la propia salida del caos como actividad que ya siempre da lugar y constituye un plan(o) de inmanencia concreto, pero el plan(o) de inmanencia como impulso no es ninguno de esos plan(o)s, es multiplicidad, no se puede decir más que como salida del caos y a la vez ya siempre es múltiple porque cualquier salida ya es una salida e implica un plan(o) y no otros.

Y todo ello debido a que, si el caos no era tanto una falta de determinaciones sino precisamente aquella velocidad *«infinita a la que éstas se esbozan y se desvanecen»*, vemos que carece de cualquier posibilidad de que haya ningún mundo. Sólo si hay una potencia en ese caos, otra cara del caos, que permita que alguna determinación constituya otras velocidades y cuando aparezca una determinación no se haya desvanecido completamente la otra y pueda darse una síntesis, habrá posibilidad de sistema e incluso cosmos o mundo. Es decir, sólo si el plan(o) de inmanencia o el cuerpo sin órganos deja de ser paranoico o hipocondríaco y permite constituirse como plan(o) de algunos órganos, aún sabiendo que esos órganos no son absolutos ni fijos y que en cualquier momento se desvanecerán pero de un modo tal que dejen potencia para otros, para ser otros o tengan

⁷⁴⁰ «L'Inmanence: une vie...», *DRF.*, pags. 360-361. supra. §. 5.2. «Heterogénesis. De la doble causalidad»

otras funciones y no se precipiten sobre el caos, habrá algo más que caos, habrá vida, será la vida la que haya salido de sí. La tarea más difícil. Pues se trata de no caer ni en el caos ni en un cosmos fijo.

«El CsO: ya está en marcha desde el momento en el que el cuerpo está harto de los órganos y quiere deshacerse de ellos, o bien los pierde. Larga procesión: *–del cuerpo hipocondríaco*, cuyos órganos están destruidos, la destrucción está consumada, ya nada pasa [...]; *–del cuerpo paranoico*, cuyos órganos no cesan de ser atacado por influencias, pero también reconstituidos por energías exteriores [...]; *–del cuerpo esquizo*, accediendo a una lucha interior activa que libra él mismo contra los órganos al precio de la catatonía, y luego del *cuerpo drogado*, esquizo-experimental [...] *–del cuerpo masoquista*, que se comprende mal a partir del dolor, porque de antemano es un asunto de CsO; se hace coser [...] se hace suspender para detener el ejercicio de los órganos [...].

¿Por qué esta cohorte lúgubre de cuerpos cosidos, vidriosos, catatonizados, aspirados, cuando el CSO también está lleno de alegría, de éxtasis, de danza? ¿Por qué todos estos ejemplos, por qué hay que pasar por ellos? Cuerpos vaciados en lugar de cuerpos llenos. ¿Qué ha pasado? ¿Habéis empleado la prudencia necesaria? No la sabiduría [*sagesse*], sino la prudencia [*prudence*] como dosis, como regla inmanente a la experimentación: inyecciones de prudencia. Muchos son los vencidos en esta batalla.»⁷⁴¹

Esto es, bajo otra formulación, sólo si el plan(o) se constituye como grado = 0 y, por lo tanto, como *mínimo de grado* frente al caos que no puede ser siquiera un 0 (aunque tampoco es no ser, sino velocidad infinita, como mostraremos en “la vuelta” del sistema, sólo en ese momento se sale del caos y, por ello, podemos decir que el plan(o) de inmanencia es el primer *tamiz* sobre el mismo.

«El plan(o) de inmanencia es como un corte de caos, y actúa como un tamiz. [...] El caos no es un estado inerte o estacionario, no es una mezcla azarosa. El caos caotiza, y deshace en el infinto toda consistencia. El problema de la filosofía consiste en adquirir una consistencia sin perder lo infinito en el

⁷⁴¹ MP., pags. 186-187. Trad. Cast., p. 156.

que el pensamiento se sumerge (el caos en este sentido posee una existencia tanto mental como física).»⁷⁴²

Y es tamiz o sesgo sobre el caos, es proceso en el caos mismo, no es trascendente a nada, porque tiene una cara *caoidea* y otra *sistemática*: una cara que ya es el afuera como límite, afuera que ya no puede ser pensado, sino que es lo impensado de cada plan(o), lo que da que pensar; y otra cara que mira hacia el sistema que también es, hacia el sistema que no es más que los modos de esa inmanencia, que no se diferencian de ella porque es lo mismo pero desarrollando y actualizando su virtualidad diferencialmente. Es primer tamiz sobre el caos porque la inmanencia es precisamente eso, una vida al borde de la muerte, una vida que no es separable de aquello que vive como lo que vive no es separable de la vida en la que *consiste*.

«Entre su vida y su muerte hay un momento que no es más que el de una vida jugando con la muerte.»⁷⁴³

Así pues, una vez visto el camino “de ida” que nos lleva de los tópicos a su movimiento de *desterritorialización* por el cual notamos la acción de un plan(o) de inmanencia, del afuera e incluso del mismo caos –todos ellos pensados ya como procesos y no como instancias fijas y trascendentes– vemos ya siempre que el plan(o), al tener dos caras y tres dimensiones, cuando llegamos a la última de ellas, nos relanza automáticamente a la creación misma. Y lo hace, pues el límite último no es otra cosa que un proceso que aúna *caos* y *cosmos* y que hace saltar al caos en la *multiplicidad* de los cosmos pues siempre ya es tamiz sobre ese mismo caos. Siempre es aquello que fuerza a pensar y que es lo «*que no puede ser pensado y no obstante debe ser pensado*»⁷⁴⁴. Es aquello que, al plegar sobre sí mismo al caos, crea sistemas y da consistencia y necesidad a lo creado, que no es diferente del proceso mismo de creación y que puede ser desterritorializado y reterritorializado en otros agenciamientos.

⁷⁴² *Qph?*, pags. 44-45. Trad. Cast., p. 46.

⁷⁴³ “L’Immanence: une vie...”, *DRF.*, p. 361. Supra. Nota. 608.

⁷⁴⁴ *Qph?*, p. 59. Trad. Cast., p. 62.

Así pues, esta actividad de *plegado* o *intervalo* en el caos de un ritmo que ya no es el desterritorializarse y abrirse de los tópicos al plan(o) que vimos en “la ida” sino el construirse de unas *haecceidades* con la consecuente constitución sincrónica de su plan(o), esta actividad ya es el proceso o el camino “de vuelta” o “de retorno”: *del caos al cerebro*. Este camino surge justo al final del proceso anterior ya que el camino “de ida”, al llegar al límite tendencia que es el plan(o) de inmanencia como condición, relanza la actividad, ya no a su *máquina abstracta* que nos hace descubrir la actividad desterritorializadora del *plan(o)* y la importancia del *afuera*, sino a la creación del mismo sistema mediante los procesos que ya hemos descubierto a la ida.

Este segundo movimiento del sistema, el “de vuelta”, que localiza su proceso de construcción más que hacer un análisis de sus condiciones de posibilidad, es sincrónico y coexiste con el anterior. Pues no es que haya un movimiento y luego otro, sino que siempre ya hay caos, estructuras, sistemas, desterritorialización, reterritorialización, etc. a la vez. Siempre hay un sistema vivo que se hace y deshace a la vez pues su hacerse y su deshacerse son las dos caras de lo mismo.

«Como consecuencia, oscila entre dos polos: las superficies de estratificación, sobre las que se pliega, y se somete al juicio, el plan de consistencia, en el que se despliega y se abre a la experimentación. Y si el CSO es un límite, si nunca se acaba de acceder a él, es porque detrás de un estrato siempre hay otro estrato, un estrato encajado en otro estrato. [...] Combate perpetuo y violento entre el plan(o) de consistencia, que libera el CsO, atraviesa y deshace todos los estratos, y las superficies de estratificación que lo bloquean y lo repliegan.»⁷⁴⁵

Vimos en “la ida”, entonces, que la ontología se desvanecía por tres motivos: Por un lado, porque se derramaba en tres ontologías; por otro lado, porque no es sustancia sino potencia o proceso inmanente, continuo y sincrónico; y por último porque es el último pliegue no altaneramente, con *un tono de distinción* sino como un *mínimo de ser*, un pliegue sobre el caos, una intensidad = 0 siempre procesual que garantiza que haya ser y que este no sea otra cosa que sus propios sistemas. Así pues, en “la vuelta” partiremos de este *mínimo de ser* o límite-tendencia que es la *vida* entre la vida y la muerte para ver,

⁷⁴⁵ MP., p. 197. Trad. Cast., p. 164.

no tanto que es la condición del hacerse y deshacerse del sistema, sino cómo se hace el sistema a partir del caos y del plan(o) caoideo que ya no permite que el deshacerse y hacerse sea a velocidad infinita, como se daría en caos que también es potencia, sino con un cierto *ritmo*. Plan(o) como ritmo, pero *ritmo*, como *voz*, ya no se puede decir si no es en *multiplicidad*.

16. Del caos al cerebro. Ontología de la creatividad

16.1. La “ida y vuelta” del Eterno retorno

Así pues, tras el camino “de ida” del sistema hacia las condiciones del mismo que son el *plan(o) de inmanencia*, a través de las *haecceidades* y/o los *agenciamientos*, todos ellos con una temporalidad y una espacialidad características, debemos acometer el camino “de vuelta” del sistema. En este segundo camino es donde notaremos cómo del *caos*, a partir del *plan(o) de inmanencia*, se llega a hacer un sistema, así como sus aberturas esenciales.

Es en la vuelta donde localizamos, ya no la apertura radical del sistema y su límite, sino el modo como ese límite produce. Llegamos pues a la *ontología de la creatividad* que hace notar cómo la vida es proceso y creatividad y cómo la *máquina abstracta* no sólo mira hacia el caos sino que inmediatamente mira también hacia los *agenciamientos*.

Esta “vuelta” creativa es la otra cara de “la ida”, su cara sincrónica, y por ello su función, no es tanto la de deslegitimar la pretensión de cualquier tópica o sustancia a proyectarse como única o más importante, a tratarse a sí misma como superior jerárquicamente a cualquier otra, sino que esta “vuelta” legitima algo, a saber: la posibilidad de la creatividad y la intervención en los espacios-tiempos que corren. Es decir, la vuelta da una legitimidad y otorga una potencia: la de tener *ideas* y que estas ideas transformen, dando lugar a otros mundos. Esta “vuelta” legitimadora se basa en la deslegitimación de toda jerarquía que vimos en la “ida”, puesto que el primer camino que hemos estudiado pone de manifiesto que ningún mundo tiene legitimidad ontológica para

pensar que debe permanecer, ya que *otro mundo es posible (y real)*, y basándose en la “ida”, sincrónicamente, la “vuelta” lleva a cabo la tarea creadora de mundos.

De este modo, podemos comenzar el camino “de vuelta” del sistema deleuzeano, aquel que hace posible la idea de una creatividad y que convierte a la ontología *inmediatamente* en estética: *ontología estética*. Pues no sólo tiene que ver con el espacio y el tiempo, como ya vimos y como veremos más en este epígrafe y en la última sección de esta investigación, sino que también tiene que ver con la creatividad de las obras de arte. Y ello porque la creatividad misma es la creatividad del sistema, y el arte no es tanto una cuestión de artistas como del mismo sistema que crea mundos. Por lo mismo, convierte a la ontología *inmediatamente* en *ontología política*, pues crear ya es intervenir en lo que hay, y eso siempre sigue determinadas líneas y acción política como hace notar Deleuze:

«Formar frases gramaticales correctas es, para el individuo normal, la condición previa a toda sumisión a las leyes sociales. Nadie puede ignorar la gramaticalidad, los que la ignoran dependen de instituciones especiales. La unidad de una lengua es de antemano política. No hay lengua madre, sino toma de poder por una lengua dominante [...]»⁷⁴⁶

Como vimos en el anterior capítulo –aquel que nos acompañaba “de la tópica al plan(o)”–, el zig-zag, el camino de *ida y retorno* del sistema no va, ni puede ir, de un punto fijo a otro. Así pues, ya vimos cómo no se podía llevar a cabo “de la tópica al caos” y “del caos a la tópica”, pues ambos polos, en cuanto fijos, ya nos daban una nefasta disyunción entre un supuesto “ser” y una supuesta “nada” cuando ambos términos están más cerca del “nadar”, de la nada como contorno excluyente, que del ser como devenir y proceso, de la vida. Así pues, si el anterior viaje nos conducía *de la tópica al plan(o)*, es decir desde lo fijo a su devenir o tendencia como límite, desde el *calco* a su *mapa* haciendo en él la operación de *eterno retorno* que ya habíamos comprendido, en esta “vuelta” debemos hacer lo mismo, a saber, unir un fijo a su proceso.

⁷⁴⁶ MP., pags. 127-128. Trad. Cast., pags. 103-104.

Por ello, en esta “vuelta”, no se va tanto “del caos a la tópica”, como “*del caos al cerebro*”. Este camino de un fijo a un proceso nos hace notar que no es exactamente el inverso al anterior y que esta zona del camino introduce dos vías distintas, sincrónicas e inmanentes: por un lado hace notar que el cerebro es la conformación de esa tópica; pero, por otro lado, hace notar que ese “buen y normalizado funcionamiento de la máquina”, esa “lengua dominante” se ve truncada. Este camino “de vuelta” también considera, por tanto, otra función del cerebro mismo. Esta otra función es el factor de que se produzcan fuerzas creativas que no queden ancladas en una tópica fija, dando lugar, de esta manera, a un cerebro donde las sinapsis, las relaciones se hacen y deshacen creativamente con cierto ritmo esencial para la vida de este órgano que es el menos órgano de todos.

Acometamos esta vuelta que en *Lógica del sentido* es llamada *génesis dinámica*: de la profundidad a la superficie y que es distinta a la *génesis estática* que nos llevaba de lo que hay a sus condiciones de posibilidad⁷⁴⁷. Comencemos con este camino que es el del *constructivismo*, siendo este constructivismo a la vez idealista, como ya veíamos acompañados de mucho del criticismo reciente, riguroso y acertado, sobre Deleuze, pero también empirista, generando con ello el *empirismo trascendental* mencionado tantas veces por el propio filósofo. Este *constructivismo*, se torna entonces radicalmente materialista a la vez que espiritualista, como veremos a continuación y como señala Deleuze siguiendo a Lucrecio –el materialista– en un programa que es el suyo desde sus escritos más tempranos⁷⁴⁸. Así dice Deleuze, de acuerdo con Lucrecio, para justificar este camino “de vuelta” necesario para poder pensar completamente el sistema:

⁷⁴⁷ Este proceso de dos génesis lo ve de manera muy completa y acertada Moisés BARROSO en su trabajo: *Inmanencia, virtualidad y devenir en Gilles Deleuze*. Vid. también estas génesis en relación a la fenomenología de la cual surgen, aunque se ven radicalmente transformadas: F. J. MARTÍNEZ, “Échos husserliens dans l’œuvre de G. Deleuze” en A.A.V.V. P. VERSTRAETEN e I. STENGERS: *Gilles Deleuze*. pags. 105-118.

⁷⁴⁸ Debido a esta tendencia materialista, algunos especialistas en la obra de Deleuze han optado por considerar su pensamiento más materialista que idealista (e incluso que trascendental), como lo hace F. LESCE: *Un’ontología materialista, G. Deleuze e il XXI Secolo*. o F.J. MARTÍNEZ, sobre todo en su libro sobre Spinoza: *Materialismo, idea de totalidad y método deductivo en Espinosa*, no es de extrañar esta corriente pues, como dice F. J. Martínez: «Nuestra noción de materialismo, epistemológica y ontológica a la vez, al entenderse más como un método que como una doctrina, no necesita definir una idea de materia [...] El materialismo que defendemos no es, pues, un monismo, ni un mundanismo, sino un pluralismo que pretende hacer justicia a los diversos niveles de lo real y que se encuentra abierto a la novedad [...] Por todo esto, podemos decir que Espinosa es materialista, ya que él se declaró enemigo radical de los dualismos, y al mismo tiempo considera el Pensamiento y la Extensión como dos expresiones paralelas y homólogas que, en sí misma considerada no es ni Pensamiento ni extensión, sino que éstas son sólo dos posibles formas de las infinitas en que puede expresarse.» p. 36. Así pues, si consideramos que materialismo no es hacer surgir todo de una materia previamente definida y que, sin embargo, como dice Lesce, la potencia a la que apela Deleuze es llamada por él mismo *materia del ser* a la vez que *imagen (del pensar)*, podemos decir que Deleuze es un *materialista* al modo como lo es Lucrecio, Spinoza, etc. es decir,

«El naturalismo tiene necesidad de un principio de causalidad fuertemente estructurado que dé cuenta de la producción de lo diverso; pero da cuenta de ello como composiciones, combinaciones diversas y no totalizables entre elementos de la Naturaleza.»⁷⁴⁹

En efecto, en la “vuelta” o el retorno creativo del sistema encontramos, no una génesis del sistema desde la identidad y la producción de lo igual, sino más bien una *heterogénesis* del mismo, una producción de lo diverso. El mismo sistema abierto deleuzeano no consiste en otra cosa, como ya sabemos. Encontramos entonces una *génesis dinámica* o una *heterogénesis*, y ello a partir de un principio de causalidad que no es la causalidad lineal en un mismo plano sino la causalidad del devenir y de la diferencia, una causalidad diversa a la extensa que ya estudiamos.

Así pues, Deleuze actúa también como Hume, como un físico que descompone un movimiento de “ida y vuelta” sabiendo que éste es indescomponible porque ya se da siempre. De ese mismo modo, los dos caminos del sistema son sincrónicos e inseparables entre sí aunque debamos estudiarlos por separado para comprenderlos mejor y ver cómo actúan:

«Si podemos considerarlo, *por otro lado*, como una parte separada, ello es a la manera del físico que descompone un movimiento sin dejar de reconocer que es indivisible, incompuesto.»⁷⁵⁰

16.2. *Caos y plan(o) de inmanencia. Caosmosis.*

En este movimiento de “vuelta”, siguiendo tanto a Lucrecio, a Hume (empiristas-materialistas) y a Bergson, Deleuze parte del *caos* como esa velocidad infinita por la que cada determinación se desvanece antes de que se encadene con la posterior. Partimos pues, otra vez, de un punto fijo desde el cual debemos remontarnos a su proceso. Pero, ni

no un materialista reduccionista, sino un materialista trascendental como defendemos en nuestro trabajo con otros términos para que se pueda notar que el espiritualismo, no trascendente, también tiene cabida en este pensamiento.

⁷⁴⁹ “Lucrecio y el simulacro”, *LS.*, p. 310. Trad. Cast., p. 269.

⁷⁵⁰ *ES.*, p. 2. Trad. Cast., p. 12

quiera el caos mismo ya puede ser considerado un polo fijo. Hemos visto que se trata más bien de un proceso que se caracteriza por la total ausencia de relaciones debida a esta velocidad infinita.

«Son velocidades infinitas que se confunden con la inmovilidad de la nada incolora y silenciosa que recorren, sin naturaleza ni pensamiento. Es el instante en el que no sabemos si es demasiado largo o demasiado corto para el tiempo.»⁷⁵¹

El *caos* lo habitan las *imágenes* en el vacío. Las imágenes son estos esbozos que desaparecen nada más aparecer, sin posibilidad de establecer un tiempo ni un espacio aún, un *ritmo*. Estas *imágenes* quedan definidas en Deleuze del mismo modo que los *átomos* del pensamiento atomista, como un límite cercano al plan(o) mismo de inmanencia: son «*lo que debe ser pensado, lo que no puede ser sino pensado*»⁷⁵² al contrario de lo que podríamos pensar. Dice J. Terré al respecto:

«*Se suele aceptar como evidente y con una cierta euforia, que nuestra civilización sea la “Civilización de la imagen” [...] la imagen es, precisamente, lo que no vemos, lo que el cliché nos impide ver.*»⁷⁵³

Es decir, las imágenes son aquello que no es sensible ni puede serlo por su propia naturaleza, porque son la condición de la sensibilidad. Ese *mínimo* de determinación es definido por Deleuze, siguiendo con ello a Bergson y a Fichte⁷⁵⁴, como *imagen*, pero no como imagen para nadie, para ninguna consciencia, sino sólo respecto de su plan(o):

«Las llamo imágenes porque en la imagen es donde coinciden el ser y el aparecer. Diría también que es el fenómeno, imagen o fenómeno los tomo en el mismo sentido, es lo que aparece. Lo que aparece sobre el plan(o) es ese conjunto de imágenes, más aún es el plan(o) mismo. [...] Entonces, puesto que esas imágenes no cesan de variar las unas respecto de las otras, yo diría que son imágenes-movimiento. Están perpetuamente en movimiento, no dejan de

⁷⁵¹ *Qph?*, p. 189. Trad. Cast., p. 202.

⁷⁵² “Lucrecio y el simulacro”, *LS.*, p. 310. Trad. Cast., p. 269

⁷⁵³ J. TERRÉ: “Tientos sobre algunas fórmulas deleuzianas”, En *Archipiélago*, nº.17. *Gilles Deleuze: Pensar, crear, resistir.* pags. 42-43.

⁷⁵⁴ Vid. J. C. GODDARD: *Mysticisme et folie. Essai sur la simplicité.* p. 188 y ss.

moverse. Las variaciones de esas imágenes se extienden tan lejos como sus acciones y reacciones.»⁷⁵⁵

Estas *imágenes* en el *caos* son aquellas determinaciones que aparecen y desaparecen sin dejar ninguna huella unas con las otras. Son puramente *imágenes-movimiento* en el vacío porque el caos caotizante que poseen hace que ellas estén en perpetuo movimiento a velocidad infinita. Pero, ya las imágenes poseen una *ley* que las hará poder encontrarse. Esta *ley* consiste en que si una de ellas tardara *un mínimo de tiempo* más en desvanecerse antes de que la siguiente apareciera, sufriría la acción de ella, una huella, y provocaría una reacción. Ambas tendrían un choque. De ese modo, por la potencia misma que tienen las imágenes y que las convierte en materia dotada de capacidad de asociación, se generan esos choques que son su *plan(o)*, su “entre” posibilitante, pues este “entre” no pertenece a las imágenes mismas que pueden darse en cualquier estado –más caotizante o más *plan(o)*– sino que son el *plan(o)* mismo, una primera ley o corte sobre el caos:

«La constancia y la uniformidad están sólo en la manera *en que las ideas se asocian en la imaginación*. La asociación en sus tres principios (contigüidad, semejanza y causalidad), la asociación supera a la imaginación, es algo distinto de ella. La afecta. Encuentra en la imaginación su término y su objeto, no su origen. La asociación es una cualidad que une a las ideas, no una cualidad de las ideas mismas.»⁷⁵⁶

De este modo, encontramos que dentro del caos sucede siempre ya esa *vida* “entre la vida y la muerte” que es el *plan(o) de inmanencia*⁷⁵⁷. Las determinaciones-imágenes se reflejan entre ellas en un *mínimo de tiempo*. Debido a un *clinamen*, se comienzan a generar un *ritmo*, un *tiempo* y un *espacio*. Las imágenes chocan entre ellas en lugar de desaparecer una antes de que llegue la otra y dan, con ello, lugar a una huella de unas con otras. Aparece, pues, la importancia del *plan(o)* con ese primer enlace *mínimo* –menor que el mínimo– entre ellas que les permite una huella o asociación de unas con otras.

⁷⁵⁵ G. DELEUZE: Curso sobre Imagen-movimiento e imagen-tiempo, 2/11/83.

⁷⁵⁶ *ES.*, p. 4. Trad. Cast., p. 14.

⁷⁵⁷ Cfr. “L’Immanence: une vie...”, *DRF.*, p. 361. Supra. Nota. 608 y 743.

«Pero a partir de ahí, hemos de concebir una dirección originaria de cada átomo, como una síntesis que da al movimiento del átomo su primera dirección, sin la cual no habría choque. Esta síntesis se efectúa necesariamente en un *tiempo más pequeño que el mínimo de tiempo continuo*. Esto es el clinamen. El clinamen o declinación no tiene nada que ver con un movimiento oblicuo que viniera por azar a modificar una caída vertical. Está presente todo el tiempo: no es un segundo movimiento, ni una segunda determinación del movimiento que se produjera en un momento cualquiera, en un sitio cualquiera. El clinamen es la determinación original del movimiento de un átomo. Es una especie de *conatus*: un diferencial de la materia, y por ello mismo un diferencial del pensamiento [...]»⁷⁵⁸

Es decir, y como muestra el texto, si en estado caótico cada determinación o imagen desaparecería sin chocar nunca con otra en un *mínimo de tiempo continuo* como caerían los átomos en el vacío sin tocarse, un *mínimo de tiempo* que expresa el *más corto pensamiento* y un *mínimo de materia*, por lo que ya vimos en la segunda de nuestras ontologías⁷⁵⁹, no podemos obviar que hay, coexistiendo con este estado caótico, una ley (*lex atomi*) que hace que la materia sea *viva* y choque con las otras materias. Hace que las imágenes choquen entre ellas. Esas imágenes, chocando unas con otras gracias a su *conatus* o su ley que es el *clinamen* en un «*tiempo más pequeño que el mínimo de tiempo continuo*»⁷⁶⁰ forman el *plan(o) de inmanencia*, pues ya no es el caos donde nada choca con nada, sino el chocar entre sí de las imágenes que ya es el *plan(o)*. Y este *clinamen* no es el *mínimo del mínimo de tiempo* sin ser también el *mínimo de espacio*, como lugar de esos choques. *Mínimo de ser, imagen del pensar o más corto pensamiento...menos que el mínimo*. El *plan(o) de inmanencia*, como el *clinamen*, no es una libertad según Deleuze, sino un diferencial, un mínimo diferencial. La diferencia “entre” la imposibilidad del caos, la ley de la diferencia.

Así pues, encontramos que no hay propiamente un caos, sino más bien una tendencia caotizante que convive con un *plan(o) de inmanencia*. Ello es lo mismo que decir que las imágenes siempre chocan entre sí, pues sino no habría nada salvo caos. Hay siempre a la vez caos y *plan(o) de inmanencia*. Si el caos siempre se ve cruzado por un

⁷⁵⁸ “Lucrecio y el simulacro”, *LS.*, p. 311. Trad. Cast., p. 270. Subrayado nuestro.

⁷⁵⁹ Cfr. *Ibidem*.

⁷⁶⁰ *Ibidem*.

plan(o), a la inversa, el plan(o) convive siempre con la tendencia a separar y caotizar del caos –diferente de la nada del no-ser como contorno–. Hay, entonces, siempre constituido un plan(o) de inmanencia conviviendo con el caos y sin excluirse mutuamente. Hay siempre ya *un primer corte o sesgo sobre el caos* que hace de tamiz y ya siempre nos separa del proceso caótico donde no hay determinación posible, pero que siempre está acechando.

« ¿Qué puede pasar sobre el plan(o)? de golpe ya no lo llamo plan(o) de consistencia. Tacho, quito consistencia. Me equivocaba. Es necesario llamarlo plan(o) de inmanencia. Nada hay fuera de ese plan(o), ese plan(o) está por todas partes, todo está sobre ese plan(o). ¡Ustedes, yo, la sala, el mundo! No hay nada que no actúe sobre nada, o mejor no hay nada que no actúe o interactúe con los otros puntos.»⁷⁶¹

Así pues, ya podemos comprender enteramente que no hay tanto dos polos fijos: *tópicos* y *caos*, sino más bien tendencias, movimientos, procesos y que el proceso caótico convive con el proceso que es el *plan(o) de inmanencia*. Comprendemos con ello también, que lo único que se entendería a sí mismo como polo y fijo, serían los tópicos en su intento de no notar su movimiento inmanente, en su intento de no atender a la inmanencia que está por todas partes y no es diferente de ninguno de sus modos.

Sabemos con ello, entonces, que la *heterogénesis* se sitúa ya siempre en el *plan(o) de inmanencia* y no en el caos, o más bien que es el movimiento de *caosmosis* que hace salir una complejidad del caos, como dice F. J. Martínez:

«*Por su parte, la caosmosis alude al proceso que permite al cosmos salir del caos, mediante la introducción de orden en el mismo dando lugar a la complejidad, pero, al mismo tiempo, es un recordatorio de que el caos nunca se conjura del todo y permanece siempre ahí, como un agujero negro amenazador de cualquier tipo de orden por perfecto y completo que parezca.*»⁷⁶²

⁷⁶¹ G. DELEUZE: Curso sobre Imagen-movimiento e imagen-tiempo, 2/11/83.

⁷⁶² F. J. MARTÍNEZ: *Hacia una era post-mediática. Ontología, política y ecología en la obra de F. Guattari*, p. 118.

De este modo, comprendemos que este plan(o), que siempre está dado, es ya un *ritmo* de choque entre las imágenes que son imágenes en ellas mismas y potencia, sin conciencia de la cual ser imágenes. Las imágenes ya siempre son *bloques de espacio-tiempo, haecceidades* en su *plan(o)*. Y este *plan(o)* no es más que *ese mínimo que es la vida misma, más pequeño que el mínimo*. Es el *mínimo de ser* que buscábamos y que signaba la univocidad, y lo es tanto en su afuera radical como en su dotación de consistencia a las *haecceidades* que lo atraviesan chocándose. El plan(o) puede llamarse “*ser*”, “*mínimo de ser*”.

« De ese plan(o) yo diría que es el conjunto de todos los posibles. Fuera de él no hay nada. Es el conjunto de todas las posibilidades. También diría que es la materia de cualquier realidad. Es el conjunto de todas las posibilidades, es decir que todo lo que es posible es una imagen sobre el plan(o). Es la materia de cualquier realidad, a saber todo lo que actúa y todo lo que reacciona y que por eso mismo es real, está sobre el plan(o). Él es, al mismo tiempo, conjunto de todas las posibilidades y materia de toda realidad. En fin, por eso la ley, y llamamos ley a la relación de una acción y una reacción, yo digo que es la forma de toda necesidad. Es así como describo ese plan(o): conjunto de todas las posibilidades, materia de toda realidad, forma de toda necesidad.

Se nos dice que hay un caso donde un mismo concepto designa el conjunto de lo posible, la materia de lo real y la forma de lo necesario. Ese concepto es el concepto de un ser, en latín *ens*, lo que es, *ens*, el concepto de un ser tal que su realidad o su existencia derivan de su posibilidad, y en la medida en que derivan de su posibilidad, derivan de ella necesariamente.»⁷⁶³

En efecto, con el plan(o) de inmanencia llegamos al *ser*, a aquello que de su misma posibilidad deriva su realidad. Si bien a esto es llamado Dios también por Deleuze en este mismo curso sobre el cine⁷⁶⁴, es allí donde encontramos el “mínimo de ser” inmanente que da lugar a la ontología deleuzeana buscada, y ello tiene relación, como vimos, con la univocidad. Dios spinozista como un ritmo, el Ser como un mínimo, como un ritmo que no es sin los modos que produce y que son su expresión.

⁷⁶³ G. DELEUZE: Curso sobre Imagen-movimiento e imagen-tiempo, 2/11/83.

⁷⁶⁴ *Ibidem*.

16.3. Síntesis de espacio y tiempo.

Continuando nuestro camino “de vuelta” del sistema, y una vez notado que este plan(o) visto desde las dos vías nos conduce a pensar en un *mínimo de ser* que asegura ya una *ontología* en el filósofo francés, el siguiente problema con el que nos encontramos es: ¿cómo se sale del plan(o)?, ¿cómo este mínimo: materia del ser/imagen del pensar, se despliega creativamente en ser y pensar, dando lugar a un sistema y a una ontología?, ¿cómo aparecen los agenciamientos?

Hemos llegado de nuevo al *mínimo de ser*, pero es necesario su despliegue en el sistema para que realmente haya ser, para que haya ontología según las leyes de la univocidad y de la causa inmanente, ya que un *mínimo de ser* no es suficiente por él mismo, y por eso notamos que la ontología debía desvanecerse y derramarse en el sistema, pues no es otra cosa que él mismo, como la sustancia spinozista respecto de sus modos.

Así pues, y continuando esta *heterogénesis* que es el sistema mismo, hallamos que, en este choque de todas las imágenes con todas que es el plan(o) de inmanencia, ya es inevitable que, al igual que ocurría en el atomismo, las imágenes se unan y con ello se *contraigan*. En esa *contracción* que es la *primera síntesis del espacio-tiempo*, ya no sólo hay una repetición contraída, sino que esa repetición da lugar a una espera, da lugar a un *intervalo*⁷⁶⁵. En efecto, como ya veía Deleuze a propósito de Hume, el choque continuo de unas imágenes con otras hace que, al repetirse esos choques, aparezca una espera y una anticipación de la repetición de los mismos.

«Hume explica que los casos idénticos o semejantes independientes se funden en la imaginación. La imaginación se define aquí como un poder de contracción: placa sensible, retiene el uno cuando el otro aparece. Contrae los casos, los elementos, los sobresaltos, los instantes homogéneos y los funde en una impresión cualitativa interna de un cierto peso. Cuando A aparece, esperamos a B con una fuerza correspondiente a la impresión cualitativa de

⁷⁶⁵ Vid. el artículo de J. L. PARDO: “Y cantan en llano” *Archipiélago*, nº.17. Gilles Deleuze: *Pensar, crear, resistir*; donde se muestra este movimiento de vuelta en relación al ritmo y al ritornelo.

todos los AB contraídos. No es, ante todo, una memoria, ni una operación del entendimiento: la contracción no es una reflexión. Propiamente hablando, forma una síntesis del tiempo. Una sucesión de instantes no hace el tiempo, sino que más bien lo deshace [...]. El tiempo no se constituye más que en la síntesis originaria que apunta a la repetición de los instantes.»⁷⁶⁶

Esa espera o esa contracción generan ya un *intervalo*. Y un intervalo es un espacio y un tiempo: es un tiempo de espera, un lapsus, un momento de indeterminación entre una acción y una reacción. A su vez, también es un espacio donde ya no hay choques, donde hay vacío solamente. Aparece, pues, el intervalo como *pantalla negra* o *placa sensible* donde las imágenes, que son luz-potencia, se proyectan. Una pantalla [*écran*] que contrae las imágenes en ella⁷⁶⁷. Esta pantalla, este intervalo no es otra cosa que el cerebro⁷⁶⁸.

«Solamente sobre este plan(o) puede producirse un simple intervalo de movimientos. Y el cerebro no es otra cosa, intervalo, desviación entre una acción y una reacción.»⁷⁶⁹

De este modo, para Deleuze, a partir de este intervalo que ya es vida propiamente y no este *mínimo de vida* que era el plan(o) –aunque esta vida también se da en el plan(o) mismo del que nunca se sale porque es el caldo de cultivo de todo, el germen–, surgen los tipos de imagen en su obra *La imagen movimiento*. Estos tipos de imagen que registra Deleuze en esta obra son: la “imagen-movimiento” que ya habíamos encontrado, “la imagen-percepción”, “la imagen-acción” y la “imagen afección”⁷⁷⁰. Con ello el filósofo deja un tipo de imagen muy especial: la “imagen-tiempo”, para otra problemática⁷⁷¹.

Pero esta clasificación de las imágenes, que daría pie a un trabajo paralelo, no es lo central para este estudio, al menos por el momento. Lo que es esencial en este punto es localizar que, efectivamente, esta *heterogénesis* es el movimiento en la otra dirección, aunque no simétrico de nuestro viaje “de ida”. Por ello debemos notar aquí que este intervalo, que une las distintas imágenes, ya es el *agenciamiento*. El *agenciamiento* no es

⁷⁶⁶ DR., pags. 96-97. Trad. Cast., p. 120.

⁷⁶⁷ Cfr. C-I. pags. 89-95. pags. 93-98.

⁷⁶⁸ “Le cerveau, c’est l’écran”, DRF., pags. 264-265; C-I. p. 92. Trad. Cast., p. 96.

⁷⁶⁹ C-I. p. 92. Trad. Cast., p. 96

⁷⁷⁰ Cfr. C-I. “La imagen-movimiento y sus tres variedades (segundo comentario de Bergson)”.

⁷⁷¹ Esta problemática se desarrolla, como veremos, en C-2., y en los apartados siguientes de este estudio: 16.4. “La violencia del afuera y del adentro” y 16.5. “Tener una idea”.

tanto el intervalo mismo como el hacerse de ese intervalo en la colisión de las imágenes entre sí, en la *máquina abstracta* que es el *plan(o)*, como ya sabemos.

«La máquina abstracta es como el diagrama de un agenciamiento. Traza las líneas de variación continua, mientras que el agenciamiento concreto se ocupa de las variables, organiza sus diversas relaciones en función de esas líneas. El agenciamiento negocia las variables a tal o tal nivel de variación, siguiendo tal o tal grado de desterritorialización, para determinar cuáles entrarán en relaciones constantes u obedecerán reglas obligatorias, y cuáles servirán, por el contrario, de materia fluente a la variación.»⁷⁷²

De este modo, vemos que las imágenes al chocar, se unen unas a otras pero no por ningún designio exterior o instancia trascendente, sino por su potencia que es su *plan(o)* de inmanencia o máquina abstracta como diagrama. Como muestra L. Sáez:

«Es importante insistir en que la organización del rizoma escapa a la lógica binaria sin, por ello, identificarse con un caos. El acontecer es heterogeneidad procesual, organizada, sin embargo, por esa norma del precursor oscuro, de la historia embrollada generada en los encuentros. El ser, podría decirse, es un caos que se ordena inmanente y espontáneamente: un caosmos.»⁷⁷³

Al unirse y contraerse no sólo forman una subjetividad, sino también un mundo. Es decir, estas imágenes, que todavía no están determinadas porque sólo son potencia y virtualidad [*virtus*], en su repetición de choque, se contraen, y al hacerlo, estas imágenes-movimiento devienen centros, siendo estos *centros de indeterminación* o *agenciamientos* los que, en el intervalo, dan lugar ya a las estructuras. Las imágenes, en su choque repetido, se van contrayendo y con ello estructurando, estratificando, como si de gotas de lluvia se tratara que acaben dando lugar a una montaña erosionada⁷⁷⁴. Así pues, el *agenciamiento* no es otra cosa que el paso de un *mínimo de vida*, a la vida en sus determinaciones debidas al intervalo. De la *imagen-movimiento* a las otras imágenes.

⁷⁷² MP., pags. 126-127. Trad. Cast., p. 103.

⁷⁷³ L. SÁEZ: "Pensar la violencia desde Gilles Deleuze" en A.A.V.V. G. VATTIMO, T. OÑATE, A. NÚÑEZ y F. ARENAS (eds.): *Politeísmo y encuentro con el Islam...*, p. 165

⁷⁷⁴ Cfr. J. L. PARDO: *Sobre los espacios. Pintar, escribir, pensar.*, pags. 45-47.

Es aquí donde notamos la paradoja que resuelve Deleuze con su sistema: aquella consistente en fundir, en un *empirismo trascendental*, un *materialismo* y un *idealismo*; pues este intervalo, como ya vimos, este agenciamiento, no es material sin ser también espiritual y a la inversa. Es decir, no es que en la materia se dé un intervalo en el cual surja el espíritu o un alma; ni tampoco, a la inversa, que haya un alma vital dado de antemano en las imágenes que provoque la formación de agenciamientos materiales. Materia y espíritu surgen a la vez, se dan a la vez, el intervalo no es de materia sin ser también de espíritu.

«Finalmente, lo que parecía no tener salida era el enfrentamiento del materialismo y el idealismo, uno queriendo reconstruir el orden de la conciencia con puros movimientos materiales, y el otro el orden del universo con puras imágenes de la conciencia. Había que superar a toda costa esa dualidad de la imagen y el movimiento, de la conciencia y la cosa.»⁷⁷⁵

Vemos que este intervalo es agenciamiento y el agenciamiento, como ya sabemos, tiene dos caras a la vez: *agenciamiento maquínico* y *agenciamiento de enunciación*. Por ello, este intervalo realiza una contracción de imágenes heterogéneas que es una *individuación*, formando con ello paisajes o cuerpos a la vez que espíritus y subjetualidades, lo cual, como sabemos, no significa un *paralelismo* y que haya lo mismo de un lado y de otro, pero sí un *isomorfismo* en cuanto que hay cuerpo y espíritu a la vez: materia del ser e imagen del pensar.

La noción de “imagen”, entonces, es esencial a la vez que la de “cerebro”, pues eliminan la supuesta jerarquía de una dimensión sobre la otra, haciendo a las dos surgir de una síntesis del mismo plan(o) de inmanencia. Ello permite, a la vez, como ya sabemos, que ambas puedan interferirse, pues en el límite son imágenes heterogéneas que coexisten virtualmente en el plan(o) de inmanencia, pero no se genera una a partir de la otra. Y ello porque no hay un tiempo-espíritu que sea el intervalo y que surja de la materia ni que la determine. Espacio y tiempo conviven y se cruzan en el intervalo-espera-pantalla, dando lugar, con ello, a cuerpos y mentes.

⁷⁷⁵ C-I., p. 83. Trad. Cast., p. 87.

El *cerebro*, entonces, es un lugar privilegiado para notar esta doblez que hace que no haya *distinción numérica*, aunque sí *real y formal*, entre los dos atributos: la materia y el espíritu. Y es que el cerebro no es una materia conformada en la cual surgen los pensamientos, ni es el medio que se ha formado el espíritu para pensar. El cerebro es una imagen entre otras, es el intervalo donde coexisten el cuerpo y la mente.

«El cerebro no es, ciertamente un centro de imágenes del que se podría partir, sino que él mismo constituye una imagen especial entre las otras; constituye en el universo acentrado de imágenes un centro de indeterminación. [...]

Habría que concebir micro-intervalos incluso en la sopa primitiva. Y los biólogos dicen que esos fenómenos no podían producirse cuando la tierra estaba muy caliente. Habría entonces que concebir un enfriamiento del plan(o) de inmanencia, correlativo a las primeras opacidades, primeras pantallas [*écrans*] obstaculizando la difusión de la luz. Ahí se habrían formado los primeros esbozos de sólidos o de cuerpos rígidos y geométricos. Y finalmente, como diría Bergson, la misma evolución que organiza la materia en sólidos, organizaría la imagen en percepción cada vez más elaborada, que tiene a los sólidos por objetos»⁷⁷⁶

Así, vemos que el cerebro no es más que una contracción de imágenes que toma cuerpo, del mismo modo que el ojo no es más que una contracción de haces de luz, y que finalmente se refiere a aquellos haces o imágenes que lo constituían. De este modo, la subjetividad que aparece en el tiempo de indeterminación, en el intervalo de espera, es isomorfa y surge de lo mismo que el cuerpo como pantalla donde las imágenes se contraen. La contemplación entonces, no es sólo mental, sino también corpórea. Se trata de la *pasividad* donde se realiza la contracción: intervalo como espíritu y cuerpo a la vez, *noûs* y *physis*.

«Significa que la imaginación no es un factor, un agente, una determinación determinante; es un lugar, que hace falta localizar, es decir, fijar, un determinable. Nada se hace *por* la imaginación; todo se hace *en* la imaginación. [...] Desde luego posee su actividad, pero esta actividad misma

⁷⁷⁶ C-I., pags. 92-93. Trad. Cast., pags 96-97.

es sin constancia y sin uniformidad, fantasiosa y delirante, es el movimiento de las ideas, el conjunto de sus acciones y reacciones.»⁷⁷⁷

Comprendemos, por todo ello, que Deleuze no puede ser finalmente idealista – aunque tampoco exactamente materialista, sino materialista trascendental– pues el proceso, al ser heterogénico y partir de las imágenes que ya son heterogeneidades pues no tienen esencia sino ser y aparecer a la vez⁷⁷⁸, no hace surgir ninguna dimensión de la otra, sino que ambas surgen de lo abierto, del afuera y de un mínimo de ser-pensar que es el *clinamen* y que genera un intervalo. Por esta razón notamos que se trata de un *empirismo trascendental*, pues no hay nada anterior a las relaciones y los choques entre las imágenes –plan(o)–, siendo estos choques los que dan lugar al intervalo.

«El esquizoanálisis es a la vez un análisis trascendental y materialista. Es crítico en el sentido que lleva la crítica a Edipo, o lleva a Edipo al punto de su propia autocrítica. Se propone explorar un inconsciente trascendental, en lugar de metafísico; material en lugar de ideológico; esquizofrénico, en lugar de edípico; no figurativo en lugar de imaginario; real en lugar de simbólico; maquínico en lugar de estructural; molecular, micropsíquico y micrológico, en lugar de molar o gregario, productivo en lugar de expresivo.»⁷⁷⁹

Vemos que, también por ello, es esencial no reducir el sistema al tiempo. El tiempo da lugar al intervalo únicamente de la subjetividad obviando la individuación también de las cosas, de los objetos; pero es precisamente porque el *intervalo* es a la vez de *tiempo* y de *espacio* –como *pantalla negra*, como *intensidad = 0* de luz– por lo que surgen, en el agenciamiento, tanto palabras como cosas a pesar de que luego el espíritu se redoble sobre las cosas mismas en la percepción. Pero esa percepción que conforma al mismo espíritu no es un “más”, no es un plus sobre la misma materia o sobre las imágenes devenidas materia en un cierto agenciamiento, sino “menos”:

«La cosa y la percepción de la cosa son una y misma cosa, una sola y misma imagen, pero referida a uno o al otro de los dos sistemas de referencia. La cosa es la imagen tal y como es en sí, tal y como se relaciona con todas las

⁷⁷⁷ *ES.*, pags. 3-4. Trad. Cast., p. 13.

⁷⁷⁸ Cfr. “Lucrecio y el simulacro”, *LS.*, p. 313. Trad. Cast, p. 272.

⁷⁷⁹ *AE.*, p. 130. Trad. Cast., p. 115.

otras imágenes cuya acción ella padece integralmente y sobre las cuales ella reacciona inmediatamente. Pero la percepción de la cosa es la imagen referida a otra imagen especial que la encuadra, y que sólo retiene de ella una acción parcial y sólo reacciona a ella de una manera mediata. En la percepción así definida, nunca hay otro o más que en la cosa: por el contrario, hay “menos”. Nosotros percibimos la cosa, menos lo que no nos interesa en función de nuestras necesidades. [...] Lo cual es una manera de definir el primer momento material de la subjetividad: ella es sustractiva, ella sustrae de la cosa lo que no le interesa.»⁷⁸⁰

Por ello, es decir, porque la subjetividad introduce un “menos”, una sustracción, podemos notar que la *estratificación* es una reducción, una sustracción del amplio movimiento que hay. Esta reducción que genera la *estratificación* «*para determinar cuáles [variables] entrarán en relaciones constantes u obedecerán reglas obligatorias, y cuáles servirán, por el contrario, de materia fluente a la variación.*»⁷⁸¹, queda inscrita en los circuitos cerebrales como sinapsis establecidas y como opiniones de las estructura, del mundo en el que estamos. Pero siempre hay “más”, el plan(o) de inmanencia nos violenta siempre con imágenes no pensadas, no incorporadas y, por ello, da lugar a que tengamos que salir de la misma estructura. Por ello, el plan(o) de inmanencia es aquello *que no puede ser pensado* nunca pero que *es lo que debe ser pensado*, pues nos violenta vitalmente, hace que la vida misma sea un problema que nos obligue a salir de los tópicos y las estructuras para crear nuevas sinopsis cerebrales, nuevos paisajes, nuevas individuaciones. Nos conduce, ya siempre, a otros agenciamientos que conviven y violentan a aquellos donde estamos instalados para protegernos del caos. Altera el cerebro como órgano fijo.

« [...] El cerebro, tratado como objeto constituido de ciencia, sólo puede ser un órgano de formación y de comunicación de la opinión: y es que las conexiones progresivas y las integraciones centradas siguen bajo el estrecho modelo de la reconocimiento (gnosis y praxis, “es un cubo”, “es un lápiz”...) [...]. Las opiniones son formas preñadas [...] habida cuenta de unos medios, de unos intereses, de unas creencias y de unos obstáculos.

⁷⁸⁰ C-I., p. 93. Trad. Cast., p. 97.

⁷⁸¹ MP., pags. 126-127. Trad. Cast., p. 103. Supra. Nota. 772.

[...] ¿Cuáles son los caracteres de ese cerebro que ya no se define por unas conexiones y unas integraciones secundarias? No es un cerebro detrás del cerebro, sino primero un estado de sobrevuelo sin distancia, a ras del suelo, auto-sobrevuelo al que no escapa ningún golfo, ningún pliegue ni hiato.»⁷⁸²

16.4. La violencia del afuera... y del adentro

Como podemos comprender, después de haber visto la síntesis que se produce formando la estructura y notar que en ella se da un “menos”, acechado siempre por el “más” abierto del plan(o); esta máquina o complejo caosmótico, que crea una heterogénesis haciendo salir un cosmos del caos, entonces, no es infalible. Y gracias a ello, no hay un solo cosmos organizado de antemano. La máquina –que es el mismo sistema– entre estos devenires que generan la vida misma, hace que se formen a la vez estructuras o estratos y que éstos, en el límite, tengan que contar necesariamente con su plan(o) como problema. Es en este momento donde arribamos a *la imagen-tiempo* que nos conduce hacia una *ontología de la creatividad*.

En efecto, la *máquina* no es un mecanismo, como ya vimos, que funcionara por causalidades lineales sino que actúa *maquínicamente* por devenires múltiples y heterogéneos. Funciona por heterogénesis y no por evolución. Por ello, su función está unida a estar estropeada a no ser infalible en la construcción o actualización de estratos, sino hacerse *abstracta*.

«En primer lugar, las máquinas técnicas no funcionan, evidentemente, más que con la condición de no estar estropeadas; su límite propio es el desgaste y no el desarreglo. [...] Las máquinas deseantes, por el contrario, al funcionar no cesan de estropearse, no funcionan más que estropeadas [...]. El arte a menudo utiliza esta propiedad creando verdaderos fantasmas de grupo que cortocircuitan la producción social con una producción deseante, e introducen una función de desarreglo en la reproducción de las máquinas técnicas.»⁷⁸³

⁷⁸² *Qph?*, pags. 197-198. Trad. Cast., pags. 210-211.

⁷⁸³ *AE.*, pags. 38-39. Trad. Cast., pags. 37-38.

Así, notamos que hay un plan(o)-problema siempre con nosotros, que la vida es problemática y que hay que generar siempre otros modos de vida puesto que la *dóxa* restringe mucho el campo a los caminos establecidos haciendo, con ello, que suframos los choques del afuera sin comprenderlos *adecuadamente*. La misma máquina que da lugar a las estructuras en su agenciamiento nos provoca la salida de ellas, provoca que percibamos algo distinto de los choques habituales para salir del *primer grado de conocimiento* –como lo llama Spinoza– y ello debido a que la máquina, como sabemos, es el mismo plan(o) de inmanencia y su sistema.

En efecto, cuando nuestro cerebro habituado –o bien las estructuras o estratos– se choca con su afuera que siempre le acompaña, con su plan(o) de inmanencia como problema, la acción y reacción, ya sea inmediata o mediada, queda paralizada porque se enfrenta a algo hacia lo que no tiene hábito de responder. Es entonces cuando, en contacto con el *plan(o) de inmanencia* o el *afuera*, surge el pensamiento, la acción del visionario que hace del intervalo algo mayor que una simple reacción ante el medio.

«Precisamente porque lo que les sucede no les pertenece, no les concierne más que a medias, saben desprender el acontecimiento la parte irreductible de lo que sucede: esa parte de inagotable posibilidad que constituye lo insoportable, lo intolerable, la parte del visionario.»⁷⁸⁴

El plan(o) de inmanencia, entonces, es el afuera que nos obliga a pensar, nos obliga a crear:

« [...] si es verdad que el pensamiento depende de un choque que le hace nacer [...], él no puede pensar más que una sola cosa, *el hecho de que no pensamos todavía*, la impotencia para pensar el todo como para pensarse a sí mismo, pensamiento siempre petrificado, dislocado, desmoronado. Un ser del pensamiento siempre por venir, esto es lo que Heidegger descubrirá [...] lo que fuerza a pensar es el “impoder del pensamiento”, la figura de la nada, la inexistencia de un todo que podría ser pensado [...] la presencia de un impensable en el pensamiento y que sería a la vez como su fuente y su barrera [...]»⁷⁸⁵

⁷⁸⁴ C-2., p. 31. Trad. Cast., p. 35.

⁷⁸⁵ C-2., pags. 218-219. Trad. Cast., pags. 224-225.

Pero no sólo el plan(o) es lo que nos violenta, hay múltiples factores que nos obligan a pensar y a abrir el campo de nuestra percepciones y afecciones. Deleuze muestra, otra vez, dos caras de aquello que nos violenta a pensar. Por un lado, este mismo “impoder del pensamiento”: «*la inexistencia de un todo que podría ser pensado*», el no poder construir una estructura que nos libre definitivamente del caos y la necesaria búsqueda de otros modos de vida para poder habitar en medio del caos que nos acecha. Pero por otro lado, también hallamos el límite de la misma *estupidez [bêtise]* de los lugares comunes o tópicos, la experiencia de la cerrazón a la que nos condenan y el fixismo dogmático en el cual nos encierran en sus ansias de autoreproducirse al infinito en su “reducción”. Así pues, la opinión también nos violenta a pensar:

«La estupidez es una estructura del pensamiento como tal: no es una forma de equivocarse, expresa por derecho el sinsentido del pensamiento. La estupidez no es un error ni una sarta de errores. Se conocen pensamientos imbéciles, discursos imbéciles contruidos totalmente sobre verdades; pero estas verdades son bajas, son las de un alma baja, pesada y de plomo. La estupidez [...] he aquí lo que expresa por derecho el estado de un espíritu dominado por fuerzas reactivas.»⁷⁸⁶

«El pintor no pinta sobre una tela virgen, ni el escritor escribe en una página en blanco, sino que la página o la tela están ya cubiertas de clichés preexistentes, preestablecidos, que hay primero que borrar, limpiar, laminar o incluso desmenuzar para hacer que pase una corriente de aire surgida del caos que nos aporte la visión.»⁷⁸⁷

Siempre nos encontramos con dos polos que nos obligan a pensar, los dos polos fijos que arruinan la vida: el *caos* y las *estructuras fijas*. Si bien el caos, con su cualidad *sublime*, debe ser confabulado y su violencia nos obliga a crear estructuras, no es menos cierto que los tópicos, con la asfixia que provocan, también nos obligan a pensar. A ello se refiere siempre Deleuze cuando habla de la “estupidez” [*bêtise*]. La estupidez no es una

⁷⁸⁶ *Nph*, p. 120. Trad. Cast., pags. 148-149. Esta temática es ampliamente tratada en un texto muy interesante de Isabelle Stengers donde analiza la relación de la filosofía con la no-filosofía a través de la relación de Deleuze con Guattari y su lucha conjunta contra esta estupidez, contra la cual se requieren aliados, amigos. Vid. I. STENGERS: “Entre collègues et amis”. En A.A.V.V. P. VERSTRAETEN e I. STENGERS: *Gilles Deleuze*. pags. 155-174.

⁷⁸⁷ *Qph?*, pags. 191-192. Trad. Cast., p. 205.

acción de los estúpidos, en Deleuze no hay culpas ni personalizaciones. La estupidez está en la misma estructura, es el *pequeño fascista que todos llevamos dentro*⁷⁸⁸ que produce guerras, exterminios, globalizaciones, capitalismo, Estados democráticos vinculados íntimamente con Estados dictatoriales, explotación de otros países, doble moral con las migraciones, ataques contra la tierra, etc. La estupidez es aquello de lo cual sentimos vergüenza [*honte*] y nos fuerza a pensar, algo que, en cierto modo, está en nuestras estructuras, en su cerrazón, y nos hace víctimas de ellas:

«Ciertamente, no hay motivo para creer que ya no podemos pensar después de Auschwitz, y que todos somos responsables del nazismo, en una culpabilidad enfermiza que sólo afectaría por lo demás a las víctimas. Primo Levi dice: no se nos hará tomar a las víctimas por verdugos. Pero lo que el nazismo y los campos nos inspiran, dice, es mucho más o mucho menos: “la vergüenza [*honte*] de ser un hombre” (porque hasta los supervivientes tuvieron que pactar, que comprometerse...). No son sólo nuestros Estados, es cada uno de nosotros, cada demócrata quien resulta no responsable del nazismo, sino mancillado por él.»⁷⁸⁹

De este modo, no sólo algo sublime nos lleva a pensar –y lo hace no por curiosidad o buen sentido natural⁷⁹⁰–, sino que la propia *estupidez* nos obliga a ello casi más. Y lo hace, nos obliga, porque nos violenta, produciendo la necesidad de cambiar el estado de las cosas, de intervenir en lo que hay ante lo intolerable. No se trata de una reacción de resentimiento, como apunta P. Mengue⁷⁹¹, sino de una intervención afirmativa que une el cosmos con su caos –o mejor dicho, con su plan(o)– para salir de aquello que nos avergüenza. Pero no es provocado este movimiento por venganza o juicio, sino sólo como producción de lo diverso, como construcción de nuevos modos de vida en un *constructivismo* sin moral. No se trata de una resistencia oponiendo algo que está “bien” al mundo terrible al que nos enfrentamos, sino una experimentación creativa para aumentar las percepciones y afecciones fuera de nuestras necesidades y probar

⁷⁸⁸ «Fascismo rural y fascismo de ciudad o de barrio, joven fascismo y fascismo de excombatiente, fascismo de izquierda y de derecha, de pareja, de familia, de escuela o de despacho. [...] Es muy fácil ser antifascista a nivel molar, sin ver al fascista que se es en sí mismo, que se mantiene y alimenta, que uno abriga en sí mismo, con moléculas, personales y colectivas.» *MP.*, pags. 261-262. Trad. Cast., p. 219.

⁷⁸⁹ *Qph?*, p. 102. Trad. Cast., p. 108

⁷⁹⁰ Cfr. *DR.*, Cap.: “La imagen del pensamiento”.

⁷⁹¹ Cfr. P. MENGUE: *Deleuze et la question de la démocratie*. § 3. “L’intolérable”, pags. 174 y ss. Esta cuestión será tratada en *Infra*. §. 19.1.1. “Un sistemático desorden”. Vid. también MENGUE: “Présentation de Nietzsche et la philosophie” en AAVV. Y. BEAUBATIE: *Tombeau de Gilles Deleuze.*, pags. 177-202.

prudentemente otros mundos que nos claman, otros *pueblos por venir* que claman ser creados en cada presente y de los que la vida tiene necesidad.

«Pues no es en nombre de un mundo mejor o más verdadero como el pensamiento capta lo intolerable de éste; al contrario, es porque este mundo es intolerable por lo que él ya no puede pensar un mundo sin pensarse a sí mismo. Lo intolerable ya no es una injusticia suprema, sino el estado permanente de una banalidad cotidiana. [...] El autómeta espiritual se halla en la situación psíquica del vidente, que ve tanto mejor y más lejos cuanto que no se puede reaccionar, es decir, pensar.»⁷⁹²

16.5. Tener una idea

Una vez sabido que hay siempre “algo” que nos violenta a pensar-crear, debemos ver, por último, cómo es este proceso que une el viaje “de ida” del sistema con su viaje “de retorno” y hace intervenir y producir los sistemas mismos.

En efecto, cuando nos topamos o bien con lo sublime del plan(o) que no se deja totalizar, o bien con la sublime estupidez que nos rodea y de la que participamos a la vez que somos víctimas de ella, comprendemos la vida como problema. Es necesario, pues, buscar un modo de vida que resista a los dos polos: *caos* y *cosmos*, es necesario pensar, intentar construir otro mundo o intervenir e interferir en el que hay.

«Hace falta que haya una necesidad, tanto en la filosofía como en otros lugares, sino no hay nada en absoluto. Un creador no es sacerdote que trabaja por placer. Un creador no hace más que aquello de lo que tiene absolutamente necesidad.»⁷⁹³

Una vez dada la necesidad, el reencadenamiento se da casi de un modo automático, pues la necesidad genera que el problema deba plantearse y al plantear el problema, se plantea o se crea una Idea, pues como ya vimos, una Idea no era un conjunto de *conceptos* o de *perceptos* o de *afectos*, sino precisamente el problema: Idea-problema.

⁷⁹² C-2., p. 221. Trad. Cast., p. 227.

⁷⁹³ “Qu’est-ce que l’acte de création?”, *DRF.*, p. 292.

«Kant no deja de recordar que las Ideas son esencialmente “problemáticas”. Inversamente, los problemas son las Ideas mismas.»⁷⁹⁴

Así pues, surge una idea-problema que hay que elaborar con cuidado, pues hay que remitirse a las líneas y condiciones de la estructura. Hay que avanzar hasta el mismo plan(o) en el análisis y recorrer todo el camino “de ida”. Con ello, se desprende el *acontecimiento* de lo que hay, del estado de cosas, pues se articula una estructura actual a su virtualidad, se sitúa el *mapa* sobre el *calco* en un movimiento de *eterno retorno*, viendo con ello, tanto los términos-líneas y procesos de una problemática, como las posibles vías de solución, de actualización: *contraefectuación*⁷⁹⁵. Esta problemática, debido al estado de choques, no está dada de antemano, sino que hay que constituir la, hay que crearla: hay que *tener una idea*. Hay que plantear, crear aquello que la recorre, constituyendo así un plan(o) de inmanencia, como ya hemos visto suficientemente respecto de la no independencia del plan(o) en el epígrafe de este estudio: “15.3.3. Ideas-problema”.

«Los plan(o)s hay que hacerlos, y los problemas, plantearlos, del mismo modo que hay que crear los conceptos.»⁷⁹⁶

Tener una idea, a su vez, no está dissociado del ámbito en el que se esté, cada idea está enlazada a los medios o los soportes que la generan y que la determinan al establecerse a sí mismos en una *determinación recíproca*. Por ello hay *conceptos*, *perceptos*, *afectos* y *prospectos*, pues ellos son las *haecceidades* que recorren las ideas y sus modos de expresión.

« [...] la filosofía traza *conceptos* (que no se confunden con ideas generales o abstractas), mientras que la ciencia traza *prospectos* (proposiciones que no se confunden con juicios), y el arte traza *perceptos* y *afectos* (que tampoco se confunden con percepciones o sentimientos). Cada vez, el lenguaje

⁷⁹⁴ DR., p. 218. Trad. Cast., p. 257.

⁷⁹⁵ Cfr. LS., Serie 21^a. “Del acontecimiento”.

⁷⁹⁶ Qph?, p. 32. Trad. Cast., p. 33.

se ve sometido a pruebas y usos incomparables, que no definen la diferencia de las disciplinas sin constituir al mismo tiempo sus cruzamientos perpetuos.»⁷⁹⁷

De este modo, según Deleuze, no es lo mismo tener una idea en arte, como en ciencia o en filosofía, pues estas ideas diferentes no están pobladas por las mismas *haecceidades*.

« [...] tener una idea, no es ninguna cosa general. No se tiene una idea en general. Una idea –como el que tiene la idea– está ya consagrada a tal o cual dominio. Es una idea en pintura, una idea en novela, una idea en filosofía, una idea en ciencia. [...] Las ideas hay que tratarlas como potenciales penetrando en tal o cual modo de expresión e inseparables del modo de expresión, así no puedo decir que haya una idea en general.»⁷⁹⁸

Pero, aunque cada idea no pueda saltar por encima de su sombra, de la actualidad que la reclama ni del modo de expresión en el cual se concibe, sí hay algo que poseen en común las ideas. Como ya notamos, la virtualidad y el plan(o) no son nada distinto de un cruce necesario de espacio-tiempo intensivo y trascendental, por lo tanto, una idea, finalmente, está atravesada enteramente por espacio y por tiempo.

« Si todas las disciplinas comunican entre ellas, es al nivel de lo que no se desprende jamás para sí mismo, sino que está como comprometido en toda disciplina creadora, a saber, la constitución de espacios-tiempos. »⁷⁹⁹

Así pues, no podemos salir del soporte, pero podemos llevarlo al nivel virtual del acontecimiento. Por ello, como también sabemos, no se puede acceder al plan(o) o idea-problema si no es mediante las *haecceidades* mismas, pues ya vimos que no hay plan(o) sin *haecceidades*, sin acontecimientos que lo pueblen. En el caso de la filosofía, no podemos acometer ni tener una idea ni plantear los problemas si no es a través de la *creación de conceptos*. La creación de conceptos vivos es, entonces a la vez: la *constitución de un plan(o) de inmanencia* a través del contacto con el límite que es el

⁷⁹⁷ *Qph*, p. 29. Trad. Cast., p. 30.

⁷⁹⁸ “Qu’est-ce que l’acte de création?”, *DRF.*, p. 291.

⁷⁹⁹ “Qu’est-ce que l’acte de création?” en *DRF.*, 294. Trad. Cast.: “Tener una idea en cine” *Revista Archipiélago*, p.54

plan(o)-multiplicidad como afuera radical, gracias a unos *intercesores* que permiten, como en el caso de los virus, aunar dos planos radicalmente heterogéneos.

«Crear nuevos conceptos que tengan una necesidad, tal ha sido siempre la tarea de la filosofía.»⁸⁰⁰

Pero, así pensado, podría quedar demasiado abstracto, porque ¿qué relación tendrían finalmente los conceptos con la Idea y ambos con el espacio y con el tiempo? Sólo podemos saberlo en sus funciones recíprocas. Deleuze nos hace notar aquí todo el *constructivismo* que encierra su filosofía siguiendo el influjo tanto de Kant, de Spinoza, como del propio Idealismo.

Las *Ideas*, junto con los *conceptos*, *perceptos*, *afectos* o *prospectos* que las acompañan, en efecto no están dadas, hay que crearlas en contacto con el espacio y tiempo que ellas son en cierto modo y que consisten en el *afuera* como *plan(o) de inmanencia*, como *virtual*, contando también con los espacios y tiempos empíricos que nos circundan en su actualidad.

«Un concepto no es un conjunto de ideas asociadas como una opinión. Tampoco es un orden de razones, una serie de razones ordenadas que podrían, llegado el caso, constituir una especie de Urdoxa racionalizada. Para alcanzar el concepto, no es suficiente que los fenómenos se sometan a unos principios análogos a los que asocian las ideas, o las cosas, a los principios que ordenan las razones. Como dice Michaux, lo que es suficiente para las “ideas corrientes” no lo es para las “ideas vitales”, las que hay que crear.»⁸⁰¹

Ideas, conceptos y espacios-tiempos empíricos no son lo mismo, son heterogéneos, pero están íntimamente relacionados por el espacio y el tiempo trascendentales en último término, por las variaciones que son. La *Idea* es el problema que urge ser creado desde las *formas de espacio-tiempo* que no son los espacios-tiempos empíricos. De un modo cercano al kantiano –aunque sin facultades dadas de antemano–, podemos encontrar las relaciones variables que se dan entre estos tres heterogéneos y la salida, al modo idealista pero matizada, que propone Deleuze, por lo que acaba afirmando

⁸⁰⁰ *PP.* pags. 48-49. Trad. Cast., pags. 53-54.

⁸⁰¹ *Qph?*, p. 195. Trad. Cast., p.208.

que espacio y tiempo son *condiciones de la experiencia real* y no sólo de la experiencia *posible*. En primer lugar, podemos constatar la violencia que es ejercida por la Idea como plan(o) de inmanencia, problema o virtual, por ejemplo en lo *sublime*:

« Al mismo tiempo que mi imaginación esta aplastada por su propio límite, es un límite que es como su núcleo fundador, es el sin fondo. ¿Qué es ese sin fondo de la imaginación? Algo que hace que descubra en mi como una facultad más fuerte que la imaginación, la facultad de las ideas.»⁸⁰²

La imaginación, cuya función en Kant es la de vincular los conceptos y la intuición del espacio y el tiempo, función que en Deleuze se reduce, junto con Hume, a ser el lugar de esa vinculación, se ve así desbordada en su *síntesis* que asocia un espacio-tiempo a un concepto en una estructura ya dada. Y se ve desbordada por un “sin fondo” o “afuera” que tiene que ver con el *plan(o) de inmanencia* y la Idea como problema. Al verse desbordada, la imaginación, en su estructura interesada, como dice Deleuze, tiene que doblarse, pues ya no sólo puede *reconocer* algo que hay en un espacio-tiempo con un concepto de acuerdo a sus hábitos, sino que debe *crear o producir* un espacio-tiempo desde el concepto que ha surgido como *singularidad* del problema-Idea.

Es decir, y comenzando de nuevo este proceso, algo violenta las *síntesis* de nuestros hábitos, así pues, en lugar de poder reaccionar más o menos mediatamente, nos volcamos al propio problema y le damos una determinación virtual como problema: *Idea y Acontecimiento*.

«Ser claro es imponer los “datos”, no únicamente de una situación, sino de un problema. Hacer visibles cosas que en otras condiciones no habrían podido verse. [...] Porque una vez que el problema se ha planteado ya no puede eliminarse»⁸⁰³

Acompañando a esa idea simultáneamente y gracias a los *intercesores*⁸⁰⁴ que permiten que las singularidades o conceptos (perceptos, afectos o prospectos) puedan

⁸⁰² G. DELEUZE: Curso sobre Kant, 28/03/78.

⁸⁰³ *PP.*, p. 173. Trad. Cast., pags. 202-203.

⁸⁰⁴ « *Estas potencias de lo falso que producen lo verdadero es eso, os intercesores...* » *PP.*, p. 172. Trad. Cast., p. 201.

crearse en ese plan(o) constituido, surgen las vías creativas para poder pensar. Con estos *intercesores* se sale de un solo plan(o) de inmanencia como afuera y se constituye uno singular en relación con sus conceptos. De nuevo una exterioridad al modo de virus da lugar a la posibilidad de una *determinación recíproca*:

«El personaje conceptual y el plan(o) de inmanencia están en presuposición recíproca. Ora el personaje parece preceder al plan(o), ora sucederle. Y es que aparece dos veces, interviene dos veces. Por una parte, se sumerge en el caos, del que extrae unas determinaciones de las que hará los trazos diagramáticos de un plan(o) de inmanencia: es como si se apoderase de un puñado de dados, en el azar-caos, para echarlos sobre una mesa. Por la otra hace corresponder con cada dado que cae los trazos intensivos de un concepto que viene a ocupar tal o cual región de la mesa [...]. Los personajes conceptuales constituyen los puntos de vista según los cuales unos plan(o)s de inmanencia se distinguen o se parecen, pero también las condiciones bajo las cuales cada plan(o) se encuentra llenado por conceptos de un mismo grupo. Todo pensamiento es un Fiat, echa los dados: Constructivismo.»⁸⁰⁵

En efecto, son los *puntos de vista*, *intercesores* o *personajes filosóficos* los que, de un modo sincrónico e inmanente, ayudan a plantear el problema-idea y constituir el plan(o)-tamiz, a la vez que ayudan a crear los conceptos que pueblan este plan(o). Y todo ello para cambiar lo que hay, para que entre una *corriente de aire fresca* en nuestros cercenados e interesados estratos que se ven violentados.

«La filosofía presenta tres elementos de los que cada uno responde a los otros dos, pero deben ser considerados por su cuenta: *el plan(o) pre-filosófico que ella debe trazar (inmanencia)*, *el o los personajes pro-filosóficos que debe inventar y hacer vivir (insistencia)*, *los conceptos filosóficos que debe crear (consistencia)*. *Trazar, inventar, crear constituyen la trinidad filosófica.*»⁸⁰⁶

Una vez, o a la vez, que se crean los conceptos y se traza el plan(o) gracias a estos intercesores que introducen un azar y una apertura que ya aleja a Deleuze de una cierta

⁸⁰⁵ *Qph?*, p. 73. Trad. Cast., pags. 76-77.

⁸⁰⁶ *Qph?*, p. 74. Trad. Cast., p. 78.

clausura idealista, como hemos visto en otras zonas de este estudio⁸⁰⁷, estos conceptos no tienen espacios-tiempos vinculados a ellos en la estructura del reconocimiento, aunque sí ya son en cierto modo espacios y tiempos, pero ya diferentes, nuevos.

Podemos comprender esta disparidad que se da entre los conceptos y las estructuras, pues hay veces que hay que producir y se produce lo que estos conceptos apuntan, y hay veces en las cuales el agenciamiento concreto de un momento reclama que se formen conceptos, perceptos y afectos para considerarlos. Estas facetas que anulan el *reconocimiento* en aras a una creatividad las encontramos, por ejemplo, en las artes, las cuales siempre generan lo nuevo hasta tal punto que nos muestra Deleuze, con Proust, que hasta que no hubo *impresionismo* en pintura, no pudimos comenzar a ver impresionistamente el mundo, con sus conjuntos de luces y no tanto como formas contorneadas y perspectivas⁸⁰⁸; pero también se da en otras muchas situaciones. Es paradigmática la que expone W. Benjamin, con Th. Mann acerca de la novedad que había introducido y el cambio tan fuerte que se había dado tras la Primera Guerra Mundial, que la gente no podía contar lo que había visto, no podían habitar en un mundo que había dejado de ser el que era y había que construir hábitos, espacios y tiempos a su medida. Como dice Th. Mann en el prólogo o “propósito” de *La montaña mágica*:

«Pero para no oscurecer artificialmente un estado de cosas claro, debemos manifestar que la extrema antigüedad de nuestra historia proviene de que se desarrolla antes de cierto cambio y cierto límite que han trastornado profundamente la vida y la conciencia...»

Se desarrolla, o para evitar totalmente todo presente, se desarrolló en otro tiempo, en el pasado, en esos días consumados en el mundo anterior a la Gran Guerra, con cuyo principio comenzaron tantas cosas que luego no han dejado apenas de comenzar. Esta historia se desarrolla, pues, antes. Tal vez mucho antes. Pero el carácter antiguo de una historia, ¿no es tanto más profundo, más completo y legendario, cuanto se desarrolla más inmediatamente antes de ahora?»⁸⁰⁹

⁸⁰⁷ Supra. Capítulo 15.2. “Estratificación ser-pensar. Segunda ontología” del presente trabajo.

⁸⁰⁸ G. DELEUZE: *Abécédaire*, «I» como «Idea».

⁸⁰⁹ Th. MANN: *La montaña mágica*. “Propósito”, p. III.

Hay conceptos, perceptos y afectos nuevos que surgen cuando cambia el problema, cambia el plan(o) de inmanencia o la epocalidad en la que estamos situados y ello reclama un cambio en las estructuras, en los conglomerados de espacio y tiempo, de las palabras y cosas que son. En el caso de la filosofía también encontramos estos conceptos sin todavía refrendo estructural, por ejemplo cuando pensamos que no había *individuo* conformado hasta que Freud no lo conceptualizó, o que no había propiamente *proletariado* hasta que tomaron ese concepto los trabajadores que ya no eran ni gremiales, ni esclavos, etc., sino algo nuevo y extraño como veremos en el epígrafe: 19. 3.1. “Hacia un análisis del presente”.

Por ello, vemos que las ideas –creadas no sin la ayuda de unos intercesores que hacen discontinua y azarosa esta creación–, a través de sus conceptos, culminan este *constructivismo*, dando lugar y necesidad a los espacios y los tiempos empíricos donde habitar a partir del espacio y del tiempo como condiciones y como plan(o).

«Estando dado un concepto, ¿cómo puedo producir en la intuición, es decir en el espacio y en el tiempo, un objeto conforme al concepto? La operación del esquema es producir en el espacio y en el tiempo. En otros términos, el esquema no remite a una regla de reconocimiento, sino remite a una regla de producción. [...]

La imaginación reproductora es cuando usted puede imaginar los círculos, los círculos concretos, usted puede imaginar un círculo trazado en el tablero con un tiza roja, usted puede imaginar un plato... todo eso es la imaginación reproductora. Pero el torno que nos permite hacer los redondos, que nos permite redondear, es decir producir en la experiencia algo conforme al concepto de círculo, eso no depende del concepto de círculo, es un esquema, y ese es el acto de la imaginación productora.

¿Ven ustedes por qué Kant experimenta la necesidad de descubrir un terreno de la imaginación productora en diferencia con la simple imaginación empírica o reproductora?»⁸¹⁰

Este proceso de construcción de *haecceidades*, y con ellas, espacios y tiempos ocurre en todos los ámbitos de lo que hay, produciendo los territorios y

⁸¹⁰ G. DELEUZE: Curso sobre Kant, 4/04/78.

desterritorializaciones, un verdadero agenciamiento no sólo en el ámbito de la matemática donde Kant reducía en la *Crítica de la razón pura* esta actividad⁸¹¹:

« [...] hay ritmos espacio temporales, hay pasos espacio-temporales. Se habla a la vez del territorio de un animal y del dominio de un animal, con sus caminos, con los trazos que deja en su dominio, con las horas en que frecuenta tal camino, todo eso es un dinamismo espacio-temporal [...]. A partir de un diente podemos sacar algo del modo de vida: es un carnívoro. Pero verdaderamente el dinamismo espacio-temporal de una bestia, es verdaderamente –no puedo decir su regla de producción–, pero es algo productivo, es la manera en que produce en la experiencia un dominio espacio-temporal conforme a su propio concepto.»⁸¹²

Del germen de las Ideas surgen conceptos, pero también perceptos y afectos que son reglas de producción en lo real. El espacio y el tiempo atraviesan todo este proceso, pero al cumplir una función diversa en cada caso, su virtualidad cambia de naturaleza dando lugar a una heterogeneidad entre ideas, conceptos y dóxa.

Así pues, no vivimos en Un mundo contorneado y ya siempre estructurado de una sola vez, sino que coexistimos con muchos otros mundos y pueblos que hay que crear y nos están llamando desde su virtualidad, desde su problematicidad que nos reclama. No vivimos en un espacio-tiempo mecánicos sino que “en él”, en su vida como problema, podemos crear otras intensidades. Y ello se hace posible porque el espacio y el tiempo son ya procesos y flujos, intensidades en las cuales podemos operar, pues ellos operan en ellos mismos. No sólo hay espacios y tiempos dados empíricamente, hay también bloques de espacio-tiempo que son ritmos, reglas y criterios de producción de acuerdo con el esquematismo kantiano y con Spinoza gracias a su alteración de la geometría y su aplicación a todo lo real.

⁸¹¹ «El conocimiento filosófico es un conocimiento racional derivado de conceptos; el conocimiento matemático es un conocimiento obtenido por construcción de los conceptos. Construir un concepto significa presentar la intuición a priori que le corresponde. Para construir un concepto hace falta, pues, una intuición no empírica que, consiguientemente, es, en cuanto intuición, un objeto singular, a pesar de lo cual, en cuanto construcción de un concepto (representación universal), tiene que expresar en su representación una validez universal en relación con todas las posibles intuiciones pertenecientes al mismo concepto.» I. KANT, *Crítica de la razón pura*, A.713-B741.

⁸¹² *Ibidem*.

La Idea está, entonces, íntimamente relacionada con el espacio y el tiempo. No es por ello baladí que para Hegel el tiempo esté íntimamente unido a la Idea⁸¹³ y Heidegger relacione *Ser y Tiempo*⁸¹⁴. Tanto la Idea como problema y *mínimo de ser*, como los conceptos que la pueblan y producen ser, son tiempo no empírico. La vida misma, como ya sabemos, no es más que un mínimo de tiempo: *clinamen*, un ritmo y un intervalo de tiempo. Pero, de nuevo encontramos el problema del Idealismo y su *constructivismo* como lo habíamos notado ya varias veces junto a A. Toscano⁸¹⁵. Y es que la Idea y el mínimo de ser no son tiempo sin ser espacio también y sin concebir una *exterioridad radical* en forma de *afuera* y condiciones que permiten que haya una virtualidad y no se cierre el sistema en una ontología precipitada. Las ideas son gérmenes de bloques de espacio-tiempo con sus *conceptos*, *perceptos* o *afectos* que también son bloques de devenir. Sin espacio, no hay cuerpos, ni vida, ni ritmos; sin espacio sólo encontramos el juego del espíritu consigo mismo en su forma de la interioridad. En este último caso, todo –el Todo– ya estaría dado de antemano en la confusión entre historia y devenir, sin atender a los cruces necesarios.

En Deleuze, entonces, conviven un materialismo y un idealismo. Hay el tiempo virtual que atraviesa todo el proceso, pero también hay espacio; y no sólo eso, sino los cruces entre espacio y tiempo, y entre todas las partes del proceso generadas por los intercesores víricos que abren aún más el sistema. En este sistema materialista-idealista que es el *empirismo trascendental* deleuzeano, la idea no es más que un plan(o) de inmanencia, un nombre más de este plan(o) constitutivo pero no determinante de un modo fijo. La idea es este *mínimo de ser* transido tiempo, pero también de espacio, la forma de los espacios y los tiempos. Pero esta idea no se puede hipostasiar a modo de un idealismo, pues no es *idea* sin ser también *materia*, sin ser la vida misma en su expresión que siempre es doble. Hay idea, hay materia, hay espacio, y hay intercesores sin los cuales la idea sería “nada” porque no tendría el afuera suficiente para ser habitada. Como vimos, ya hay siempre otros factores inmanentes que impiden a la Idea ser el Todo y, sin embargo, le permiten ser mucho como problema, como *mínimo de ser* no autosuficiente.

⁸¹³ Cfr. G. W. F. HEGEL: *Fenomenología del espíritu*. p. 468. Vid. CUBO, Óscar: *Alcance y límites de la Fenomenología del Espíritu*

⁸¹⁴ Cosa que hace Heidegger sobre todo en esta obra, pues en *Tiempo y ser* sí hay un apelar a un espacio y a la conjunción “y” anterior ontológicamente tanto al ser como al tiempo.

⁸¹⁵ Cfr. A. TOSCANO: “Philosophy and the experience of construction” en J. NORMAN y A. WELCHMAN: *The new Schelling*, p.124 Supra. Nota. 374.

«Es él mismo *extra-ser*, es decir, este mínimo de ser común a lo real, a lo posible y a lo imposible. Posición en el vacío de todos los acontecimientos en uno, expresión en el sinsentido de todos los sentidos en uno, el ser unívoco es la pura forma del Aión, la forma de la exterioridad que relaciona las cosas y las proposiciones.»⁸¹⁶

17. “La ontología se confunde con la univocidad”. La Ontología menor de Gilles Deleuze.

Una vez considerado el sistema de G. Deleuze, con sus cruces con otras filosofías, podemos acometer de nuevo el problema que ha guiado nuestra investigación hasta este punto. En efecto, como vimos, el concepto de “ontología” sufría en la escritura deleuzeana una *desaparición sistemática* que nos obligaba a preguntarnos no sólo por la filosofía de Deleuze sino también por la ontología misma.

Esta desaparición, vimos que tenía relación con un *devenir* de la ontología y no era debida enteramente a los encuentros y desencuentros con Guattari y Badiou. Por ello supimos que había una razón *de derecho* para esta desaparición. Este *derecho* es:

« [...] instaurar una lógica del Y [*et*], invertir [*renverser*] la ontología, destruir el fundamento, anular fin y comienzo.»⁸¹⁷

En efecto, lo que parece que es la tarea de Deleuze, por la cual el término “ontología” desaparece sistemáticamente de su filosofía, es precisamente la de “*invertir la ontología*”, separarla del “es” cópula de la atribución, así como de un “ser” como principio o fundamento.

« [...] la historia de la filosofía, está recargada del problema del ser, del ES [EST]. Se discute sobre el juicio de atribución (el cielo es azul) y el juicio de existencia (Dios es), que a su vez supone el otro. En realidad siempre

⁸¹⁶ *LS.*, pags. 210-211. Trad. Cast., pags. 186-187. Supra. Nota. 717.

⁸¹⁷ *MP.*, p. 37. Trad. Cast., p. 29. Adviértase que traducimos en este párrafo el vocablo francés “*renverser*” por “invertir” y no por “derribar” como hace José Vázquez Pérez en su magnífica traducción – por otra parte – de *Mil Mesetas*. Consideramos que el término preciso es “invertir” pues la ontología en Deleuze no queda “derribada”, sino invertida.

se trata del verbo *ser* y de la cuestión de un primer principio. Pocos, salvo los ingleses y los americanos, han sabido liberar las conjunciones, reflexionar sobre las relaciones. [...] Toda gramática, todo silogismo, son una forma de mantener la subordinación de las conjunciones al verbo *ser*, de hacerlas gravitar en torno al verbo *ser*.»⁸¹⁸

Hemos perseguido en este trabajo algunos signos para buscar a la *ontología* deleuzeana sabiendo que hay una razón *de derecho* para la desaparición de la misma. Hemos notado que esta desaparición posee relación, por un lado, con la tarea de acabar con los juicios, o mejor dicho, con la entronización del juicio⁸¹⁹; y por otro lado con la inversión de ese estado de la cuestión *fundamental*, para lo cual es necesario invertir la ontología y comenzar a estudiar, como vimos de la mano de E. Bréhier⁸²⁰, el *devenir* en lugar del *ser*, las *relaciones* en lugar de los *términos*, algo que es *en medio*, que está *entre*.

En la búsqueda de estas pistas, una vez sabidos los motivos principales para ello, nos hemos guiado por un texto de *Lógica del sentido*. Un texto temprano del filósofo que ya nos muestra la tendencia esencial que tiene la ontología a desvanecerse desde el comienzo de la producción escritural de Deleuze. Recordemos el texto de donde obtuvimos la condicional que ha guiado nuestro trabajo:

«La filosofía se confunde con la ontología, pero la ontología se confunde con la univocidad del ser (la analogía siempre fue una visión teológica, no filosófica, adaptada a las formas de Dios, del mundo y del yo). La univocidad del ser no quiere decir que haya un solo y mismo ser: al contrario, los entes son múltiples y diferentes, producidos siempre por una síntesis disyuntiva, disjuntos y divergentes ellos mismos, *membra disjuncta*. La univocidad del ser significa que el ser es Voz, que se dice, y se dice en un solo y mismo «sentido» de todo aquello de lo que se dice. Aquello de lo que se dice no es en absoluto lo mismo. Pero él es el mismo para todo aquello de lo que se dice. Entonces sucede como un acontecimiento único para todo lo que sucede a las cosas más diversas, *Eventum tantum* para todos los

⁸¹⁸ D., pags. 70-71. Trad. Cast., pags. 66-67.

⁸¹⁹ Cfr. CC., “Para acabar de una vez con el juicio”.

⁸²⁰ E. BRÉHIER, *La théorie des incorporels...*, p. 4. Supra. Nota. 526.

acontecimientos, forma extrema para todas las formas que permanecen disyuntas en ella, pero que hacen resonar y ramificar su disyunción.»⁸²¹

Efectivamente, nuestra investigación comenzó a desarrollarse a partir del siguiente texto pues la pista que nos daba era que la *ontología* desaparecía porque tendía a “confundirse”, a *devenir*, lo cual nos otorgaba ya, al menos, una tendencia misma de la *ontología*. Y esta tendencia de la *ontología* era a “confundirse” con la *univocidad del ser*. Sólo de este modo parecía que pudiéramos decir que “*la filosofía se confunde con la ontología*” y que Deleuze es un ontólogo.

Así pues, nuestro trabajo se ha dedicado a indagar, a partir de las claves que muestra este texto, qué es esta *univocidad* por la cual, cuando la ontología *se confunde* con ella, entonces puede ser llamada filosofía. Es decir, hemos investigado cuál es el modo de *ontología* que sigue Deleuze, cuál es la *inversión de la ontología* que defiende el filósofo.

Para ello, hemos continuado la lectura del texto de *Lógica del sentido* que ha guiado todo nuestro estudio. Lo primero que encontramos en él son las siguientes vías de investigación para comprender qué es esta *univocidad* que hace invertirse a la ontología.

« [...] (la analogía siempre fue una visión teológica, no filosófica, adaptada a las formas de Dios, del mundo y del yo).»⁸²²

Así pues, siguiendo los signos del texto, la investigación acerca de la univocidad ha pasado necesariamente por estudiar la *analogía* y notar por qué ella no es válida, en el pensamiento deleuzeano, para cualificar esta *ontología invertida u ontología desvaneciente*. En dicha investigación hemos hallado que, más bien, parece que la analogía está unida, como muestra el texto, a una visión *teológica* y no *filosófica* porque introduce siempre una trascendencia del analogado principal. Por ello, la ontología a la que da lugar es a aquella que es defendida viciosamente por la “Historia de la Filosofía hegemónica” y es la que debe ser alterada, desde dentro, según el filósofo francés.

⁸²¹ *LS*, p. 210. Trad. Cast., p. 186. Supra.. 5.3.1. “La paradójica desaparición de la ontología”; 6. “La filosofía se confunde con la ontología”; 9.1. “¿Sistema o no sistema?”

⁸²² *LS*, p. 210. Trad. Cast., p. 186. 5.3.1. “La paradójica desaparición de la ontología”; 8. “Estado de la cuestión y metodología.”; 9.1. “¿Sistema o no sistema?”.

Pero, también en nuestras investigaciones acerca de en qué puede consistir esta *univocidad del ser* que invertiría la ontología y la haría desvanecerse a favor de convertirse en filosofía y sistema, hemos percibido que hay también una *univocidad* que no es la defendida por Deleuze. En efecto hay univocidades dependientes finalmente de una Sustancia que reintroducían la trascendencia, por lo que se acercarían más a una religión que a una filosofía.

Para saber qué univocidad es la que reivindica Deleuze hay que hacer intervenir el estudio del espacio y el tiempo, pues localizamos que los sustancialismos suelen ir asociados a una elusión de la espacialidad y la apertura radical que introduce frente a una interioridad del tiempo que es fácilmente convertible en Espíritu absoluto. Así pues, la filosofía deleuzeana comienza a adquirir elementos cartográficos de relaciones y topologías más que elementos históricos de una “historia del ser”.

«En una cartografía sólo podemos marcar caminos y movimientos, con sus coeficientes de fortuna y de peligro. Llamamos “esquizo-análisis” a ese análisis de las líneas, de los espacios, de los devenires. Parece algo al mismo tiempo muy cercano y muy diferente a los problemas de la historia.»⁸²³

En la investigación de la univocidad no sustancialista, apegada a un estudio más cartográfico y espacial que ontológico-temporal, hallamos que una inversión de la ontología no puede estar separada de un sistema. Pues ya no se busca tanto un *principio* o fundamento al comienzo o al final: «*fin o comienzo*»⁸²⁴, que dé sentido a lo que hay, sino los lugares donde podemos encontrar algo así como una ontología. Y la ontología, siempre que sea univocidad, no está separada de todo lo que es, por tanto no es nada distinto del sistema mismo, de todo lo que hay y de tres ontologías en las cuales se derrama. La ontología sólo es si está derramada.

«La univocidad del ser significa que el ser es Voz, que se dice, y se dice en un solo y mismo «sentido» de todo aquello de lo que se dice. Aquello de lo que se dice no es en absoluto lo mismo. Pero él es el mismo para todo aquello de lo que se dice. Entonces sucede como un acontecimiento único para

⁸²³ *PP.*, p. 51. Trad. Cast., p. 56.

⁸²⁴ *MP.*, p. 37. Trad. Cast., p. 29.

todo lo que sucede a las cosas más diversas, *Eventum tantum* para todos los acontecimientos, forma extrema para todas las formas que permanecen disjuntas en ella, pero que hacen resonar y ramificar su disyunción.»⁸²⁵

Y la ontología sólo parece ser si está derramada, no sólo porque es *voz* que se dice en el mismo sentido de todo aquello de lo que se dice, sino también porque esa “voz” indica que no se trata de algo separado y autosuficiente. En efecto, que el ser, el ser unívoco, sea voz, necesita inmediatamente que sea *expresión*, pues una voz no es nada si no es expresada, cantada. Así pues, a esta univocidad del ser por el cual se derrama en un movimiento espacial sobre todo el sistema se le añade una cualidad esencial para evitar todo sustancialismo: esta cualidad es la *inmanencia*, pues la voz nunca puede estar separada de todo aquello que es su expresión.

«Era sin duda el tema más peligroso. Que Dios sea tratado como causa emanativa está bien porque todavía hay distinción causa-efecto. Pero como causa inmanente, de tal manera que ya no se sepa como distinguir la causa del efecto, es decir Dios de la criatura misma, eso se vuelve demasiado complicado [...]

[...] es la tentativa más fundamental para dar un estatuto a la univocidad del ser, a un ser absolutamente unívoco. El ser unívoco es precisamente lo que Spinoza define como siendo la sustancia, teniendo todos los atributos iguales, teniendo todas las cosas como modos. El ente son los modos de la sustancia. La sustancia absolutamente infinita es el ser en tanto que ser, los atributos todos iguales los unos a los otros son la esencia del ser, y ahí tenemos una especie de plan(o) sobre el cual todo vuelve a caer y donde todo se inscribe.»⁸²⁶

Al aunar *univocidad* e *inmanencia* ya parece posible poder hablar de una ontología en Deleuze, esta vez alterada por el espacio. Esta ontología se establece como *plan(o)*, lo cual indica un *espacio intenso como intensidad = 0* donde todo se inscribe y que es causa, pero esta causa no es separada de la diversidad y variación de grados infinita que la puebla y puede poblar en su virtualidad. El cero no es anterior ontológicamente sino

⁸²⁵ *Ibidem.*

⁸²⁶ G. DELEUZE: Curso sobre Spinoza. 25/11/80. *En medio de Spinoza*, pags. 25 y 27.

simultáneo a todos sus grados, y al ser 0 y no 1, como ya vimos⁸²⁷, no es nada sin esos grados. La ontología, si es univocista y con ello inmanente, en primer lugar ha de eliminar su *tono de gran señora* en la filosofía para pasar a ser algo “menos” pero, por ello, más productivo, más potente. Cuanto menor tono, más potencia.

En efecto, en esta línea, descubrimos que el “ser”, que era tratado como fundamento y juicio por las ontologías trascendentistas, deja de ser tal para devenir algo “menos”, un *mínimo de ser*. Por ello, este “ser” del que habla la ontología invertida no es ya un super-ente trascendente que debe ser estudiado teológicamente y el cual genera un *pensar* o *lógos* sobre su principalidad; sino algo menos, un susurro, una voz. Y esta voz no es separada de aquello que la expresa, evitando, con ello, toda jerarquía, tanto entre las zonas y movimientos del mismo sistema, como respecto del “ser” para con sus entes.

«No hay jerarquía en los atributos de Dios, de la substancia [...]»⁸²⁸

Si el “ser” nota una reducción de su *omnipotestas* a la vez que es unido a la espacialidad de aquello que parecía menor al espíritu por ser mera materia, podemos comprender el juego de palabras necesario que introduce Deleuze en esta inversión de la ontología. En efecto, la inversión no consiste tanto en darle la vuelta a la ontología de tal modo que si antes jerarquizaba, legitimaba y estaba unida al espíritu, devaluando con ello al cuerpo y la materia; ahora sea lo mínimo, no pueda legitimar nada y sólo sea materia. Es decir, la ontología deleuzeana no introduce simplemente un materialismo olvidando con ello al espíritu, a la legitimación, ni incluso al juicio y a las jerarquías. La operación realizada por Deleuze para invertir la ontología consiste en hacer una sustracción en ella, de tal manera que devenga, y al devenir pierda su *tono de gran señora* pero gane su potencia propia.

El “EST”, en contacto con el espacio intenso que sí le pertenece, a pesar de las ilusiones del tiempo extensionalizado; el “EST” devenido, el que produce y funciona y no es Principio ni Fundamento, pierde su “s”. En efecto, vimos que el devenir siempre cruzaba por en medio. En este caso el devenir elimina la “s” central del “EST” y lo convierte en “ET” (y), como muestra Zourabichvili:

⁸²⁷ Supra. cap. 14. “Bloques de espacio-tiempo” de este trabajo.

⁸²⁸ G. DELEUZE: Curso sobre Spinoza: 25/11/80. *En medio de Spinoza*, pags. 25 y 27.

«A la vez, es en su más alto punto de cumplimiento donde la ontología se descubre condenada, no a borrar la noción de la cual obtiene su nombre (borrar no es una manera de obrar de Deleuze), sino a hacerla desaparecer a fuerza de sobriedad. Y si tenemos a bien marcar el estilo deleuzeano de un símbolo, teniendo en cuenta que lo ha hecho un pensador alejado de finezas lingüísticas, subrayaremos de nuevo esta amputación silenciosa de una letra que permite el francés: E(S)T.»⁸²⁹

Independientemente de este lúcido juego de palabras, esta *sobriedad* y esta *sustracción* dicen y hacen mucho. Este juego de palabras dice tanto como el buen planteamiento de determinadas paradojas que siempre se da en Deleuze contra los dualismos aunando, no en una síntesis sino en una articulación, dicotomías tales como: materialismo/espiritualismo, idealismo/materialismo o racionalismo/empirismo, según desde qué perspectiva se contemple⁸³⁰. No sólo dicen mucho este juego de palabras y estas paradojas, sino que apuntan a una misma problemática. En efecto, la *inversión de la ontología* que acaba haciendo que ésta se *desvanezca* y *derrame* en el *plan(o)* que ella misma es, pone en relación un juego de palabras y una paradoja. Y es que, como vimos, invertir no es dar la vuelta y abogar por lo que se considera lo opuesto, sino alterar esencialmente tanto los términos como las relaciones.

Deleuze propone una ontología que sustituya el “ser” por el “y”, el “est” por el “et”, pero no sólo por un juego de palabras, sino porque si pensamos un *mínimo de ser*, podemos pensar un “et”, tanto en el sentido de este juego de palabras, como en su sentido propiamente ontológico. En efecto, que el ser devenga un *mínimo de ser*, no separable de sus modos o sus producciones mismas, y tenga que bajar su *tono*, hace que su enlace no dé lugar a un juicio ni de atribución (esencia), ni de existencia, sino que su enlace sea menos, sólo una *conjunción*. Un modo de unión no esencial ni principal sino *en medio* y sin introducir un orden en lo que hay, sino que es válido para todo orden posible y virtual.

⁸²⁹ F. ZOURABICHVILI: “Introduction inédite (2004): L’ontologique et le transcendantal” en *La Philosophie de Gilles Deleuze*, p. 9.

⁸³⁰ Como hemos visto en epígrafes anteriores, no podemos en este estudio, debido a su acotación temática, detenernos en un análisis pormenorizado de estas dicotomías y de qué diferencias estrictas introducen unas respecto de otras. No podemos pasar de largo, sin embargo, el marcado de que racionalismo e idealismo poseen diferencias entre ellas, como empirismo y materialismo. No somos partidarios de algunas generalizaciones, mas, como no es la temática precisa de este estudio, dejaremos esta problemática en una mención en aras a poder atravesar lo que nos interesa de estas dicotomías y es su apariencia contraria que no lo es tanto, como muestra Deleuze.

«Y...Y...Y...En el lenguaje siempre hubo una lucha entre el verbo “ser” y la conjunción “y”, entre es [*est*] e y [*et*]. Estos dos términos sólo aparentemente se entienden y se combinan, puesto que uno actúa en el lenguaje como constante y forma la escala diatónica de la lengua, mientras que el otro lo pone todo en variación, constituyendo las líneas de un cromatismo generalizado. [...] A ese resultado sólo se llega por sobriedad, sustracción creadora.»⁸³¹

La conjunción “y” a la cual apela Deleuze se relaciona con todo lo que hemos localizado en este trabajo⁸³²:

1. En primer lugar hace notar la importancia de las *relaciones* sobre los términos. En efecto, la conjunción “y” no es nunca un término, no es como el “ser” que es término y cópula a la vez y siempre juega su doble papel. El “y”, al contrario, siempre está *en medio* sin poder nunca adquirir un papel de fundamento, nunca se puede decir separadamente porque separada no tiene sentido. Siempre es relación del mismo modo que lo es el plan(o) de inmanencia.

En efecto, este *mínimo de ser* que es el *plan(o) de inmanencia* no es nada distinto a esa “y”. Se tratan, todos estos nombres para decir lo mismo de un modo diferencial y en variación, de aquello problemático que permite los choques de las *imágenes* unas con otras, del “y” entre las imágenes frente a la sucesión donde no hay nada porque no hay relación⁸³³. Con ello, con esta “y”, este *mínimo de ser* o “e(s)t”, este *extra-ser* o este *plan(o)*, se asienta un primer tamiz sobre el caos, pero nada más. Nada más que relación,

⁸³¹ *MP.*, pags. 124-125. Trad. Cast., pags. 101-102.

⁸³² Debemos hacer notar, a estas alturas de la investigación, la importancia que algunas filosofías han dado al “y”, indicando que Deleuze no está sólo en esta tarea aunque podamos decir, según sus propios parámetros, que él ha llevado esta conjunción hasta el final univocista. Dos importantes precursores que marcan la “y” ontológicamente y son importantes para poder comprender a Deleuze en ello son: Aristóteles, como ya habíamos visto en la nota: Supra. 282., donde, según el camino abierto por T. Oñate al marcar su esencialidad, habría que estudiar promenorizadamente la función propia y técnica del “*kaí*” (Vid. T. OÑATE: *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*). Y Heidegger, quien, en *Tiempo y ser*, hace notar la “y” como *acontecimiento apropiador y desapropiador* que une y separa al ser y al tiempo en una reclamación de determinada espacialidad que guía el pensamiento deleuzeano (Vid. M. HEIDEGGER: *Tiempo y ser* y T. OÑATE: “La cuestión del sujeto en el pensamiento de Martin Heidegger” en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, y diversos cursos)

⁸³³ «Una sucesión de instantes no hace el tiempo, sino que más bien lo deshace [...]. El tiempo no se constituye más que en la síntesis originaria que apunta a la repetición de los instantes.» *DR.*, pags. 96-97. Trad. Cast., p. 120.

imposible que ello sea fundamento, sólo una tendencia a chocar y a aglutinar elementos que todavía no son términos sino variación continua, los cuales podrán ser contemplados como términos sólo cuando, mediante los *agenciamientos*, se formen las estructuras. Pero el fundamento de la estructura no es otra estructura, ni siquiera un término de esa estructura, sino un *mínimo de ser* que no es otra cosa que una “y”, la virtualidad no fijada de toda relación y de todo devenir que crece por el medio y arrastra los términos como ya vimos.

«El Y ni siquiera es una relación o una conjunción particulares, es lo que sus-tenta todas las relaciones, el camino de todas ellas, lo que hace que las relaciones se escapen fuera de sus términos y fuera del conjunto de sus términos, y fuera de todo lo que podría denominarse Ser, Uno o Todo. El Y como extra-ser, inter-ser. Aun así las relaciones todavía podrían establecerse entre sus términos, o entre dos conjuntos, de uno al otro, pero el Y da otra dirección a las relaciones y hace que los términos y los conjuntos huyan siguiendo la línea de fuga que activamente él mismo ha creado.»⁸³⁴

2. Con ello, comprendemos también enteramente que no haya, para Deleuze, ni Ser como Todo, ni como Uno, y por lo tanto, no haya tampoco ni partes ni múltiples, sino tan sólo *multiplicidad*.

«Lo múltiple no es un adjetivo que aún esté subordinado a lo Uno que se divide o al Ser que lo engloba. Se ha convertido en sustantivo, es una multiplicidad que no cesa de habitar cada cosa. Una multiplicidad jamás está en los términos, sea cual sea su número, ni en su conjunto o totalidad. Una multiplicidad sólo está en el Y, que no tiene la misma naturaleza que los elementos, los conjuntos, e incluso sus relaciones. Y aunque sólo se puede hacer entre dos, no por ello se aparta menos del dualismo.»⁸³⁵

Como vimos, la intensidad siempre se establece como *multiplicidad*, como una multiplicidad muy concreta, pues una intensidad = 0, como es el plan(o) de inmanencia, es el resonar de todos los grados virtuales que no son si él. Pero, a su vez, esta intensidad = 0 no es sin ellos, sin sus grados. De este modo, la actualización, en alguno de los

⁸³⁴ D., p. 71. Trad. Cast., p. 67.

⁸³⁵ D., pags. 71-72. Trad. Cast., p. 67.

grados, ya produce un cambio de naturaleza en esta multiplicidad virtual. Así pues, no hay ningún orden dado de antemano, sólo hay un resonar de todos los grados en un “y” que los hace posibles, en algo *entre* ellos que no se puede dar separadamente y que, sin embargo, nunca genera un dualismo por partición de algo ya dado de antemano, sino que es inmanente y sincrónico a aquello que se da. Este “y”, en efecto, es también la intensidad = 0, una virtual coexistencia de todas las conjunciones, sin ser ninguna de ellas y siendo, al contrario, su misma posibilidad y materia.

3. Por ello, nunca hay un orden dado de antemano, porque el “y” no jerarquiza, no hay direcciones, ni alto, ni bajo en este plan(o) de inmanencia, la “y” no selecciona qué se puede juntar con qué, es diferente al Ser de la ontología al uso en el cual hay diferencia entre lo esencial y lo accidental de tal modo que es más “ser” decir: “el hombre es un animal racional” que “el hombre es moreno” o que “este hombre tiene una joroba”. En el caso de la “y” esta ordenación y diferencia entre accidental y esencial no está dada de antemano, como vimos⁸³⁶, una joroba, una enfermedad pueden llegar a ser esenciales, pero nunca por la conjunción que posibilita todo nexo y que es el devenir “y”, pues de ella no emana ninguna legitimación de ningún estado de cosas. Las selecciones sólo pueden venir *a posteriori* y ello debido a que como esta “y” no es separable de un “entre dos”, no es sin un sistema con sus flujos variables y sus puntos fijados en estratos; es inmanencia, así pues, las selecciones sólo pueden venir cuando toda la cartografía o el sistema están configurados y se ve si hay líneas o elementos que funcionan en ella y qué función tienen: si aquella de permitir la vida y la creación o, por el contrario, interceptarla.

«Es justamente la potencia del sistema lo que puede distinguir lo bueno de lo malo, lo nuevo de lo que no lo es, lo que está vivo o no en una construcción de conceptos. Nada es absolutamente bueno, todo depende del uso y de la prudencia, sistemáticos.»⁸³⁷

Así pues, la “y” no legitima ningún estado de cosas, ni jerarquiza, ni distingue lo esencial de lo accidental, todo ello depende de la experimentación de la cartografía o la topología concreta que dibuja cada orden. Depende de cada sistema abierto, de cada

⁸³⁶ Supra. §. 15.3.4. “Materia del ser e imagen del pensar”.

⁸³⁷ *PP.*, p. 49. Trad. Cast., p. 54.

espacialidad y de las experimentaciones que se lleven a cabo en ella, las que sean permitidas y posibles.

4. Por ello, el “ser” propiamente no está nunca “antes” ni es fundamento de nada, está siempre a la vez, también ontológicamente y no sólo cronológicamente. No es otra cosa que el propio sistema. Si atendemos a la segunda de nuestras ontologías, podemos ver que hay un “ser y pensar.” El ser queda ubicado, entonces, en uno de los lados de la conjunción, frente a pensar. Ser como materia acompañando al pensar. Por ello el “ser” del que suelen hablar las ontologías no es plenamente más que unido al devenir, al “y”, a la relación previa que, como vimos en las tres ontologías, no puede decirse más que doblemente “materia del ser-imagen del pensar” o como esta “y” que articula a ambos atributos asegurando su isomorfismo y su entera independencia y variabilidad mutuos.

Por ello, el sistema siempre es abierto, porque no hay comienzo ni clausura, ni se comienza en un ser, ni se culmina con un ser, la “y” imposibilita un Todo al ser un *mínimo de ser*, sólo la más mínima de las relaciones (un Y) no separable, ni jerárquicamente superior, a todo lo producido por ella. La “y” siempre está en medio de cualquier sistema, ni fin, ni comienzo, ni fundamento.

Sólo ahora podemos comprender una última articulación: la que hay entre la apertura del sistema en el plan(o), y los *intercesores* mismos, distintos del *plan(o)* pero que defienden su apertura. En efecto, el “y” nos hace notar que no sólo el plan(o) de inmanencia es un Y...Y...Y...donde todo conecta con todo, sino que también, cada conexión que hacemos entre heterogéneos es también un “y”. Así pues, la relación del plan(o) con sus conceptos y ambos con sus espacios y tiempo empíricos, se da en una apertura radical no emanacionista gracias es esta función que adquiere el “y” singular, una función vírica, que hace que cualquier cosa pueda chocar y unirse con cualquier cosa aunque las estructuras ya estén dadas (que siempre lo están, porque esta *heterogénesis* no es mitológica sino que describe un proceso constante e inmanente a las estructuras mismas, pues siempre las hay, siempre hay “la ida” y la “vuelta” a la vez). Así pues, el “y” asegura, en su virtualidad, tanto que no haya términos ni estructuras dadas de antemano, como que esa virtualidad siga operando en cada caso y las palabras puedan afectar directamente a las cosas y a la inversa, que las intensidades y lo extenso también se afecten, o incluso que un afecto pueda interferir en un concepto, o como vimos, que un

fragmento de ADN y una canción puedan unirse en un agenciamiento creando otro mundo posible.

«Una colección amorfa de trozos yuxtapuestos, cuya conexión puede hacerse de infinitas maneras. [...] es un espacio amorfo, informal y que prefigura el *op'art*.»⁸³⁸

Por todo ello, podemos afirmar que hay una ontología en Deleuze, previa operación de una inversión de la misma. Esta *inversión de la ontología* lo que hace es alterar y articular en lugar de abogar por un contrario de la ontología. Como hemos visto, la inversión no es un gesto grandilocuente, sino más bien un gesto de sobriedad y de austeridad, se trata de proponer una *ontología menor* o una *ontología desvanecida* como la llamaba Zourabichvili. En lugar de un *Ser-Uno-Todo* con mayúsculas y *Principio* o *Fin* de todo lo que hay, apenas una “y”, un *mínimo de ser*, un *extra-ser* no separable de todo aquello de lo que es causa, pero causa inmanente. Frente a un Ser positivo, un ser problemático pero real. Frente a una ontología que, al tratar del “Ser” del cual todo participa, se piensa con legitimidad para regir otras disciplinas así como los hábitos, las morales e incluso se establece como Reina (el Rey filósofo de Platón), una *ontología menor* que se aúna con las demás disciplinas y que opera desde abajo, desde las minorías y no desde los tronos. Una *ontología menor* hermana de una *literatura menor*:

«Cuántos estilos o géneros o movimientos literarios, incluso muy pequeños, no tienen más que un sueño: llenar una función mayor del lenguaje, ofrecer sus servicios como lengua del Estado, lengua oficial (el psicoanálisis, actualmente, se cree el dueño del significante, de la metáfora y del juego de palabras). Soñar lo contrario: saber crear un devenir-menor. (¿Tiene la filosofía una oportunidad, ella que durante mucho tiempo constituyó un género oficial y referencial? Disfrutemos del momento en que la antifilosofía quiere ser, ahora, lenguaje del poder.)»⁸³⁹

⁸³⁸ *MP*, p.595. Trad. Cast., p. 485.

⁸³⁹ *KLM*, p. 50. Trad. Cast., p. 44.

«Una literatura menor no es aquella de una lengua menor, sino la aquella que una minoría hace dentro de una lengua mayor.»⁸⁴⁰

Con todo ello, vemos que la *inversión de la ontología* no es sólo abogar por un materialismo o una no ontología o antifilosofía frente a las ontologías temporal-espiritualistas y jerárquicas trascendentales, sino todo lo contrario. Se trata de una alteración radical que ya no actúa con oposiciones, sino que las deshace, como el devenir que es y que pasa “por el medio” deshaciendo los términos. Por ello este juego de palabras posee una estrecha relación con las paradojas que resuelve Deleuze, haciendo notar que no son tales y generando un *empirismo trascendental* que articula, como ya hemos dado cuenta, tanto lo que es llamado empirismo como racionalismo en la historia de la filosofía hegemónica⁸⁴¹, del mismo modo que el espiritualismo y el materialismo, como el idealismo y el materialismo de nuevo.

En efecto, si encontráramos que había una ontología trascendentista que juzgaba a partir del orden del ser, la *ontología menor* no establece juicios ni éstos pueden establecerse o justificarse a partir de ella, al igual que ninguna jerarquía. Ello no elimina que en las estructuras haya jerarquías y juicios, pero no tienen refrendo ni legitimidad ontológica, abriéndose así la posibilidad de que se vean alterados y que podamos intervenir en lo real para cambiar el Estado de las cosas.

«Los estratos eran juicios de Dios, la estratificación general era el sistema entero del juicio de Dios (pero la tierra, o el cuerpo sin órganos, no cesaba de sustraerse al juicio, de huir y de desestratificarse, de descodificarse, de desterritorializarse).»⁸⁴²

En efecto, una *ontología menor* no puede legitimar, ni legitima, ningún estado de cosas, ningún estrato, sin embargo, no sólo deslegitima sino que posee, como ya hemos

⁸⁴⁰ *KLM.*, p. 29. Trad. Cast., p. 28.

⁸⁴¹ Es interesante notar la estructura que posee *Diálogos* en la segunda parte del segundo capítulo “De la superioridad de la literatura angloamericana, pues hace un recuento de razones de por qué determinadas influencias, y tras el empirismo está situado Spinoza. Se trata de un movimiento que se da numerosas veces en el pensamiento deleuzeano, el pendular entre Hume y Spinoza sin hacer ni síntesis, ni convertirlos en enemigos, sino haciéndoles partícipes en una lucha común como ya hemos visto que pasaba también con Parménides y Heráclito a pesar de alguna *vulgata* académica. Vid. T. OÑATE: *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de occidente.*

⁸⁴² *MP.*, p. 54. Trad. Cast., p. 48.

visto, otra cara que sí puede legitimar algo, pero sólo puede legitimar una acción, un proceso: la pura creación. Una creación que se establece como único criterio, criterio flexible y en variación como vimos. Del mismo modo, si una *Ontología Mayor* está unida al espíritu, devaluando con ello al cuerpo y la materia, una *ontología menor* no invierte en el sentido de un materialismo sin espíritu, por lo que jerarquizaría de nuevo, sino que hace notar que materia y espíritu se dan a la vez y no hay subordinación de uno por el otro sino interferencias mutuas.

Lo único que sí hace la *ontología menor* es socavar las trascendencias, *recordando* a las ontologías mayores la modestia del *mínimo de ser que es inmanente*, recordando que no hay nada por encima de la vida y que la vida es inmanente a todo lo que vive y no es separable de ello.

Así pues, localizamos que efectivamente, sí hay una ontología en Deleuze pero una *ontología desvanecida* como la llamaba Zourabichvili o una *ontología menor*. Es decir, una ontología que no es un *lógos* acerca de un *ser-sustancia-trascendente*, sino una actividad que no es otra que la de la univocidad y la inmanencia. Con ello encontrábamos en este trabajo, y ratificamos ahora, que Deleuze sí se las ve con un “ser”, pero que éste es un *mínimo de ser* (et) inseparable de su derrame y producción en un sistema, en la pluralidad de las voces donde la voz resuena y se dice en el mismo sentido de todas ellas, se escucha en todas ellas.

«Esta es la paradoja de la voz (que señala a la vez la insuficiencia de todas las teorías de la analogía y la equívocidad): tiene las dimensiones del lenguaje sin tener su condición, espera *el acontecimiento* que hará de ella un lenguaje. Ha dejado de ser un ruido, pero todavía no es un lenguaje. Por lo menos puede medirse el progreso de lo vocal sobre lo oral, o la originalidad de esta voz depresiva respecto del sistema sonoro esquizoide. La voz se opone tanto a los ruidos cuando los hace callar como cuando ella misma gime bajo su agresión, o queda en silencio.»⁸⁴³

⁸⁴³ LS., p. 226. Trad. Cast., p. 199.

Por ello, vimos que si la ontología era unívoca y no sólo eso, sino que *se confundía con la univocidad del ser* dejando de ser “estudio acerca de” para convertirse en acción productora de sistema, entonces no estaba alejada ya de la *filosofía* en su tarea de crear conceptos. En efecto, si la filosofía quedó comprendida en este estudio a partir del pensamiento de Deleuze como: ni *contemplación* del ser, ni *reflexión* acerca del ser o de algo que es, ni *comunicación* en una intersubjetividad del ser-información; sino como, más bien, creación de conceptos, entonces *ontología* y *filosofía* tenían relación en cuanto creación gracias a que la ontología es ya una *ontología menor* o *se confunde con la univocidad*.

Ya sabemos que la ontología posee relación, vía la univocidad, con una creación, pero nos resta investigar por qué es creación de conceptos y por qué es filosofía. Así pues, si el sistema en constante creación vital se da a varios niveles a la vez, uno de ellos es la relación Ideas-conceptos que vimos en el camino de vuelta de nuestro estudio. Gracias a esta comprensión, entonces, ya podemos saber que la ontología, vía la univocidad del ser es creación, también, de conceptos. Y por lo tanto podemos decir lo que muestra E. Alliez:

«En el campo de la filosofía, pensar es, en el mismo movimiento, afirmar la identidad constituyente de la filosofía y de la ontología, y plantear esta ontología como ontología experimental del presente. Al producir efectivamente este movimiento, nos ponemos en potencia de “pensar diferentemente” y en reserva del concepto como heterogénesis del ser en el “automovimiento del pensamiento”. Pues, ¿qué puede significar pensar para un filósofo sino crear nuevos conceptos requeridos por la experiencia real, y no solamente posible (es decir abstracta), para dar lugar a nuevas experimentaciones de vida?»⁸⁴⁴

Así pues, la ontología desaparece o, mejor dicho, deviene a favor de la *univocidad del ser* que convierte a éste mismo ser en una suerte de *extra-ser*, en un *mínimo de ser*, en un *espacio* y un *tiempo mínimos: clinamen*. Un ser que es la inmanencia, que es la vida misma inseparable de aquello que vive. El ser deja de ser un gran *tono* para disminuir y convertirse en un mínimo, el “est” deviene, tras su sustracción, un “et”. En definitiva, la

⁸⁴⁴ E. ALLIEZ: “Présentation” en A.A.V.V. E ALLIEZ: *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, p. 14.

ontología deviene *por derecho* y debido a un movimiento de ella misma, y no por un cambio o evolución lineal gracias a Guattari o Badiou, una *ontología menor* y sólo así puede ser llamada *filosofía* en cuanto se mueve entre conceptos y está íntimamente relacionada con la creación de conceptos.

Para terminar, debemos hacernos cargo de un último punto que está pendiente desde el comienzo de nuestro estudio. Pues la filosofía suele estar relacionada tanto con la *ontología* como “ciencia”, como con la *contemplación*, la *reflexión* y la *comunicación* como actividades. La ontología pasa por alguna de estas tres actividades en muchos pensamientos y muchas imágenes de lo que significa pensar. Si ya hemos notado que la ontología queda renombrada e invertida como *ontología menor* y su actividad es la de crear conceptos donando una nueva imagen de lo que significa pensar, ¿qué ocurre con las tres actividades que alguna vez se han llamado filosofía?

Ya vimos en el capítulo: “5.3. Potencias e impotencias de la filosofía” y todos sus epígrafes, que estas actividades simplemente, en nuestra epocalidad concreta, no tienen potencia para “hacer” filosofía. Pero no pueden ser desestimadas enteramente pues, en primer lugar, el pensamiento de Deleuze nunca funciona por exclusión, sino por articulación como corresponde a la intensidad y la ontología menor que defiende; y en segundo lugar si quedaran excluidas, no se comprendería por qué se considera a la filosofía como alguna de ellas en nuestra actualidad, no se comprendería qué actividad poseen para generar una ilusión necesaria.

Como vimos, junto con el pensamiento kantiano, la ilusión necesaria no se debe a algo que esté y que no debería estar, sino más bien a una usurpación del lugar, una extensionalización o un cambio de lugar que no es permitido por el criterio vital del sistema mismo. De este modo vimos cómo la gran ilusión que es exorcizada por Deleuze con su *ontología menor* era la confusión entre inmanencia pura o que las cosas sean inmanentes *a algo*. Con este simple matiz se establecería toda la trascendencia pues aquello a lo que fueran inmanentes las cosas sería trascendente.

«Hay en primer lugar la ilusión de la trascendencia, que tal vez preceda a todas las otras (bajo un doble aspecto, hacer que la inmanencia se tome inmanente a algo, y volver a encontrar una trascendencia en la inmanencia misma). Después la ilusión de los universales, cuando se confunden los conceptos con el plan(o); pero esta confusión se hace a partir del momento en que se plantea una inmanencia a algo, puesto que ese algo es necesariamente concepto: se cree que el universal explica, cuando es él el que ha de ser explicado, y se cae en una triple ilusión, la de la contemplación, o la de la reflexión, o la de la comunicación.»⁸⁴⁵

Del mismo modo, la *comunicación*, *reflexión* y *contemplación* aparecen como una segunda ilusión, la de los universales, que depende de la de la trascendencia pues, como vimos, se tratan de macroestructuras trascendentes que se utilizarían para explicar la condición de posibilidad de las estructuras mismas.

Pero estas tres actividades no desaparecen del pensamiento deleuzeano, al igual que el concepto queda renombrado vitalmente y la ontología también lo hace a partir de la univocidad y la inmanencia, el pensamiento del filósofo *reaviva* estas actividades, que aparentemente sólo tenían relación con las estructuras, para hacer notar que son procesos, y que como procesos, tienen una función creativa. Así pues, *contemplación*, *reflexión* y *comunicación* están funcionando en la filosofía de Deleuze, pero en una colocación, en una función topológica distinta, su extensionalización sobre otras actividades o su desplazamiento hacen, entonces, que se produzca las ilusiones necesarias que hay y que todos conocemos. Así pues, y para terminar esta investigación que nos ha llevado a ver por qué la ontología puede ser llamada filosofía, debemos brevemente ubicar en el sistema deleuzeano estas actividades que, si bien no pueden ser llamadas filosofía, pues no son estrictamente creación de conceptos, sí parecen tener —inmanentizadas y con un *tono* más modesto— una función en la filosofía que no debe subordinar en ningún caso la tarea inmanente de creación que es la ontología sino que, al revés, las tres se convierten en creaciones, aunque creaciones adheridas a las estructuras.

De este modo, la *contemplación* pertenece al sistema y la creación en cuanto que es contracción de vibraciones, de choques que dan lugar a la percepción al conservarse en

⁸⁴⁵ *Qph?*, pags. 50-51. Trad. Cast., p. 53.

el *intervalo* que ya expusimos. Así, muestra Deleuze respecto de ella, en su transformación y al Hermanarla con la *imagen-percepción* o *imagen-sensación* creativa:

«La sensación es la vibración contraída, que se ha vuelto cualidad, variedad. Por este motivo que el cerebro-sujeto es llamado aquí *alma* o *fuerza*, puesto que únicamente el alma conserva contrayendo lo que la materia disipa, o irradia, hace avanzar, refleja, refracta o convierte. [...] y es que el alma (o mejor dicho la fuerza), como decía Leibniz, no hace nada o no actúa, sino que únicamente está presente, conserva; la contracción no es una acción, sino una pasión pura, una contemplación que conserva lo que precede en lo que sigue. [...] La sensación es contemplación pura, pues es por contemplación como se contrae, se contempla a sí misma a medida que se contemplan los elementos de los que se procede. Contemplar es crear, misterio de la creación pasiva, sensación. [...] Es un sujeto, o más bien un *injetto*.»⁸⁴⁶

Es decir, hay una actividad creativa pasiva que es la contemplación, que, si bien no genera conceptos y menos universales, sí da lugar a sensaciones y percepciones y, con ello, al germen de la subjetividad que sería el *injetto*. Con ello hace posible, en cierto modo, la estructura, y funciona de un modo creativo en la filosofía de Deleuze siempre que no quede fosilizada en contemplación (por un sujeto formado) de una Idea.

«En realidad, no resulta difícil, basta con *detener el movimiento*. En cuanto el movimiento del infinito se detiene, la trascendencia desciende, aprovecha para resurgir, reaparecer, resaltar. Los tres tipos de Universales, contemplación, reflexión, comunicación, son como tres edades de la filosofía, la Eidética, la Crítica y la Fenomenología, que no se separan de la historia de una larga ilusión.»⁸⁴⁷

En efecto, sólo cuando el movimiento se para, cuando hay un Ser por encima del devenir, actividades como la contemplación como contracción y agenciamiento de la subjetividad, desaparecen en su función y se convierten en Universales trascendentes. En este caso, como ya vimos en los primeros capítulos de este estudio, la contemplación se convierte en una acción que impone la contemplación de unas Ideas que juzgan lo que

⁸⁴⁶ *Qph?*, pags. 199-200. Trad. Cast., p. 213. Vid. también F. ZOURABICHIVILI, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, p. 99. Trad. cast, p. 127.

⁸⁴⁷ *Qph?*, p. 49. Trad. Cast., p. 51.

hay, en una fuerza de poder que aniquila toda la potencia vital que, sin embargo, hay en ella.

Respecto de la *reflexión*, hallamos más problema para encontrarla en el sistema deleuzeano. El filósofo no la suele mencionar, salvo en negativo, puesto que aún posee mucho “poder” en la imagen hegemónica de la filosofía y, por lo tanto, puede generar todavía muchas *ilusiones* dentro de la imagen del pensamiento que él propone con un criterio inmanente que es el de la creatividad y no ningún criterio que ya ponga a un objeto o un sujeto como anteriores y trascendentes a dicha actividad. Aún así, si la contemplación es la *pasión pura* que configura la *imagen-percepción* no desde un sujeto, sino formando precisamente una subjetividad y ciertas estructuras, como germen, la *reflexión* puede ser también encontrada como proceso y no como Universal mortecino. Lo hace en el sistema deleuzeano al nivel de la *imagen-afección*.

En efecto, sabemos, aunque no es muy explícito en el pensamiento deleuzeano, que la reflexión está unida a la afección al menos en las estructuras fijas de la dóxa. Deleuze las une de la siguiente manera:

«La opinión es un pensamiento que se ciñe estrechamente a la forma de la reconocimiento: reconocimiento de una cualidad en la percepción (contemplación), reconocimiento de una grupo en la afección (reflexión), reconocimiento de un rival en la posibilidad de otros grupos y otras cualidades (comunicación). Otorga a la reconocimiento de lo verdadero una extensión y unos criterios que por naturaleza son los de una “ortodoxia” [...]»⁸⁴⁸

Así pues, la reflexión posee relación con la afección. Debemos buscar fuera de las estructuras y la *dóxa* u *ortodoxia* que reclaman, la relación trascendental y viva o potente de la reflexión con la afección “antes” de una subjetividad conformada y de un mundo estructurado, sólo así podremos saber qué función cumple la reflexión en el sistema deleuzeano.

De este modo encontramos que la *imagen-afección* trascendental posee una función que nos recuerda mucho a la reflexión.

⁸⁴⁸ *Qph?*, p. 139. Trad. Cast, p. 148.

«Hay intermedio. Lo que ocupa el intervalo, lo que lo ocupa sin llenarlo ni colmarlo, es la afección. Ella surge en el centro de indeterminación, es decir, en el sujeto, entre una percepción en ciertos sentidos perturbadora y una acción vacilante. Es una coincidencia del sujeto y el objeto, o la manera en que el sujeto se percibe a sí mismo, o más bien se experimenta o se siente “por dentro” [...]»⁸⁴⁹

Por ello, podemos notar que dentro del *intervalo* que forma la percepción y que da lugar a la acción, por la cual recibimos choques, y la reacción por la que actuamos frente a esos choques, hay un movimiento interno en el propio intervalo, independiente de las acciones y las reacciones, que posibilita que aquello que se ha instaurado como *injetto* en la percepción se sienta “por dentro”, deviniendo, en cierto modo, sujeto al reflexionar sobre sí.

No es de extrañar que una entronización de la reflexión produzca todo el Idealismo, pues es el movimiento que caracteriza a este pensamiento que es una toma de conciencia de sí del ser mismo. Por ello J-C. Goddard dice lo siguiente acerca de la reflexión:

*«El acto reflexivo de la consciencia de sí, porque es un acto, es inseparable de la actividad primordial y absoluta que es el ser en sí –que le es perfectamente homogénea y no hace otra cosa que realizar la reflexión de esa actividad infinita sobre ella misma; sin embargo, gracias a esta reflexión sobre sí, y entonces gracias al acto reflexivo, esta misma actividad, que, en el fondo inconsciente de la consciencia es una espontaneidad ciega y amenazante, se transforma en una auténtica potencia de vida plenamente revelada y comunicada a los hombres.»*⁸⁵⁰

Del mismo modo, Goddard se pregunta:

«Este cambio incesante en el cual las imágenes se relacionan unas con otras sin objeto ni sujeto, este espectáculo sin espectador, que le ha fascinado tanto a Deleuze y

⁸⁴⁹ C-I., p. Trad. Cast., p. 99-100

⁸⁵⁰ J-C. GODDARD: *Mysticisme et folie. Essay su la simplicité.*, p. 190.

*que sufre el psicótico está al fondo de toda consciencia como su propia condición real, como energía impersonal de la cual surge toda vida personal. [...] Pero no sabríamos decir que el acto reflexivo, que unifica por su actividad la consciencia dando lugar al nacimiento al yo personal, la aliena o la degrada.»*⁸⁵¹

La reflexión que se da en la *imagen-afección* forma un “yo” y, con ello, las estructuras. Por eso se puede decir que es, a la vez, una degradación o alienación del plan(o) de inmanencia, pero también permite que la vida se particularice en una vida frente a una muerte, ya no en esta *vida entre la vida y la muerte*. Por ello, el problema y la ilusión está en sólo fijar la atención en la reflexión, sin notar que sólo es una parte del proceso, del agenciamiento que produce precisamente a un sujeto y una cualidad pura que da lugar al establecimiento de una comunidad: a una noción común o una individuación.

Si sólo existe la reflexión de un sujeto dado de antemano o de un Ser dado de antemano y se entroniza, entonces surge la pan-reflexión subjetiva como trascendencia que ya puede reflexionar y legitimar todo lo que hay. Sin embargo, si sólo se considera como un movimiento propio de la *imagen-afección* que convive con otras muchas imágenes y, sobre todo, con el movimiento del eterno retorno de desterritorialización y reterritorialización parciales que es el sistema, queda como una actividad creativa diferente aunque inmanente a la creación pura que estudia y propone Deleuze.

«Es indudable que la reflexión mental es el proceso por el cual se piensa en algo. Pero está acompañada cinematográficamente por una reflexión más radical expresando una cualidad pura, común a varias cosas muy diferentes (objeto que la lleva, cuerpo sobre el que se ejerce, idea que la representa, rostro que tiene esa idea...)»⁸⁵²

Por último, encontramos que también la *comunicación* se torna creativa en contacto con su trascendentalidad y saliendo de la trascendencia de la información a la que la dóxa nos tiene acostumbrados.

⁸⁵¹ *Ibidem.*

⁸⁵² *C-I*, p. 129. Trad. Cast., p. 135.

En efecto, si la contemplación equivaldría al primer grado de conocimiento spinozista ya que se centra en los choques, y si ella ya nos conduce al segundo grado en el que surgen las nociones comunes y, por lo tanto, cierta reflexión; la comunicación apela al tercer grado de conocimiento donde, siempre que nos situemos en el plan(o) y ya no en las estructuras, nos hace notar que hay una comunicación de todo con todo a nivel virtual-inconsciente. Dice J-C. Goddard:

«Matheron termina por avanzar una hipótesis muy cercana a aquella que Deleuze y Guattari avanzarían un año después en el Antiedipo: nuestras alegrías pasionales tendrían por condición de posibilidad eterna una beatitud inconsciente, “¿por qué nuestra identificación pasional a otro no tendría por condición de posibilidad eterna otra cosa que una comunión intelectual aun casi inconsciente entre las partes eternas de nuestros espíritus?” “En este caso” continúa Matheron, “la comunión intelectual explícita que instaura el tercer grado de conocimiento no sería otra cosa que la puesta en luz del eterno fundamento de todo amor interhumano”.»⁸⁵³

Así pues, hay una comunicación trascendental que posibilita, aunque no es lo mismo, las comunicaciones y amor entre los sujetos. Pero, para acceder a esta comunicación es necesario *agotar* las comunicaciones humanas, acallarlas para escuchar esta otra comunicación.

« Hay entonces cuatro maneras de agotar lo posible:

- formar series exhaustivas de cosas,
- secar los flujos de voz,
- extenuar las potencialidades del espacio,
- disipar la potencia de la imagen. [...]

La lengua III, lengua de las imágenes y de los espacios. Ella permanece en relación con el lenguaje, pero se alza o se tiende en sus agujeros, sus desvíos o sus silencios. Unas veces opera ella misma en silencio, otras veces se sirve de una voz grabada que la presenta, y mucho más, ella fuerza a las palabras a devenir imagen, movimiento, canción, poema.»⁸⁵⁴

⁸⁵³ J-C. GODDARD: “Station hystérique et communication des inconscients” en N. CORNIBERT y J-C. GODDARD: *Ateliers sur L’Anti-oedipe*, p. 184.

⁸⁵⁴ G. DELEUZE: *L’épuisé*, en S. BECKETT: *Quad. Et autres pièces pour la télévision* pags. 78-79.

Es decir, sólo a base de interceptar las comunicaciones estratigráficas con silencios y cualquier método exhaustivo que nos lleve a acallar la dóxa, sólo haciendo salir la comunicación de la acción y la reacción, de los tópicos, podemos llegar a comprender una comunicación trascendental que se da al nivel de los inconscientes y que comunica todo con todo, dando lugar a una creatividad no informativa ni comunicativa, como ya vimos.

«Lo transversal es la verdadera forma de comunismo de la producción, y no lo interpersonal que, comprendiendo la comunicación como relación entre unas personas, reposa precisamente sobre un uso trascendental (en el sentido kantiano del término) de la síntesis conectiva: la que asigna a un deseo un “sujeto fijo” y “unos objetos completos determinados como personas globales”. Comunicación de los inconscientes en lugar de comunicación de las personas [...]»⁸⁵⁵

Este es el origen pues de lo que Deleuze y Guattari nombran como “*discurso indirecto libre*”, una creación que parte de una comunicación todavía no atravesada por los sujetos y sus poderes. Creación-comunicación.

«Este es precisamente el valor ejemplar del discurso indirecto, y *sobre todo del discurso indirecto “libre”*: no hay límites distintivos netos, no hay de antemano intersección de enunciados diferentemente individualizados, ni acoplamientos de sujetos de enunciación diversos, sino un agenciamiento colectivo que va a determinar como su consecuencia los procesos relativos de subjetivación, las asignaciones de individualidad y sus distribuciones cambiantes en el discurso. No es la distinción de los sujetos las que explica el discurso indirecto, es el agenciamiento, tal y como aparece libremente en ese discurso, el que explica todas las voces presentes en una sola voz, los gritos de muchachas en un monólogo de Charlus, las lenguas en una lengua, las consignas en una palabra.»⁸⁵⁶

Así pues, comprendemos que la *inversión de la ontología* que propone Deleuze con uno de los pensamientos más potentes de los últimos tiempos, a través de una

⁸⁵⁵ J-C. GODDARD: “Station hystérique et communication des inconscients”, N. CORNIBERT y J-C. GODDARD: *Ateliers sur L’Anti-oedipe*, p. 190.

⁸⁵⁶ *MP.*, p. 101. Trad. Cast., p. 85.

ontología menor, tiene como tarea vivificar, con las hierbecillas del *rizoma*, las raíces y raicillas muertas por los *poderes* de la filosofía. Con ello, intenta restaurar, ahora que la *anti-filosofía* se propone como la lengua del poder –como dice el propio Deleuze⁸⁵⁷–, una filosofía viva que considere todos sus aspectos creativos y vitales. Intenta con ello, que no se *detenga* el movimiento creativo tanto de la filosofía como de la vida.

Pero no sólo eso, como ya hemos visto, el sistema queda vivificado a través de la inmanencia y la univocidad de un *mínimo de ser*, y la filosofía a través de una *ontología menor*, mas ello conlleva unas consecuencias tanto estéticas como políticas. Algunas de estas consecuencias cruciales para nuestra actualidad, como posibilidades de alterar el mundo que nos circunda y las estructuras en las que habitamos en nuestra contemporaneidad, son abordadas a continuación en este estudio, en la última de sus secciones. Así comprendemos que la *ontología menor* de Deleuze, como la *literatura menor* que nos mostraba con Guattari, no es otra cosa que estética y política, y parte de su vida es poder intervenir en lo que nos rodea.

«La literatura menor es diferente: su espacio estrecho hace que cada asunto individual sea inmediatamente conectado con la política. El asunto individual deviene entonces tanto más necesario, indispensable, agrandado en el microscopio, cuanto que toda otra historia se agita en él. [...]

La máquina literaria coge así el relevo de una máquina revolucionaria por venir, no por razones ideológicas, sino porque está determinada a llenar las condiciones de una enunciación colectiva, condiciones que faltan por todos lados en ese medio: *la literatura es el asunto del pueblo.*»⁸⁵⁸

⁸⁵⁷ *KLM.*, p. 50. Trad. Cast., p. 44. Supra Nota. 839.

⁸⁵⁸ *KLM.*, pags. 30 y 32. Trad. Cast., pags. 29 y 30.

V. Quinta sección:

DE LA POLÍTICA A LA ESTÉTICA.

18. Ontología política y Ontología estética.

Una vez estudiada pormenorizadamente la *ontología menor* como sistema abierto y unívoco en Deleuze, y debido precisamente a estas razones: su inmanencia, su univocismo y su apertura, debemos ahora atravesar la *ontología política* y la *ontología estética* que acompañan y son también este sistema deleuzeano⁸⁵⁹. Y es que, como ya sabemos, la *ontología menor*, al ser creativa y nada más, es decir, al alejarse de los *poderes*, puede vincularse a disciplinas también creativas y distintas a ella misma como son la política y la estética en sus zonas creativas, es decir, ontológicas. Pero no sólo ello, sino como también hemos visto en el capítulo anterior, la *ontología menor* es siempre *inmediatamente* política, como lo era la *literatura menor* a la que está asociada. Es decir, la *ontología menor* es inmediatamente estética y política porque se encarga que los *agenciamientos de enunciación* y los *agenciamientos maquínicos del deseo*. Porque, precisamente, es creativa; y la creatividad, tal y como la hemos estudiado a lo largo del

⁸⁵⁹ El de la *ontología estético-política* es, sin duda, un tema crucial, objeto de nuestro estudio actual y del que venimos ocupándonos, desde hace casi una década, muchos compañeros del “*Grupo interdisciplinar de investigaciones estético-políticas de la UNED: Palimpsestos*”. Uno de los primeros pensadores que ha usado ese término es P. BOURDIEU en su libro: *La ontología política de Martin Heidegger*. En él hace referencia a la política intrínseca que hay en la ontología y lo hace de un modo muy cercano a como Deleuze considera esta cuestión, es decir, haciendo notar que la ontología no puede escindir de una política (Cfr. Op. Cit. pags. 15-16. e Infra. §. 19.2.2. “Teoría vs Práxis. Reconocimiento y Representación”, de nuestro trabajo). El problema que hallamos en la propuesta de esta obra, es que aún demasiado la filosofía a una ideología concreta, a un “*humor ideológico*” (Cfr. Op. Cit. p. 20) que hace depender finalmente de una epocalidad y situación social. Pensamos que este aspecto sociológico que introduce no es exacto para poder comprender la “inactualidad” de la filosofía, pues ya siempre lo introduce en ideologías y en causas históricas. Por ello, apelamos a que es necesario considerar la potencia revolucionaria que la filosofía posee respecto de este mismo “humor ideológico”, potencia que se encuentra en Heidegger a pesar de las ideologías a las que se le pretende adscribir fácticamente. Así, cuando hablamos de “ontología política” no decimos exactamente lo que dice Bourdieu, sino algo más cercano a lo que expone R. Schürmann en: *Le principe d’anarchie. Heidegger et la question de l’agir*. Vid. para ello –puesto que es Heidegger el “origen” de este término “ontología política”– S. ROYO: “El an-arquismo como ontología política en Martin Heidegger. (Variaciones en torno a la propuesta de interpretación de Reiner Schürmann)” en Revista digital: *A parte Rei*. <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/royo58.pdf>

sistema, siempre es una *resistencia* y una *intervención* en lo que hay. Siempre es política a la vez que creativa⁸⁶⁰.

De este modo, no es que añadamos al sistema dos nuevas dimensiones, sino que sin ellas, el sistema no funciona del todo, pues se podría olvidar en abstracciones banales los problemas concretos a los que atiende este mismo sistema y gracias a los cuales se pone en marcha, se estropea, o las dos cosas a la vez. Como dice Deleuze acerca de los sistemas abiertos vivos recalcando la importancia de las circunstancias y la creatividad:

«Un sistema es un conjunto de conceptos. Un sistema abierto es aquel en el que los conceptos remiten a circunstancias y no ya a esencias. Pero, por una parte, los conceptos no están dados hechos, no preexisten: hay que inventar, crear los conceptos, y hay en ello tanta creación e invención como en el arte o en la ciencia. Crear nuevos conceptos que tengan su necesidad [...]»⁸⁶¹

Así vemos el estatuto *transversal* que poseen tanto la *política* como la *estética* del espacio, del tiempo y la creatividad en el sistema deleuzeano⁸⁶². Ello se hace patente sobre todo en una obra como *¿Qué es la filosofía?* En este libro, son consideradas disciplinas distintas las ciencias, las artes y la filosofía, pero la política no aparece como ninguna disciplina diferente. Y no aparece como otra disciplina, no tanto porque no posea una creatividad particular, sino más bien porque atraviesa inmediatamente todas las disciplinas. De ahí que haya un capítulo dedicado a la política bajo el nombre de “geofilosofía”, o mejor dicho a la *ontología política*, haciendo notar que la filosofía *menor* no puede ser separada de una política, del mismo modo que tampoco lo pueden ser ni las artes ni las ciencias, aunque no hablen explícitamente de ella.

⁸⁶⁰ Vid. L. FRANCO: *Sentido y Acontecimiento. Claves para la Filosofía de Gilles Deleuze*, para notar que en el pensamiento deleuzeano, la filosofía, y también las ciencias, comienzan a definirse por una actividad que anteriormente sólo parecía pertenecer a las artes: la creación (Cfr. cap. “Pensar o crear”). En ello podemos rastrear el giro que la hermenéutica, y sobre todo Gadamer siguiendo a Heidegger, ha dado a la filosofía y a las humanidades, separándolas del modelo científico para acercarla al modo de actuar de las artes. Deleuze, sin embargo, da un paso más en esta tarea pues concede un estatuto estético-creativo también a las ciencias.

⁸⁶¹ *PP.*, p. 48. Trad. Cast., p.53. Supra. Nota 305.

⁸⁶² “Se afirma en tanto que tal en un funcionamiento rizomático por el cual ella traza sus propias transversales y atraviesa todas las mesetas del saber” A. COLOMBAT: *Deleuze et la littérature*. p. 311. Vid. el tratamiento que hace Colombat respecto de la literatura y de cómo la filosofía de Deleuze interviene activamente en la crítica literaria, así como la “metamorfosis” en lugar de metáfora que introducen las artes en la percepción y, por tanto, afectando a todas las disciplinas.

«Los tres caracteres de la literatura menor son la desterritorialización de la lengua, la conexión de lo individual sobre lo inmediato-político, el agenciamiento colectivo de enunciación. Dicho de otro modo, “menor” no califica ya a ciertas literaturas, sino las condiciones revolucionarias de cualquier literatura en el seno de la llamada “mayor” (o establecida).»⁸⁶³

Lo mismo ocurre con la estética. Al tratar el espacio y el tiempo como atravesando todas las disciplinas, como el punto en el cual todas ellas se encuentran, comprendemos que la “aisthesis” está implicada necesariamente en todas. Pero no sólo, sino que, como ya sabemos, dotar a toda disciplina de una potencia, a saber de una creatividad, convierte a la estética, a la ontología en cuanto estética u *ontología estética de la creatividad*, en otra transversalidad que no puede ser obviada.

« Si cualquiera puede hablar con cualquiera, si un cineasta puede hablar a un hombre de ciencia, si un hombre de ciencia puede tener algo que decir a un filósofo e inversamente, es en la medida y en función de la actividad creativa de cada uno.»⁸⁶⁴

En efecto, la política es consustancial a todas las disciplinas, del mismo modo que la estética, en cuanto ya todas se vuelcan hacia el caos para traer de él lo nuevo, un poco de aire fresco, un *pueblo por venir*: la creación inmanente de un pueblo por venir. Es decir, tanto la política como la estética no son consideradas otras disciplinas distintas de la filosofía, sino precisamente dos potencias de la misma inseparables de ella en tanto que es creación de conceptos y no un pensamiento abstracto que nunca tuviera relación con lo que hay.

Es por ello que, en el ámbito filosófico, cabría hablar de una *ontología política* y una *ontología estética*. Y no porque tanto el adjetivo “política” como “estética” sean epítetos que limiten la extensión de lo que sería una *ontología general*, ya vimos que ese no puede ser el enfoque filosófico de Deleuze, sino que más bien señalan dos direcciones, dos potencias esenciales para la filosofía. Pues si la filosofía careciera de estas

⁸⁶³ *KLM.*, p. 33. Trad. Cast., p. 31.

⁸⁶⁴ “Qu’est-ce que l’acte de création?” en *DRF.*, pags. 293-294. Trad. Cast.: “Tener una idea en cine” *Revista Archipiélago*, p.54.

direcciones, perdería toda relación con sus afueras, tanto fácticos, como transcendentales, quedando a la deriva como ejercicio erudito al margen de toda realidad, pues ni se haría cargo del Estado de las cosas, ni lo transformaría política y estéticamente a la vez. No sería *menor*, su poder y su tono altanero le habrían alejado de su verdadera potencia creativa y de transformación, le habría separado de la *Tierra*.

A su vez, política y estética son llamadas *ontología* porque forman parte de su desparramarse mismo, del sistema mismo. Por una de sus caras pueden ser llamadas de otra manera al igual que podríamos decir que hay una política científica, una estética científica y una política o estética de las artes; o una “Realpolitik”, que la hay, o una estética, que la hay. Pero esto último, aunque interesante, no nos incumbe en este trabajo pues nuestros límites son los límites flexibles de la potencia de la *ontología menor* deleuzeana, la cual, a pesar de compartir muchas zonas creativas con muchas otras disciplinas, no desea introducirse y usurpar el lugar de las otras, sino sólo poder operar en aquello que le incumbe transversalmente, en aquello en lo que puede interferir.

«La cuestión no es en absoluto hacer una falsa unidad que a nadie le interesa. Sigue, entonces la cuestión, es el trabajo de cada uno lo que puede producir convergencias inesperadas, y nuevas consecuencias, relevos para cada uno. Nadie debe tener privilegio en este sentido, ni la filosofía, ni la ciencia, ni el arte o la literatura.»⁸⁶⁵

Por ello, en esta sección atravesaremos como potencias necesarias del sistema estas dos ontologías o estas dos potencias creativas de la ontología: la *ontología política* y la *ontología estética* como culminación y consecuencias necesarias de la apertura del sistema deleuzeano mismo.

⁸⁶⁵ *PP.*, p. 45. Trad. Cast., p. 50.

19. Ontología política.

En este capítulo vamos a abordar una de las zonas más controvertidas y prolijas del pensamiento deleuzeano: la política. Sin embargo, el enfoque de acercamiento a esta problemática no se decanta únicamente por realizar una lectura pormenorizada de los libros que tradicionalmente se han considerado más políticos de Deleuze, a saber: los dos volúmenes de *Capitalismo y esquizofrenia*. Más bien, lo que pretendemos en este escrito es, y por lo que hemos visto, acotar *ontológicamente* el problema de lo político en Gilles Deleuze. Y desde allí, desde la *ontología política* de Deleuze, notar qué relaciones prácticas se establecen con otras dimensiones de su discurso. Localizar los efectos que surgen del pensamiento del filósofo tanto para la *política*, como para la *ontología* y también para la *estética* de un modo transversal.

Estudiaremos, dicho ahora en una sola frase, el modo en el que Deleuze piensa la política intrínsecamente unida a una *ontología menor*. Veremos cómo su labor es *simplemente* trazar *mapas* de análisis de las circunstancias concretas; así como crear salidas posibles o modos de hacerse cargo (*líneas de fuga*) de determinadas estructuras anquilosadas y asfixiantes que nos impiden pensar-desear-vivir. En efecto, Deleuze no desea realizar discursos que estructuren la realidad, o que muestren un deber, o que legitimen los estados de cosas en el que nos situamos, sino sólo abrir puertas creativas para poder habitar entre el tópico dogmático y el caos. Generar *nuevas posibilidades de vida*.

Por ello, y como veremos pormenorizadamente, los efectos de su filosofía no son más (ni menos) que diagramas de fuerzas donde se ofrecen alteraciones y *líneas de fuga*, y no *una* propuesta *fija* de cómo debería obrarse en una comunidad estatal, por regla general, lo cual quedaría más en manos de lo que podría ser llamado una “Realpolitik”, de lo cual encontramos, como veremos, producciones muy interesantes a partir de Deleuze.

En efecto, la *ontología* es el *lugar* dónde se esclarecen las alteraciones estructurales que Deleuze genera y donde surgen los cruces con los otros modos de la política, como podremos considerar más adelante. El mapa de lo político trazado por el pensamiento del filósofo no podría ser comprendido si no es atendiendo a sus movimientos y sus potencias básicas, atendiendo a la complejidad de su devenir, *más allá* o *más acá* de la literalidad de los conceptos que Deleuze maneja⁸⁶⁶. Por esta razón, no se encontrarán solamente tratamientos precisos de conceptos acerca de la política en esta sección, sino que deslizaremos y trazaremos las *variaciones* de los conceptos deleuzeanos, esto es, su cambio de perímetro o *borde*, su transcurso por diferentes problemáticas y sobre todo por la política, su creación y alteración en la obra de Deleuze; y todo ello en orden a poder percibir el *mapa* dinámico deleuzeano a este respecto, a la vez que notar su total coherencia. Notar en definitiva su *sistema abierto* en relación a este problema político como ya hicimos a propósito de la *ontología* en las primeras secciones de este trabajo.

Lo que investigaremos entonces es el *mapa* complejo y vivo del movimiento ontológico que está a la base de las propuestas políticas de Deleuze y lo que tiene de potencia política su ontología. No nos limitamos a algunos de sus libros para ello, pues la ontología y la política atraviesan, *inmanentemente* unidas, junto con la estética, de principio a fin, todo el pensamiento deleuzeano. Desde sus primeros libros como *Lógica del sentido*, como podemos constatar claramente en textos como el siguiente:

«Y ¿cómo no sentir que nuestra libertad y nuestra efectividad
encuentran su lugar, no en lo universal divino ni en la personalidad humana,

⁸⁶⁶ Hay varios y muy pertinentes estudios acerca de este punto concreto a pesar de que en los estudios deleuzeanos, a petición del filósofo mismo, no es fácil encontrar explicaciones conceptuales, sino más bien, utilidades y perspectivas diversas por las cuales acceder a Deleuze. Aun así estos textos son recomendados por su lucidez a la hora de tratar determinados aspectos y conceptos deleuzeanos. Además de los propios libros y artículos de Deleuze, son encomiables textos como los de F. J. MARTÍNEZ: *Ontología y diferencia: La filosofía de G. Deleuze*, sobre todo en la introducción general y el capítulo “Capitalismo y esquizofrenia” que finaliza el libro. J. L. PARDO: *Deleuze. Violentar el pensamiento*, en sus dos últimos capítulos “la política de la diferencia” y “hacia la teoría de la individuación”. También el artículo de J. L. PARDO: “Máquinas y componendas. La filosofía política de Deleuze y Foucault” en A.A.V.V., P. LÓPEZ Y J. MUÑOZ (eds.): *La impaciencia de la libertad*. En el libro de artículos: A.A.V.V. J. M. ARAGÜÉS (ed.) *G. Deleuze. Un pensamiento nómada*. En los múltiples artículos de “Política y Clínica”, sobre todo los de F. Zourabichvili, F. Jameson, J. Rajchman y S. Rolnik; del libro: A.A.V.V. E. ALLIEZ (ed.): *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, En ANTONIOLI, Manola: *Géophilosophie de Deleuze et Guattari*, o en “La machination politique de Deleuze et Guattari” de ANTONIOLI en A.A.V.V. BEAULIEU, A (ed.): *G. Deleuze: Héritage philosophique*. ALLIEZ, E.: *La signature du monde*. Por no mencionar muchos textos más, muy útiles también a la hora de entender tanto la política deleuzeana, como otras zonas de su pensamiento.

sino en estas singularidades que son más nuestras que nosotros mismos, más divinas que los dioses, que animan en lo concreto al poema y al aforismo, la revolución permanente y la acción parcial? ¿Qué hay de burocrático en esas máquinas fantásticas que son los pueblos y los poemas? Basta con que nos disipemos un poco, con que sepamos permanecer en la superficie, con que tensemos nuestra piel como un tambor, para que comience la “gran política”.»⁸⁶⁷

Hasta los últimos como *¿Qué es la filosofía?*:

«La creación de conceptos apela en sí misma a una forma futura, llama una tierra nueva y un pueblo que no existe todavía. [...] El arte y la filosofía se unen en este punto, la constitución de una tierra y de un pueblo que faltan, como correlato de la creación»⁸⁶⁸

Es decir, localizaremos, en las *variaciones* de los conceptos a lo largo de la obra de Deleuze, de su *historia* y su *devenir*, el movimiento que es la *ontología política y estética*, unívoca e immanente que propone el filósofo francés.

Consideramos esta tarea de inmensa importancia pues, como ya hemos visto, la actualidad de Deleuze también es política-social pero, en cuestiones de política, parece difícil leer a Deleuze desde Deleuze. Y no sólo eso, en general parece imposible pensar o discrepar mínimamente de las opiniones comunes de los ciudadanos demócratas liberales “bienpensantes” que habitan el primer mundo. Cada vez que surge una nota disonante como la de Deleuze, la censura del bienpensante aparece y, o bien se intenta *urbanizar*⁸⁶⁹ a Deleuze, o bien se le banaliza y/o demoniza. Es decir, cada vez que no se realiza un cántico y loa de la democracia *de hecho*; cada vez que se cuestionan las divisiones ficticias en los discursos de nuestra actualidad: como la que se da entre política y

⁸⁶⁷ *LS*, pags. 90-91. Trad. Cast. p. 91.

⁸⁶⁸ *Qph?*, p. 104. Trad. Cast. p. 110.

⁸⁶⁹ Con “urbanizar” no llamamos tanto a aquello que Habermas dice que hace Gadamer con el pensamiento de Heidegger, a saber: «Gadamer urbaniza la provincia heideggeriana» (J. HABERMAS: *Perfiles filosófico-políticos*, p. 347.), sino más bien a lo que hace Habermas con ambos pensadores. Para ver la riqueza de toda esta problemática tanto respecto de la relación Gadamer-Heidegger como la de Habermas con ambos, Vid. Q. RACIONERO: “Heidegger urbanizado. (Nota para una crítica de la hermenéutica)”.

economía, o entre público y privado (quien podría creer en ellas cuando no hay otra cosa que mercado y la televisión es nuestro bien privado más educacional); cuando surgen estas notas que difieren de la masa de opiniones supuestamente “propias” y “especiales”, que en realidad no son más que absolutamente homogéneas y dirigidas por los telediaros y los *medios de comunicación*; cuando ello ocurre, aparecen críticas desde todas las posturas posibles: tanto de la llamada “derecha” como de una denominada “izquierda” que no se deja transformar.

Parecería que la estructura del discurso político hegemónico nos ha engullido y, por ello, se hubiera podido criticar tanto e incomprendido tanto y distorsionar a este filósofo.

Pensamos que la labor misma de leer con cuidado y atención el pensamiento político de un filósofo tan creativo y preciso como es Deleuze y notar aquello en lo que se hunde este pensar –es decir aquello sin lo cual no podría darse una propuesta política como la deleuzeana, sus potencias– nos puede ayudar mucho a dos comprensiones básicas, una derivada de la otra.

1) Por un lado aporta el utillaje necesario desde el cual poder hacernos cargo justamente de un pensamiento político tan extendido últimamente como el de Deleuze. Un pensamiento que, a pesar de su rigor y su honestidad, abriendo campos de análisis e intervención es, sin embargo, tan banalizado en medios de comunicación y algunos libros más periodísticos que filosóficos, con unas consecuencias fácticas aparentemente tan monstruosas como las que hacen notar muchos de sus críticos. Acerca de esta banalización, sabemos que Deleuze está en contra, no tanto en la transformación que introducen determinados nuevos discursos, sino el modo de volverse a ubicar el conformismo y a hacer conformistas incluso a aquellos que no lo son y dedican libros enteros a ello.

«Los intelectuales y los escritores, incluso los artistas, están entonces invitados a convertirse en periodistas si quieren conformarse a unas normas. Es un nuevo tipo de pensamiento, el pensamiento-entrevista, el pensamiento-conversación, el pensamiento-minuto. Se imagina un libro que se apoyará sobre un artículo de periódico y no a la inversa. Las relaciones de fuerza entre

periodistas e intelectuales han cambiado absolutamente. [...] Los periodistas deviene los nuevos autores, y los escritores que desean todavía ser autores deben pasar por los periodistas, o devenir sus propios periodistas. Una función caída en un cierto descrédito reencuentra una modernidad y un nuevo conformismo cambiando de lugar y de objeto. Es esto lo que hace posible las empresas de marketing intelectual.»⁸⁷⁰

En efecto, a Deleuze se le puede utilizar y se le utiliza para casi todo hoy en día, y Žižek es capaz de mostrárnoslo. El “nuevo filósofo” esloveno, sin duda hijo de un tiempo que cree que lo fragmentario no tiene sistema posible y que lo importante es el anecdotario semiculto e impactante, en su libro *Órganos sin cuerpo* hace un recorrido de utilidades deleuzeanas que le conduce a decir que Deleuze es el ideólogo de las sociedades de capitalismo avanzado en las que vivimos.

«Hay, efectivamente, algunas características que justifican llamar a Deleuze el ideólogo del capitalismo tardío. ¿No es la celebrada imitatio affecti de Espinosa, la circulación impersonal de los afectos por encima de las personas, la verdadera lógica de la publicidad, de los video-clips y otras cosas por el estilo, en que lo que importa no es el mensaje acerca del producto sino la intensidad de los afectos y percepciones que se transmiten? Recuérdense, por añadidura, las escenas de pornografía dura en las que la propia unidad de los autoexperiencia corporal se disuelve mágicamente, de forma tal que el espectador percibe los cuerpos como una especie de aglomerados de objetos parciales vagamente coordinados. ¿No es eminentemente deleuziana esta lógica en que ya no estamos en contacto con personas que interactúan, sino con la multiplicidad de intensidades, de lugares de goce, además de con cuerpos en su condición de máquinas deseante colectivas e impersonales?»⁸⁷¹

Frente a estas críticas y estos conformismos, pensamos que debemos dar una vuelta más en este trabajo y estudiar también, aunque sea de un modo breve, esta faceta política de Deleuze para evitar estas banalizaciones que le convierten si no en inútil, sí en cómplice de lo que precisamente él critica. Por ello es necesario atender al utillaje que nos dona, no sólo para comprender lo que nos rodea, sino para comprender y alterar también

⁸⁷⁰ “À propos des nouveaux philosophes et d’un problème plus général”, *DRF.*, pags. 130-131.

⁸⁷¹ S. ŽIŽEK: *Órganos sin cuerpo*. p. 209-210.

estas banalizaciones y reconversiones periodísticas que intentan anular incluso su pensamiento mismo.

2) Y por otro lado, poder pensar a Deleuze desde el ámbito ontológico, ofrece la posibilidad de vislumbrar y acceder a un repertorio importante a la hora de poder comprender dónde nos situamos, en qué topología del pensar-habitar estamos, y cómo y desde dónde podemos hacernos cargo de la actualidad que nos rodea.

Pensar la *ontología política* de Deleuze puede orientarnos, tanto en la comprensión de cómo está dibujado o constituido el plan(o) en el que nos movemos e intentamos vivir, como darnos indicios de posibilidades de *resistencia* ante la *intolerabilidad* de lo que nos hace frente: el acceso del periodista como “autor” sin tocar la noción de autoría, el mercado y su lógica voraz, la des-proporción de las muertes en los terceros mundos (estén situados en otros territorios o en algún banco o puente del nuestro) con los bienestares de los primeros, los basureros, el agotamiento que generamos a la tierra, las opiniones que nos imponen violentamente los bienpensantes, los telediarios con sus imágenes “a tiempo real” vistas por los ciudadanos mientras comen en su salón, las imágenes repetidas que expulsan y censuran –por políticamente incorrectas– todo lo que no son ellas, el cine de ensayo convertido en historias sentimentales o crítica de la sociedad tan consumible como la del telediario, la crítica social consumida, las ciudades contra el *botellón* y los *graffitis* para sustituirlos por la no comunidad entre las gentes, los anuncios y los parques que esconden aparcamientos; las mujeres objeto, las mujeres feministas que no quieren dejar de ser objeto, las que odian la diferencia, los homosexuales de derechas y machistas, la guerra de sexos, los adolescentes abúlicos, la sustitución de lo real por la ficción televisiva, las risas enlatadas, los afectos enlatados, las ristras de zapatos idénticos pero de distinto color en las macrotiendas multinacionales; y desgraciadamente, un largo etcétera muy propio de nuestro tiempo.

«Por ello, el problema fundamental de la filosofía política sigue siendo el que Spinoza supo plantear (y el que Reich redescubrió): “¿Por qué combaten los hombres *por* su servidumbre como si se tratase de su salvación? [...] Como dice Reich, lo sorprendente no es que la gente no robe, o que haga huelgas; lo sorprendente es que los hambrientos no roben siempre y que los explotados no estén siempre en huelga. ¿Por qué soportan los hombres desde

siglos la explotación, la humillación, la esclavitud hasta el punto de *quererlas* no sólo para los demás, sino también para sí mismos?»⁸⁷²

Pensar a Deleuze puede suministrarnos un buen aparato de criterios para analizar y *evaluar inmanentemente* aquello con lo que nos encontramos y otorgarnos herramientas suficientes para poder vivir y alterar, para resistir «*los tiempos que corren*». Por ello, esta última sección de nuestra investigación se acerca a estas zonas, como son la política y la estética, necesarias para el sistema deleuzeano y que nos hacen notar la repercusión que la ontología viva tiene para nosotros.

19.1. Condiciones ontológicas del pensar político en G. Deleuze

Lo primero a lo que hemos de acercarnos, como ya hicimos en el caso de la ontología en su potencia o dirección sistémica, es a aquello sin lo cual no podemos pensar *justamente* la política que Deleuze plantea. Con “justamente” y “justo” apelamos, no a una aplicación de la justicia (moral) como modelo, ni siquiera a una adecuación con nada, sino a una precisión y una necesidad pedida por la cosa misma, las cuestiones que nos plantea.

«Tener una idea no tiene nada que ver con la ideología, es una práctica. Godard tiene una bella fórmula: no una imagen justa, sino justo una imagen [...] Porque las ideas justas son siempre ideas conformes a las significaciones dominantes o las consignas establecidas, son siempre las ideas que verifican alguna cosa [...]. Mientras que “justo ideas” es un devenir-presente, un tartamudeo de ideas que no pueden expresarse sino a modo de preguntas que hacen callar las respuestas. O bien mostrar algo simple, que quiebra todas las demostraciones»⁸⁷³

Comenzaremos por revisar algunas de las condiciones ontológicas y transcendentales del pensar deleuzeano a fin de ubicarlas en su relación directa con esta política creativa que nos aporta el filósofo. Retomaremos aquí, entonces, tres de ellas que,

⁸⁷² *AE.*, p. 36. Trad. Cast., p. 36. Supra. Notas. 209 y 207.

⁸⁷³ *PP.*, p.57. Trad. Cast. p.64.

sin duda, son cruciales a la hora de poder comprender la, muchas veces banalizada y poco atendida, filosofía política deleuzeana.

En primer lugar debemos notar el modo que tiene Deleuze de habérselas con el problema: el *método* deleuzeano de acercarse a lo político, método que es inmanente al problema mismo, y por lo tanto ya nos hace notar cómo se dibuja la cuestión.

En segundo lugar, nos centraremos en la importancia de nociones aparentemente muy alejadas de la política como son las de *univocidad e inmanencia*, las cuales poseen, como ya sabemos, un papel decisivo en el pensamiento deleuzeano y atraviesan también todo el plano de su ontología política. Podemos encontrar en ellas, como veremos detenidamente a lo largo de esta sección, unas condiciones ya en sí mismas políticas para plantear *justamente* el problema.

Y por último nos acercaremos a diversas imágenes, como la de *fábrica* o la de *producción*, o incluso la de *sistema abierto* que utiliza Deleuze como base de su hacer conceptual, también en política. Imágenes como plan(o)s de inmanencia, es decir como modos pre-filosóficos con los que trabaja la filosofía. Imágenes no dogmáticas que Deleuze elabora ontológicamente para poder dar cuenta de nuestra actualidad y poder dibujar allí *líneas de fuga*.

Debemos subrayar, antes de introducirnos en el tema que nos concierne en el presente capítulo de esta última sección, dos puntualizaciones relevantes *de hecho*, es decir, no ontológicas, sino fácticas, las cuales son interesantes, tanto porque nos comienzan a mostrar ámbitos *de derecho*, como para situarnos en la cuestión que nos atañe:

La primera de ellas es particular de nuestro enfoque. Se trata de que, para no alejarnos del problema a tratar y ser fieles a las condiciones ontológicas del mismo, tomamos como punto de partida de este estudio como ya hemos hecho notar, la indiscernibilidad entre los textos del *devenir Deleuze en solitario* y el *devenir Deleuze-Guattari*. Como ya vimos en la sección anterior, no enfocamos nuestro estudio desde la

historia sino más bien desde el *devenir*. Consideramos entonces, al tratar la dimensión ontológica de la política en Deleuze, que todo el pensamiento deleuzeano es político a pesar de que se haya hecho más explícitamente tal, y más concreto-fáctico en lo histórico, en contacto con Félix Guattari. Es más, lo que queremos expresar con esta indiscernibilidad es que no habría siquiera devenir Deleuze-Guattari, como vimos, si no se diera a la vez un *plan(o) de inmanencia ontológico-político* dibujado por obras anteriores y posteriores en todo el pensamiento que es Deleuze como ya hemos expuesto suficientemente⁸⁷⁴.

«Han intentado, pues, discernir lo indiscernible o fijar lo que debe asignarse a cada uno de nosotros. Pero dado que cada uno de nosotros, como todo el mundo, es ya varias personas, hay mucha gente en total»⁸⁷⁵

La segunda puntualización refiere al criticismo acerca del problema político en Deleuze. Encontramos, en un primer acercamiento que, a partir del pensamiento deleuzeano, y ante todo de su vertiente política, hay en la actualidad múltiples manifestaciones, una multiplicidad de enunciados, discusiones y *derrames* proliferantes...quizá podamos pensar que demasiados: Desde los filósofos rigurosos estudiosos de su pensamiento divididos en muchos movimientos: sean estos socialdemócratas como P. Mengue y J. L. Pardo, pasando por los izquierdistas A. Negri, M. Hardt, F. J. Martínez, J. M. Aragüés, etc., los críticos como Žižek, C. F. Liria, etc., hasta las banalizaciones periodísticas de “la diferencia”, sin olvidar a aquellos que, como decía Deleuze mismo en su *Abecedario*:

«Había quienes pensaban que el deseo era el espontaneísmo [...] –los maos-spontex– [...] y luego había otros que pensaban que el deseo era la fiesta. Para nosotros no era ni lo uno ni lo otro, pero aquello no tenía demasiada importancia, porque de todas maneras, había agenciamientos que se construían. Había cosas que, incluso los locos, había tantos de todos los tipos.»⁸⁷⁶

⁸⁷⁴ Vid. Supra. 5.1. “Encuentros y desencuentros” y 5.2. “Heterogénesis. De la doble causalidad” de este trabajo.

⁸⁷⁵ *PP*, p. 16. Trad. Cast. 15-16.

⁸⁷⁶ G. DELEUZE y C. PARNET: *L'Abécédaire*. Letra: “D” de “Deseo”. K. WHITE hace esta misma apreciación en forma de pregunta en su “intimista” libro: *Dialogue avec Deleuze*, p. 28.

Esta proliferación, desde el comienzo, nos indica, como ya hemos intuido, un mismo movimiento doble: en su zona afirmativa, este movimiento nos hace notar cómo esta propagación obedece a la importancia que tienen las líneas de fuga y las cartografías que nos muestra el devenir Deleuze-Guattari. Podemos ver con ello el valor y la efectividad que *ya de hecho* posee este pensamiento por el derrame y creación de discursos a partir de él y gracias a su utilidad. Todo ello síntoma, de alguna manera, de que el diagrama de la problemática nos es muy útil para pensar el presente⁸⁷⁷. Y nos es muy útil, sobre todo, como signo de efectuación de su mismo deseo. La filosofía Deleuze-Guattari nunca ha deseado nada más que abrir espacios, producir agenciamientos y hacer que las series se ramifiquen a modo de rizoma o sistema abierto. Producir *nuevas posibilidades de vida*, como ya venimos anunciando en todo este trabajo.

En su zona más represiva, esta misma proliferación de discursos “deleuzeanos” muestra un peligro: el peligro de que pueda llegar a ser una simple moda enarbolada por los medios de comunicación y por algunos aliados de la impotencia dentro de lo denominado “filosofía”, “autores” que se justifican por estar a favor o en contra de su pensamiento. Esta proliferación, entonces, puede llevar el pensamiento ontológico y creativo de Deleuze hasta el hastío. Siempre que aparece una banalización de este estilo, una proliferación tal de un pensamiento, este pensamiento acaba pareciendo un asunto más de marketing, un factor más de la omnimoda *comunicación* que nos rodea y asfixia, que de un pensar creativo. Se trata de un arma tremendamente temible siempre en filosofía, su banalización en moda, su rotulismo eliminando sus potencias. Y esta asfixia por proliferación es un signo claro de la *sociedad transparente de consumo* que ya veían acercarse pensadores como Baudrillard, Guattari y Deleuze. La nueva censura.

⁸⁷⁷ Encontramos no sólo que el tema de la política sobrevuela prácticamente todos los estudios interesantes acerca de Deleuze como pueden ser los de F. ZOURABICVILLI, M. HARDT, E. ALLIEZ, J.C. MARTIN, J. RAJCHMAN, J.L. PARDO, F. J. MARTÍNEZ, T. OÑATE, P. MARRATI, J.M. ARAGÜÉS, A. CASABONA y much@s otr@s; sino que localizamos que ése punto de encuentro entre las múltiples lecturas deleuzeanas también sale de los ámbitos académicos para intervenir directamente en política. Muestra de ello son, ya sea algunas acciones de grupos antiglobalización, centros culturales ocupados...etc. como determinados híbridos que nos salen al encuentro: desde los intencionadamente polémicos como Slavoj ŽIŽEK, hasta las ya conocidas obras de Michael HARDT con Toni NEGRI: *Imperio o Multitudo*; *Les temps capitaux* de Eric ALLIEZ, o los pensamientos políticos que “utilizan” a Deleuze como pueden ser los de J. M. RIPALDA o S. ROYO en España. Incluso el experimento-debate que aconteció en el Laboratorio (en Madrid) entre J. L. PARDO y lectores y actores políticos de las calles de esta ciudad acerca de si en Deleuze hay necesidad de un Estado de Derecho o es absolutamente contrario a éste.

«Desde hace algunos años, vivimos en un periodo de reacción a todos los dominios. No hay razón para que el terreno de los libros se salve de ello. Se nos está fabricando un espacio literario, tanto como un espacio jurídico, un espacio económico, político, completamente reaccionarios, prefabricados y aplastantes. [...] Trabajar se ha convertido en algo muy difícil, pues se está edificando todo un sistema de “aculturación” y de anti-creación característico de los países desarrollados. Mucho peor que la censura. La censura provoca efervescencias subterráneas, pero la reacción aspira a que todo se torne imposible.»⁸⁷⁸

Desde luego, esta última faceta, a saber, la proliferación banalizante, aunque se pueda llegar a dar en múltiples casos, no parece obedecer tanto al deseo de este pensar que se ha dedicado a hacer más escritos largos y densos desde el rigor, que meros artículos únicamente consumibles por los periodistas y gentes con ansia de argumentos de autoridad. Pero esta dinámica que puede llegar a encerrar el pensamiento deleuzeano en su proliferación, además de no perder el lado afirmativo de su movimiento, nos aporta, a la vez, signos importantes acerca del peligro que esta filosofía parece tener para el estado “normal” de las cosas. Nos da indicios de su *resistencia* al transcurrir tranquilo de la normalidad banalizada que circula como producto de consumo sin parar. Como siempre, tornar en moda algo interesante, banalizarlo, ayuda mucho a que no moleste o haga daño a algún poder establecido, como siempre ha ocurrido en los poderes de la filosofía como ya sabemos⁸⁷⁹. Sabemos que la molestia es una de las características por las que podemos percibir que hay un pensar creativo y crítico:

«Como dice Nietzsche, la Verdad parece ser “una criatura bonachona que ama sus comodidades y da sin cesar a todos los poderes establecidos la seguridad de que jamás causará a nadie la menor dificultad, pues no es, después de todo sino *ciencia pura...*” ¿Qué es un pensamiento que no hace daño a nadie, ni al que piensa ni a los otros? [...] lo nuevo sigue siendo nuevo en su potencia de comienzo y de recomienzo [...] Lo que se establece con lo nuevo no es precisamente lo nuevo. Pues lo propio de lo nuevo, o sea la diferencia, es solicitar al pensamiento fuerzas que no son, ni hoy ni mañana,

⁸⁷⁸ *PP.*, pags. 41-42. Trad. Cast, pags. 45-46.

⁸⁷⁹ Vid. Supra: 5.3. “Potencias e impotencias de la filosofía”.

las del reconocimiento; potencias de un modelo completamente diferente, en una *terra incognita* jamás reconocida ni reconocible.»⁸⁸⁰

Y la marca misma de que el pensamiento deleuzeano molesta es, precisamente, el intento mismo de convertirlo en moda, la tentativa de que, por exceso de enunciados a velocidad casi infinita, desaparezcan los efectos reales de un *acontecimiento*. Que éste no logre generar nada relevante. Que «*cada vez lo posible quede de nuevo cerrado.*»⁸⁸¹

19.1.1. Un sistemático desorden.

Una vez precavidos por estas precisiones las cuales, si no son localizadas en primer lugar –y sobre todo en el terreno más aparentemente mundano como es el de la política– pueden inundar de hechos y meras opiniones el terreno de ser, del devenir y del pensar; una vez precavidos, nos adentramos propiamente en los aspectos *de derecho* del pensamiento político de Gilles Deleuze⁸⁸².

Comenzaremos tratando el método deleuzeano de acercamiento a lo político el cual, como ya apuntamos, es inmanente al problema mismo. En esta zona de aproximación, lo primero a tener en cuenta, como condición para poder *cuidar* y pensar a Deleuze, es que el suyo es un modo de problematizar lo político y la política estrictamente filosófico. No es un modo ni político, ni sociológico...etc., sino una *ontología política* como ya sabemos. Esto quiere decir que, aunque es realmente importante y pertinente trazar líneas de fuga desde zonas diversas del pensamiento político deleuzeano y experimentar con ellas en distintos ámbitos como hacen filósofos como Negri, Hardt, Ripalda, Alliez, etc., también es muy relevante y útil poder hacer una lectura *justa y ajustada* de la problemática deleuzeana en sus términos propiamente de ontología política. Y este es precisamente el proceso que llevaremos a cabo en esta sección para poder hacernos cargo del sistema deleuzeano en todas sus verdaderas potencias, buscando la coherencia y localizando los desniveles y variaciones, también

⁸⁸⁰ DR. p. 177. Trad. Cast. p. 210.

⁸⁸¹ Cfr. “May 68 n’a pas lieu” en DRF., p.216.

⁸⁸² Para ver la diferencia entre *hecho* y *derecho* en Deleuze Vid. Supra. 15.3. “Hacia el plan(o) o desetratificación. Tercera ontología”, sobre todo el epígrafe: 15.3.4. “Materia del ser e imagen del pensar”.

políticas, que podemos encontrar en la sistémica abierta constituida por el pensamiento deleuzeano.

Si pensamos y observamos los modos en que Deleuze explica o desarrolla el tema político notamos, no sin perplejidad, que hay diferencias, a veces inmensas, en el modo y *estilo* de tratar la temática en textos diferentes de Deleuze. No encontramos tanta diferencia y lejanía entre escritos como *Antiedipo*, y *Lógica del sentido*, como nos indica Žižek⁸⁸³, sino que la diferencia más aguda la hallamos entre textos como los éstos, estrictamente filosóficos, como son también *Mil Mesetas*, *¿Qué es la filosofía?*, así como los libros dedicados a la historia inmanente de la filosofía, y otros escritos de filósofo como *Kafka, por una literatura menor*, *Superpositions*, *L'épuisé*, o incluso zonas enteras de *La imagen-tiempo*. Pero, de un modo más llamativo encontramos diferencias entre los dos estilos que hemos mencionado y otro: el que aparece en artículos concretos sobre temáticas precisas, ya sean éstas desde el problema palestino o la independencia de Nueva Caledonia, hasta el problema del poder en Foucault y las “sociedades de control” (temas que trata en los dos capítulos políticos tanto de *Diálogos* como de *Conversaciones*), atravesando por el encarcelamiento de A. Negri, las peticiones a favor de los homosexuales, a favor del aplazamiento de los juicios de Acción Directa basándose en la huelga de hambre que llevaron a cabo, o el estatuto de un acontecimiento tal como el Mayo del 68 francés⁸⁸⁴.

Estos tres estilos diferentes que encontramos, estas tres líneas, dan lugar a muchos problemas complejos en el pensamiento de Deleuze, incluso a algunos podría parecer que estas diferencias en el tratamiento de un tema tan crucial como la política son efecto del desorden, falta de método y de rigor de Deleuze. Nosotros veremos cómo cabe una explicación para tal aparente desorden, una explicación sistemática.

Sin embargo resulta de lo más extraño acercarnos a la totalidad de los escritos deleuzeanos y encontrar pasajes enteros que se podrían contradecir enteramente entre ellos. Y algunos hasta ir en contra de aquello frente a lo cual parece luchar toda la

⁸⁸³ Cfr. S. ŽIŽEK: *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, p. 15.

⁸⁸⁴ Entre otros asuntos que podemos encontrar entre las obras de Gilles Deleuze, muchas de ellas recogidas en *ID.*, y, sobre todo, en *DRF*.

filosofía deleuzeana. Por ejemplo, en textos como el que hallamos en el artículo: “Lettre ouverte aux juges de Negri” vemos escrito:

« [...] La justicia debería conformarse a un cierto tipo de identidad. No se trata simplemente de la identidad del acusado, sino de una identidad, o no contradicción, más profunda que debe caracterizar un acto de acusación. Si emergen otros motivos de acusación, hay que cambiar el acto jurídico.

[...] Un acto tal de acusación, tan cambiante y tan indeterminado, falta a la más elemental identidad jurídica. “Tu serás de todas formas culpable”»⁸⁸⁵

En estos textos, nos acercamos a un Deleuze casi irreconocible, hablando de la necesidad de una “identidad”, aunque es cierto que dice “cierto tipo de identidad” y por lo tanto no apela a una identidad instaurada, sino más bien a un cierto “efecto de identidad”. Pero finalmente habla y defiende una “identidad”, una “no contradicción”, un “acto jurídico”, “acto jurídico justo”, etc.

En esta línea de aparentes contrasentidos en Deleuze, J. L. Pardo ha localizado varias zonas muy interesantes al respecto. Por ejemplo, afirmaciones deleuzeanas a favor o justificando un Estado de Derecho:

*«Y aquí comienzan las sorpresas. Cuando en el capítulo de Mil Mesetas titulado “Micropolítica y segmentariedad” se hace una relación de todos los peligros (o sea, de todos los males) que acechan ese territorio de lo molecular descubierto por el Mayo del 68 y teorizado por el Antiedipo, resulta que, en contra de todas las expectativas generadas por la Cláusula R, el Miedo aparece como el menor de los peligros y, en consecuencia, el Estado aparece como el menor de los males, como lo menos mal que nos puede pasar o lo que menos hay que temer.»*⁸⁸⁶

También encontramos textos contradictorios entre sí en ámbitos que no parecen estrictamente políticos pero que poseen una importancia inmensa a la hora de atender esta problemática. Es el ejemplo de aquellos escritos que hablan de la “posibilidad”, como nos hace ver F. Zourabichvili:

⁸⁸⁵ “Lettre ouverte aux juges de Negri”, *DRF.*, p. 156.

⁸⁸⁶ J. L. PARDO: “Máquinas y componendas. La filosofía política de Deleuze y Foucault”, p.60

«*Dos discursos aparentemente opuestos coexisten en Deleuze: agotar lo posible/crear lo posible. Demasiado aparentes por ser reales, las contradicciones de los grandes filósofos son generalmente muy interesantes: señalan un momento de tensión extrema en el pensamiento, una afirmación difícil más que una dificultad de afirmar*»⁸⁸⁷.

En efecto, en libros como *Nietzsche y la filosofía*, o *¿Qué es la filosofía?*, (alejados cronológicamente entre sí pero más cercanos en temática que aquellos que veremos a continuación), así como en sus obras sobre agenciamientos filosófico-artísticos: *Proust y los signos*, *Kafka: Por una literatura menor*, *Superpositions* o *Crítica y clínica*, Deleuze escribe afirmaciones tales como que el papel de la filosofía, al igual que el del arte, es crear *nuevas posibilidades de vida*⁸⁸⁸, por ello el arte y la filosofía se resisten a «*La ignominia de las posibilidades de vida que nos son ofertadas*»⁸⁸⁹, apelan a un *pueblo por venir*⁸⁹⁰. «*Lo posible, sino me asfixio*»⁸⁹¹. Sin embargo, en obras como *El Bergsonismo*, lo “posible” se ve descalificado:

« [...] “lo posible no es más que lo real junto con un acto del espíritu que arroja su imagen al pasado una vez que se ha producido”. [...] (cuando confundimos el surgimiento de una realidad en el universo con una sucesión de estados en un sistema cerrado).

[...] en el falso problema hay una ilusión fundamental, un “movimiento retrógrado de lo verdadero”, por el cual consideramos que el ser, el orden o lo existente se preceden a sí mismos o preceden al acto creador que los constituye, retrotrayendo una imagen de sí mismos en una posibilidad, un desorden, un no-ser supuestamente primordiales.»⁸⁹²

O como en *L'epuisé*, donde la tarea que se afirma en la obra de Samuel Beckett, como ya nos venía diciendo Zourabichvili, es la de “agotar lo posible”:

⁸⁸⁷ F. ZOURABICHVILI: “Deleuze et le possible (de l’involontarisme en politique)” en E. ALLIEZ (ed.): *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*. p. 337.

⁸⁸⁸ *Nph.*, p. 115. Trad. Cast. p. 120.

⁸⁸⁹ *Qph?*, p. 103. Trad. Cast. p. 109.

⁸⁹⁰ *Ibidem* y *CC.*, p. 15. Trad. Cast. p. 15. Cfr. F. ZOURABICHVILI: “Deleuze et le possible (de l’involontarisme en politique)”. p. 340.

⁸⁹¹ *PP.*, p. 143-148. Trad. Cast. p. 170.

⁸⁹² *B.*, pags. 6-7. Trad. Cast. pags. 14-15.

« Él acaba con lo posible, más allá de toda fatiga, “para acabar otra vez”»⁸⁹³

Todas estas complejidades, “desórdenes” o “paradojas” deleuzeanas conducen a diversas lecturas sobre esta filosofía, algunas bastante forzadas y externas-trascendentes al problema que es Deleuze. Así retornamos a un Žižek que encuentra en estos pequeños “desórdenes” una crítica hacia el pensamiento del filósofo francés: sus libros se convertirían en polémicos entre sí. De este modo se podrían distinguir los escritos “buenos” de los “malos”, como parece que quiere mostrar el filósofo esloveno al encontrar una gran tensión entre *Lógica de sentido* y *El Antiedipo*, abogando por una “buena política” en Deleuze frente a la que denomina “popular”, haciendo alarde de su izquierdismo elitista.

*«Este libro empieza, pues, por discernir la tensión interna del pensamiento de Deleuze entre el Antiedipo y la Lógica del sentido, entre el autor que celebra la multitud productiva del devenir frente al orden reificado del ser, y el autor de la esterilidad del devenir incorporal del Acontecimiento del sentido. [...] en lo tocante a la política, se exponen la parálisis y la impotencia de la “política deleuziana” popular y se perfilan los contornos de una “política deleuziana” diferente.»*⁸⁹⁴

También estos “desórdenes” podrían dar lugar a separar completamente los escritos con Guattari de los “puramente” deleuzeanos, como si no pudiera haber el continuo en su diferencia que ya hemos constatado.

También podrían sesgar zonas, matices y diferenciaciones precisas necesarias en el sistema abierto de la filosofía deleuzeana. Localizamos aquí el caso de P. Mengue, el cual en su libro *Deleuze et la question de la démocratie*, necesita, de un modo paralelo a Žižek, anular un Deleuze, en este caso, el de la univocidad y los textos más políticos en orden a poder rescatar a aquel que defiende “lo múltiple” o plural y el cual apoya una ética Nietzscheana supuestamente “a la Foucaultiana”, frente a una política de la resistencia. Es decir, P. Mengue conduce el pensamiento deleuzeano más hacia una

⁸⁹³ G. DELEUZE: *L'épuisé*, en S. BECKETT: *Quad. Et autres pièces pour la télévision*. p. 58

⁸⁹⁴ Cf. S. ŽIŽEK: *Órganos sin cuerpo*, pags. 15-16.

relación ética-estética que hacia una estética-política como aquella en la que insiste Deleuze, haciendo causa común de la ética y la política.

«Pues finalmente, la diferencia no se establece entre lo social y lo individual (o lo interindividual), sino entre el dominio molar de las representaciones, ya sean colectivas o individuales, y el dominio molecular de las creencias y de los deseos, en el que la distinción entre lo social y lo individual pierde todo sentido, puesto que los flujos ya no son ni atribuibles a individuos ni sobredecodificables por significantes colectivos.»⁸⁹⁵

Es más, P. Mengue, con ello critica profundamente a Deleuze, pues considera que su filosofía se ha vuelto completamente reactiva con la aparición de la política frente a la ética que parecía profesar en obras como *Lógica del sentido*. Y toda esta crítica a Deleuze la consigue P. Mengue a costa de establecer un dualismo en Deleuze entre su ética y su política, esta última adjetivada como resentida y revolucionaria en la línea de las modas de vanguardia:

«Nos parece que la última filosofía deleuzeana [...] no ha sabido penetrar suficientemente en su propio presente por desprenderse de su positividad interna conforme al principio nietzscheano (= para cada cosa, social-democracia, globalización o capitalismo, comprender eso por lo que es activa, afirmativa), y se sustrae en parte a la exigencia constante de la filosofía que Hegel nos ha recordado (comprender de antemano la positividad presente y no compadecerse [...])»⁸⁹⁶

«He ahí: “ignominia de nuestras condiciones de existencia”. La palabra de disgusto, y de vergüenza, es lanzada al encuentro del presente, de la realidad de la vida que es la nuestra. ¿Y no será esto el resentimiento más puro el que habla? No se puede encontrar un término más fuerte para cualificar nuestra realidad de hombre de las democracias contemporáneas.»⁸⁹⁷

⁸⁹⁵ MP., pags. 267-268. Trad. Cast., p. 223.

⁸⁹⁶ P. MENGUE: *Deleuze et la question de la démocratie*. p. 189. Frente a estas afirmaciones de Mengue encontramos el artículo de M. ANTONIOLI: “La machination politique de Deleuze et Guattari” en A.A.V.V. A. BEAULIEU: *Gilles Deleuze, héritage philosophique*, pags. 73-95., donde es discutido que haya una ética más propiamente que una política en Deleuze.

⁸⁹⁷ Op. Cit. p. 177.

Una ética pasada por una estética de la alegría que todo lo afirma y que, vista desde el mismo Deleuze, podría ser considerada algo más cercano al camello nietzscheano que afirma todo y carga con ello, que al modo del niño que debe tener también al león y saber decir “no” como ya vimos en el caso de la “negación no dialéctica” de este trabajo⁸⁹⁸:

«Se podría haber creído que el asno, el animal que dice I-A, era el animal dionisiaco por excelencia. De hecho, no es nada; su apariencia es dionisiaca, pero toda su realidad es cristiana. [...] siempre dice sí, *pero no sabe decir no*. [...] La palabra avisada es sí, pero viene precedida y seguida de un eco que es no. El sí del asno es un falso sí.»⁸⁹⁹

Puede ocurrir también, que este exceso de matices en la filosofía de Deleuze a veces aparentemente incongruentes entre sí, en orden a dar lugar a las paradojas que hacen pensar y a lo abierto del sistema, obligue a pensadores a utilizar estrategias de lectura, como la que aporta Michael Hardt en *Gilles Deleuze. An apprenticeship in Philosophy*. El problema que localizamos en este escrito –sin duda brillante y, podríamos decir, muy deleuzeano “en espíritu”– es que necesita hacer diacrónico el pensamiento de Deleuze para llevarle de la ontología a la política, atravesando una ética. Y a pesar de que analiza una tendencia en Deleuze más que mostrar una cronología estricta, lo cual convierte el modo de exposición, como hemos dicho, en una estrategia y una propuesta de lectura y pensamiento más que en la afirmación de una evolución lineal progresiva; a pesar de ser suficientemente lúcido en ese sentido, sin embargo, posee todavía un presupuesto progresista que es muy difícil de implantar en Deleuze como ya también vimos en el caso de P. Mengue⁹⁰⁰:

⁸⁹⁸ Supra. 5.3.2. “Negación no dialéctica”.

⁸⁹⁹ *Nph*, pags.204-205. Trad. Cast. p. 249-250. Es curioso notar como se suele asumir afirmación como falta de crítica y casi resignación frente a lo que hay. Deleuze siempre ha luchado contra esta noción de afirmación, contra la cual también lucha Nietzsche. Como nos muestra M. Hardt: «*La afirmación no se opone pues a la crítica. Por el contrario, se basa en una crítica total y minuciosa que lleva hasta el límite las fuerzas de la negación. La afirmación está íntimamente vinculada con el antagonismo. La forma de la crítica deleuziana nos retrotrae al método filosófico escolástico: pars destruens, pars construens. La clave de esta concepción alternativa es el carácter absoluto, no dialéctico, del momento negativo. Según Deleuze, éste es el modo en que Nietzsche «completa» el proyecto kantiano.*» M. HARDT: *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*. p. 218.

⁹⁰⁰ Vid. Supra. 9.4. “Hacia la univocidad sin sustancia. O la importancia del espacio”

«Hemos navegado a través de la obra temprana de Deleuze con la intención de discernir la vigorosa línea de desarrollo, una evolución progresiva: Bergson, Nietzsche, Spinoza.»⁹⁰¹

Por todo ello, es necesario encontrar una estrategia de lectura y pensamiento más espacial y no tan temporal, una *cartografía* para poder comprender el pensamiento vivo de Deleuze junto con sus “desórdenes”, de un modo coherente con Deleuze mismo. Y si ya lo hemos llevado a cabo en el terreno de la ontología sistemática, notando también sus ilusiones necesarias, ahora es el momento de hacerlo en el terreno esencial, como podemos advertir, de la ontología política.

Partimos, entonces, como ya vimos, de que Deleuze sólo se acerca a la política y a otros ámbitos desde la filosofía y desde una filosofía muy particular que es su sistema, su *ontología menor*. De ese modo, como vimos, la filosofía deleuzeana aboga por la *inmanencia* y la *univocidad* de las *multiplicidades*, y ello desde una alteración radical de los espacios y los tiempos que se caracteriza por luchar: en primer lugar contra cualquier trascendente; en segundo, contra la existencia de una única línea temporal de desarrollo historicista-espiritualista; y en tercero, contra pensar un orden de convergencia que diera lugar a *Un Mundo* en lugar de afirmar las diferencias en ellas mismas, su divergencia radical mediante un *plan(o) de inmanencia* o *síntesis disyuntiva*.

Partimos de que estos anclajes ontológicos no pueden ser elididos en el modo de preguntar a Deleuze mismo por sus “desórdenes” en este terreno de la política. Por ello, estos cambios aparentes de estilo no pueden estar separados del pensamiento que hemos expuesto prolíficamente en las secciones anteriores de este trabajo, necesarias para comprender el funcionamiento y la acción concreta de toda la máquina deleuzeana. Si consideramos entonces que Deleuze habla en tanto que filósofo y lo que lleva a cabo no es tanto una política organizativa y calculística, ni una llamada “Realpolitik”, sino *una ontología política*, no podemos olvidar lo que ya hemos visto: y es que Deleuze establece que el hacer filosófico no es nada más, ni nada menos, que crear conceptos e introducir

⁹⁰¹ M. HARDT: *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*. Vid. Nota 8. p. 213.

métodos de análisis; y ello para alterar lo que nos rodea, para, como él mismo dice en el abecedario: «*Luchar contra la estupidez*», como ya sabemos.

«Una filosofía que no hace daño a la estupidez [...] hacer daño a la estupidez, resistir a la estupidez. [...] La filosofía impide que la estupidez sea tan grande como llegaría a ser si no hubiera filosofía.»⁹⁰²

Por ello, sólo podemos establecer la cartografía de la ontología política deleuzeana siguiendo sus propios criterios de una *ontología menor*, a saber, como creación de conceptos frente a la estupidez y dominio de las lenguas “mayores”, hegemónicas.

19.1.2. Diferenciar y articular.

Como sabemos por las secciones anteriores, desde sus primeros escritos, sobre todo en el *Bergsonismo*, y su relación con la *evaluación inmanente de las potencias*⁹⁰³, Deleuze encuentra la metodología a seguir para llevar a cabo la producción de conceptos que actúen y transformen, así como para crear modos de análisis de los estados de cosas. Es en la *intuición como método* bergsoniana donde encontramos una actividad coherente con Deleuze para acercarnos a lo que hay: a los mixtos que nos rodean. Es allí, en el pensamiento de Bergson, donde parece residir el método que se desarrolla en Deleuze, intentando evitar los falsos problemas y las ilusiones.

«Pero incluso en filosofía sólo se crean conceptos en función de los problemas que se consideran mal vistos o mal planteados (pedagogía del concepto). [...]

Lo que no obstante permanece absoluto es el modo en el que el concepto creado se plantea en sí mismo y con los demás. La relatividad y la absolutidad del concepto son como su pedagogía y su ontología, su creación y

⁹⁰² G. DELEUZE: *Abécédaire*. Letra: “R” de “Resistencia”. Supra. Nota 10. Vid. I. STENGERS: “Entre collègues et amis”. En A.A.V.V. P. VERSTRAETEN e I. STENGERS: *Gilles Deleuze*. pags. 155-174 y Supra. §. 16.4. “La violencia del afuera...y del adentro”.

⁹⁰³ Supra. §§. 5.3. “Potencias e impotencias de la filosofía”, sobre todo en 5.3.3. “Los rivales de la filosofía” y 5.3.5. “Evaluación inmanente”.

su auto-posición, su identidad y su realidad. Real sin ser actual, ideal sin ser abstracto...»⁹⁰⁴

Es en sus primeros escritos donde encontramos la clave del método seguido y creado por Deleuze que nos ayudará para orientarnos también aquí en este tema de la ontología política. Y este método, como ya Bergson indica junto con Platón, no es otra cosa que la labor de: *diferenciar y articular*.

«Se trata siempre [...] de dividir un mixto siguiendo sus articulaciones naturales, es decir, en elementos que difieren en naturaleza. La intuición como método es un método de división, de espíritu platónico. Bergson no ignora que las cosas se mezclan en realidad, de hecho; la experiencia sólo nos ofrece mixtos.

Después de haber seguido las líneas de divergencia *más allá del giro*, es preciso que esta líneas se corten de nuevo, no en el punto del que habíamos partido, sino más bien en un punto virtual, en una imagen virtual del punto de partida, situada más allá del giro de la experiencia y que nos da finalmente la razón suficiente de la cosa, la razón suficiente del mixto, la razón suficiente del punto de partida.»⁹⁰⁵

Si queremos ajustarnos a Deleuze, uno de los principios metodológicos a utilizar con él son sus propias reglas metodológicas. Ello, pensamos, puede eliminar muchos problemas que surgen con estos “desórdenes” a los que nos hemos referido.

Este método como *cartografía* del pensamiento deleuzeano avisa de que hay que tener mucha *prudencia* para tratar temas tanto filosóficos como políticos o incluso estéticos. Que hay que ser realmente cuidadoso al trazar el mapa del problema, pues se trata siempre con realidades complejas, delicadas y difíciles de crear-aprehender, con mixtos que pueden generar falsos problemas, como ya vimos en el caso del espacio y del tiempo, y no dar lugar a las condiciones para un problema realmente transformador. Por todo ello, es necesario dar cuenta de que Deleuze, también en la potencia de la política, no

⁹⁰⁴ *Qph?*, pags. 22 y 27. Trad. Cast., pags. 22 y 27.

⁹⁰⁵ *B.*, pags. 11 y 20. Trad. Cast., pags. 19 y 26-27. Cap. 4. “Metodología”. Ésta es justamente la propuesta de Platón en *El Político*: el arte del carnicero: cortar-dividir por el lugar de las articulaciones precisas. También el arte del tejedor: recombinar, retejer...ese es el arte de La Política Justa (para saber qué tratamos cuando decimos “justo” vid. el comienzo del capítulo 19. “Ontología política”).

hace otra cosa que diferenciar ámbitos y realizar *justo articulaciones*. Todo ello en orden a liberar la cuestión de falsos problemas y tratar los pertinentes desde el punto de vista de la vida y el devenir.

«Teníamos por tarea analizar los estados mixtos, los agenciamientos, lo que Foucault llamaba los dispositivos. Hacía falta, no remontar a los puntos, sino recorrer y desenmarañar líneas: una cartografía que implicaba un micro-análisis (lo que Foucault llamaba micro-física del poder y Guattari micro-política del deseo). Es en los agenciamientos donde se encontraban los focos de unificación, nudos de totalización, los procesos de subjetivación siempre relativos, siempre susceptibles de deshacerse para continuar más lejos una línea agitada. No buscábamos los orígenes, perdidos o borrados, sino tomábamos las cosas allí donde se impulsan, por el medio, hender las cosas, hender las palabras.»⁹⁰⁶

La estrategia de lectura y el *mapa* que nosotros hallamos, entonces, en Deleuze, de una manera acorde con el método que él mismo parece seguir desde *El Bergsonismo*, consiste de nuevo, no en encontrar una evolución, ni el origen, ni el fin, sino en localizar varias líneas de devenir. Es decir, en el *agenciamiento de enunciación* político concreto en el cual nos situamos de la mano de Deleuze, podemos localizar, de un modo *enmarañado* –y por ello foco de muchos de estos “desórdenes” aparentes–, varias líneas de acción: líneas no escindidas ni excluyentes entre sí, líneas *diferenciadas, articuladas e inmanentes* que Deleuze crea “*justamente*”, ofreciéndonos un modo novedoso, y de una lucidez asombrosa, de acercarnos al tema de lo político y de poder intervenir en él *por el medio*.

De este modo, el filósofo aporta un modo de análisis que, como veremos a lo largo de todo este escrito, hace situar y plantear los problemas y las acciones de una de las maneras más eficaces que podemos encontrar para tratar la situación concreta en la que nos hallamos. Todo ello gracias a esta *inmanencia y diferenciación* que nos permite acceder a la multiplicidad del asunto mismo. *Diferenciar y articular*.

⁹⁰⁶ *PP.*, p. 119. Trad. Cast., p. 140

«No que estas líneas preexistan; ellas se trazan, se componen, inmanentes las unas a otras, enmarañadas unas en otras, al mismo tiempo que se hace el agenciamiento de deseo, con sus máquinas imbricadas y sus planos entrecortados.»⁹⁰⁷

El problema de lo político da lugar, pues, a diversos tratamientos en el pensamiento deleuzeano, y con ello resuenan ya las *tres ontologías* que hemos tratado en la sección anterior que son esenciales y se repiten a la hora de comprender esta filosofía también política y estética. Podemos indicar tres líneas diferenciadas al tratar esta problemática. Tres líneas que coinciden con los tres *estilos* de escritura que localizábamos: por un lado, el correspondiente a libros como el *Antiedipo*, *Lógica del sentido*, *Mil Mesetas*, *¿Qué es la filosofía?*, etc., así como los libros dedicados a la historia inmanente de la filosofía; por otro lado, aquel estilo que tiene relación con los escritos más estéticos del filósofo como *Kafka, por una literatura menor*, o *Superpositions*, o incluso zonas enteras de *La imagen-tiempo*; y finalmente el que remite a los artículos concretos sobre temáticas precisas. Tres líneas que, al tratar la problemática política (así como otros problemas) de modo diverso, pueden llegar a producir, si no se diferencian suficientemente entre sí y no quedan articuladas en su inmanencia, estos “desórdenes” de los que hablamos.

Podemos separar y discernir, entonces, tres líneas de investigación e intervención diferenciadas en Deleuze. Las siguientes:

1) Una línea de *ontológica política* pura que prima en textos más exactamente ontológicos de Deleuze tales como: *Diferencia y Repetición*, *Lógica del sentido*, *Antiedipo*, *Mil mesetas*, *¿Qué es la filosofía?*; y atraviesa las obras sobre filósofos fuera de la historia hegemónica de la filosofía como *El Bergsonismo*, los libros sobre Spinoza y Leibniz, *Nietzsche y la filosofía*, *Foucault*, los cursos, etc.

2) Una *línea* que podríamos denominar *política-estética* como la que atraviesa la serie de textos: *Proust y los signos*, *Presentación de Sacher-Masoch*, *Kafka: por una literatura menor*, *Francis Bacon: Lógica de la Sensation*, *Superpositions* los libros sobre el cine, *Crítica y clínica*, etc.

⁹⁰⁷ D., p. 161. Trad. Cast., p.150.

3) Y una última línea: *de análisis e intervención en el presente*, como la que hallamos en zonas precisas de *La Imagen-tiempo*: “cine y política” y en *¿Qué es la filosofía?*, sobre todo bajo el epígrafe de “Geofilosofía”. Cobrando intensidad y radicalidad en los artículos, recogidos muchos de ellos en *L’Île déserte* y *Deux Régimes de Fous*.

19.1.3. Las tres líneas.

Como vemos, de estas líneas, la última se encuentra localizando los lugares en la estructura donde trazar las *líneas de fuga* concretas o puntos a *desestratificar*; la segunda también está todavía en el estrato y atiende a la relación *ser-pensar*, creando interferencias entre estas dos actividades y produciendo, con ello, estructuras alternativas; y la tercera línea es propiamente la del *plan(o) de inmanencia* o *desestratificación*. Es decir, podríamos establecer que Deleuze siempre dice lo que hace y hace lo que dice, en el sentido de que si recorrimos con él las *tres ontologías* del sistema, podemos localizar este modo de operar-deshacer-crear en una vertiente también política. Por ello Deleuze no es un pensador abstracto sino que su sistema se refiere constantemente a lo que hay y traza el *mapa* siempre desde las estructuras concretas y políticas de las que disponemos. Nunca obvia ni a los tópicos ni al caos. Veámoslo con más detenimiento en cada una de estas líneas enmarañadas.

1) La primera de las líneas: *la de ontológica política*, es sin duda la que percibimos con más facilidad en Deleuze, una vez estudiada esta temática en las primeras secciones del presente estudio a través del *plan(o) de inmanencia* y la tercera ontología de la “*ida*”⁹⁰⁸. Así, en esta zona ontológica podemos encontrar desde la distinción y creación de los conceptos *virtual-actual* de sus primeros escritos, hasta la de *molar-molecular* y, como no, los conceptos de *deseo*, *cuerpo sin órganos*, *plan(o) de inmanencia*, *acontecimiento*, y tantos otros sumamente importantes. Ello siempre alrededor de un plexo de problemas cruciales para Deleuze por su necesidad tanto en el marco de circunstancias en los que se inscribe, como en el *devenir* del pensamiento.

⁹⁰⁸ Supra: IV. Cap. 15. “De la tópica al *plan(o) de inmanencia*”.

Toda esta zona ontológica gira en torno a un problema esencial en el cual se enmarca todo el estudio ontológico que hemos llevado a cabo en las secciones precedentes. Un problema que también es político, que abre la posibilidad tanto de la *ontología menor* como de la política unida a ella. El problema es político en cuanto afecta a toda posibilidad de transformación y ello atañe, por su planteamiento mismo, a nuestra epocalidad. En efecto, en una situación como la nuestra, en la que el capitalismo de consumo necesita la novedad constantemente, a pesar de generar siempre lo idéntico, la gran pregunta que sobrevuela en Deleuze, en este respecto ontológico-político, es precisamente: *¿cómo puede surgir lo nuevo? ¿Cómo puede acontecer lo nuevo entre dos hostilidades que lo impiden?*

Por un lado, la primera de las hostilidades, a pesar de que muchos críticos de Deleuze piensen que está a favor de ello, son las “novedosidades” y modas que el Capital necesita para su consumo. Con su homogeneidad creída original, genial y *ex nihil*.

«Es una y la misma cosa, aportar algo nuevo y buscar, buscar algo. [...] Pero cuando uno enciende la tele [...] cuantas más cadenas hay más se parecen, y más nulas son, de una nulidad radical. El régimen de la competencia en cualquier cosa es producir la misma y eterna nulidad»⁹⁰⁹

Y por otro lado, encontramos otra hostilidad, otra asfixia: la “forma ontológica tradicional” que establece una *trascendencia* de *antemano*. Es decir, bajo la forma de la *posibilidad*, lo nuevo no es tal, sino que es una *copia* de un *modelo* definido de antemano y conocido en un concepto igualmente trascendente. Como si la creación fuera mera técnica de aplicación.

«La actualización, la diferenciación, en este sentido, siempre es una verdadera creación. No se hace por limitación de una posibilidad preexistente. [...] Actualizarse, para un potencial o un virtual, siempre es crear las líneas divergentes que corresponden sin semejanza con la multiplicidad virtual. Lo virtual tiene la realidad de una tarea por cumplir, como de un problema por

⁹⁰⁹ G. DELEUZE: *Abécédaire*: Letra: “O” de “Ópera”

resolver; es el problema el que orienta, condiciona y engendra las soluciones, si bien éstas no se parecen a las condiciones del problema.»⁹¹⁰

Este problema, a saber, el de cómo puede acontecer lo nuevo, resuena también, como ya hemos visto, en la filosofía. Es el problema de la filosofía en la actualidad. Su declinación más clara surge al final del pensamiento deleuzeano en *¿Qué es la filosofía?: ¿Por qué la filosofía no se detiene?, ¿cuál es la tarea y la función de la filosofía en un contexto en el que, por un lado se la sustituye por la omnimoda comunicación, y por otro, se la intenta asesinar para que no moleste a los poderes establecidos e incluso la política pueda continuar su curso hegemónico y pseudo-oposicional entre una derecha e izquierda binómicas (ambas liberales) que, en su mera oposición, hacen el efecto de una democracia que no es tal, y eliminan, a su vez, toda aparición tanto de lo nuevo como de la multiplicidad bajo su dicotomía aparentemente plural?*

« [...] ¿Por qué la filosofía no se detiene?, ¿por qué, por ejemplo, sigue habiendo filosofía hoy? En fin, porque siempre hay motivos para crear conceptos. Y entonces la publicidad se apodera de la idea de creación de conceptos, con los ordenadores y todo lo demás: hay todo un lenguaje que han robado a la filosofía.

La comunicación. [...] Hay que ser creativo, hay que crear conceptos. Pero, en fin, lo que llaman “concepto” y lo que denominan “crear” es algo tan cómico que no vale la pena insistir... Esa sigue siendo la tarea de la filosofía. Hoy sigue habiendo motivos.

A mí nunca me han impresionado los que dicen: la muerte de la filosofía, superar la filosofía, filósofos que dicen cosas tan complicadas como estas. Pero a mí nunca me han preocupado ni me han impresionado, porque pienso: mientras haya necesidad de crear conceptos, habrá filosofía pues esa es su definición. Los conceptos no nos esperan ya acuñados: hay que crearlos. Entonces se crean en función de los problemas. En fin, los problemas evolucionan.»⁹¹¹

Es por ello que no podemos escindir de un estudio de lo político en Deleuze esta dimensión ontológica, ya que es la fuente misma de la problematización: ¿Cómo es posible generar *lo nuevo* que socave la repetición idéntica de la “novedosidad” del

⁹¹⁰ DR., pags. 273-274. Trad Cast., p. 319.

⁹¹¹ G. DELEUZE: *Abécédaire*: Letra “H” de “Historia de la filosofía”

capital?, ¿cómo es posible plantear estrategias políticas que no sean la repetición idéntica de la estructura política hegemónica: democrática, anglosajona, masculina, blanca, etc., como ya nos mostraron Derrida y Foucault⁹¹²?

« [...] los conceptos no son generalidades que se encuentran en el espíritu de la época. Al contrario, son singularidades que reaccionan frente a los flujos ordinarios de pensamiento: se puede perfectamente pensar sin conceptos, pero sólo cuando hay conceptos hay verdaderamente filosofía. Nada que ver con una ideología. Un concepto está lleno de una fuerza crítica, política y de libertad. Es justamente la potencia del sistema lo que puede distinguir lo bueno de lo malo, lo nuevo de lo que no lo es, lo que está vivo o no en una construcción de conceptos.»⁹¹³

2) La segunda de las *líneas* que encontramos pues en el pensamiento deleuzeano donde resuenan las tres ontologías, es aquella que podríamos denominar *político-estética*. Como ya hemos visto, localizamos una preponderancia de esta línea en textos como *Proust y los signos*, *Presentación de Sacher-Masoch*, *Kafka: por una literatura menor*, *Francis Bacon: Lógica de la Sensation*, *Superpositions* los libros sobre el cine, *Crítica y clínica*, etc.

Esta línea posee una relación directa con lo que expusimos en la sección anterior dedicada a la ontología como camino “de vuelta” del sistema y *constructivismo* u *ontología de la creación*. En efecto, como veremos detenidamente más adelante en el último capítulo de esta sección⁹¹⁴, es en este punto donde de nuevo regresa el sistema deleuzeano mostrando, con ello, que se trata de un movimiento que nos conduce de la política o el análisis de las estructuras a la estética o la creación de las mismas, estando en medio y siendo su medio de vida precisamente la ontología o Ideas-problemas: imagen del pensamiento y materia del ser.

⁹¹² «Dicho de otro modo, si Derrida o Foucault han deconstruido el concepto de objetividad, los estadounidenses no van a deducir de ello una reflexión sobre el poder figural del lenguaje o sobre las formaciones discursivas, sino una conclusión política más concreta: objetividad sería sinónimo de ‘subjetividad de varón blanco’» F. CUSSET: *French Theory, Foucault, Derrida, Deleuze & Cía. y las mutaciones de la vida intelectual en Estados Unidos*, Barcelona, Melusina, 2005, p.142.

⁹¹³ *PP.* pags. 48-49. Trad. Cast. pags. 53-54.

⁹¹⁴ *Infra.* §. 19.4. “Línea político-estética. La cuestión alternativa” y Cap. 20 “Sombras de ontología estética”.

Es decir, el punto donde política y estética chocan en el instante, marca ya con su “vuelta”, todo el recorrido del sistema en su zigzag: *de los tópicos al plan(o) de inmanencia y del caos al cerebro*. Es por esta razón, porque se trata de la creatividad misma de la ontología en la que culmina el sistema deleuzeano como el rayo al caer que ilumina una topología; es por ello, por lo que esta línea será estudiada al final de este trabajo –además de todo lo que ha sido estudiada a lo largo del mismo⁹¹⁵–, pues hasta ese momento no se podrá asistir al eterno retorno exacto del sistema en su ontología de la creatividad concreta y respecto del mundo en el que vivimos.

3) Y por último, encontramos la *línea de análisis e intervención en el presente*, como la que hallamos de un modo más intenso en los artículos recogidos en *Deux Régimes de Fous*, así como en zonas precisas de *La Imagen-tiempo*: “cine y política”, dentro del epígrafe: “Cine, cuerpo y cerebro, pensamiento” y en *¿Qué es la filosofía?*, sobre todo bajo el rótulo de “Geofilosofía”.

Esta línea es la que se las ve con las circunstancias y las estructuras, con lo actual para, mediante su desterritorialización parcial y concreta, llevar a cabo el camino de “ida” a través de las tres ontologías o las otras dos líneas, posibilitando, desde lo empírico, la creación de *conceptos, perceptos y afectos* necesarios. Es, en definitiva, lo que podríamos llamar la primera línea para nosotros, la que parte del *calco* y comienza a superponer sobre él el *mapa*. Pero, para poder hacerlo, esta línea ya necesita, siempre y sincrónicamente, de las otras dos, pues no es separable nunca de la “ida” hacia el plan(o) de inmanencia que lleva a cabo su análisis, ni de la “vuelta” creativa que siempre se está dando cuando se plantea un problema concreto, pues, como vimos, plantearlo ya introduce inmediatamente la creación de soluciones.

Por supuesto, las tres líneas se encuentran coexistiendo en todos los escritos deleuzeanos, por tanto, nuestra selección de series textuales no es extensa sino intensa. Es decir, podemos acentuar unos textos respecto de otros porque en ellos encontramos más intensamente una línea que otra. Pero, al no poderse dar por separadas unas de otras,

⁹¹⁵ Supra. Cap. 16. “Del caos al cerebro. Ontología de la creatividad”.

todas coexisten en cada obra, en cada artículo, aunque nunca mezcladas mas sí *enmarañadas*. Y ello es esencial, pues si alguna de las zonas del pensamiento de Deleuze quedara omitida por estar mezclada y subordinada a otra, el filósofo podría quedar convertido en un mero analista de la cultura y la sociedad por una parte, o bien en un filósofo “típico” (como los que nunca ha habido), separado de la realidad que le rodea, sin poder dar cuenta de su actualidad por otra. Incluso, si no se diferencian y articulan simultáneamente estas tres líneas, como ya ocurría en el caso de las tres ontologías, podemos encontrar grandes contradicciones insalvables en su pensamiento como muchos críticos han puesto de relieve, como ya hemos podido apreciar en el epígrafe anterior.

Es en la mezcla u omisión de alguna de las líneas donde encontramos las *ilusiones* del pensar pues, como ya sabemos, una premura o una mezcla no sabida pueden conducirnos directamente a la trascendencia, la jerarquía y a proyectar, en definitiva, lo empírico en lo trascendental, devaluando lo que hay a través de un Juicio siempre perdido por la inocente realidad, condenada siempre de antemano.

Esta condición metodológica, como sabemos, no es tan metodológica como orientativa pues ya decanta el problema.

«Por imagen del pensamiento, no entiendo el método, sino algo más profundo, algo siempre presupuesto, un sistema de coordenadas, de dinamismos, de orientaciones: lo que significa pensar, “orientarse en el pensamiento”. De todas maneras, siempre estamos sobre el plan(o) de inmanencia [...].»⁹¹⁶

Y esta orientación metodológica no es una arbitrariedad, es el modo preciso deleuzeano de plantear el problema. Pues, por un lado resulta deseable que los planos de lo real no se mezclen, y sin embargo, a su vez, los planos han de ser inmanentes unos con otros. La separación no puede ser una escisión, ni puede generar exclusión si lo que deseamos es poder comprender e intervenir en lo que hay. Se trata pues de dar lugar tanto a la *Diferenciación* como a la *Articulación* y a la interferencia de las líneas independientes.

⁹¹⁶ D., p. 202. Trad. Cast. p. 235.

Este método u orientación, tampoco es arbitrario por una segunda razón no menos importante que la primera, y es porque obedece a lo que analiza, y porque no es impuesto desde fuera del planteamiento mismo. Es decir, es un método ajustado como bien nos hace notar Michael Hardt.

«Una concepción del ser basada en una causa externa no puede sustentar la necesidad o sustancialidad del ser porque una causa exterior a su efecto no puede ser necesaria»⁹¹⁷

Es decir, no es producido antes de habérselas con el problema, de antemano «*las líneas no preexisten*»; sino que se produce con la problemática misma, a su lado. No hay en Deleuze método antes, de antemano, pues sería trascendente al asunto mismo. Siempre es a la vez, inmanente. Distinguiendo, si es preciso, y haciéndolo en las articulaciones que lo piden. Articulando porque es requerido. Obedeciendo siempre a los dos polos de condiciones entre las que se sitúa un problema: las condiciones fácticas con las que se encuentra, y las condiciones mismas del *plan(o) de inmanencia* constituido como primer sesgo en el caos, primera decisión ontológica para poder plantear siquiera un problema.

19.2. Línea ontológico-política.

19.2.1. Consecuencias de la univocidad. Acontecimientos.

Seguimos aquí, pues, la primera de las líneas que hemos establecido, a saber la de la propia la línea ontológico-política a pesar de que las tres son ontológicas y políticas a la vez. Esta línea es, junto a la estético-política que ya nos conduce a la ontología estética, aquella que más nos interesa en este trabajo, pues es la que nos hace notar el necesario resonar conjunto que poseen la política y la ontología y trata los asuntos políticos mirados desde la cara de la desestratificación creativa más alejada de las estructuras de tópicos.

⁹¹⁷ M. HARDT: *Gilles Deleuze. Un aprendizaje filosófico*. p.47. M. Hardt expone esta misma idea en relación a lo que cataloga como “ontología a la bergsoniana” de Deleuze, sustentada en sutiles distinciones escolásticas y en radical diferencia con Hegel. Lo que viene a mostrar durante todo el primer capítulo de su libro, es que no puede haber arbitrariedad en las distinciones: Cfr. Todo el capítulo: “La ontología bergsoniana. El movimiento positivo del ser”, pags.35-76.

Ya hemos atendido suficientemente a esta zona del *Plan(o) de inmanencia* en la última de las tres ontologías del camino “de ida” del sistema⁹¹⁸. Pero sí debemos hacer un retorno a ella en el sentido de que hemos visto actuar a este plan(o) en el ámbito sistémico, pero no hemos podido, debido a la situación de la exposición, atender a la cara y las consecuencias intrínsecamente políticas que posee esta ontología. Eso último lo llevamos a cabo en esta sección para hacer notar las zonas de *indiscernibilidad* que se dan entre la política y la ontología. El plan(o) de inmanencia que escoge Deleuze o en el que Deleuze está inserto, como veremos a continuación, es ya una acción político-práctica, es decir, ya instaura un modo de habérselas con las cosas un sesgo sobre el caos determinado y por ello genera condiciones para el pensar-actuar.

El plan(o) de inmanencia que se constituye en el conglomerado maquínico que es el pensamiento deleuzeano, junto con el método, los conceptos y la más pura materialidad de la cuestión producida, se relaciona, como ya sabemos, con el planteamiento o reformulación de la *univocidad*. Pues es, en último término, el univocismo, uno de los modos más relevantes de hacer surgir y tratar el problema de lo político. El más revolucionario de los modos de filosofar por lo que seguidamente percibiremos.

Si ahondamos en qué pueda ser la *univocidad* para ser un sesgo o sección del caos que apela desde el comienzo a lo político-práctico, atravesando con ello también al modo de establecerse el método, lo primero con lo que nos encontramos es que la univocidad posee un largo camino. Es decir, no es una novedad creada recientemente, sino que es un lugar, una imagen o sección de caos, común o que hace comunitarios a muchos pensamientos. Un plan(o) que, siendo ya ancestral en filosofía, posee una virtualidad que siempre se efectúa como revolucionaria y novedosa. Es un ámbito, una toma de postura, una *decisión* en último término, con larga tradición. Pertenece a una tradición de las que Deleuze denomina *menores*: resistente a los poderes, menos atendida, más atacada, y sobre todo, más fluida y posibilitante también de otras filosofías a las que no excluye ni subordina.

Esta tradición sigue siempre la línea de la eliminación de las jerarquías, como hemos estudiado rigurosamente en páginas anteriores, por ello, como toda filosofía, ya

⁹¹⁸ Supra. 15.3. “Hacia el plan(o) o desestratificación. Tercera ontología”.

tiene un presupuesto práctico a su base: en este caso el de la imposibilidad de las jerarquías en la ontología, pues “Ser” se dice de todos los entes por igual, siendo él un mínimo y no teniendo, siquiera él, preeminencia alguna. Es decir, no hay distintos sentidos del ser. El ser se dice sólo de una manera para todos los entes y, por esta razón, no hay entes más entes que otros, como ya sabemos, a pesar de que permita la pluralidad de los entes mismos.

«En efecto, lo esencial de la univocidad no es que el Ser se diga en un único y mismo sentido. Es que se diga, en un único y mismo sentido, *de* todas sus diferencias individuantes o modalidades intrínsecas. El Ser es el mismo para todas esas modalidades, pero esas modalidades no son las mismas. Es “igual” para todas, pero ellas mismas no son iguales. Se dice en un solo sentido de todas, pero ellas mismas no tienen el mismo sentido. Es propio de la esencia del ser unívoco referirse a diferencia individuantes, pero estas diferencias no tienen la misma esencia y no varían la esencia del ser –como el blanco se refiere a intensidades diversas, pero sigue siendo esencialmente el mismo blanco. No hay dos “vías” como se había creído en el poema de Parménides, sino una sola “voz” del Ser que se relaciona con todos sus modos, los más diversos, los más variados, los más diferenciados [*différenciés*]. El Ser se dice en un único y mismo sentido de todo aquello de lo cual se dice, pero aquello de lo cual se dice difiere: se dice de la diferencia misma.»⁹¹⁹

No hay, pues, eminencia alguna ni analogía respecto del ningún ente o super-ente eminente. Todos cantan con una misma voz. Una sola y misma voz. Un vibrar *continuo* constituido por variaciones *discontinuas* de intensidad donde: «*la bestia y el hombre cantan igualmente la gloria de Dios en una suerte de an-arquía coronada*»⁹²⁰.

Partiendo de la noción de *univocidad*, que ya hemos estudiado, podemos hacernos cargo y comprender mucho del modo como Deleuze se acerca a la cuestión de lo político.

⁹¹⁹ DR., p. 53. Trad. Cast, p. 72.

⁹²⁰ “Les plagues d’inmanence” DRF., p. 244. Este fragmento tan hermoso da título al libro de R. GARCÍA: *La anarquía coronada. La filosofía de Gilles Deleuze*.

La primera consecuencia que se sigue en el pensamiento deleuzeano de tomar el camino del plan(o) de inmanencia y la univocidad, es la que reparte, como vimos, el campo de estudio y hace las divisiones pertinentes en él. Frente a las lecturas reduccionistas, analogistas o especialistas, y dentro de una tradición de pensamiento realmente interesante y productiva, como es la de B. Spinoza o W. Benjamin, no puede haber escisión entre política y ontología, como tampoco entre ninguna de ellas y la estética. Y al límite, también es imposible separar todo ello del arte o la ciencia⁹²¹, etc. Son diferentes, pero están íntimamente unidas y se interfieren mutuamente.

«La *unción* (que no la unidad) de los tres plan(o)s es el cerebro. Por supuesto, cuando el cerebro es considerado como una función determinada se presenta a la vez como un conjunto complejo de conexiones horizontales y de integraciones verticales que reaccionan unas con otras, como ponen de manifiesto los “mapas” cerebrales.»⁹²²

Ello quiere decir que es difícil hacer ontología al margen de la política, pues incluso eso ya sería una acción política aunque muy violenta y *triste* por esterilizadora. Y no se puede hacer política al margen del pensamiento (sea este del tipo que sea) si no se desea que se banalice todo el ámbito político al no ser atravesado por nada creativo, repitiendo siempre a los mismos esquemas muertos y los mismos tópicos aprendidos a fuego en todas las instituciones, desde las escuelas, las ciencias, hasta la televisión o los parlamentos.

Entre las llamadas “disciplinas” ha de darse un vínculo de inmanencia si no quieren quedar despotencializadas entre sí y sin posibilidades de crear en comunidad mundos posibles. De ahí que el método mismo aplicado en la escritura de Deleuze se base en una separación o diferenciación pero siempre sin escisión. Pues el *diferenciar* apela a localizar las potencias de lo real pero sin escindir. Si hubiera escisión entre las distintas líneas de acción, no se podría dar cuenta de estas potencias de lo real que no son otras cosa que relacionales. Los afueras son afueras íntimos como ya sabemos. En Deleuze no

⁹²¹ Vid. para ello la polémica de A. Sokal y dos artículos de Q. Racionero muy clarificadores al respecto: Q. RACIONERO: “La resistible ascensión de A. Sokal. Reflexiones en torno a la responsabilidad comunicativa, el relativismo epistemológico y la postmodernidad” en: Q. RACIONERO y S. ROYO, eds., *La filosofía en el fin de siglo. Materiales para un análisis del pensamiento del s. XX*, pags. 423-83; y “El escupitajo de luna o esmeralda de los filósofos: Algunas notas más sobre ciencia moderna y postmoderna”, pags. 55-84.

⁹²² *Qph?*, p. 196. Trad. Cast, p. 209.

pueden hacerse abstracciones categóricas tales como la separación efectiva de no se sabe muy bien qué esferas. Deleuze no es un mero político, ni un mero filósofo abstracto de los que nunca han existido, y quizá por ello, sea políticamente más interesante.

«La filosofía necesita una no filosofía que la comprenda, necesita una comprensión no filosófica, como el arte necesita un no arte, y la ciencia una no ciencia. No lo necesitan como comienzo, ni como fin en el que estarían destinados a desaparecer al realizarse, sino a cada instante de su devenir y de su desarrollo. [...] En esta inmersión se diría que emerge del caos la sombra del “pueblo por venir”, tal como el arte lo reivindica, pero también la filosofía y la ciencia [...] Ahí es donde los conceptos, las sensaciones, las funciones devienen indecibles, al mismo tiempo que la filosofía, el arte y la ciencia, indiscernibles, como si compartieran la misma sombra, que se extiende a través de su naturaleza diferente y no cesa de acompañarles.»⁹²³

La segunda consecuencia que podemos desprender de suponer un plan(o) de inmanencia univocista es que las distintas líneas que quedan diferenciadas por la labor del método, las que hemos llamado: *modo ontológico*, *modo político-estético* y *modo de análisis e intervención concreta en el presente*, son también inmanentes entre sí. No pueden tampoco quedar escindidas. Ello conduce a comprender también que ningún modo de tratamiento es más importante que los otros. Son parte de lo mismo y unos sin otros no tienen razón de ser. De ahí la complicada labor deleuzeana de tratar a cada línea de estudio en su *lugar*. Sin mezclarlas. Sin obviar ninguna. Localizando sus articulaciones concretas así como sus constantes interacciones.

«En resumen, todo es política pero toda política es a la vez *macropolítica* y *micropolítica*. Sean los conjuntos del tipo percepción o sentimiento: su organización molar, su segmentariedad dura, no impide todo un mundo de microperceptos inconscientes, de afectos inconscientes, segmentaciones finas que no captan o no sienten las mismas cosas, que distribuyen de otra forma, que operan de otra forma.»⁹²⁴

⁹²³ *Qph?*, pags. 205-206, Trad. Cast. p. 220.

⁹²⁴ *MP.*, p. 260. Trad. Cast., p. 218.

Con esta actividad embrollada y diferencial de las líneas vuelven a verse violentadas las jerarquías y, sobre todo, queda impedido el establecimiento de un plano de la realidad *trascendente*, superior a los demás, que juzgue lo que hay o que podamos decir que una línea prima sobre otras a la hora de comprender a Deleuze. La univocidad comporta, intrínsecamente, un erradicar las jerarquías en el plano *trascendental*, aunque en las estructuras podamos constatar que las hay. El plan(o) trascendental no las legitima sino que da la posibilidad de intervenir en ellas.

Lo trascendental (que posibilita la experiencia y lo que hay) –como ya sabemos pero es necesario recordar–, no puede ser una copia de lo empírico concreto. Así pues, si encontramos sistemas fijos jerárquicos en el mundo en que vivimos, la única posibilidad para que cambien y no todo esté ya dado y determinado de antemano, para que no se agote toda posibilidad, es que el plano trascendental no sea un calco de lo que es nuestra actualidad, que no sea un calco transformado mediante abstracciones de la imaginación en una estructura jerárquica que juzgue. En orden a que haya otros mundos posibles y exista, por ello, el cambio y lo nuevo, el plan(o) trascendental queda ubicado como *virtual*. Y ello en el sentido de una fuerza o potencial creativo no determinado de antemano, y menos determinado según la empiría concreta, que se actualiza cada vez de modos insospechados. Un virtual que, como sabemos, abre posibilidades nuevas de vida:

«Por ello lo trascendental, por su parte, necesita de un empirismo superior, el único capaz de explorar su dominio y sus regiones; ya que, contrariamente a lo que creía Kant, no puede ser inducido de formas empíricas ordinarias tales como las que aparecen bajo la determinación del sentido común.»⁹²⁵

Del mismo modo, la trascendentalidad supone una eliminación de los juicios y las trascendencias que nos dirían lo que hay que hacer y en qué modo y medida estamos *desviados* respecto del patrón de la rectitud que nos impone la imaginación totalitarista como modelo. Para no caer en la necesidad de un trascendente imaginario que venga en nuestra ayuda, es esencial poder *diferenciar* y *articular* los planos y no precipitarnos en ninguna de las líneas anulando con ello las otras, como sabemos sobradamente.

⁹²⁵ DR. p. 186. Trad. Cast. p.220.

Como vemos, la univocidad inmanente recorre todos los ámbitos. Sólo busca ajustarse en sus análisis a lo que se da, evaluarlo inmanentemente y transformarlo mediante su estudio, creando mundos posibles, líneas de fuga...

Finalmente, otra consecuencia importante de la univocidad incumbe ahora, no ya a la no escisión entre política y ontología, ni a la juntura articulada y sin mezclas de las tres líneas de pensamiento de lo ontológico-político. En este último caso, afecta a los *acontecimientos* mismos, puesto que las tres líneas *aparalelas* de estudio en Deleuze no dibujan otra cosa que el movimiento transversal que hace que se produzcan los acontecimientos como era propio de sistema que también es político, o podríamos decir, es siempre necesariamente político y estético.

“Acontecimiento” aunque es un término muy político y en este terreno estamos acostumbrados a introducirlo, no sólo cubre este territorio en la filosofía de Deleuze. Por ello son las tres líneas: la ontológica, la creativa y la fáctica, las que dan lugar a acontecimientos, viéndose ellas, a su vez, también influenciadas por el acontecimiento mismo. Pues sabemos que la aparición de lo nuevo y su necesidad de agenciamientos que lo efectúen, transforma el mismo mapa de lo que hay. Por ello, los acontecimientos, afectando intrínsecamente a lo político casi como su objeto propio son, sin embargo, también ontológicos.

Deleuze sustituye el lenguaje fixista-eternalista que suele ir acompañando a los discursos acerca del ser, por aquel que nos habla de *Acontecimientos*. Como bien nos hace notar F. J. Martínez:

*«Las nociones ontológicas deleuzeanas 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.»*⁹²⁶

⁹²⁶ F. J. MARTÍNEZ: *Ontología y diferencia: la filosofía de Gilles Deleuze*, p. 15. Para ahondar en qué pueda ser un acontecimiento en el pensamiento de Deleuze de un modo explícito, Vid. este libro del Profesor Martínez, en especial el capítulo: I. “El Acontecimiento”, pags. 53-140; también el capítulo “O que é um Acontecimento?” de S. DIAS: *Lógica do acontecimento. Deleuze e a Filosofia*, pags. 89-112., así

La vida como *acontecimiento*, como proceso, en lugar de ninguna esencia fijada de antemano. *Acontecimientos* que hacen que algo surja cuando nada había ni nada hacía pensar que ello se daría. *Acontecimientos* como apariciones embrolladas y confusas del virtual que obligan a que se creen enunciados y agenciamientos nuevos que puedan dar cuenta de ellos, que los hagan actualizarse.

«El acontecimiento no es lo que sucede (accidente), es el puro expresado en lo que sucede que nos hace signos y nos espera.»⁹²⁷

Se da univocidad, entonces, también entre los acontecimientos. Entre ellos tampoco puede haber jerarquía ni juicio. Ninguno es más importante que otro de antemano, ni desde el punto de vista ontológico. El criterio para discernirlos, ya que no todo vale, es sólo una *evaluación inmanente* de sus actualizaciones como ya vimos. Pero, sólo una evaluación de los efectos, nunca del acontecimiento mismo que sobrevuela a todos ellos en una virtualidad más allá o más acá del bien y del mal, pudiendo dar lugar, bajo otras condiciones de actualización, a efectos completamente distintos. La *evaluación inmanente* consiste, no en localizar si estos efectos son buenos o malos, pues introduciríamos una moral demasiado humana y por ello relativista. La *evaluación* consiste en considerar si la actualización produce condiciones de aparición de más acontecimientos, o bien cierra y asfixia toda posibilidad. Si abre mundos posibles, o fosiliza una estructura de posibilidades y la impone como única posible en orden a perdurar y sobrevivir a costa de todo.

Ambos casos, a saber, la apertura y la clausura tanto en un caos como en una estructura fija, pueden ocurrir a todo acontecimiento, pero ello no depende tanto de él mismo, como de los agenciamientos que se construyen a través de él o de las repeticiones de lo idéntico que vienen a socavar su surgimiento. Así dice Deleuze:

« [...] ello es una razón más para no prejuzgar. Podemos definir los tipos de líneas; pero no podemos concluir, a partir de eso, que tal línea sea buena ya tal otra mala. No podemos decir que las líneas de fuga sean

como la entrada “Événement” de R. SASSO en A.A.V.V. R. SASSO y A. VILLANI (dir.): *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, págs. 138-153., entre otros.

⁹²⁷ LS., p. 175. Trad. Cast., p. 158. Vid. toda la 21ª. Serie: “Del acontecimiento”

necesariamente creadoras, o que los espacios lisos sean mejores que los segmentarios o los estriados: como muestra Virilio, el submarino nuclear ha reconstruido un espacio liso al servicio de la guerra y el terror. En una cartografía sólo podemos marcar caminos y movimientos, con sus coeficientes de fortuna y de peligro. Lo que llamamos “esquizo-análisis” es este análisis de las líneas, los espacios, de los devenires.»⁹²⁸

La teoría de los acontecimientos es muy importante en la política deleuzeana, puesto que genera dos vertientes decisivas para este planteamiento en Deleuze:

En primer lugar, hace tener en cuenta un proceso como acontecimiento y la imposibilidad de distinguir de antemano si es un acontecimiento esencial o accidental – imposibilidad dada porque no está determinado de antemano, porque es algo confuso y embrollado y sólo puede hacerse respecto del sistema–. Ello conlleva algo que localizamos ya siempre como una de las propuestas en política ontológica más importantes y efectivas de Deleuze: la aparición de lo *molecular*, del nivel *micro* como tema realmente pertinente⁹²⁹. Pues no sólo los “grandes” eventos son importantes. Es más, estos “grandes” eventos parecen ser finalmente lo menos importante, derivas fosilizadas que ocultan la multiplicidad que fluye en sus intersticios y que es lo realmente pertinente y alterador. Hay en lo infinitesimal imperceptible una importancia tal que no podemos obviarlo. No podemos olvidar, ocultándolo con los supuestos “grandes” sucesos o “grandes” acciones, el *cuidado* de lo más imperceptible, a pesar de que, como ya sabemos, tampoco podríamos eliminar el régimen de lo molar sin caer en otros peligros, pues son inmanentes y no separados.

« Los movimientos y los devenires, es decir, las puras relaciones de velocidad y lentitud, los puros afectos, están por debajo o por encima del umbral de percepción. [...]

Y sin embargo es necesario corregir inmediatamente: el movimiento también “debe” ser percibido, sólo puede ser percibido, lo imperceptible también es *percipiendum*. Eso no supone ninguna contradicción. Si el

⁹²⁸ *PP*, p. 51. Trad. Cast., p.56.

⁹²⁹ Ver sobre todo *Antiedipo* y *Mil mesetas* para ello.

movimiento es por naturaleza imperceptible siempre es con relación a un umbral cualquiera de percepción al que corresponde ser relativo, desempeñar así el papel de una mediación, en un plan(o) que efectúa la distribución de los umbrales y de lo percibido [...].

[...] lo imperceptible deviene algo necesariamente percibido, al mismo tiempo que la percepción deviene necesariamente molecular [...]. *Cambiar la percepción.*»⁹³⁰

Como expone múltiples veces Deleuze (también Foucault⁹³¹), mediante el estatuto de lo público y lo privado como vasos comunicantes indiscernibles, hay que *cuidar* mucho lo que denominan *micropolítica* y lo *molecular*, ya que allí posiblemente es donde surjan los verdaderos acontecimientos, los realmente transformadores. De ahí la importancia de cuestiones como la del *deseo*, y la de su impedimento a través del psicoanálisis⁹³².

Y, en segundo lugar, pide que se tome en cuenta la temporalidad propia del acontecimiento, *Aiôn*, y su espacialidad como *spatium*. Amabas dimensiones singulares también expresan la univocidad, pues también el pasado-futuro que no es presente, así como el espacio no extenso, son operantes, son precisamente lo que opera y actúa. No hay, entonces tampoco, una jerarquía excluyente temporal ni espacial. *Aiôn* no permite hablar de algunos acontecimientos como algo que ya hubiera pasado, como presentes que hubieran ocurrido totalmente y se hubieran agotado; y el *spatium* apela a un espacio intensivo que, como sabemos, no se agota porque no se recorre ni se cuenta, sino que coexiste, en cada caso, con los espacios y los tiempos extensos como su plan(o). Los

⁹³⁰ *MP.*, pags. 344-346. Trad. Cast., pags. 282-283.

⁹³¹ Aunque Foucault lo hace de un modo distinto. La diferencia entre lo *micro* y lo *macro* parece ser, en el pensamiento foucaultiano, sólo de magnitud. En Deleuze, sin embargo, y debido a la ontología, lo *micro* y lo *macro* comportan una diferencia de consideración y de naturaleza, así como una mutua inmanencia. Por ello se comprende la crítica constante de Deleuze a Foucault –entre otras razones por ésta– pues Foucault sólo considera que hay poder: de mayor o menor magnitud, de un signo u otro, resistente o no, pero nunca otra dimensión que pueda desearlo. «*Para mi no hay es problema de un estatuto de los fenómenos de resistencia: ya que las líneas de fuga son las determinaciones primeras, ya que el deseo agencia el campo social, son más bien los dispositivos de poder los que, a la vez, se encuentran producidos por los agenciamientos, y los aplastan o los colman*». “*Désir et plaisir*”, *DRF.*, p.118. Para rastrear esta problemática diferencial en ambos filósofos dentro de los textos deleuzeanos ver: “*Désir et plaisir*” en *DRF.*, pags. 113-118 y El libro de Gilles Deleuze: *Foucault*.

⁹³² La temática del *deseo* y todo lo que se relaciona con él es expuesto en *Antiedipo* y *Mil Mesetas*. También es muy interesante para comprenderlo, a la vez que notar diferencias clave con M. Foucault: “*Désir et plaisir*” en *DRF.*, pp.112-122.

acontecimientos son pura *virtualidad*. Están liberados de la tiranía del presente y de la extensión.

«No son presentes vivos, sino infinitivos: Aiôn ilimitado, devenir que se divide al infinito en pasado y en futuro, siempre esquivando al presente.»⁹³³

El modo de operar del espacio y el tiempo propios del acontecimiento es el de algo que sobrevuela y coexiste, que “*todavía no ha llegado y ya ha pasado*”. Esto es, los acontecimientos, se mantienen en una temporalidad y espacialidad virtual que nos impide el voluntarismo de intentar provocarlos y disponer de ellos, puesto que siempre o no han llegado, o han pasado, o las dos a la vez, por lo que nunca están como tales en el presente, lo esquivan. No están en nuestro poder mientras que nosotros sí estamos en el suyo.

Por otro lado, tampoco nunca dejan de pasar, nunca pasan del todo. Al igual que los libros, las obras de teatro, las películas, la música...etc., siempre pueden ser consideradas de nuevo y dar lugar a algo completamente diferente. *La emergencia de lo nuevo*, como acertadamente dice Žižek, *cambia el pasado*, por ello nada pasado se ha agotado sino que puede seguir dando sus frutos. Incluso algo acontecido invisiblemente puede dar lugar a múltiples efectos en otro momento. Un libro olvidado puede activarse y recuperarse tiempo después, puede “tener lugar” en otra topología. Respecto a este asunto, Žižek nos da una imagen muy interesante:

«*Cuando en 1953 Chou En Lai el primer ministro chino se encontraba en Ginebra por las negociaciones de paz para terminar con la guerra de Korea, un periodista francés le preguntó qué pensaba acerca de la Revolución francesa y Chou contestó “es todavía demasiado pronto para decir”*»⁹³⁴

Ello renueva y altera la concepción misma de “lo nuevo”. Pues frente a lo que vende el Capital, a saber, el consumo de lo novedoso a toda costa; frente a esta deriva consumista-nihilista de la apreciación de lo novedoso, encontramos lo “radicalmente nuevo”: aquello que se define, no por ser desconocido para nosotros en este presente, ni por ser lo que acaba de surgir, ni aquello que nos mantendrá “a la última”. El comienzo de

⁹³³ LS., p. 14. Trad. cast., p 28.

⁹³⁴ S. ŽIŽEK: *Organs without bodies*, nota. p.12. Trad. Cast., *Órganos sin cuerpo...* nota. p. 29.

algo, “su novedosidad”, su origen u originalidad no es nunca el estado más potente de nada. Como nos dice Deleuze aunque con un lenguaje nietzscheano que nos podría desconcertar por la jerarquía que introduce Nietzsche y de la que Deleuze se separa:

«Sólo cuando la filosofía deviene grande puede captarse la esencia o la genealogía, y distinguirla de todo con lo que, al principio, tenía demasiado interés en confundirse. Esto ocurre con todas las cosas: “*En toda cosa, sólo importan los grados superiores*”. No porque el problema no sea el del origen, sino porque el origen concebido como genealogía sólo puede ser determinado en relación a los grados superiores.»⁹³⁵

Lo “radicalmente nuevo”, el origen extraño que es el acontecimiento no pertenece al presente, es simplemente lo que tiene potencia de producción y por ello se puede reactivar en cualquier momento. Lo que nunca ha pasado del todo y siempre está por llegar, lo que siempre coexiste a nuestro lado como *spatium* en el que siempre estamos, como *Tierra* en la que siempre nos situamos.

Lo único que se da en el presente, y por ello lo único evaluable, son las actualizaciones que se pueden formar a partir de los acontecimientos, en los agenciamientos. Ahí sí cabe el voluntarismo. En este ámbito es donde se puede dar lugar a enriquecimiento y transformación, la generación de situaciones nuevas a partir del acontecimiento embrollado, enmarañado, que nos reclama; o se puede, por el contrario, intentar por todos los medios que no quede nada alterado, que el acontecimiento no se actualice por miedo a su imprevisibilidad.

«El acontecimiento crea una nueva existencia, produce una nueva subjetividad (nuevas relaciones con los cuerpos, el tiempo, la sexualidad, el medio, la cultura, el trabajo...).

Cuando aparece una mutación social, no es suficiente sacar de él las consecuencias o los efectos, siguiendo líneas de causalidad económicas y políticas. Hace falta que la sociedad sea capaz de formar agenciamientos colectivos correspondientes a la nueva subjetividad, de tal manera que quiera la mutación. Se trata de una verdadera “reconversión”. [...] son los impases de

⁹³⁵ *Nph.*, p. 6. Trad. Cast., 13 y Cfr., p. 165. Trad. Cast., p. 202.

la crisis actual en Francia los que derivan directamente de la incapacidad de la sociedad francesa a asimilar Mayo del 68.»⁹³⁶

Es en el “presente”, en lo *actual* donde un acontecimiento se puede efectuar de modo posibilitante o se pueden obtener cosas de él absolutamente monstruosas (para nosotros). Ahí es donde el buen rumbo de actualización de un acontecimiento, puede producir modos diferentes de vida, se puede tornar lo contrario de sí mismo o puede incluso ser impedido a toda costa antes de ser experimentado.

Así podemos comprender una de las “incongruencias” que habíamos localizado, gracias a Zourabichvili, en Deleuze: la de *agotar* lo posible y *crear* lo posible, como vemos en el texto de este estudioso sobre Deleuze, hay que separar estos dos ámbitos: lo *actual* donde los acontecimientos se efectúan, y lo *virtual* de estos acontecimientos, como separamos las tres líneas. De este modo, comprendemos que lo fijo, lo efectuado marca ya una topología de posibilidades, marca, ya no sólo lo que hay que decir, sino lo que se puede decir en una percepción interesada.

*«El lenguaje no es sólo un instrumento a nuestro servicio con el cual podemos decir lo que queremos decir, sino que más bien es una red que nos señala lo que podemos –y también lo que no podemos– decir; y ello por razones estrictamente estructurales (una cosa es que esté prohibido decir algo –lo que prueba que, en el fondo, es posible decirlo– y otra que algo no pueda decirse porque no exista significante disponible para ello).»*⁹³⁷

Por ello hay que “agotar” ese campo como ya vimos con el texto de *L'Épuisé* sobre Beckett⁹³⁸, para que, en su violencia con el afuera, como ya sabemos a partir de la “vuelta” del sistema, permita acceder a otros acontecimientos que dibujen otras topologías de posibilidades, nuevas posibilidades de vida, de decir, pensar y percibir⁹³⁹.

⁹³⁶ “May 68 n’a pas eu lieu”, *DRF.*, p. 216.

⁹³⁷ J. L. PARDO: *Estructuralismo y ciencias humanas*, p. 15.

⁹³⁸ G. DELEUZE: *L'épuisé*, en S. BECKETT: *Quad. Et autres pièces pour la télévision* pags. 78-79. Supra. Cap. 17. “la ontología se confunde con la univocidad. La ontología menor de Gilles Deleuze”

⁹³⁹ Para profundizar en esta problemática que aquí sólo podemos esbozar, Vid. F. ZOURABICHVILI: “Deleuze et el possible (de l’involontarisme en politique)” en A.A.V.V. E. ALLIEZ: *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, pags. 335-357.

19.2.2. Teoría vs Práxis. Reconocimiento y representación.

Finalmente, debemos tratar un aspecto más de esta “no jerarquización” que lleva a cabo Deleuze a través de su *ontología menor*. Se trata del muy antiguo problema de las relaciones entre *teoría y praxis*. Como veremos, en este aspecto, esencial y muy discutido respecto a las relaciones entre la filosofía y la política, tampoco se da una jerarquía sino una diferenciación y articulación inmanente, siguiendo los caminos del sistema abierto y con la articulación de las tres líneas localizadas en el pensamiento político deleuzeano.

Para Deleuze, esta encrucijada en la que se sitúa normalmente el pensamiento político no es un problema acuciante para el pensamiento. Es, más bien, tal y como se suele plantear, un falso problema. Como ya sabemos, hay una “*pedagogía del concepto*” a la que debemos atender siempre para crear nuevos planteamientos más abiertos y posibilitantes:

«En efecto, tenemos el prejuicio de creer que lo verdadero y lo falso se refieren sólo a las soluciones, que sólo con las soluciones comienzan. Éste es un prejuicio social (pues la sociedad y el lenguaje que transmite las consignas nos “dan” los problemas ya hechos, como sacados de las “carpetas administrativas de la ciudad” y nos obligan a “resolverlos” dejándonos un estrecho margen de libertad). [...] La verdadera libertad reside en un poder de decisión, de constitución de los problemas mismos: este poder “semi-divino”, implica tanto la desaparición de los falsos problemas como el surgimiento creador de los verdaderos [...]»⁹⁴⁰

El problema de las relaciones entre *teoría y praxis* nos viene dado siempre desde “*las carpetas administrativas de la ciudad*” o del pensamiento, sin dejarnos producir o intervenir con otros modos de relacionar estas dos actividades que no sean las de subordinación, anterioridad o jerarquía. Parafraseando los razonamientos que Deleuze expone en el *Bergsonismo*, podemos distinguir que se trata de un falso problema en tres sentidos que exponemos a continuación:

⁹⁴⁰ B., pags. 3-4. Trad. Cast., p. 11.

1. En primer lugar, notamos que se trata de un falso problema porque se trata de una “consigna” (o palabra de orden). Un problema que, como ya hemos notado, siempre se nos da hecho y que siempre, en los términos de su planteamiento como problema, es imposible solucionar. Notamos que se trata de una fosilización que impide pensar y actuar. Mientras se discute de ello no parece que se pueda discutir (y menos producir) otras cosas más importantes⁹⁴¹.

«Tampoco se trata de antemano de decir que sólo cuenten los problemas. Por el contrario, es la solución lo que cuenta, pero el problema siempre tiene la solución que merece en función de la manera en que se plantea, de las condiciones bajo las que es determinado en cuanto problema, de los medios y de los términos de que se dispone para plantearlo. En este sentido la historia de los hombres, tanto desde el punto de vista de la teoría como de la práctica, es la historia de la constitución de problemas.»⁹⁴²

La sospecha aumenta si comprobamos que siempre queda inmiscuida esta problemática, o bien para descalificar a aquel que habla de política, o bien para poder “reconocer” a quien sí actúa. En todo caso, para poder llevar a cabo un juicio de reconocimiento. Lo que no parece es que este problema nos lleve a actuar, sino más bien a juzgar las representaciones siempre ya dadas. Sin pensar, sin evaluar, sin hacer nada, sólo adquiriendo las posiciones que se nos han asignado «*desde las carpetas administrativas de la ciudad*» e intentando “discernir” cuáles son buenas y malas.

2. En un segundo lugar, más profundo, se trata de un falso problema porque los términos de la cuestión han sido reducidos a una dicotomía y convertidos en opuestos. Así es, los cuatro modos de *actividad* que contemplaban los griegos, sistematizados por Aristóteles: *Theoría*, *Páxis*, *Techne* y *Poiésis*, se suponen heredados y reconducidos, en su

⁹⁴¹ Para ver toda la crucial cuestión de las preguntas al infinito sin respuesta, tema Aristotélico por antonomasia, ver los trabajos de la Profesora Teresa OÑATE, que ha estudiado profundamente esta problemática a través del pensamiento griego. Ver. *El retorno de lo divino griego...* sobre todo el cap. IV; *Para leer la Metafísica de Aristóteles...* el “libro segundo” y el “libro tercero”, así como los logoi α y β en la “Guía de lectura de los 14 logoi metafísicos”. También el estudio preliminar al libro de las aporías de Aristóteles “De camino al ser” en el libro de J. AGUIRRE sobre este capítulo. Y por último, T. OÑATE Y C. GARCIA: *El Nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*. “Primer libro”, caps. IV y V.

⁹⁴² B., pags. 3, 4 y 5. Trad. Cast., pags. 11-12.

riqueza de diferencias y matices, a una oposición binaria⁹⁴³. Como hace notar Heidegger, todo lenguaje posee una potencia creativa que le acerca a la poesía (poíesis) y a las artes, por lo tanto, debemos contar quizá más con esta tercera faceta de las actividades antes de reducir el problema a simplemente teoría/práxis sin notar su enlace creativo-poético, que no es exacta ni meramente técnico.

«El propio lenguaje es poema en sentido esencial. Pero como el lenguaje es aquel acontecimiento en el que se le abre por vez primera al ser humano el ente como ente, por eso, la poesía, el poema en sentido restringido, es el poema más originario en sentido esencial. El lenguaje no es poema por el hecho de ser la poesía primigenia, sino que la poesía acontece en el lenguaje porque éste conserva la esencia originaria del poema. Por el contrario, la arquitectura y la escultura acontecen siempre y únicamente en el espacio abierto del decir y del nombrar. Éstos son los que las dominan y guían. Por eso siguen siendo caminos y modos propios de establecer la verdad en la obra. Son, cada una para sí, una forma propia de poetizar dentro de ese claro del ente que ya ha acontecido en el lenguaje aunque de forma desapercibida.»⁹⁴⁴

Por ello, y como dice Deleuze en el *Bergsonismo*, parece que se confunda el *menos con el más* o el *más con el menos*⁹⁴⁵. Es decir, en lugar de crear el mapa del problema, de la idea-problema, de la constelación en la que consiste; éste queda reducido a dos ideas generales o abstractas, opuestas entre sí, incomprensiblemente: las de *teoría* y *práxis*. Conceptos convertidos en una dicotomía extraña en la cual, o se coge un fusil y se tiran piedras, o se hace teoría, en último y banal término. Y ello sin saber qué papel tendría el arte y la filosofía, así como las acciones concretas como *poíesis* en esta dicotomía demasiado encasillada para ser activa.

⁹⁴³ Ver para el tratamiento de esta problemática con los matices necesarios desde otra perspectiva que no es la deleuzeana, pero sí la heideggeriana, lugar privilegiado para la comprensión de la imposibilidad de esta dicotomía: C. GARCÍA SANTOS. “Tecnocracia y/o humanismo: La supuesta neutralidad de lo instrumental” en A.A.V.V. G. VATTIMO, T. OÑATE, A. NÚÑEZ y F. ARENAS (eds.): *Politeísmo y encuentro con el Islam. Hermenéutica entre civilizaciones II*. pags. 143-152. y L. SÁEZ: “Lo indisponible y el discurso. Legado de Heidegger en la polémica «modernidad-postmodernidad»” en *Revista de filosofía*, N° 18, 1997, pags. 133-158.

⁹⁴⁴ M. HEIDEGGER: “El origen de la obra de arte”, en *Caminos del bosque*, p.64. y en *Arte y poesía*, p. 114. De aquí podemos inducir el “giro estético” que atraviesa al pensamiento, pues en él la *poíesis* toma fuerza frente a las dicotomías teoría/práxis y sobre todo ciencias/humanidades. Así lo recoge también Gadamer y la hermenéutica en un movimiento creativo que altera “la imagen de lo que significa pensar” y que actúa también en Deleuze. Vid. J-C. PINSON: “«Poétique» de Gilles Deleuze” en A.A.V.V. GELAS, B y MICOLET, H: *Deleuze et les écrivains. Littérature et philosophie*. pags. 187-199.

⁹⁴⁵ Cfr. *B.*, pags. 6-11. Trad. Cast., pags.14-18

«No se da contradicción alguna si pensamos que lo que Bergson denuncia en los problemas “inexistentes” es de *todas maneras* la manía de pensar en términos de más y menos. La idea de desorden aparece cuando, en lugar de ver que hay dos o más órdenes irreductibles [...] retenemos solamente la idea general de orden, contentándonos con oponerla al desorden y pensarla en correlación a la idea de desorden. [...] Cada vez que pensamos en términos de más o menos, ya hemos descuidado las diferencias de naturaleza entre ambos órdenes, o entre los seres, o entre los existentes.»⁹⁴⁶

Así pues, debemos atender, en primer lugar, a que no se puede hacer una reducción de la diferenciación y la articulación de estas, al menos, cuatro actividades, arribando con ello a una oposición dicotómica que impide la acción y el pensamiento de una manera radical escuchando un falso problema.

En todo caso, y si se emparenta la teoría con las palabras, y la praxis con las cosas, podemos pensarlo en los términos que ya consideramos en la segunda de nuestras ontologías⁹⁴⁷. A saber, como dos líneas diferentes pero isomorfas que, gracias a su relación mutua con la *poíesis*, que hace y deshace el sistema, pueden interferirse mutuamente, generando diversos modos de agenciamientos.

3. Y en un tercer lugar, se trata de un falso problema por una deriva de lo anteriormente dicho, pues esta abstracción y posterior dicotomía proviene, en último término, de *totalizar* la cuestión⁹⁴⁸. Esta falsedad o falsificación del problema surge al pensarlo en los términos habituales de *totalidad* y de *semejanza* en lugar de considerar las diferencias y articulaciones reales de la cosa. Surge al no considerar la multiplicidad y sus relaciones, incluso al no percibir, como ya hemos notado, el mapa de la situación actual haciendo caso omiso de las circunstancias y la historia a las que tanto se apelan en cuestiones de política. Nos muestra Deleuze al respecto:

«Tal vez estamos viviendo de una nueva manera las relaciones teoría-práctica. Tanto si la práctica se concebía como una aplicación de la teoría, como una consecuencia, o bien, al contrario, como debiendo inspirar la teoría,

⁹⁴⁶ B., p. 9. Trad. Cast., pags. 16-17.

⁹⁴⁷ Supra. 15.2. “Estratificación ser-pensar. Segunda ontología”

⁹⁴⁸ Así dice T. MAY:

como si ella misma fuese creadora para una forma de teoría por venir. De cualquier modo, sus relaciones se concebían bajo la forma de un proceso de totalización, tanto en un sentido como en el otro.»⁹⁴⁹

En efecto, encontramos varios tópicos y abstractos supuestos en esta distinción. Sólo un análisis ontológico puede hacerlos salir a la superficie para poder pensarlos, e incluso conjurarlos.

Uno de los supuestos por los que nos merecemos la política que tenemos y no podemos ser merecedores de otra es, como dice Deleuze en este texto, la totalización a la que se somete la constelación-idea o la problemática de la relación entre teoría y práctica. Ello obedece a una falacia, abstraída y olvidada, en la que incurre una y otra vez la metafísica, como ya hemos visto en las secciones anteriores:

« [...] la confusión del espacio y del tiempo, la asimilación del tiempo al espacio nos hace creer que todo está dado, aunque sólo sea de derecho, aunque sólo sea bajo la mirada de un Dios.»⁹⁵⁰

Por ello, podemos notar cómo la temática que atraviesa todo nuestro trabajo, desde lo ya visto hasta la ontología estética, a saber la consideración del espacio y del tiempo, es esencial, puesto que la ontología no puede estar dissociada de una estética, de igual manera que la política o la praxis tampoco. Esto es, y como ya hemos visto múltiples veces, todas las disciplinas, al límite, tienen en comunidad los espacios y los tiempos. Y ello no es sólo anecdótico, sino que la posibilidad o no, incluso de una totalización y de enfocar de un modo improductivo el problema, de un modo que no nos deja salir de él y nos marea esperando una eminencia o supremacía sin dejarnos ni pensar ni actuar jamás en una supuesta lucha de contrarios, incluso la posibilidad de que haya totalización y semejanza u otros modos de pensar el problema dependen de un agenciamiento particular espacio-temporal en el que nos situamos que supone, a su vez, una imagen de qué significa ya pensar y actuar. Supone un *plan(o) de inmanencia* al que debemos remontarnos para obtener de él, en contacto con el *afuera*, nuevas imágenes menos cercenadas por los

⁹⁴⁹ Con M. Foucault: “Les intellectuels et le pouvoir”, *ID*, p. 288. Trad. Cast., G. DELEUZE y M. FOUCAULT: *Un diálogo sobre el poder.*, p.7.

⁹⁵⁰ *B.*, p. 108. Trad. Cast., p.110.

hábitos y las estructuras de nuestras sociedades donde se busca que todo se mueva al ritmo del capital para que no haya movimiento en absoluto.

Las creencias, los sentimientos, las acciones y los pensamientos que nos atraviesan poseen relación directa con el *plan(o) de inmanencia* o lo que llamaba Nietzsche el “*valor de los valores*”⁹⁵¹, con la orientación ontológica en la que nos encontramos. Poseen relación, en último término, con algo que es una ubicación y, como tal, es ya espacio y tiempo. Las creencias, los sentimientos, las acciones y los pensamientos que nos atraviesan poseen relación directa con la *aísthesis*, con lo que los griegos mentaban al decir “percepción”, lo cual no trata solamente la percepción educada con la cual tratamos habitualmente. Se trata de una percepción más profunda. La que nos ubica u orienta en aquello que es condición para poder pensar, creer o sentir como vimos en el camino “de vuelta” del sistema. Un plan(o) de inmanencia que distingue el “hecho” y el “derecho” y que nos sitúa en un sesgo sobre el caos, en una determinación activa del valor.

«La noción de valor, en efecto, implica una inversión *crítica*. Por una parte, los valores aparecen o se ofrecen como principios: una evaluación supone valores a partir de los cuáles ésta aprecia los fenómenos. Pero, por otra parte y más profundamente, son los valores los que suponen las evaluaciones, los “puntos de vista de apreciación”, de los que deriva su valor mismo. El problema crítico es: el valor de los valores, la evaluación de la que procede su valor, o sea, el problema de su *creación*. La evaluación se define como el elemento diferencial de los valores correspondientes: elemento crítico y creador a la vez. Las evaluaciones, referidas a su elemento, no son los valores, sino las maneras de ser, los modos de existencia de los que juzgan y evalúan [...]. Esta es la razón por la que tenemos siempre las creencias, los sentimientos y los pensamientos que merecemos en función de nuestro modo de ser o de nuestro estilo de vida.»⁹⁵²

Espacio y tiempo en su trascendentalidad son aquello prefilosófico (o preconceptual) que orienta al pensamiento mismo y a la política misma; como *plan(o) de inmanencia* o *estilo de vida* o *modo de existencia* en el que se juegan las preguntas y

⁹⁵¹ Cfr. *Nph.*, cap. I, 1. “El concepto de genealogía”.

⁹⁵² *Nph.*, pags. 1-2. Trad. Cast., pags. 7-8. Supra. Cap. 4. “Metodología”

respuestas que nos merecemos. La ontología, por ello, es *estética* no sólo en esta zona de la percepción o ubicación mismas, sin duda su zona más ontológica, sino también, como muy bien lo dice la palabra “estética”, usada para el tratamiento de las bellas artes, la ontología posee, en nuestra actualidad, este calificativo direccional pues considera, en su otra faceta más corpórea o encarnada, cómo los actos creativos son inmediatamente alteradores y creadores de los espacios y los tiempos en los que nos situamos para vivir-pensar. Y por ello, como veremos al final de esta intervención, cómo la creatividad del arte es esencial para el pensamiento, tanto como para la política.

No es de extrañar, por todo lo dicho, que la acción misma de notar dónde y cómo se da un falso problema tenga que ver ante todo, y finalmente, con apreciaciones espacio-temporales. Y es precisamente por espacios y tiempos también como podemos crear nuevos modos de vida, otros mundos posibles. Política, también desde la filosofía, la ciencia y el arte.

En efecto, finalmente el anquilosamiento y la falsedad, la ilusión que se encuentra en la escisión entre *teoría* y *práxis* posee relación directa con una confusión entre espacio y tiempo. Ello queda detectado claramente por Deleuze ya desde una de sus obras tempranas como es *El Bergsonismo*. Y aunque, si bien, estamos tratando con un escrito de los primeros del filósofo y en él todavía no hay consideración de dos modalidades de espacio como se dará en textos como *Mil Mesetas* y otros más maduros del filósofo⁹⁵³, sí encontramos en esta obra la advertencia continuada de que hay que cuidar los espacios y los tiempos para no mezclarlos. Hay que cuidarlos para que no se mezclen entre ellos. Pero, ante todo, hay que cuidarlos para no mezclar *Aiôn* o el *spatium* intensivos trascendentales con el tiempo cronológico en línea recta o el espacio extenso y vacío pertenecientes a la empiría, calcos de lo meramente humano.

«Este mixto (el tiempo homogéneo se confunde con el espacio auxiliar) debe ser dividido. [...] Hasta que Bergson no plantee explícitamente el problema de un origen ontológico del espacio, se trata más bien de dividir el mixto en dos direcciones, de las que sólo una es pura (la duración), representando la otra (el espacio) la impureza que la desnaturaliza»⁹⁵⁴

⁹⁵³ Como hemos visto en toda la Sección III. “Condiciones «del» sistema” de este estudio.

⁹⁵⁴ B., pags. 29 y 30. Trad. Cast., pags. 35 y 36.

Hay que cuidar siempre que no se mezcle ni se proyecte lo empírico sobre lo trascendental. Si ello sucede, si se confunden y se mezclan los espacios y los tiempos, si no se consideran en su diferencia y relación, aparecen ilusiones como las de la *totalización* que siempre es extensa, impidiendo pensar con sus falsos problemas. Esta ilusión convierte la *virtualidad* de aquello que posee sus relaciones y potencias en una mera posibilidad extensa. Ocurre que la novedad, a la que se le abre la puerta al considerar una temporalidad virtual en la que se da un cambio de naturaleza cada vez que hay una actualización, queda clausurada en lo ya dado de antemano. Ocurre que la temporalidad virtual, aquella que nos libera de la necesidad y la derivación de la historia mostrándonos su contingencia, esta temporalidad queda espacializada en una eternidad estática y extensa.

Toda esta multiplicidad, que es la temporalidad y la espacialidad virtuales abriéndose rizomáticamente en todos los sentidos, queda reducida de antemano, en esta ilusión totalizante, a la comprensión única y globalizante de lo extenso. Queda sometida a ser una mera conformación “partes extra partes”. Frente a ella, un Dios que la contemplara desde las alturas vería la totalidad de estas partes como si de una ciudad en cuadrícula cartesiana se tratara. Como si estuviera dado todo de una vez, sin misterio, sin lo nuevo, sin aventuras posibles. Y si no un dios, *Nosotros*⁹⁵⁵, ante la totalidad de la sucesión de sus partes, una tras otra, también podríamos ver su necesidad y totalidad. En ambos casos se constataría el todo, o bien en predicción, o bien en atestado de todas las posibilidades agotadas y su consecuente legitimación. No hay lugar alguno para lo nuevo ni para la virtualidad de los pasados posibles.

«La historia universal es la de las contingencias y no la de la necesidad; de los cortes y los límites, pero no de la continuidad. Pues han hecho falta grandes azares, sorprendentes encuentros, que hubieran podido producirse en otro lugar, ates, o hubieran podido no producirse nunca»⁹⁵⁶

⁹⁵⁵ Es interesante notar aquí la influencia de Hegel y el problema del “nosotros” en la *Fenomenología de espíritu*. Ver para esta temática O. CUBO. “Hegel y el giro hermenéutico” en *Éndoxa, Revista de Filosofía de la UNED*.

⁹⁵⁶ *AE*, p. 163. Trad. Cast. p.145.

En esta falacia de la totalidad de las partes en lugar de una apreciación de la multiplicidad, se introduce el falso problema de “la teoría contra la praxis”. De este modo se comprenden ambas como si el terreno de juego estuviera dado de antemano y no se pudieran generar otras relaciones y potencias entre sí que no fueran las que se les ha adscrito hasta ahora: por un lado la que defiende la teoría frente a la praxis aduciendo que la praxis no es otra cosa que el llevar a práctica –y por ello la aplicación– de la teoría; y por otro lado, aquella que advierte del estatuto de copia que posee la teoría respecto de la práctica, como si lo teórico no fuera básicamente otra cosa que un acto notarial que repitiera en palabras lo que se ha hecho y es difícil contar.

En ambos casos, como bien nos hace notar el texto de Deleuze, y con ello localizamos otro rasgo de la falacia al analizarlo bajo una ontología estética, la totalización conduce a la *semejanza* y la *representación*. En efecto, que la teoría vaya antes o después de la práctica o la inversa, lo que indica, en un primer momento, es esta totalización donde nosotros, o un dios, sabríamos que una y la otra no se han interferido sino que son lo mismo, salvo que una va “antes” que la otra, una se subordina a otra. Por ello, serían semejantes. Una sería a imagen y semejanza de la otra. Y en segundo momento, ello justificaría, en uno de sus modos, el tono de gran señor⁹⁵⁷ que podría cobrar la teoría. Se comprende ahora la manida figura del *intelectual*, del representante y conciencia de las masas, que son las que actúan pero sin cabeza y necesitan a quien hable por ellas y las dirija. De nuevo la totalización, en otra de sus formaciones. Ya no la ciudad cuyo mapa es claro y distinto, sino el cuerpo organizado donde cada órgano posee su función: la práctica son las manos de un cuerpo al que le faltaría la cabeza; y la teoría, una cabeza a la que faltan las manos, etc., el pueblo como algo que ya está pero al que le falta tomar conciencia:

«Para nosotros el intelectual teórico ha dejado de ser un sujeto, una conciencia representante o representativa. Los que actúan y luchan han dejado de ser representados, sea por un partido, un sindicato que se arrogarían a su vez el derecho de ser su conciencia ¿Quién habla y quién actúa? Siempre es una multiplicidad incluso en la persona que habla o actúa. Todos nosotros

⁹⁵⁷ Supra. Cap. 5.3. “Potencias e impotencias de la filosofía”.

somos grupúsculos. Ya no hay representación, sólo hay acción, acción de la teoría, acción de la práctica en relaciones de relevos o redes»⁹⁵⁸.

Como vimos al comienzo de este apartado, es necesario un replanteamiento y salida de este falso problema para que no estorbe al pensamiento-acción, al agenciamiento de la política y se pueda volver a pensar y a actuar evitando los efectos indeseables de la extensión y sus totalizaciones.

También en este punto, la salida de esta aporía o falso problema en la que se introduce el pensamiento en torno a la teoría y la praxis, vuelve a tener relación con la *univocidad* y la creación de nuevos agenciamientos. Se intenta, con ello, conjurar la trascendencia y los abstractos banales que siempre pueblan el sentido común. La salida a esta organización fija y asfixiante, siempre en pugna por el poder, es la ontología como acción y tarea de la *univocidad* y la inmanencia como la hemos estudiado en las tres ontologías.

Se generan estas aporías porque el pensamiento no puede pensar, no puede activarse ni producir, sino que permanece atrapado en el juego circular del reconocimiento. Realiza un camino en círculo desde cada uno de los pretendientes por separado: política, moral, filosofía, ciencia, etc., intentando localizar quién está por encima en la jerarquía; estableciendo una lucha de fuerzas; una guerra en orden a saber quién gana, quien tiene el poder y el reconocimiento. Ello impide un agenciamiento verdaderamente activo en el cual todas las llamadas disciplinas o dominios se ayuden e interfieran entre ellas, se contaminen sin mezclarse, para dejarse pensar unas a otras, para que actúen transversalmente. Todas juntas frente a la violencia del sentido común que nos marea en el mero reconocimiento.

«Nosotros no hemos de totalizar lo que se totaliza por parte del poder y que nosotros sólo podríamos totalizar restaurando formas representativas de capitalismo y jerarquía. En cambio lo que tenemos que hacer es llegar a

⁹⁵⁸ Con M. Foucault: “Les intellectuels et le pouvoir”, *ID*, p. 289. Trad. Cast., G. DELEUZE y M. FOUCAULT: *Un diálogo sobre el poder*. p.7-8.

instaurar vínculos laterales, todo un sistema de redes, de bases populares. Y eso es lo difícil. En todo caso, para nosotros la realidad no pasa totalmente por la política en el sentido tradicional de competición y distribución del poder, de instancias llamadas representativas al modo del PC o de la CGT. La realidad es lo que hoy pasa efectivamente en una fábrica, en una escuela, en un cuartel en una prisión, en una comisaría. De tal modo que la acción implica un tipo de información de una naturaleza completamente diferente de las informaciones de los periódicos.»⁹⁵⁹

Se trata de modos o saberes que no pueden estar escindidos y en pugna. Serían meras cáscaras vacías de una actividad que no es, pues no está en relación con nada, salvo con su objeto abstracto que se esfuma en su no actividad. Pero tampoco pueden estar mezclados, pues su cualidad y objeto no son los mismos y si estuvieran juntos, si fueran uno, no habría diferencia, es decir, relación. Así pues sólo podemos decir de su estatuto, que están diferenciados y son inmanentes entre sí: *diferenciar y articular*.

«Es posible que para nosotros la cuestión se plantee de otra manera. Las relaciones teoría-práctica son mucho más parciales y fragmentarias. Por una parte una teoría siempre es local, relativa a un pequeño dominio, aunque puede ser aplicada a otro, más o menos lejano. La relación de aplicación nunca es de semejanza. Por otra parte, desde que la teoría profundiza en su propio campo se enfrenta con obstáculos, muros, tropiezos que hacen necesario que sea relevada por otro tipo de discurso (es este otro tipo de discurso el que, eventualmente, hace pasar a un campo diferente). La práctica es un conjunto de relevos de un punto teórico a otro, y la teoría, un relevo de una práctica a otra. Ninguna teoría puede desarrollarse sin encontrar una especie de muro y se precisa la práctica para perforar ese muro»⁹⁶⁰.

Por lo que ya vimos respecto al univocismo, comprendemos que ninguno de estos modos de habérselas con lo que hay y producir lo nuevo es más importante que los otros. Ninguno de estos modos de pensamiento o actividad creativa está por encima de los demás. Unos sin otros no tienen razón de ser ni potencia. Se trata, únicamente, de fragmentos. Fragmentos que se interfieren y vienen a ayudar unos con otros en los

⁹⁵⁹ Op. Cit. *ID.*, p. 295. Trad. Cast., p.14.

⁹⁶⁰ Op. Cit. *ID.*, p. 288. Trad. Cast., pags. 7-8.

agenciamientos sin dejarse totalizar. Y si se totalizan y alguno queda establecido como saber sobrecodificador y dogmático, soberano sobre los otros (como se da en el “sentido común” de la era de la ciencia y la técnica científicas, o como se intenta imponer en muchos discursos políticos de izquierdas), ello es a cambio de separar a las fuerzas de aquello que pueden; de encauzarlas violentamente en el juego de la *representación* y el *reconocimiento*; de impedir que piensen y sólo puedan repetir idénticamente al infinito sus cantinelas impotentes del *poder*; de condenarlas a la guerra por la jerarquía, en lugar de dejarlas crear-pensar. Con ello se consigue que nunca haya lo posible, lo nuevo y, sin embargo, sólo exista la administración de los reconocimientos, los poderes y las representaciones. Que no haya nada, sólo los espacios y tiempos en los que in-habítamos en la era del capitalismo avanzado.

«No hay que decir que la fuerza activa se convierte en reactiva porque triunfan las fuerzas reactivas; al contrario, las fuerzas reactivas triunfan porque, separando la fuerza activa de lo que ésta puede, la abandonan a la voluntad de la nada como a un devenir-reactivo más profundo que ellas mismas. Por eso las figuras del triunfo de las fuerzas reactivas (resentimiento, mala conciencia, ideal ascético) son, en primer lugar, las fuerzas de nihilismo.»⁹⁶¹

Contra ello se eleva cada instancia creadora-pensante, a pesar de toda la capa opaca de las opiniones comunes dirigidas por la “información” y la “comunicación”. Cada actividad creadora, ya sea científica, artística, filosófica, política, etc., es ya un acto de rebeldía contra la banalidad circulante y la mera supervivencia y seguridad. Por ello, toda la filosofía realmente creativa se las ha visto con este problema, para desdibujar esta falsa escisión y pugna entre *teoría* y *práxis* como entre *ser* y *pensar*, para poder establecer la marca de una diferencia que no sea una escisión, ni sea una identidad o continuidad (incluso temporal), sino una diferencia ontológica con un isomorfismo débil y con interferencias mutuas creativas como el que vimos en el mismo caso respecto al ser y el pensar o las palabras y las cosas.

⁹⁶¹ *Nph.*, p. 73. Trad. Cast., p.93.

Así pues, podemos indicar solamente en este epígrafe –puesto que sólo esta temática daría lugar a múltiples tesis– que las disciplinas y las actividades, del mismo modo que el ser y el pensar, no pueden más que poseer una distinción entre ellas que les permita contagiarse unas con otras, relevarse unas a otras, en orden a producir lo nuevo en todos los ámbitos y registros. Así pues, el establecimiento mismo del *plan(o) de inmanencia*, la elección o alteración del *valor de los valores* ya es una acción y una acción política, aunque una acción teórico-política que se une a la acción de las distintas prácticas.

«El esquizoanálisis es inmediatamente práctico, inmediatamente político así se trate de un individuo, de un grupo o de una sociedad. Pues antes que el ser, está la política. La práctica no viene después del establecimiento de los términos y de sus relaciones, sino que participa activamente en el trazado de las líneas, afronta los mismos peligros y las mismas variaciones que ellas. El esquizoanálisis es como el arte de la novela. O más bien, no tiene ningún problema de aplicación: despeja las líneas que pueden ser las de una vida, de una obra literario o de arte, de una sociedad, según tal sistema de coordenadas mantenido.»⁹⁶²

El plan(o) de inmanencia deleuzeano establece pues, y en contacto con nuestra epocalidad del modo más eficiente, no una oposición entre ser y pensar o teoría y praxis, sino una vuelta más y una diferencia de la ontología. Por esta razón, comprendemos por qué, en Deleuze, nunca se establece de lleno la oposición enconada entre la *teoría* y la *praxis*, porque no existe tal problema, está solucionado ya en la diferencia ontológica entre las *palabras* y las *cosas* y en la comprensión de que no se puede detener allí la ontología, ni en su dicotomía, ni en una unificación totalizadora que eliminaría o subordinaría a alguna de ellas. Porque esta dicotomía, en último término, no puede existir en una síntesis disyuntiva, ya que se establece sólo en términos de exclusión esterilizadora, en lugar de en términos de diferencia, divergencia e isomorfismo.

⁹⁶² *MP.*, p. 249. Trad. Cast., p. 207.

«Todos nosotros somos grupúsculos. Ya no hay representación, sólo hay acción, acción de la teoría, acción de la práctica en relaciones de relevos o redes.»⁹⁶³

Así pues, toda teoría, como la práctica, es un modo de acción y es un agenciamiento, ya sea maquínico, ya sea de enunciación. Y toda acción es inmediatamente política. Instauro un modo de vivir, de habérselas con las cosas. Condiciones para el pensar-actuar, para resistir o, por el contrario, para generar las condiciones para sucumbir a la banalidad y el control.

Entre esas acciones, la filosofía se encarga, para Deleuze, tanto de recordar y ser afectados por el plan(o) de inmanencia en cuestiones como esta misma acerca de la teoría y la praxis, en crear nuevas relaciones y agenciamientos entre ellas en el ámbito conceptual, así como de jugar el papel de “intercesora” entre algunas prácticas, por su modo de comprender y crear modos de análisis posibles y aportar los conceptos a la creación de nuevas posibilidades de vida.

«No es falso decir que la revolución “es culpa de los filósofos” (a pesar de que no son los filósofos los que las llevan adelante). [...] Como mostraba Kant, el concepto de revolución no reside en el modo en que puede ser llevada adelante en un campo social necesariamente relativo, sino en el “entusiasmo” con el que es pensada en un plan(o) de inmanencia absoluto, como una presencia del infinito en un aquí y ahora, que no comporta nada de racional o de razonable. El concepto libera la inmanencia de todos los límites que el capital todavía le imponía (o que se imponía a sí misma bajo la forma del capital que se presentaba como algo trascendente). Dentro de ese entusiasmo, no obstante, se trata menos de una separación del espectador y el actor que de una distinción en la propia acción entre los factores históricos y la “nebulosa no histórica”, entre el estado de cosas y el acontecimiento»⁹⁶⁴

Como vimos en el capítulo acerca de la distinción entre “historia y devenir”⁹⁶⁵, ambas no pueden ser separables ni jerarquizables, pero no hay que olvidar que el devenir

⁹⁶³ Con M. Foucault: “Les intellectuels et le pouvoir”, *ID*, p. 289. Trad. Cast.: *Un diálogo sobre el poder*. p.7-8.

⁹⁶⁴ *QPh?*, pags. 96-97. Trad. Cast., p. 102.

⁹⁶⁵ *Supra*. 5.2. “Heterogénesis. De la doble causalidad.”

está ahí y no barrerlo y eliminarlo sólo a base de causas mecánico-históricas. La labor teórica o mejor dicho escritural –puesto que la teoría no posee relación con ninguna Razón abstracta, sino con la creación, con la potencia, con los conceptos, los perceptos y los afectos–, al igual que la labor práctica, es una acción:

«Tener una idea no tiene nada que ver con la ideología, es una práctica»⁹⁶⁶

Se trata de diferentes modos activos que no se excluyen entre sí. Uno de ellos obedece mayormente al plano de lo actual, de los estados de cosas, a saber: la práctica concreta en contextos concretos. Otro tiene más relación con los acontecimientos, con aquello que sobrevuela. Acciones que sobrevuelan los contextos y que pueden ser actualizadas de diversos modos, en diversos agenciamientos colectivos de enunciación o/y en diversos agenciamientos colectivos de prácticas (maquínicos). Ambos son independientes entre sí: no de una teoría se sigue necesariamente una práctica. Es decir, no de los textos de Marx surge la revolución de Octubre, a pesar de que cuando ocurre, podemos localizar que algo tiene que ver con Marx (o en el caso que vimos de Žižek con Chou En Lai y la revolución francesa⁹⁶⁷). Ni tampoco de una práctica se sigue una teoría, ni en política, ni en ningún ámbito. Esto es, Deleuze, ni Guattari, ni nadie ha escrito lo que ha escrito porque en el momento ocurrió el Mayo del 68 o cosas parecidas. Estas dos lecturas subordinantes colapsarían y atraparían al acontecimiento en las condiciones fácticas: la primera convertiría al acontecimiento en una condición más, y además considerada extensamente como causa física *anterior* a su efecto en el tiempo cronológico; y la segunda lo haría derivar de su coyuntura, sin dejarle un ápice de lo que era su potencia: la creación de lo nuevo. Como dice S. Royo:

«Marx escribió en una época en la que no había ningún socialismo real, casi ningún país del que no le expulsaran, y, sin embargo, hoy parece que no tiene sentido pensar con Marx porque ya no existe la URSS. Muchos realistas políticos, adoradores de los poderes efectivos y reinantes, así argumentan al abandonar el barco o cambiar de chaqueta. ¡Tampoco existía la URSS cuando Marx escribió toda su obra, sino la Rusia

⁹⁶⁶ PP, p.57. Trad. Cast. p.64.

⁹⁶⁷ S. ŽIŽEK: *Organs without bodies*, nota. p.12. Trad. Cast., *Órganos sin cuerpo...*nota. p. 29. Supra. Nota. 934.

zarista y otras monarquías absolutas! Tampoco existía la ONU cuando Kant escribió la Paz Perpetua pero, retrospectivamente y pese a que la institución esté en crisis y nunca haya alcanzado la suficiente fuerza, no se puede decir que la Paz Perpetua de Kant fue, es y será, mera ideología. ¿Acaso es El Capital de Marx una supuración ideológica del modo de producción capitalista? No lo creemos»⁹⁶⁸

Ambas, teoría y praxis, son independientes y poseen su necesidad propia, cada una según el modo de violencia a la que se resista y el modo en el que lleve a cabo esta resistencia, muchas veces luchando juntas para producir otros agenciamientos que reclaman ser efectuados.

«Como lo dice Franco Piperino, inculcado en fuga, es una curiosa manera de evaluar la aportación de los textos políticos y teóricos. Los acusadores tienen tal hábito de considerar que, en un discurso político, es posible decir cualquier cosa, que no pueden comprender en absoluto la situación de un intelectual revolucionario el cual sólo tiene la posibilidad de escribir lo que piensa. Andreotti o Berlinguer pueden disimular su pensamiento pues, en ellos, el pensamiento no es más que oportunismo. En cambio, Gramsci mismo, sin ninguna duda, no lo pudo hacer.»⁹⁶⁹

⁹⁶⁸ S. ROYO “Teoría y Praxis”: <http://lacavernadeplaton.com/articulosbis/teoriapraxis0506.htm>, p. 1. Este texto es muy interesante como intento de plantear la cuestión. Si bien su postura no es exactamente la de Deleuze, coincide en la diferencia articulada que se da entre ambas dimensiones de la acción: «La anticipación en la imaginación de que vayan a darse otras modalidades del pensar –y otras posibilidades del existir– mueven a la acción y otorgan al actor la sensación de que otros mundos son posibles. Y si bien el acto teórico de contemplar lo existente pudiera no tener ulterior consecuencia al permanecer en la mente, no es ya lo mismo al ponerlo por escrito y ofrecerlo a la luz pública», Op. Cit. p. 2.

⁹⁶⁹ “Lettre ouverte aux juges de Negri”, DRF., p. 157

19.3. Línea política de análisis e intervención en el presente.

Así pues, con algunas de las condiciones para caer en la menor cantidad de ilusiones posibles a la hora de leer a Deleuze y su acción ontológico-política bajo la presión de los tópicos que nos rodean, podemos comenzar a acercarnos a la zona más estrictamente política-fáctica de su pensamiento.

En las páginas que siguen, vamos a analizar la que habíamos ubicado como la tercera de las líneas enmarañadas de la ontología política deleuzeana. Esta alteración del orden posee una razón doble, y es que de este modo, a saber, notando lo fáctico en una posición intermedia, se localiza más claramente tanto la importancia de la ontología del espacio y del tiempo, es decir, de la *ontología estética*, como el necesario retorno a la univocidad como plan(o) de inmanencia que orienta todo el sistema y la política deleuzeana. Es decir, con ello se hace notar que esta línea está intrínsecamente unida a las otras dos: a la primera de ellas: la *ontológica*, porque es allí donde encuentra todas sus condiciones y orientaciones, así como sus problemas también activos; y a la segunda de ellas, que trataremos a continuación de ésta: la *estética*, pues toda política, así como toda ontología, encierran una estética por *derecho* si no quiere morir en sus poderes y los meros cálculos de su repartición.

Así pues, comenzamos a analizar la línea que sale de lo estructural o estratificado para llevarnos, de nuevo, a su misma posibilidad. Este camino, como ya sabemos, posee dos partes: por un lado, el camino “de ida” que hemos investigado en las secciones precedentes, a saber, la ontología y su inmanencia univocista y disyuntiva, desterritorializando los fixismos de la misma estructura; y por otro lado, la línea que ya no desterritorializa sino que crea o construye nuevos conceptos, nuevas percepciones y nuevas pasiones y acciones como nuevas posibilidades de vida frente a unas estructuras que nos oprimen como son las de capitalismo. Es decir, que hace el camino “de vuelta” del sistema, cerrando así la total apertura del mismo.

19.2.2. Hacia un análisis del presente

Por todo lo dicho, debemos ser cautos a la hora de leer a Deleuze pues él es muy cauto a la hora de tratar la problemática que nos ocupa. Hay que ajustarse a las condiciones materiales con las que nos vemos para no proyectar lo imaginario sobre lo estrictamente real, para no juzgar, sino poder evaluar sopesadamente y localizar dónde se puede intervenir, qué es necesario crear y de qué modo se está actuando en la filosofía de Deleuze. Esta es la razón, la *prudencia* casi de artesano, por la que Deleuze produce una tela de conceptos tan prolija y aguda, como ya hemos visto a aplicada a distintos ámbitos. Como dice F. J. Martínez:

«Como toda experimentación, la teoría deleuzeana 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 [...] la constituye esa llamada constante a la prudencia [...]»⁹⁷⁰

Así pues, debemos ser cautos a la hora de experimentar la filosofía de Deleuze pues ya hemos notado que debido a esta red tan ajustada de conceptos y líneas de investigación-acción, numerosas veces se confunden planos. De este modo, confundiendo y mezclando los planos, en relación a los análisis del presente, se ha querido y podido hacer pasar a Deleuze por un ideólogo y generador del capitalismo más furibundo, como hemos visto en el caso de S. Žižek siguiendo la corriente de F. Jameson que considera a la “postmodernidad” como la forma cultural del *capitalismo tardío o avanzado* y como hemos tratado en el capítulo dedicado a este problema⁹⁷¹, así como también pensadores de

⁹⁷⁰ F. J. MARTÍNEZ: *Ontología y diferencia: La filosofía de Gilles Deleuze*, p. 15. También es interesante localizar cómo la postmodernidad, y Deleuze en concreto, retoman una noción tan aristotélica como la de la “prudencia” de la mano de Spinoza, sin ser moral ni una virtud recatada al modo burgués. La “prudencia” sería simplemente la virtud de la evaluación inmanente y la acción “justa” (en el sentido en que venimos utilizando ese término). Es una prudencia no moral, sino aliada de una topología ontológica de acciones. Para ver más sobre la prudencia aristotélica: T. OÑATE: *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*, pags. 498-508. y también T. OÑATE: *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*. p.88. y P. AUBENQUE: *La prudencia en Aristóteles*. A pesar, como ya sabemos, de que la prudencia deleuzeana y spinozista se aleja de la concepción aristotélica en varios puntos que no podemos entrar a investigar en este trabajo pero que dejamos apuntado como objetivos esenciales de estudio. Para la prudencia spinozista Vid. F. J. MARTÍNEZ: *Autoconstitución y libertad. Ontología y política en Spinoza*, sobre todo el Cap. II. Y Chantal JAQUET: *Spinoza o la prudencia*.

⁹⁷¹ Supra. Cap. 2. “Postmodernidad”.

gran calibre como C. F. Liria, T. Eagleton, S. Alba Rico, etc⁹⁷². Pero, no es que Deleuze contribuya a generar el intolerable mundo en el que estamos inmersos. Deleuze no se atiene a la génesis del mundo actual en que nos encontramos, no es ese su lugar en la efectuación del acontecimiento extraño que nos sobrevuela en esta epocalidad. Su interés proviene, más bien, de intentar trazar y seguir líneas de fuga según un intento de ajustarse estrictamente a lo que nos encontramos y así poder transformarlo⁹⁷³.

Esta actitud, aunque parezca extraña a primera vista, no es otra que la que poseen dos pensamientos muy afines e influyentes en Deleuze: Spinoza y Marx. El filósofo opera del mismo modo como lo hace Spinoza cuando se niega a obviar las pasiones tanto en política como en filosofía o en ética ontológica. Las pasiones son aquello diminuto que sólo estorba a los “grandes” sistemas morales-molares. Y no es que Spinoza las asuma resignadamente como lo malo que hay en los humanos y les conceda legitimidad en todas sus vertientes, sino que no puede obviarlas si pretende *ajustarse* a lo que hay y no caer en la inventiva imaginaria de un mundo trascendente que juzgue. Por ello las considera en su terreno, gracias a lo cual pueden funcionar a favor del pensamiento y la política, en lugar de inmiscuirse e interferir dentro de un bienintencionado y trascendente sistema. Así nos enseña cabalmente Spinoza:

*«Un afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por medio de otro afecto contrario, y más fuerte que el que ha de ser reprimido»*⁹⁷⁴

*«Las imaginaciones no se desvanecen ante la presencia de lo verdadero, sino porque se presentan otras imaginaciones más fuertes, que excluyen la existencia presente de las cosas que imaginamos.»*⁹⁷⁵

⁹⁷² Podemos encontrar en esta corriente que critica la política de Deleuze convirtiéndole en un ideólogo en lugares muy diversos, desde aquel grupo maoísta con el que discutía Foucault en los años 70, hasta posiciones que se autodenominan “antipostmodernas” como: T. EAGLETON, Cfr.: *Walter Benjamin o hacia una crítica revolucionaria*. Cátedra, Madrid, 1998; o S. ALBA RICO en sus artículos de la revista digital www.rebellion.org; y C. FERNÁNDEZ LIRIA: *Geometría y tragedia. El uso público de la palabra en la sociedad moderna*. También C. FERNÁNDEZ LIRIA; P. FERNÁNDEZ LIRIA; y L. ALEGRE.: *Educación para la ciudadanía. Democracia, Capitalismo y Estado de Derecho*.

⁹⁷³ Vid. F. CAEYMAEZ: “L’Anti-Oedipe: Capitalisme et schizophrénie” en En N. CORNIBERT y J-C. GODDARD: *Ateliers sur L’Anti-oedipe*. pags.51-76. donde se nota claramente la separación entre esquizofrenia y capitalismo, no pudiendo unir sus desterritorializaciones en una, nosotros lo veremos también en Infra. §. 19.3.2. “Sistemas abiertos de control”

⁹⁷⁴ B. SPINOZA. *Ética*, IV, 7. Supra. Cap. 1. “Actualidad del pensamiento deleuzeano”

⁹⁷⁵ Op. Cit. IV, 1. Escolio. Supra. Cap. 1. “Actualidad del pensamiento deleuzeano”

El mismo caso se da cuando Marx nos habla del *proletariado* como aquella clase sin tierra, sin familia, que sólo posee su fuerza de trabajo, etc.,⁹⁷⁶ No es que lo genere, ni que lo legitime, sino que está hablando y buscando posibilidades en aquello que ya es condición material misma. Con sólo poder nombrarlo, ya están contribuyendo a su alteración radical y buscando con ello nuevos análisis, así como planteamientos de la cuestión para dar lugar a otros agenciamientos, otras posibilidades de intervención y solución. Así pues dibuja nuestra actualidad, pero nunca para legitimarla:

«Y la burguesía no sólo forja las armas que han de darle la muerte, sino que, además, pone en pie a los hombres llamados a manejarlas: estos hombres son los obreros, los proletarios.

En la misma proporción en que se desarrolla la burguesía, es decir, el capital, desarróllase también el proletariado, esa clase obrera moderna que sólo puede vivir encontrando trabajo y que sólo encuentra trabajo en la medida en que éste alimenta e incrementa el capital. El obrero, obligado a venderse a trozos, es una mercancía como otra cualquiera, sujeta, por tanto, a todos los cambios y modalidades de la concurrencia, a todas las fluctuaciones del mercado.»⁹⁷⁷

Si todos estos pensamientos parecen generar esas condiciones, es porque son ellos los que, sumergiéndose en las profundidades de lo intolerable, han podido producir creativamente una sintomatología y diagnóstico claros y localizar líneas de fuga de lo que hay y es difícil percibir. De este modo, podemos comprender la importancia y creatividad ajustada inmensa que tiene el pensamiento deleuzeano-guattarineano al mostrar la totalidad abierta del mundo como una *fábrica* o incluso como una gran *máquina*⁹⁷⁸. Se podría objetar que no es nada nuevo, que el mundo ya es *actualmente* una fábrica de generar productos consumibles a velocidad frenética y que el capital no es otra cosa que una máquina de desterritorialización continua, pero este modo de hacer ontología y ontología política es nuevo y muy pertinente por dos razones, otra vez una *de hecho* y otra *de derecho*:

⁹⁷⁶ Cfr. K. MARX Y F. ENGELS: *El Manifiesto comunista*, pp.45 y ss.

⁹⁷⁷ Op. Cit., p. 49.

⁹⁷⁸ Como ya vimos, la noción de “máquina” puede ser rastreada ya en los mismos textos de ontología e intervención política de Marx y Engels. Vid. ALTHUSSER, Louis: *Marx dentro de sus límites*. y Supra. Nota. 617.

La *de hecho* concierne a que no podemos invertir los órdenes. Es decir, si podemos manifestar el estatus de nuestra actualidad como una desterritorialización abrumadora y un mundo como fábrica donde ya no hay espacio ni siquiera para plantear el problema de una supuesta dicotomía entre naturaleza y cultura porque ya no habría naturaleza como tal⁹⁷⁹, es precisamente porque hay conceptos como los deleuzeanos que nos ayudan a hacerlo. Y no es que Deleuze genere esta situación, sino que formula una posible manera de nombrarlo y comprenderlo y dotarlo de nuevas posibilidades, se adelanta, como un visionario, a sus consecuencias amplificadas para advertirnos.

Por ello, no es que Deleuze adore las desterritorializaciones que genera el capital, sino que podemos hablar de la desterritorialización paranoica del capital y sus reterritorializaciones parciales en forma de micro-fascismos (como pueden ser las religiones, el retorno de la importancia de la familia, la doble moral como principio...etc.) porque Deleuze y Guattari nos han cedido los conceptos para nombrarlas y poderles hacer frente, porque ellos nos han dado el utillaje necesario para que podamos hacerle frente en sus mismas condiciones y no en otras; porque ellos son los que han advertido y han luchado contra algunas de sus consecuencias que, a la larga, han resultado ser terribles y terriblemente ciertas.

«La filosofía lleva a lo absoluto la desterritorialización relativa de capital, lo hace pasar por el plan(o) de inmanencia en tanto movimiento de lo infinito y lo suprime en tanto que límite interior, *lo vuelve contra sí, para apelar a una tierra nueva, a un pueblo nuevo.*»⁹⁸⁰

Por otra parte, la razón *de derecho* apunta a que poder formular justa y cuidadosamente las condiciones del problema, nos puede ser muy útil a la hora de buscar posibilidades nuevas, transformadoras. Múltiples veces advierte Deleuze de que un problema tiene el planteamiento y la solución que se merece, atendiendo a las condiciones de su plantear mismo.

⁹⁷⁹ Como bien hace ver Michael HARDT en “La société mondiale de contrôle”, E. ALLIEZ (ed) *Gilles Deleuze, une vie philosophique*.

⁹⁸⁰ *QPh?*, p. 95. Trad. Cast, p. 101.

« Ocurre que un problema tiene siempre la solución que merece según las condiciones que lo determina en tanto que problema [...]»⁹⁸¹

Por ello, el mundo como *fábrica*, la *máquina*, el *proceso* como realidad inmanente, el *deseo*, las *líneas de fuga*, las *desterritorializaciones*, el *sistema abierto*, etc., pueden ser nuestro más terrible enemigo así como nuestro mejor aliado. Dicho con la misma voz con la que pronunciaba Hölderlin, a través de Heidegger: «*Pero donde hay peligro, crece también lo salvífico*»⁹⁸². Lo cual, según palabras de Deleuze, se convierte en:

«No hay lugar para el temor ni la esperanza, sólo cabe buscar nuevas armas»⁹⁸³

La mejor manera de generar modos de vida posibles es saber muy bien dónde nos situamos y localizar las grietas. Aunque sea la grieta de la grieta. Buscar las posibilidades contando con lo que hay y sin soñar trascendencias, buscar las armas.

No hay que olvidar que, cuando de univocidad e inmanencia se trata, no hay posibilidad de establecer un *bueno* y un *malo* de antemano como ya hemos visto sobradamente en todo este trabajo, que ello sólo puede surgir de una evaluación posterior, en cada caso. Nada asegura de antemano que no caigamos en el peligro de invertir la fórmula poética anteriormente citada de tal modo que podamos decir que también “*de donde viene la salvación, viene el peligro*”. Como dice F. J. Martínez:

«*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*»⁹⁸⁴

Es verdad que a Deleuze se le puede mal-usar. Podemos crear una barricada contra lo realmente creativo a partir de la batería de conceptos deleuzeanos. Podemos hablar de

⁹⁸¹ LS., p. 69. Trad. Cast., p. 74.

⁹⁸² M. HEIDEGGER: “La pregunta por la técnica” en *Conferencias y artículos*, p. 36. Aunque hemos modificado “lo que salva” por “lo salvífico” porque pensamos que traduce mejor el “das Rettende” alemán.

⁹⁸³ PP, p. 242. Trad. Cast., p. 279.

⁹⁸⁴ F. J. MARTÍNEZ: *Ontología y diferencia: La filosofía de Gilles Deleuze*, p. 16.

desterritorialización o cualquier otro concepto hasta que la palabra ya no diga nada, hasta que se convierta en un mero modismo que podemos encontrar todos los días en las cabeceras de revistas y periódicos. Podemos convertir a Deleuze, en efecto y en cierto modo, en un ideólogo y defensor a ultranza del Capital y su consumo desenfrenado de las novedades banales... pero siempre habrá un resquicio de resistencia en su pensamiento, no absorbible por la repetición banalizante. Siempre un acontecimiento que sobrevuela: El acontecimiento Deleuze.

«Los hombres incesantemente se fabrican un paraguas que les resguarda, en cuya parte inferior trazan un firmamento y escriben sus convenciones, sus opiniones; pero el poeta, el artista, practica un corte en el paraguas, rasga el propio firmamento, para dar entrada a un poco de caos libre y ventoso y para enmarcar en una luz repentina una visión que surge a través de la rasgadura [...]. Entonces aparece la multitud de imitadores que restaura el paraguas con un paño que vagamente se parece a la visión, y la multitud de glosadores que remiendan la hendidura con opiniones: comunicación. Siempre harán falta otros artistas para hacer otras rasgaduras, operar las destrucciones necesarias, quizá cada vez mayores, y volver a dar así a sus predecesores la incomunicable novedad que ya no se sabía ver.»⁹⁸⁵

19.3.2. Sistemas abiertos de control.

Para notar uno de los puntos donde la *diferenciación* y la *articulación* de las líneas se hacen más patentes en Deleuze, así como para ver cómo lleva a cabo un análisis pormenorizado del presente, de sus consecuencias y posibilidades, vamos a tratar en este apartado lo que en Deleuze se intuye como “sistemas abiertos de control” en nuestras sociedades, a los que llama “sociedades de control”. En ellos localizaremos la diferenciación necesaria que hay que operar entre las tres líneas en Deleuze para que no haya lugar a confusiones y contradicciones. A partir de ello, obtendremos una clave de lectura interesante a la hora de acercarnos al conjunto de la obra del filósofo, incluso a las zonas que parecen más imposibles con su pensamiento, como ya vimos al comienzo de esta sección. A su vez, veremos cómo se aplica todo lo atendido hasta este momento,

⁹⁸⁵ *Qph?*, pags. 191-192. Trad. Cast., pags. 204-205.

incluido el tratamiento ontológico que hemos llevado a cabo en todo este trabajo y que es necesario para poder comprender la política deleuzeana y sus propuestas.

En efecto, Deleuze, paradójicamente y tras defender en el terreno estrictamente ontológico un “sistema abierto”, sin embargo, nos advierte de un peligro que recorre nuestras sociedades. Un peligro que Deleuze vislumbra a la vez que estos mismos sistemas abiertos ontológicos y lo hace notar desde sus comienzos junto con F. Guattari, M. Foucault, A. Negri, Balibar, P. Virilio, W. S. Burroughs, etc., pues como dice el mismo Deleuze:

«Ocurre que esos conceptos sean llamados por los tiempos, cargados de sentido colectivo conforme a las exigencias de la época y sean descubiertos, creados o recreados por varios autores a la vez.»⁹⁸⁶

Este peligro que nos sobrevuela es el denominado por Deleuze: “sociedades de control”, siguiendo con ello *El almuerzo desnudo* de W. S. Burroughs de 1959 y haciendo notar, como siempre hace, el gran papel de las artes y la literatura en su estética para la localización de síntomas y el olfato visionario que llevan consigo los afectos y los perceptos que ponen en juego, esenciales para el sistema, como ya vimos en “la vuelta” del mismo.

«En este sentido, ¿Sade y Masoch son investigadores clínicos? Es difícil considerar al sadismo y al masoquismo en el mismo plano que la peste, la lepra o la enfermedad de Parkinson. La palabra enfermedad no se adecua a ellos. Pero, por otra parte, Sade y Masoch nos presentan unos espléndidos cuadros sintomáticos. Si Krafft-Ebing habla de masoquismo es porque atribuye a Masoch el honor de haber definido una cierta entidad clínica menos por su vinculación dolor-placer sexual que por comportamientos más profundos de esclavitud y humillación [...]»⁹⁸⁷

Deleuze, nos describe del siguiente modo esta “sociedades de control” que comenzaban a vislumbrarse ya en el sueño americano de los años '50 y han quedado

⁹⁸⁶ *SPE.*, p. 299. Trad. Cast., p.319.

⁹⁸⁷ *SM.*, Trad. Cast., p. 20.

patentes, con todas sus consecuencias, en nuestra globalizada y mundializada situación epocal:

«Es verdad que estamos entrando en sociedades de “control” que ya no son exactamente disciplinarias. Se considera a menudo a Foucault como el pensador de las sociedades disciplinarias y de su técnica principal, el *encierro* [...]. Pero, de hecho, Foucault fue uno de los primeros en detectar que estamos saliendo de las sociedades disciplinarias, que ya estamos más allá de ellas. Estamos entrando en sociedades abiertas de control, que ya no funcionan mediante encierro sino mediante un control continuo y una comunicación instantánea. Burroughs empezó su análisis. Ciertamente, seguimos hablando de cárceles, escuelas y hospitales, pero se trata de instituciones en crisis.»⁹⁸⁸

Estas sociedades se caracterizan, en contra de los encierros que acompañan a los sistemas filosóficos identitarios y cerrados, por una apertura radical que podríamos encontrar en los *sistemas abiertos* de los que habla Deleuze en ontología. En ambos se da una fluidez y flexibilidad extremas. Ello puede verse claramente en los sistemas informáticos, el capital, lo abierto del control, las autopistas infinitas, también de información, la movilidad laboral, etc.

«Paul Virilio tampoco cesa de analizar las formas ultra-rápidas de control al aire libre que reemplazan a las antiguas disciplinas que actuaban en el periodo de los sistemas cerrados.»⁹⁸⁹

En ellos, no sólo encontramos una abertura “al aire libre” sino muchos de los rasgos que caracterizan los sistemas abiertos ontológicos como es el de Deleuze: la *modulación* frente a la *analogía* y los *moldes*:

«Los encierros son *moldes*, moldeados diferentes, mientras que los controles son una *modulación*, como un modelado autodeformante que cambia constantemente, de un instante a otro, o como un tamiz en el cual las mallas cambiaran de un punto a otro.»⁹⁹⁰

⁹⁸⁸ *PP.*, p. 236. Trad. Cast., p. 273. Supra 1. “Actualidad del pensamiento deluzeano”

⁹⁸⁹ *PP.*, p. 241. Trad. Cast., p. 278.

⁹⁹⁰ *PP.*, p. 242. Trad. Cast., p. 279.

Y también encontramos en ellas, según palabras del mismo Deleuze, la *dispersión* frente a la *concentración*:

« [...] es una profunda mutación del capitalismo. Una mutación ya bien conocida y que puede resumirse de este modo: el capitalismo del siglo XIX es un capitalismo de concentración, tanto en cuanto a la producción como en cuanto a la propiedad. Erige, pues, la fábrica como medio de encierro [...] Pero, en la actual situación [...] es un capitalismo de sobreproducción. [...] Lo que intenta vender son servicios, lo que quiere comprar son acciones. No es un capitalismo para la producción, sino para el producto, es decir, para la venta o para el mercado. También es especialmente dispersivo, la fábrica ha cedido el lugar a la empresa. La familia, la escuela, el ejército, la fábrica ya no son medios analógicos distintos que convergen en un propietario, ya sea el Estado o la iniciativa privada, sino que se han convertido en figuras cifradas, deformables, transformables, de una misma empresa que ya sólo tiene gestores. Incluso el arte ha abandonado los medios cerrados para introducirse en los circuitos abiertos de la banca.»⁹⁹¹

O incluso la *disolución* o *desterritorialización* de las instituciones:

« [...] nos permiten comprender mejor lo que hay que entender por crisis de las instituciones, es decir, la instalación progresiva y dispersa de un nuevo régimen de dominación.»⁹⁹²

Además de estas características explicitadas por Deleuze en su “Post-scriptum sobre las sociedades de control”⁹⁹³ y las que hemos notado en la “introducción” de nuestro trabajo⁹⁹⁴, esta temática es ampliamente analizada en sus pormenores, y en la forma que adquiere en nuestra actualidad, por M. Hardt en su artículo: “La société mondiale de contrôle”⁹⁹⁵, así como en sus libros en colaboración con A. Negri⁹⁹⁶. Es

⁹⁹¹ *PP.*, pags. 244-245. Trad. Cast., pags. 282-283.

⁹⁹² *PP.*, p. 247. Trad. Cast., p. 285.

⁹⁹³ “Post-scriptum sobre las sociedades de control”, *PP.*, pags. 240-247. Trad. Cast., pags. 277-286.

⁹⁹⁴ Supa, 1. “Actualidad del pensamiento deleuzeano” y 2. “Postmodernidad”.

⁹⁹⁵ M. HARDT: “La société mondiale de contrôle” en E. ALLIEZ (Ed.): *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, pags. 359-375. No vamos a introducirnos en este análisis pormenorizado de las *sociedades de control* o *los sistemas abiertos de control* por dos motivos: en primer lugar, porque lo que desea este trabajo es mostrar algunas claves de lectura del pensamiento deleuzeano y, sobre todo, apuntar los utillajes que el pensamiento deleuzeano aporta a los análisis políticos más que hacer nosotros un análisis de algún agenciamiento, que sería tarea de otro estudio diferente al que llevamos a cabo aquí; y en segundo lugar,

verdad que Hardt sigue a veces unas derivas más políticas que deleuzeanas, sin embargo, nos hace notar muchas de las características de estas sociedades en las que vivimos plenamente aunque siguen conviviendo con algo de sociedades disciplinarias como vimos con M. Morey⁹⁹⁷. Dice Hardt en el artículo mencionado:

«Entonces, voy a intentar desarrollar la naturaleza de ese pasaje poniéndolo en relación con el paso de la sociedad moderna a la sociedad postmoderna tal y como es presentada en la obra de autores como Fredric Jameson, pero también con “el fin de la historia” descrita por Francis Fukuyama y con las nuevas formas de racismo en las sociedades según Étienne Balibar y algunos otros investigadores. Pero sobre todo, quiero situar la formación de la que habla Deleuze [de las sociedades abiertas] en función de dos procesos que Toni Negri y yo mismo hemos intentado elaborar en los últimos años: [...] decadencia de la sociedad civil, [...] el imperialismo.»⁹⁹⁸

Por ello no ahondaremos más aquí en estos rasgos, escogidos sólo para hacer aparecer una aparente paradoja que es la siguiente: si Deleuze afirma los *sistemas abiertos* en ontología, en ciencias, etc. ¿cómo es posible que, a su vez, denuncie una suerte de “sistemas abiertos de control” en nuestras sociedades? De los cuales llega a decir:

«Frente a las formas de control en medios abiertos que se avecinan, es posible que los más duros encierros lleguen a parecernos parte de un pasado feliz y benévolo.»⁹⁹⁹

«Los anillos de una serpiente son aún más complicados que los agujeros de una topera»¹⁰⁰⁰

pues tanto A. Negri, como M. Hardt, P. Virilio, J. Baudrillard y muchos filósofos que enfocan su pensamiento más hacia la política que a la ontología, lo hacen de un modo muy eficaz, profundo e interesante según nuestro criterio.

⁹⁹⁶ A. NEGRI, M. HARDT: *Imperio*; y *Multitudo*.

⁹⁹⁷ M. MOREY: “El porvenir de las instituciones totales. Sociedades de control.” *La Vanguardia*, 30/11/05. En <http://firgoa.usc.es/drupal/node/23712>. Supra. Nota. 40.

⁹⁹⁸ M. HARDT: “La société mondiale de contrôle” en E. ALLIEZ (Ed.): *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, p. 360.

⁹⁹⁹ *PP.*, p. 237. Trad. Cast. p. 274. supra §. 2. “Postmodernidad”

¹⁰⁰⁰ *PP.*, p. 247. Trad. Cast. p. 286. Supra. Cap. 1. “Actualidad del pensamiento deleuzeano”

Parece una contradicción, pero si la analizamos distinguiendo y articulando las líneas que hemos puesto en juego en el estudio deleuzeano acerca de la política, vemos que no hay tal contradicción, sino que son modos distintos y articulados entre sí de operar. Deleuze, por ello, no es un ideólogo de estos sistemas, ni siquiera un mero descriptor de los mismos, sino que se sitúa, en todos los planos, tanto políticos como ontológicos, en este estado de la cuestión que encierra el capitalismo para poder trazar, desde allí, líneas de fuga y nuevas posibilidades de vida. Si lo hiciera de otro modo, caería en una trascendencia “buena” que juzgara lo que hay y que, por esa misma razón, no podría atender aquello a lo que se pretende resistir.

« [...] pensamos que una sociedad no se define tanto por sus contradicciones que por sus líneas de fuga, ella se fuga por todas partes y es muy interesante intentar seguir las líneas de fuga que se dibujan en tal o cual momento.»¹⁰⁰¹

Así pues, y como ya sabemos, Deleuze puede y debe mantener un “sistema abierto” en ontología. Y no sólo lo hace porque sea necesario, ontológicamente y bajo la dirección política, deslegitimar las estructuras fácticas a favor de una alteración ontológica en ellas, sino también porque se trata de un sistema que, en relación con las condiciones de hecho que nos rodean, es más efectivo que otros. En efecto, Deleuze, a pesar de advertirnos ya contra una suerte de dictadura de la intensidad y sus efectos fascistas¹⁰⁰², abogando por la inmanencia para ello, sin embargo, trabaja con esta misma intensidad a todos los niveles como salida tanto de los sistemas disciplinarios cerrados, indeseables, como de los sistemas abiertos de control, también indeseables. Y todo ello para alterar la situación en la que vivimos en la actualidad y que no puede ser alterada sin ser entendida enteramente. Así nos dice Deleuze en *El Pliegue* tratando el tema de que podemos ser leibnizianos pero que no hay que olvidar las circunstancias concretas en las que nos hallamos y operar respecto de ellas, no respecto de cualquier otro mundo:

«El juego del mundo ha cambiado singularmente, puesto que ha devenido el juego que diverge. Los seres están descuartizados, mantenidos

¹⁰⁰¹ *PP.*, p. 232. Trad. Cast., p. 269.

¹⁰⁰² Como ya hemos visto: «*Sin duda, no hay más igualdad ni menos jerarquía en las jaurías que en las masas, pero no son las mismas.*» *MP.*, p. 46. Trad. Cast. p. 39. Supra. Cap. 14. “Bloques de espacio-tiempo.”

abiertos por las series divergentes y los conjuntos imposibles que los arrastran *fuera [au-dehors]*, en lugar de cerrarse sobre el mundo componible y convergente que expresan por dentro. [...] Es un mundo de capturas más que de clausuras.

[...] Vendrá el neobarroco, con su desencadenamiento de series divergentes en el mismo mundo, su irrupción de imposibilidades en la misma escena [...].»¹⁰⁰³

En efecto, Deleuze no legitima las “sociedades de control” a partir de un sistema ontológico abierto. Al contrario, es precisamente la resistencia hacia ese nuevo agenciamiento de control lo que impulsa a Deleuze a analizar, de un modo ajustado, la situación. Por ello plantea un sistema ontológico también flexible que pueda luchar contra los “anillos de la serpiente” desde sus propias armas, sin caer en una trascendencia separada que nos ayude a juzgar la situación.

«Si se trata de mostrar que los rizomas tienen también su propio despotismo, su propia jerarquía, más duros todavía, muy bien, puesto que no hay dualismo, ni dualismo ontológico aquí y allá, ni dualismo axiológico de lo bueno y lo malo, ni tampoco mezcla o síntesis [...]. En los rizomas hay nudos de arborescencia, brotes rizomáticos en las raíces. Es más, hay formaciones despóticas, de inmanencia y de canalización, específicas de los rizomas. [...] Lo que cuenta es que el árbol-raíz y el rizoma-canal no se oponen como dos modelos: uno actúa como modelo y como calco trascendente, incluso si engendra sus propias fugas; el otro actúa como proceso inmanente que invierte el modelo y esboza un mapa, incluso si constituye sus propias jerarquías, incluso si suscita un canal despótico.»¹⁰⁰⁴

El análisis de Deleuze no cuenta con trascendencias ni con una noción de un sistema “bueno” contra uno “malo”. Al contrario, este análisis se constituye atravesando evaluaciones inmanentes para notar las líneas de fuga del sistema actual y poder intervenir en ellas, haciéndolas salir del *control*. Todo ello respecto, no de la representación, sino de la experimentación que Deleuze propone y que no puede estar separada de las situaciones concretas en las que se está, como las desestratificaciones no

¹⁰⁰³ P., pags. 111-112. Trad. Cast., p. 108.

¹⁰⁰⁴ MP., pags. 30-31. Trad. Cast., p. 25.

pueden ser separadas de sus estratos y aniquilarlos estratos o se caería en uno de los peligros de las mismas o incluso en estos mismos sistemas que aparentan una abertura en la que ya está situada el control más férreo.

«El CsO no cesa de oscilar entre las superficies que lo estratifican y el plan(o) que lo libera. Liberadlo con un gesto demasiado violento, haced saltar los estratos sin prudencia, y os habréis matado a vosotros mismos, hundido en un agujero negro o incluso arrastrado a una catástrofe, en lugar de trazar el plan(o). [...] He aquí entonces lo que había que hacer: instalarse en un estrato, experimentar las posibilidades que nos ofrece, buscar en él un lugar favorable, los movimientos de desterritorialización eventuales, las posibles líneas de fuga, probarlas, asegurar aquí y allá conjunciones de flujo, intentar segmento por segmento *continuuns* de intensidades, tener siempre un pequeño fragmento de una nueva tierra. Es siguiendo una relación meticulosa con los estratos como se consigue liberar las líneas de fuga [...] desprender intensidades continuas para lograr un CsO.»¹⁰⁰⁵

Así pues, notamos que, al contrario de lo que se podría pensar en un primer acercamiento, el método deleuzeano a este respecto es, por un lado, el de respetar las condiciones materiales y fácticas en las que estamos situados: aquellas que, mediante su estupidez, reclaman análisis, planteamientos de problemas y soluciones. Y una vez ajustados a estas situaciones, hacer una resistencia activa a ellas desde sus planteamientos inmanentes, siguiendo la necesidad de los problemas y experimentando en las grietas que abrimos y creamos en esa resistencia, con la prudencia necesaria.

«Es verdad que, incluso antes de que se hayan organizado realmente las sociedades de control, también aparecen formas de resistencia y de delincuencia (dos casos distintos). Por ejemplo la piratería o los virus informáticos, que sustituyen a las huelgas y a lo que se llamaba en el siglo XIX “sabotaje” (el saboteador está ahora en la máquina)»¹⁰⁰⁶

Por ello, es decir, por la minuciosidad y el apego deleuzeano a las condiciones fácticas de las que partimos, muchos pensadores han creído que Deleuze es un ideólogo

¹⁰⁰⁵ *MP.*, p. 199. Trad. Cast., pags. 165-166.

¹⁰⁰⁶ *PP.* p. 237. Trad. Cast. p. 274.

de lo que hay, porque no busca, como hacen otros pensamientos, plantear una situación utópica ideal desde la que juzgar lo que hay, sino que la utopía la dibuja siempre en una *aquí y ahora*. No hay en su pensamiento un planteamiento ideal, y en ello sigue las ontologías de Spinoza y Marx, como ya hemos visto, sino que cuenta con los agenciamientos que hay y busca unirlos a sus acontecimientos para obtener nuevas líneas de acción de ellos, nuevas actualizaciones que realmente intervengan y puedan hacerlo en lo que hay.

«En efecto, *es la utopía la que realiza la conexión* de la filosofía con su época, capitalismo europeo, pero ya también ciudad griega. Cada vez, es con la utopía con lo que la filosofía deviene política, y lleva a su máximo extremo la crítica de su época. La utopía no se separa del movimiento infinito: designa etimológicamente la desterritorialización absoluta, pero siempre en el punto crítico en que ésta se conecta con el medio relativo presente, y sobre todo con las fuerzas agotadas en este medio. La palabra que emplea el utopista Samuel Butler, “Erewhon”, no sólo remite a “No-where”, o Ninguna parte, sino a “Now-here”, aquí y ahora. Lo que cuenta no es la supuesta diferenciación entre un socialismo utópico y un socialismo científico, sino más bien los diversos tipos de utopía, siendo la revolución uno de esos tipos. Siempre existe en la utopía (como en la filosofía) el riesgo de una restauración de la trascendencia, y a veces su afirmación orgullosa, con lo que hay que distinguir entre las utopías autoritarias, o de trascendencia, y las utopías libertarias, revolucionaras, inmanentes.»¹⁰⁰⁷

No hay juicio, pero Deleuze tampoco se centra en hacer una descripción notarial como se podría pensar de la filosofía hegeliana, ni siquiera se limita a criticar.

«Tiene una oportunidad de desprender una Imagen de todos los tópicos [*clichés*], y de erigirla contra ellos. Sólo que con la condición de un proyecto estético y político capaz de constituir una empresa positiva. Ahora bien, aquí es donde el cine norteamericano encuentra sus límites. Todas las cualidades estéticas, e incluso políticas que puede poseer siguen siendo

¹⁰⁰⁷ *QPh?*, pags. 95-96. Trad. Cast., p. 101. Aunque finalmente, para Deleuze: «*La utopía no es un buen concepto porque, incluso cuando se opone a la Historia, sigue refiriéndose a ella e inscribiéndose en ella como ideal o motivación. Pero el devenir es el concepto mismo. Nace en la historia y se sume de nuevo en ella, pero no le pertenece Así es más geográfico que histórico.*» *QPh?*, p.106. Trad Cast. p. 112.

estrechamente críticas, y por eso mismo menos “peligrosas” que si ejercieran un proyecto creador positivo. Entonces, o bien la crítica se para en seco y se limita a denunciar el mal empleo de los aparatos e instituciones [...] o bien continúa pero girando en el vacío y volviéndose chirriante, [...] contentándose con parodiar el tópico en lugar de engendrar una nueva imagen. [...] maltratado, mutilado, destruido, un tópico no tarda en renacer de sus cenizas.»¹⁰⁰⁸

El pensamiento de Deleuze-Guattari busca, por el contrario, afirmativamente planteamientos del problema y líneas de análisis que ya son soluciones para el mismo con «*un proyecto estético y político capaz de constituer una empresa positiva*». Y lo hace a través de una salida ontológica, a partir del enlace *contrafáctico* de los estados de cosas al unir la estructura asfixiante a su plan(o) de inmanencia. Y encuentra soluciones como, por ejemplo, y de modo radical, la advertencia hacia el peligro de los *universales de la comunicación* y de la información a los que estamos sometidos en la actualidad.

«Crear siempre ha sido algo distinto de comunicar. Puede que lo importante sea crear vacuolas de no-comunicación, interruptores para escapar al control.»¹⁰⁰⁹

O, sobre todo, la proposición de las disciplinas creativas, como la filosofía y también las artes, la ciencia como creativa y no como poder, etc., a la hora de generar múltiples y variadas salidas a los tortuosos anillos de la serpiente.

Este pensamiento busca soluciones que no son el mero desear volver a un estado disciplinario, como pretendenderían algunas izquierdas, sino examinando y generando las posibilidades nuevas que nos abre este nuevo agenciamiento de control. Por ello lo hace sin juzgar de antemano ninguna de las soluciones ni alternativas que sean aportadas, es decir, afirmando –lo cual queda permitido por sus sistema ontológico de una ontología menor– todas y cada una de las soluciones creativas y proponiendo él la suya, pero no como única posible, sino como una guerra de guerrillas y grupúsculos, una guerra deslocalizada contra la guerra omnímoda e imperialista del capital en un todos juntos.

¹⁰⁰⁸ *C-I.*, pags. 283-284. Trad. Cast., p. 293.

¹⁰⁰⁹ *PP.*, p. 238. Trad. Cast., p. 275.

«Es verdad que la filosofía no se separa de una cólera contra la época, pero tampoco de una serenidad que ella nos asegura. La filosofía, no obstante, no es un Poder. Las religiones, los Estados, el capitalismo, la ciencia, el derecho, la opinión o la televisión son poderes, pero no la filosofía. [...] No siendo un poder, la filosofía no puede librar batalla contra los poderes, pero mantiene, sin embargo, una guerra sin batalla, una guerra de guerrillas contra ellos.»¹⁰¹⁰

Por todo ello, vemos que todos los movimientos *antiglobalización* y su pluralidad y multiplicidad intrínseca pueden ser llamados hijos de Deleuze o hijos de una postmodernidad, si con postmodernidad no se entiende el modo cultural legitimador del capitalismo avanzado, como decía F. Jameson y como ya analizamos en el capítulo: 2. “Postmodernidad” de este escrito. Pues en estos movimientos, que ya se dicen en plural siempre, notamos que hay desde organizaciones particulares de barrios, hasta organizaciones de izquierda al modelo tradicional, casas ocupadas y modos de protesta desde los pacifistas hasta los más violentos del “Black Block”, ecologismo, planteamiento de otros modos de vida, modos cibernéticos, agrestes, de misiones como en Venezuela, etc¹⁰¹¹.

Es en ellos donde se nota la lucha de guerrillas contra el capital y los poderes, y donde pueden decir algo, en su heterogeneidad y relevos tanto la filosofía, como las artes, las ciencias, las tecnologías, y las aportaciones creativas de tod@s de maneras divergentes y sin necesidad de una dogmática o cánon convergente, sólo con la comunidad de una lucha también divergente: plantear los problemas y alternativas al mundo cada vez más abierto y más asfijante en el que vivimos¹⁰¹². Cada uno desde donde pueda y con las

¹⁰¹⁰ PP., p. 7. Trad. Cast., p. 5.

¹⁰¹¹ Para una profundización en las acciones de estos movimientos, Vid. C. TAIBO: “Retos y problemas de los movimientos antiglobalización”, en T. OÑATE, A. NÚÑEZ y F. ARENAS: *Politeísmo y encuentro con el Islam*, pags.209-230.; C. TAIBO: *Movimientos de resistencia frente a la globalización capitalista*. Así como también algunos libros que dan un panorama general de esta multiplicidad: N. KLEIN, *No Logo, el poder de las marcas*; A.A.V.V. *Aldea global, justicia parcial*. K. WERNER y H. WEISS: *El libro negro de las marcas*. E. GALEANO, *Patas Arriba. La Escuela del Mundo al Revés*.; E. ECHART, y otros. *Origen, protestas y propuestas del movimiento antiglobalización*.; J. HOLLOWAY, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*.; J. STIGLITZ. *Malestar en la globalización*. Y otros muchos como: N. CHOMSKY: *El nuevo Orden mundial (y el viejo)*, F. GUATTARI: *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*. F. GUATTARI y S. ROLNIK: *Micropolítica. Cartografías del deseo*, etc. por citar alguna de la extensa bibliografía que hay sobre estas temáticas.

¹⁰¹² T. MAY parece apuntar a este conjunto de acciones grupusculares cuando, leyendo a Deleuze, Lyotard y Foucault habla de “anarquismo postestructuralista”, pero no sabemos si su análisis ya no es totalizante y quizá un poco reduccionista. Vid. “Post-estructuralismo y anarquismo”

herramientas con las que pueda contar, en una resistencia que, no por no ser organizada disciplinaria y jerárquicamente en forma de Partido, es menos eficaz y eficiente siempre que sea constante y nos haga *devenir revolucionarios* más que llegar a hacer una revolución que quedaría aniquilada, nada más comenzar, por el poder diversificador y desterritorializador del capital, un poder en el que debemos intervenir para poder cambiar las cosas más que luchar disciplinariamente contra él.

«Se nos dice que las revoluciones acaban mal, o que su porvenir engendra monstruos: es una idea muy vieja, no hay que esperar a Stalin, ya es cierto a propósito de Napoleón o de Cromwell. Cuando se dice que las revoluciones tienen un mal provenir, no se ha dicho aún nada acerca del devenir revolucionario de la gente. Si nos hemos interesado tanto por los nómadas es porque son un devenir y no forman parte de la historia; son excluidos de ella pero se metamorfosean para reaparecer de otro modo, bajo formas inesperadas en las líneas de fuga del campo social.»¹⁰¹³

De este modo, podemos comprender por qué es necesario diferenciar y articular las líneas en Deleuze, pues si no se hace, no se nota su potencia alteradora y creativa. En Deleuze no es posible nunca establecer un dogma a través de su ontología sin apreciar firmemente las condiciones en las que nos situamos, puesto que su pensamiento nunca induce a ello. De nuevo surge la importancia de la *inmanencia* y la *univocidad*, pues aunque ontológicamente no se pueda establecer una jerarquía ni se pueda legitimar el estado de las cosas y las opiniones, sino todo lo contrario, Deleuze nunca olvida que no puede desarraigarse de las posibilidades que nos ofrece lo que hay, y que el movimiento de desterritorialización no puede ser total a no ser que se cumpliera un nihilismo generalizado, un movimiento paranoico o una catatonia. Hay que conservar siempre fragmentos de territorios y utilizarlos incluso, si hace falta, para poder desterritorializar parcialmente y dar lugar a alteraciones que, aunque parezcan pequeñas, pueden transformar, sólo con un cambio de percepción o un pequeño cambio de orden, todo el agenciamiento y dar lugar a otros.

<http://www.contranatura.org/articulos/Polit/May-Postanarquismo.htm>, y se deja entrever en su libro: *Gilles Deleuze. An introduction*, "The Politics of Difference"

¹⁰¹³ *PP.*, p. 209. Trad. Cast., p. 242.

«No podemos decir que las formaciones anteriores no lo hayan previsto, esa Cosa que no ha llegado de fuera más que a fuerza de subir desde dentro, y a la que se le impide subir.»¹⁰¹⁴

Por ello, podemos mantener sin contradicción, tanto el sistema de la *ontología menor* deleuzeana con su revolución continua y desterritorialización de los lenguajes y acciones dominantes, como afirmaciones que parecen legitimar lo que hay pero no lo hacen, sino que lo analizan para plantear los problemas de un modo que den lugar a soluciones e intervenciones eficaces.

De este modo, y notando la importancia que posee diferenciar los frentes y las líneas a la vez que articularlas, podemos comprender muchas de las aparentes paradojas que hemos recolectado alrededor de Deleuze. Como es el caso de ésta acerca de los “sistemas abiertos” pero también muchas otras, como, por ejemplo, la que saca a la luz J. L. Pardo, afirmando que Deleuze defiende un Estado de Derecho.

*«El miedo aparece como el menor de los peligros y, en consecuencia, el Estado aparece como el menor de los males [...] Luego entonces, aquel modelo de Estado que se ofrece como el más llevadero de todos los riesgos, el único que hace soportable la fatalidad y el que, a todas luces, Deleuze y Guattari (como bastantes personas del mundo) encuentran preferible, no solamente es un Estado laico y socialdemocrático, sino además, manifiestamente un Estado de Derecho.»*¹⁰¹⁵

En efecto, se podría, forzando mucho, obtener resultados de este tipo leyendo los textos de Deleuze, pero no parece que Deleuze-Guattari legitimen este Estado, sino, que como el propio Pardo afirma, les parece el *menos malo*. Pero, de hecho, ese Estado laico socialdemocrático y de Derecho ni siquiera existe y Deleuze y Guattari lo saben¹⁰¹⁶. Parece, más bien, que lo que hay es un capitalismo furibundo con sus sociedades de control. Por ello Deleuze-Guattari no desestiman defender una socialdemocracia como

¹⁰¹⁴ AE., p.180. Trad. Cast., p. 159.

¹⁰¹⁵ J. L. PARDO: “Máquinas y componendas...”, pags. 60-62.

¹⁰¹⁶ Vid. para localizar la falacia de un Estado de Derecho que sería muy bueno que hubiera pero que no hay: FERNÁNDEZ LIRIA, C., FERNÁNDEZ LIRIA, P. y ALEGRE ZAHONERO, L. *Educación para la ciudadanía. Democracia, Capitalismo y Estado de Derecho*.

menos mala, si la hubiera. Así pues, podemos comprender esta defensa como una estrategia de desterritorialización o de devenir en la cual la sociedad de control deviene tanto como el Estado de derecho, como vimos, el devenir roía las dos orillas. Como ya vimos en cuestiones de devenir:

Es un bloque de devenir siempre asimétrico. Lo que no quiere decir que los dos términos se intercambien, no se intercambian en absoluto, sino que para que uno devenga otro hace falta que éste devenga a su vez otra cosa, y que los términos se borren. Sólo cuando la sonrisa no tiene gato, como dice Lewis Carroll, puede el hombre efectivamente devenir gato en el preciso momento en que sonríe. [...] Cuando uno logra trazar una línea puede decir: “esto es filosofía”.»¹⁰¹⁷

También nos son algo impactantes a este respecto, como vimos, afirmaciones más claras en Deleuze como sus artículos sobre los juicios a A. Negri acerca de la *identidad jurídica* que es necesario mantener en un juicio¹⁰¹⁸, o su integración en el GIP (Grupo de información sobre las prisiones); o cuando habla del derecho de no extraditar al abogado de algunos miembros de la RAF: Klaus Croissant a «*un país en el cual el régimen jurídico se ha convertido en una excepción*»¹⁰¹⁹; o incluso cuando habla de defender un Estado Palestino¹⁰²⁰ o la independencia de Nueva Caledonia¹⁰²¹.

Pero, no es que el sistema ontológico deleuzeano legitime ni el juicio, ni el derecho tal y como está dado en nuestras sociedades, ni el Estado, etc., sino que pide que mientras están, se apliquen según sus normas en orden a que el capital no las cambie a su gusto en el sistema abierto de control, como hace claro en el texto sobre Croissant:

«Tres cosas nos inquietan inmediatamente: la posibilidad de que muchos hombres de izquierda alemanes en un sistema organizado de delación,

¹⁰¹⁷ D., pags. 88-89. Trad. Cast., pags. 83-84. Supra. Nota. 281.

¹⁰¹⁸ Supra. “Lettre ouverte aux juges de Negri” y “Ce livre est littéralement une preuve d’innocence”

¹⁰¹⁹ “Le pire moyen de faire l’Europe”, DRF., p. 136.

¹⁰²⁰ “Les gêneurs”, DRF., pags. 147-149; “Les Indiens de Palestine”, DRF., 179, “Grandeur de Yaseer Arafat”, DRF., pags. 221-225., “Les pierres” DRF., pags. 311-312.

¹⁰²¹ “Los intercesores” PP., pags. 165-184. Trad. Cast., pags. 193-214.

vean su vida devenir intolerable en Alemania, y sean forzados a dejar su país. Inversamente, la posibilidad de que M. Croissant [...] sea simplemente expulsado de un país de su “elección” que no le aceptaría de antemano. Finalmente, la perspectiva de que Europa entera pase bajo este tipo de control reclamado por Alemania.»¹⁰²²

Y lo hace, para que puedan buscarse y crearse nuevas posibilidades de vida y desterritorializaciones parciales dentro de ellas que las transformen, sin que ninguna de esas transformaciones se vea impedida de antemano por cambios extraños en las leyes o los tribunales, cambios *ad hoc* sólo para aniquilar estos movimientos minoritarios que suponen una línea de fuga frente a los sistemas y opiniones dominantes.

Deleuze mismo, muchas veces se introduce en las instituciones para desterritorializarlas, como en el caso de los estudios sobre las cárceles (GIP), donde no liberan a los presos, sino que hacen pública su situación incluso jurídica en orden a que se revise, para experimentar y dar a conocer tanto «*la diferencia enorme entre el estatuto teórico y jurídico de la prisión, la prisión como privación de libertad, y la práctica de la prisión que es otra cosa muy distinta.*»¹⁰²³, como los actos de control, ya no públicamente defendidos, que ocurren en ellas: «*hay una prisión dentro de la prisión que se llama la celda de castigo*»¹⁰²⁴ a la cual «*los prisioneros pueden ser condenados a penas sin ninguna posibilidad de defenderse*»¹⁰²⁵. O, por ejemplo, en el caso de obtener asilo político para supuestos “terroristas” donde está a favor de ese Derecho a asilo, o que al menos no sea alterado en determinados casos¹⁰²⁶. O incluso un caso que muestra muy bien la postura política-fáctica de Deleuze como es el apoyo a la candidatura en elecciones democráticas de Coluche, una candidatura que aniquilaba la legitimidad de los partidos establecidos, tanto de derechas como de izquierdas, y que hace notar hasta que punto la supuesta democracia en la que habitamos no es tal, como el *Estado de Derecho* en el que muchos viven acomodados tampoco lo es¹⁰²⁷.

¹⁰²² “Le pire moyen de faire l’Europe”, *DRF.*, p. 137.

¹⁰²³ “Foucault et les prisons”, *DRF.*, pags. 255-256.

¹⁰²⁴ *Ibidem.*

¹⁰²⁵ *Ibidem.*

¹⁰²⁶ “Pour un droit d’asile politique un et indivisible” con F. CHATELET y F. GUATTARI, *Le nouvel observateur*, nº. 1041, 19 octubre, p. 18.

¹⁰²⁷ Michel Gérard Joseph Colucci, alias Coluche. Humorista francés que se presentó al las elecciones presidenciales de 1981 en Francia bajo la siguiente declaración de intenciones: “*Llamo a los vagos, los sucios, los drogados, los alcohólicos, los maricones, las mujeres, los parásitos, los jóvenes, los viejos, los artistas, las bolleras, los presos, los aprendices, los negros, los peatones, los árabes, los franceses, los*

Deleuze se acerca a todas estas luchas sin olvidar nunca el objetivo principal, que es liberar líneas de fuga siempre situadas en lo minoritario, pero haciendo las *negociaciones* con los poderes que se consideren, a favor de las transformaciones y no a favor de una legitimidad. Sin acercarse nunca a posturas como aquellas de una utopía trascendente que nos dejaría tranquilos viendo las noticias en la televisión y pensando que, como la situación no es la ideal, mientras llegue la Revolución, mejor no hacer nada para no mancharse las manos con los poderes y las instituciones terribles que hay, las cuales juegan con sus excepciones como si fuera con su regla. O, por el contrario, la postura que consiste en criticar todo movimiento que se haga en nombre de una trascendente Revolución.

Es decir, Deleuze, sin olvidar el objetivo principal, pide a esas instituciones que, al menos, funcionen de una manera tal que acepten, según su propio funcionamiento, las transformaciones o líneas de fuga que se le escapan a los poderes fácticos que hay, contra los cuales hay que luchar y negociar-guerrrear a la vez. Pues el terreno de la extensión, sus fosilizaciones y su poder no pueden ser erradicados, como en el terreno del control abierto, pero sí alterados, atravesados por líneas de fuga que no puedan controlar, para poder cambiar el estado de las cosas como “punto final” no negociable.

«Nueva Caledonia, por ejemplo. Cuando Pisani dijo: “De todas maneras, eso será la independencia”, esto era ya un nuevo tipo de discurso. Significaba que, en lugar de hacer como si se ignorasen los movimientos reales para convertirlos en objeto de negociación, se iba directamente al reconocimiento del punto final, estableciéndose la negociación sobre la base de ese punto final, acordado de antemano. Lo que había que negociar son los

melenudos, los locos, los travestis, los ex comunistas, los abstencionistas convencidos, todos los que no cuentan para los políticos, a votarme, a inscribirse en su ayuntamiento y a difundir la noticia. TODOS JUNTOS CON COLUCHE PARA DARLES POR EL CULO. ¡El único candidato que no tiene motivos para mentir!”. Tuvo muchos apoyos de sectores a la izquierda del PSF y de comunistas cansados de Marchais, el candidato oficial. Se formó incluso un “Comité de Intelectuales por Coluche” presidido por Felix Guattari y en el que también figuran Gilles Deleuze, que escribió: «Appel à la candidature de Coluche» en *Le Monde* y Pierre Bourdieu. A medida que la candidatura de Coluche se hacía más firme y el porcentaje de apoyo a este nuevo político se incrementaba, también se incrementó la violencia. El punto álgido fue la muerte de su colaborador René Gorlin y las amenazas de muerte que recibió el propio Coluche de la extrema derecha. En marzo de 1981 Coluche afirma que la campaña está empezando a cargarle y se retira de la carrera presidencial. Pierre BOURDIEU, resume así lo sucedido: «*Todo el campo mediático político se movilizó dejando de lado sus diferencias, para condenar la barbarie radical de poner en cuestión un presupuesto fundamental: sólo los políticos pueden hablar de política*». Cfr. <http://www.ladinamo.org/blog/?p=121>

medios, los medios, la velocidad. De ahí los reproches de la derecha, para quien, según un método muy viejo, lo principal es no hablar de independencia, aunque se sepa que es ineludible, ya que hay que dar la impresión de una negociación muy dura.»¹⁰²⁸

Como podemos ver, estas dos líneas: la ontológica y la fáctica, no son incompatibles sino que comunican por su heterogeneidad en una síntesis disyuntiva. Comunican por un plan(o) que es su horizonte innegociable pero que, al pasar por distintos terrenos, se adapta, en cierto modo a ellos para poder alterarlos.

«Lo que se puede reprochar tanto a los falsarios como al hombre verídico, es su afición exagerada a la *forma*: no tienen el sentido ni la potencia de la metamorfosis, dan fe de un empobrecimiento del impulso vital, de una vida ya agotada. La diferencia entre el falsario, el experto y Vermeer está en que los dos primeros no saben cambiar. Sólo el artista creador lleva la potencia de lo falso a un grado que se efectúa, no en la forma, sino en la transformación.»¹⁰²⁹

Pero no sólo no son incompatibles entre ellas, como vemos, tampoco lo son con la tercera, a saber, con la *político-estética*, que nos abre la puerta también a una *ontología estética*. Pues es en esta última línea donde las alternativas se alejan de los poderes fácticos y sus *negociaciones*, y mediante la creatividad, nos ofrecen nuevos modos de percibir y vivir, que es lo realmente alterador y lo que nunca hay que olvidar incluso en las negociaciones-guerrillas con los poderes fácticos. Como vimos:

«Tiene una oportunidad de desprender una Imagen de todos los tópicos [*clichés*], y de erigirla contra ellos. Sólo que con la condición de un proyecto estético y político capaz de constituir una empresa positiva.»¹⁰³⁰

¹⁰²⁸ *PP.*, p. 173. Trad. Cast., p. 202.

¹⁰²⁹ *C-2*, p. 191. Trad. Cast., p. 197.

¹⁰³⁰ *C-1.*, pags. 283-284. Trad. Cast., p. 293. Supra. Nota. 1008.

Es en esta zona estético-creativa donde Deleuze finalmente encuentra uno de los focos de lucha más efectivos pues lleva a cabo, desde múltiples ámbitos, la “vuelta” del sistema que hemos estudiado. Actualiza la zona de legitimación creativa una vez estudiados y analizados los problemas concretos desde la línea política, notando con ello la posibilidad de alterar lo que hay mediante el planteamiento de problemas que lo enlazan, en un eterno retorno, a su acontecimiento. Con ello se consigue tanto deslegitimar y alterar los *clichés* o *tópicos*, como generar estas creaciones parciales que hacen mundo, sin olvidar que la propia línea ontológica ya es creativa y estética en sí misma: crítica y creativa.

19.4. Línea político-estética. La cuestión alternativa

Así pues, nos queda acometer, sólo y brevemente, la línea político-estética que atraviesa Deleuze. Esta línea es doble, pues mira con una de sus caras a la política, pero con otra, inmediatamente, a la ontología debido a que tiene relación, como ya sabemos, con el camino “de vuelta” del sistema y abre la *ontología estética o de la creatividad*.

Esta línea, está intrínsecamente relacionada con las otras dos y ya ha sido ampliamente estudiada en este trabajo a partir de *la literatura menor* y toda la noción de creación en los capítulos 16. “Del caos al cerebro. Ontología de la creatividad” y 17. “La ontología se confunde con la univocidad. La ontología menor de Gilles Deleuze”. Por ello sólo nos fijaremos, para terminar, en la relación que posee el arte inmediatamente con la política en cuanto es alteración de lo que hay. Dice Navarro Casabona.

*«La apuesta de reinventar la vida desde el arte es finalmente el último punto de nuestro programa. Si la organización social somete al sujeto y sus deseos a los nudos molares de la identidad, la Patria o el Estado, si los deseos moleculares son anudados a las instituciones, la familia, la propiedad privada, el Arte debe convertirse en el arma de liberación de estos flujos hacia otros territorios imperceptibles, minoritarios, múltiples, moleculares.»*¹⁰³¹

¹⁰³¹ A. NAVARRO CASABONA: *Introducción al pensamiento estético de Gilles Deleuze*. p. 220. Para notar la relación, sobre todo, entre estética y política unida al pensamiento del ser unívoco este libro es muy esclarecedor.

Ello no quiere decir que la política sufra una estetización, de la que ya nos advirtió W. Benjamin, al que Deleuze sigue fielmente en muchas de sus indicaciones, sino al contrario, que la estética ya sea inmediatamente política:

*«La humanidad, que antaño, en Homero era un objeto de espectáculo para los dioses olímpicos, se ha convertido ahora en espectáculo de sí misma. Su autoalienación ha alcanzado un grado que le permite vivir su propia destrucción como goce estético de primer orden. Este es el esteticismo de la política que el fascismo promulga. El comunismo le contesta con la politización del arte.»*¹⁰³²

Como ya vimos, ello apela a que toda acción, ya sea más político-fáctica o más ontológico-creativa debe ir acompañada de un *«proyecto estético y político capaz de constituir una empresa positiva»*¹⁰³³. No se trata de una expresión del “arte por el arte”¹⁰³⁴, eso iría asociado a las corrientes mayores o mayoritarias, sino de una revolución permanente en el ánimo y la potencia de las disciplinas *menores*. Un devenir revolucionario.

La línea estético-política, entonces, es una de las más importantes para Deleuze, pues como sabemos ya, es la “vuelta” del sistema. Es, por tanto, toda su zona experimental propositiva, nunca separable de la ontología. Es estrictamente ontológica, en la medida en que la *ontología es menor* y es, por tanto: unívoca, inmanente, creativa y crítica-revolucionaria o resistente.

Sólo nos queda por estudiar la relación que ella posee con la política a su vez, y de un modo siempre ontológico. Queda por revisar sucintamente el *«proyecto estético y político capaz de constituir una empresa positiva»* que sigue Deleuze en nuestra epocalidad concreta.

¹⁰³² W. BENJAMIN: “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica” en *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*. p. 57.

¹⁰³³ *C-I.*, pags. 283-284. Trad. Cast., p. 293. Supra. Notas. 1008 y 1030.

¹⁰³⁴ W. BENJAMIN: “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica” en *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*. p. 57.

En efecto, Deleuze, en esta zona también, apela a una no trascendencia y a intervenir en las opiniones y las estructuras que hay, y no las que ya no hay. Por ello nos hace notar los peligros de las empresas estéticas-ontológicas y políticas basadas en un *pueblo constituido*, es decir en un conjunto de hábitos y estructuras que debieran tomar conciencia de sí.

«En el cine clásico el pueblo está ahí, aun oprimido, engañado, sometido, aun ciego o inconsciente.

De ahí la idea de que, como arte de masas el cine puede ser el arte revolucionario, o democrático por excelencia haciendo de las masas un auténtico sujeto. Pero muchos factores iban a comprometer esta creencia: la aparición del hitlerismo que proponía como objeto del cine no ya las masas en condición de sujeto sino las masas sometidas; el estalinismo que sustituía el unanimismo de los pueblos por la unidad tiránica de un partido; la descomposición del pueblo americano, que ya no podía considerarse crisol de pueblos pasados ni germen de un pueblo por venir [...]»¹⁰³⁵

Y sobre todo, nos hace notar el desfase con los tiempos y espacios estructurados que introducirían discursos de este tipo a la vista de que pueblo ya no hay –si hubo alguna vez–, en la actual época del capitalismo avanzado y globalización; y a la vista de que las masas son lo menos estructurado que podemos encontrar, sojuzgadas ya siempre desde un sistema de control. Unas masas que, cuanto más desarraigadas, menos organizadas y más difusas, más fáciles de manejar son.

«Resnais, los Straub, son innegablemente los más grandes cineastas políticos de Occidente en el cine moderno. Pero, curiosamente, no es por la presencia del pueblo, sino, al contrario, porque saben mostrar que el pueblo es lo que falta, lo que no está. [...] ¿El pueblo está en el viejo Comité central, del lado de los jóvenes terroristas o del militante fatigado? Es en el caso del pueblo alemán en *Nicht versöhnt* de los Straub: ¿hubo alguna vez un pueblo alemán en este país de revoluciones fracasadas y que se constituyó con Bismark y Hitler para después volver a separarse?»¹⁰³⁶

¹⁰³⁵ C-2., pags. 281-282. Trad. Cast., pags. 286-287.

¹⁰³⁶ C-2., p. 281. Trad. Cast., p. 286.

Así pues, el proyecto estético y político que acompaña, y es intrínsecamente inseparable, de la ontología de Deleuze como “vuelta” del sistema es, de nuevo, ampliar la percepción, la afección y los conceptos para hacernos ver que algo así como un *pueblo* es lo que siempre falta, pero no falta al modo de una carencia por la que haya que resignarse, sino que es algo que hay que crear. Un *pueblo por-venir*¹⁰³⁷.

« [...] y hay que pasar por este estado de crisis, este estado es lo que hay que resolver. Esta constatación de un pueblo que falta de no es un renunciamiento al cine político sino, por el contrario, la nueva base sobre la cual éste se funda a partir de ahora, en el Tercer Mundo y en las minorías. Es preciso que el arte, particularmente el arte cinematográfico, participe de esta tarea: no dirigirse a un pueblo supuesto ya ahí, sino contribuir a la invención de un pueblo. En el momento en el que el amo, el colonizador proclamen, “nunca hubo un pueblo aquí”, el pueblo que falta es un devenir, se inventa, en los suburbios y los campos, o bien en los ghettos, con nuevas condiciones de lucha a las que un arte necesariamente político debe contribuir.»¹⁰³⁸

Así pues, la propuesta que hace Deleuze en estética se abre a todas las labores creativas, las cuales, ante la estupidez de las estructuras a las que estamos sometidos pide, una y otra vez, que se enlacen con su *Acontecimiento* o *plan(o) de inmanencia*, para generar no sólo nuevos conceptos, prospectos, perceptos y afectos, sino el pueblo y la tierra que implican.

«El arte y la filosofía se unen en este punto, la construcción de una tierra y de un pueblo que faltan, en tanto correlato de la creación.»¹⁰³⁹

La propuesta deleuzeana apela a generar nuevos acontecimientos, no a esperar un pueblo prometido, ni a reivindicar la toma de conciencia de pueblo que no hay. Llama a crear un pueblo, pero un pueblo por venir. Con *pueblo por-venir*, no se hace llamamiento a un futuro de nuestro presente, como vimos, pues las disciplinas creativas huían y

¹⁰³⁷ Para profundizar en la noción del “pueblo porvenir” y la política en el cine, Vid. P. MARRATI: *Gilles Deleuze, cinéma et philosophie*, también incluido en A.A.V.V. P. MARRATI; F. ZOURABICHVILI, y A. SAUVAGNARGUES: *La philosophie de Deleuze*. La parte final, sobre todo, de esta obra está centrada en este problema.

¹⁰³⁸ C-2., p. 283. Trad. Cast., p. 288.

¹⁰³⁹ *Qph?*, p. 104. Trad. Cast., p. 110.

luchaban contra los poderes. No es un pueblo como sujeto constituido o constituyente lo que se pretende, no es una nueva estructura con sus formas y controles, sino un devenir, un *discurso indirecto libre* que genere, como vimos en el camino “de vuelta” del sistema, otros modos de hábitos y estructuras, pero, sobre todo, el modo de resistencia al poder que se introduce en ellos cuando, por su inercia, tienden a permanecer y a asfixiar otras líneas de fuga, a impedir el movimiento de desterritorialización-reterritorialización de la ontología.

«No es lo histórico ni tampoco lo eterno, [...] es lo *Internal*. [...] *Intempestivo* o *inactual*: la nebulosa no histórica que nada tiene que ver con lo eterno, el devenir sin el cual nada sucedería en la historia, pero que no se confunde con ella. Por debajo de [...] los Estados, lanza un pueblo, una tierra, como la flecha y el disco de un mundo nuevo que no acaba, que siempre está haciéndose: [...] Actuar contra el pasado, y de este modo sobre el presente, a favor (lo espero) de un provenir –pero el porvenir no es un futuro de la historia, ni siquiera utópico, es el infinito Ahora, [...] no un instante, sino un devenir.»¹⁰⁴⁰

Por ello, el interés de Deleuze siempre es el *devenir revolucionario* y no la Revolución y su futuro, pues cuando una revolución se instaura, se institucionaliza, extensionaliza y expulsa a sus poetas, ya ha tomado la forma *molar* que hay que volver a desterritorializar lentamente y buscar en ella las fisuras. Deleuze, por todo ello, no puede adscribirse a ninguna ideología, pues lo único que hace es potenciar, en y desde su filosofía, ese *pueblo por venir*, que es *por venir* siendo ya también *pasado* (el pasado-futuro que no es, ni ha sido, ni será presente del Aiôn). Ese pueblo que siempre convive con nuestras estructuras y las altera a cada momento sin convertirse nunca en estructura. El plan(o) de inmanencia mismo de una *ontología menor* que no desea ser *mayor* y convertirse en opinión, pues perdería su potencia, aunque sí prefiera instaurar instituciones y extensiones que no desfavorezcan tanto ni aniquilen a sus minorías, que son las que le dan la vida.

En definitiva, lo que busca una *ontología menor*, en su creatividad, uniéndose en su lucha con las artes a partir de la estética y los espacios y los tiempos, es producir ,y no

¹⁰⁴⁰ *Qph?*, p. 107. Trad. Cast., p. 113.

cesar de hacerlo: la vida. Una vida que no puede ser encajonada tan sólo en una o alguna estructuras, una vida que siempre se fuga creativamente *fabulando pueblos* en cada escrito, cada cuadro, cada edificio, cada poema, cada concepto.

« No el mito de un pueblo pasado, sino la fabulación de un pueblo por venir. Es preciso que el acto de habla se cree como una lengua extranjera en una lengua dominante, precisamente para expresar una imposibilidad de vivir bajo la dominación.

[...] por el trance o la crisis, constituir un agenciamiento que reúna las partes reales, para hacerles producir enunciados colectivos como prefiguración del pueblo que falta (y, como dice Klee, “no podemos hacer más”)¹⁰⁴¹»

20. Sombras de ontología estética.

«Cuando se acerca el mediodía, las sombras son todavía bordes negros, marcados, en el flujo de las cosas, y están dispuestas a retirarse a quedas, de improviso, a su armazón, a su misterio. Entonces es que ha llegado en su plenitud concentrada, acurrucada, la hora de Zaratustra, del pensador en el “mediodía de la vida”, en el “jardín estival”».

Walter Benjamin: *Sombras breves*.

Así pues, vemos cómo la estética y la filosofía, siempre que esta última sea una *ontología menor* como *ontología estética*, están indisociablemente unidas y ello hace que sus fuerzas se unan para llamar a una *tierra nueva*, a un *pueblo por venir*.

«El artista y el filósofo son del todo incapaces de crear un pueblo, sólo pueden llamarlo con todas sus fuerzas. Un pueblo sólo puede crearse con sufrimientos abominables, y ya no puede ocuparse de arte o de filosofía. Pero los libros de filosofía y las obras de arte también contienen una suma inimaginable de sufrimiento que hace presentir el advenimiento de un pueblo.

¹⁰⁴¹ C-2., pags. 290-291. Trad. Cast., pags.294- 295.

Tienen en común la resistencia, la resistencia a la muerte, a la servidumbre, a la vergüenza, al presente.»¹⁰⁴²

La relación de la ontología, la política y las artes se establece a través de una ontología menor rizomática que, en su camino “de vuelta”, es ya siempre estética, a saber, creativa e interventora en los espacios y los tiempos. En efecto, cuando Deleuze hace dar cuenta de que espacio y tiempo no son *condiciones de la experiencia posible* como en Kant, sino de una *experiencia real*, lo que nos hace notar, es que unos conceptos y su idea no son únicamente algo dado de antemano por lo que podamos *reconocer* los fenómenos, ni «*generalidades que se encuentran en el espíritu de la época*»¹⁰⁴³, ni un contenido al modo de una ideología, sino otra cosa radicalmente diferente.

Es decir, como ya sabemos, el espacio y el tiempo no están dados de antemano, son, por el contrario, el mismo plan(o) de inmanencia el cual es uno porque es la *forma virtual de todo espacio y tiempo*. Pero, a la vez, espacio y tiempo siempre son multiplicidad, esto es, podemos crear espacios y tiempos distintos de los habituales, podemos interferir en el cerebro y crear nuevas sinopsis cerebrales que perciban y sean afectadas de maneras diferentes. Es decir, se pueden crear nuevos espacios-tiempos y otros modos de percibir.

Y alterarlos no es baladí, pues si, por ejemplo, concebimos un tiempo no lineal-histórico y un espacio no vacío y dado de antemano, diferente al que nos ofrece siempre la extensión, se cambia, con ello, el modo de los análisis y de las intervenciones en el mundo: se llama con todas las fuerzas a un *pueblo por venir*. De este modo, Deleuze abre la puerta a todas las creaciones que no deseen ser ni mayores ni ideologías del poder, sino siempre revoluciones, siempre nuevas. No sólo su sistema es válido, su filosofía no excluye a modo de la extensión, sino que afirma todos los modos, todas las filosofías, las artes y las ciencias que sean creativas. Por ello, lo único que es legitimado por el sistema deleuzeano es la creatividad y la vida que conlleva, no ningún sistema filosófico, ni siquiera el suyo que ofrece como línea de fuga a evaluar en sus agenciamientos, con la novedad de su virtualidad.

¹⁰⁴² *Qph?*, p. 105. Trad. Cast., p. 111.

¹⁰⁴³ *PP*, pags. 48-49. Trad. Cast. pags. 53-54. Supra. Nota. 913.

Así pues, la filosofía de Deleuze se conecta rizomáticamente con muchas otras filosofías, se aúna con ellas para buscar alternativas a lo que hay. De este modo, no podemos separar la filosofía de Deleuze del cine, de la pintura, de la arquitectura, de las ciencias; pero tampoco de otros pensamientos, de todos los *menores*, los que intentan alterar los lenguajes y estructuras del poder.

Y todo ello, como ya sabemos, puede hacerse mediante la estética, porque al límite, lo que se encuentra en cada acto creativo es alterar los espacios y los tiempos empíricos, y con ellos, las imágenes, tanto de nuestro mundo como de qué significa pensar. Pues, como ya sabemos:

«Si cualquiera puede hablar con cualquiera, si un cineasta puede hablar a un hombre de ciencia, si un hombre de ciencia puede tener algo que decir a un filósofo e inversamente, es en la medida y en función de la actividad creativa de cada uno. [...] Si alineara todas esas disciplinas que se definen por su actividad creativa, diría que hay un límite que les es común. El límite común a estas series de invenciones, invenciones de funciones, invenciones de bloques de duración/movimiento, invención de conceptos, es el espacio-tiempo. Si todas las disciplinas comunican entre ellas, es al nivel de lo que no se desprende jamás para sí mismo, sino que está como comprometido en toda disciplina creadora, a saber, la constitución de espacios-tiempos.»¹⁰⁴⁴

Alterando los espacios y los tiempos estéticamente podemos, por ejemplo, alterar el modelo denunciado por W. Benjamin de que la historia sea escrita siempre por los vencedores sobre las ruinas de los vencidos, culpabilizándolos a la vez. Sólo darnos cuenta de ello ya aporta herramientas esenciales para poder cambiarlo:

«La naturaleza de esta tristeza se hace patente al plantear la cuestión de con quién entra en empatía el historiador historicista. La respuesta es innegable que reza así: con el vencedor. Los respectivos dominadores son los herederos de todos los que han vencido alguna vez. La empatía con el vencedor resulta siempre ventajosa para los dominadores de cada momento [...]. Quien hasta el día actual se haya llevado la

¹⁰⁴⁴ “Qu’est-ce que l’acte de création?” en *DRF.*, 294. Trad. Cast.: “Tener una idea en cine” *Revista Archipiélago*, p.54. Supra. §. 16.5. “Tener una idea” y 18. “Ontología política y Ontología estética”

victoria, marcha en el cortejo triunfal en el que los dominadores de hoy pasan sobre los [vencidos] que hoy también yacen en el suelo. Como suele ser costumbre, el cortejo triunfal lleva consigo el botín. Se le designa como bienes de cultura. [...] Jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de barbarie. E igual que él mismo no está libre de barbarie, tampoco lo está su proceso de transmisión en el que pasa de uno a otro. Por eso el materialista histórico se distancia de él en la medida de lo posible. Considera cometido suyo pasarle a la historia el cepillo a contrapelo.»¹⁰⁴⁵

Podemos aprender que los pasados posibles nos siguen afectando y considerar lo “anterior” no como una moda pasada que hay que olvidar en el frenesí del capitalismo con sus novedades —que son distintas a la novedad que introduce el pensamiento y la creación— como lo hace Deleuze, junto a Benjamin, reivindicando la virtualidad. Como vuelve a decir Benjamin al respecto:

«El cronista que detalla los acontecimientos sin discernir entre grandes y pequeños, tiene en cuenta la verdad de qué nada de lo que alguna vez aconteció puede darse como perdido para la historia. Por cierto, sólo a la humanidad redimida le concierne enteramente su pasado. Quiere decir esto: sólo a la humanidad redimida se le ha vuelto citable su pasado en cada uno de sus momentos.»¹⁰⁴⁶

O podemos notarlo al modo de Deleuze, ligeramente distinto al de Benjamin pero en su misma lucha, comprendiendo, como ya sabemos, que hay un cruce espacio temporal que no es empírico y que hace que el tiempo y el espacio se alteren, dando lugar, no sólo a la imposibilidad de un tiempo lineal histórico progresivo de causas y efectos en el mismo plano, sino que, más bien, abren la posibilidad a percibir *más*, a notar tiempos intensos e incluso espaciales como hemos visto que eran el clima y la meteorología; espacios nunca separados de sus tiempos como el “intervalo” mismo que da lugar a las subjetividades.

¹⁰⁴⁵ W. BENJAMIN: *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Fr. VII, p. 52. y *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*, pags. 181-182.

¹⁰⁴⁶ W. BENJAMIN: *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Fr. III, p. 49. y *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*, pags. 178-179. Vid. para una profundización en estas temáticas sobre W. Benjamin y su relación con G. Deleuze: A. NÚÑEZ: “Walter Benjamin. El extrañamiento del arte”. En A.A.V.V. T. OÑATE, C. GARCÍA Y M. A. QUINTANA (eds.) *Hans-Georg Gadamer. Ontología estética y hermenéutica*.

También podemos atender así al *devenir* y su *vida* como algo que ocurre, como dice John Lennon, «*mientras nosotros estamos ocupados en otras cosas*»¹⁰⁴⁷. Es decir, todo ello da lugar a concepciones de espacio y tiempo que alteran radicalmente lo que nuestros hábitos construyen extensamente, abriendo posibilidades intensivas que nos permiten percibir más, comprender más y crear *otros modos de vida* en una resistencia creativa, y ello, como sucede en Deleuze, a partir de una *sustracción*.

O como lleva a cabo T. Oñate, siguiendo entre otros filósofos a Aristóteles, Heidegger y el propio Deleuze, al alterar también los tiempos de otro modo, llamando a un pasado-futuro que pueda aunar una postmodernidad, distinta a una hiper o nueva modernidad, con el pensamiento griego. Dibujando con ello una corriente de pensamiento menor que se caracteriza por llamar a Grecia con todas sus fuerzas. Pero no a la Grecia que fue presente, sino a la alteración que los retazos griegos producen en nuestras sociedades, notando que el pensamiento griego es más actual que muchos pensamientos que se suponen tales. Y que lo es de un modo radical, pues ya posee en él su ontología menor que la recorre y nos la lanza invirtiendo el tiempo. Esta Grecia no histórica tiene, pues, mucho que enseñarnos sobre politeísmo, pluralidad, multiplicidad, espacios y tiempos fuera del capital, hasta el punto de que una *ontología menor* como la deleuzeana podría llamarse griega en cuanto “griega” nombrase ya el ser *menor* de las filosofías, su carácter de multiplicidad y efectividad.

« ¡Sí, sí, pero hacia Aristóteles, Parménides y Heráclito, Anaxímenes, Anaximandro y Tales de Mileto! ¡En una dirección del futuro anterior virtual y el porvenir virtual de la ontología hermenéutica filosófica! En dirección de un nacimiento eterno de la filosofía contramitológica y contradogmática, reescrito retrospectivamente por Aristóteles como filosofía pre-platónica o pre-socrática para contraponerlo al pitagorismo platónico que se había apropiado de la Academia de Atenas.»¹⁰⁴⁸

Podemos, por otro lado, y siguiendo también a T. Oñate, y a L. Sáez, quienes a su vez siguen a Heidegger en ello, concebir la *Tierra* y el lenguaje como algo indisponible

¹⁰⁴⁷ «Life is what happens to you / While you're busy making other plans.» John Lennon: *Beautiful Boy (Darling Boy)*.

¹⁰⁴⁸ T. OÑATE: “Grecia en la postmodernidad: Diálogo propedeúico sobre la ontología del presente.” En A.A.V.V. G. VATTIMO, T. OÑATE, A. NÚÑEZ y F. ARENAS (Eds.): *Politeísmo y encuentro con el Islam. Hermenéutica entre civilizaciones II.*, pags. 347-348.

que hay que cuidar pues es lo más frágil y no un dispensario que se toma y se viola según nuestras necesidades como hacen notar los ecologismos que nos proponen otros modos de habitar y de relacionarnos con lo que nos circunda y configura¹⁰⁴⁹. Incluso nos abre el campo de posibilidades a pensar esa misma *Tierra* ya no como un espacio vacío a ocupar, sino como fuerza intensiva que nos da la oportunidad, al ser *plan(o) de inmanencia*, de alterar lo que hay. No sólo la posibilidad, sino también la necesidad de cuidar ámbitos que son ecológicos y que suelen pasar desapercibidos en nuestro modo actual de estructurar tanto las cosas, como las palabras, como las disciplinas. Así dice Guattari en *Las tres ecologías*:

«Sacar a la luz otros mundos que los de la pura información abstracta, engendrar universos de referencia y Territorios existenciales en los que la singularidad y la finitud sean tenidos en cuenta por la lógica multivalente de las ecologías mentales y por el principio de Eros de grupo de la ecología social y afrontar el cara a cara vertiginoso con el Cosmos para someterlo a una vida posible, tales son las imbricadas de la triple visión ecológica.»¹⁰⁵⁰

Podemos, entonces, detenernos y hacernos cargo de las cadenas de saqueo de la tierra, producción y consumo desenfrenado en el que nos encontramos y generar nuevos modos de producción y consumo, ya sea este *sostenible* o de otros modos, alterando de raíz todo el sistema o al menos comprendiendo dónde se hallan sus problemas¹⁰⁵¹.

¹⁰⁴⁹ “Heidegger ha cifrado en la imagen técnico-científica del mundo la clave de una voluntad tendente a hacer disponible el conjunto de lo real» L. SÁEZ: “Lo indisponible y el discurso. El legado de Heidegger en la polémica «modernidad-postmodernidad»” *Revista de filosofía*, p.134.

¹⁰⁵⁰ F: GUATARRI: *Las tres ecologías*, p. 76. Notar el programa o “plan” conjunto de Deleuze y Guattari al establecer una relación entre las *tres ontologías* que hemos notado y las *tres ecologías* a las que apela Guattari en este libro. Para comprender más del pensamiento de este pensador, vid. F. J. MARTÍNEZ: *Hacia una era post-mediática. Ontología, política y ecología en la obra de Félix Guattari*, sobre todo cap. “ecología”. También es interesante acercarse al libro de A. NEGRI y F. GUATTARI: *Las verdades nómadas. Por nuevos espacios de libertad*. Ante todo el cap. “Pensar y vivir de otro modo. Propuestas”.

¹⁰⁵¹ Es interesante acercarnos a videos como el siguiente que circulan por internet que nos dan que pensar. Que nos hacen darnos cuenta de que el sistema que nos “mantiene” no lo hace sin ejercer sobre prácticamente todo lo que hay a su alrededor una violencia inigualable. Nos parece un ejemplo de las luchas conjuntas que se llevan a cabo en todos los niveles contra el sistema de producción en el que nos vemos inmersos y del cual todos somos víctimas. Annie LEONARD: *The story of Stuff (la historia de las cosas)*. Producción del Video: Free Range Studios. Doblaje al castellano: Asociación Civil El Agora, Argentina. El video original en inglés puede ser visto en <http://www.storyofstuff.com>. En castellano: <http://video.google.com/videoplay?docid=-5645724531418649230&q=The+Story+of+Stuff%2Bespa%C3%B1ol+&ei=WpYgSJmKJYvmigLE-Zy2AQ&hl=en>

Y así muchas otras filosofías como las que también recoge Deleuze: Spinoza, Nietzsche, Leibniz, los estoicos, Foucault, Guattari, Lyotard, etc., y en realidad, podríamos decir, al límite, que toda filosofía en su aspecto creativo, potente y cercano a sus tiempos tanto en lo actual como en lo *inactual*. Pues ya vimos que las filosofías siempre tenían una zona de acontecimiento nunca cerrada por los poderes divulgativos o comunicativos que intentan suplantarlas. En definitiva, el sistema rizomático deleuzeano no excluye ninguna creación de antemano, pues lo único que queda legitimado es la creación misma. Por ello, el sistema es abierto en todas sus variaciones y resuenan en él todas las filosofías como en Nietzsche «*todos los nombres de la historia.*»

«Si, de hecho, son los nombres de la historia, los grandes operadores de gradientes... El cuerpo sin órganos, si es una plenitud, es porque se reparte sobre él, él es verdaderamente la intensidad = 0 a partir de la cual se producen todas las intensidades del inconsciente, las intensidades no figurativas, y esas intensidades no representan nada, pero son designadas por los nombres de la historia.»¹⁰⁵²

Estas alteraciones no sólo son posibles del lado de la filosofía, las *ideas* emparentan, en su espacialidad y temporalidad, a todas las disciplinas. Aunque las artes o las ciencias no lleven a cabo esta tarea de manera conceptual, ellas también son armas o herramientas para cambiar lo que hay a través de sus ideas. No sólo alteran los poderes, sino también esa tendencia necesaria de la extensión y la estructura a convertirse en poder. Con ello, notamos los beneficios y los modos creativos que aporta la física cuántica, la teoría del caos, la de las cuerdas o la de las catástrofes para alterar los espacios-tiempos empíricos enriqueciéndolos con variables que impiden pensar la materia como algo mecánico¹⁰⁵³.

También podemos notar la labor de las artes en el sentido como Proust nos hace ver, según Deleuze: «*un fragmento de tiempo en estado puro*»¹⁰⁵⁴, o la *vida* entre las cosas que nos pasan y las que se dicen, haciendo notar que no todo son historias y que allí se puede habitar; o en el sentido como Benjamin nos presentaba la fotografía como

¹⁰⁵² G. DELEUZE: Curso sobre *Antiedipo* y *Mil Mesetas*, 25/01/72.

¹⁰⁵³ Vid. Sobre todo para la teoría de las catástrofes, F. J. MARTÍNEZ: “Un epílogo catastrófico. Materialismo, Determinismo y Teoría de las catástrofes” en F. J. MARTÍNEZ: *De la crisis a la catástrofe. (Ensayos filosóficos y políticos)*. pags. 293-308.

¹⁰⁵⁴ Cfr. C-2., p. 27. Trad. Cast., p. 31. *PP.*, p.85. Trad. Cast., p.99

aquello que nos sacaba de las cárceles que eran nuestras fábricas, tiendas, etc., y que percibe el inconsciente de la imagen misma y lo que nosotros no podemos ver...lo no visto de la visión¹⁰⁵⁵. En la misma dirección el cine lo lleva a cabo también, y de un modo muy potente en nuestras sociedades, como lo muestra suficientemente Deleuze, de igual modo la pintura, o la arquitectura, construyendo modos de habitar al estructurar nuevos espacios y con ellos nuevos tiempos, distancias, etc.

Pero estas alteraciones, como ya sabemos, no están dadas de antemano, hay que tener la *Idea* y construir los *conceptos*, *perceptos*, *afectos* o *prospectos* necesarios para que ella se dé y poder alterar así nuestras estructuras. Con esos cambios, cuando se dan en las ideas, los cuerpos quedan afectados también: el cerebro mismo y sus sinopsis; y con ello la arquitectura y los paisajes que nos abre, las ciencias y sus máquinas, los modos del cuidado y de lo que significa hogar, los gestos, las relaciones entre los cuerpos y con el propio cuerpo, los objetos que podemos ver y antes no percibíamos, las intensidades, los pensamientos, etc. De ahí la necesidad de la creatividad en la filosofía deleuzeana, la vida que es derramada en todo el sistema abierto.

«En esta inmersión, diríase que emerge del caos la sobra del “pueblo por venir”, tal y como el arte lo reivindica, pero también la filosofía y la ciencia: pueblo-masa, pueblo-mundo, pueblo-cerebro, pueblo-caos. Pensamiento no pensante que yace en los tres, como el concepto no conceptual de Klee o el silencio interior de Kandinsky. Ahí es donde los conceptos, las sensaciones, las funciones se vuelven indecibles, al mismo tiempo que la filosofía, el arte y la ciencia indiscernibles, como si compartieran la misma sombra, que se extiende a través de su naturaleza diferente y les acompaña siempre.»¹⁰⁵⁶

¹⁰⁵⁵ W. BENJAMIN: “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica” En *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*, pags. 47-48. Supra. Nota. 689.

¹⁰⁵⁶ *Qph?*, p. 206. Trad. Cast., p. 220.

VII.

CONCLUSIONES.

Las conclusiones de este estudio buscan rehacer completamente, recorrer y terminar el razonamiento que hemos lanzado como hipótesis de búsqueda al comienzo del mismo y que hemos desarrollado hasta aquí, siempre buscando y persiguiendo la “ontología” sustraída de la superficie textual del pensamiento deleuzeano.

En efecto, como vimos desde la “Introducción” de nuestra investigación, perseguir no tanto un concepto deleuzeano, sino más bien un concepto que tiende a desaparecer en la obra del filósofo francés es un buen modo para comprender el pensamiento deleuzeano, así como su importancia en orden a afrontar nuestra actualidad. Este concepto que perseguimos es el de “ontología”. Un concepto que es, en la obra del filósofo, *problemático y fronterizo*, pues a partir del *Antiedipo* desaparece de la superficie textual de sus escritos, planteando con su *sustracción*¹⁰⁵⁷ una violencia que nos conduce a revisar qué ocurre con la *ontología* en el pensamiento de Deleuze y por qué, aunque siempre se reconoce al filósofo como un ontólogo, ello plantea un problema en su pensamiento que es un problema interno a la filosofía y a la ontología mismas.

En nuestras “Conclusiones”, después de haber recorrido y buscado *celosamente*¹⁰⁵⁸ todos los signos de esta desaparición que han dado lugar a un sistema como es el deleuzeano, estos signos retornarán de un modo envuelto y comprimido, más intenso, para poder comprender tanto este problema como el sistema deleuzeano en una mirada más simple, en la *simplicidad* de una mirada. Es el momento, entonces, de aunar los signos que hemos ido persiguiendo durante todo este trabajo, los signos que nos han conducido a poder decir algo acerca del problema de la ontología en Deleuze, haciéndonos afirmar que Deleuze es un ontólogo, que es uno de los últimos y más importantes ontólogos que ha dado la filosofía en nuestra contemporaneidad.

¹⁰⁵⁷ Cfr. G. DELEUZE: “Un manifeste de moins”, en G. DELEUZE, C. BENE: *Superpositions*. pags. 87-89. Vid. Cap. 2. “Postmodernidad” de este trabajo.

¹⁰⁵⁸ *PS.*, p. 16. Trad. Cast., pags. 17-18. Supra. Cap. 4. “Metodología”

Para ello pues, la primera parte de nuestras conclusiones se organizarán en torno a la recopilación de los signos y consecuencias que hemos ido encontrando en todo este camino, y la segunda parte se centrará en las propias conclusiones, tanto las que hacen que el razonamiento se pliegue, como las que notan qué parte del camino quedaría por realizar y, por ello, deja abiertas también estas conclusiones.

De este modo, la tarea de la presente investigación ha sido localizar si se puede llegar a cumplir un razonamiento por el cual decimos con Deleuze que *la filosofía se confunde con la ontología, siempre que la ontología se confunda con la univocidad*¹⁰⁵⁹. Hemos notado cómo nuestro trabajo hacer ver que efectivamente la *ontología* se confunde con la *univocidad* en dos fases: La primera de ellas se ha dedicado a consignar aquellas actividades del pensar que no pueden llamarse filosofía en nuestros días, percibiendo que hay una actividad que es *la creación de conceptos*¹⁰⁶⁰ que sí puede llamarse tal y viendo si la *ontología* puede albergar tal creación de conceptos. La segunda hace notar cómo, efectivamente, si la ontología se confunde con la univocidad, entonces, su tarea es creativa.

Nuestro razonamiento concluye, gracias a todo ello, viendo cómo la *ontología* que confunde con la *univocidad* y por ello puede ser llamada *filosofía* en tanto que es una *ontología menor*. Que la *ontología* se confunda con la univocidad –y por ello con la filosofía en su creación de conceptos, a la vez que en la constitución de un *plan(o) de inmanencia*– apela a que deje de ser, como vimos, un *lógos* entre otros y se torne una creación *entre* el “*onto*” y el “*lógos*”. Y siendo así que la *ontología*, que tiene relación con el ser y el pensar, se confunde con la univocidad, ello hace que la *ontología* no sea ni *contemplación* del ser, ni *reflexión* acerca del ser, ni *comunicación*, sino precisamente aquella actividad que se acerca a un *mínimo de ser*¹⁰⁶¹, al *Afuera*¹⁰⁶². *Un mínimo de ser o*

¹⁰⁵⁹ Cfr. *LS*, p. 210. Trad. Cast. p. 186. Supra. §§. 5.3.1. “La paradójica desaparición de la ontología”; 8. “Estado de la cuestión y metodología”; 9.1. “¿Sistema o no sistema?” y 17. “La ontología se confunde con la univocidad. La Ontología menor de Gilles Deleuze”.

¹⁰⁶⁰ Cfr. *Qph?*, p. 8. Trad. Cast. p. 8. Vid. Cap. 5.3. “Potencias e importancias de la filosofía”.

¹⁰⁶¹ Cfr. *LS*, pags. 210-211. Trad. Cast., pags. 186-187. Vid, toda la Serie 25ª de *LS*: “De la univocidad”. Supra. §§. 15.3. y 17. de este trabajo.

¹⁰⁶² Cfr. *F*, p. 126. Trad. Cast., p. 153. Supra. §§. 15.3. y 17. de este trabajo.

un *Afuera* que relanza a la ontología, en la vuelta del sistema, a la necesaria creatividad y necesidad de los conceptos creados. Es entonces cuando la filosofía se confunde con la ontología como *ontología menor*.

Después de haber considerado en qué consiste el razonamiento de esta investigación que culmina con el encuentro de una *ontología menor* deleuzeana, debemos detallar ahora las diferentes etapas que le han constituido. Buscando una *ontología* y su consecuente relación con el ser y el pensar a partir de una *misteriosa desaparición* en la superficie escritural deleuzeana, nos damos cuenta de que realmente no ha desaparecido, sino que se ha transmutado. Como si buscando una víctima en una novela negra descubriéramos que finalmente... no había tal víctima. Que la víctima había cambiado por completo de rostro y nos acompañaba a lo largo de toda la investigación, en todas y cada una de las pesquisas y los métodos que habíamos elaborado para buscarla.

Pero el ejemplo de la falsa víctima no es del todo válido, pues la *ontología* en Deleuze no está dada de antemano: más bien, la víctima que no es tal, se va construyendo *a través* de su búsqueda. Por ello, la *ontología menor* y el *sistema* no son distintos, sino que son lo mismo y ello gracias a un *mínimo de ser* que lo sustenta y provoca. “Filosofía”, “sistema” y “ontología” se confunden mutuamente, porque los tres son llevados a una *Tierra*¹⁰⁶³, a un *mínimo de ser* que les relanza a la creación o producción; para ser más precisos: es la búsqueda misma la que hace el sistema. Esta búsqueda es creativa, al igual que la tela creada por la araña en su recorrido, como el recorrido de Proust en su *Busca del tiempo perdido* donde la búsqueda constituye, ella misma, la novela.

«Creo que *El tiempo recobrado* [...] es el momento donde él sabe qué hacía desde el comienzo. No lo sabía. Es el momento en el que él sabe que es una araña, es el momento en el cual sabe que su obra es una tela y en ese momento se afirma plenamente. *El tiempo recobrado* es por excelencia la dimensión transversal.»¹⁰⁶⁴

Sin más dilaciones, pasemos a recorrer los argumentos que hemos encontrado a lo largo de nuestro trabajo:

¹⁰⁶³ Cfr. *DR*, p. 363. Trad. Cast. p. 418. *MP*, p. 54. Trad. Cast., p. 48; *PP*, p.46, Trad. Cast., p.51; *Qph?* pags. 43-44. Trad. Cast. p. 45. Supra. §§. 15.3 y 17.

¹⁰⁶⁴ “Table ronde sur Proust”, *DRF*, p. 39.

I. En la Sección primera de este estudio llamada precisamente “Ontología”, hemos visto que la desaparición sistemática de este concepto *fronterizo y problemático* del cual tratamos no obedece tanto a los *encuentros* con F. Guattari y los *desencuentros* con A. Badiou (§. 5.1. “Encuentros y desencuentros” de este trabajo) sino más bien a otra dimensión que sobrevuela y posibilita esos mismos *encuentros* y *desencuentros*. Una dimensión de *de derecho* de la filosofía. Notamos, en el epígrafe 5.2 “Heterogénesis. De la doble causalidad” que esta dimensión tiene más relación con el *devenir* que con la *historia* de los hábitos y las opiniones. La desaparición sistemática de la ontología en Deleuze, entonces, no tiene que ver tanto con una evolución o cambio en su pensamiento, sino con el *devenir* mismo de esta ontología que hace que se derrame o se desvanezca, marcando con ello un *espacio*, un *sistema* y un *plan(o)*.

Tras advertir que *historia* y *devenir* son distintos a la vez que inmanentes, pues uno sin el otro sencillamente no puede darse, comenzamos a indagar en algunos textos del filósofo a qué llama Deleuze “ontología”, para rastrear si esa “ontología” seguía en pie en sus últimos textos o si había variado. Por esa vía, encontramos un fragmento de *Lógica del sentido* que nos aporta una clave sin igual para notar este *devenir* de la ontología. En este texto notamos la tendencia que posee la ontología a desvanecerse o transmutar desde los primeros escritos del filósofo, provocando así el juego creativo de la filosofía. El texto es el siguiente:

«La filosofía se confunde con la ontología, pero la ontología se confunde con la univocidad del ser [...]»¹⁰⁶⁵

La *filosofía* y la *ontología* disfrutan, entonces, de una “confusión” y podemos llamar “ontología” a la filosofía de Deleuze a condición de que ésta sea “univocidad del ser”. De este modo, no sólo constatamos que, en los textos tempranos del filósofo, la *filosofía* tiene que ver con el ser y con la *ontología*, sino que encontramos también la existencia de un concepto extraño como es el de “univocidad” que traza una relación entre ellas.

¹⁰⁶⁵ LS, p. 210. Trad. Cast., p. 186. Supra. §. 5.3.1. “La paradójica desaparición de la ontología”; 6. “La filosofía se confunde con la ontología”; 9.1. “¿Sistema o no sistema?” y 17. “La ontología se confunde con la univocidad. La Ontología menor de Gilles Deleuze”.

Este texto, esta frase condicional, es una pista que nos obliga a interrogarnos por los dos términos extremos de dicha condicional: filosofía y univocidad, para ver si ellos pueden guiarnos hacia la “ontología” deleuzeana, o aprehender al menos las razones de su desaparición.

El primero de estos términos es “filosofía”, por ello el tercer epígrafe de esta sección: 5.3. “Potencias e impotencias de la filosofía” se ha encargado de estudiar pormenorizadamente qué puede ser la filosofía y por qué podemos decir de ella que se *confunde con la ontología, si la ontología se confunde con la univocidad*.

Para dilucidar qué puede ser la “filosofía” hemos aplicado dos métodos parciales que Deleuze mismo aplica. Se trata de: “*La negación no dialéctica*” (§. 5.3.2.) que enuncia que puede haber negaciones siempre que ellas se subordinen a una afirmación y no al contrario; y el método de la “*evaluación inmanente de las potencias*” (§. 5.3.5.), el cual atiende no a si alguna instancia es buena, mala, mejor o peor, sino más bien a si tiene potencia suficiente para ser, para darse y no autoanularse. Hemos aplicado ambas metodologías a las posibles actividades en las que podía consistir la filosofía y hemos obtenido dos conclusiones esenciales:

1. Por un lado, en el epígrafe: 5.3.2. “Negación no dialéctica” encontramos que la filosofía tiene, para Deleuze, tres afueras constitutivos, dos de ellos podríamos llamar “íntimos”, y el tercero “ilusorio”. El primero de los dos afueras íntimos es llamado por el filósofo: *pre-filosófico*¹⁰⁶⁶, el segundo trata los *afectos* y *perceptos* que acompañan necesariamente a la filosofía no siendo ellos mismos filosofía¹⁰⁶⁷; y el último, también

¹⁰⁶⁶ « *Pre-filosófico no significa nada que preexista, sino algo que no existe fuera de la filosofía aunque ésta lo suponga. Son sus condiciones internas.*» *Qph?* p. 43. Trad. Cast. p. 45. Supra. §. 3.5.2. “Negación no dialéctica”

¹⁰⁶⁷ « *No nos es posible desarrollar mucho más estas determinaciones, porque el estatuto de los perceptos y los afectos puros todavía se nos escapa, ya que remite a la existencia de las artes. Pero precisamente que haya percepciones y afecciones propiamente filosóficas y propiamente científicas, resumiendo, sensibilia de concepto y de función, indica ya el fundamento de una relación entre la ciencia y la filosofía por una parte, y el arte por la otra, de tal modo que se puede decir de una función que es hermosa y de un concepto que es bello.*» *Qph?*, p. 126. Trad. Cast., pags. 133-134. Supra. §. 3.5.2. “Negación no dialéctica”

llamado *ilusión necesaria*, es el *Poder* de la filosofía y no su *potencia* (Vid. §. 5.3.4. “Potencia y poder”)¹⁰⁶⁸.

2. Por otro lado, hemos visto que este último afuera, el de las *ilusiones necesarias*, nos conduce hacia una evaluación de las *potencias* de la filosofía sin confundirlas con los *Poderes* aniquiladores de las mismas. En este párrafo hemos encontrado que, gracias a la distinción entre *poderes* y *potencias* (§. 5.3.4), la filosofía, en la situación concreta en que vivimos –es decir, en nuestra epocalidad– no puede ser ni una actividad contemplativa, ni reflexiva, ni comunicativa porque estas tres actividades están atravesadas por los *universales* que las convierten en poderes y no potencias. La verdadera potencia de la filosofía es la de la creación de conceptos como *resistencia* contra los poderes.

«La filosofía es el arte de formar, inventar, de fabricar conceptos.»¹⁰⁶⁹

Aun así, como veremos en el capítulo 17. de este estudio: “La ontología se confunde con la univocidad. La ontología menor de Gilles Deleuze”, ninguna de esas tres funciones de la filosofía queda eliminada o negada, sino al contrario, quedan renombradas, al igual que la ontología misma como *ontología menor*, lo cual veremos en su momento.

Pero a este nivel de las “conclusiones”, lo que sí podemos notar es que la filosofía queda definida hasta ahora de dos maneras: Por un lado, y en los primeros escritos de Deleuze, como aquello que *se confunde con la ontología siempre que ella se confunda con la univocidad*, y por otro lado, en los últimos escritos del filósofo, como el *arte de crear conceptos*.

Así pues, la tarea de nuestras siguientes secciones es investigar precisamente si la *creación de conceptos* y la ontología tienen relación entre sí. Si tal es el caso –que lo es, como ya sabemos–, podemos decir que la ontología se confunde doblemente con la filosofía. De este modo, la ontología no habría desaparecido, sino que aparentemente

¹⁰⁶⁸ « [...] Hay religión cada vez que hay trascendencia, Ser vertical, Estado imperial en el cielo o en la tierra, y hay Filosofía cada vez que hay inmanencia [...] » *Qph?*, pags. 45 - 46. Trad. Cast, p. 47. Supra. §. 5.3.4. « Potencia y poder »

¹⁰⁶⁹ *Qph?*, p. 8. Trad. Cast., p. 8.

habría cambiado de función dejando de ser un mero estudio acerca del ser. Pero ello es problemático. Ha sido nuestro objetivo en los siguientes capítulos mostrar cómo la ontología no rompe jamás su relación con el “ser” a pesar de que sí posee relación creativa con los conceptos, en la forma de un sistema.

El único modo de plantear la doble relación de la filosofía con el ser y con la creación de conceptos, y así el poder decir que Deleuze es un ontólogo, pasa por analizar el último de los términos de la frase condicional de *Lógica del sentido*: “la univocidad del ser”. La univocidad, estudiada a través del plan(o) de inmanencia, es pues la clave, como hemos observado en el capítulo 6. de este trabajo “*La filosofía se confunde con la ontología*”.

II. Así pues, la segunda sección de nuestro trabajo: “Hacia la ontología como sistema”, se ha encargado de dilucidar tanto la relación que puede tener la ontología con el sistema –en tanto creación de conceptos– como la cuestión misma de la univocidad. En el caso de esta última, hemos investigado si implica un sistema o no, y por lo tanto, si la ontología y la univocidad “se confunden” a favor de un *plan(o)* y un *sistema*.

Ahora bien, para que pueda haber *sistema* en Deleuze, vemos que su filosofía misma exige que éste sea abierto y que se enlace con el problema del espacio ya que es *heterogénesis* y *univocidad*, es decir no debe ser pensado desde lo idéntico, lo semejante ni lo análogo.

«Yo creo en la filosofía como sistema. Es la noción de sistema la que me desagrade cuando se la relaciona con las coordenadas de lo Idéntico, de lo Semejante y de lo Análogo. Es Leibniz, creo, el primero en identificar sistema y filosofía. Me adhiero al sentido en el que lo hace. De este modo las cuestiones de “superar la filosofía”, “muerte de la filosofía” no me han tocado jamás. Me siento un filósofo muy clásico. Para mí el sistema no debe estar en perpetua heterogeneidad, debe ser una *heterogénesis*, lo que me parece que no ha sido nunca intentado.»¹⁰⁷⁰

¹⁰⁷⁰ G. DELEUZE: “Lettre-préface de Gilles Deleuze” en J-C. MARTIN: *Variations*, p. 7.

La relación de la *ontología con el sistema*, la *univocidad con el sistema* y el *sistema con el espacio* es estudiada pormenorizadamente en las siguientes secciones. En esta segunda sección, se lleva a cabo a través de la investigación acerca de las *ilusiones necesarias* que rodean al plan(o), es decir, las ilusiones que formulan un sistema fijo relacionado con lo idéntico, lo semejante y lo análogo, que aniquilan la potencia de lo que es, de lo que se piensa, y por lo tanto aniquila al sistema en favor de un Ser fijo. Estas ilusiones son aquellas que encuentran demasiado pronto al Ser: es por ello que construyen una ontología *precipitada*.

Entre estas ontologías precipitadas encontramos, en primer lugar, las *analogistas* tratadas en el epígrafe 9.2. “Univocidad y analogía” cuyo encuentro con el ser viene dado de antemano en un plano trascendente que clausura el sistema en una cesura infranqueable. Vemos por ello que la petición de univocidad no es baladí, pues exige que de antemano no haya ningún ser copiado de lo empírico e hipostasiado. Son los sistemas de ser eterno.

Pero es cierto, como estudiamos en los epígrafes posteriores, a saber, el 9.3 y 9.4., que la analogía encuentra en la univocidad una clausura aún mayor. En efecto, hay pensamientos univocistas que parten de una Sustancia dada de antemano, de una Identidad también trascendente, que o bien se encuentra al comienzo o al final. Estos pensamientos parten en principio del devenir y no de un ser ya dado, pero sin embargo, clausuran el sistema mediante un *Uno* religioso anterior al ser mismo o un Sentido posterior que contempla las partes, estableciendo jerarquías aún mayores y más peligrosas que la analogía. Estos univocismos incluyen también bajo su poder al devenir, que era problemático al menos en los sistemas analogistas del ser. Deleuze critica más enconadamente si cabe estos sistemas que los analogistas mismos, como vemos en el epígrafe acerca de los “Sistemas del devenir temporal” (§. 9.4.2.), pues en ellos ya hay una dirección válida: la de la univocidad, pero queda mezclada con la trascendencia y se cierran en sí mismo construyendo una ontología dogmática y no abierta.

Para exponer los problemas de la univocidad trascendente y sustancialista hemos escogido dos sistemas que lo hacen patente: por una parte, el sistema neoplatónico, en el cual el devenir *en cascada* exige un Ser dado de antemano que establezca jerarquías según la cercanía o lejanía; y por otra parte, el sistema hegeliano, que encuentra el

Sentido al final, viniendo a recoger y legitimar las partes. En el caso de los dos sistemas, notamos que hay un problema esencial: han tenido demasiado en consideración la temporalidad, cualificada desde Kant como *forma de la interioridad*, y han clausurado con ello el sistema de un modo *temporal*. Encontramos este mismo problema también en los Idealismos y en las lecturas recientes que se han hecho sobre Deleuze con carácter idealizante a partir de A. Badiou. Estas nuevas interpretaciones del pensamiento de Deleuze, que dan demasiada importancia al tiempo en detrimento del espacio, poseen dos problemas unidos a dos trascendencias: caen o bien en una sustancia *monológica* con la cual el sistema se convertiría en religioso, teniendo una trascendencia en su seno; o bien el sistema se cierra en la interioridad del tiempo impidiendo el *Afuera* necesario, impidiendo entonces que el sistema no estuviera diseñado de antemano, que fuera abierto, y que fuera distinto de la *historia* y no confundiera dos temporalidades en una. A. Toscano lo explica en un texto esencial para nuestra investigación donde remarca la importancia de esta abetura esencial y la diferencia que ella marca con el Idealismo:

«Finalmente, el diferendo crucial que separa estas dos filosofías de la construcción es que, para Schelling, la convergencia o indiferencia de pensar y ser no está sometida a construcción en último término para ser experimentada en los movimientos del plano de inmanencia; ello es postulado incondicionalmente. Se construye desde el punto de vista del Absoluto. En cuanto el principio no es susceptible de ser construido, la filosofía es siempre ya inmanente al Absoluto, cualquier exterioridad no-filosófica desaparece. La construcción en Schelling no tiene exterior. Se construye a ella misma en el interior del Absoluto, y garantiza esta operación por una inmanencia a la posterior unidad orgánica. [...]

Es en este aspecto que el materialismo de Deleuze-Guattari, el cual interpone el trazado de un plano de inmanencia entre la construcción del concepto y la salvaje multiplicidad del caos no filosófico, rompe el círculo reflexivo que caracteriza la imagen orgánica del pensamiento. Su insistencia en la heterogénesis es apuntada precisamente al desemparejar la inmanencia de la necesidad y la construcción de la interioridad.»¹⁰⁷¹

¹⁰⁷¹ A. TOSCANO: "Philosophy and the experience of construction" en J. NORMAN y A. WELCHMAN: *The new Schelling*, p.124. Supra. Epígrafe 9.4."Hacia la univocidad sin sustancia. O la importancia del espacio" de nuestro estudio.

Por ello, es necesario estudiar el espacio. Pues si seguimos su impronta kantiana se trata de la *forma de la exterioridad*. Y es precisamente la exterioridad aquello necesario para nuestra investigación: tanto para que el sistema sea abierto, como para comprender qué es la Univocidad inmanente que venimos buscando. Esta univocidad es la clave para poder encontrar la ontología sistemáticamente desaparecida en Deleuze, pues que «*el ser se [diga] en el mismo sentido de todo aquello de lo cual se dice*»¹⁰⁷², no indica nunca que haya un *Uno-Todo* al comienzo o al final, sino siempre, al contrario, una multiplicidad no jerárquica. Lo cual posee gran relación con lo abierto.

«En efecto, si no hay un Uno superior al Ser, si el Ser se dice de todo lo que es y se dice de todo lo que es en un solo y mismo sentido ; esto es lo que me parece la proposición ontológica clave : no hay una unidad superior al ser, y por consiguiente, el ser se dice de todo de lo que se dice, es decir, se dice de todo lo que es, se dice de todo ente, en un solo y mismo sentido. Es el mundo de la inmanencia. Este mundo de la inmanencia ontológica es un mundo esencialmente anti-jerárquico.»¹⁰⁷³

Gracias a este estudio de las ilusiones necesarias, encontramos que la búsqueda de qué puede ser univocidad tiene una relación íntima con el estudio del espacio, cosa de la cual teníamos signos en cuanto Deleuze nos hace notar que el *devenir* no es sólo temporal (Cap. 7. “El derecho del devenir”). Que el devenir, en tanto interrupción e irrupción en el tiempo histórico, tiene un componente espacial, aunque no espacial-extenso¹⁰⁷⁴. Esta es una de las razones más acuciantes para que nuestra tercera sección se encargue precisamente del espacio y del tiempo en aras a poder comprender esta *univocidad inmanente*.

III. En efecto, la tercera sección de nuestro estudio intitulada: “Condiciones “del” sistema” –“de” a la vez en genitivo objetivo y subjetivo–, profundiza en el estudio del tiempo, a fin de revelar la importancia de este segundo a la hora de buscar la univocidad sin sustancia o el sistema abierto. Por ello, no es baladí que el espacio y el tiempo sean precisamente las condiciones mismas del sistema. Ellas no son sólo aquellas

¹⁰⁷² G. DELEUZE: Curso sobre Spinoza, 12/12/80.

¹⁰⁷³ *Ibidem*.

¹⁰⁷⁴ «*Pensamos demasiado en términos de historia, personal o universal, pero los devenires pertenecen a la geografía, son orientaciones, direcciones, entradas y salidas.*» D, p. 8. Trad. Cast. p. 6. Supra. Cap. 7. “El derecho del devenir”

singularidades que permiten *la experiencia posible*, como en Kant, sino son también las *condiciones de la experiencia real*; es decir, las condiciones hacen posibles la producción de un sistema abierto, la *construcción* de mundos y de conceptos, y la intervención en lo que hay –como vemos en las “Consideraciones preliminares” de esta sección (Cap. 10).

«La estética sufre una dualidad desgarradora. Designa, de un lado, la teoría de la sensibilidad como forma de la experiencia posible; del otro, la teoría del arte como reflexión de la experiencia real. Para que los dos sentidos se reúnan, es preciso que las condiciones de la experiencia en general devengan ellas mismas condiciones de la experiencia real; la obra de arte, por su parte, aparece entonces realmente como experimentación.»¹⁰⁷⁵

Gracias a este tratamiento del espacio, notamos que aparece en Deleuze un *constructivismo* que le permite criticar a Kant a partir del pensamiento Idealista. Pero, a partir de Kant, Deleuze critica también a los idealistas, haciendo notar que no sólo es en el tiempo donde hay construcción, sino que queda envuelto también el espacio. Esta importancia del espacio acerca al filósofo francés a lo que él llama un “*empirismo trascendental*”, alejándole del idealismo.

Así pues, ya en el tratamiento de estas condiciones, en el capítulo: 11 “Pliegues del espacio-tiempo”, notamos que el espacio y el tiempo nunca se pueden dar sin un cruce necesario, es decir, no son separables. De este modo, encontramos que no hay una oposición entre, por un lado, el tiempo como intensidad, interioridad, vida, o espíritu; y por otro lado, el espacio como extensión, exterioridad o materia donde sólo habría mecanismos. Al contrario, hay dos cruces entre espacio y tiempo, y por ello dos espacios y dos tiempos cualificados por su mismo pliegue¹⁰⁷⁶.

Encontramos pues, un cruce empírico y extenso entre el tiempo y el espacio, un cruce donde el espacio queda obviado como extensión pasiva y el tiempo adquiere la extensión del espacio volviéndose cronológico. En un segundo cruce trascendental el tiempo y el espacio dejan de ser pensados desde la extensión y pasan al terreno intensivo. Con ello, ya comenzamos a comprender por qué Deleuze, siendo constructivista, no es

¹⁰⁷⁵ LS, p. 300. Trad. Cast., pags. 261-262. Supra cap. 10 de nuestra investigación.

¹⁰⁷⁶ Cfr. B., pags. 29-30. Trad. Cast., pags. 35 y 36.

idealista: el idealismo no habría comprendido el cruce esencial de espacio y tiempo, haciendo caer siempre el espacio del lado de la extensión y cerrando el sistema mediante el tiempo, el espíritu.

Para Deleuze, los idealistas caerían en la primera *ilusión*: no comprendiendo un espacio intenso y su cruce intensivo con el tiempo, no sólo cerrarían el sistema excluyendo siempre su otro, su afuera radical; sino que también, al no llevar a cabo este análisis de los cruces de espacio y tiempo, acabarían recibiendo el retorno del espacio reprimido en forma de un tiempo extenso y cronológico únicamente¹⁰⁷⁷. Es decir, sin la consideración de los cruces necesarios entre espacio y tiempo no es posible pensar un *devenir* distinto a la *historia*.

Esta consideración acerca de las condiciones que hacen posible el sistema, y que son del sistema mismo (cap. 11. “Pliegues del espacio-tiempo”), nos abren, de la mano de Kant, la puerta de comprensión del espacio y del tiempo en tanto *magnitudes extensivas* y *magnitudes intensivas*. Hay entonces un espacio que también es *magnitud intensiva* y que no funciona *partes extra partes*, tendiendo esas partes a unificarse en un Uno-Todo, sino que funcionan como grados de intensidad. Estos grados de intensidad no pueden unificarse pues ya son simplemente una multiplicidad que tiende a la intensidad = 0 como límite, siendo esta intensidad = 0 no un no-ser, sino un determinado grado, un *mínimo* de grado.

Comprendemos entonces con ello, una vez atravesados los párrafos: 13.1. “Límite-espacio” y 13.2. “Límite-tiempo”, que el *límite* también se declina de dos modos: por una parte, como un límite-contorno, que ya es *no-ser* pues marca la diferencia extensa entre lo que hay dentro y lo que hay fuera (el no-ser), sin llegar a considerar ni las materias ni las potencias de lo que hay dentro de ese contorno; y por otra parte, como límite-tendencia.

¹⁰⁷⁷ Para estudiar cómo retorna lo reprimido según el mecanismo de la regresión, Vid. *LS*, 34ª serie: “Del orden primario y secundario”.

«La misma palabra "límite" cambia radicalmente de sentido, ya no es la operación que limita algo, al contrario es el termino hacia el que algo tiende, y a la vez la tendencia y eso hacia lo que se tiende [...]»¹⁰⁷⁸

Así, considerar el espacio como *magnitud intensiva* nos conduce a pensar lo que será un *plan(o) de inmanencia*. El capítulo 12. “Pliegue del espacio”, muestra que este plan(o) no se mide por parcelaciones sedentarias, sino que es más bien la intensidad = 0 a la que tienden todos los grados, el lugar donde los grados se hacen y deshacen a la vez. Considerar el espacio como magnitud intensiva nos hará comprender también las *haecceidades* como grados que recorren este plan(o) de inmanencia de una manera nomádica: “Bloques de espacio-tiempo” (cap. 14).

IV. De la mano de estos “bloques de espacio-tiempo” como *haecceidades* y su relación con la *intensidad = 0* –que es un espacio muy especial y esencial para el sistema deleuzeano y que marcará la univocidad que investigamos– llegamos a la penúltima sección de nuestro trabajo: IV. “La inmanencia o el sistema”. Esta sección es la clave de todo nuestro estudio, pues es aquí donde finalmente encontraremos la “ontología” deleuzeana como una *ontología menor*, a través de sus relaciones con la univocidad y con la creación de conceptos.

En esta sección podemos comenzar a abordar plenamente el sistema deleuzeano tras haber atendido a las condiciones del mismo. Estas condiciones nos han donado signos claves para comprender tanto este sistema, como hacia dónde tiende la univocidad. Esta univocidad tiende hacia una intensidad = 0 que no clausura el sistema, sino que lo abre a un *afuera*, a una *exterioridad*, y por ello, a una suerte de espacialidad no empírica sino trascendental que es la posibilidad y realidad de los espacios.

Abordamos finalmente el sistema en su complejidad, en aras a entender cómo funciona, qué factores hace intervenir y de qué manera. Todo ello para aprehender qué es la univocidad a la que refiere Deleuze, y si ella posee relación con la creación de conceptos y con el ser. Es decir, para llegar a encontrar si la *univocidad se confunde con una ontología*, lo cual nos llevaría a concluir que finalmente la *filosofía se confunde con*

¹⁰⁷⁸ G. DELEUZE: Curso sobre Kant, 21/ 3/ 78.

la ontología. Podremos entonces decir, legítimamente, que Deleuze es un ontólogo que altera la ontología misma, haciéndola devenir *menor*. Para afirmar esto, es necesario estudiar pormenorizadamente este sistema *abierto* respetando sus condiciones, a fin de que no se escurra hacia la trascendencia del espíritu y permita, sin embargo, que la vida, el ser y la ontología, se derramen en él sin morir ni por asfixia, ni por caos.

Nos acercamos, por tanto, al sistema deleuzeano en esta sección clave. El primer problema que nos encontramos, en el intersticio entre los capítulos 14. y 15., es que este sistema, mediante los métodos de la *inmanencia*, la *no exclusión* y la *articulación*, se hace cargo de dos aparentes paradojas del pensamiento: en primer lugar, un sistema que sea un *pluralismo = monismo*, y en segundo lugar, lo que el filósofo llama un “*empirismo trascendental*”. Debemos hacernos cargo de estas dos aparentes paradojas en las que consiste el sistema abierto y ver que gracias a articularlas, este sistema es unívoco.

La primera paradoja, es decir, la del *pluralismo = monismo*, reenvía al problema de la univocidad y la multiplicidad y se irá notando a medida que el sistema se vaya creando. La segunda paradoja, la del *empirismo trascendental*, busca aunar, o mejor dicho, no escindir, dos movimientos que aparentemente son contrarios para *la Historia de la Filosofía* hegemónica, a saber un racionalismo espiritualista y un empirismo materialista.

«Hay entonces en *Materia y memoria* las bodas de un puro espiritualismo y un materialismo radical. Podríamos decir que se trata de Vertov y Dreyer a un mismo tiempo, las dos direcciones.»¹⁰⁷⁹

Comenzando con la segunda de estas paradojas, observamos que el sistema deleuzeano articula estas dos corrientes –racionalismo y empirismo– y para ello lleva a cabo dos movimientos. El primero de ellos se remonta de la empiría hacia las condiciones, y de allí hacia una univocidad del afuera que no es sustancialista. El segundo movimiento hace notar el camino de vuelta que es necesario recorrer inmediatamente, desde el afuera hacia la creación del sistema en su multiplicidad, en su pluralismo de variaciones. El camino “de ida” marca lo que se consideraba un movimiento racionalista de modo spinozista, hacia el punto de vista de Dios, y el camino “de vuelta” marca la

¹⁰⁷⁹ *PP.*, p. 69. Trad. Cast. p. 80. Supra. Nota. 604.

génesis sensible y pensante tanto de nuestros hábitos como de la creación de *conceptos*, *perceptos* y *afectos* distintos a esos mismos hábitos. Una *ontología de la creatividad* que aúna el empirismo y el constructivismo idealista.

Los caminos que establecemos para recorrer el sistema deleuzeano quedan nombrados en este trabajo como el *de ida* 15. “De la tópica al plan(o) de inmanencia” y el *de vuelta*: 16. “Del caos al cerebro. Ontología de la creatividad”. Como hemos visto en el intersticio entre los capítulos 14. y 15. que inaugura la cuarta sección de nuestro trabajo, ambos movimientos no son simétricos. No se trata de recorrer de un lado a otro un sistema dado de antemano, como si se tratara de un plano-secuencia cinematográfico de tipo “travelling”. Sino, es precisamente esta asimetría, este *apareamiento* lo que marca tanto el *devenir* (ya que vimos que un devenir consistía precisamente en eso), como la posibilidad de creación. No ir de un punto fijo a otro, sino más bien introducirnos en el flujo de dos tendencias distintas que coexisten y “hacen” el sistema. No recorrer algo dado de antemano, sino producir el mismo sistema contando ya con el afuera que impide que los extremos coincidan y hace que, sin embargo diverjan. De este modo, como hemos mostrado en este trabajo, no hay polos del movimiento que serían los *tópicos conformados* y el *caos*, otra dicotomía metafísica, sino el movimiento de deshacerse de los tópicos hacia su *afuera* constituyente y el movimiento creativo del hacerse de los sistemas. Un zigzag o *Eterno Retorno* creativo en sí mismo y articulador de los supuestos opuestos: cosmos y caos, los cuales no son ni borrados, ni sintetizados, ni superados, sino modulados en una sincronía de tensiones cercano a un plano fijo cinematográfico.

En el camino “de ida” del sistema: 15. “De la tópica al plan(o) de inmanencia” encontramos tres ontologías. Resulta curioso llamarlas así cuando es precisamente a la “ontología” a la que estamos buscando, pero en ello consiste nuestro trabajo: en buscar las candidatas a ontología en el sistema; las ontologías que otras filosofías han encontrado y subrayar que sería precipitado quedarse en alguna de ellas sin contemplar las otras.

Así comenzamos a comprender que, como la ha llamado Zourabichvili, la “ontología desvaneciente”¹⁰⁸⁰ u *ontología menor* que nosotros defendemos, pasa por cada

¹⁰⁸⁰ « [...] esta ontología que se desvanece, que no conoce más que los devenires, las parejas transversales y los desviamientos mutuos [...]» ZOURABICHVILI, F. SAUVAGNARGUERS, A. y MARRATI, P: *La Philosophie de Deleuze*. p.10.

una de estas tres ontologías, se derrama en cada una, pero ninguna de ellas por separado es suficiente por ella misma.

El camino “de ida” del sistema consiste entonces en localizar las tendencias que posibilitan las tópicas para notar el movimiento mismo hacia el plan(o) que conlleva toda estructura: el movimiento hacia el lugar donde se hace y se deshace la estructura misma, hacia el *mínimo de ser* que conllevaría esta ontología menor que se desvanece y se derrama en todo el sistema. Así, llevamos a cabo el recorrido por las tres ontologías camino del *plan(o) de inmanencia* o del *mínimo de ser*. Estas tres ontologías son las siguientes:

15.1. “Estratificación intensa-extensa. Primera ontología”. En este epígrafe partimos de los estratos o las estructuras como tópicas. En ellas encontramos que los estratos o las tópicas no son únicamente extensos, sino que también hay una tópica de la intensidad. De tal descubrimiento concluimos que no se puede detener una ontología en este primer giro o pliegue habiendo descubierto tan sólo esta intensidad, pues sería precipitado y nos haría no poder salir de las mismas estructuras donde también hay intensidades tópicas. Al no poder salir de las estructuras, nunca saldríamos de la *dóxa* y su calco hipostasiado, ni de las jerarquías finalmente, pues la intensidad en cuanto tópica puede introducirnos en una jerarquía de las más peligrosas: la de la fuerza, como ya vimos en el capítulo 14. “Bloques de espacio-tiempo”. Sin embargo, la intensidad, posee ya dos caras, una hacia la estructura y otra hacia el *agenciamiento*.

De un lado, la intensidad remite entonces a un *agenciamiento*. Un *agenciamiento* es una máquina, un proceso, y no una instancia: ni forma ni sustancia. Es una máquina que se encarga precisamente de dar lugar a las estructuras. Este *agenciamiento* procede agenciándose o aunando al azar fragmentos de todo tipo, ya sean extensiones, intensidades, etc. y da lugar a las tópicas. Así pues, la diferencia extensión/intensión nos conduce, vía la intensión, ya no a una sustancia sino a una máquina que hace posibles las estructuras mismas. Pero esta máquina no es suficiente porque posee más caras que la posibilitan a ella misma y por ello refiere ya siempre, en su otra cara que no mira a las estructuras o agenciamientos, a otra dimensión. A una dimensión que posibilita la generación de estructuras a partir de fragmentos azarosamente dispuestos.

«Un agenciamiento maquínico era un *interestrato*, en tanto que regulaba las relaciones entre los estratos, pero también en cada uno [...] Un mismo agenciamiento podría tomar prestado elementos de estratos diferentes y en un cierto desorden aparente; inversamente, un estrato o un elemento de estrato podían funcionar todavía con otros para un agenciamiento diferente. Por último, el agenciamiento maquínico era un *metaestrato*, puesto que por otro lado estaba orientado hacia el plan(o) de consistencia y efectuaba necesariamente la máquina abstracta.»¹⁰⁸¹

15.2. “Estratificación ser-pensar. Segunda ontología”. La primera ontología siempre refiere ya a otra instancia, y a lo que refiere inmediatamente es a una segunda ontología que hace posible el sistema mismo, a otra cara del agenciamiento que hace posible su actividad de estratificación. Pues no solamente hay estratos *en* las cosas o *en* las palabras, sino que siempre los estratos son *de* palabras y cosas a la vez. Por ello el agenciamiento siempre es doble: *agenciamiento maquínico* y *agenciamiento de enunciación*.

« [...] Los agenciamientos siguen perteneciendo, no obstante, a los estratos; al menos pertenecen a ellos en un aspecto. Y, bajo ese aspecto, en todo agenciamiento se distingue el contenido y la expresión. [...] He aquí, entonces, la primera división de todo agenciamiento: es a la vez e inseparablemente, por un lado agenciamiento maquínico, y por otro, agenciamiento de enunciación.»¹⁰⁸²

Así pues, vemos la importancia de analizar las ontologías que se registran en las distintas filosofías, pues es aquí, en la diferencia entre ser y pensar donde se han centrado algunos importantes pensamientos ontológicos para Deleuze, como el de Heidegger. El filósofo francés critica a este último de no ser suficientemente univocista y no haber recorrido las tres ontologías. De este modo, es esencial localizar esta segunda diferencia entre el ser y el pensar para que no quede fundida con la primera ontología. En efecto, hay algunas filosofías, algunas ontologías, que ubican las palabras del lado de la intensidad y las cosas del lado de la extensión, confundiendo la primera y segunda ontologías,

¹⁰⁸¹ *MP.*, p. 93. Trad. Cast., p. 77. Supra. §. 15.1. “Estratificación intensiva-extensiva. Primera ontología”

¹⁰⁸² *MP.*, p. 629. Trad. Cast., pags. 513-514. Supra. §. 15.2. “Estratificación ser-pensar. Segunda ontología”.

cerrando con ellas el sistema. Deleuze, a partir de los estudios semióticos, sobre todo de L. Hjelmslev, muestra que no se pueden fundir estas dos ontologías, puesto que tanto en el lado de las cosas, como en el de las palabras hay intensión y hay extensión. Ello se nota, sobre todo, respecto de los conceptos: podemos notar que hay conceptos universales que funcionan *partes extra partes*, mientras que el concepto al que apela el pensamiento deleuzeano es vivo, intenso. Es una potencia creativa más que un universal abstracto.

«Las relaciones en el concepto no son de comprensión ni de extensión, sino sólo de ordenación, y los componentes del concepto no son constantes ni variables, sino puras y simples *variaciones* ordenadas siguiendo su vecindad. Son procesuales, modulares. El concepto de un pájaro no reside en su género o en su especie, sino en la composición de sus posturas, de su colorido y de sus trinos: algo indiscernible que es menos una sinestesia que una sineidesia. Un concepto es una heterogénesis, es decir una ordenación de sus componentes por zonas de vecindad. Es un ordinal, una intensión presente en todos los trazos que lo componen. [...]

El concepto dice el acontecimiento, no la esencia o la cosa. Es un Acontecimiento puro, una haecceidad [...]¹⁰⁸³»

Podemos ver que, entonces, se da una misma repartición tanto de las palabras como de las cosas en extensión e intensión, pero no podemos hacer corresponder a cada palabra una cosa o viceversa. Es decir, no hay correspondencia ni paralelismo entre lo que se dice y lo que hay: como muestra Hjelmslev, las palabras remiten únicamente a palabras y las cosas solamente a cosas. Por ello, el agenciamiento es doble pero no hace confluir las series. Sólo puede crear las estructuras a un lado y al otro, pero de manera paralela. Podemos comprender este sistema a partir del pensamiento de Spinoza: hay en él una unidad, o una univocidad, que se expresa en dos atributos, sin que estos atributos establezcan una *distinción numérica* en la sustancia spinozista. Lo que hay, al contrario, es una *distinción real y formal*.

Estas *distinciones reales y formales* aseguran un isomorfismo entre ambas series o atributos, de tal modo que, como hemos visto en este trabajo, podemos encontrar, tanto en las palabras como en las cosas, extensiones e intensiones. Pero estas *distinciones reales y*

¹⁰⁸³ *Qph?*, pags. 25-26. Trad. Cast., p. 26. Vid. Todo el epígrafe: “¿Qué es un concepto?”

formales, no aseguran un paralelismo, por lo que ninguna correspondencia es posible entre las dos series. Esto queda mostrado por un lado, gracias al diagrama de Hjelmslev, que asegura que nunca co-incidan ni puedan corresponderse los dos ámbitos, y por otro lado, por la actividad misma de los agenciamientos: ellos permiten la interferencia entre las dos series, la de las palabras y la de las cosas pues, de cara a la estructura, sí establecen una *composibilidad*, pero poseen otra cara abierta, hacia el afuera, que hace imposible la coincidencia de estos dos ámbitos. Así pues, entre estas dos series, no hay convergencia ni correspondencia sino divergencia e interferencia, a través de la apertura a la que refiere el agenciamiento en su otra cara. Esta apertura es necesaria para que el sistema no vuelva a cerrarse en una sustancia que haga co-incidir y hacer *composibles* todos los fragmentos. Es esta apertura al mismo *afuera* la que permite las diferencias y las divergencias y es la siguiente dimensión que debemos estudiar, la tercera ontología.

« [...] no sólo las disonancias ya no tienen que ser “resueltas”, sino que las divergencias pueden ser afirmadas, en series que escapan a la escala diatónica y en las que toda tonalidad desaparece. [...] En la medida en que el mundo está ahora constituido por series divergentes (caosmos), o que la tirada de dados sustituye al juego de lo Lleno, la mónada ya no puede incluir el mundo entero como en un círculo cerrado modificable por proyección, sino que se abre sobre una trayectoria o una espiral en expansión que se aleja cada vez más de un centro.»¹⁰⁸⁴

15.3. “Hacia el plan(o) o desestratificación. Tercera ontología”. Hemos visto que es necesario no clausurar el sistema. Es por ello que debemos estudiar una ontología más, a un pliegue o giro más del sistema, hacia sus condiciones de posibilidad, hacia un *Afuera* que permita la diferencia y la divergencia y no cierre ni colapse el sistema precipitadamente en ninguna sustancia, ni en ningún estrato o estructura, ni siquiera en un movimiento como es el *agenciamiento* en tanto que refiere a una estructura. Hay que considerar el otro lado del *agenciamiento*.

Nos acercamos pues a esta última ontología, que tiene relación con un *Afuera* y con una divergencia radical. Lo hacemos gracias a la otra cara de este mismo *agenciamiento*, ya no aquella que mira a la estructura, ni la que se dobla en palabras y

¹⁰⁸⁴ P., p. 188 . Trad. Cast., p. 176. Supra. §. 15.2. “Estratificación ser-pensar. Segunda ontología”

cosas, sino la que relanza a las condiciones *pre-ontológicas* de todo el sistema. Esta última ontología es entonces necesaria, como hemos visto, porque si la investigación se clausura en este punto antes del estudio de esta tercera ontología, volveríamos a encontrar un sistema cerrado y sustancialista. Subsecuentemente hemos visto que el agenciamiento tenía una multiplicidad de caras:

«Según un primer eje, horizontal, un agenciamiento incluye dos segmentos, uno de contenido, otro de expresión. Por un lado es *agenciamiento maquínico* de cuerpos, de acciones y pasiones, mezcla de cuerpos reaccionando los unos sobre los otros; por otro *agenciamiento colectivo de enunciación*, de actos y de enunciados, transformaciones incorpóreas que se atribuyen a los cuerpos. Pero, según un eje vertical orientado, el agenciamiento tiene por un lado *lados territoriales* o reterritorializados, que lo estabilizan, y por otro, *puntos de desterritorialización* que lo arrastran.»¹⁰⁸⁵

A partir de este texto, hemos notado, en este apartado 15.3. de esta tercera ontología, que hay unos puntos de *desterritorialización* que *arrastran* al mismo agenciamiento. Ellos aparentemente no poseen relación con un *plan(o) de inmanencia*: pues ¿cómo comprenderíamos un plan(o) “que arrastrara”? Parece que estos puntos de desterritorialización tendrían una relación más íntima con dos conceptos creados por Deleuze al respecto: *máquina abstracta* o *diagonal*; sin embargo, sí están relacionados con el *plan(o)*, son el plan(o) mismo, desde otra de sus caras o funciones, desde otro de sus nombres. En nuestro trabajo, articulamos estos tres nombres: *máquina abstracta*, *diagonal* y *plan(o) de inmanencia*, para subrayar que esos puntos de desterritorialización no son otra cosa que el plan(o) de inmanencia, el cual, desde el comienzo de este estudio, es el candidato más firme para ayudarnos a localizar la ontología deleuzeana.

Nos hemos dedicado, al comienzo de esta tercera ontología, a mostrar cómo han de entenderse estos tres conceptos unos a partir de otros, como si se tratara de un juego de espejos conceptual donde cada nombre, o variación, es esencial porque el plan(o) es el lugar de la variación misma. Se trata de tres nombres para indicar aquello que desde el comienzo de nuestro estudio está en juego, a saber, ese *mínimo de ser* que nos conduce tanto a la univocidad, como a la ontología como a la creación de conceptos. Por ello, este

¹⁰⁸⁵ *MP.*, p. 112. Trad. Cast. p. 92. Supra. §. 15.3. “Hacia el plan(o) o desestratificación. Tercera ontología”

epígrafe: 15.3. “Hacia el plan(o) de inmanencia o desestratificación. Tercera ontología”, es decisivo para nuestro estudio, pues es aquí donde hallamos el *Afuera* que finaliza – abriendo– nuestra investigación en cuanto a su zona de búsqueda, pues se gana la *ontología mínima*, o una *ontología menor*, para pensar.

De este modo, llevamos a cabo en primer lugar la articulación de estos tres conceptos o nombres para este *mínimo de ser* que buscamos, que son *máquina abstracta*, *diagonal* y *plan(o) de inmanencia*. Al articularlos nos damos cuenta que mediante la *máquina abstracta*, Deleuze lleva a cabo una inversión de la abstracción, no acentuando los contornos sin potencia, sino precisamente atendiendo a esa potencia que es intensidad = 0, es decir, haciendo notar que si se invierte la abstracción, el mayor grado de la misma no es más que la vida.

« ¿Esto es mejor? El verdadero vivido es absolutamente lo abstracto. Lo abstracto es lo vivido. Yo diría que desde que alcanzamos lo vivido, lo alcanzamos en lo más vivo de lo abstracto. En otros términos, lo vivido no representa nada. Y nosotros solo podemos vivir de lo abstracto y nunca nadie ha vivido de otra cosa que de lo abstracto. Yo no vivo la representación de mi corazón, vivo una línea temporal que es completamente abstracta. ¿Qué más abstracto que un ritmo?»¹⁰⁸⁶

Mediante el nombre de *diagonal* dado a este movimiento de desestratificación, comprendemos que no podemos pensar el plan(o) como un lugar vacío y pasivo sino que el lugar ya es una fuerza, la fuerza del afuera: es un *plan* activo.

«La unidad del viaje no será ni en las calles verticales del paisaje, que son como cortes armónicos, ni en la línea melódica del curso, sino en la diagonal, “de una ventana a otra” que permite fundir en un bloque de transformación o de duración la sucesión de los puntos vistos y el movimiento del punto de vista.»¹⁰⁸⁷

¹⁰⁸⁶ G. DELEUZE: Curso sobre Kant. Segunda lección (21/03/78). Supra. §. 15.3. “Hacia el plan(o) o desestratificación. Tercera ontología” Nota. 669.

¹⁰⁸⁷ “Occuper sans compter...”, *DRF.*, p. 274. Supra. §. 15.3. “Hacia el plan(o) o desestratificación. Tercera ontología” Nota. 678.

Y finalmente, mediante el nombre de *plan(o) de inmanencia*, accedemos a comprender todo el problema de la ontología y su necesidad de transitar por tres pliegues. Así pues, en una segunda zona de este epígrafe 15.3., podemos estudiar la idiosincrasia de este *plan(o)* para notar toda su complejidad. En primer lugar, en el epígrafe 15.3.1. “Plan(o)-espacio”, comprendemos qué relación tiene el plan(o) con un espacio, un *spatium* o desierto que no es sin las *haecceidades* que lo recorren, del mismo modo que la intensidad = 0 no es nada si no hay intensidades distintas de 0 que lo suponen como tensión o límite.

En el epígrafe 15.3.2. “La virtualidad del plan(o)” notamos que este plan(o) es la virtualidad pura y por ello, cada vez que se actualiza, cambia de naturaleza no estableciéndose nunca de antemano.

En el apartado 15.3.3. “Ideas-problema”, damos cuenta de que este plan(o) consiste en las circunstancias o condiciones problemáticas –que no son opiniones ni tópicos– de todo pensar y ser: es la condición de necesidad de los conceptos y las *haecceidades* tanto como de los mismo agenciamientos. Estas tres dimensiones remiten a unos problemas que los acucian y violentan a fin de hacer emerger las soluciones, las estructuras donde la virtual y problemática-creativa vida pueda actualizarse.

Todo ello nos conduce, en el apartado: 15.3.4. “Materia del ser e imagen del pensar”, a abordar la cuestión de que este *plan(o)* parecería que no puede declinarse salvo en plural, como problemas. En ello, localizamos que cada plan(o) supone una imagen distinta de lo que significa pensar, pues realza unas singularidades frente a otras. Pero no puede ser *imagen del pensar* sin ser también *materia del ser* por el isomorfismo que quedó postulado en el capítulo 15.2. de nuestra segunda ontología. Así pues concluimos que este *plan(o)* no se determina tanto como ser sino como por *la materia del ser*, un poco *menos* que el ser.

Pero al notar que plan(o)s hay muchos, hemos de cuestionarnos por qué siempre hablamos de plan(o) en singular. Desarrollamos esta cuestión en los últimos epígrafes de este capítulo: 15.3.5. “Multiplicidad y Afuera” y 15.3.6. “Inmanencia”.

«Pero, si es verdad que el plano de inmanencia es siempre único, siendo él mismo variación pura, tanto más tendremos que explicar por qué hay planos de inmanencia variados, diferenciados que se suceden o rivalizan en la historia, precisamente según los movimientos infinitos retenidos, seleccionados»¹⁰⁸⁸

Es en este punto donde comprendemos profundamente el por qué de la *multiplicidad* y de por qué monismo = pluralismo. Pues nunca podría haber un Plan(o) trascendente (Sustancia) que dictara cómo debe ser cada plan(o) parcial, siendo él mismo el *Cosmos* y estando de antemano aunque nosotros no lo conociéramos. Pero este plan(o) tampoco podría ser un *Uno de lo múltiple* en el sentido contrario de todas las determinaciones y sesgos sobre el caos, ya que caería en el Caos mismo. Así, de nuevo, encontramos dos caras del límite o de la tensión, o del proceso, pues observamos que siempre se dan plan(o)s en plural, pero el plan(o) tiene otra cara que mira al Caos sin caer en él, y que permite que haya un monismo = pluralismo, *una multiplicidad*.

Hemos tenido que hallar qué ocurre con el *plan(o) de inmanencia* para que no sea ni cosmos ni caos, sino un *caosmos* que dé lugar a la vida en sus variaciones, y que mantenga su potencia de acción. Es entonces aquí donde encontramos el último límite, ya sabemos que no un límite como contorno sino un límite tendencia. Por ello dice Deleuze finalmente respecto del *plan(o)*:

«Tal vez sea éste el gesto supremo de la filosofía: no tanto pensar EL plan(o) de inmanencia, sino mostrar que está ahí, no pensado en cada plan(o). Pensarlo de este modo, como el afuera y el adentro del pensamiento, el afuera no exterior y el adentro no interior. Lo que no puede ser pensado y no obstante debe ser pensado [...]»¹⁰⁸⁹

En este amplio capítulo que se ha acercado al camino “de ida” del sistema, hemos comprendido que el *plan(o) de inmanencia* es el *Afuera* radical de todo el proceso, de todo el sistema como proceso de producción y de las tres ontologías: es la línea abierta al infinito, la cual, lejos de unificar y cerrar el sistema, lo abre a las disyunciones. Hemos visto que es aquello que *no puede ser pensado y que debe ser pensado en cada caso*. Este

¹⁰⁸⁸ *Qph?*, p. 41. Trad. Cast., p. 43. Supra. §. 15.3.4. “Materia del ser, imagen del pensar”, Nota. 722.

¹⁰⁸⁹ *Qph?*, p. 59. Trad. Cast., p. 62. Supra. §. 15.3.4. “Materia del ser, imagen del pensar”, Nota. 729

plan(o) no es el caos, sino aquello que fuerza desde ello mismo a salir del caos y no quedarse encerrado en un cosmos. Es pues el límite al que todo el sistema tiende. Pero no es un *límite idéntico-contorno*, sino un límite que siempre está en fuga, que siempre es una afuera nunca interiorizable. Por ello, podemos decir que es el afuera y el adentro del pensamiento, porque, por una parte, nunca puede ser pensado –es aquello que constituye los problemas y nos violenta a pensar–, y por otra parte, es lo que siempre debe ser pensado, porque lo reclama constantemente. Es un «*afuera no exterior*», es decir, no está afuera, sino que es el afuera que lleva dentro todo sistema, todo pensamiento y toda vida, al ser violentados para producir; y es un «*adentro no interior*» en el sentido de que es lo más propio del pensamiento, sin estar *dentro* de él, ni quedar delimitado por él.

A través de este razonamiento, comprendemos definitivamente la importancia del afuera, del espacio trascendental. Pues, como ya sabemos, el sistema deleuzeano apela a una *Tierra* en cuya superficie siempre se da lo nuevo, la diferencia y la divergencia y no un cielo trascendente e inalcanzable que nos hiciera decir que “no hay nada nuevo bajo el sol”.

Hay una última condición por la cual este límite esté en fuga y en producción constante, y no sea una sustancia cósmica, ella reúne todas las consideraciones e idiosincrasias del plan(o). Esta condición es la *inmanencia* del plan(o). La *inmanencia* es entonces el concepto clave de Deleuze pues su filosofía, que exige la desaparición o el devenir de la ontología, hace que la inmanencia sea cada vez más pregnante. En último término, esta inmanencia es aquello que asegura, de un lado, que no haya una Sustancia separada y trascendente que genere un Cosmos dado de antemano, de otro lado, que haya un *mínimo de ser* que se pueda decir en el mismo sentido de todo lo que hay, y por ello, que la ontología y la univocidad no puedan estar separadas de su propio sistema.

Es el momento, entonces, al final de las consideraciones sobre el plan(o) de inmanencia de los párrafos 15.3.1. a 15.3.6., de reunir muchos de los signos que hemos localizado, y que estaban esparcidos en todo este trabajo. Los signos de la inmanencia que se resumen en el siguiente texto, esencial para comprender la filosofía deleuzeana, tanto en su radical univocidad, como en su creación necesaria de conceptos, como en su desvanecimiento de la ontología, como en su comprensión de proceso infinito o máquina:

«Era sin duda el tema más peligroso. Que Dios sea tratado como causa emanativa está bien porque todavía hay distinción causa-efecto. Pero como causa inmanente, de tal manera que ya no se sepa como distinguir la causa del efecto, es decir Dios de la criatura misma, eso se vuelve demasiado complicado [...]

No hay jerarquía en los atributos de Dios, de la sustancia [...]

[...] es la tentativa más fundamental para dar un estatuto a la univocidad del ser, a un ser absolutamente unívoco. El ser unívoco es precisamente lo que Spinoza define como siendo la sustancia, teniendo todos los atributos iguales, teniendo todas las cosas como modos. El ente son los modos de la sustancia. La sustancia absolutamente infinita es el ser en tanto que ser, los atributos todos iguales los unos a los otros son la esencia del ser, y ahí tenemos una especie de plan(o) sobre el cual todo vuelve a caer y donde todo se inscribe.»¹⁰⁹⁰

Hay univocidad sin sustancia, porque la sustancia no es más que sus propios modos y atributos, porque no hay nada otro que los sistemas mismos en su creación continua y la constitución a cada paso de su plan(o) de inmanencia, siempre abierto y divergente porque no es otra cosa que la variación pura de lo que lo recorre.

Así vemos finalmente que este plan(o) es la apertura misma del sistema, el lugar por el que se hace y se deshace el sistema, y que este plan(o) no es sin este *hacerse* y *deshacerse* mismos, por lo tanto, no posee ninguna jerarquía sobre él. Llegados a este punto de la investigación, tocamos el límite donde los sistemas se deshacen pero también se hacen, y podemos comprender de este modo que “la ida”, una vez llegada al plan(o) de inmanencia, siempre relanza a una “vuelta” del sistema. Una vez llegados a estas condiciones, que Deleuze llama *pre-ontológicas*, que son *materia del ser e imagen del pensar* sin ser todavía ni ser ni pensar, comprendemos que ello no es otra cosa que el movimiento mismo de la creación o la producción inmanente.

Por ello, se comprende el camino “de vuelta” que tratamos en el capítulo 16. de nuestra investigación, llamado: “Del Caos al cerebro. Ontología de la creatividad”. En este camino observamos cómo del caos, gracias al límite-tensión virtual que es el plan(o)

¹⁰⁹⁰ G. DELEUZE: Curso sobre Spinoza 25/11/80. *En medio de Spinoza*, pags. 25 y 27. Supra en Cap. 8. “Estado de la cuestión y metodología”

de inmanencia, emerge siempre un ritmo, un primer sesgo sobre ese mismo caos, una línea que en este caso no deshace, sino que hace el sistema. Hemos visto en este epígrafe cómo esta creación es doble:

1. En primer lugar, hace posibles y reales las estructuras y subjetividades como las explica Deleuze siguiendo el pensamiento de Hume en *Empirismo y subjetividad* y *La imagen-movimiento* (§. 16.3. “Síntesis de espacio y tiempo”). Podemos ver aquí emerger el primer pliegue sobre el caos como la contracción, en un momento dado, del mismo caos. Y en esta primera contracción, o pliegue, encontramos ya al plan(o) como *materia del ser e imagen del pensar*. Tras este primer pliegue, hay otro que permite que no todas las caras de la materia *choquen con todas las caras*¹⁰⁹¹. Este pliegue permite entonces que se forme un intervalo –este pliegue es el mismo intervalo– que dé lugar a otro tipo de imágenes –ya no *caoideas*– y con ellas, a un cosmos. Son las tres síntesis. Cerebro.

2. En segundo lugar, permite otro movimiento dentro del anterior, que ya remite a la *imagen-tiempo* y no sólo a la *imagen-movimiento*. Este otro proceso se da, en cierto modo, cuando la máquina se estropea y hace que ese plegado estratigráfico o estructural no quede como tal, plegado en su actualidad. Debido a una interrupción en el mecanismo de acción-reacción que lo configura –sea gracias a que es imposible unificar todo en un cosmos, sea gracias a la estupidez que nos rodea–, este pliegue o síntesis se ve obligado a orientarse sincrónicamente a su problema, a su línea infinita, a su diagonal o su ritmo (§. 16.4. “la violencia del afuera y del adentro”)¹⁰⁹². Es en este momento en el cual la actualidad se une a su virtualidad y la primera síntesis remite a sus otras dos, llevándose a cabo una intervención creativa en lo que hay, en los circuitos cerebrales, o/y en la estructura que ya siempre está dada fácticamente. Es en este momento cuando se generan las ideas, y con ellas, las nuevas estructuras (§. 16.5. “Tener una idea”). Siempre hay lo nuevo sobre la superficie de la tierra. Esta novedad es posible gracias a esta *Tierra* como problema que hace que la máquina del hábito se estropee y permite que haya siempre intersticios creativos entre las estructuras fijas. Permite las ideas.

¹⁰⁹¹ Cfr. *C-1.*, Cap. 4; y *PP*, II. Cine, cap. 4. “*Sobre la imagen-movimiento*”

¹⁰⁹² Cfr. *C-2.*, cap. 1. “*Más allá de la imagen-movimiento*”; cap. 9 “*Los componentes de la imagen*”; y 10. “*Conclusiones*”.

«En primer lugar, las máquinas técnicas no funcionan, evidentemente, más que con la condición de no estar estropeadas; su límite propio es el desgaste y no el desarreglo. [...] Las máquinas deseantes, por el contrario, al funcionar no cesan de estropearse, no funcionan más que estropeadas [...]. El arte a menudo utiliza esta propiedad creando verdaderos fantasmas de grupo que cortocircuitan la producción social con una producción deseante, e introducen una función de desarreglo en la reproducción de las máquinas técnicas.»¹⁰⁹³

Notamos a través de este camino “de vuelta”, que en Deleuze hay siempre un *constructivismo* el cual, gracias precisamente al espacio y al afuera, se separa del Idealismo. Por un lado, porque este constructivismo toma en cuenta la materia y es por tanto materialista y espiritualista a la vez: pues ser y pensar son dos atributos del plan(o) y ninguno de ellos tiene jerarquía sobre el otro ni genera a su otro, hay inmanencia entre ambos. Por otro lado, porque el sistema nunca se cierra, dando lugar a una multiplicidad de mundos posibles *aquí y ahora* como muestra A. Toscano en la comparación entre el pensamiento de Schelling y el de Deleuze-Guattari. Es por ello que este espacio o afuera no puede nunca estar separado de su sistema, es el afuera íntimo del sistema, que no puede estar ni antes ni después de ese sistema, sino a la vez que él.

Por último, en el capítulo 17. de esta sección: “La ontología se confunde con la univocidad. La ontología menor de Gilles Deleuze”, que es sin duda la más importante de nuestro trabajo –pues en ella encontramos ya la ontología buscada que había desaparecido o sido sustraída sistemáticamente–, damos cuenta de las relaciones que ya hemos notado a lo largo de todo el trabajo entre univocidad y ontología, para poder explicar finalmente el texto deleuzeano que ha guiado todo nuestro razonamiento. Haciéndolo, hemos observado, a través de la inmanencia, que univocidad y ontología poseen una relación íntima, vía la inmanencia que las hace posibles, con la creación de cosmos vivos y móviles, de conceptos y de sistemas.

En este capítulo encontramos finalmente que, en Deleuze, desde *Lógica del sentido*, la univocidad se declina de las siguientes maneras –lo cual justifica nuestro camino a través de las tres ontologías y la “vuelta” constructivista del sistema:

¹⁰⁹³ AE., pags. 38-39. Trad. Cast. pags. 37-38. Supra. 5.2. “Heterogénesis. De la doble causalidad”

«La univocidad del ser no quiere decir que haya un solo y mismo ser: al contrario, los entes son múltiples y diferentes, producidos siempre por una síntesis disyuntiva, ellos mismos disjuntos y divergentes, *membra disjuncta*. La univocidad del ser significa que el ser es Voz, que se dice, y se dice en un solo y mismo “sentido” de todo aquello de lo que se dice. Aquello de lo que se dice no es en absoluto lo mismo. Pero él es el mismo para todo aquello de lo que se dice. [...] un solo Ser para todas las formas y las veces, una sola insistencia para todo lo que existe [...] El error sería confundir la univocidad del ser en tanto que se dice con una pseudo-univocidad de aquello de lo que se dice. Pero, al mismo tiempo, si el Ser no se dice sin que suceda, si el Ser es el único acontecimiento en el que todos los acontecimientos comunican, la univocidad remite a la vez a lo que sucede y se dice. La univocidad significa que es la misma cosa que sucede y que se dice: lo atribuible de todos los cuerpos o estados de cosas y lo expresable de todas las proposiciones. [...] El ser unívoco insiste en el lenguaje y sobreviene a las cosas; mide la relación interior del lenguaje con la relación exterior del ser. Ni activo ni pasivo, el ser unívoco es neutro. Es él mismo *extra-ser*, es decir, este mínimo de ser común a lo real, a lo posible y a lo imposible. Posición en el vacío de todos los acontecimientos en uno, expresión en el sinsentido de todos los sentidos en uno, el ser unívoco es la pura forma del Aión, la forma de la exterioridad que relaciona las cosas y las proposiciones. Total, la univocidad del ser tiene tres determinaciones: un solo acontecimiento para todo; un solo y mismo aliquid para lo que pasa y se dice; un solo y mismo ser para lo imposible, lo posible y lo real.»¹⁰⁹⁴

Este texto puede ser comprendido totalmente en este punto de nuestro trabajo, pues, como ya hemos estudiado en cada uno de sus epígrafes, capítulos y secciones:

1. La univocidad consiste precisamente en que se respete este *Afuera* y su inmanencia pura, que hace posible que el *ser se diga en el mismo sentido de todos los entes*, pues todos los entes no son otra cosa que ese afuera y ese plan(o) en su plegado. Por ello no hay jerarquía posible, pues son todos ser, y no menos que ser, pues el ser mismo es ya un mínimo.

¹⁰⁹⁴ LS., pags. 210-211. Trad. Cast., pags. 186-187. Vid, toda la Serie 25ª: “De la univocidad”

El “ser” no funda una ontología fuerte porque es un *mínimo de ser*, una voz, una materia del ser, una imagen del pensar. Es finalmente una intensidad = 0 que, como vimos en el capítulo 14. “Bloques de espacio-tiempo”, no implica un máximo (= 1), y por ello, no jerarquiza ni puede hacerlo, sino que permite, por el contrario, que todos los grados se digan en el mismo sentido en función de su límite = 0. El ser, entonces, nunca está dado de antemano. La univocidad permite que el ser se haga en cada pliegue, y por tanto, que la ontología no sea fundamental sino que no sea algo distinto del sistema: una *ontología menor*.

La ontología se localiza entonces, invertida, desvanecida, en este *mínimo de ser* o voz, en esta sustracción que convierte al “est” en un “et” como muestra Zourabichvili¹⁰⁹⁵. No es un Ser separado y Sustancia, sino en un “y” que sólo es multiplicidad e inmanencia. La ontología se recobra como otra cara de este *desvanecimiento*, derramada sobre el plan(o). El ser es devenir, o el ser es este derrame del devenir que es el sistema.

2. Por ello, no podemos decir rigurosamente que hay una ontología, sino más bien una inversión de ella, una ontología menor que no es separada de sus tres pliegues, de la misma manera que en el pensamiento spinozista encontramos la sustancia, atributos y modos. La univocidad y la inmanencia de la ontología implican las tres ontologías en las que se despliega el sistema. Por ello el texto citado nos hace notar que este *mínimo* de ser se articula, expresa y produce tanto en lo que se dice como en lo que sucede, pues no es nada distinto a un suceder y un decir.

3. Y por último, vemos que la univocidad es el *mínimo de ser* para lo *posible*, lo *imposible* y lo *real*. Ello quiere decir que el plan(o) no sólo recoge un mundo de coincidencias y *composibilidades*, sino que es apertura a lo divergente, a la divergencia. Lo que quiere decir, que es la diferencia misma, por ello también contempla a lo *imposible* en su *síntesis disyuntiva*.

De este modo, comprobamos que la ontología se confunde con la univocidad si está invertida y devenida una *ontología menor*, atravesando todo el sistema, si está

¹⁰⁹⁵ Cfr. F. ZOURABICHVILI: “Introduction inédite (2004): L’ontologique et le transcendantal” en *La Philosophie de Gilles Deleuze*, p. 9.

derramada por el sistema siguiendo los pliegues de su mismo límite. A partir de ese pliegue, la ontología es y piensa, es decir, crea, sin que lo creado sea algo distinto de su causa en la inmanencia que es la vida.

La vida no es sin lo vivo en su pluralidad, y lo vivo no es sin la vida en su multiplicidad. Vida como mínimo de ser, como materia del ser e imagen del pensar, como creadora de sistemas y estructuras que no son otra cosa que la vida misma.

« Se dirá de la pura inmanencia que es UNA VIDA, y nada más. No es inmanencia a la vida sino que la inmanencia que no es en nada es ella misma una vida. Una vida es inmanencia de inmanencia, la inmanencia absoluta: ella es potencia, beatitud completas.»¹⁰⁹⁶

De este modo, comprendemos cómo finalmente la ontología se confunde con la univocidad y por ello es filosofía. Este argumento se ve redoblado o retornado gracias a que la univocidad y la ontología no son más que creación. En cuanto crean conceptos se pueden llamar filosofía. Por ello, podemos afirmar que Deleuze es un ontólogo y que hay una ontología en Deleuze. Pero esta ontología desvaneciente o menor deleuzeana apunta dos consecuencias inmediatamente.

1. En primer lugar, si la ontología ha quedado renombrada por la actividad de la univocidad y su afuera, y por la inmanencia que es este afuera mismo; también la contemplación, la reflexión y la comunicación quedan transformadas.

Por su insuficiente potencia creativa y su relación con los universales, no podemos llamar con Deleuze “filosofía” a ninguna de estas tres actividades, como vimos en el capítulo 5. “Potencias e impotencias de la filosofía”, pero ellas, sin embargo, sí poseen una función concreta en el sistema que ha cambiado, un vez más, la imagen de qué significa pensar. De este modo, encontramos la *contemplación* como contracción de vibraciones que da lugar a la percepción, vibraciones que se conservan en un *intervalo*

¹⁰⁹⁶ “L’Inmanence: une vie...”, *DRF.*, pags. 360-361. Supra. Epígrafe: 15.3.6. “Inmanencia” de este trabajo.

permitiendo la formación de estructuras frente al caos¹⁰⁹⁷. Encontramos la *reflexión* el movimiento de afección en el interior del intervalo¹⁰⁹⁸, y la *comunicación* como el tercer grado de conocimiento spinozista que hace que todo se comunique aberrantemente con todo, a partir precisamente de su afuera, pues en el plan(o) conviven fragmentos de todo tipo en una *síntesis disyuntiva*¹⁰⁹⁹. Tres actividades creativas y sistemáticas en sí mismas que no son dependientes de unos universales que las sustenten.

2. En segundo lugar, esta ontología menor señala dos cosas: que la ontología sólo es filosofía si se encarga de crear conceptos. Es decir, si es verdaderamente creativa. Y que hay ontología, igual que hay univocidad, en todo ámbito creativo. Ello abre paso a la última sección de nuestro estudio.

V. “De la política a la estética”. Esta última sección de nuestro trabajo consiste en localizar que la ontología, por ser todo aquello que ya hemos visto, es *inmediatamente* política en cuanto posee relación y parte de la tópica política y comunitaria en la que nos hallamos inmersos, de los estados de cosas. Y parte de ella, no para legitimarla, sino como contra-tópica, como resistencia a los mismo tópicos y su tendencia al fixismo, a permanecer, en orden a dejar lugar a nuevas posibilidades de vida. Así pues, la *ontología menor* parte de este estado de la cuestión, que es inmediatamente político, y se remonta hacia su afuera constitutivo no para legitimar nada, sino precisamente para, a través del análisis de esa tópica, localizando los puntos de asfixia del sistema y las fisuras que hay entre ellos, crear otros mundos posibles (§. 19.2.1. “Consecuencias de la univocidad. Acontecimientos”). De este modo, la filosofía se establece como una acción más, al lado de otras como las praxis políticas, el arte, etc. (§. 19.2.2. “Teoría vs Práxis. Reconocimiento y Representación”).

¹⁰⁹⁷ Cfr. *Qph?*, pags. 199-200. Trad. Cast., p. 213. y Cfr. F. ZOURABICHIVILI, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, p. 99. Trad. Cast., p. 127. Supra. §. 17. “La ontología se confunde con la univocidad. La ontología menor de Gilles Deleuze”.

¹⁰⁹⁸ Cfr. J-C. GODDARD: *Mysticisme et folie*, p. 190. A pesar de que Goddar sólo lo ve como alienación, posee una cara también en el pensamiento de Deleuze, creativa pues las estructuras son el Juicio de Dios pero también son necesarias para un pensamiento inmanenista y univocista como el deleuzeano. Supra. §. 17. “La ontología se confunde con la univocidad. La ontología menor de Gilles Deleuze”.

¹⁰⁹⁹ Cfr. J-C. GODDARD: “Station hystérique et communication des inconscients”, *Passim*. En N. CORNIBERT y J-C. GODDARD: *Ateliers sur L'Anti-oedipe*. pags. 181-182. Y Cfr. F. ZOURABICHIVILI, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, p. 108. Trad. Cast., p. 137. Supra. §. 17. “La ontología se confunde con la univocidad. La ontología menor de Gilles Deleuze”

«Es posible que para nosotros la cuestión se plantee de otra manera. Las relaciones teoría-práctica son mucho más parciales y fragmentarias. Por una parte una teoría siempre es local, relativa a un pequeño dominio, aunque puede ser aplicada a otro, más o menos lejano. La relación de aplicación nunca es de semejanza. Por otra parte, desde que la teoría profundiza en su propio campo se enfrenta con obstáculos, muros, tropiezos que hacen necesario que sea relevada por otro tipo de discurso (es este otro tipo de discurso el que, eventualmente, hace pasar a un campo diferente). La práctica es un conjunto de relevos de un punto teórico a otro, y la teoría, un relevo de una práctica a otra.»¹¹⁰⁰

Podemos notar que Deleuze considera y analiza pormenorizadamente los nuevos tipos de sociedades: las “*sociedades de control*”. Estas sociedades son *sistemas abiertos de control* que están surgiendo en el ocaso de los “sistemas disciplinarios” y que son los sistemas en los que habitamos (§. 19.3.2. “Sistemas abiertos de control”).

Mediante el análisis de estos sistemas, también guiados por M. Hardt¹¹⁰¹, en este epígrafe notamos que Deleuze no los afirma ni los legitima por una filosofía que sería precisamente un *sistema abierto*, sino que, como hemos mostrado en el párrafo anterior: 19.3.1. “Hacia un análisis del presente”, un sistema abierto, en ontología, es un modo de resistencia eficaz contra este nuevo sistema abierto de control que nos atrapa en su capitalismo global y que nos controla haciéndonos sentir libres. Y es un modo eficaz de resistencia pues la ontología la ejerce fluidamente, como fluidos son estos *sistemas de control abierto* y el mismo capitalismo. Si lo hiciéramos con otras resistencias más rígidas, como las que servían para los sistemas disciplinarios, la tarea sería fácilmente localizable y se vería transmutada como objeto de consumo o simplemente sería eliminada.

Del mismo modo, en el capítulo 20. “Sombras de ontología estética” y en su epígrafe anterior: 19.4. “Línea político-estética. La cuestión alternativa”, hemos mostrado por qué el ámbito de la ontología es filosófico pero también es creativo, y por qué esta

¹¹⁰⁰ Con M. Foucault: “Les intellectuels et le pouvoir”, *ID.*, p. 289. Trad. Cast., G. DELEUZE y M. FOUCAULT: *Un diálogo sobre el poder*. p.7-8. Supra. 19.2.2. “Teoría vs Práxis. Reconocimiento y representación”

¹¹⁰¹ En. M. HARDT: “La société mondiale de contrôle”, *passim*, En E. ALLIEZ: *Gilles deleuze. Une vie philosophique*, pags. 359-376.

ontología, como la misma política, es *inmediatamente* estética. Así, la *ontología menor* es estética no sólo porque trate del espacio, del tiempo y del plan(o) de inmanencia mismo como límite y condición no tópica, sino también porque su tarea es creativa y política como lo son las obras de arte.

«Los tres caracteres de la literatura menor son la desterritorialización de la lengua, la conexión de lo individual sobre lo inmediato-político, el agenciamiento colectivo de enunciación. Dicho de otro modo, “menor” no califica ya a ciertas literaturas, sino las condiciones revolucionarias de cualquier literatura en el seno de la llamada “mayor” (o establecida).»¹¹⁰²

Así pues, decir que hay *ontología política* y *ontología estética* en Deleuze en tanto que su filosofía es una *ontología menor*, no es “especializar” el género “ontología” mediante epítetos como podríamos pensar desde la lógica de los universales y la extensión –por lo que no habríamos ganado nada con este estudio–, sino que es afirmar que la ontología es inmediatamente política y estética a la vez. Y que tiene tres líneas de acción que deber ser diferenciadas y articuladas (§§. 18. “Ontología política y ontología estética”; 19.1.2. “Diferenciar y articular” y 19.1.3. “Las tres líneas”)

Por ello, haciendo ontología menor, también hacemos política y estética a la vez. Y podemos también decir que la política, la estética o las artes, incluso la ciencia, ya están de alguna manera en el terreno ontológico, pues todas tienen ideas, todas son creativas y al límite, todas pueden comunicarse aberrantemente entre sí clamando un *pueblo porvenir* (§. 20. “Sombras de ontología estética”). La filosofía tiene entonces algo que decir en cuestiones de política y de estética, porque su sombra es finalmente de *ontología estética*¹¹⁰³.

«Ahí es donde los conceptos, las sensaciones, las funciones se vuelven indecibles, al mismo tiempo que la filosofía, el arte y la ciencia indiscernibles, como si compartieran la misma sombra, que se extiende a través de su naturaleza diferente y les acompaña siempre.»¹¹⁰⁴

¹¹⁰² *KLM*, p. 33. Trad. Cast., p. 31. Supra. §. 8. “Ontología política y ontología estética”.

¹¹⁰³ Vid. A. COLOMBAT: Deleuze et la littérature. Cfr. p. 311.

¹¹⁰⁴ *Qph?*, p. 206. Trad. Cast., p. 220. Supra. §. 20. “Sombras de ontología estética”

« Si todas las disciplinas comunican entre ellas, es al nivel de lo que no se desprende jamás para sí mismo, sino que está como comprometido en toda disciplina creadora, a saber, la constitución de espacios-tiempos. »¹¹⁰⁵

Esta investigación, como hemos podido ver, ha comenzado planteando la actualidad del pensamiento deleuzeano en nuestra epocalidad concreta –que podría ser llamada de globalización, mundialización o *Imperio* con A. Negri y M. Hardt– y haciendo notar cómo Deleuze puede ser muy útil no sólo para comprender el estado de cosas en el que nos hallamos, sino también para intervenir sobre él.

Para adentrarnos en este pensamiento tan actual y esencial para nuestra época, hemos seguido el camino detectivesco que nos permitía preguntarnos por un concepto problemático a la vez que siempre patente en dicha filosofía: la “ontología”. Podemos ver que no es baladí que muchos de los estudiosos del pensamiento de Deleuze le consideren un ontólogo, a pesar de que este concepto de “ontología” desaparezca o sea sustraído de la superficie escritural deleuzeana.

Para comprender el pensamiento deleuzeano, nuestro estudio ha considerado esta desaparición como catalizador para comprender el pensamiento deleuzeano. Nuestra búsqueda de este concepto nos ha llevado, a lo largo de todo el sistema filosófico de Deleuze, a concluir que hay una ontología en Deleuze una ontología que no es fuerte, ni especializada, sino orientada hacia un mínimo de ser, hacia la univocidad y la inmanencia, una *ontología menor*. Esta ontología tiene, por ello, una relación esencial con la política y la estética. Y todo ello hace finalmente capaz, a esta ontología menor deleuzeana, para intervenir en nuestro presente, ofreciéndonos modos de resistencias al sistema del Capitalismo global al que nos enfrentamos y se enfrentan nuestras vidas. Todo ello indica que Deleuze no es un filósofo erudito, sino que su propósito es generar “nuevos modos de vida” alternativos y comprometidos con nuestra situación concreta actual.

¹¹⁰⁵ “Qu’est-ce que l’acte de création?” en *DRF.*, 294. Trad. Cast.: “Tener una idea en cine” *Revista Archipiélago*, p.54. Supra. §. 18. “Ontología política y ontología estética”.

Para llevar a cabo nuestra investigación en busca de la ontología en Deleuze hemos tomado la vía de la importancia del concepto de espacio, hermanada con la reivindicación del cuerpo spinozista. Esta línea nos ha conducido a entender no sólo que Deleuze se proponga como un “empirista trascendental”, sino también a eliminar cierta premura que cerraría los sistemas en la interioridad del tiempo, legitimando con la clausura del mismo lo que hay –el estado de las cosas– sin que pudiera ser alterado.

Pero, al tratar el espacio, no hemos atendido suficientemente el retorno a la temporalidad que realiza Deleuze –retomando las ideas de *El Bergsonismo* en los libros sobre cine–. Deleuze en *El Bergsonismo* supone todavía un tiempo-espíritu como superior al espacio-extensión, siguiendo con ello un modo de acción y de pensamiento más idealista, como señalan muchos de los estudios sobre el pensamiento deleuzeano, sobre todo los que siguen el pensamiento de Badiou. Este efecto óptico o incluso ilusión de la superioridad del tiempo sobre el espacio es señalado por Deleuze en esa misma obra, pero este efecto es corregido en su producción posterior a través de su investigación sobre el espacio. En nuestro trabajo nos hemos centrado en esta línea del espacio que parecería situarlo como superior al tiempo. Y, aunque hemos hecho notar que lo importante no es ni el espacio, ni el tiempo, sino sus dos modos de cruzarse, uno empírico y otro trascendental, sin embargo, no hemos prestado suficiente atención a la temporalidad pues la temática concreta que era inminente y esencial tratar en nuestra investigación era la de separar el empirismo trascendental deleuzeano del Idealismo y de la clausura del sistema.

Nuestro estudio posee entonces un primer afuera que es esta investigación sobre el tiempo en los libros sobre cine. Investigación donde Deleuze, después de haber estudiado el espacio, retorna al tiempo sin subordinar el uno al otro. Este afuera hace que nuestro trabajo permanezca abierto a otros estudios para transitar-crear el sistema-rizoma deleuzeano.

El otro afuera de nuestra investigación ha sido y es necesariamente lo que es llamado habitualmente “Realpolitik” y que nosotros llamamos política-fáctica. Si Deleuze se acerca a la política lo hace, como hemos visto, desde el enfoque ontológico de análisis y de intervención en el presente, pero no siguiendo los estudios políticos, como sí lo hacen por ejemplo A. Negri y M. Hardt –que estudian este aspecto apoyándose en cierto

modo, en Deleuze–, sino en el punto unívoco donde la filosofía y la estética (o las artes) pueden intervenir directamente.

Así, aunque no tratamos lo que normalmente se llama “la política” en nuestro trabajo, sí tratamos, sin embargo sus condiciones de posibilidad ontológico-deseante. Es por ello que podemos notar que la ontología es inmediatamente política y sobre ello Deleuze nos da las claves esenciales. Claves esenciales para poder comprender e intervenir en nuestro presente.

VII.

RÉSUMÉ ET CONCLUSIONS

Les conclusions de cette étude cherchent à parcourir, reconstruire et achever le raisonnement que nous avons suivi en traquant l'ontologie « soustraite » à la superficie textuelle de la pensée deleuzienne et voir ses conséquences.

En effet, comme nous avons vu depuis « l'Introduction » de notre recherche, suivre non pas un concept deleuzien mais plutôt un concept qui tend à disparaître dans l'œuvre du philosophe français, peut nous permettre de mieux comprendre sa pensée ainsi que son importance pour affronter ce qui est notre actualité. Ce le concept *d'ontologie*. Ce concept là est *problématique* et *à la marge* car, à partir de *L'Anti-oedipe*, il disparaît de la surface textuelle de l'œuvre du philosophe : cette *soustraction*¹¹⁰⁶ est une violence qui nous conduit à revoir ce qu'il en est de *l'ontologie* deleuzienne, et donc nous interroge sur le statut d'ontologue de Deleuze. Mais ce problème n'affecte pas seulement la pensée de Deleuze, c'est un problème interne à la philosophie et à l'ontologie.

Dans nos « Conclusions », ces mêmes signes de disparition que nous avons poursuivi et recherché *jalousement*¹¹⁰⁷, donnant lieu à l'expression du système deleuzien, retourneront sur un mode enveloppé, plus intense, et nous permettront de comprendre tant cette disparition que le système deleuzienne tout entier, dans la *simplicité* d'un regard. Ce sera le moment d'unifier les signes que nous avons poursuivi durant tout ce travail, pour

¹¹⁰⁶ Cfr. G. DELEUZE: « Un manifeste de moins », G. DELEUZE, C. BENE: *Superpositions*. pags. 87-89. Supra. Cap. 2. « Postmodernité » de ce travail.

¹¹⁰⁷ « [...] la jalousie est plus profonde que l'amour, elle en contient la vérité. C'est que la jalousie va plus loin dans la saisie et dans l'interprétation des signes. Elle est la destination de l'amour, sa finalité. En effet, il est inévitable que les signes d'un être aimé, dès que nous les « expliquons » se révèlent mensongers : adressés à nous, appliqués à nous, ils expriment pourtant des mondes que nous excluons, et que l'aimé ne veut pas, ne peut pas nous faire connaître. [...] Les signes amoureux [...] ce sont des signes mensongers que ne peuvent s'adresser à nous qu'en cachant ce qu'ils expriment, c'est-à-dire l'origine des mondes inconnus, des actions est des pensées inconnues que leur donnent un sens. [...] Les mensonges de l'aimé sont les hiéroglyphes de l'amour. L'interprète des signes amoureux est nécessairement l'interprète des mensonges. Son destin même tient dans la devise : aimer sans être aimé.»PS, p. 16. Supra. §. 4. « Méthodologie »

déterminer si l'on peut affirmer que Deleuze est un ontologue, voire un des plus importants que nous ait donné la philosophie contemporaine.

La première partie de nos « Conclusions » s'organisera autour du recensement des signes rencontrés sur le chemin, et la deuxième se focalisera sur les conclusions mêmes : tant celles qui font que le raisonnement se plie, que celles qui nous ouvrent la voie vers d'autres investigations.

On a besoin de localiser tout au long de notre recherche si ce raisonnement peut s'étayer, celui qui dit que « *la philosophie se confond avec l'ontologie* », si « *l'ontologie se confond avec l'univocité* »¹¹⁰⁸. Nous devons démontrer dans notre travail que « *l'ontologie se confond avec l'univocité* ». Ce raisonnement se fait en deux phases : d'abord, noter ces activités de la pensée qui ne peuvent être appelées « philosophie » de nos jours, pour mieux définir la philosophie comme une activité *créatrice de concepts*¹¹⁰⁹, puis déterminer si *l'ontologie* a cette même fonction ; dans une deuxième phase, nous montrons que, si *l'ontologie se confond* effectivement avec l'univocité, alors sa tâche est créative.

Notre raisonnement se conclue lorsque l'on démontre que *l'ontologie*, se confondant avec *l'univocité*, peut être appelée *philosophie*, comme *ontologie mineure*. Que *l'ontologie* soit confondue avec l'univocité et donc la philosophie, dans son activité de *création de concepts* ainsi que dans la constitution d'un *plan d'immanence*, fait d'elle non plus un simple *lógos* mais une activité, une création entre le « *onto* » et le « *lógos* ». Or si *l'ontologie* se confond avec l'univocité, elle n'en perd pas pour autant sa relation avec l'être et le penser, donc ne peut être ni *contemplation*, ni *réflexion*, ni *communication*¹¹¹⁰, mais plutôt une activité qui s'approche d'un *minimum d'être*¹¹¹¹, au

¹¹⁰⁸ Cfr. *LS.*, p. 210. Supra. §§. 5.3.1. « La paradoxale disparition de l'ontologie »; 8. « État de la question et méthodologie »; 9.1. « Système ou non-système? » et 17. « L'ontologie se confond avec l'univocité. L'ontologie mineure de Gilles Deleuze »

¹¹⁰⁹ Cfr. *Qph?*, p. 8. Vid. Supra. §. 5.3. « Les puissances et les impuissances de la philosophie ».

¹¹¹⁰ « [...] *la philosophie n'a pas pour objet de contempler l'éternel, ni de réfléchir l'histoire, mais de diagnostiquer nos devenirs actuels.* », *Qph?*, pags. 107-108.

¹¹¹¹ Cfr. *LS.*, pags. 210-211. Vid. Série 25^a de *LS.*: « De l'univocité » et Supra. §§. 15.3. et 17.

*Dehors*¹¹¹². Un *minimum d'être* ou un *Dehors* qui renvoie l'ontologie, dans un mouvement de *retour* du système, vers la nécessaire créativité des concepts et leur nécessité. C'est seulement alors que la philosophie *se confond* avec l'ontologie.

Après avoir vu en quoi consiste le raisonnement de cette recherche, nous devons maintenant détailler les différentes étapes qui le constituent. En recherchant une *ontologie* et sa relation avec l'être et le penser à partir de sa disparition de la surface du texte deleuzien, on se rend compte que l'ontologie n'en a pas véritablement disparu, mais s'est transmuté. Comme lorsque, dans un roman noir, l'enquête autour d'une victime révèle qu'en fait... il n'y avait pas de victime. Que cette même victime avait changé de visage et qu'elle n'a cessé de nous accompagner tout au long de l'enquête dont elle était l'objet. Mais l'exemple de la fausse victime n'est pas entièrement pertinent, car l'ontologie de Deleuze n'est pas *d'abord* donnée : il faut imaginer que la fausse victime se construit à *travers* la recherche effectuée sur elle. C'est pour cela que *l'ontologie* et le *système* ne sont pas distincts, mais sont une seule et même chose par le *minimum d'être* qui les soutient et les provoque. « Philosophie », « système » et « ontologie » se confondent donc parce que tous trois sont arrachés à une *Terre*¹¹¹³, à un *minimum d'être* qui les renvoient à la création, ou production ; pour être plus précis : c'est la recherche même qui fait le système, et qui donc est créative, comme la toile créée par l'araignée en même temps qu'elle la parcourt, comme le parcours de Proust dans sa *Recherche du temps perdu* où la recherche constitue elle-même le roman.

« Je crois que Le Temps retrouvé c'est [...] le moment où il sait ce qu'il faisait depuis le début. Il ne le savait pas. C'est le moment où il sait qu'il est une araignée, c'est le moment où il sait que la folie était présente depuis le début, c'est le moment où il sait que son ouvre est une toile et à ce moment-la il s'affirme pleinement. Le Temps retrouvé c'est par excellence la dimension transversale. »¹¹¹⁴

¹¹¹² Cfr. *F.*, p. 126. Supra. §§. 15.3., et 17. de ce travail.

¹¹¹³ Cfr. *DR.*, p. 363; *MP.*, p. 54; *PP.*, p.46; *Qph?* pags. 43-44. Supra. §§. 15.3. et 17. .

¹¹¹⁴ “Table ronde sur Proust”, *DRF.*, p. 39.

I. Dans la première partie de notre recherche intitulée « Ontologie », nous avons vu que la disparition systématique de ce concept, à la marge et problématique, n'est pas la conséquence des rencontres avec F. Guattari et par les non-rencontres avec A. Badiou (§. 5.1 de cette travail), mais de la condition même de la possibilité de ces rencontres et non-rencontres, qui se situe dans une autre dimension. C'est une dimension de droit et interne à la philosophie. Nous apercevons au paragraphe 5.2. « Hétérogenèse. De la double causalité » que cette dimension a plus de rapport avec le devenir qu'avec l'histoire, celle des habitudes et des opinions. La disparition systématique de l'ontologie chez Deleuze n'a alors rien à voir avec une évolution ou un virage de sa pensée, mais avec le devenir même de cette ontologie qui fait que celle-ci s'évanouit ou se répand, en marquant un espace, un système et un plan.

Après avoir remarqué qu'histoire et devenir, tout en étant distincts, sont immanents parce qu'ils ne peuvent pas être l'un sans l'autre, nous avons commencé la recherche de la définition de l'« ontologie » dans l'œuvre de Deleuze. Nous trouvons notamment une clef du devenir de l'ontologie dans un fragment de la *Logique du sens*.

Ce texte est une clef dans la mesure où il nous montre la tendance que possède l'ontologie à s'évanouir ou à transmuter dans les premiers écrits du philosophe, provoquant ainsi le jeu créateur de la philosophie.

«La philosophie se confond avec l'ontologie, mais l'ontologie se confond avec l'univocité de l'être [...]»¹¹¹⁵

Philosophie et *ontologie* jouissent donc d'une *confusion*, et l'on peut appeler « ontologie » la philosophie de Deleuze, à condition qu'elle soit « univocité de l'être ». Nous découvrons dans les premiers textes de Deleuze, non pas seulement que la philosophie a un rapport avec l'ontologie, mais aussi l'existence du concept étrange d'« univocité » qui tisse un lien entre elles.

¹¹¹⁵ *LS.*, p. 210. Supra. §§. 5.3.1. « La paradoxale disparition de l'ontologie »; 8. « État de la question et méthodologie »; 9.1. « Système ou non-système? » et 17. « L'ontologie se confond avec l'univocité. L'ontologie mineure de Gilles Deleuze »

Ce texte, cette phrase conditionnelle, est une piste qui nous amène à nous interroger sur ses deux termes extrêmes (« philosophie » et « univocité ») pour voir s'ils peuvent nous guider vers l'ontologie deleuzienne, ou tout du moins appréhender les raisons de sa disparition.

Le premier des deux termes étant « philosophie », nous avons étudié en profondeur dans le troisième paragraphe de cette partie 5.3., « Les puissances et les impuissances de la philosophie », ce que peut être la philosophie et pourquoi l'on peut dire qu'elle *se confond avec l'ontologie, si l'ontologie se confond avec l'univocité*.

Pour élucider ce que peut être la « philosophie », nous avons appliqué deux méthodes partielles que Deleuze lui-même applique. Tout d'abord « la négation non dialectique » (§.5.3.2.) qui énonce qu'il ne peut y avoir de négations sinon subordonnées à une affirmation, l'inverse n'étant pas vrai ; puis la méthode de l' « évaluation immanente des puissances » (§. 5.3.5), qui cherche, non pas à savoir si quelque chose est bon ou mauvais, mieux ou pire, mais plutôt si cette chose a la puissance suffisante pour être, pour se donner et ne pas s'annuler elle-même. Nous avons appliqué ces deux méthodes aux activités qui normalement s'auto-définissent comme philosophie, et en avons tiré deux conclusions essentielles :

1. D'une part, dans le paragraphe 5.3.2., « Négation non-dialectique », nous trouvons que la philosophie avait trois dehors, deux que l'on peut qualifier « intimes » et le troisième « illusoire ». Le premier des deux dehors intimes est appelé *pré-philosophique*¹¹¹⁶, le deuxième traite des *affects* et *percepts*¹¹¹⁷ qui accompagnent nécessairement la philosophie, sans être la philosophie, et le dernier, aussi appelé *illusion nécessaire*, est le *Pouvoir* de la philosophie – et non sa puissance (§. 5.3.4. « Puissance et pouvoir »)¹¹¹⁸.

¹¹¹⁶ « *Pré-philosophique ne signifie rien qui préexiste, mais quelque chose qui n'existe pas hors de la philosophie, bien que celle-ci le suppose. Ce sont ses conditions internes.* » *Qph?*, p. 43. Supra. §. 3.5.2. « Négation non-dialectique »

¹¹¹⁷ « *Nous ne pouvons guère développer ces déterminations, parce que le statut des percepts et des affects purs nous échappe encore, renvoyant à l'existence des arts. Mais justement, qu'il y ait des perceptions et affections proprement philosophiques, et proprement scientifiques, bref, des sensibilia de concept et de fonction, indique déjà le fondement d'un rapport entre la science et la philosophie d'une part, l'art d'autre part.* » *Qph?*, p. 126. Supra. §. 3.5.2. « Négation non-dialectique »

¹¹¹⁸ « *Il y a religion chaque fois qu'il y a transcendance, Etre vertical, Etat impérial au ciel ou sur la terre, et il y a Philosophie chaque fois qu'il y a immanence, même si elle sert d'arène à l'agôn et a la rivalité.* » *Qph?*, p.46. Supra. §. 3.5.2. « Négation non-dialectique » et 5.3.4. « Puissance et pouvoir »

2. D'autre part, nous avons vu que le dernier dehors, celui des *illusions nécessaires*, nous conduit vers une évaluation immanente des *puissances* de la philosophie et leur distinction avec leurs *pouvoirs*, ces derniers annihilant la philosophie. Nous avons vu dans cet paragraphe que, grâce à la distinction entre *pouvoirs* et *puissances* (§. 5.3.4.), la philosophie, dans la situation concrète où nous vivons – c'est-à-dire dans notre époque – ne peut être une activité ni contemplative, ni réflexive, ni communicative, parce que ces activités sont traversées par des *universaux* qui ne les convertissent non en *puissances* mais en *pouvoirs*. La vraie puissance de la philosophie est celle de la création des concepts comme *résistance* contre les pouvoirs :

«La philosophie est l'art de former, d'inventer, de fabriquer des concepts.»¹¹¹⁹

Cependant, comme nous le verrons dans le chapitre 17. de cette étude, «L'ontologie se confond avec l'univocité. L'ontologie mineure de Gilles Deleuze », aucune de ces trois fonctions de la philosophie n'est éliminée ou niée, mais au contraire renommée, de la même manière que le sera l'ontologie comme *ontologie mineure* – reportons le développement de cette idée à plus tard.

Notons que, jusqu'à présent, nous avons croisé deux définitions différentes de la philosophie. D'une part, dans les premiers écrits de Deleuze, cette activité qui *se confond avec l'ontologie tant que celle-ci se confond avec l'univocité* ; d'autre part, dans ses derniers écrits, comme *l'art de créer des concepts*.

La tâche des parties suivantes, donc, est de rechercher si la *création de concept* et l'ontologie sont liées. Si tel est le cas, l'ontologie créatrice de concepts se confondrait doublement avec la philosophie. Ainsi, elle n'aurait pas disparu, mais aurait changé de nature, n'étant plus une simple étude de l'être. Mais cela est problématique, les chapitres suivants ayant montré comment l'ontologie ne rompt jamais ses relations avec l'« être » malgré son rapport créatif avec les concepts, dans la forme d'un système.

¹¹¹⁹ *Qph?*, p. 8.

Le seul moyen de poser la double relation de la philosophie avec l'être et avec la création de concepts, et ainsi pouvoir affirmer que Deleuze est un ontologue, passe par l'analyse du dernier terme de la phrase conditionnelle de la *Logique du sens* : « l'univocité de l'être ». L'univocité, saisie à travers le plan d'immanence, est donc la clef, comme nous l'avons observé dans le chapitre 6. de ce travail, « La philosophie se confond avec l'ontologie ».

II. La seconde partie de notre travail : « Vers l'ontologie comme système », s'est chargée d'éclairer tant la relation que peut avoir l'ontologie avec le système comme création de concept, que la question même de l'univocité. Dans le cas de cette dernière, nous avons étudié si l'ontologie implique ou pas un système, et par conséquent si l'ontologie et l'univocité se confondent pour laisser place à un *plan* et un *système*.

Cependant, Deleuze affirme qu'il n'y peut y avoir de *système*, si celui-ci n'est pas ouvert ni relié à l'espace, étant donné qu'il est *hétérogène* et *univocité*. C'est-à-dire qu'il ne doit pas être pensé du point de vue de l'identique, du semblable ni de l'analogue.

«Je crois à la philosophie comme système. C'est la notion de système qui me déplaît quand on la rapporte aux coordonnées de l'Identique, du Semblable et de l'Analogue. C'est Leibniz, je crois, qui le premier identifie système et philosophie. Au sens où il le fait, j'y adhère. Aussi les questions « dépasser la philosophie », « mort de la philosophie » ne m'ont jamais touché. Je me sens un philosophe très classique. Pour moi, le système ne doit pas seulement être en perpétuelle hétérogénéité, il doit être un *hétérogène*, ce qui, il me semble, n'a jamais été tenté.»¹¹²⁰

La relation de *l'ontologie avec le système*, de *l'univocité avec le système* et du *système avec l'espace* est étudiée en profondeur dans les parties suivantes. Dans cette seconde partie, on procède à l'analyse des *illusions nécessaires* qui entourent le plan, c'est-à-dire les illusions qui forment un système fixe relié à l'identique, au semblable et à l'analogue, qui annihilent la puissance de ce qui est, de ce qui se pense et également du système, à la faveur d'un Etre fixe. Ces illusions rencontrent l'Etre trop tôt : c'est pour cela qu'elles construisent une ontologie *précipitée*.

¹¹²⁰ G. DELEUZE: "Lettre-préface de Gilles Deleuze", J-C. MARTIN: *Variations*, p. 7.

Parmi ces ontologies précipitées, nous trouvons dans un premier temps les ontologies *analogistes* traitées dans le paragraphe 9.2., « Univocité et analogie », dont la rencontre avec l'Être se produit d'abord dans un plan transcendant, qui ferme le système dans une césure infranchissable. Nous voyons donc que l'exigence d'univocité n'est pas anodine, car elle exige qu'il n'y ait aucun être calqué de l'empirique, puis hypostasié. Ces ontologies sont les systèmes de l'être éternel.

Pourtant, comme nous l'avons étudié dans les paragraphes 9.3 et 9.4, l'analogie rencontre dans l'univocité une fermeture encore plus grande. En effet, certaines pensées univoques partent d'une Substance à l'identité elle aussi transcendante et qui se trouve, soit au début, soit à la fin, du système. Ces pensées sont issues d'un devenir, et non d'un être déjà donné, mais ferment le système au moyen d'un *Un* religieux antérieur à l'être même ou d'un *Sens* postérieur qui justifie les parties du système, établissant ainsi une hiérarchie encore plus grande et dangereuse que l'analogie. Ces univocités incluent aussi sous leur pouvoir le devenir qui était problématique dans les systèmes analogiques de l'être. Deleuze critique plus violemment ces systèmes univoques que les systèmes analogistes eux-mêmes car, comme nous le verrons dans le paragraphe sur les « Systèmes du devenir temporel » (§. 9.4.2.), il y a déjà en eux une orientation valide, celle de l'univocité, mêlé cependant à la transcendance et qui se ferme sur elle-même en construisant une ontologie dogmatique, non ouverte.

Pour exposer les problèmes de l'univocité transcendante et substantialiste, il est nécessaire d'étudier deux systèmes : d'une part, le système néoplatonicien, dont le devenir *en cascade* exige un Être donné d'abord, ce qui établit des hiérarchies, selon la distance proche ou lointaine, avec l'Être ; d'autre part, le système hégélien qui découvre le Sens à la Fin, en venant chercher et légitimer les parties. Dans le cas de ces deux systèmes, nous notons un problème essentiel : ils sont trop tendus vers la considération de la temporalité, qualifiée depuis Kant comme *forme de l'intériorité*, et ont enfermé *temporairement* le système. Nous trouvons ce même problème dans les Idéalismes, ainsi que dans les lectures récentes faites de Deleuze, à caractère idéalisant, d'après Badiou. Ces nouvelles interprétations de la pensée de Deleuze, qui donnent trop d'importance au temps au détriment de l'espace, posent deux problèmes reliés à deux transcendances : soit nous arrivons à une substance *monologique* avec laquelle le système deviendrait

religieux, ayant ainsi une transcendance en son for intérieur ; soit le système se ferme dans l'intériorité du temps et empêche le *Dehors* nécessaire, donc empêche que le système ne se dessine d'abord et soit ouvert, et que celui-ci soit distinct de *l'histoire* et ne confonde pas deux temporalités en une seule. A. Toscano l'explique dans un texte essentiel à notre recherche, où il remarque l'importance de cette ouverture, essentielle, et la différence qu'elle marque avec l'Idéalisme :

« In the end, the crucial differend that sets these two philosophies of construction apart is that, for Schelling, the convergence or in-difference of thought and being is ultimately not something to be constructed, to be experimented in the movements of the plane of immanence ; it is posited unconditionally. We construct from the point of view of the Absolute. Yet once the principle is no longer itself to be constructed, once philosophy is always already immanent to the Absolute, any non-philosophical exteriority vanishes. Construction in Schelling has no outside. Constituting itself as interior to be Absolute, and guaranteed in its operations by an immanence to the latter's organic unity [...]. »

In this regard that Deleuze-Guattari's materialism, which interposes the tracing of a plane of immanence between the construction of the concept and the savage multiplicity of a non-philosophical chaos, breaks the reflexive circle that characterizes the organic image of thought. Its insistence on heterogenesis is aimed precisely at uncoupling immanence from necessity, and construction from interiority. »¹¹²¹

Pour cela, il est nécessaire d'étudier l'espace. Or si nous continuons dans cette direction kantienne de l'étude de l'espace, nous pouvons voir qu'il s'identifie à la *forme de l'extériorité*. Et c'est précisément de cette extériorité-là que nous avons besoin pour notre recherche : autant pour que le système soit ouvert, que pour comprendre ce que c'est la nature de cette univocité immanente que nous recherchons. Cette univocité est la clef pour trouver l'ontologie disparue systématiquement chez Deleuze car que : *« l'être se [dit] de tout ce dont il se dit, c'est à dire se dit de tout ce qui est, se dit de tout étant, en un seul et même sens »¹¹²²*, cela indique qu'il n'y a pas de *Un-Tout* au commencement ou

¹¹²¹ A. TOSCANO: "Philosophy and the experience of construction" dans J. NORMAN y A. WELCHMAN: *The new Schelling*, p.124. Supra. §.9.4 « Vers l'univocité sans substance. Ou l'importance de l'espace ».

¹¹²² Cours sur Spinoza, 12/12/80.

a la fin, mais toujours, au contraire, une *multiplicité* non-hiérarchique, tout cela étant en lien avec l'« ouvert ».

« En effet, s'il n'y a pas d'Un supérieur à l'Être, si l'Être se dit de tout ce qui est et se dit de tout ce qui est en un seul et même sens, c'est ça qui m'a paru être la proposition ontologique clef : il n'y a pas d'unité supérieure à l'être et, dès lors, l'être se dit de tout ce dont il se dit, c'est à dire se dit de tout ce qui est, se dit de tout étant, en un seul et même sens. C'est le monde de l'immanence. Ce monde de l'immanence ontologique est un monde essentiellement anti-hiérarchique. »¹¹²³

Grâce à cette étude des illusions nécessaires, nous trouvons que le recherche de ce que peut être l'univocité a un rapport intime avec l'étude de l'espace ; or de ce rapport nous avons eu des signes, quand Deleuze nous fait a remarquer que le devenir n'est pas seulement temporel (cfr. chapitre 7: « Le droit du devenir ») et que le devenir en tant qu'irruption dans le temps historique a une composante spatial, quoique non spatial-extensif¹¹²⁴. Afin de comprendre cette *univocité immanente*, il faut donc que notre troisième partie s'intéresse précisément à l'espace et au temps.

III. En effet, la troisième partie de notre étude, intitulée « Conditions “ du ” système » – « du » à la fois génitif objectif et subjectif – approfondit l'étude du temps et de l'espace, afin de révéler l'importance de ce dernier, alors même que nous cherchons l'univocité sans substance, ou système ouvert. C'est pourquoi il n'est pas anodin que l'espace et le temps soient les conditions mêmes du système. Elles ne sont pas seulement ces singularités qui permettent *l'expérience possible*, comme chez Kant, mais sont aussi les conditions de *l'expérience réelle*. C'est-à-dire les conditions qui rendent possibles la production d'un système ouvert, la construction des mondes et des concepts et l'intervention dans ce qu'il y a – comme nous pouvons voir dans les « Considérations préliminaires » de cette partie (§. 10.)

«L'esthétique souffre d'une dualité déchirante. Elle désigne d'une part la théorie de la sensibilité comme forme de l'expérience possible ; d'autre part

¹¹²³ *Ibidem.*

¹¹²⁴ «On pense trop en termes d'histoire, personnelle ou universelle. Les devenirs, c'est de la géographie, ce son des orientations, des directions, des entrées et des sorties.» D, p. 8. Supra. Cap. 7. « Le droit du devenir ».

la théorie de l'art comme réflexion de l'expérience réelle. Pour que les deux sens se rejoignent, il faut que les conditions de l'expérience en général deviennent elles-mêmes conditions de l'expérience réelle ; l'œuvre d'art, de son côté, apparaît alors réellement comme expérimentation.»¹¹²⁵

Dans cette recherche de l'espace, on note qu'apparaît chez Deleuze un *constructivisme* qui lui permet, à partir de la pensée Idéaliste, de critiquer Kant. Mais, à partir de Kant, il critique aussi les Idéalistes, montrant que ce n'est pas seulement dans le temps qu'il y a construction, mais aussi dans l'espace. De cette importance de l'espace, on comprend comment ce que Deleuze appelle un *empirisme transcendantal* s'éloigne de l'idéalisme.

Dans l'analyse de ces conditions du système (§. 11, « Plis de l'espace temps ») on remarque que l'espace et le temps ne peuvent être sans se croiser, et sont donc inséparables. Il n'y a donc pas d'opposition entre, d'une part, le temps comme intensivité, intériorité, vie ou esprit ; et, d'autre part, l'espace comme extensivité, extériorité ou matière, domaine des seuls mécanismes. Au contraire, il y a deux croisements entre l'espace et le temps, donc deux espaces et deux temps qualifiés par le même pli¹¹²⁶.

Nous identifions donc un croisement empirique et extensif entre le temps et l'espace, un croisement où l'espace reste ignoré comme extension passive et où le temps, acquérant l'extension de l'espace, devient chronologique. Dans un deuxième croisement transcendantal, le temps et l'espace cessent d'être pensés depuis l'extension et passent sur le terrain de l'intensivité. Ainsi nous commençons à cerner pourquoi Deleuze, étant constructiviste, n'est pas idéaliste : l'idéalisme n'aurait pas compris le croisement essentiel de l'espace et le temps, restreignant l'espace du côté de l'extension, et fermant ainsi le système au moyen du temps, de l'esprit.

Pour Deleuze, les Idéalistes basculent ainsi vers la première *illusion* : ne comprenant pas l'espace intensif ni son croisement intensif avec le temps, non seulement ils ferment le système et excluent toujours son autre, son dehors radical ; mais comme ils refusent l'analyse des croisements entre l'espace et le temps, l'espace ainsi réprimé finit

¹¹²⁵ *LS.*, p. 300.

¹¹²⁶ Cfr. *B.*, pags. 29-30.

par revenir sous la forme d'un temps extensif et donc chronologique¹¹²⁷. C'est dire que, sans la considération du croisement essentiel entre espace et temps, il n'est pas possible de penser un *devenir* distinct de *l'histoire*.

Cette prise en compte des conditions qui rendent possible le système, et qui sont le système même (Chapitre 11, « Pli de l'espace temps ») nous entrouvre, grâce à Kant, la porte de la compréhension de l'espace et du temps en tant que *magnitudes extensives* et *magnitudes intensives*. Il y a donc un espace qui est aussi *magnitude intensive* et qui fonctionne, non pas comme des *parties extra parties* tendant à s'unifier en un Un-Tout, mais comme des degrés d'intensité. Ces degrés d'intensité ne peuvent s'unifier car ils sont déjà une multiplicité qui tend à l'intensité = 0 comme limite, et que cette intensité n'est pas un non-être mais un certain degré, un degré *minimum*.

Nous comprenons ensuite (§§. 13.1. « Limite-espace » et 13.2, « Limite-temps ») que la *limite* se décline elle-même de deux manières : d'une part, comme une limite-contour, qui est déjà *non-être* car elle signale la différence extensive entre ce qu'il y a dedans et ce qu'il y a dehors (le non-être), sans considérer ni les matières, ni les puissances de ce que comprend ce contour ; d'autre part comme limite-tendance.

« Le même mot "limite" change radicalement de sens, ce n'est plus l'opération qui limite quelque chose, c'est au contraire le terme vers lequel quelque chose tend, et à la fois la tendance et ce vers quoi ça tend [...]»¹¹²⁸

Ainsi, considérer l'espace comme *magnitude intensive* nous amène à penser ce qu'est un *plan d'immanence*. Le Chapitre 12. « Pli de l'espace », montre que ce plan ne se mesure pas par parcelles sédentaires mais qu'il est l'intensité = 0 vers laquelle tendent tous les degrés du système, et donc le lieu où les degrés se font et se défont. Considérer l'espace comme *magnitude intensive* nous fera aussi comprendre les *heccétés* comme les degrés qui parcourent ce plan d'immanence d'une manière nomadique : des « *blocs d'espace-temps* » (Chap. 14.)

¹¹²⁷ Pour étudier le retour de cela réprimé, Vid. *LS*, 34e. Série. « De l'ordre primaire et de l'organisation secondaire ».

¹¹²⁸ G. DELEUZE: *Course sur Kant*, 21/03/78.

IV. Au moyen de ces « blocs d'espace-temps » comme *heccéités*, et de leur relation avec l'intensité = 0 – qui est un espace spécial dans le système deleuzien, et essentiel pour marquer l'univocité que nous recherchons – nous arrivons à la pénultième partie de notre travail, IV. « L'immanence ou le système ». Cette partie est la clef de toute notre étude car c'est ici où nous retrouverons finalement « l'ontologie » deleuzienne, comme une *ontologie mineure*, à travers ses rapports avec l'univocité et avec la création de concepts.

Dans cette partie nous pouvons commencer à aborder pleinement le système deleuzien parce que nous en avons étudié les conditions. Ces conditions nous ont donné des signes-clefs pour comprendre autant ce système, que là où tend l'univocité. Cette univocité tend vers une intensité = 0 qui ne ferme pas le système, mais qui l'ouvre à un *dehors*, à une *extériorité*, et donc à un type de spatialité non-empirique et transcendantale qui est la possibilité et la réalité des espaces.

On aborde enfin ici le système dans toute sa complexité, afin de comprendre comment il fonctionne, quels facteurs il fait intervenir et comment. Ceci pour appréhender ce qu'est l'univocité à laquelle fait référence Deleuze, et si elle possède un rapport avec la création de concepts et avec l'être. C'est-à-dire trouver si finalement *l'univocité se confond avec une ontologie*, ce qui nous porterait à conclure que la *philosophie se confond avec l'ontologie*. Nous pourrions déjà dire, de façon légitime, que Deleuze est un ontologue qui a altéré l'ontologie elle-même. Pour affirmer cela, il faut étudier ce système « ouvert » en respectant rigoureusement ses conditions, afin qu'il ne verse pas vers la transcendance de l'esprit mais permette, au contraire, que la vie, l'être et l'ontologie, se répandent en lui sans mourir d'asphyxie, ni de chaos.

Nous approchons de la partie clef du système deleuzien. Le premier problème que nous soulevons, dans l'interstice entre les chapitres 14. et 15., c'est que le système, en utilisant à la fois les méthodes d'*immanence*, de *non-exclusion* et d'*articulation*, se charge de deux paradoxes apparents de la pensée : d'abord, un système qui soit un *pluralisme = monisme*, et d'autre part, ce que Deleuze appelle un *empirisme transcendantal*. Nous devons articuler ces deux paradoxes apparents pour voir que ce système est univoque.

Le premier paradoxe, celui du *pluralisme = monisme*, renvoie à la multiplicité et à l'univocité et se résout au fur et à mesure que le système développe. Le deuxième paradoxe, celui de *l'empirisme transcendantal*, cherche à unir, et non diviser, deux mouvements – un rationalisme spiritualiste et un empirisme matérialiste – apparemment contraires dans l'histoire de la philosophie hégémonique.

«Il y a donc dans *Matière et mémoire* les noces d'un pur spiritualisme et d'un matérialisme radical. Si vous voulez, Vertov et Dreyer a la fois, les deux directions.»¹¹²⁹

Pour commencer par le deuxième paradoxe, observons que le système deleuzien articule les courants du rationalisme et de l'empirisme, et pour ce faire génère deux mouvements. Le premier remonte depuis l'empirie vers les conditions, et de là vers une univocité du dehors qui n'est pas substantialiste. Le second mouvement montre le chemin de retour qu'il est nécessaire de parcourir immédiatement, depuis le dehors vers la création du système dans sa multiplicité, dans sa pluralité de variations. «L'aller» marque ce qui était considéré comme un mouvement rationaliste à la manière spinoziste, vers le point de vue de Dieu, et «le retour» marque la genèse sensible et pensante tant de nos habitudes que de la création de *concepts, percepts et affects*, différents de ces mêmes habitudes. Une *ontologie de la créativité* qui unie l'empirisme et le constructivisme idéaliste.

Les chemins que nous avons établis pour parcourir le système deleuzien s'intitulent : pour *l'aller*, 15. «Des topiques au plan d'immanence» et pour *le retour* 16.«Du chaos au cerveau. Ontologie de la créativité». Comme nous l'avons vu dans l'interstice entre les chapitres 14. et 15. qui inaugure la quatrième partie de notre travail, ces deux mouvements ne sont pas symétriques. Il ne s'agit pas de parcourir d'un côté à l'autre un système donné d'abord, comme dans un plan-séquence cinématographique de type «travelling». Mais c'est précisément cette asymétrie, cet *aparallélisme*, qui marque tant le «devenir» (puisque nous avons vu qu'un devenir consistait précisément en cela) que la possibilité de toute création. Ne pas aller d'un point fixe à un autre, mais nous introduire dans le flux de deux tendances différentes qui coexistent et «font» le système, fait que nous ne parcourons pas quelque chose donné d'abord mais que nous produisons

¹¹²⁹ *PP.*, p. 69.

le système même en le parcourant, devant toujours compter sur le « dehors » qui empêche que les extrêmes coïncident, mais pourtant permet qu'ils divergent. De ce fait, comme nous le montrons dans notre travail, il n'y a pas de pôles du mouvement qui seraient les *topiques déjà formés* et le *chaos*, autrement dit une nouvelle dichotomie métaphysique, mais le mouvement de se défaire des topiques vers le « dehors » qui les constitue et le mouvement créatif de se faire système. Un zigzag ou un *Eternel Retour* créatif en soi-même et articulateur de ces supposés opposés : cosmos et chaos, lesquels ne sont ni effacés, ni synthétisés, ni dépassés, mais modulés dans une synchronisation de tensions proche d'un plan fixe cinématographique.

Sur le chemin de *l'aller* du système : Chap. 15 « Des topiques au plan d'immanence », nous trouvons trois ontologies. Il est curieux de les appeler de cette manière, alors même que nous cherchons l'ontologie, mais c'est en cela que consiste notre travail : chercher les candidats à l'ontologie dans le système, ces ontologies que d'autres philosophes ont trouvés, et souligner qu'il serait précipité de se concentrer sur une d'elles sans considérer les autres.

C'est ainsi que nous commençons à comprendre que, comme l'a dénommée Zourabichvili, l'« ontologie évanouissante »¹¹³⁰ ou *l'ontologie mineure*, passe par chacune des trois ontologies, se rend en chacune, mais qu'aucune d'elles ne se suffit à elle-même.

L'« aller » du système consiste donc à localiser les tendances qui rendent possible les topiques, pour remarquer le mouvement même qu'il y a dans toutes les structures vers le plan : le mouvement dans lequel se fait et se défait la structure, vers le *minimum d'être* qui porterait cette ontologie mineure qui s'évanouit et se répand dans tout le système. Ainsi nous parcourons les trois ontologies vers le *plan d'immanence* ou le *minimum d'être*. Ces trois ontologies sont les suivantes :

15.1. « Stratification intensif-extensif. Première ontologie ». Dans ce paragraphe nous partons des strates et des structures comme topiques. Nous y trouvons qu'elles ne

¹¹³⁰ « [...] cette ontologie évanouissante, qui ne connaît que des devenirs, des couplages transversaux ou des détournements mutuels [...] » ZOURABICHVILI, F. SAUVAGNARGUERS, A. y MARRATI, P: *La Philosophie de Deleuze*. p. 10.

sont pas uniquement extensives, mais qu'il y existe aussi des topiques intensives. Il n'est pas possible de s'arrêter dans ce premier cercle ou pli de l'ontologie et se satisfaire précipitamment de cette seule intensité, ce qui nous empêcherait de sortir de ces mêmes structures. Si nous ne pouvons pas sortir des structures donc nous ne pourrons jamais sortir de la « doxa » et de son calque hypostasié, ni finalement des hiérarchies – parce que donc l'intensité en tant que topique peut introduire une hiérarchie des plus dangereuses : celle de la force, que nous avons abordé dans le chapitre 14. « Blocs s'espace-temps ». Cependant, l'intensité possède deux facettes, une vers la structure et l'autre vers *l'agencement*.

D'un côté, l'intensité regarde donc vers un *agencement*. Un *agencement* est une machine, un processus, mais pas une forme, ni une substance. C'est une machine qui se charge de produire des structures. Cet *agencement* unifie par hasard des fragments de tous types, qui peuvent être des extensions, des intentions, etc. et donne lieu à des topiques. C'est ainsi que la différence extension / intension nous conduit, via l'intension, non pas à une substance, mais à une machine qui rend possible les structures mêmes. Cependant cette machine n'est pas suffisante car elle possède elle-même des facettes qui se relie à une autre dimension, différente des structures ou des agencements, dimension qui rend possible la génération de structures à partir de fragments hasardeusement disposés.

« Un agencement machinique était une *interstrate*, en tant qu'il réglait les rapports entre les strates, mais aussi, sur chacune, [...]. Un même agencement pouvait emprunter à des strates différentes, et dans un certain désordre apparent ; inversement, une strate ou un élément de strate pouvaient fonctionner avec d'autres encore, par un agencement différent. L'agencement machinique enfin était une *metastrate*, parce qu'il était d'autre part tourné vers le plan de consistance et effectuait nécessairement la machine abstraite. »¹¹³¹

15.2 « Stratification être-penser. Deuxième ontologie ». La première ontologie se réfère toujours à une autre dimension, qui est une deuxième ontologie rendant possible le système même, une autre facette de l'agencement qui rend possible son activité de stratification. Car il n'y a pas seulement des strates *dans* les choses ou les mots, mais

¹¹³¹ *MP.*, p. 93. Supra, §. 15.1. « Stratification intensive-extensive. Première ontologie »

toujours des strates *de* mots et de choses, ensemble. C'est pourquoi l'agencement est toujours double : *agencement machinique* et *agencement d'énonciation*.

« [...] les agencements appartient encore pourtant aux strates ; du moins ils y tiennent par un aspect. Et c'est sous cet aspect qu'on distingue dans tout agencement le contenu et l'expression, [...]. Voilà donc la première division de tout agencement : il est a la fois, et inséparablement, d'une part agencement machinique, d'autre part agencement d'énonciation. »¹¹³²

Il est important d'analyser les ontologies répertoriées à travers philosophies, car c'est là, dans la différence entre l'être et le penser, que se sont centrées certaines des pensées ontologiques les plus importantes pour Deleuze, comme celle d'Heidegger. Le philosophe français accuse ce dernier de ne pas être suffisamment univociste, et de ne pas avoir parcouru les trois ontologies : il est essentiel d'étudier la différence entre l'être et le penser pour qu'elle ne se confonde pas avec la première ontologie. En effet, il existe des pensées, des ontologies, qui situent les mots du côté de l'intensité et les choses du côté de l'extension, confondant la première et la deuxième ontologie, fermant avec elles le système. Deleuze, à partir d'études sémiotiques, surtout celles de L. Hjelmslev, montre qu'il n'est pas possible de fondre ces deux ontologies étant donné que, autant du côté des mots que des choses, il y a intension et extension. Cela se remarque surtout dans les concepts : nous pouvons percevoir qu'il y a des concepts universaux qui fonctionnent *parties extra parties*, alors que la pensée deleuzienne parle de concepts qui sont vivants, intensifs et sont des puissances créatrices plus que des universaux abstraits.

«Les rapports dans le concept ne sont ni de compréhension ni d'extension, mais seulement d'ordination, et les composantes du concept ne sont ni des constantes ni des variables, mais de *variations* ordonnées suivant leur voisinage. Elles sont processuels, modulaires. Le concept d'un oiseau n'est pas dans son genre ou son espèce, mais dans la composition de ses postures, de ses couleurs et de ses chants : quelque chose d'indiscernable qui est moins une synesthésie qu'une synéidésie. Un concept est une hétérogenèse, c'est-à-dire une ordination de ses composantes par zones de voisinage. Il est ordinal, c'est une intension présente à tous les traits qui le composent. [...]

¹¹³² *MP.*, p. 629. Supra. §. 15.2. «Stratification être-penser. Deuxième ontologie »

Le concept dit événement, non l'essence ou la chose. C'est un Événement pur, une heccéité [...]. »¹¹³³

Nous pouvons voir qu'il y a répartition des mots et des choses en extension et intension, mais nous ne pouvons pas faire correspondre à chaque mot une chose ou inversement, c'est-à-dire qu'il n'y a ni correspondance ni parallélisme entre ce qui se dit et ce qu'il y a : comme le montre Hjeltslev, les mots ont un rapport seulement avec les mots et les choses seulement avec les choses. C'est pour cela que l'agencement est double mais ne peut faire converger les deux séries. Il peut seulement créer les structures d'un côté et de l'autre, d'une manière aparallelèle. Nous pouvons comprendre cela à partir de la pensée spinoziste : il y a en elle une unité, ou une univocité, qui s'exprime en deux attributs, sans que ces attributs fassent une *distinction numérique* dans la substance spinoziste – qui est l'univocité. Il y a par contre une *distinction réelle et formelle*.

Ces *distinctions réelles et formelles* assurent un isomorphisme entre les deux séries, ou attributs, de telle sorte que, comme nous l'avons vu dans notre travail, nous pouvons rencontrer, autant dans les mots que les choses, des extensions et des intensions. Mais ces *distinctions réelles et formelles* n'assurent pas un parallélisme, et c'est pourquoi aucune correspondance n'est possible entre les deux séries. C'est ce qu'on voit dans le diagramme de Hjeltslev – les deux environnements ne se correspondent jamais – et dans l'activité même des agencements : ils permettent l'interférence entre les deux séries des mots et des choses car, du côté de la structure, ils forment une *compossibilité*, et de l'autre côté regardent vers le dehors, vers l'ouvert, qui rend impossible la coïncidence de ces deux environnements. Entre ces deux séries, il n'y a ni convergence ni correspondance mais divergence et interférence, à travers l'ouverture regardée par l'autre facette de l'agencement. Cette ouverture est nécessaire pour que le système ne se ferme pas dans une substance qui fait co-ïncider, et rend « compossible », tous les fragments. C'est cette ouverture même au dehors qui permet les différences et les divergences, et c'est la prochaine dimension que nous devons étudier, celle de la troisième ontologie.

« [...] non seulement les dissonances n'ont plus à être « résolues », mais les divergences peuvent être affirmés, dans les séries qui échappent à l'échelle diatonique et où toute tonalité se dissout. [...] Dans la mesure où le

¹¹³³ *Qph?*, pags. 25-26. Vid. Tout le paragraphe: « *Qu'est-ce qu'un concept?* ».

monde est maintenant constitué de divergences (chaosmos), ou le coup de dés remplace le jeu du Plein, la monade ne peut plus inclure le monde entier comme dans un cercle fermée modifiable par projection, mais s'ouvre sur une trajectoire ou une spirale en expansion qui s'éloigne de plus en plus d'un centre. »¹¹³⁴

15.3. « Vers le plan d'immanence ou déstratification. Troisième ontologie ». Nous avons vu qu'il est nécessaire ne pas fermer le système. C'est pourquoi nous devons étudier une ontologie de plus, un cercle supplémentaire du système, dans le sens de leurs conditions de possibilité, vers un *Dehors* qui permette la différence et la divergence et qui ne précipite pas le système, ni dans une substance, ni dans une strate ou une structure, pas même dans un mouvement comme celui de *l'agencement* en tant qu'il fait référence à une structure. Nous devons alors considérer l'autre côte de cet *agencement*.

Nous nous approchons donc de cette dernière ontologie, qui a un rapport avec le *Dehors* et avec une divergence radicale. Nous le faisons grâce à l'autre facette de ce même agencement, non pas celle qui regarde vers la structure, ni celle qui se courbe dans les mots et les choses, mais celle qui chemine vers les conditions *pré-ontologiques* de tout système. Cette dernière ontologie est donc nécessaire, comme nous l'avons vu, parce que si la recherche se fermait avant l'étude de celle-ci, nous retrouverions un système fermé et substantialiste. Subséquemment nous avons vu que l'agencement avait une multiplicité de facette :

« D'après un premier axe, horizontal, un agencement comporte deux segments, l'un de contenu, l'autre de expression. [...] Mais, d'après un axe vertical orienté, l'agencement a d'une part des *cotés territoriaux* ou reterritorialisés, qui le stabilisent, d'autre part des pointes de *déterritorialisation* qui l'emportent. »¹¹³⁵

A partir de ce texte nous avons remarqué, dans le paragraphe 15.3 de cette troisième ontologie, qu'il y a des points de *déterritorialisation* qui *emportent* l'agencement. Ceux-ci ne possèdent apparemment pas de relation avec un *plan d'immanence* : comment pourrions-nous alors comprendre un plan « qui emporte »? Il

¹¹³⁴ P., p. 188. Supra. §. 15.2. « Stratification être-penser. Deuxième ontologie »

¹¹³⁵ MP., p. 112. Supra. §. 15.3. « Vers le plan ou déstratification. Troisième ontologie »

semble que ces points de déterritorialisation aient une relation plus intime avec deux concepts créés par Deleuze à cet égard : *machine abstraite* ou *diagonale* ; cependant ils ont un rapport avec le *plan*, ils sont le plan lui-même, au regard de leurs autres facettes ou fonctions. Dans notre travail, nous articulons ces trois noms, *machine abstraite*, *diagonale* et *plan d'immanence*, pour mieux souligner que ces points de déterritorialisation ne sont rien d'autre que le plan d'immanence, lequel, depuis le début de cette recherche, est le meilleur candidat pour nous aider à localiser l'ontologie deleuzienne.

Nous nous sommes consacrés, au début de cette troisième ontologie, à montrer qu'il est nécessaire de comprendre ces trois concepts les uns à partir des autres, comme dans un jeu de miroirs conceptuel où chaque nom, ou variation, serait essentiel parce que le plan est le lieu de la variation lui-même. Il s'agit de trois noms pour désigner ce qui est en jeu depuis le début de notre recherche, à savoir ce *minimum d'être* qui nous conduit tant à l'univocité qu'à l'ontologie et à la création de concepts. Cet paragraphe : 15.3. « Vers le plan d'immanence ou déstratification. Troisième ontologie » est donc décisif pour notre étude, car c'est ici que l'on trouve le *Dehors* qui finalise – en ouvrant – notre recherche, et ainsi l'on atteint *minimum d'ontologie*, ou une *ontologie mineure*, qui permet la pensée.

Nous réussissons ainsi à faire l'articulation des trois concepts ou noms que sont *machine abstraite*, *diagonale* et *plan d'immanence*. En les articulant nous nous rendons compte qu'au moyen de la machine abstraite, Deleuze produit une inversion de l'abstraction, non pas en accentuant les contours sans puissance, mais précisément en étudiant cette puissance qu'est l'intensité = 0, c'est-à-dire en faisant remarquer que, si l'on *inverse l'abstraction*, le dernier degré de celle-ci n'est rien d'autre que la vie.

« Est-ce que ça va mieux ? Le véritable vécu c'est absolument de l'abstrait. L'abstrait c'est le vécu. Je dirais presque que dès que vous atteignez au vécu, vous atteignez au plus vivant de l'abstrait. En d'autres termes, le vécu ne représente rien. Et vous ne pourrez vivre que de l'abstrait et jamais personne n'a vécu autre chose que de l'abstrait. Je ne vis pas la représentation de mon

cœur, je vis une ligne temporelle qui est complètement abstraite. Quoi de plus abstrait qu'un rythme ? »¹¹³⁶

Au moyen du nom de *diagonale* donnée à ce mouvement de déstratification, nous comprenons que nous ne pouvons pas penser le plan comme lieu vide et passif, mais comme lieu qui est déjà une force, la force du dehors : c'est un plan actif.

« L'unité du voyage ne sera ni dans les rues verticales du paysage, qui sont comme des coupes harmoniques, ni dans la ligne mélodique du parcours, mais dans la diagonale, « d'une fenêtre à l'autre », qui permet de fondre en un bloc de transformation ou de durée la succession des points vus et le mouvement du point de vue. »¹¹³⁷

Et finalement, au moyen du nom de *plan d'immanence* nous parvenons à comprendre tout le problème de l'ontologie et son besoin de parcourir les trois plis. Nous pouvons donc étudier, dans la seconde phase de ce paragraphe 15.3, l'idiosyncrasie de ce *plan*, pour évaluer toute sa complexité. Dans un premier temps, dans le paragraphe 15.3.1, « Plan espace », nous comprenons quelle relation a le plan avec un espace, un *spatium* ou désert qui n'existe pas sans les *heccéités* qui le parcourent, de la même manière que l'intensité = 0 n'est rien s'il n'y a pas des intensités différentes de 0 et qui le supposent comme limite ou tension.

Dans le paragraphe 15.3.2, « La virtualité du plan », on remarque que ce plan est virtualité pure et c'est pourquoi, chaque fois qu'il s'actualise, il change de nature. On ne peut donc jamais donner d'abord ses déterminations.

Dans le paragraphe 15.3.3, « Idées-problème », nous révélons que ce plan consiste en les circonstances ou conditions problématiques – qui ne sont ni des opinions, ni des topiques – de tout penser et de tout être : c'est la condition de nécessité des concepts, des *heccéités* autant que des mêmes agencements. Ces trois dimensions tendent vers des

¹¹³⁶ G. DELEUZE: Cours sur Kant. 21/03/78. Supra. §. 15.3. « Vers le plan ou déstratification. Troisième ontologie »

¹¹³⁷ « Occuper sans compter: Boulez, Proust et le temps. », *DRF.*, p. 274. Supra. §. 15.3. « Vers le plan ou déstratification. Troisième ontologie »

problèmes qui les pressent et les violentent afin d'en faire émerger des solutions, des structures où la vie virtuelle et problématique-créative puisse s'actualiser.

Tout cela nous conduit dans le paragraphe 15.3.4, « Matière de l'être et image de la pensée », à aborder la question de ce plan qui semblerait ne pouvoir se décliner qu'au pluriel, comme des problèmes. Nous y notons que chaque plan suppose une image différente de ce que penser signifie, en ce qu'il souligne certaines singularités face à d'autres. Mais il ne peut pas être *image de la pensée* sans être aussi *matière de l'être* par l'isomorphisme que nous avons postulé dans le chapitre 15.2 de notre deuxième ontologie. Ainsi nous concluons que ce *plan* ne se détermine pas comme être mais comme *matière de l'être*, un peu *moins* que l'être.

Mais s'il y a plusieurs plans, nous devons nous demander pourquoi on parle de plan toujours au singulier. Nous développons cette question dans les derniers paragraphes de ce chapitre : 15.3.5 « Multiplicité et dehors » et 15.3.6. « Immanence ».

« Mais, s'il est vrai que le plan d'immanence est toujours unique, étant lui-même variation pure, nous aurons d'autant plus à expliquer pourquoi il y a des plans d'immanence variés, distincts, qui se succèdent ou rivalisent dans l'histoire, précisément d'après les mouvements infinis retenus, sélectionnés.
»¹¹³⁸

On comprend alors profondément le pourquoi de la *multiplicité* et pourquoi *monisme = pluralisme*. Donc jamais il ne pourra y avoir un Plan transcendant (substance) qui dicterait comment doit être chaque plan partiel, ce Plan transcendant étant d'abord le *Cosmos* – même si nous ne le connaissons pas. Mais ce plan ne pourrait pas être non plus un *Un du multiple* de toutes les déterminations, et premier crible du Chaos, sinon ce plan tomberait dans le Chaos lui-même. Nous trouvons donc une nouvelle fois deux visages de la limite, ou de la tension, ou du processus, car nous observons toujours qu'il y a des plans au pluriel, mais que le plan à un autre visage qui regarde vers le Chaos, sans y tomber, et qui permet qu'il y ait un monisme = pluralisme, une *multiplicité*.

¹¹³⁸ *Qph?*, p. 41. Supra. §. 15.3.4. « Matière de l'être et image de la pensée »

Nous avons du chercher ce qu'il advient du *plan d'immanence* pour qu'il ne soit ni cosmos, ni chaos, mais un *chaosmos* qui donne lieu à la vie et ses variations, et qui maintienne sa puissance d'action. C'est donc ici que l'on trouve la dernière limite, car nous savons déjà que c'est une limite comme tendance et non pas comme contour. C'est pourquoi Deleuze dit finalement à propos du *plan* :

« Peut-être est-ce le geste suprême de la philosophie : non pas tant penser LE plan d'immanence, mais montrer qu'il est là, non pensé dans chaque plan. Le penser de cette manière-là, comme le dehors et le dedans de la pensée, le dehors non extérieur ou le dedans non intérieur. Ce qui ne peut pas être pensé, et pourtant doit être pensé [...] »¹¹³⁹

Dans cet ample chapitre qui s'est approché de l'aller du système, nous avons compris que le *plan d'immanence* est le dehors radical de tout le système comme procédé de production et des trois ontologies : c'est la ligne ouverte à l'infini, laquelle, loin d'unifier et de fermer le système, l'ouvre aux disjonctions. Nous avons vu c'est lui qui *ne peut être pensé, et qui doit être pensé en chaque cas*. Ce plan n'est pas le chaos mais ce qui force à sortir du chaos, sans pour autant être un cosmos. C'est donc la limite à laquelle tend tout système. Ce n'est pas une *limite identique-contour*, mais une dernière limite qui est toujours en fuite, un dehors toujours impossible à intérioriser. Si nous pouvons dire que cette limite est le dehors et le dedans de la pensée, c'est parce que, d'une part, elle ne peut pas être pensé – elle est ce qui constitue les problèmes, et nous pousse à penser –, et d'autre part, elle est ce qui doit toujours être pensé, parce que le problème la réclame. C'est un *dehors pas extérieur*, c'est-à-dire qu'il n'est pas dehors, mais c'est le dehors que tous les systèmes portent en eux ; c'est un *dedans pas intérieur*, au sens où c'est le plus intime de la pensée, sans être *dans* elle pour autant ni délimitée par elle.

A la suite de ce raisonnement, nous comprenons définitivement l'importance du dehors, de l'espace transcendantal. Comme nous le savons déjà, le système deleuzien pose une *Terre* à la surface de laquelle se produit la nouveauté, la différence et la divergence, à l'inverse d'un ciel transcendant inatteignable qui nous porterait à dire qu'« il n'y a rien de nouveau sous le soleil ».

¹¹³⁹ *Qph?*, p. 59. Supra. §. 15.3.4. « Matière de l'être et image de la pensée »

Il y a une dernière condition pour que cette limite soit à la fois en fuite et une production constante, et ne soit pas une substance cosmique, et cette condition réunit toutes les considérations et idiosyncrasies du plan. Cette condition est « l'immanence » du plan. *L'immanence* est donc le concept clef de Deleuze car sa philosophie, qui exige la disparition ou le devenir de l'ontologie, fait que l'immanence est de plus en plus prégnante. En dernier lieu, cette immanence est ce qui assure, d'une part, qu'il n'y a pas une Substance séparée et transcendante qui génère d'abord un Cosmos, d'autre part, assure qu'il y a un *minimum d'être* qui se dise dans le même sens de tout ce qu'il y a, mais encore que l'ontologie et l'univocité ne pourraient pas être séparées de leur propre système.

C'est donc le moment, à la fin des considérations sur le plan d'immanence des paragraphes 15.3.1 au 15.3.6, de collecter les nombreux signes que nous avons localisés, et qui restaient éparpillés dans tout notre travail. Les signes de l'immanence se rassemblent dans le texte suivant, essentiel pour comprendre la philosophie deleuzienne, tant dans sa radicale univocité, que dans sa création nécessaire de concepts, que dans l'évanouissement de l'ontologie, que dans sa compréhension de processus infini ou machine :

« Parce que c'était sans doute le thème le plus dangereux. Que Dieu soit traité comme *cause émanative*, ça peut aller parce qu'il y a encore distinction entre la cause et l'effet. Mais comme *cause immanente* tel qu'on ne sait plus très bien comment distinguer la cause et l'effet, c'est-à-dire Dieu et la créature même, là ça devient beaucoup plus difficile. [...]

Il n'y a aucune hiérarchie dans les attributs de Dieu [...]

L'être univoque, c'est précisément ce que Spinoza définit comme étant la substance ayant tous les attributs égaux, ayant toute chose comme modes. Les modes de la substance, c'est ce qui est l'étant. La substance absolument infinie, c'est l'être en tant qu'être, les attributs tous égaux les uns aux autres, c'est l'essence de l'être, et là vous avez cette espèce de plan sur lequel tout est rabattu et où tout s'inscrit. »¹¹⁴⁰

¹¹⁴⁰ G. DELEUZE: Cours sur Spinoza. 25/11/80. Supra. §. 8. « État de la question et méthodologie. »

Il y a une univocité sans substance, car la substance n'est rien de plus que ses propres modes et attributs, car il n'y a rien d'autre que les systèmes mêmes dans leurs création continue et la constitution à chaque pas de leur plan d'immanence, toujours ouvert et divergent parce qu'il n'y a rien d'autre que la variation pure qui le parcourt.

C'est ainsi que finalement nous voyons que ce plan est l'ouverture même du système, le lieu où se fait et se défait le système, et que ce plan n'existe pas sans ce « se faire » et ce « se défaire » mêmes, et donc par conséquent qu'il n'y a aucune hiérarchie. Arrivés à ce point de la recherche, nous touchons la limite où les systèmes se défont, mais aussi se font, et nous pouvons ainsi comprendre que « l'aller », une fois arrivée au plan d'immanence, rebondit toujours en un « retour » du système. Une fois arrivés à ces conditions, que Deleuze nomme *pré-ontologiques*, qui sont matière de l'être et image de la pensée sans être encore ni être ni penser, nous comprenons que ce n'est rien d'autre que le mouvement même de la création ou de la production immanente.

Ainsi comprenons-nous le chemin du « retour », traité dans le chapitre 16, « Du chaos au cerveau. Ontologie de la créativité ». Sur ce chemin nous observons comment, du chaos, grâce à la limite-tension virtuelle qui est le plan d'immanence, émerge toujours un rythme, un crible sur ce même chaos, une ligne qui dans ce cas ne défait pas, mais fait le système. Nous avons vu dans cette paragraphe comment cette création est double :

1. Dans un premier temps, elle rend possibles et réelles les structures et les subjectivités, telles que les explique Deleuze suivant la pensée de Hume, dans *Empirisme et subjectivité* et *l'Image-mouvement* (§. 16.3. « Synthèse d'espace et temps » de ce travail). Nous pouvons voir ici le premier pli émerger dans le chaos et par la contraction, en un moment donné, de celui-ci. Et cette première contraction, ou pli, est là où nous trouvons le plan d'immanence comme matière de l'être et image de la pensée. Après ce premier pli, il y a un outre qui permet que tous les visages des choses *n'entrent pas en collision avec tous les autres visages*¹¹⁴¹. Ce pli permet donc un intervalle – ou, si l'on veut, le pli est l'intervalle – qui donne lieu à d'autres types d'images – non encore chaoidées – et avec elles, à un cosmos. Ce sont les trois synthèses. Cerveau.

¹¹⁴¹ Cfr. *C-I*. Chap. 4; et *PP.*, II. « Cinéma ». Chap. 4. « Sur L'image-mouvement ».

2. Dans un deuxième temps, il y a un autre mouvement, à l'intérieur du premier mouvement de création, qui a rapport avec *l'Image-temps* et non pas seulement à *l'Image-mouvement*. Cet autre processus se produit quand la machine se casse et fait que le pli stratigraphique ou structurel ne reste pas plié dans son actualité. Dû à une interruption dans le mécanisme d'action-réaction qui le configure – soit grâce à ce qu'il est impossible de unifier tout dans un cosmos, soit grâce à la bêtise que nous cerne – ce pli ou synthèse, se voit contraint de s'orienter synchroniquement à son problème, à sa ligne infinie, à sa diagonale ou à son rythme (§. 16.4. « La violence de dehors et de dedans »)¹¹⁴². C'est à ce moment que l'actualité s'unie à sa virtualité, que la première synthèse se réfère aux deux autres, s'organisant en une intervention créative dans ce qu'il y a, dans les circuits cérébraux, et/ou dans la structure qui est toujours donnée dans sa facticité. C'est à ce moment que se génèrent des idées, et avec elles, des nouvelles structures. (§. 16.5. « Avoir une Idée ») Il y a toujours du nouveau sur la surface de la terre. Cette nouveauté est possible grâce à la *Terre* comme problème, qui fait que la machine des habitudes se casse et qui permet qu'il y ait toujours des interstices créatifs au milieu des structures fixes. Permet des idées.

« En premier lieu, les machines techniques ne fonctionnent évidemment qu'à condition de ne pas être détraquées ; leur limite propre est l'usure, non pas le détraquement. [...] Les machines désirantes au contraire ne cessent de se détraquer en marchant, ne marchent que détraquées [...] L'art utilise souvent cette propriété en créant des véritables fantasmes de groupe qui court-circuitent la production sociale avec une production désirante, et introduisent une fonction de détraquement dans la reproduction des machines techniques. »¹¹⁴³

Nous remarquons, sur ce chemin du « retour », que chez Deleuze il y a toujours un *constructivisme*, qui justement, grâce à l'espace et au dehors, se sépare de l'Idéalisme. D'une part, parce que ce constructivisme prend en compte la matière et est donc matérialiste et spiritualiste à la fois : donc penser et être sont deux attributs du plan et aucun des deux n'a un ascendant sur l'autre, ni ne génère l'autre. D'autre part, parce que le système ne se ferme jamais, produisant une multiplicité de mondes possibles, *ici et maintenant*, comme le démontre A. Toscano. C'est pourquoi cet espace ou Dehors ne

¹¹⁴² Cfr. C-2. Chap. 1. « Au-delà de l'image-mouvement »; Chap. 9 « les composantes de l'image »

¹¹⁴³ *AE.*, pags. 38-39.

peut jamais se séparer de son système, car c'est l'immanence, c'est le Dehors intime du système, qui ne peut pas être ni avant ni après ce système, mais à la fois que lui.

Enfin, dans le chapitre 17 de cette partie, « L'ontologie se confond avec l'univocité. L'ontologie mineure de Gilles Deleuze », qui est sans doute la plus importante de notre travail, nous revenons sur les relations que nous avons soulignées tout au long de notre travail entre univocité et ontologie, pour enfin expliquer le texte deleuzien qui a conduit notre raisonnement. En le faisant nous remarquons, à travers l'immanence, qu'univocité et ontologie possèdent une relation intime avec la création de cosmos vivants et mobiles, de concepts et de systèmes.

Dans ce chapitre nous trouvons finalement que, chez Deleuze, depuis *Logique du sens*, l'univocité se décline des façons suivantes – ce qui justifie notre chemin à travers des trois ontologies et le « retour » constructiviste du système :

« L'univocité de l'être ne veut pas dire qu'il y ait un seul et même être : au contraire, les étants son multiples et différents, toujours produits par une synthèse disjonctive, eux-mêmes disjoints et divergents, *membra disjuncta*. L'univocité de l'être signifie que l'être est Voix, qu'il se dit, et se dit en un seul et même « sens » de tout ce dont il se dit. Ce dont il se dit n'est pas de tout le même. Mais lui est le même pour tout ce dont il se dit. [...] un seul Etre pour toutes les formes et les fois, une seule instance pour tout ce qui existe [...]. L'erreur serait de confondre l'univocité de l'être en tant qu'il se dit avec une pseudo-univocité de ce dont il se dit. Mais, du même coup, si l'Etre ne se dit pas sans arriver, si l'Etre est l'unique événement où tous les événements communiquent, l'univocité renvoie à la fois à ce qui arrive et à ce qui se dit. L'univocité signifie que c'est la même chose qui arrive et qui se dit [...] L'être univoque insiste dans le langage et survient aux choses ; il mesure le rapport intérieur du langage avec le rapport extérieure de l'être. Ni actif, ni passif, l'être univoque es neutre. Il est lui-même *extra-être*, c'est-à-dire ce minimum d'être commun au réel, au possible et à l'impossible. Position dans le vide de tous les sens en un, l'être univoque est la pure forme d'Aiôn, la forme d'extériorité qui rapporte les choses et les propositions. Bref, l'univocité de l'être a trois déterminations : un seul événement pour tous ; un seul et même

aliquid pour ce qui se passe et ce qui se dit ; un seul et même être pour l'impossibles, le possible et le réel. »¹¹⁴⁴

Ce texte peut être compris totalement à ce stade de notre travail, parce que, comme nous l'avons déjà étudié dans chacun de nos paragraphes, chapitres et parties :

1. L'univocité consiste précisément en ce que l'on respecte ce « Dehors », et son immanence pure, qui rend possible que l'être « *se dise de tout ce dont il se dit [...] en un seul et même sens* », parce que les étants ne sont rien d'autre que ce dehors et ce plan dans son pli. C'est pour cela qu'il n'y a pas de hiérarchie possible, parce qu'elles sont toutes être, et non pas moins que l'être, car l'être même est déjà un minimum.

L'« être » ne fonde pas une ontologie forte parce qu'il est un minimum d'être, une voix, une matière d'être, une image de la pensée. Il est finalement une intensité = 0 qui, comme nous l'avons vu dans le chapitre 14. « Blocs d'espace-temps », n'implique pas un maximum (= 1), et donc ne hiérarchise pas, ni ne peut jamais le faire, mais permet cependant que tous les degrés se disent dans le même sens en fonction de leur limite = 0. L'être, donc, n'est jamais d'abord donné. L'univocité permet que l'être se fasse dans chaque pli, et donc que l'ontologie ne soit pas fondamentale mais qu'elle soit le système : *une ontologie mineure*.

L'ontologie se retrouve donc, renversé, évanouie, dans ce *minimum d'être* ou voix, dans cette soustraction qui fait que l'« est » devient un « et », comme le montre Zourabichvili¹¹⁴⁵. Ce n'est pas un être séparé et ni une Substance, mais un « et » qui est seulement multiplicité et immanence. L'ontologie se retrouve aussi comme l'autre facette de cet *évanouissement*, répandu sur le plan. L'être est devenir, ou l'être est cette étendue du devenir qui est le système.

2. Ainsi nous ne pouvons pas dire rigoureusement qu'il y a une ontologie, mais plutôt un renversement d'elle, une *ontologie mineure* qui n'est pas séparé de ses trois plis, de la même manière que dans la pensée spinoziste il y a la substance, les attributs et les

¹¹⁴⁴ LS., pags. 210-211.

¹¹⁴⁵ Cfr. F. ZOURABICHVILI: "Introduction inédite (2004): L'ontologique et le transcendantal" dans *La Philosophie de Gilles Deleuze*, p. 9.

modes. L'univocité et l'immanence de l'ontologie impliquent les trois ontologies dans lesquelles le système se développe. C'est pour cela que le texte dit que ce *minimum d'être* s'articule, s'exprime et se produit tant en ce qui se dit qu'en ce qu'il advient, parce que ce n'est rien d'autre qu'un être et qu'un dire.

3. Enfin, nous voyons que l'univocité est le *minimum d'être* pour le *possible*, *l'impossible* et le *réel*. Ce qui veut dire que le plan ne produit pas seulement un monde de coïncidences et de possibilités, mais ouvre vers le divergent, à la divergence. Ce qui veut dire que l'être est la différence même, et donc contemple aussi l'impossible en sa *synthèse disjonctive*.

De cette manière, nous vérifions que l'ontologie se confond avec l'univocité si elle es renversé et devenue une *ontologie mineure* en traversant tout le système, si elle se répand sur le système, en suivant les plis de sa limite même. À partir de ce pli, l'ontologie est et pense, c'est-à-dire crée, sans que le créé soit quelque chose de différent de sa cause, dans l'immanence qu'est la vie.

La vie n'est pas sans le vécu dans sa pluralité, et le vécu n'est pas sans la vie dans sa multiplicité. Vie comme minimum d'être, comme matière de l'être et image de la pensée, comme créatrice de systèmes et structures qui ne sont rien d'autre que la vie même.

« On dira de la pure immanence qu'elle est UNE VIE, et rien d'autre. Elle n'est pas immanence à la vie, mais l'immanence qui n'est en rien est elle-même une vie. Une vie est l'immanence de l'immanence, l'immanence absolue : elle est puissance, béatitude complètes. »¹¹⁴⁶

De cette manière, nous comprenons comment l'ontologie se confond avec l'univocité et est philosophie. Cet argument se voit redoublé ou retourné du fait que l'ontologie et l'univocité ne sont plus que création. Dans la mesure qu'elle crée aussi des concepts, l'ontologie peut s'appeler philosophie. C'est pourquoi nous pouvons affirmer que Deleuze est un ontologue et qu'il y a une ontologie chez Deleuze. Cette ontologie évanouissante ou mineure deleuzienne amène deux conséquences immédiates :

¹¹⁴⁶ « L'immanence: une vie... », *DRF.*, p. 360.

1. En premier lieu, si l'ontologie a été renommée de par l'activité de l'univocité et de son dehors, et de par l'immanence qui est ce dehors même comme une ontologie mineure ; alors la contemplation, la réflexion et la communication sont aussi transformées.

Par leur insuffisance en puissance créatrice, nous ne pouvons appeler « philosophie » aucune de ces trois activités, comme nous l'avons vu dans le chapitre 5.3. « Puissances et impuissances de la philosophie »; mais elles possèdent cependant une fonction concrète dans le système qui a changé une fois de plus l'image de ce que signifie penser. Ainsi nous rencontrons la *contemplation* comme contraction de vibrations qui donne lieu à la perception, vibrations qui se conservant dans un *intervalle* permettant la formation des structures en confrontation avec le chaos¹¹⁴⁷. Nous trouvons la *réflexion* comme mouvement d'affection à l'intérieur de l'intervalle¹¹⁴⁸, et la *communication* comme troisième degré de connaissance spinoziste qui fait que tout se communique de manière aberrante avec tout, à partir précisément de son dehors, car dans le plan coexistent des fragments de tout types en une *synthèse disjonctive*¹¹⁴⁹. Trois activités créatives et systématiques en elles-mêmes, qui ne sont pas dépendantes d'universaux qui les soutiendraient.

2. Dans un deuxième temps, cette ontologie mineure signale deux choses : que l'ontologie est philosophie seulement si elle se charge de créer des concepts. C'est-à-dire, si est vraiment créatrice. Et qu'il y a ontologie, tout comme il y a univocité, dans tout l'espace créatif. Cela ouvre la voie à la dernière partie de notre recherche.

V. « De la politique à l'esthétique ». Cette dernière partie de notre travail consiste à établir que l'ontologie, pour être tout ce que nous avons vu précédemment, est *immédiatement* politique, dans la mesure où elle émerge de la topique politique et

¹¹⁴⁷ Cfr. *Qph?*, p. 199; et Cfr. F. ZOURAVICHVILI: *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, p. 99. Supra. §. 17. « L'ontologie se confond avec l'univocité. L'ontologie mineure de Gilles Deleuze »

¹¹⁴⁸ Vid. J-C. GODDARD: *Mysticisme et folie*, p. 190. Supra. §. 17. « L'ontologie se confond avec l'univocité. L'ontologie mineure de Gilles Deleuze »

¹¹⁴⁹ Cfr. J-C. GODDARD: "Station hystérique et communication des inconscients", *Passim*. En N. CORNIBERT y J-C. GODDARD: *Ateliers sur L'Anti-oedipe*. pags. 181-182. Et Cfr. F. ZOURABICHVILI, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, p. 108. Trad. Cast. p. 137. Supra. §. 17. « L'ontologie se confond avec l'univocité. L'ontologie mineure de Gilles Deleuze »

communautaire dans lesquels nous nous sommes immergés, depuis l'état des choses. Et elle n'émerge pas des topiques pour les légitimer mais comme une contre-topique, comme résistance à ces mêmes topiques et à sa tendance au fixisme, à la permanence, de façon à laisser l'espace à de nouvelles possibilités de vie. Ainsi *l'ontologie mineure* commence de l'état de la question, qui est immédiatement politique, et se dirige vers son Dehors constitutif, non pas pour ne rien légitimer mais pour précisément, à travers l'analyse de l'état de la question, en localisant les points d'asphyxie du système et les fêlures qu'il y a entre eux, créer d'autres mondes possibles (§. 19.2.1. « Conséquences de l'univocité. Événements »). De cette manière, la philosophie s'établit comme une action de plus, à côté des autres comme les praxis politiques, l'art, etc. (§.19.2.2. « Théorie vs. Praxis. Reconnaissance et Représentation »)

«Peut-être que, pour nous, la question se pose autrement. Les rapports théorie-pratique sont beaucoup plus partiels et fragmentaires. D'une part une théorie est toujours locale, relative à un petit domaine, et elle peut avoir son application dans un autre domaine, plus ou moins lointain. Le rapport d'application n'est jamais de ressemblance. D'autre part, dès que la théorie s'enfonce dans son propre domaine, elle aboutit à des obstacles, des murs, des heurts qui rendent nécessaire qu'elle soit relayée par un autre type de discours (c'est cet autre type qui fait passer éventuellement à un domaine différent). La pratique est un ensemble de relais d'un point théorique à un autre, et la théorie, un relais d'une pratique à un autre.»¹¹⁵⁰

Nous pouvons donc voir que Deleuze considère et analyse les nouveaux types de sociétés : les *sociétés de contrôle*. Ces sociétés sont des *systèmes ouverts de contrôle* qui émergent dans le déclin des *systèmes disciplinaires* et qui sont les systèmes dans lesquels nous vivons (§.19.3.2. «Systèmes ouverts de contrôle »)

A travers notre analyse de ces systèmes, aidés aussi par la pensée de M. Hardt¹¹⁵¹, nous remarquons dans le paragraphe que Deleuze ne légitime pas ces systèmes par une philosophie qui serait un système ouvert, mais, comme nous l'avons fait remarquer dans le paragraphe antérieure : 19.3.1. « Vers une analyse du présent », un système ouvert, en

¹¹⁵⁰ « Les intellectuelles et le pouvoir » *ID*, p. 288. Supra. §.19.2.2. « Théorie vs. Praxis. Reconnaissance et Représentation »

¹¹⁵¹ Vid. M. HARDT: "La société mondiale de contrôle", *passim*, Dans E. ALLIEZ: *Gilles deleuze. Une vie philosophique*, pags. 359-376

ontologie, est un mode de résistance efficace contre ce nouveau système ouvert de contrôle qui nous capture dans son capitalisme global et qui nous contrôle en nous faisant sentir libre. Et c'est un mode efficace de résistance car l'ontologie l'exerce avec fluidité, comme sont fluides ces systèmes de contrôle ouvert et ce capitalisme. Si nous la faisons avec d'autres résistances plus rigides, comme celles des systèmes disciplinaires, la tâche serait facilement localisable et elle se verrait transmutée comme un objet de consommation ou simplement éliminé.

De la même manière, dans le chapitre 20. « Ombres d'ontologie esthétique » et dans son paragraphe précédent le 19.4. « Ligne politique-esthétique. La question alternative » nous montrons pourquoi l'environnement de l'ontologie est philosophique mais aussi créatif, et donc pourquoi cette ontologie, comme la même politique, est *immédiatement* esthétique. Ainsi *l'ontologie mineure* est esthétique non seulement parce qu'elle traite de l'espace, du temps et du plan d'immanence, mais aussi parce que sa tâche est créative et politique comme le sont les œuvres d'art.

« Les trois caractères de la littérature mineure sont la déterritorialisation de la langue, le branchement de l'individuel sur l'immédiat-politique, l'agencement collectif d'énonciation. Autan dire que « mineur » ne qualifie plus certaines littératures, mais les conditions révolutionnaires de toute littérature au sein de celle qu'on appelle grande (ou établie). »¹¹⁵²

Dire alors qu'il y a une *ontologie politique* et une *ontologie esthétique* chez Deleuze parce que sa philosophie est une *ontologie mineure*, ce n'est pas « spécialiser » le genre « ontologie » à travers des épithètes comme nous pourrions penser depuis la logique des universaux et de l'extension – qui ne nous aurait rien apporté dans cette recherche – mais c'est affirmer que l'ontologie est immédiatement politique et esthétique à la fois, et qui a trois lignes de l'action qui devraient être *différenciées* et devraient être *articulées* (§§. 18. « Ontologie politique et ontologie esthétique »; 19.1.2. « Différencier et articuler » ; 19.1.3. « Les trois lignes »)

C'est pourquoi, en exerçant *l'ontologie mineure*, nous exerçons aussi de la politique et de l'esthétique. Et nous pouvons aussi dire que la politique, l'esthétique ou les

¹¹⁵² *KLM.*, p. 33. Supra. §. 8. « Ontologie politique et ontologie esthétique ».

arts, ainsi que la science, sont déjà d'une certaine façon sur le terrain ontologique, car toutes ces disciplines possèdent des idées, toutes sont créatives et, à la limite, toutes peuvent, de manière aberrante, communiquer entre elles en clamant un *peuple à venir*. (§. 20. « Ombres d'ontologie esthétique ») La philosophie a donc quelque chose à dire des questions de politique et d'esthétique, parce que son ombre est à la fin *d'ontologie esthétique*¹¹⁵³.

« C'est là que les concepts, les sensations, les fonctionnes deviennent indécidables, en même temps que la philosophie, l'art et la science, indiscernables, comme s'ils partageaient la même ombre, qui s'étend à travers leur nature différente et ne cesse de les accompagner. »¹¹⁵⁴

« Si toutes les disciplines communiquent ensemble, c'est au niveau de ce qui ne se dégage jamais pour soi-même, mais qui est comme *engagé* dans tout discipline créatrice, à savoir la constitution des espaces-temps.»¹¹⁵⁵

Cette recherche, comme nous l'avons vu, a commencé par énoncer l'actualité de la pensée deleuzienne à notre époque concrète – que nous pouvons nommer mondialisation, globalisation ou Empire, selon A. Negri et M. Hardt¹¹⁵⁶ – et en faisant remarquer comment la pensée de Deleuze est utile non seulement pour comprendre l'état des choses où nous sommes, mais aussi pour pouvoir intervenir sur lui.

Afin d'entrer dans cette pensée si actuelle et essentielle pour notre époque, nous avons suivi le chemin qui nous permet de nous interroger sur un concept problématique à cette même philosophie : « l'ontologie ». Nous pouvons voir, et ce n'est pas anodin, que nombre d'études sur la pensée de Deleuze le considèrent comme un ontologue, bien que le concept d'« ontologie » disparaisse ou soit soustrait de la surface textuelle deleuzienne.

¹¹⁵³ Vid. A. COLOMBAT: Deleuze et la littérature. Cfr. p. 311.

¹¹⁵⁴ *Qph?*, p. 206. Supra. §. 20. « Ombres d'ontologie esthétique »

¹¹⁵⁵ « Qu'est-ce que l'acte de création? », *DRF.*, pags 293-294. Supra. §. 18. « Ontologie politique et ontologie esthétique »

¹¹⁵⁶ Vid. A. NEGRI et M. HARDT: *Empire*.

Pour comprendre la pensée deleuzienne, notre étude a considéré cette disparition comme un catalyseur. Notre recherche du concept nous a amenés, à travers le système philosophique de Deleuze, à conclure qu'il y a une ontologie chez Deleuze, une ontologie qui n'est pas une ontologie forte, ni spécialisée, mais qui s'oriente vers un minimum d'être, vers l'univocité et l'immanence, une *ontologie mineure*. Cette ontologie a donc, un rapport essentiel avec la politique et l'esthétique. Et tout cela rend finalement pertinente l'ontologie mineure deleuzienne pour intervenir dans notre présent, nous offrant des résistances au système de Capitalisme global auquel nous faisons face ainsi que nos vies. Tout cela souligne que Deleuze n'est pas un philosophe savant, mais que son propos est de générer des « nouvelles possibilités de vie » alternatives et engagées avec notre situation concrète actuelle.

Pour permettre notre recherche à la poursuite de *l'ontologie*, nous avons abordé l'importance du concept *d'espace*, laquelle est en lien avec la revendication spinoziste du corps. Cette route nous a conduits non seulement à comprendre que Deleuze se définit comme un « empiriste transcendantal », mais aussi à éliminer une certaine précipitation qui enfermerait les systèmes dans l'intériorité du temps, tout en légitimant avec cette fermeture ce qu'il y a – l'état des choses – sans pouvoir l'altérer.

Mais pour concevoir l'espace, nous n'avons pas suffisamment pris en compte la temporalité et le retour que fait Deleuze vers cette temporalité – reprenant, dans ses livres sur le cinéma, les idées contenues dans *Le Bergsonisme*. Dans ce livre, il suppose encore un temps-esprit comme supérieur à l'espace-extension, suivant en cela un mode d'action et de pensée plus proche de l'Idéalisme – comme le montrent beaucoup d'études sur la pensée deleuzienne, surtout celles qui suivent la philosophie de Badiou. Cet effet d'optique, ou même illusion, de la supériorité du temps sur l'espace, est signalé par Deleuze dans le même *Bergsonisme*, mais cet effet est corrigé dans sa production postérieure à travers sa recherche sur l'espace. Dans notre travail, nous nous sommes focalisés sur cette ligne de l'espace qui semble poser l'espace comme supérieur au temps. Et, bien que nous ayons fait remarquer que l'important n'est ni l'espace, ni le temps, mais les deux moyens par lesquels ils se croisent, l'un empirique et l'autre transcendantal, nous n'avons cependant pas prêté assez d'importance à la temporalité, parce que la thématique concrète qu'il était imminente et essentielle de traiter dans notre recherche était de séparer *l'empirisme transcendantale* deleuzien, de l'Idéalisme et de la fermeture du système.

Notre étude possède donc un premier dehors qui est cette recherche sur le temps dans ses livres sur le cinéma, où Deleuze, après avoir longuement étudié l'espace, retourne au temps sans subordonner l'un à l'autre. Ce dehors fait que notre travail reste ouvert à d'autres études pour transiter-crée le système-rhizome deleuzien.

L'autre Dehors de notre recherche a été et est nécessairement ce qui est habituellement appelé « Realpolitik » et que nous appelons politique-factice. Si Deleuze s'approche de la politique, il le fait, comme nous l'avons vu, depuis le focus ontologique d'analyse et d'intervention dans le présent. Mais il ne le fait pas en suivant les études politiques, comme l'ont fait A. Negri et M. Hardt – qui recherchent cet aspect en s'appuyant sur Deleuze –, mais le fait depuis le point univoque où la philosophie et l'esthétique (ou les arts) peuvent intervenir directement.

Ainsi, si nous ne traitons pas de ce que l'on appelle normalement « la politique », elle est directement concernée par notre recherche, parce que nous en étudions ses conditions de possibilités ontologiques-désirantes. C'est pourquoi nous pouvons remarquer que l'ontologie est immédiatement politique, ce qui signifie que Deleuze nous donne des clefs essentielles pour pouvoir comprendre et intervenir dans notre présent.

VII.

BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes¹¹⁵⁷

1952

- --Con CRESOHN, André : Hume, sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie. Paris, PUF, 1952

1953

- «Régis Jolivet - ‘Le problème de la mort chez M. Heidegger et J.-P. Sartre’». *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. CXLIII: 1-3, janvier-mars 1953, pp.107-108.
- «K.E. Lögstrup - ‘Kierkegaard und Heideggers Existenzanalyse und ihr Verhältnis zur Verkündigung’» *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. CXLIII: 1-3, janvier-mars 1953, pp.108-109
- «Helmut Kuhn - ‘Encounter with Nothingness/Begegnung mit dem Nichts’», *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. CXLIII: 1-3, janvier-mars 1953, p.109.
- «Bertrand Russell. - ‘Macht und Persönlichkeit’» *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. CXLIII: 1-3, janvier-mars 1953, pp.135-136.
- «Carl Jorgensen - ‘Two Commandments’» *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. CXLIII: 1-3, janvier-mars 1953, pp.138-139.
- «Introduction» en el libro editado por Gilles Deleuze, (ed.) *Instincts et institutions*, Paris: Textes et documents philosophiques, Hachette, 1953, pp.viii-xi. También en *L'Île déserte et autres textes*, Paris, Minuit 2002. (La fecha de edición de este libro es dudosa. Las bibliografías consultadas se alternan entre los años 1953 y 1955). Trad.cast: *La isla desierta y otros textos*, Valencia, pre-textos, 2005, por José Luis Pardo.
- *Empirisme et subjectivité: Essai sur la Nature humaine selon Hume*, Paris: Press Universitaires de France, 1953. Trad. Cast. *Empirismo y Subjetividad*, Madrid: Gedisa, 1981, por Hugo Acevedo. Prefacio por Oscar Masotta.

¹¹⁵⁷ La bibliografía que adjuntamos toma como base la compilada por Timothy S. Murphy: “Revised Bibliography of the works of Gilles Deleuze” en A.A.V.V. P. PATTON (ed.): *Deleuze a critical reader*. Esta bibliografía se encuentra actualizada en www.webdeleuze.com. No obstante, hemos introducido algunas modificaciones que dan cuenta de los últimos libros aparecidos de Deleuze, como los obtenidos de la comparación de varias fuentes, entre ellas: “Bibliothèque du Saulchoir”, así como los dos volúmenes de artículos de Deleuze: *L'île déserte* y *Deux régimes de fous*, J. M. ARAGÜÉS: *Deleuze*, J-C. MARTIN: *Variations*; y de muchas otras fuentes consultadas en internet. La organización de las fuentes es, sin embargo, la de Timothy S. Murphy.

1954

- «Darbon. - 'Philosophie de la volonté'» *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. CXLIV: 4-6, avril-juin 1954, p.283.
- «Jean Hyppolite, - 'Logique et existence'» *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. CXLIV: 7-9, juillet-septembre 1954, pp.457-460. También en *L'Île déserte*, *ibid* y trad cast. *Ibid*.

1955

- «Émile Leonard, - 'L'Illuminisme dans un protestantisme de constitution récente (Brésil)'» *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. CXLV: 4-6, avril-juin 1955, p.208.
- «J.-P. Sartre, - 'Materialismus und Revolution' », vol. CXLV: 4-6, avril-juin 1955, p.237.

1956

- «Bergson 1859-1941" en Maurice Merleau-Ponty, ed., *Les Philosophes célèbres*, Paris: Éditions d'Art Lucien Mazenod, 1956, pp.292-299. También en *L'Île déserte*, *ibid*. Y trad. Cast. *Ibid*.
- «La conception de la différence chez Bergson" en *Les Etudes Bergsoniennes* IV, 1956, pp.77-112. También en *L'Île déserte*, *ibid*. Y trad. Cast. *Ibid*.
- «Ferdinand Alquié, 'Descartes, l'homme et l'œuvre'» Reseña en *Cahiers du Sud* XLIII: 337, Oct. 1956, pp.473-475.

1957

- «Michel Bernard – 'La Philosophie religieuse de Gabriel Marcel (Étude critique)'». Reseña en *Revue philosophique de la France et de l'étranger* CXLVII: 1-3, janvier-mars 1957, p.105.
- *Memoire et vie: textes choisis*. Selección de textos de Henri Bergson compilados y editados por Deleuze, Paris: Presses universitaires de France, 1957.

1959

- «Sens et valeurs» (sobre Nietzsche) en *Arguments* 15, 1959, pp.20-28. Reimpresión revisada en *Nietzsche et la philosophie* (1962. infra)

1960

- **Audio** : «Le grand rationalisme: Athéisme de Spinoza» discusión en las series «Analyse spectrale de l'Occident», duración 23: 30. Primera emisión en Diciembre 10, 1960. Producido por Serge Jouhet. (ver infra II.1)

1961

- «De Sacher-Masoch au masochisme» en *Arguments* 21, 1961, pp.40-46. Reimpresión revisada en *Presentation de Sacher-Masoch* (1967. infra).
- «Lucrèce et le naturalisme» en *Études philosophiques* 1961: 1, pp.19-29. Reimpresión revisada como apéndice a *Logique du sens*, (1969. infra).

1962

- *Nietzsche et la philosophie*, Paris: Presses universitaires de France, 1962. Trad. Cast. *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Editorial Anagrama, 1971, por Carmen Artal.
- "250e anniversaire de la naissance de Rousseau. Jean-Jacques Rousseau, précurseur de Kafka, de Céline et de Ponge" en *Arts* 872, June 6-12, 1962, p.3. También en *L'Île déserte*, *ibid*. Y trad. Cast. *Ibid*.

1963

- *La Philosophie critique de Kant: Doctrine des facultés*, Paris: Presses universitaires de France, 1963. Trad. Cast. *Filosofía Crítica de Kant* por Francisco Monge en Deleuze, Spinoza, Kant, Nietzsche, Barcelona: Editorial Labor, 1974. También: *La filosofía crítica de Kant*, por Marco Aurelio Galmarini en Cátedra, Madrid, 1997.
- «Mystère d'Ariane», (sobre Nietzsche), en *Bulletin de la Société français d'études nietzschéennes*, Mar. 1963, pp.12-15. Reimpreso en *Philosophie* 17, invierno 1987, pp.67-72. Reimpresión revisada en *Magazine littéraire* 298, April 1992, pp.21-24, (ver 1992. infra). Versión revisada reimpresa en *Critique et clinique*, (ver infra, 1993).
- «L'Idée de genèse dans l'esthétique de Kant» en *Revue d'Esthétique* 16: 2, April-June 1963, pp.113-136. También en *L'Île déserte*, *ibid.* Y trad. Cast. *Ibid.*
- «Raymond Roussel ou l'horreur du vide», reseña del libro de Foucault: *Raymond Roussel*, en *Arts* Oct. 23, 1963. También en *L'Île déserte*, *ibid.* Y trad. Cast. *Ibid.*
- «Unité de 'A la recherche du Temps perdu'» en *Révue de Métaphysique et de Morale* 4, Oct.-Dec. 1963, pp.427-442. Reimpresión revisada en *Marcel Proust et les signes*, (1964. infra).
- **Audio:** «Douleur y souffrance» discusión en las series *Recherche de notre temps*, duración 40: 00. Primera emisión en abril 3, 1963. (ver infra II.2)

1964

- *Marcel Proust et les signes*, Paris: Presses universitaires de France, 1964, la segunda edición, (1970. infra), cambia su título por *Proust et les signes* y añade un capítulo titulado "La Machine littéraire". La Tercera edición, (1976. infra), añade el capítulo: "Présence et fonction de la folie, l'Araignée", (1973. infra).
- «Il a été mon maître», sobre Sartre, en *Arts* Oct. 28-Nov. 3, 1964, pp.8-9. Reimpreso en Jean-Jacques Brochier, *Pour Sartre*, Paris: Éditions Jean-Claude Lattès, 1995, pp.82-88. También en *L'Île déserte*, *ibid.* Y trad. Cast. *Ibid.*

1965

- *Nietzsche: sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*, Paris: Presses universitaires de France, 1965.
Trad. Cast. En *Spinoza, Kant, Nietzsche*, Barcelona: Editorial Labor, 1974. Traducido por Francisco Monge. También: *Nietzsche*, Arena libros, 2000. Traducción de Isidro Herrera.
- «Pierre Klossowski ou les corps-langage» en *Critique* 214, 1965, pp.199-219. Reimpresión revisada como apéndice a *Logique du sens*, (1969. infra).
- Miembro del comité de dirección para la *Revue de Métaphysique et de Morale* en la tirada de los meses Enero/marzo 1965 y en la de enero/marzo de 1975 (ver).

1966

- *Le Bergsonisme*, Paris: Presses universitaires de France, 1966. Trad. Cast. *El Bergsonismo*, Madrid: Ediciones Catédra, 1987, por Luis Ferrero Carracedo.
- «Philosophie de la Série noire», en *Arts & Loisirs* 18, Jan. 26-Feb.1 1966, pp.12-13. Reimpreso en *Roman* 24, Sept. 1988, pp.43-47. También en *L'Île déserte*, *ibid.* Y trad. Cast. *Ibid.*
- «Gilbert Simondon. *L'Individu et sa genèse physico-biologique*», reseña en *Revue philosophique de la France et de l'étranger* CLVI: 1-3, janvier-mars 1966, pp.115-118. También en *L'Île déserte*, *ibid.* Y trad. Cast. *Ibid.*

- «L'homme, une existence douteuse», reseña de *Les Mots et les choses*, de Foucault en *Le Nouvel Observateur* June 1, 1966, pp.32-34. También en *L'Île déserte*, *ibid.* Y trad. Cast. *Ibid.*
- «Renverser le Platonisme» en *Revue de Métaphysique et de Morale* 71: 4, Oct.-Dec. 1966, pp.426-438. Reimpresión revisada como apéndice a *Logique du sens*, (1969. infra).

1967

- G. Deleuze (ed.) *Cahiers de Royaumont: Philosophie #VI: Nietzsche*. Actas del VII coloquio filosófico internacional de Royaumont (1964). Contiene textos de Gabriel Marcel, Jean Wahl, Karl Löwith, Gilles Deleuze y otros, Paris: Editions de Minuit, 1967.
- «Conclusions: Sur la volonté de puissance et l'éternel retour» en *Cahiers de Royaumont: Philosophie #VI: Nietzsche*, Paris: Éditions de Minuit, 1967, pp.275-287. (ver 1967 supra). También en *L'Île déserte*, *ibid.* Y trad. Cast. *Ibid.*
- --Junto con SACHER-MASOCH, Leopold von: *Présentation de Sacher-Masoch*, Paris: Éditions de Minuit, 1967. Contiene "Le froid et le cruel" por Deleuze y "Venus à la fourrure" por Sacher-Masoch. Reimpreso por 10/18, Paris, 1974. Trad. Cast. *Presentacion de Sacher-Masoch, el frío y el cruel*, Madrid: Taurus, 1973, por A.M. García Martínez. También traducido por Irene Agoff como *Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel*. Amorrotu, Buenos Aires, 2001.
- «Une Théorie d'autrui, Autrui, Robinson et le pervers», sobre *Vendredi* de Michel TOURNIER, en *Critique* 241, 1967, pp.503-525. Reimpresión revisada como apéndice a *Logique du sens*, (1969. infra), y como postfacio al libro de Tournier *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, Paris: Gallimard, 1972, pp.257-283. Reimpreso en *Critique* 591-592, août-sept. 1996, pp.675-697.
- «Introduction» a Émile Zola, *La Bête humaine* en *Oeuvres complètes* tome sixième, Paris: Cercle du livre précieux, 1967, editado por Henri Mitterand, pp.13-21. Reimpresión revisada como apéndice a *Logique du sens*, (1969. infra) y como prefacio a la edición de Gallimard de *La Bête humaine*, Paris, 1977, pp.7-24.
- --Con FOUCAULT, Michel: «Introduction générale» a F. Nietzsche, *Le Gai Savoir, et fragments posthumes*, Paris: Gallimard, 1967, pp.i-iv.texto de Nietzsche editado por Giorgio Colli y Massimo Montinari y traducido por Pierre Klossowski. (ver IV.5 infra).
- --Con Michel FOUCAULT y más tarde con Maurice de GANDILLAC: Friedrich Nietzsche, *Oeuvres philosophiques complètes*, Paris: Gallimard, siendo el primer volumen publicado: *Le Gai Savoir, et fragments posthumes*, Más tarde, en 1977 (ver 1977) comienza a publicarse la colección entera, labor que dura hasta el presente.
- «L'éclat de rire de Nietzsche», entrevista realizada por Guy DUMUR, en *Le Nouvel Observateur* April 5, 1967, pp.40-41. También en *L'Île déserte*, *ibid.* Y trad. Cast. *Ibid.*
- «Mystique et masochisme», entrevista realizada por Madeleine CHAPSAL, en *La Quinzaine littéraire* 25, 1-15 avril 1967, pp.12-13. También en *L'Île déserte*, *ibid.* Y trad. Cast. *Ibid.*
- «La Méthode de Dramatisation» en *Bulletin de la Société française de Philosophie* 61: 3, July-Sept. 1967, pp.89-118. Reimpresión revisada en *Différence et répétition*, (1968. infra). También en *L'Île déserte*, *ibid.* Y trad. Cast. *Ibid.*

1968

- *Différence et répétition*, Paris: Presses Universitaires de France, 1968. Trad. Cast. *Diferencia y repetición*, Gijón: Júcar Universidad, 1988, por Alberto Cardín. Introduction por Miguel Morey. Introduction traducida como "Repetición y Diferencia: Introducción" por F. Monge en *Cuadernos Anagrama* 1972. Traducido recientemente por María Silvia Delpy y Hugo Beccacece para Amorrotu, Buenos Aires, 2002.

- *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris: Éditions de Minuit, 1968. Trad. Cast. *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona: Muchnik Editores, 1975, por Horst Vogel.
- «A propos de l'édition des oeuvres complètes de Nietzsche: Entretien avec Gilbert [sic] Deleuze» por Jean-Noël Vuarnet en *Les Lettres françaises* 1223, Feb. 28-Mar. 5, 1968, pp.5, 7, 9.
- «Le Schizophrène et le mot», (sobre Carroll y Artaud), en *Critique* 255-256, August-Sept. 1968, pp.731-746. Reimpresión revisada en *Logique du sens*, (1969. infra).

1969

- *Logique du sens*, Paris: Éditions de Minuit, 1969. Incluye los textos ya citados en esta bibliografía: (1961, 1965, 1966, 1967, 1967 y 1968. supra). Reimpreso por 10/18, Paris, 1973. Trad. Cast. *Lógica del sentido*, Barcelona: Barral, 1970, por Ángel Abad. Nueva traducción, Barcelona: Paidós, 1989, por Miguel Morey y Víctor Molina.
- «Gilles Deleuze parle de la philosophie», entrevista realizada por Jeannette COLUMBEL, en *La Quinzaine littéraire* 68, 1-15 March 1969, pp.18-19. También en *L'Île déserte*, *ibid.* Y trad. Cast. *Ibid.*
- «Spinoza et la méthode générale de M. Gueroult», reseña a *Spinoza* de Martial GUEROUULT, volume I, en *Revue de Métaphysique et de Morale* 74: 4, Oct.-Dec. 1969, pp.426-437. También en *L'Île déserte*, *ibid.* Y trad. Cast. *Ibid.*

1970

- *Spinoza: textes choisis*, Paris: Presses universitaires de France, 1970. La Segunda edición, *Spinoza: Philosophie pratique*, Paris: Éditions de Minuit, 1981, (1981. infra), incluye tres nuevos capítulos: III, V y VI (ver 1978. infra), y suprime la selección de escritos de Spinoza. Trad. Cast. *Spinoza* por Francisco Monge en Deleuze, *Spinoza, Kant, Nietzsche*, Barcelona: Editorial Labor, 1974.
- «Schizologie» Prefacio a Louis Wolfson, *Le Schizo et les langues*, Paris: Gallimard, 1970, pp.5-23. Reimpresión revisada en *Critique et clinique*, (ver infra, 1993).
- **Audio:** Entrevista realizada con Jean Ristat sobre: Louis Wolfson, *Le Schizo et les langues*, Paris: Gallimard, 1970; en las series *Les idées et l'histoire*, duración 13: 00. Primera emisión en France Culture en Julio 2, 1970. (ver infra II.3)
- «Un nouvel archiviste», reseña a *L'Archaeologie du savoir* de Foucault en *Critique* 274, March 1970, pp.195-209. Reimpreso como edición separada por Fata Morgan, 1972. Reimpresión revisada en *Foucault*, (1986. infra).
- «Faille et Feux locaux: Kostas Axelos» en *Critique* 26: 275, April 1970, pp.344-351. También en *L'Île déserte*, *ibid.* Y trad. Cast. *Ibid.*
- «Proust et les signes» en *La Quinzaine littéraire* 103, Oct. 1-15, 1970, pp.18-21. Extracto de «La Machine littéraire», capítulo añadido a la primera edición de *Marcel Proust et les signes*, (1964. supra).
- *Proust et les signes*, Paris: Presses universitaires de France, 1970, reedición ampliada de *Marcel Proust et les signes*, (1964. supra). Texto añadido: capítulo 7, «La Machine littéraire». Trad. Cast. *Proust y los signos*, Barcelona: Anagrama, 1972, por Francisco Monge.
- Notas a *Theatrum Philosophicum* de M. Foucault en *Critique* 282, Nov. 1970, p.904. Trad. Cast. En FOUCAULT, M: *Theatrum Philosophicum*, traducido por F. Monge, en *Cuadernos Anagrama* 1972, p.41.
- --Con GUATTARI, Félix: «Le synthèse disjonctive» en *L'Arc* 43: *Klossowski*, pp.54-62. Reimpresión revisada en *l'Anti-Oedipe*, (1972. infra).

1971

- --Con Michel FOUCAULT, Denis LANGLOIS, Claude MAURIAC y Denis PERRIER-DAVILLE: «Questions à Marcellin» en *Le Nouvel Observateur* 5 juillet 1971, p.15.
- «Appel aux travailleurs du quartier contre les réseaux organisés de racistes appuyés par le pouvoir», contra la violencia anti- argelina, circuló después de Nov.27, 1971, no publicada pero citada en Didier Eribon, *Michel Foucault*, Paris: Flammarion, 1989, p.254.

1972

- --Con GUATTARI, Félix: *Capitalisme et schizophrénie tome 1: l'Anti-Oedipe*, Paris: Éditions de Minuit, 1972. Segunda edición, 1973, añade «Bilan-programme pour machines-désirantes» de *Minuit 2*, (1973. infra), como apéndice.
Trad. Cast. *El Antiedipo*, Barcelona: Barral, 1973, por Francisco Monge. Reditado por Paidós, Barcelona 1998.
- «Hume» en François Châtelet, ed., *Histoire de la Philosophie tome 4: Les Lumières*, Paris: Hachette, 1972, pp.65-78. Reimpreso en Châtelet, ed., *La Philosophie tome 2: De Galilée à Jean-Jacques Rousseau*, Verviers, Belgium: Marabout, 1979, pp.226-239. También en *L'Île déserte*, *ibid.* Y trad. Cast. *Ibid.* Trad. Cast. En Châtelet, *Historia de la Filosofía 2*, Madrid: Espasa-Calpe, 1976, pp.256-267.
- «Trois problèmes de groupe». Prefacio a Félix GUATTARI, *Psychanalyse et transversalité*, Paris: François Maspero, 1972, pp.i-xi. Reimpreso en *Chimères 23*, été 1994, pp.7-21, bajo el título "Pierre-Félix." (ver IV.6 infra). También en *L'Île déserte*, *ibid.* Y trad. Cast. *Ibid.* Trad. Cast. "Tres problemas de grupo" en Guattari, *Psicoanálisis y transversalidad* por Fernando Hugo Azcurra en *Siglo XXI* 1976, pp.9-21.
- --Con FOUCAULT, Michel: «Les Intellectuels et le pouvoir» en *L'Arc 49: Deleuze*, 1972, pp.3-10. Reimpreso en 1980. También en *L'Île déserte*, *ibid.* Y trad. Cast. *Ibid.* Trad. Cast. «Un diálogo sobre el poder» por F. Monge en *El viejo topo*, n.º.6, 1977. Reimpreso en *Un diálogo sobre el poder*, Alianza, Madrid, 1981. También como «Los intelectuales y el poder» por Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría en Foucault, *Microfísica del poder*, Madrid: La Piqueta, 1978, pp.77-86.
- --Con GUATTARI, Félix: «Sur Capitalisme et schizophrénie», entrevista realizada por Catherine BACKES-CLEMENT, en *L'Arc 49: Deleuze*, 1972, pp.47-55. Reimpreso en 1980. También publicada como «Entretien sur l'Anti-Œdipe» en *Pourparlers 1972-1990*, (1990. infra), pp.24-38.
- Extracto de cursos inéditos impartidos por Deleuze en la École Normale Supérieure, rue d'Ulm, y en la *Faculté de Vincennes* en 1970-1971, así como su intervención en el *Proust colloquium* de la E.N.S, 22 de enero, 1972, citado en France Berçu, "Sed perseverare diabolicum" en *L'Arc 49: Deleuze*, 1972, pp.23-24, 26-30.
- «Ce que les prisonniers attendent de nous...», on the Groupe d'Information sur les Prisons, en *Le Nouvel Observateur* January 31, 1972, p.24. También en *L'Île déserte*, *ibid.* Y trad. Cast. *Ibid.*
- --Con Jean-Paul SARTRE, Simone de BEAUVOIR, Claude MAURIAC, Jean-Marie DOMENACH, Hélène CIXOUS, Jean-Pierre FAYE, Michel FOUCAULT y Maurice CLAVEL: «On en parlera demain: Les dossiers, incomplets, de l'écran» en *Le Nouvel Observateur*, 7 fevrier 1972, p.25.
- «Appréciation» of Jean-François LYOTARD'S *Discours, figure* en *La Quinzaine littéraire* 140, May 1, 1972, p.19. También en *L'Île déserte*, *ibid.* Y trad. Cast. *Ibid.*
- --Con Félix GUATTARI: «Deleuze et Guattari s'expliquent...», entrevista realizada por Maurice Nadeau, Raphaël Pividal, François Châtelet, Roger Dadoun, Serge Leclaire,

Henri Torrubia, Pierre Clastres y Pierre Rose, en *La Quinzaine littéraire* 143, 16-30 June 1972, pp.15-19. También en *L'Île déserte*, *ibid.* Y trad. Cast. *Ibid.*

- «Appel contre les bombardements des digues du Vietnam par l'aviation U.S» en *Le Monde* July 9-10, 1972, p.5.
- «Gilles Deleuze présente Hélène Cixous ou l'écriture stroboscopique», reseña de la novela de Cixous: *Neutre*, en *Le Monde* 8576, Aug. 11, 1972, p.10. También en *L'Île déserte*, *ibid.* Y trad. Cast. *Ibid.*
- --Con Félix GUATTARI: «Capitalismo e schizofrenia: Il linguaggio schizofrenico», entrevista realizada por Vittorio Marchetti, en *Tempi Moderni* 12, 1972, pp.47-64. Incluye fotografías de Deleuze, Guattari y los pacientes de la Clinique de la Borde. También en *L'Île déserte*, *ibid.* Y trad. Cast. *Ibid.* Trad. Cast. "Capitalismo y esquizofrenia" en Laura Forti, *La oltra locura*, Barcelona: Tusquets, 1976, pp.55-71.
- «Qu'est-ce que c'est, tes "machines désirantes" a toi ?» introducción a Pierre Bénichou, «Sainte Jackie, Comedienne et Bourreau» en *Les Temps Modernes* 316, Nov. 1972, pp.854-856. También en *L'Île déserte*, *ibid.* Y trad. Cast. *Ibid.*
- «Joyce indirect» en *Change* 11, 1972, pp.54-59. El Este artículo es una reunión, realizada por Jean Paris, de textos de Deleuze sobre Joyce recogidos de los siguientes libros: *Proust et les signes*, (ver 1970. supra), *Différence et répétition*, (ver 1968. supra), y *Logique du sens*, (ver 1969. supra).
- **Audio:** «Délire er désir» montaje radiofónico con discusiones de Deleuze mezcladas con citas del *L'Anti-Oedipe* y grabaciones de Allen Ginsberg, Antonin Artaud y Jean-Jacques Abrahamâs «L'Homme au magnetophon», duración aprox. 150: 00. Emitido en France Culture, 1972. Producido por René Farabet y Pascal Werner, ?, para l'Atelier de création radiophonique.

1973

- «A quoi reconnaît-on le structuralisme?» en François Châtelet, ed., *Histoire de la philosophie tome 8: Le XXe siècle*, Paris: Hachette, 1973, pp.299-335. Reimpreso en Châtelet, ed., *La Philosophie tome 4: au XXe siècle*, Verviers, Belgium: Marabout, 1979, pp.293-329. También en *L'Île déserte*, *ibid.* Y trad. Cast. *Ibid.* Trad. Cast. en Châtelet, *Historia de la Filosofía 4*, Madrid: Espasa-Calpe, 1976, pp.567-599.
- --Con Daniel DEFERT : «Sur les lettres de H. M.», *Suicides dans les prisons en 1972*, Paris, Gallimard, cool. «Intolérable», p.38-40. También en *L'Île déserte*, *ibid.* Y trad. Cast. *Ibid.*
- --Con Gérard FROMANGER: *Fromanger, le peintre et le modèle*, Paris: Baudard Alvarez, 1973. Contiene «Le froid et le chaud» por Deleuze y reproducciones de obras de Fromanger. También en *L'Île déserte*, *ibid.* Y trad. Cast. *Ibid.*
- «Pensée nomade» y su discusión, así como la discusión posterior a la presentación de Pierre Klossowski, en *Nietzsche aujourd'hui? tome 1: Intensités*, Paris: 10/18, 1973, pp.105-121, 159-190. También en *L'Île déserte*, *ibid.* Y trad. Cast. *Ibid.*
- --Con Félix GUATTARI: «Sur le capitalisme et le désir». Entrevista realizada por M.-A. Burnier, ed. en *C'est demain la veille*, Paris: Éditions du Seuil, 1973, pp.137-161. También en *L'Île déserte*, *ibid.* Y trad. Cast. *Ibid.* Trad. Cast. por J.L. López en *Conversaciones con los radicales*, Barcelona: Kairós, 1975, pp.113-134.
- --Con Félix GUATTARI: «Bilan-programme pour machines désirantes» en *Minuit* 2, jan. 1973, pp.1-25. Reimpreso como apéndice a la Segunda edición de *L'Anti-Oedipe*, (1972. supra).
- Contribución a *recherches* 12, mars 1973: *Grande Encyclopédie des Homosexualités-Trois milliards de pervers*. Como todos los textos de este volumen son anónimos, la

contribución específica de Deleuze es objeto de conjeturas; posiblemente el ensayo «Sex-Pol en acte», pp.28-31, fue escrito por Deleuze. También «Sale race! Sale pédé!».

- Respuestas a una encuesta sobre «La belle vie des gauchistes» realizada por Guy Hocquenghem y Jean-François Bizot, publicada en *Actuel* 29, marzo 1973, y reimpresso en Hocquenghem, *L'Après-Mai des faunes*, Paris: Grasset, 1974, pp.97, 101.
- «Lettre à Michel Cressole» en *La Quinzaine littéraire* 161, April 1, 1973, pp.17-19. Reimpreso en M. Cressole, *Deleuze*, Paris: Éditions universitaires, 1973, pp.107-118. también publicada como "Lettre à un critique sévère" en *Pourparlers 1972-1990*, (1990. infra), pp.11-23.
- «Présence et Fonction de la Folie dans la recherche du Temps perdu» en *Saggi e Ricerche di Letteratura Francese* vol. XII, nuevas series, Rome: Editore, 1973, pp.381-390. Capítulo añadido a *Proust et les signes*, (1964. supra y 1976. infra)
- --Con Félix GUATTARI: «14 Mai 1914. Un seul ou plusieurs loups?», (sobre el 'hombre de los lobos' de Freud), en *Minuit* 5, Sept. 1973, pp.2-16. Reimpresión revisada en *Capitalisme et schizophrénie tome 2: Mille plateaux*, (1980. infra).
- «Relazione di Gilles Deleuze» y discusiones resultantes, en Armando Verdiglione, ed., *Psicanalisi e Politica: Atti del Convegno di studi tenuto a Milano l'8-9 maggio 1973*, Milan: Feltrinelli, 1973, pp.7-11, 17-21, 37-40, 44-45, 169-172. Traducido al francés en *L'Île déserte*, *ibid.* Bajo el nombre de «Cinq propositions sur la psychanalyse». Y trad. Cast. *Ibid.*
- --Con Félix GUATTARI y Michel FOUCAULT: «Chapitre V: Le Discours du plan», (sobre espacio urbano), en François Fourquet y Lion Murard, eds., *Les équipements de pouvoir, recherches* 13 [Dec. 1973], pp.183-186. Reimpreso como "Chapitre IV: Formation des équipements collectifs" en *Les équipements du pouvoir* por 10/18, 1976, pp.212-220. Trad. Cast. por Alberto Szpunberg en Fourquet y Murard, *Los equipamientos del poder*, Barcelona: Gustavo Gili, 1978.
- --Con Félix GUATTARI: «Le Nouvel arpenteur: Intensités et blocs d'enfance dans 'Le Château'» en *Critique* 319, Dec. 1973, pp.1046-1054. Reimpresión revisada en *Kafka: pour une littérature mineure*, (1975. infra).
- --Con Stefan CZERKINSKY: «Faces et surfaces», (discusión y seis dibujos de Deleuze), en Deleuze y Michel Foucault, *Mélanges: pouvoir et surface*, Paris, 1973, pp.1-10. (ver infra, 1994). También en *L'Île déserte*, *ibid.* Y trad. Cast. *Ibid.*
- **Audio** : --Con Hélène Cixous: «Littérasophie et filosofiture» discusión en las series *Dialogues*, duración 75: 00. Grabado en Junio 7, 1973 en la Université de Paris VIII/Vincennes. Primera emisión en France Culture, Septiembre 11, 1973. Producido por Roger Pillaudin.
- **Audio**: Lectura del texto de Nietzsche «Le voyageur», (aforismo 638 en *Menschliches, Allzumenschliches*), en un single de 45-RPM «Ouais Marchais, mieux qu'en 68, ex: Le voyageur», duración 4: 22, por el grupo de rock progresivo Schizo, voz de Richard Pinhas. Producido por Mathieu Carrière y realizado por Disques Disjuncta, Paris, 1973. Reeditado en el album *Electronique Guerilla* por el grupo de rock progresivo Heldon con Richard Pinhas, Paris: Disques Disjuncta, 1974. Reeditado en 1993 por Cuneiform Records, Silver Spring, MD.

1974

- Prefacio a Guy Hocquenghem, *L'Après-Mai des Faunes*, Paris: Grasset, 1974, pp.7-17. También en *L'Île déserte*, *ibid.* Y trad. Cast. *Ibid.*
- --Con Félix GUATTARI: «28 novembre 1947. Comment se faire un corps sans organes?» en *Minuit* 10, Sept. 1974, pp.56-84. Reimpresión revisada en *Capitalisme et schizophrénie tome 2: Mille plateaux*, (1980. infra).

- «Un art de planteur» en Gilles DELEUZE, Jean-Pierre FAYE, Jacques ROUBAUD y Alain TOURAINE, *Deleuze - Faye - Roubaud - Touraine parlent de "Les Autres", un film de Hugo Santiago écrit en collaboration avec Jorge Luis Borges et Adolfo Bioy Casares*, Paris: Christian Bourgois, 1974, no paginado. También en *L'Île déserte*, *ibid.* Y trad. Cast. *Ibid.*

1975

- «Deux régimes de fous» en Armando Verdiglione, ed., *Psychanalyse et sémiotique: Actes du colloque de Milan*, Paris: 10/18, 1975, pp.165-170. También en *Deux régimes de fous*. Paris, Minuit, 2003. Trad. Cast. por Alberto Clavería en A. Verdiglione, G. Deleuze & J. Kristeva, *Psicoanálisis y semiótica*, Barcelona: Gedisa Editorial, 1980.
- «Schizophrénie et société» en *Encyclopædia Universalis* vol.14, Paris: Encyclopædia Universalis, 1975, pp.733-735. También en *Deux régimes de fous*. *Ibid.*
- --Con Félix GUATTARI: *Kafka: Pour une littérature mineure*, Paris: Éditions de Minuit, 1975, (ver también 1973. supra). Trad. Cast. *Kafka: Por una literatura menor*, Mexico: Ediciones Era, 1978, por Jorge Aguilar.
- --Con Roland BARTHES y Gerard GENETTE: «Table ronde» en *Cahiers de Marcel Proust*, nuevas series 7, 1975, pp.87-115. También en *Deux régimes de fous*. *Ibid.*
- --Con Jean-François LYOTARD: «A propos du département de psychanalyse à Vincennes» en *Les Temps Modernes* 342, Jan. 1975, pp.862-863. También en *Deux régimes de fous*. *Ibid.*
- «Ecrivain non: un nouveau cartographe», reseña de Foucault: *Surveiller et punir*, en *Critique* 343, Dec. 1975, pp.1207-1227. Reimpresión revisada en *Foucault*, (1986. infra). Trad. Cast. "Escritor no: un nuevo cartógrafo" en *Liberación* 6, Dec. 30, 1984, pp.14-15.
- Miembro del comité de dirección para la *Revue de Métaphysique et de Morale* en la tirada de los meses Enero/marzo 1965 (ver 1965 supra) y en la de enero/marzo de 1975

1976

- --Con Félix Guattari: *Rhizome: Introduction*, Paris: Éditions de Minuit, 1976. Reimpresión revisada en *Capitalisme et schizophrénie tome 2: Mille plateaux*, (1980. infra). Trad. Cast. *Rizoma*, Valencia: Pre-Textos, 1984, por Victor Navarro y C. Casillas.
- *Proust et les signes*, Paris: Presses universitaires de France, 1976. Reimpresión ampliada de *Marcel Proust et les signes*, (1964. y 1970. supra). Texto añadido: conclusión, «Présence et fonction de la folie, l'Araignée», (ver 1973. supra).
- «Plusieurs personnalités regrettent 'le silence des autorités françaises'», contra la violación de los Derechos Humanos en Iran, en *Le Monde* Feb.4, 1976, p.4.
- «Avenir de linguistique» Prefacio a Henri Gobard, *L'Aliénation linguistique*, Paris: Flammarion, 1976, pp.9-14. publicada simultáneamente como «Les langues sont des bouillies où des fonctions et des mouvements mettent un peu d'ordre polémique» en *La Quinzaine littéraire* May 1-15, 1976, pp.12-13. También en *Deux régimes de fous*. *Ibid.*
- «Trois questions sur *Six fois deux*», sobre los films televisivos de Godard, en *Cahiers du Cinéma* 271, 1976, pp.5-12. Reimpreso en *Pourparlers 1972-1990*, (1990. infra). pp.55-66.
- «Gilles Deleuze fasciné par 'le Misogyne'», reseña sobre esta novela de Alain Roger en *La Quinzaine Littéraire* 229, 16-31 March 1976, pp.8-9. También en *Deux régimes de fous*. *Ibid.*
- «L'Appel du 18 joint», a favor de la legalización de la marihuana, en *Libération* June 18, 1976, p.16.

- «Nota dell'autore per l'edizione italiana» en *Logica del senso*, Milan: Feltrinelli, 1976, pp.293-295. Traducido por M. De Stefanis. (ver 1969. supra). También en *Deux régimes de fous. Ibid.*

1977

- --Con Claire PARNET: *Dialogues*, Paris: Flammarion, 1977. Trad. Cast. *Diálogos*, Valencia: Pre-Textos, 1980, por José Vázquez Pérez.
- --Con Félix GUATTARI: «Quatre propositions sur la psychanalyse» en Deleuze-Guattari eds., *Politique et psychanalyse*, Alençon: Bibliothèque des mots perdus, 1977. También en *Deux régimes de fous. Ibid.*
- --Con Félix GUATTARI, Claire PARNET y André SCALA, «L'Interpretation des énoncés» en Deleuze-Guattari eds., *Politique et psychanalyse*, Alençon: Bibliothèque des mots perdus, 1977. También en *Deux régimes de fous. Ibid.* Trad. Cast. *Política y Psicoanálisis*, Mexico: Ediciones Terra Nova, 1980, por Raymundo Mier.
- «A propos d'un procès», petición contra el encarcelamiento por violación estatutaria, en *Le Monde* Jan.26, 1977, p.24.
- «Ascension du social» postfacio a Jacques Donzelot, *La Police des familles*, Paris: Editions de Minuit, 1977, pp.213-220. También en *Deux régimes de fous. Ibid.*
- «Le juif riche», (sobre la película de Daniel Schmid, *L'Ombre des anges*), en *Le Monde*, February 18, 1977, p.26. Reimpreso en Irène Lambelet, ed. *Daniel Schmid*, Lausanne: Editions l'âge d'homme, 1982, pp.93-95. (ver infra, VI.7). También en *Deux régimes de fous. Ibid.*
- «Un Appel pour la révision du code pénal à propos des relations mineurs-adultes», en *Le Monde* May 22-23, 1977, p.24.
- «Gilles Deleuze contre les 'nouveaux philosophes'», entrevista realizada para *Le Monde* 19-20 June 1977, p.19. Reimpreso como un suplemento a *Minuit* 24, June 5, 1977, en *Recherches* 30: *Les Untorelli*, Nov. 1977, pp.179-184, y en *Faut-il brûler les nouveaux philosophes?* Paris: Nouvelles Éditions Oswald, 1978, pp.186-194, bajo el título «A propos des nouveaux philosophes et d'un problème plus général», también aparece bajo este epígrafe en *Deux régimes de fous. Ibid.*
- «Nous croyons au caractère constructiviste de certaines agitations de gauche» y «L'Appel des intellectuels français contre la répression en Italie», contra la represión de los grupos de extrema Izquierda, en *recherches* 30: *Les Untorelli*, Nov. 1977, pp.149-150. ver VI.9 infra.
- --Con Félix GUATTARI: «Le pire moyen de faire l'Europe» (sobre Klaus Croissant y el grupo Baader-Meinhof), en *Le Monde* Nov. 2, 1977, p.6. También en *Deux régimes de fous. Ibid.*
- Transcripción del seminario para el 7 de Junio de 1977, en el Nouveaux Philosophes.
- Algunas notas al *Spinoza* de Martial GUEROULT, tome 3 publicadas en *La Revue philosophique de France et de l'étranger* CLXVII, 1977, pp.285, 302. Estas notas están firmadas "G.D." y no han sido definitivamente atribuidas a Deleuze.
- --Con Michel FOUCAULT y más tarde con Maurice de GANDILLAC: Friedrich Nietzsche, *Oeuvres philosophiques complètes*, Paris: Gallimard, (ver 1967 supra). La colección consta de dieciocho volúmenes hasta la fecha.
- **Audio:**« Avez-vous lu Baruch? ou le portrait présumé de Spinoza» en las series *Samedis de France Culture*, duración 12: 50. Grabado en Diciembre 1977. Primera emisión en France Culture, Marzo 4, 1978. Producido por Michèle Cohen.

1978

- --Con Carmelo BENE: *Sovrapposizioni*, Milan: Feltrinelli, 1978. Publicación francesa: *Superpositions*, Paris: Editions de Minuit, 1979. Contiene «Un manifeste de moins» de Deleuze, pp.85-131. Trad. Cast. «Un manifiesto de menos» por Gerardo Ramírez en *El vampiro pasivo* 12, 1994, p.36ff. «Un manifiesto de menos» en Carmelo BENE, Gilles DELEUZE, *Superposiciones*, Buenos Aires: Artes del Sur, 2003.
- «Deux questions», (sobre el uso de las drogas), en François Châtelet, Gilles Deleuze, Eriik Genevois, Félix Guattari, Rudolf Ingold, Numa Musard y Claude Olievenstein, *...où il est question de la toxicomanie*, Alençon: Bibliothèque des Mots perdus, 1978, unpaginated. También en *Deux régimes de fous. Ibid.*
- --Con Fanny DELEUZE: «Nietzsche et Paulus, Lawrence et Jean de Patmos» Prefacio a D.H. Lawrence, *Apocalypse*, Paris: Balland, 1978, pp.7-37. Texto de Lawrence traducido por Fanny Deleuze. Reimpresión revisada en *Critique et clinique*, (ver infra, 1993).
- «Spinoza et nous» y su resultante discusión en *Revue de Synthèse* III: 89-91, Jan.-Sept. 1978, pp.271-278. Reimpresión revisada en *Spinoza: Philosophie pratique*, 1981, Segunda edición de *Spinoza* [1970], (1970. supra); (ver 1981. infra).
- «Philosophie et Minorité» en *Critique* 34: 369, Feb. 1978, pp.154-155. Trad. Cast. "Filosofía y minoría" por Libia Moez y Gerardo Ramírez en *El vampiro pasivo* 7-8, p.12.
- «Les Gêneurs», (sobre Palestina), en *Le Monde* April 7, 1978. También en *Deux régimes de fous. Ibid.*
- «La plainte et le corps», reseña de Pierre Fedida: *L'Absence*, en *Le Monde* Octubre 13, 1978. También en *Deux régimes de fous. Ibid.*
- «Rendre audibles des forces non-audibles par elle-mêmes» Texto repartido en una conferencia en el l'Institut de Recherche et de Coordination Acoustique/Musique, IRCAM, en 1978. También en *Deux régimes de fous. Ibid.*
- Presentación sobre «Freud et la psychanalyse» en las series *Mi-fugue Mi-raisin*, duración 5: 00. Grabado en Abril 7, 1978. Primera emisión en France Culture, Abril 8, 1978.

1979

- «En quoi la philosophie peut servir à des mathématiciens, ou même à des musiciens - même et surtout quand elle ne parle pas de musique ou de mathématiques» en Jean Brunet, B. Cassen, François Châtelet, P. Merlin y M. Reberieux, eds., *Vincennes ou le désir d'apprendre*, Paris: Éditions Alain Moreau, 1979, pp.120-121. También en *Deux régimes de fous. Ibid.* Trad. Cast. "Cómo puede servir la filosofía a los matemáticos, o incluso a los músicos - sobre todo cuando ella no hable ni de matemáticos ni de música?" por Gerardo Ramírez en *El vampiro pasivo* 15, 1995, p.8.
- «Lettera aperta ai giudici di Negri», carta sobre el arresto de Antonio Negri, en *La Repubblica*, Italy, 10 May 1979, pp.1, 4. También en *Deux régimes de fous. Ibid.*
- Es miembro del comité de preparación de: *Etats généraux de la philosophie (16 et 17 juin 1979)*, Paris: Flammarion, 1979, pp.6-19.
- «Ce livre est littéralement une preuve d'innocence», reseña del libro de Antonio Negri: *Marx au-delà de Marx*, en *Le Matin de Paris* Dec. 13, 1979, p.32. También en *Deux régimes de fous. Ibid.*

1980

- --Con Félix GUATTARI: *Capitalisme et schizophrénie tome 2: Mille plateaux*, Paris: Éditions de Minuit, 1980. Trad. Cast. *Mil mesetas*, Valencia: Pre-Textos, 1988, por José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta.

- «8 ans après: Entretien 1980» por Catherine Clément en *L'Arc* 49: *Deleuze*, revised edition 1980, pp.99-102. También en *Deux régimes de fous. Ibid.* Trad. Cast. "Entrevista 1980" por Gerardo Ramírez y Ernesto Hernández en *El vampiro pasivo* 3, 1988.
- --Con François CHATELET: «Pourquoi en être arrivé là?», entrevista realizada en la Université de Paris -VIII/Vincennes por J.P. Gene, en *Libération* Mar. 17, 1980, p.4.
- --Con François CHATELET y Jean-François LYOTARD: «Pour une commission d'enquête», en Vincennes, en *Libération* Mar. 17, 1980, p.4.
- «'Mille plateaux' ne font pas une montagne, ils ouvrent mille chemins philosophiques», (entrevista realizada por Christian Descamps, Didier Eribon y Robert Maggiori), en *Libération* Oct. 23, 1980. Reimpreso en *Pourparlers 1972-1990*, (1990. infra), como "Sur Mille plateaux", pp.39-52.
- «Appel à la candidature de Coluche» en *Le Monde* Nov.19, 1980, p.10

1981

- *Spinoza: Philosophie pratique*, Paris: Editions de Minuit, 1981. Reedición ampliada de *Spinoza: textes choisis*, 1970, (ver 1970. supra). Textos añadidos: capítulo III «Les Lettres du mal», capítulo V, «L'evolution de Spinoza», y capítulo VI, «Spinoza et nous», (ver 1978. supra). Trad. Cast. *Spinoza: Filosofía práctica*, Barcelona: Tusquets, 1984, por Antonio Escohotado.
- «Peindre le cri» en *Critique* 408, mai 1981, pp.506-511. Extracto de *Francis Bacon: Logique de la Sensation*, (1981. infra), como adelanto a la publicación del libro.
- *Francis Bacon: Logique de la Sensation*, Paris: Éditions de la Différence, 1981. Vol I contiene textos de Deleuze; Vol II contiene reproducciones de cuadros de Bacon. En la segunda edición (1984. infra) se incorporan más cuadros pero no se altera el texto de Deleuze. Trad. Cast. *Francis Bacon: Lógica de la sensación*. Arena libros, Madrid, 2002.
- «La peinture enflamme l'écriture», entrevista realizada por Hervé Guibert, en *Le Monde* 3 Dec. 1981, p.15. También en *Deux régimes de fous. Ibid.* Trad. Cast. «La pintura inflama la escritura» por Ernesto Hernández en *El vampiro pasivo* 9, 1992, p.30.
- «Appeal for the Formation of an International Commission to Inquire about the Italian Judiciary Situation y the Situation in Italian Jails» organizado en enero de 1981, citado en: Antonio Negri, *Marx Beyond Marx*, Brooklyn: Autonomedia, 1991, p.238. Texto disponible en los Texas Archives of Autonomist Marxism, c/o Harry Cleaver, Department of Economics, University of Texas at Austin, Austin, TX 78712-1173.
- «'Manfred': un extraordinaire renouvellement (1 ottobre 1980)» en Carmelo Bene, *Otello, o la deficienza della donna*, Milan: Feltrinelli, 1981, pp.7-9. Traducido por Jean-Paul Manganaro. Originalmente publicada como notas al pie al album *Manfred - Carmelo Bene*, (Fonit Cetra). También en *Deux régimes de fous. Ibid.*
- «Un Appel d'écrivains et de scientifiques de gauche», en *Le Monde* Dec.23, 1981, p.5. también publicado, en forma de compendio, en *Le Matin de Paris* Dec.21, 1981, p.9.
- «Appel des intellectuels européens pour la Pologne», contra la detención de los militantes en Polonia, en *Libération* Dic.30, 1981, p.36.
- **Audio:** Voz distorsionada electrónicamente de una posible lectura o comentario a la *Ética* de Spinoza: «L'Ethique 1», duración 6: 21, y «L'Ethique 3», duración 4: 48. En el album *L'Ethique* por Richard Pinhas, Paris: Pulse, 1981. Reeditado en 1992 por Cuneiform Records, Silver Spring, MD.

1982

- Prefacio a Antonio Negri, *L'Anomalie sauvage: Puissance et pouvoir chez Spinoza*, Paris: Presses Universitaires de France, 1982, pp.9-12. Texto de Negri traducido al francés por

François Matheron. También en *Deux régimes de fous. Ibid.* Trad. Cast. «*La anomalía salvaje: un gran libro*» por Jordi Sánchez en *Anthropos* 144, mayo 1993, pp.58-59.

- «Un million pour la résistance Salvadorienne», contra la intervención de la administración de Reagan en El Salvador, en *Le Matin de Paris* Feb. 5, 1982, p.1.
- «Les Indiens de Palestine», entrevista realizada por Elias Sanbar, en *Libération* May 8-9, 1982, pp.20-21. También en *Deux régimes de fous. Ibid.*
- «Lettre à Uno sur le langage» en *Gendai shisō (La Revue de la pensée aujourd'hui)*, Tokyo, Dec. 1982, pp.50-58. Traducido al japonés por Kuniichi Uno. También en *Deux régimes de fous. Ibid.* Trad. Cast. «Deleuze en japonés: Una soledad demasiado poblada», en *Archipiélago*, nº.29. pp. 103-107. Por Jordi Terre y Tadashi Yanai.
- --Con Kuniichi UNO: «Exposé d'une poétique rhizomatique» en *Gendai shisō (La Revue de la pensée aujourd'hui)*, Tokyo, Dec. 1982, pp.94-102. Traducido al japonés por Kuniichi Uno. Consiste en una carta de Uno a Deleuze, pp.94-100, y la carta de Deleuze respondiendo, 100-101, así como la transcripción de comentarios telefónicos de ambos, 101-102.
- **Audio:** Voz distorsionada electrónicamente de una posible lectura o comentario de la *Ética* de Spinoza: «Livre 5: L'Ethique», duración 8: 39, y «1992: Iceland: The Fall», duración 4: 37. Editado en el doble album: *Rhizosphere/Live at Bobino: Paris, France 1982* por Richard Pinhas, Silver Spring, MD: Cuneiform Records, 1994. Este album también contiene notas escritas de Deleuze y Guattari: una cita de *Rhizome*, Paris: Minuit, 1976; (ver 1976. supra), p.35, reimpresso en *Mille plateaux* [Paris: Minuit, 1980; ver 1980. supra], p.19, y una cita de *Différence et répétition*, Paris: Presses universitaires de France, 1968; (ver 1968. supra), p.16.

1983

- *Cinema-1: L'Image-mouvement*, Paris: Éditions de Minuit, 1983. Trad. Cast. *La imagen-movimiento: Estudios sobre cine 1*, Barcelona: Paidós, 1984, por Irene Agoff.
- «L'abstraction lyrique» en *Change International 1*, 1983, p.82. Extracto de *Cinéma-1*, (1983. supra).
- «Prefacio a la Traducción al inglés de 'Nietzsche and Philosophy'», New York: Columbia University Press, 1983, pp.ix-xiv. Traducido por Hugh Tomlinson. (ver 1962. supra). También en *Deux régimes de fous. Ibid.*
- «Des intellectuels préparent un Livre blanc en faveur des inculpés», sobre el affair "Coral", en *Le Monde* 22 janvier 1983, p.12.
- «'La Photographie est déjà tirée dans les choses'», entrevista realizada por Pascal Bonitzer y Jean Narboni, en *Cahiers du cinéma* 352, Oct. 1983, pp.35-40. Reimpresso como "Sur l'Image-Mouvement" en *Pourparlers 1972-1990*, (1990. infra), pp.67-81.
- «Cinéma-1, première», entrevista realizada por Serge Daney, en *Libération* Oct. 3, 1983, pp.30-31. También en *Deux régimes de fous. Ibid.* Trad. Cast. "Cine 1, Primero" por Gerardo Ramírez en *El vampiro pasivo* 15, 1995, p.12ff.
- «Le Philosophe menuisier», entrevista realizada por Didier Eribon, en *Libération* Oct. 3, 1983, pp.30-31.
- «Portrait du philosophe en spectateur», entrevista realizada por Hervé Guibert, en *Le Monde* Oct. 6, 1983, pp.1, 17. También en *Deux régimes de fous. Ibid.*
- «Godard et Rivette» en *La Quinzaine littéraire* 404, Nov. 1, 1983, pp.6-7. Reimpresión revisada en *Cinéma-2*, (1985. infra).

- -- Con Jean-Pierre Bamberger: «Le pacifisme aujourd'hui», entrevista realizada por Claire Parnet, en *Les Nouvelles* Dec. 15-21, 1983, pp.60-64. También en *Deux régimes de fous*. *Ibid*.

1984

- «Preface: On the Four Poetic Formulas Which Might Summarize the Kantian Philosophy» a *Kant's Critical Philosophy: The Doctrine of the Faculties*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984, pp.vii-xiii. Traducido por Hugh Tomlinson y Barbara Habberjam. (ver 1963.1 supra).
Publicación francesa: «Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne» en *Philosophie* 9, 1986, pp.29-34. Reimpresión revisada en *Critique et clinique*, (ver infra, 1993).
- «Books», (sobre Francis Bacon), en *Artforum*, Jan. 1984, pp.68-69. Traducido por Lisa Liebmann. Texto redactado para: *Francis Bacon: Logique de la sensation*, (1981. supra); incluido en la Traducción al inglés como prefacio.
- --Con Félix GUATTARI: «Mai 68 n'a pas eu lieu» en *Les Nouvelles* 3-10 May 1984, pp.75-76. También en *Deux régimes de fous*. *Ibid*. Trad. Cast. "Mayo del 68 no tuvo lugar" por Gerardo Ramírez en *El vampiro pasivo* 15, 1995.
- «Lettre à Uno: Comment nous avons travaillé à deux» en *Gendai shisō (La Revue de la pensée aujourd'hui)*, Tokyo, 12: 11, #9, 1984, pp.8-11. Traducido al japonés por Kuniichi Uno. También en *Deux régimes de fous*. *Ibid*.
- «Le Temps musical» en *Gendai shisō (La Revue de la pensée aujourd'hui)*, Tokyo, 12: 11, #9, 1984, pp.294-298. Traducido al japonés por Kuniichi Uno.
- «Grandeur de Yasser Arafat» en *Revue d'études Palestiniennes* 10, invierno 1984, pp.41-43. También en *Deux régimes de fous*. *Ibid*.
- --Con François CHATELET y Félix GUATTARI: «Pour un droit d'asile politique un et indivisible» en *Le Nouvel Observateur* 1041, October 1984, p.18. también publicado como: «Quelle Europe veut-on construire?» en *Deux régimes de fous*. *Ibid*.
- «Les QHS en Italie: Les familles des détenus alertent l'opinion européenne», contra las "Prisiones especiales" italianas para los terroristas acusados, en *Libération* June 6, 1984, p.10.

1985

- *Cinéma-2: L'Image-temps*, Paris: Éditions de Minuit, 1985.(ver también 1983. supra). Trad. Cast. *La imagen-tiempo: Estudios sobre cine 2*, Barcelona: Paidós, 1986, por Irene Agoff.
- «Sur les principaux concepts de Michel Foucault», basado en los cursos que Deleuze sobre Foucault. Este artículo se encuentra diseminado en *Foucault* (1986. infra). También en *Deux régimes de fous*. *Ibid*.
- «Les plages d'immanence» en Annie Cazenave y Jean-François Lyotard, eds., *L'Art des Confins: Mélanges offert à Maurice de Gandillac*, Paris: Presses Universitaires de France, 1985, pp.79-81. También en *Deux régimes de fous*. *Ibid*.
- Entrevista realizada por Antoine Dulaure y Claire Parnet en *L'Autre Journal* 8, Oct. 1985, pp.10-22. Reimpreso como «Les Intercesseurs» en *Pourparlers 1972-1990*, (1990. infra), pp.165-184.
- «Le philosophe et le cinéma», entrevista realizada por Gilbert Calbasso y Fabrice Revault d'Allonnes, en *Cinéma* 334, Dec. 18-24, 1985, pp.2-3. Reimpreso como "Sur *L'Image-Temps*" en *Pourparlers 1972-1990*, (1990. infra), pp.82-87.

- «Il était une étoile de groupe», (sobre la muerte de François Châtelet), en *Libération* Dec. 27, 1985, pp.21-22. También en *Deux régimes de fous. Ibid.* Trad. Cast. "Era una estrella de grupo" por Gerardo Ramírez en *El vampiro pasivo* 15, 1995, p.1.
- «La philosophie perd une voix», mini-entrevista realizada por la muerte de Vladimir Jankélévitch, en *Libération* 8/9 juin 1985, p.34.
- **Audio** : Seminario: «Michel Foucault: Savoir, Pouvoir, Subjectivation» editado en la Université de Paris VIII-Vincennes à St. Denis from Oct. 29, 1985 a Jan. 21, 1986, 34 cassettes. Estas cassettes están en los archivos del Centre Michel Foucault, 43 bis, rue de la Glacière, 75013 Paris, y no pueden ser duplicados.

1986

- *Foucault*, Paris: Éditions de Minuit, 1986, (ver también 1970. y 1975. supra). Trad. Cast. *Foucault*, Barcelona: Paidós Studio, 1987, por José Vázquez Pérez. Prefacio por Miguel Morey.
- «Preface to the English Edition» de *Cinema 1: The Movement-Image*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986, pp.ix-x. Traducido por Hugh Tomlinson y Barbara Habberjam. (ver 1983. supra). También en *Deux régimes de fous. Ibid.*
- «Boulez, Proust et les temps: 'Occuper sans compter'» en Claude Samuel, ed., *Eclats/Boulez*, Paris: Centre Georges Pompidou, 1986, pp.98-100. También en *Deux régimes de fous. Ibid.* Trad. Cast.: «Boulez, Proust y el tiempo: ocupar sin contar», en revista *Archipelago*, nº.32. pp. 18-23. por Jordi Terre.
- «Optimisme, pessimisme et voyage: Lettre à Serge Daney» Prefacio a Serge Daney, *Ciné Journal*, Paris: Cahiers du cinéma, 1986, pp.5-13. Reimpreso en *Pourparlers 1972-1990*, (1990. infra), pp.97-112.
- «Le Plus grand film irlandais», (sobre *Film* de Samuel Beckett) en *Revue d'Esthétique* 1986, pp.381-382. Reimpresión revisada en *Critique et clinique*, (ver infra, 1993).
- «Le cerveau, c'est l'écran», entrevista realizada por A. Bergala, Pascal Bonitzer, M. Chevré, Jean Narboni, C. Tesson y S. Toubiana, en *Cahiers du cinéma* 380, Feb. 1986, pp.25-32. También en *Deux régimes de fous. Ibid.* Trad. Cast. "El cerebro es la pantalla" por Germán Muñoz en *El Espectador*, Columbia.
- «The Intellectual and Politics: Foucault and the Prison», entrevista realizada por Paul Rabinow y Keith Gandall, en *History of the Present* 2, primavera 1986, pp.1-2, 20-21. También en *Deux régimes de fous. Ibid.*
- «Sur le régime cristallin» en *Hors Cadre* 4, 1986, pp.39-45. Reimpreso como "Doutes sur l'imaginaire" en *Pourparlers 1972-1990*, (1990. infra), pp.88-96.
- «Fendre les choses, fendre les mots», entrevista realizada sobre Foucault por Robert Maggiori, en *Libération* Sept, 2, 1986, pp.27-28. Reimpreso en *Pourparlers 1972-1990*, (1990. infra), pp.115-122.
- «Michel Foucault dans la troisième dimension», entrevista realizada por Robert Maggiori, en *Libération* Sept. 3, 1986, p.38. Reimpreso en *Pourparlers 1972-1990*, (1990. infra), pp.122-127. Conclusión de (1986. supra).
- «La vie comme une oeuvre d'art», entrevista realizada sobre Foucault por Didier Eribon, en *Le Nouvel Observateur* 1138, Sept. 4, 1986, pp.66-68. Versión ampliada publicada en *Pourparlers 1972-1990*, (1990. infra), pp.129-138.
- Prefacio a la edición americana de *Différence et répétition*. Este escrito fue publicado en 1994 (ver 1994. infra), pero es de este periodo y así está colocado en *Deux régimes de fous. Ibid.*

1987

- «Preface to the English-Language Edition» y notas adicionales en en *Dialogues*, New York: Columbia University Press, 1987, pp.vii-x, 151-152. Traducido por Hugh Tomlinson y Barbara Habberjam. (ver 1977. supra). También en *Deux régimes de fous. Ibid.*
- --Con Félix GUATTARI: «Prefazione per l'edizione italiana» de *Mille piani: Capitalismo e schizofrenia*, Rome: Bibliotheca Biographica, 1987, pp.xi-xiv. Traducido por Giorgio Passerone. (ver 1980. supra). También en *Deux régimes de fous. Ibid.* Trad. Cast. «Prólogo a la edición italiana de *Mille Plateaux*» por Milton Tornamira [Jordi Terré] en *Archipiélago* 17, 1994, pp.92-94.
- --Con Félix GUATTARI funda la revista *Chimères*, Gourdon: Editions Dominique Bedou, 1987-1989; Paris: Editions de la Passion, 1990-presente. Trimestral, primavera 1987 –hasta el presente; Tirada de treinta y seis ejemplares en 1998. Deleuze aparece como co-director de la publicación desde la tirada #2, verano 1987, a la tirada #17, otoño 1992; Después, Deleuze y Guattari aparecen como "fondateurs." (ver los artículos de Deleuze publicados en esta revista 1988, 1990, 1993 y 1994 infra).
- **Video** : «Qu'est-ce que l'acte de création?» conferencia presentada en las series «Mardis de la Fondation», Marzo 17, 1987. 50 minutos, color. Producido por la Fondation Européene des Métiers de l'Image et du Son, FEMIS, y ARTS: Cahiers multi-média du Ministère de la Culture et de la Communication, emisión en televisión en las series Océaniques: des idées, des hommes, des oeuvres. Reemitida en 1989.

Transcripción parcial publicada como «Avoir une idée en cinéma: A propos du cinéma des Straub-Huillet» en Jean-Marie Straub y Danièle Huillet, Hölderlin, Cézanne, Lédignan: Editions Antigone, 1990, pp.65-77, (ver infra, 1990). Transcripción completa en: [http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=134&groupe=Conf^oE9rences&langue=1](http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=134&groupe=Conf%^oE9rences&langue=1)

1988

- *Le Pli: Leibniz et le Baroque*, Paris: Éditions de Minuit, 1988. Trad. Cast. *El Pliegue: Leibniz y el barroco*, Barcelona: Paidós, 1989, por José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta.
- *Périclès et Verdi: La philosophie de François Châtelet*, Paris: Éditions de Minuit, 1988. Trad. Cast. *Pericles y Verdi*, Valencia: Pre-Textos, 1989, por Umbelina Larraceleta y José Vázquez Pérez.
- Peticiones para el aplazamiento del juicio a *Action Directe*, grupo terrorista izquierdista, basándose en que la huelga de hambre de los presos pone en peligro su salud. Febrero 22, publicada en *Le Monde*, Feb.23, p.10, y Marzo 20, 1988. Publicado en Michael Dartnell, *Action Directe*, London: Cass, 1995, pp.168, 170-71, 179.
- «Foucault, historien du present» en *Magazine littéraire* 257, Sept. 1988, pp.51-52. Reimpreso en «Qu'est-ce qu'un dispositif?», (1989. infra). También en *Deux régimes de fous. Ibid.* Trad. Cast. Foucault, Historiador del presente" por Gerardo Ramírez en *El vampiro pasivo* 15, p.10.
- «Signes et événements», entrevista realizada por Raymond Bellour y François Ewald, en *Magazine littéraire* 257, Sept. 1988, pp.16-25. Reimpreso como «Sur la philosophie» en *Pourparlers 1972-1990*, (1990. infra) pp.185-212.
- «Un critère pour le baroque» en *Chimères* 5/6, 1988, pp.3-9. Reimpreso en *Le Pli: Leibniz et le Baroque*, (1988. supra. ver también IV.6 infra).
- «'A Philosophical Concept...» en *Topoi* 7: 2, Sept. 1988, p.111-112. Reimpreso en E. Cadava, ed., *Who Comes After the Subject?*, New York: Routledge, 1991. Traducido por

Julien Deleuze. Trad. franc. «Un concept philosophique» en *Cahiers Confrontation* 20, hiver 1989, pp.89-90. Traducido por René Major después de perder el original en francés.

- «La pensée mise en plis», entrevista realizada por Robert Maggiori, en *Libération* Sept. 22, 1988, pp.I-III. Reimpreso como «Sur Leibniz» en *Pourparlers 1972-1990*, (1990. infra), pp.213-222.
- Texto sobre «Wherever They Can ver It», (sobre los palestinos), en *al-Karmel* 29, 1988, pp.27-28.
- **Video:** «L'Abécédaire de Gilles Deleuze» Discusión emitida por el programa de arte quincenal Metropolis en el canal Arte franco-germano que dio comienzo en Enero 15, de 1995. Programas coordinados por Pierre-Andre Boutang. Discusiones filmadas en 1988 por Claire Parnet. Episodios individuales: "A comme Animal," "B comme Boisson," "C comme Culture," "D comme Désir," "E comme Enfance," "F comme Fidélité," "G comme Gauche," "H comme Histoire de la philosophie," "I comme Idée," "J comme Joie," "K comme Kant," "L comme Literature," "M comme Maladie," "N comme Neurologie," "O comme Opéra," "P comme Professeur," "Q comme question," "R comme Résistance," "S comme Style," "T comme Tennis," "U comme Un," "V comme Voyage," "W comme Wittgenstein," "X & Y comme inconnues," "Z comme Zigzag." Publicación en video: *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, Paris: Editions Montparnasse, 1997. Tres videocassettes con una duración total de 7: 30: 00.

1989

- «Qu'est-ce qu'un dispositif» y su discusión en *Michel Foucault philosophe, Rencontre internationale Paris 9, 10, 11 janvier 1988*, Paris: Seuil, 1989, pp.185-195. (ver 1988. supra). También en *Deux régimes de fous. Ibid.* Trad. Cast. «Qué es un dispositivo?» en *Michel Foucault filosofo*, Barcelona: Gedisa editorial, 1990, por Alberto Bixio.
- «Preface to the English Edition» en *Cinema 2: The Time-Image*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989, pp.xi-xii. Traducido por Hugh Tomlinson y Robert Galeta. (ver 1985. supra). También en *Deux régimes de fous. Ibid.*
- «Postface: Bartleby, ou la formule» en Herman Melville, *Bartleby, Les Iles enchantées, Le Campanile*, Paris: Flammarion, 1989, pp.171-208. Texto de Melville traducido por Michèle Causse. Reimpresión revisada en *Critique et clinique*, (ver infra, 1993).
- --Con Patrick Kechinchian: «Barthleby, l'homme sans références» en *Le Monde*, 28 Avril, 1989.
- «Les trois cercles de Rivette» en *Cahiers du cinéma* 416, fevrier 1989, pp.18-19. También en *Deux régimes de fous. Ibid.* Trad. Cast. «Los tres círculos de Rivette» por Ernesto Hernández en *El vampiro pasivo* 12, 1992, p.59.
- «Re-présentation de Masoch» en *Libération* May 18, 1989, p.30. Reimpresión revisada en *Critique et clinique*, (ver infra, 1993).
- «Gilles Deleuze craint l'engrenage», (sobre las escuelas islámicas apoyadas por el Estado en Francia), en *Libération* August [?] 26, 1989. También en *Deux régimes de fous. Ibid.*
- «Lettre à Réda Bensmaïa» en *Lendemains* XIV: 53, 1989, p.9. Reimpreso como "Lettre à Réda Bensmaïa sur Spinoza" en *Pourparlers 1972-1990*, (1990. infra), pp.223-225.
- Carta a Gian Marco Montesano en DELEUZE, Achille BONITO Oliva y Toni NEGRI, *Gian Marco Montesano: guardando il cielo 21 giugno 1989*, Rome: Monti, 1989.
- «La veuve d'Ali Mécili va déposer plainte contre X... pour forfaiture», contra la deportación de un sospechoso de asesinato por razones de "orden público", en *Le Monde* Dec. 15, 1989.

1990

- «Le Devenir révolutionnaire et les créations politiques», entrevista realizada por Toni Negri, en *Futur antérieur* 1, primavera 1990, pp.100-108. Reimpreso como «Contrôle et devenir» en *Pourparlers 1972-1990*, (1990. infra), pp.229-239.
- «Post-scriptum sur les sociétés de contrôle» en *L'autre journal* 1, May 1990. Reimpreso en *Pourparlers 1972-1990*, (1990. infra), pp.240-247.
- *Pourparlers 1972-1990*, Paris: Éditions de Minuit, 1990. Este libro recopila muchos textos citados en esta bibliografía, ver: 1972, 1973, 1976, 1980, 1983, 1985, 1985, 1986, 1986, 1986, 1986, 1988.4, 1988, 1989, 1990 y 1990. Trad. Cast. *Conversaciones*, Valencia: Pre-Textos, 1995, por José Luis Pardo.
- Carta citada en la introducción a: Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, New York: Zone Books, 1990, p.11. Traducido por Martin Joughin.
- «Les Conditions de la question: qu'est-ce que la philosophie?» en *Chimères* 8, May 1990, pp.123-132. Reimpresión revisada en *Qu'est-ce que la philosophie?*, (1991. infra), (ver también IV.6 infra). Trad. Cast. «Las condiciones de la pregunta: Qué es la filosofía?» por Ernesto Hernández en *El vampiro pasivo* 6, 1991, p.24ff.
- «Lettre-préface» a Mireille Buydens, *Sahara: l'esthétique de Gilles Deleuze*, Paris: Vrin, 1990, p.5.
- --Con Pierre BOURDIEU, Jérôme LINDON y Pierre VIDAL-NAQUET: «Adresse au gouvernement français», (sobre la Operación 'Desert Shield' en la Guerra del Golfo), en *Libération* 5 Sept. 1990, p.6.
- «Avoir une idée en cinéma: À propos du cinéma des Straub-Huillet» en Jean-Marie Straub y Danièle Huillet, *Hölderlin, Cézanne*, Lédignan: Editions Antigone, 1990, pp.65-77. Es un extracto de la conferencia impartida a los estudiantes de FEMIS, emitido en las series *Océaniques*, (ver infra, III.1). Transcrita y presentada por Charles Tesson. También en *Deux régimes de fous*. Trad. Cast. «Tener una idea en cine» por Jorge Terré en *Archipiélago* 22, otoño 1995, pp.52-59.

1991

- «A Return to Bergson» postfacio a *Bergsonism*, New York: Zone, 1991, pp.115-118. Traducido por Hugh Tomlinson. (ver 1966. supra).
- «Preface to the English-language Edition» en *Empiricism and Subjectivity: An Essay on Hume's Theory of Human Nature*, New York: Columbia University Press, 1991, pp.ix-x. Traducido por Constantin V. Boundas. (ver 1953. supra). También en *Deux régimes de fous. Ibid.*
- «Préface» a Éric Alliez, *Les Temps capitaux tome I: Récits de la conquête du temps*, Paris: Éditions du Cerf, 1991, pp.7-9. También en *Deux régimes de fous. Ibid.* Trad. Cast. "Prefacio de G. Deleuze al libro de Eric Alliez, *Le Temps capitaux*" por Gerardo Ramírez en *El vampiro pasivo* 17, 1996, p.4.
- «Prefazione: Una nuova stilistica» en Giorgio Passerone, *La Linea astratta: Pragmatica dello stile*, Milano: Edizioni Angelo Guerini, 1991, pp.9-13. Traducido por Giorgio Passerone. También en *Deux régimes de fous. Ibid.*
- --Con René SCHERER: «La guerre immonde», (sobre la Guerra del Golfo), en *Libération* 4 mars 1991, p.11. Trad. Cast. *El Mundo*, Febrero 24, 1991.
- --Con Félix GUATTARI: *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris: Éditions de Minuit, 1991. (con artículos de otros años. Ver 1990. supra. Trad. Cast. *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona: Editorial Anagrama, 1993, por Thomas Kauf.

- Páginas 106-108 reimpresas como "Péguy, Nietzsche, Foucault" en *Amitié Charles Péguy: Bulletin d'informations et de recherches* 15: 57, Jan.-Mar. 1992, pp.53-55.
- --Con Félix GUATTARI: «Secret de fabrication: Deleuze-Guattari: Nous Deux», entrevista realizada por Robert Maggiori, en *Libération* Sept.12, 1991, pp.17-19. Reimpreso en Maggiori, *La Philosophie au jour le jour*, Paris: Flammarion, 1994, pp.374-381.
- --Con Félix Guattari: «Nous avons inventé la ritornelle», entrevista realizada por Didier Eribon, en *Le Nouvel Observateur* 12-18 Sept. 1991, pp.109-110. También en *Deux régimes de fous. Ibid.*

1992

- Versión revisada de «Mystère d'Ariane» en *Magazine littéraire* 298, April 1992, pp.20-24. (ver 1963. supra).
- «Remarques» (respuesta a unos artículos sobre Deleuze y Jacques Derrida escritos por Eric Alliez y Francis Wolff) en Barbara Cassin, ed., *Nos Grecs et leurs modernes: Les Stratégies contemporaines d'appropriation de l'Antiquité*, Paris: Seuil, 1992, pp.249-250. Reimpresión revisada en *Critique et clinique*, (ver infra, 1993).
- --Con Samuel BECKETT: *Quad et autre pièces pour la télévision, suivi de L'Épuisé*, Paris: Editions de Minuit, 1992. Contiene cuatro obras de Beckett y «L'Épuisé» de Deleuze, pp.55-106. Trad. Cast. «El agotado» por Ernesto Hernández en *El vampiro pasivo* 18, 1997, p.1ff.

1993

- Carta sobre Michel Foucault citada en: James Miller, *The Passion of Michel Foucault*, New York: Simon & Schuster, 1993, p.298. Traducido por James Miller.
- *The Deleuze Reader*, New York: Columbia University Press, 1993. Editado con una introducción de Constantin V. Boundas. Este volumen consiste en una selección de textos publicados anteriormente aunque algunos de ellos aparecen traducidos al inglés por primera vez.
- «Pour Félix», (sobre la muerte de Guattari), en *Chimères* 18, hiver 1992-1993, pp.209-210. (ver también IV.6 infra). También en *Deux régimes de fous. Ibid.* Trad. Cast. "Para Félix" en *Archipiélago* 17, 1994, por Angels Hernando Campo.
- «Lettre-préface» a Jean-Clet Martin, *Variations: La Philosophie de Gilles Deleuze*, Paris: Editions Payot, 1993, pp.7-9. También en *Deux régimes de fous. Ibid.*
- *Critique et clinique*, Paris: Editions de Minuit, 1993. Este libro recopila múltiples ensayos citados en esta bibliografía. Ver: 1970, 1978, 1984, 1986, 1989, 1989, 1992, ver también 1963 supra, y 1992; todos ellos revisados para esta colección. También incorpora ensayos nuevos. Trad. Cast. *Crítica y Clínica*, Barcelona: Editorial Anagrama, 1996, por Thomas Kauf.

1994

- «Preface to the English Edition» of *Difference and Repetition*, New York: Columbia University Press, 1994, pp.xv-xvii. Traducido por Paul Patton. (Publicado en esta fecha aunque escrito en 1968 ver supra). También en *Deux régimes de fous. Ibid.*
- «Sept dessins», dibujos, en *Chimères* 21, hiver 1994, pp.13-20. Reimpresión de cinco dibujos de (1973. supra), con dos dibujos adicionales: uno sin nombre p.19 y «Chambre de malade» p.20, (ver también IV.6 infra).
- --Con Ferdinand ALQUIE, Louis GUILLERMIT y Alain VINSON: «La chose en soi chez Kant» en *Lettres Philosophiques* 7, 1994, pp.30-46. Conjunto de cartas escritas por

Deleuze, Alquié y Guillermit a Vinson en 1964. Incluye un facsimil de una de las cartas de Deleuze p.36, 37-38.

- «Désir et plaisir», sobre: M. Foucault, *La Volonté de savoir*, en *Magazine littéraire* 325, octubre 1994, pp.59-65. Este texto es uno de la serie de notas indirectamente dirigidas a Foucault y fue escrito en 1977. Trad. Cast. «Deseo y placer» por Javier Sáez Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura Barcelona, nº 23 / 1995 y por Martha Zuluaga en *El vampiro pasivo* 14, 1995, p.16.

1995

- «L'Immanence: Une vie...» en *Philosophie* 47, 1 septembre 1995, pp.3-7. También en *Deux régimes de fous. Ibid.*
- «Le 'Je me souviens' de Gilles Deleuze», entrevista realizada por Didier Eribon, en *Le Nouvel Observateur* 1619, 16-22 novembre 1995, pp.50-51.
- «Extrait du dernier texte écrit par Gilles Deleuze» o «Fragment d'un texte inédit» en *Cahiers du cinéma* nº 497, dec. 1995, p.28. Fragmento del texto de Deleuze publicado también como apéndice a *Dialogues* (edición de bolsillo) Paris: Flammarion, 1996, pp.177-185. (ver 1996. infra).

1996

- «L'actuel et le virtuel» Partes una y dos, incluidas como un apéndice a la segunda edición de *Dialogues* edición de bolsillo, Paris: Flammarion, 1996, pp.177-185. (ver también 1977. supra).
- Citas de cartas de Deleuze a Arnaud Villani en Villani, «Méthode et théorie dans l'oeuvre de Gilles Deleuze» en *Les Temps Modernes* vol.51, #586, janvier-fevrier 1996, pp.149, 151-152. Las cartas de Deleuze están datadas en: Agosto 17, 1984 y Diciembre 29, 1986 respectivamente.
- Citas de cartas de Deleuze a René Scherer en Scherer, «Retour sur et à Deleuze, un ton d'amitié» en *Liberation* 8 mars 1996, p.5.
- Citas de cartas de Deleuze a Philip Goodchild en Goodchild, *Gilles Deleuze and the Question of Philosophy*, Madison: Fairleigh Dickinson University Press, 1996, p.185. La carta de Deleuze data de 1993.
- «Le Dire du Narcisse médiocre» y «Les Dires du Mime», (poemas), en *Critique* 591-592, août-sept. 1996, pp.699-700. Estos poemas están reeditados en «Dires et profils» (1946 supra), pp.74-75.
- **Audio:** Voces mezcladas de «l'Abécédaire de Gilles Deleuze», (ver infra, III.2): "rhizome: no beginning no end" por Hazan + Shea, duración 4: 40. Editado en el album: *Folds and Rhizomes for Gilles Deleuze*, Brussels: Sub Rosa, 1996.
- **Audio:** Declaración de «lâherbe», duración 32 segundos. Editado en el album: *Memoriam Gilles Deleuze*, Frankfurt: Mille Plateaux, 1996, pero grabado y emitido, posiblemente, mucho antes.

1997

- --Con Jacqueline DUHÈME: *L'Oiseau philosophie*, Paris: Editions du Seuil, 1997. Este libro para niños consiste en citas breves de: *Dialogues* y *Qu'est-ce que la philosophie?*, ilustradas por Duhême. El prefacio de Martine Laffon también incluye citas de la carta de Deleuze a Duhême.
- Citas de la carta de Deleuze a Timothy S. Murphy en Murphy, *Wising Up the Marks: The Amodern William Burroughs*, Berkeley: University of California Press, 1997, p.7. La carta data de 26 de marzo de 1991.

- «Sur la musique, Cours de Vincennes, 8 mars 1977» en *Nomadâs Land 2*, automne-hiver 1997, pp.5-20.

1998

- «Vincennes Seminar Session, May 3, 1977: On Music» en *Discourse 20*: 3, 1998, pp.205-218. Traducido por Timothy S. Murphy.

2001

- **Audio:** *Spinoza : Immortalité et éternité*. Doble CD de audio de 125 mn. Collection À voix haute, Gallimard, Paris. 2001.

2002

- *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*. David LAPOUJADE (dir.) Éditions de Minuit, Paris, 2002. Trad. Cast. *La isla desierta y otros textos*, Valencia, Pre-textos, 2005. Por J. L. Pardo

2003

- *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*. David LAPOUJADE (dir.) Éditions de Minuit, Paris, 2003.
- **Audio:** *Leibniz: Âme et damnation*. Doble CD de audio: 112 mn 32 s. Collection À voix haute, Gallimard, Paris. 2003.
- *En medio de Spinoza*. Buenos Aires. Cactus, 2003. Curso sobre Spinoza del 1978-1981.

2005

- *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires, Cactus, 2005. Cursos sobre Antiedipo y Mil Mesetas de 1971-1979.

2006

- **Audio:** *Cinéma*. Seis CDs de audio: aproximadamente 6 heures 6 mn. Edición de Claire PARNET y Richard PINHAS. Collection À voix haute, Gallimard, Paris. 2006.
- ASTIER, Frédéric: *Les cours enregistrés de Gilles Deleuze - 1979-1987*, Editions Sils Maria, 2006. Grabaciones sonoras de los cursos de Deleuze.
- *Exasperación de la filosofía: El Leibniz de Deleuze*. Buenos Aires, Cactus, 2006. Cursos sobre Leibniz del 1980-1987.

2007

- *Pintura. El concepto de Diagrama*. Buenos Aires, cactus, 2007. Curso sobre Bacon 1981.

2008.

- *Kant y el tiempo*. Buenos Aires, Cactus, 2008. Cursos sobre Kant 1978.

2. Criticismo.

a. Monografías.:

- A.A.V.V. ABRIOUX, Yves y DELOURME, Chantal (eds.): *Deleuze-chantier*. Paris: Presses Universitaires de Vincennes, 2001.
- AAVV. ANSELL PEARSON, Keith (ed.): *Deleuze and Philosophy. The Difference engineer*, London, New York, Routledge, 1997.
- A.A.V.V. ALLIEZ, Eric (ed): *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, Institut Synthélabo pour le progress de la connaissance, Le Plessis-Robinson, 1998.
- A.A.V.V. ARAGÜÉS, Juan Manuel (ed): *Gilles Deleuze, un pensamiento nómada*, Zaragoza, Mira editores, 1997.
- A.A.V.V. BEAULIEU, Alain (ed.): *Gilles Deleuze, héritage philosophique*. Paris, PUF, 2005.
- A.A.V.V. BEAUBATIE, Yannick (ed.): *Tombeau de Gilles Deleuze*. Mille sources, Tulle, cop. 2000.
- A.A.V.V. BERTOLINI, Michele y TUPPINI, Tommaso (dirs.): *Deleuze e il cinema*. Colección: Quaderni di Estetica. Milano. Mimesis, 2002.
- A.A.V.V. BOUNDAS, Constantin V. (ed.): *The Deleuze reader*. New York, Columbia University Press, 1993.
- A.A.V.V. BOUNDAS, Constantin y OLKOWSKI, Dorothea (eds.): *Gilles Deleuze and the theater of philosophy*. Routledge, New York – London, 1994.
- A.A.V.V. BOUNDAS, Constantin (ed.) *Deleuze connections. Deleuze and philosophy*. Paperback - Sep 2006.
- A.A.V.V. BLOOIS, Joost, HOUPPERMANS, Sjef y KORSTEN, Frans-Willem (eds.): *Discern(e)ments: Deleuzian aesthetics / esthétiques deleuziennes*. Textos en inglés y francés. Amsterdam - New York, Colección: Faux titre. Rodopi., 2004.
- A.A.V.V. BROADHURST, Joan (ed.): *Deleuze & the transcendental unconscious*. PLI, University of Warwick. 1992.
- A.A.V.V. BUCHANAN, Ian y PARR, Adrian: *Deleuze and the contemporary world*. Edinburgh: Edinburgh University Press, c2006
- A.A.V.V. COLEBROOK, Claire (ed). *Deleuze and Feminist Theory*. Edinburgh U.P. 2000.
- A.A.V.V. CORNIBERT, Nicolas y GODDARD, Jean-Christophe: *Ateliers sur L'Anti-oedipe*. Mimesis/Metispresses, 2008.
- A.A.V.V. FAHLE, Oliver y ENGELL, Lorenz (eds.): *Le cinéma selon Deleuze - Der Film bei Deleuze*. Ponencias presentadas al «Colloque international de filmologie Gilles Deleuze: le cinéma», celebrado del 3 al 7 de octubre de 1995 en la Bauhaus-Universität, Weimar. Verlag der Bauhaus-Universität, Weimar; [s.l.]: Presses de la Sorbonne nouvelle, 1997.
- A.A.V.V. FUGLSANG, Martin y SORENSEN, Bent Meier (eds.): *Deleuze and the social*. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2006
- A.A.V.V. GAETANO, Roberto De (dir.): *Deleuze: pensare il cinema*. Colección: Quaderni di Cinema/Studio, Roma, Bulzoni, 1993.

- A.A.V.V. GELAS, Bruno y MICOLET, Hervé: *Deleuze et les écrivains. Littérature et philosophie*. Nantes, Éditions Cécile Defaut, 2007.
- A.A.V.V. GENOSKO, Gary (ed.): *Deleuze and Guattari: Critical assessments of leading philosophers*. Volume 3, Deleuze and Guattari. London, Routledge, 2001.
- A.A.V.V. GENTE, Peter y WEIBEL, Peter (eds.): *Deleuze und die Künste*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2007.
- A.A.V.V. KAUFMAN, Eleanor y HELLER, Kevin J. (eds.): *Deleuze and Guattari. New mappings in politics, philosophy and culture*. University of Minnesota press, 1998.
- A.A.V.V. KAUFMAN, Eleanor (ed.) *The Delirium of praise: Bataille, Blanchot, Deleuze, Foucault, Klossowski*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2001.
- A.A.V.V. KHALFA, Jean: *An introduction to the philosophy of Gilles Deleuze*. London : Continuum, 1999.
- A.A.V.V. LENAIN, Thierry (coord.): *L'Image. Deleuze, Foucault, Lyotard*. Paris, Vrin, 1997.
- A.A.V.V. LECLERCQ, Stéfán (dir.): *Concepts hors série Gilles Deleuze*, Les Éditions Sils Maria asbl, vol.1. 2002 y Vol 2. 2003.
- A.A.V.V. MARRATI, Paola; ZOURABICHVILI, François y SAUVAGNARGUES, Anne: *La philosophie de Deleuze*. PUF – Quadrige. Paris, 2004.
- A.A.V.V. MASSUMI, Brian (ed.): *A shock to thought: Expression after Deleuze and Guattari*. Editorial: London; New York: Routledge, 2002.
- A.A.V.V. PARR, Adrian (ed.): *The Deleuze dictionary*. Edinburg, University Press, Edinburg, 2005.
- A.A.V.V. PATTON, Paul (ed.): *Deleuze. A Critical Reader*. Cambridge, Massachusetts: Blackwell Publishers Ltd, 1996.
- A.A.V.V. PATTON, Paul y PROTEVI, John (eds.): *Between Deleuze and Derrida*. London ; New York : Continuum, 2003
- A.A.V.V. PISTERS, Patricia y LORD, Catherine M. (eds.): *Micropolitics of Media Culture: reading the Rhizomes of Deleuze and Guattari*. Amsterdam, Amsterdam University Press, 2001.
- A.A.V.V. SASO, Robert y VILLANI, Arnaud (eds.): “Le vocabulaire de Gilles Deleuze” *Revue Les cahiers de Noesis*, n°3, printemps 2003.
- A.A.V.V. SERRANO, Jacques (dir.): *Après Deleuze: philosophie et esthétique du cinéma*. Paris, Dis Voir, Rencontres Place publique, 1996.
- A.A.V.V. STIVALE, Charles J (ed) *Gilles Deleuze. key concepts*, London, Acumen., 2005.
- A.A.V.V. VACCARO, Salvo (ed.): *Il secolo deleuziano: due testi di Gilles Deleuze*. Milano, Mimesis, 1997.
- A.A.V.V. VAYSSE, Jean-Marie (éd.): *Technique, monde, individuation: Heidegger, Simondon, Deleuze*. Hildesheim, Georg Olms, 2006.
- A.A.V.V. VERSTRAETEN, Pierre y STENGERS, Isabelle (coords.): *Gilles Deleuze*. Paris, Vrin, Vol. 1. 1998. Vol.2. 2005.
- A.A.V.V. *Après Deleuze: Philosophie et esthétique du cinéma*. Paris, Place Publique, 1996.
- A.A.V.V. *Educação & realidade, Dossier Gilles Deleuze*, V. 27, n°2, juillet/décembre 2002, revue de l'Université de Porto-Alegre, Brésil. Sous la direction de Rosa Maria Bueno Fischer.

- A.A.V.V. *Gilles Deleuze*, Annales de l'institut de philosophie et de sciences morales (Université Libre de Bruxelles), 1998.
- A.A.V.V. *Gilles Deleuze, Félix Guattari et le politique*. Editions du Sandre. Collection: Bibliothèque de philosophie contemporaine. 2006
- A.A.V.V. *Perspective Leibniz, Whitehead, Deleuze*. Paris, Vrin, 2006.
- ABBATE, Florencia y PÁEZ, Pablo: *Deleuze para principiantes*. Buenos Aires: Era Naciente, 2001.
- ABRAHAM, Tomás: *Pensadores bajos (Sartre / Foucault / Deleuze)*. Buenos Aires: Catálogos Editora, 1987.
- ALLIEZ, Eric: *Les temps capitaux. I, Récits de la conquête du temps*. Préface de Gilles Deleuze. Paris, Éditions du Cerf, 1991
- *La Signature du monde, ou Qu'est-ce que la philosophie de Deleuze et Guattari*, Paris. Cerf, 1993.
- *Deleuze, philosophie virtuelle*. Colección: Les Empêcheurs de penser en rond. Le Plessis-Robinson: Synthélabo, 1996.
- ALTHUSSER, Louis : *Lire le capital*, Paris. F. Maspero, 1965.
- *Marx dentro de sus límites*. Madrid, Akal, 2003.
- ANSELL-PEARSON, Keith: *Germinal life: the difference and repetition of Deleuze*. London-New York, Routledge, 1999.
- ANTONIOLI, Manola: *Deleuze et l'histoire de la philosophie ou de la philosophie comme science-fiction*. Paris, Kimé, 1999.
- *Géophilosophie de Deleuze et Guattari*. Colección: Ouverture philosophique. Paris, Harmattan, 2003.
- ARAGÜÉS, Juan Manuel: *Deleuze (1925-1995)*. Madrid, Eds. del Orto, 1998.
- BADIOU, Alain, *Deleuze, la clameur de l'être*, Paris, Hachette, 1997. Trad. Cast: *El clamor del ser*, Buenos Aires, Manantial, 1997.
- BALKE, Friedrich: *Gilles Deleuze*. Frankfurt, Campus, 1998.
- BALLANTYNE, Andrew: *Deleuze and Guattari for architects*, London ; New York : Routledge, 2007.
- BARROSO, Moisés: *Inmanencia, virtualidad y devenir en Gilles Deleuze*, Tenerife, Universidad de La Laguna soportes audiovisuales e informáticos, 2006.
- BARROSO RAMOS, Moisés: *La piedra de toque : filosofía de la inmanencia y de la naturaleza en Gilles Deleuze*. Madrid : Biblioteca Nueva, D.L. 2008.
- BATT, Noëlle: *Théorie, littérature, enseignement, N° 22: Penser par le diagramme: De Gilles Deleuze à Gilles Châtelet*. PU Vincennes, 2005.
- BEAULIEU, Alain: *Gilles Deleuze et la phénoménologie*. Mons (Belgique), Les Editions Sils Maria, imp. 2004.
- (ed): *Gilles Deleuze. Héritage philosophique*. Paris, Puf, 2005
- BELL, Jeffrey A.: *Philosophy at the edge of chaos. Gilles Deleuze and the philosophy of difference*. Toronto : University of Toronto Press, 2006.
- BERGEN, Véronique: *L'ontologie de Gilles Deleuze*, Paris, L'Hartman, 2001.
- BERNOLD, André: *Gilles Deleuze, 18 janvier 1995*, Sils Maria, 1998.
- *Soies brisées*, Hermann éditeur, 1999.

- *Introduction à l'oeuvre de Gilles Deleuze*. Hermann, 2005.
- Con Richard PINHAS; Hélène BAMBERGER; Marie-Laure de DECKER: *Deleuze épars: approches et portraits*, Hermann, 2005.
- BIDENT, Christophe : *Reconnaissance: Antelme, Blanchot, Deleuze*. Calmann-Lévy, Paris, 2003.
Trad. Cast. *Reconocimientos: Antelme, Blanchot, Deleuze*; Trad de Isidro Herrera. Madrid: Arena Libros. 2006
- BOGUE, Ronald: *Deleuze and Guatari*. London, Routledge, 1989.
- *Deleuze on cinema*. New York, Routledge, 2003.
- *Deleuze on literature*. New York, Routledge, 2003.
- *Deleuze on music, painting and the arts*. New York, Routledge, 2003.
- BONTA, Mark y PROTEVI, John: *Deleuze and geophilosophy*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 2004
- BOUANICHE, Arnaud: *Gilles Deleuze: Une introduction*. Pocket, Agora, 2004.
- BRAIDOTTI, Rosi: *Patterns of Dissonance: A Study of Women in Contemporary Philosophy*. Trans. Elizabeth Guild. Polity Press. 1991.
- *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. Columbia UP. 1994
- BRUSSEAU, James: *Isolated experiences. Gilles Deleuze and the solitudes of reversed Platonism*. Albany, State University of New York Press, 1998.
- BRYDEN, Mary: *Deleuze and religion*. London. Routledge, 2001.
- *Gilles Deleuze. Travels in literature*. New York : Palgrave Macmillan, 2007.
- BUCHANAN, Ian: *A Deleuzian century?* Durham, Duke University Press, 1999.
- Con COLEBROOK, Claire: *Deleuze and feminist theory*. The Contributors, Edinburgh, The Sociological Review, cop. 2000.
- *Deleuzism: A Metacommentary*, Durham, Duke University Press, 2000.
- Con MARKS, John: *Deleuze and literature*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000.
- Con SWIBODA, Marcel: *Deleuze and music*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 2004.y
- Con LAMBERT, Gregg: *Deleuze and space*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005.
- *Deleuze a guide for the perplexed*, London : Continuum, 2006.
- BUFALO, Erik del: *Deleuze et Laruelle. De la schizo-analyse à la non-philosophie*, Kimé, 2003.
- BUYDENS Mireille, *Sahara, l'esthétique de Gilles Deleuze* (préface de Gilles Deleuze), Paris, Vrin, 1990.
- CLEMENT, Catherine; FOUCAULT, Michel; KLOSSOWSKI, Pierre, et VUARNET, Jean-Noël: *Gilles Deleuze*. Poche, 2005.
- COLEBROOK, Claire: *Gilles Deleuze*. London, Routledge, 2002.
- *Understanding Deleuze*. Collection: Cultural studies Allen & Unwin, Crows Nest, 2002.
- COLOMBAT, André: *Deleuze et la littérature*. Collection: American University Studies. Series II, Romance Languages and Literature. New York, Peter Lang, 1990.
- CORRADI, Enrico: *Desiderio o norma: Il bivio dell'ultima generazione nel pensiero de L'anti-Oedipe*. Milano, F. Angeli, 1979.
- CRAIA, Eladio C.P.: *A problemática ontológica em Gilles Deleuze*. Brasil, Ed. unioeste, Cascavel, 2002.

- CRESSOLE, Michel: *Deleuze*. Paris, Éditions universitaires, 1973.
- CUSSET, François: *French theory: Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis*. Éditions la Découverte, Paris, 2003. Trad Cast.: *French Theory: Foucault, Derrida, Deleuze & Cia. y las mutaciones de la vida intelectual en Estados Unidos*. Traducción de Mónica Silvia Nasi. Barcelona, Melusina, 2005.
- DANCER, Henry: *Henry Miller et la notion de schizophrénie: commentaire sur une remarque de Gilles Deleuze et Félix Guattari*. Lyon. Université, 1943.
- DAVID-MENARD, Monique: *Deleuze et la psychanalyse*. Paris, Presses universitaires de France, 2005.
- DELANDA, Manuel: *Intensive science and virtual philosophy*. Colección: Transversals. London-New York, Continuum, 2002.
- DELCO, Alessandro, *Filosofia della differenza, la critica del pensiero rappresentativo in Deleuze*, Locarno, Pedrazzini Edizioni, 1988.
- DESCAMPS, Christian: *Quarante ans de philosophie en France: La pensée singulière - De Sartre à Deleuze*. Bordas, 2003.
- DESCARTES, Rue: *Gilles Deleuze: Immanence et vie*. Paris, Puf, 2006.
- DIAS, Sousa: *Lógica do Acontecimento. Deleuze e a Filosofia*. Porto: Edições Afrontamento, 1995.
- DOSSE, François: *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie Croisée*. Paris. La Découverte, 2007.
- DOWD, Garin: *Abstract Machines: Samuel Beckett and Philosophy after Deleuze and Guattari*. Amsterdam/New York, Rodopi, 2007.
- DUE, Reidar: *Deleuze*. Cambridge : Polity Press, 2007.
- DUFFY, Simon: *The logic of expression: quality, quantity, and intensity in Spinoza, Hegel, and Deleuze*. Aldershot, Hants : Ashgate Pub., 2006.
- DUMONCEL, Jean-Claude: *Le symbole d'Hécate: philosophie deleuzienne et roman proustien*. Editions HYX, Paris, 1996.
- *Le pendule du docteur Deleuze: Une introduction à L'Anti-Œdipe*. Paris. Editions et publications de l'Ecole lacanienne, 1999.
- DUSSEL, Enrique “¿Estado de rebelión?” en <http://www.jornada.unam.mx/2005/06/03/022a1pol.php>.
- FAULKNER, Keith W: *Deleuze and the three syntheses of time*. New York : Peter Lang, 2006.
- FERRERO CARRACEDO, Luis: *Claves filosóficas para una teoría de la historia en Gilles Deleuze*. Director de la tesis doctoral Ramiro Flórez Flórez, Tesis Universidad Autónoma de Madrid, 1982. Madrid: Fundación Universitaria.
- FIAT Christophe, *La ritournelle, une anti-théorie*, Les Éditions Léo Scheer, 2002.
- FLAXMAN, Gregory (ed.): *The brain is the screen: Deleuze and the philosophy of cinema*. Minneapolis-London, University of Minnesota Press, 2000.
- FOUCAULT, Michel, *Theatrum philosophicum*. Barcelona, Anagrama, 1995.
- FRANCO, Luís: *Sentido y Acontecimiento. Claves para la Filosofía de Gilles Deleuze*. Trabajo de Investigación. Curso académico 2005-2006. Director: José Luis Pardo. Universidad Complutense de Madrid.
- FRANK, Manfred: *Was ist Neostukturalismus?* Berlin, Suhrkamp. 1984.

- GAETANO, Roberto De: *Deleuze: Pensare il cinema*, Roma Bulzoni, 1993.
- *Il cinema secondo Gilles Deleuze*. Roma, Bulzoni, 1996.
- GALVÁN, Gustavo: *Gilles Deleuze: ontología, pensamiento y lenguaje. Un logos problemático*. Granada: Universidad de Granada, 2007.
- GARCÍA, Cristina: *PITHANON -PROBABLE. Los desplazamientos helenísticos de la cuestión de la verdad a través de los Académicos de Cicerón*. Trabajo de Investigación.
- GARCÍA HODGSON, Hernan: *Deleuze, Foucault, Lacan: una política del discurso*. Quadrata, Buenos Aires, 2005.
- GARCÍA, Raúl: *La anarquía coronada. La filosofía de Gilles Deleuze*. Buenos Aires, Colihue, 1999.
- GELAS, Bruno et MICOLET, Herve (eds.): *Deleuze et les écrivains. Littérature et philosophie*, Nantes, Éditions Cécile Defaut, 2007.
- GOODCHILD, Philip: *Deleuze & Guattari: an introduction to the politics of desire*. Colección: Theory, culture & society (Sage), London, SAGE, 1996.
- *Gilles Deleuze and the question of philosophy*. Madison, Fairleigh Dickinson, 1996.
- GONZÁLEZ SANTOS, Fernando: *Pensar la muerte: una lectura con Gilles Deleuze a la obra de Fernando Vallejo*, Bogotá : Universidad Pedagógica Nacional, 2006.
- GUALANDI, Alberto: *Deleuze*. Colección: Figures du Savoir Paris : Les Belles Lettres, 1998.
- HALLWARD, Peter, *Out of this World. Deleuze and the Philosophy of Creation*. London: Verso, 2006.
- HALSEY, Mark: *Deleuze and environmental damageviolence of the text*. Aldershot, EnglandbAshgate, 2006.
- HALLWARD, Peter: *Out of this world Deleuze and the philosophy of creation*. London : Verso, 2006.
- HARDT, Michael: *Gilles Deleuze. An apprenticeship in Philosophy*. University of Minnesota press, 1995. Trad. Cast. *Gilles Deleuze. Un aprendizaje filosófico*. Buenos Aires, Paidós, 2004.
- HAYDEN, Patrick: *Multiplicity and becoming: the pluralist empiricism of Gilles Deleuze*. Colección: Studies in Europe. New York, P. Lang, 1998.
- HEME DE LACOTTE, Suzanne: *Deleuze philosophie et cinema*. Paris, L'Harmattan, 2003.
- HENDRICKX Yves, *Easy writer*, Les Éditions Sils Maria asbl, 1999.
- *Le rire de Foucault ou le tag de Byz*, Les Éditions Sils Maria asbl, 2000.
- HOLLAND, Eugene W.: *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus: Introduction to schizoanalysis*. London, Routledge, 1999.
- HOWIE, Gillian: *Deleuze and Spinoza: Aura of expressionism*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire; New York: Palgrave, 2002.
- JAEGLE, Claude: *Portrait oratoire de Gilles Deleuze aux yeux jaunes*. Paris, Presses Universitaires de France, 2005.
- JAMES, Williams: *Gilles Deleuze's Difference and Repetition: A Critical Introduction and Guide*. Edinburgh University Press. 2003.
- JARAUTA, Francisco: *Deleuze: arquitecturas contemporáneas*. Universidad Politécnica de Valencia, Valencia, D.L. 2000.
- KENNEDY, Barbara M.: *Deleuze and cinema: the aesthetics of sensation*. Edinburgh University Press, Edinburgh, 2000.

- KERSLAKE, Christian: *Deleuze and the Unconscious*, London, Continuum, 2006
- KHALFA, Jean: *An introduction to the philosophy of Gilles Deleuze*. London, Continuum, 1999.
- KLOSSOWSKI, Pierre: *Divertimento für Gilles Deleuze*. Berlin, Merve Verlag GmbH, 2005.
- LAMBERT, Gregg: *The non-philosophy of Gilles Deleuze*. New York, Continuum, 2002
- *Who's afraid of Deleuze and Guattari?* London : Continuum, 2006
- LAMPERT, Jay: *Deleuze and Guattari's Philosophy of History*. London: Continuum, 2006.
- LANDA, Manuel de: *Intensive Science and Virtual Philosophy*. New York: Continuum, 2002.
- LANGER, Wolfgang: *Gilles Deleuze. Kritik und Immanenz*. Berlin, Parerga, 2003.
- LAPORTE, Yann: *Gilles Deleuze, le'preuve du temps*. Paris, Harmattan, 2005.
- LAPOUJADE, David: *Gilles Deleuze*, Paris: ADPF, cop. 2003
- LARDREAU, Guy: *L'Exercice différé de la philosophie. A l'occasion de Deleuze*. Ed. Verdier - coll. Philosophie in-8 broché – 1999.
- LARRAURI, Maite: *El deseo según Gilles Deleuze*. Filosofía para profanos Tandem, València, 2000.
- LEBRE, Jérôme, *Hegel à l'épreuve de la philosophie contemporaine, Deleuze, Lyotard, Derrida*, Paris, Éditions Éllipses, 2002.
- LECERCLE, Jean-Jacques, *Philosophy through the Looking-Glass*. Routledge, 1994.
- *Deleuze and language*. Colección: Language, discourse, society series. Basingstoke, Palgrave Macmillan. Houndmills, 2002.
- LECLERCQ, Stéfán : *Gilles Deleuze, immanence, univocité et transcendantal*. 2^aed. Corregida y aumentada. Collection: De nouvelles possibilités d'existence. Belgique, Sils Maria asbl, Mons, 2003.
- LESCE, Francesco: *Un'ontologia materialista Gilles Deleuze e il XXI secolo*. Milano, Associazione Culturale Mimesis, cop. 2004.
- LORRAINE, Tamsin: *Irigaray & Deleuze: experiments in visceral philosophy*. Ithaca, Cornell University, 1999.
- LUNA, Manuel: *Sujeto y lenguaje: observaciones en torno a Wittgenstein, Lacan y Deleuze*. Sevilla, Kronos, 2002
- MARIETTI Pierre-François, *Deleuze*. En Dictionnaire des philosophes, vol. 1, PUF, 1993, pp. 753- 756.
- MARKS, John: *Gilles Deleuze: Vitalism and multiplicity*. Pluto Press, London-Sterling, Virginia, 1998.
- MARRATI, Paola: *Gilles Deleuze, cinéma et philosophie*, puf, paris, 2003. (trad. Cast. *Gilles Deleuze cine y filosofía*, Buenos Aires, Ed. Nueva visión, 2004
- MARTIN, Jean-Clet: *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*. Prefacio escrito por Deleuze. Paris, Bibliothèque scientifique Payot, 1993. *La philosophie de Gilles Deleuze*. Paris, Payot, 2005.
- MARTÍNEZ MELLADO, Asunción: *Gilles Deleuze y la inversión del platonismo*. Director Francisco Jarauta. Murcia, Universidad de Murcia, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, 1987.
- MARTÍNEZ MELLADO, Susana: *Gilles Deleuze y la historia de la filosofía*. Murcia, Universidad de Murcia, 1983.

- MARTÍNEZ QUINTANAR, Miguel Angel: *Gilles Deleuze (1925-1995)*. A Coruña, Baía Edicións, 2002.
- MARTÍNEZ MARTÍNEZ, Francisco José: *Ontología y diferencia: la filosofía de G. Deleuze*, Madrid, editorial orígenes, 1986.
- MARTIN-JONES, David, *Deleuze, Cinema and National Identity: Narrative Time in National Contexts*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.
- MARZOCCA, Ottavio: *Filosofia dell'incommensurabile temi e metafore oltre-euclidee in Bachelard, Serres, Foucault, Deleuze, Virilio*. Milano, Franco Angeli, 1989.
- MASSUMI, Brian: *A user's guide to capitalism and schizofrenia: deviations from Deleuze and Guattari*. Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1992.
- MAY, Todd: *Reconsidering difference: Nancy, Derrida, Levinas, and Deleuze*. Pennsylvania State University Press, 1997.
- *Gilles Deleuze, An introduction*. Cambridge university press, 2005.
- MEJÍA, Jorge Mario: *De la escritura parasitaria. Nietzsche, Kafka, Deleuze, Dostoievski*. Medellín, Universidad de Antioquía, 1996
- MENGHI, Carlo: *La società dei desideri: la legge e il moderno*. Milano, Franco Angeli, 1990.
- MENGUE, Philippe: *Gilles Deleuze ou le système du multiple*. Paris: Kimé, 1997.
- *Deleuze et la question de la démocratie*. Colección: Ouverture philosophique. Paris, L'Harmattan, cop. 2003.
- NAVARRO CASABONA, Alberto: *Introducción al pensamiento estético de Gilles Deleuze*. Valencia, Tirant lo blanch, 2001.
- OLKOWSKI, Dorothea: *Gilles Deleuze and the ruin of representation*. Berkeley, University of California Press, 1999.
- O'SULLIVAN, Simon, *Art Encounters Deleuze and Guattari: Thought Beyond Representation*. Palgrave Macmillan, 2006.
- OTT, Michaela: *Gilles Deleuze zur Einführung*, Berlin, Taschenbuch, 2005.
- OULAHBIB, Lucien: *La philosophie cannibale: La théorie du mensonge, de la mutilation, ou l'appropriation totalitaire chez Derrida, Deleuze, Foucault, Lyotard*. Paris, La Table Ronde, mars 2006.
- PARDO, José Luís. *Deleuze: violentar el pensamiento*. Madrid, Cincel, 1990.
- PATTON, Paul: *Deleuze and the political. Thinking the political*, London, Routledge, 2000.
- y PROTEVI, John: *Between Deleuze and Derrida*. London; New York, Continuum, 2003.
- PELBART, Peter Pål: *l'image du temps chez Deleuze (O tempo não-reconcilado)*, Perspectiva, 1998.
- PELLEJERO, Eduardo: *Deleuze y la redefinición de la filosofía*. Prefacio Peter Pal Pelbart. Michoacán, México: Morelia, 2007
- PINGEARD, Gurbert Guillaume, *Si la philosophie m'était contée*, Libro, 2000, pp. 114-121.
- PINHAS, Richard: *Les larmes de Nietzsche: Deleuze et la musique*. Préface de Maurice G. Dantec. Paris, Flammarion, 2001.
- PISTERS, Patricia: *The Matrix of visual culture: of visual culture in film theory*. Stanford, Stanford University Press, 2003.
- PROTEVI, John: *Political physics: Deleuze, Derrida and the body politic*. London; New York, Athlone, 2001.

- RAJCHMAN, John: *The Deleuze connections*. MIT Press, Cambridge, Mass.; London, 2000. (Trad. Cast: *Deleuze, un mapa*. Buenos Aires, Nueva visión, 2004)
- RAYMAKER, John: *Empowering philosophy and science with the art of love Lonergan and Deleuze in the light of Buddhist-Christian ethics*. Lanham, Md. : University Press of America, 2006.
- RELLA, Franco: *Il Mito dell'altro: Lacan, Deleuze, Foucault*. Colección: Opuscoli marxisti. Milano, Feltrinelli, 1978.
- RODOWICK, David. N.: *Gilles Deleuze's time machine*. Postcontemporary Interventions. Duke University, Durham, 1997.
- RÖLLI, Marc: *Gilles Deleuze, Philosophie des transzendentalen Empirismus*. Wien, Berlin: Turia & Kant, 2003.
- ROUDINESCO, Élisabeth: *Philosophes dans la tourmente*. Paris, Fayard, cop. 2005.
- ROY, Kaustuv: *Teachers in nomadic spaces: Deleuze and curriculum*. New York, Peter Lang, 2003.
- RUBY, Christian: *Les archipels de la différence: Foucault - Derrida - Deleuze - Lyotard*. Paris, Editions du Félin, 1990.
- SALAS ABAD, Gilberto: *El concepto de pliegue en relación con el ser unívoco en G. Deleuze*. Tesis Doctoral, 2004. Dirigida por F. J. Martínez. UNED.
- SANTOS, Laura Ferreira dos: *Pensar o desejo a partir de Freud, Girard e Deleuze*. Braga, Universidade do Minho, Instituto de Educação e Psicologia, Centro de Estudos em Educação e Psicologia, 1997.
- SAUVAGNARGUES, Anne: *Deleuze et l'art*. Paris, Presses Universitaires de France, 2005.
- *Deleuze del animal al arte*. Traducción, Irene Agoff. Madrid : Amorrortu, 2006
- SCHAUB Mirjam, *Gilles Deleuze im Wunderland: Zeit- als Ereignisphilosophie*, Wilhem Fink Verlag, 2003.
- *Gilles Deleuze im Kino*. München, Wilhelm Fink. 2003.
- SCHERER, René: *Regards sur Deleuze*. Paris, Kimé, D.L. 1998.
- SIMONT, Juliette: *Essai sur la quantité, la qualité, la relation chez Kant, Hegel, Deleuze: les "fleurs noires" de la logique philosophique*. Paris-Montreal, L'Harmattan, 1997.
- STIVALE, Charles J: *The two-fold thought of Deleuze and Guattari: intersections and animations*. New York; London, The Guilford Press, 1998.
- TADEU, Tomaz: *A Filosofia de Deleuze e o currículo*. Faculdade de Artes Visuais, Coleção Desêñredos (Universidade Federal de Goiás. Faculdade de Artes Visuais), Goiânia (Brasil), 2004.
- TARBY, Fabien: *Matérialismes d'aujourd'hui: de Deleuze à Badiou*. Paris, L'Harmattan, 2005.
- THOBURN, Nicholas: *Deleuze, Marx and politics*. London, NY, Routledge, 2003.
- TIMMERMANS Benoît: *Perspective: Leibniz, Whitehead, Deleuze*. Paris, Vrin, 2006.
- TUDELA SANCHO, Antonio *Escrituras de la diferencia: el desplazamiento de la identidad en Deleuze y Derrida*. Madrid: Fundación Universitaria Española, D.L. 2005. TESIS
- VACCARO, Gian Battista: *Deleuze e il pensiero del molteplice*. Colección: Filosofía Milano, Franco Angeli, cop. 1990.
- VILLANI, Arnaud: *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, París, Belin, 1999.
- WHITE, Kenneth: *Dialogue avec Deleuze : Politique, philosophie, géopoétique*. Isolato, 2007.

- WILLIAMS, James: *Gilles Deleuze's "Difference and repetition": a critical introduction and guide*. Edinburgh University Press, 2003.
- WINCHESTER, James J.: *Nietzsche's aesthetic turn: reading Nietzsche after Heidegger, Deleuze, and Derrida*. Albany, N.Y, State University of New York Press, cop. 1994.
- ZABUNYAN, Dork: *Gilles Deleuze: Voir, parler, penser au risque du cinéma*. Paris, Pu Sorbonne Nouvelle, 2007.
- ZAMBERLIN, Mary. *Rhizosphere: Gilles Deleuze and the "Minor" American Writing of William James, W.E.B. Du Bois, Gertrude Stein, Jean Toomer, and William Faulkner*. Routledge 2006.
- ZAMBRINI, Adriana: *El Deseo nómada: una clínica del acontecimiento, desde Nietzsche, Deleuze, Guattari*. Buenos Aires, Lugar Editorial, 2000.
- ZEPKE, Stephen: *Art as abstract machine: ontology and aesthetics in Deleuze and Guattari*. New York : Routledge, 2005.
- ZIZEK, Slavoj: *Organs without bodies: Deleuze and consequences*. New York; London: Routledge, 2004. Trad.Cast. A. Gimeno Cuspiner. *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*. Valencia, Pre-textos, 2006.
- ZOURABICHVILI, François: *Deleuze. Une philosophie de l'événement*. Paris, Puf, 1994. (trad. Cast. por Irene Argoff *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*. Buenos Aires, Amorrortu, 2004.)
- *Le vocabulaire de Deleuze*. Paris, Ellipses, 2003.
- con SAUVAGNARGUERS, Anne; MARRATI, Paola: *La Philosophie de Deleuze*. Paris, Puf, 2004.

b. Números monográficos de revistas:

- *L'Arc*, n°49. Paris, 1972 [2ª ed. aumentada en 1980]
- *Magazine littéraire. Deleuze*, n°257. Septembre 1988.
- *Lendemain*, n°53, Hitzeroth Verlag, Marburg, 1989.
- *Gilles Deleuze: Pensar, crear, resistir. Revista Archipiélago*, n° 17, Barcelona. Otoño 1994.
- *Philosophie* n°47 ; Les Éditions de Minuit, Paris, Sept. 1995.
- *La Quinzaine littéraire*, n°. 681, paris, Fev. 1-15, 1996.
- *Revue de Lettres, Sciences et Arts de la Corrèze*, tomo 99 (1996) y tomo 100 (1997).
- *Futur antérieur*, n°.43, editions Syllepse, avril, 1998.
- *Chimères*, « Gilles et Félix sur le fil du rasoir : rencontre à la Columbia », Vol. 37, 1999.
- *Magazine Littéraire. Deleuze*, février 2002, n°406.
- SASO, Robert y VILLANI, Arnaud (eds.): “Le vocabulaire de Gilles Deleuze” *Revue Les cahiers de Noesis*, n°3, printemps 2003.
- PLACE, Jean-Michel (ed.): *Ce que l'art fait à la philosophie: le cas Deleuze. Revue d'esthétique*, n.45, décembre, 2004
- *Gilles Deleuze. L'Arc*, Paris, Inculte, 2005. [Reedición en libro de la revista de 1980]
- *Deleuze, un album Ouvrage publié à l'occasion du dixième anniversaire de la disparition de Gilles Deleuze*, commémoré par le centre Pompidou dans le cadre des revues parlées, le 2 novembre 2005 / centre national d'art et de culture Georges Pompidou. Paris, Centre Pompidou, 2005.

c. Artículos y capítulos de libros:

A fin de evitar reiteraciones, no se incluyen con entrada individual en este apartado: ni artículos de revistas monográficas sobre Deleuze, ni capítulos de libros colectivos sobre el filósofo. Tanto los unos como otros son citados como notas al pie y, en sus respectivos lugares, damos cuenta de su edición como libros y revistas monográficas. Aquí sólo aparecen entradas de artículos y capítulos dedicados a Deleuze en publicaciones que no hemos consignado como libros.¹¹⁵⁸

- ANTONELLO, G., “Il problema dell’individuazione in *Differenza e ripetizione*”, en *aut aut*, 277-278 (1997), pags. 127-144.
- ALLIEZ, Eric: “Badiou/Deleuze”, en *Futur antérieur* n°43, 3/1998, pp. 49-54.
- ARAGÜÉS, Juan Manuel: “Deleuze y la génesis de una ética anticapitalista” en Papeles de la FIM, n°. 15, segunda época, 1993. pags. 139-154.
- ARAGÜÉS, Juan M.: “¿Deleuze en el cine? A propósito de *Atrapado en el tiempo*.” en *Re-gaceta nietzscheana de creación*, n°.6. pags. 19-22.
- ARMSTRONG, Philip: “¿Una epistemología de los estudios visuales?: recepciones de Deleuze y Guattari” EN BREA, José Luis (ed.): *Estudios visuales: la epistemología de la visualidad en la era de la globalización*. Akal, Madrid, 2005.
- BADIOU Alain, Gilles Deleuze, “Le pli: Leibniz et le Baroque” En *Annuaire philosophique 1988-1989*, Paris, Éditions du Seuil, 1989, pp. 161-184.
- COLEBROOK, Claire: "From Radical Representations to Corporeal Becomings: *The Feminist Philosophy of Lloyd, Grosz, and Gatens*," in *Hypatia* - Volume 15, N° 2, Spring, 2000. pp. 76-93.
- CASTRO, Ignacio: “El miedo, las olas, la línea del borde” en www.ignaciocastrorey.com
— “Según Deleuze” en “Según Deleuze”, *Art.es*, Madrid, febrero 2004. y también en www.ignaciocastrorey.com.
- DELANDA, Manuel: “Deleuze y el algoritmo genético de la arquitectura”. *Microfisuras*. n°. 16. dic. 2001.
- FOUCAULT, Michel: “L’Anti-OEdipe, une introduction à la vie non-fasciste”, en *Magazine littéraire Deleuze*, septembre 1988, n°257. pp. 49-51.
- FROMANGER, Gérard “Photogenic painting”. En Sarah WILSON (ed.). *Gilles Deleuze, Michel Foucault, Gérard Fromanger, Series*. Courthaud Institute of Art, London, Blackdog publishing, 1999.
- GATENS, Moira: "Feminism as 'Password': Rethinking the 'Possible' with Spinoza and Deleuze," in *Hypatia* – Volume 15, Number 2, Spring 2000. pp. 59-75
- GIL José, “Quatre méchantes notes sur un livre méchant”, in *Futur antérieur* n°43, 3/1998, pp. 55-70.
- GOULIMARI, Pelagia. "A Minoritarian Feminism? Things to Do with Deleuze and Guattari," *Hypatia* – Volume 14, Number 2, Spring, 1999. pp. 97-120.

¹¹⁵⁸ Para una completa bibliografía, hasta el año 2000, de artículos sobre el pensamiento deleuzeano Vid. BEAUBATIE, Yannick: “Articles sur Gilles Deleuze en français” y “Articles su Gilles Deleuze non traduits” en BEAUBATIE, Yannick (dir.): *Tombeau de Gilles Deleuze*. Mille Sources, 2000. pags.276-302.

- LECLERCQ Stéfan, "Gilles Deleuze et Joë Bousquet", En *Sur les frontières – Auf der Grenze*, Institut für Romanische Philologie der RWTH Aachen, Franko-Romanisten-Kongress, Allemagne, 2002, p. 146.
- LYOTARD, Jean-François: "A Gilles Deleuze, l'inventeur, l'innocent, le fugueur: l'adieu des philosophes". París : *Liberation*, 1995.
- MALDONADO, Jorge F.: "El territorio musical de la humanidad", *Thémata. Revista de filosofía*, nº. 39, 2007. pags. 460-464.
- MARTÍNEZ, Francisco José: "Esquizoanálisis versus psicoanálisis" *Revista Asociación Española de Neuropsiquiatría*, nº.5, mayo-dic, 1982. pags. 24-42.
- "De nuevo la filosofía. En torno a Mille plateaux", *Mathesis*, nº 5, Nov. 1982, 7 pp.
- "Metafísica y postestructuralismo: Deleuze, Foucault y Derrida", *Notas y Estudios de Ciencias de la Educación Psicología y Filosofía*, III, UNED, Pamplona, 1990, 17 pp.
- "La conciencia como campo trascendental (lectura deleuziana de la Trascendencia del ego), en J.M. Aragüés(coord.) *Volver a Sartre. 50 años después de 'El Ser y la Nada'*, Mira editores, Zaragoza, 1994, pp. 83-90.
- "Reflexiones de Deleuze sobre la plástica" en *Reflexiones sobre arte y estética en torno a Marx, Nietzsche y Freud*, Madrid, Fundación de investigaciones marxistas FIM, 1998. pags.115-190.
- "Echos husserliens dans l'oeuvre de G. Deleuze" en *Annales de l' Institut de Philosophie de l'Université de Bruxelles*, Vrin, París, 1998, pp. 105-117.
- "Actualidad de G. Deleuze", *Papeles de la FIM*, nº 17, sept- dic. 1990. pags.14-15
- MINGOT, Maria Jesús: "Diferencia frente a oposición: Nietzsche y Deleuze"en Suplementos, *Anthropos*, nº 10, Dic. 1988, Barcelona. pags. 120-126.
- MOREY, Miguel: "Prólogo a la edición española de G. DELEUZE: Foucault", Barcelona, Paidós, 1987. pags. 11-21.
- "Del pensar como forma de patología superior" introducción a G. DELEUZE: *Diferencia y repetición*, Gijón, Ed. Júcar, 1988. pags. 15-28.
- "Del pasar de las cosas que pasan y su sentido" Prólogo a G. DELEUZE: *Lógica del sentido*, Barcelona, paidós, 1994. pags. 13-21.
- PARDO, José Luis: "El Leibniz de Deleuze y la ontología claroscuro" en *Leibniz. Analogía y expresión*. Quintín RACIONERO y Concha ROLDÁN (comp.), Madrid, Editorial Complutense, 1994. pags.507-520.
- "Las tres alas. Aproximación al pensamiento de Gilles Deleuze." *Revista de Occidente* 178 (1996), pp. 103-118.
- "Máquinas y componendas. La filosofía política de Deleuze y Foucault" en V.V.A.A. LÓPEZ, Pablo y MUÑOZ, Jacobo (Eds.): *La impaciencia de la libertad. Michel Foucault y lo político*. Madrid, Biblioteca nueva, 2000. pags. 23-84.
- PESCI, Patrizia: "Benjamin e Deleuze: Il cinema del pensiero" <http://www.ilgiardinodei pensieri.eu/storiafil/pesci-1.htm>
- PINHAS Richard, *Deleuze, actualité & intemporalité* in *Chronic'art*, supplément du nº4, 2001, pp. 8-9.
- REVEL, Judith, "Foucault lecteur de Deleuze: de l'écart à la différence" en *Critique* 591-592, pp. 727-735.

- RODRÍGUEZ GARCÍA, José Luís: "La presencia de Sartre en Foucault y Deleuze (una aproximación)" *Daimon: Revista de filosofía*, Nº 35, 2005 (Ejemplar dedicado a: Jean Paul Sartre, filósofo moral (1905-2005)), pags. 99-114
- ROJAS, Carlos: "Deleuze: una ontología del devenir y la diferencia", en: *Exégesis*, 1998.
- ROJAS, Carlos: "La virtualidad de la vida. Presencia de la biología en G. Deleuze". En: Juan ARANA (ed.) *La biología de los filósofos*, Sevilla, Themata, 1998.
- ROJAS, Carlos: "Gilles Deleuze: La máquina social" en <http://caosmosis.acracia.net/?p=194>
- SÁEZ, Luís: "Ser, nada y diferencia. El nihilismo nómada de G. Deleuze, más allá de Nietzsche y Heidegger" en VVAA. *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*. Eds. L. SÁEZ, J. DE LA HIGUERA, J.F.ZÚÑIGA, Madrid, Biblioteca nueva, 2007. pp. 417-456.
- SALINAS, Adán: "¿Cómo hacerse un Cuerpo sin Órganos? aproximación ético política a Gilles Deleuze" <http://caosmosis.acracia.net/?p=338>
- TOSCANO, Alberto «Philosophy and the experience of construction», en Judith NORMAN y Alistair WELCHMAN (eds.) *The new Schelling*, London, New York, Continuum, 2004. pags. 106-127.
- VILLACAÑAS, Luís S.: "El humor y las estructuras de la filosofía" en *Thémata. Revista de filosofía*. nº. 39, 2007. pags. 203-207.
- VILLANI Arnaud, "Deleuze et la philosophie microphysique", en *Philosophie contemporaine* nº49, Les Belles Lettres, 1985, pp. 45-74.
- "Géographie physique de Mille plateaux", en *Critique* nº455, avril 1985, pp. 331-347.
- "Méthode et théorie dans l'oeuvre de Gilles Deleuze", en *Les temps modernes* nº 586, janvier-février 1996, pp. 142-154.
- "Le philosophe à l'orchidée", *Pages des libraires*, janvier-février 1996, p. 51.
- "Deleuze et Whitehead", en *Revue de métaphysique et de morale*, nº2, juin 1996, pp. 245-264.
- "Le réel et le virtuel dans la philosophie deleuzienne", en *Revue du club de philosophie du Lycée Massena*, 1997-1998, pp. 3-8.
- "La métaphysique de Deleuze", en *Futur antérieur* nº43, 3/1998, pp. 55-70.
- "Entre mythos et logos: les deux puits de la vérité", en *Revue du club de philosophie du Lycée Massena*, 1999-2001, pp. 52-59.
- "Crisis de la razón e imagen del pensamiento en Gilles Deleuze", en *Revista Laguna* 8, 2001, pp. 27-36.

3. Otra Bibliografía consultada

a. Libros

- A.A.V.V. AGUILAR, Mariflor y GONZÁLEZ, María Antonia (Coords.), *Gadamer y las Humanidades. Vol. I y II*, México. D.F., UNAM, 2007.
- A.A.V.V. BENHABIB, Seyla (ed.) *Feminism Contentions: A Philosophical Exchange*. New York, Routledge, 1995.
- A.A.V.V. FAYE, Jean-Pierre (ed.): *Minorités dans la pensée*, Paris, Payot, 1979.
- A.A.V.V. FOSTER, Hal (Ed.): *La postmodernidad*. Barcelona, Kairós, 1985 - 2000.
- A.A.V.V. CAROLIS, M. FUSSILO, F. RUSSO, G, y ZANARDO, M: *Sulla Potenza. Da Aristotele a Nietzsche*. Ed. Guida, Napoli, 1989.
- A.A.V.V. CASSIN, Bárbara (ed.): *Nos Grecs et leurs modernes: Stratégies contemporaines d'appropriation de l'Antiquité*. Seuil, Paris, 1992. Trad. Cast: *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la antigüedad*. Traducción, Irene Agoff. Buenos Aires, Manantial, 1994.
- A.A.V.V. CASTRO, Ignacio (ed.): *Informes sobre el estado del lugar*. Oviedo: Caja de Asturias, 1998.
- A.A.V.V. CHATELET, François: *Histoire de la philosophie. Idées. Doctrines*, Obra colectiva en 8 vol., 1972-1973.
- A.A.V.V. FOSTER, Hal: *The Anti-Aesthetic. Essays on Postmodern Culture*. The New Press. 1999.
- A.A.V.V. MACHADO, Luís (coord.): *Sob o olhar de Spinoza*. Actas do Seminário Luso-Hispânico sobre Spinoza, Universidade de Aveiro, 1999.
- A.A.V.V. OÑATE, Teresa, GARCÍA, Cristina y QUINTANA, Miguel Ángel: *Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y hermenéutica*, Madrid, Dykinson, 2005.
- A.A.V.V. OÑATE, Teresa, GARCÍA, Cristina y QUINTANA, Miguel Ángel: *H.-G. Gadamer: el lógos de la era hermenéutica*, número monográfico sobre Gadamer de la revista *Éndoxa, Series filosóficas* de la UNED, nº. 20, 2005.
- A.A.V.V. OÑATE Teresa y ROYO Simón: *Ética de las verdades hoy: homenaje a Gianni Vattimo*, Madrid, UNED, 2006.
- A.A.V.V. PERETTI, Cristina (ed.): *Espectrografías (Desde Marx y Derrida)*. Madrid: Trotta, 2003.
- A.A.V.V. VATTIMO, Gianni (ed.): *La secularización de la filosofía*. Gedisa. Barcelona, 1998
- A.A.V.V. VATTIMO, Gianni; OÑATE, Teresa; NÚÑEZ, Amanda y ARENAS Francisco y. (eds.): *El Mito del Uno. Horizontes de latinidad. Hermenéutica entre civilizaciones I*. Madrid, Dykinson, 2008.
- A.A.V.V. VATTIMO, Gianni; OÑATE, Teresa; NÚÑEZ, Amanda y ARENAS, Francisco (eds.): *Politeísmo y Encuentro con el Islam. Hermenéutica entre civilizaciones II*. Dykinson, Madrid, 2008.
- A.A.V.V. RIVERA DE ROSALES, Jacinto y LÓPEZ, M. Carmen: *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Madrid, UNED, 2002.

- A.A.V.V. SOLS, José et al.: *Aldea global, justicia parcial*. Barcelona: Cristianisme i Justícia. 2003.
- A.A.V.V. TAYLOR, Victor Y WINQUIST, Charles E. (eds.) *Encyclopedia of Postmodernism*. Routledge, November 2000
- ÁBALOS, Iñaki: *La buena vida. Visita guiada a las casas de la modernidad*, Barcelona, Ed. Gustavo Gili, 2001.
- AGUIRRE, Javier: *La aporía en Aristóteles. Libros B y K 1-2 de la Metafísica*. Estudio preliminar de OÑATE, Teresa: *De camino al ser*. Madrid, Dykinson, 2007.
- ALEMÁN, Jorge: *Notas antifilosóficas*. Buenos Aires, Grama Ediciones, 2003.
- ALTHUSSER, Louis: *Marx dentro de sus límites*. Madrid, Akal, 2003.
- AMORÓS, Celia: *Tiempo de feminismo: sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Valencia, Publ. Universitat de València, 1997.
- ANDERSON, Perry: *Los orígenes de la postmodernidad*. Madrid. Anagrama, 2000.
- ARAGÜÉS, Juan Manuel: *Líneas de fuga. Filosofía contra la sociedad idiota*, Madrid, Fundación de Investigaciones Marxistas. 2002.
- AUBENQUE, Pierre: *Le problème de L'être chez Aristote*, Paris, Press Universitaires de France, 1962.
- *La prudencia en Aristóteles*. Barcelona, Crítica, 1999.
- BADIOU, Alain: *Breve tratado de ontología transitoria*. Barcelona, Gedisa, 2002. Trad. Tomás Fernández y Beatriz Eguibar.
- BAGETTO, Luca: *Etica Della Comunicazione: Che Cos'e L'ermeneutica Filosofica*. Paravia scriptorium, 1999.
- BALIBAR, Etienne: *La crainte des masses*. Paris, Galilée, 1992.
- BALZER, Jens y DIECK, Martin Tom: *Salut Deleuze!* Arrache Coeur Verlag, 2000. Cómic.
- BAUDRILLARD, Jean: *Cultura y Simulacro* (1978). Editorial Kairos, Barcelona, 1993.
- *La transparencia del mal* (1989) Anagrama, Barcelona, 1990.
- *Contraseñas* (2000). Ed. Anagrama, Barcelona, 2002.
- BENHABIB, Seyla: *El ser y el otro en la ética contemporánea: Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Barcelona, Gedisa, 2006.
- BENJAMIN, Walter: *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*. Madrid, Taurus, 1988.
- *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Santiago, Chile: ARCIS-LOM, 1995.
- *Poesía y Capitalismo. Iluminaciones II*. Madrid, Taurus, 1998.
- BENVENISTE, Émile: *Problemas de lingüística general*, México, S. XXI., 1971.
- BERGSON, Henri: *OEuvres*, Édition du Centenaire (textes annotés par A. Robinet), Paris, P.U.F., 1991.
- BEST, Steven y KELLNER, Douglas: *Postmodern Theory*, Guilford Press, 1991.
- BLANCHOT, Maurice: *La comunidad inconfesable*. Madrid, Arena libros, 1999.
- BOULEZ, Pierre: *L'écriture du geste*. Chistian Bourgeois editeur, 2002.
- BOURDIEU, Pierre: *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto* (1979). Madrid, Taurus. 3ª ed. 2006. 1ª ed. 1999. Trad. Mª del Carmen Ruíz.

- *La ontología política de Martin Heidegger*. (1988) Barcelona, Paidós, 1991.
- BRAIDOTTI, Rosi: *Sujetos nómades*, Buenos Aires, Paidós, 2000.
- BRÉHIER, Émile: *Histoire de la philosophie* - I Antiquité et moyen age (3.vol.), II La philosophie moderne (4. vol.). Paris, Librairie Félix Alcan, 1928.
- *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*. Paris, Vrin, 1997.
- BUCI-GLUKSMANN, Christine: *La Raison baroque. De Baudelaire à Benjamin*, Paris, Galilée, 1984.
- *La folie du voir. Une esthétique du virtuel*, Paris, Galilée, 2002.
- BURROUGHS, William S.: *El almuerzo desnudo*, Barcelona, Anagrama, 1989.
- CHOMSKY, Noam: *El nuevo Orden mundial (y el viejo)*. Barcelona, Crítica, 1997, 2002.
- COLSON, Daniel: *Pequeño léxico filosófico del anarquismo: de Proudhon a Deleuze*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003.
- COULOUBARITSIS, Lambros: *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*, Paris, Grasset, 1998.
- CORTAZAR, Julio y DUNLOP, Carol: *Los astronautas de la cosmopista*, Madrid, Alfaguara, 1996.
- CHATELET, François: *Crónica de las ideas perdidas* (1977). Barcelona, Mascarón, 1981. Trad. Antonio García.
- con PISIER-KOUCHNER, Evelyne: *Las concepciones políticas del Siglo XX*, (1982) Madrid. Espasa-Calpe, 1986.
- CHIURAZZI, Gaetano: *Scrittura e tecnica. Derrida e la metafisica*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1992.
- *Il postmoderno*, Milano, Paravia Bruno Mondadori, 2002.
- *Pensare l'attualità, cambiare il mondo*. Milano, Bruno Mondadori, 2008.
- *Teorías del juicio*, Madrid-México, Plaza y Valdés, 2008.
- CUBO, Óscar: *Alcance y límites de la Fenomenología del Espíritu*. Tesina dirigida por Jacinto Rivera de Rosales, UNED, Madrid, 2006.
- CUSSET, François: *French Theory, Foucault, Derrida, Deleuze & Cía. y las mutaciones de la vida intelectual en Estados Unidos*, Barcelona, Melusina, 2005.
- DELANDA, Manuel: *Intensive science and Virtual Philosophy*, New York, Continuum, 2002.
- *A Thousand Years of Nonlinear History*, New York, Swerve, 2000 (1997).
- DEBORD, Guy: *La sociedad del espectáculo*. Valencia, Ed. Pretextos. 1999.
- DERRIDA, Jacques : *De la gramatologie*. Paris, Minuit, 1967.
- *L'Écriture et la Différence*, Paris, Ed. du Seuil, 1967. Trad. Cast., *La escritura y la diferencia*, Barcelona : Antropos, 1989.
- *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1998.
- DESCOMBES, Vincent, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Editions de Minuit, 1979.
- DIDI-HUBERMAN, Georges: *Ce que nous voyons, ce qui nous regarde*, Minuit, 1992. Trad. Cast. *Lo que vemos, lo que nos mira*. Buenos aires, Bordes manantial, 1997.
- *Devant le temps*, Paris, Minuit, 2000. Trad. Cast. *Ante el tiempo*. Buenos Aires, Ariadna Hidalgo editora, 2006.

- DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos más ilustres*, México, 1984, Traducción de José Ortiz y Sanz. *Diogenes Laertii vitae philosophorum*. Oxford, Bibl. Ox., 1964.
- DOSSE, François, *Historia del estructuralismo*. Madrid, Akal, 2004.
- DUQUE, Félix: *Historia de la filosofía moderna: la era de la crítica*. Madrid, Akal, 1998.
- *Arte público y espacio político*. Madrid, Akal, 2002.
- EAGLETON, Terry: *Against the Grain: Essays 1975-1985*. London: Verso, 1986.
- *Walter Benjamin o hacia una crítica revolucionaria*. (1981). Madrid, Cátedra, 1998.
- *The Idea of Culture* (2000). Trad. Cast. de Ramón del Castillo: *La idea de la cultura: una mirada política sobre los conflictos culturales*. Barcelona, Paidós, 2001. .
- ECHART, Enara y otros. *Origen, protestas y propuestas del movimiento antiglobalización*. Madrid: Los Libros de la Catarata. 2005.
- ESCUADERO, Alejandro : *De la subjetividad al ser : (una aporía de la filosofía moderna)*. Tesis doctoral dirigida por, Ramón Rodríguez García, 2005.
- ERIBON, Didier: *Michel Foucault*. Barcelona, Anagrama, 1992.
- FERNÁNDEZ LIRIA, Carlos: *Geometría y tragedia. El uso público de la palabra en la sociedad moderna*. Gipuzkoa, Hiru, 2002.
- Con FERNÁNDEZ LIRIA, Pedro y ALEGRE ZAHONERO, Luís: *Educación para la ciudadanía. Democracia, Capitalismo y Estado de Derecho*. Madrid. Akal, 2007.
- FOSTER, Hal: *El retorno de lo real. La vanguardia a finales de siglo*. Madrid, Akal, 2001.
- FOUCAULT, Michel: *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris, Gallimard, 1966. Trad. Cast. *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. México, Siglo XXI, 1968, 1999.
- *L'ordre du discours*, Paris, Minuit, 1970. Trad. Cast. *El orden del discurso*. Barcelona, Tusquets, 1999.
- *Surveiller et Punir*, Paris, Gallimard, 1975. Trad. Cast. *Vigilar y castigar*. Madrid, Siglo XXI, 1973, 2000.
- *La volonté de savoir, (Histoire de la sexualité I)*, Paris, Gallimard, 1976.
- *Hermenéutica del sujeto*, Madrid, Ed. La piqueta, 1994.
- FRAIJÓ, Manuel : *Sentido de la historia, el : introducción al pensamiento*. Ediciones Cristiandad, S.L. 1986.
- *A vueltas con la religión. Navarra : Ed. Verbo divino, 2000*.
- GADAMER, Hans-Georg: *El problema de la conciencia histórica*, Madrid, Tecnos, 1993.
- *El inicio de la Filosofía occidental*, Barcelona, Paidós, 1995.
- *Mito y Razón*, Barcelona, Paidós, 1997.
- GALEANO, Eduardo. *Patatas Arriba. La Escuela del Mundo al Revés*. Siglo XXI de España Editores, 1998.
- GODDARD, Jean-Christophe, *Mysticisme et folie. Essai sur la simplicité*, Desclée de Brouwer, 2002.
- GOMBROWICZ, Witold: *Cosmos*, Barcelona, Seix Barral, 2002.
- GOMEZ, Carlos: *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*. Madrid, Alianza, 2002.
- GONZALEZ, Maria Antonia: *El arte develado. Consideraciones estéticas sobre la hermenéutica de Gadamer*. Herder, Mexico, 2006.

- GUATTARI, *Cartographies schizoanalytiques*, Galilée, Paris, 1989.
- *Les trois écologies*, Galilée, Paris, 1989.
- *Chaosmose*, Galilée, Paris, 1992.
- con A. NEGRI: *Las verdades nómadas. Por nuevos espacios de libertad*. Donostia: Hirugarren Prentsa, 1996.
- *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*. Madrid, Traficantes de sueños. Mapas, 2004.
- con S. ROLNIK: *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Madrid. Traficantes de sueños, 2006.
- HABERMAS, Jürgen: *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1984.
- HARVEY, David: *The Condition of Postmodernity. An enquiry into the origins of cultural change*, Oxford, Blackwell, 1990.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Fenomenología del espíritu*, México DF, FCE, 1985.
- HEIDEGGER, Martin: *Parménides* (Curso del año 42-43), Madrid, Akal, 2005.
- *Caminos del bosque*, (1950) Madrid, Alianza, 1996.
- *Arte y poesía*, Madrid, FCE, 1958.
- *Conferencias y artículos*. (1954) Trad. E. Barjau, Barcelona, Serbal, 1994.
- *Identidad y diferencia*. (1957) Trad. de Arturo Leyte y Helena Cortés Barcelona, Anthropos. 1990.
- *Nietzsche*, (1961) Barcelona, Destino, 2002.
- con FINK, Eugen: *Heráclito* (del 66-67) Ariel, Barcelona, 1986
- *La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios trascendentales* (1962) Buenos Aires, Ed. Sur, 1964.
- *Tiempo y ser* (1962). Madrid, Tecnos, 1999.
- con Eugen FINK: *Heráclito* (Seminario del 66-67) Barcelona, Ariel, 1986.
- HJELMSLEV, Louis: *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, Madrid, Gredos, 1974
- HOLLOWAY, John: *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. El viejo topo, 2002.
- JAEGER, Werner: *La teología de los primeros filósofos griegos*, México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- JAMESON F.: *Ensayos sobre el postmodernismo*, Buenos Aires, Ediciones Imago Mundi, 1991..
- Con ŽIŽEK, S: *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires, Paidós, 1998.
- *Teoría de la postmodernidad*. Madrid, Trotta, 2000.
- *El giro cultural: escritos seleccionados sobre el posmodernismo, 1983-1998*, Buenos Aires, Manantial, 2006.
- JAQUET, Chantal: *Spinoza o la prudencia*. Buenos Aires, Tinta limón, 2008.
- JARQUE, Vicente: *Imagen y metáfora. La estética de Walter Benjamin*. Cuenca, Ed. Univ. Castilla La Mancha, 1992.
- JAUSS, Hans Robert: *Las transformaciones de lo moderno. Estudios sobre las etapas de la modernidad estética*. Madrid, La balsa de la medusa, Visor, 1995.
- KANT, Immanuel, *Opúsculos de filosofía natural*. Madrid, Alianza, 1992.

- *Crítica de la Razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1998.
- *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* Madrid, ed. Universidad Complutense, 1995
- *Antropología*. Trad. José Gaos, Madrid, Alianza, 1991.
- KLEIN, Naomi: *No Logo, el poder de las marcas*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2000.
- LARUE, Anne: *Le Surréalisme: De Duchamp à Deleuze*. Belgique, Editions Talus d'approche, 2003.
- LARUELLE, François: *Machines textuelles. Déconstruction et libido d'écriture*, Paris, Seuil, 1976.
- *Nietzsche contre Heidegger. Thèses pour une politique nietzschéenne*, Paris, Payot, 1977.
- *Au-delà du principe de pouvoir*, Paris, Payot, 1978.
- LAWLOR, Leonard: *Thinking through French philosophy: the being of the question*. Bloomington, Indiana University Press, c2003.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm: *Escritos filosóficos*, Madrid. A. Machado libros, 2003.
- LINS, Osman: *Avalovara*, Barcelona, Barral Edit. 1ª Ed. 1975.
- LOPEZ SAENZ, Mª C., *El arte como racionalidad liberadora. Consideraciones desde Marcuse, Merleau-Ponty y Gadamer*. Madrid: UNED, 2000.
- LUCAS, Ana: *El trasfondo barroco de lo moderno (Estética y crisis de la Modernidad en la filosofía de Walter Benjamin)*. Madrid, Cuadernos de la UNED, 1992.
- LUCRECIO: *De la naturaleza de las cosas*. Madrid, Cátedra, 1983, 2004.
- LYOTARD, Jean-François: *La condición postmoderna*. (1979) Madrid, Cátedra, 1994.
- *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo*. (1979) Buenos Aires. Manantial, 1999.
- *La postmodernidad (explicada a lo niños) (1982-1985)*. Barcelona, Gedisa, 2003.
- *La diferencia*. (1983) Barcelona, Gedisa, 1999.
- *Moralités postmodernes*. Paris, Galilée. 1993. Trad. Cast. *Moralidades postmodernas*, Madrid, Tecnos, 1996.
- MANN, Thomas: *La montaña mágica*. Barcelona: edhasa, 1997.
- MARKS, Laura U.: *The skin of the film: intercultural cinema, embodiment, and the senses*. Durham, Duke University Press, NC, 2003.
- MARTÍNEZ, Francisco José: *De la crisis a la catástrofe*, Madrid. Orígenes. 1986.
- *Metafísica*, Madrid: UNED. 1988.
- *Materialismo, idea de totalidad y método deductivo en Espinosa*, Madrid. UNED. 1988.
- *Las ontologías de M. Foucault*, Madrid. FIM. 1995.
- *Autoconstitución y libertad. Ontología y política en Espinosa*. Barcelona, Anthropos, 2007.
- *Hacia una era post-mediática. Ontología, política y ecología en la obra de Félix Guattari*. Ediciones de intervención cultural Montesinos, 2008.
- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe: *Historia de la filosofía II*, Madrid, Itsmo, 1994.
- *Historia de la filosofía antigua*, Madrid, akal, 1995.
- *El saber de la comedia*. Madrid, A. Machado Libros, 2005
- MARX, Karl y ENGELS, Friedrich: *El Manifiesto comunista*. Madrid, Endymion, 1987.
- MERLEAU-PONTY, Maurice: *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1993.
- MOREY, Miguel: *El orden de los acontecimientos. Sobre el saber narrativo*. Barcelona : Edicions 62, 1988.

- NEGRI, Antonio: *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, Barcelona, Anthropos, 1993.
- Con HARDT, Michael: *Imperio*. Traducción Eduardo Sadier de la edición de Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts, 2000. Difusión gratuita por internet en: www.chilevive.cl. Y en <http://www.rebellion.org/libros/imperio.pdf>
- Con HARDT, Michael: *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Barcelona, Debolsillo, 2004.
- *Arte y multitud. Ocho cartas*, Madrid, Trotta, 2000.
- NICOLIS, Grégoire y PRIGOGINE, Ilya: *La estructura de lo complejo*. Madrid, Alianza, 1994.
- NIETZSCHE, Friedrich: *Sobre la utilidad y el prejuicio de la historia para la vida*, (1874) Madrid, biblioteca nueva. 1999.
- *Así habló Zaratustra. (1885)*. Barcelona, Alataya, 1997.
- *Más allá del bien y del mal* (1886). Madrid, Alianza Editorial, 1993.
- *La genealogía de la moral* (1887) Madrid. Alianza Editorial, 1986.
- *El crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, (1889) Madrid, Alianza, 1980.
- OÑATE, Teresa: *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*. Madrid, Alderabán, 2000.
- *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*. Madrid, Dykinson, 2001
- Con GARCÍA, Cristina: *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de occidente*, Madrid, Dykinson, 2004.
- PAÏNI, Dominique: *Deleuze, un album*. Paris, Editions du Centre Pompidou. 2005.
- PARDO, José Luis, *La banalidad*, Barcelona, Anagrama, 1984.
- *La metafísica. Preguntas sin respuesta y problemas sin solución*. Barcelona, Montesinos, 1989.
- *Sobre los espacios pintar, escribir, pensar*, Barcelona: Edicions del Serbal, 1991.
- *Las formas de la exterioridad*, Valencia, Pre-textos, 1992.
- *La intimidad*, Valencia: Pre-Textos, 1996.
- *Estructuralismo y ciencias humanas*, Madrid, Akal, 2001.
- *La regla del juego. Sobre la dificultad de aprender filosofía*. Barcelona: Galaxia Gutemberg. Círculo de Lectores. 2004.
- PEIRCE: *El hombre, un signo*, Barcelona, Editorial crítica, 1988.
- PERETTI, Cristina: *Jacques Derrida. Texto y deconstrucción*. Barcelona, Anthropos, 1989.
- con VIDARTE, Francisco: *Jacques Derrida*. Madrid, Ed. del Orto, 1998.
- PLOTINO : *Enéadas*, Madrid: Editorial Gredos. 1985.
- PROUST, Marcel: *En busca del tiempo perdido*. (7 vols). Madrid, Alianza, 1995.
- RANCIÈRE, Jacques: *La fábula cinematográfica: reflexiones sobre la ficción en el cine*. Trad. cast de Carles Roche. Barcelona: Paidós, D.L. 2005.
- RIPALDA, José María: *De Angelis. Filosofía, mercado y postmodernidad*. Madrid, Trotta, 1996.
- RIVERA DE ROSALES, Jacinto. *El punto de partida de la metafísica transcendental. Un estudio crítico de la obra kantiana*. Cuadernos de la UNED 126, Madrid.
- RODRIGUEZ, Gabriel: *El arco creativo. Aproximación a una teoría unificada de la creatividad*. Santander: Universidad de Cantabria, 2004.
- SÁEZ, Luís: *Movimientos filosóficos actuales*, Madrid, Trotta, 2003.

- *Conflicto entre continentales y analíticos*, Barcelona, Ed. Crítica, 2002.
- SÁNCHEZ MECA, Diego: *El nihilismo: Perspectivas sobre la historia espiritual de Europa*, Madrid, Síntesis, 2004.
- SAUSSURE, Ferdinand de: *Curso de lingüística general*, Madrid, Alianza, 1987.
- SAVIGNANO, Armando: *Panorama de la filosofía española del s. XX*. Granada: Comares, 2008.
- SCHÜRMAN, Reiner: *Le principe d'anachie. Heidegger et la question de l'agir*. Paris, Seuil, 1982.
- SERRES, Michel: *El nacimiento de la física en el texto de Lucrecio*. (1977) Valencia, Editorial Pre-Textos. 1994.
- *Atlas*, (1994), Madrid, Cátedra, 1995.
- SEXTUS EMPIRICUS: *Pyrrhoneioi hypotyposeis. Esbozos pirrónicos*, Madrid, Ed. Gredos, 1993
- SIMONDON, G. (1964), *L'individu et sa g n se physico-biologique*, Millon, Grenoble, 1995.
- SOKAL, Alan y BRICMONT, Jean: *Imposturas intelectuales*, Barcelona, Paidós, 1999..
- SPINOZA, Baruch: * tica*. Madrid, Alianza, 1998.
- SUANCES, Manuel: *S ren Kierkegaard, Tomo II: Trayectoria de su pensamiento filosófico*. Madrid, UNED, 1998.
- STIGLITZ, Joseph. *Malestar en la globalización*. Madrid: Suma de Letras. 2003.
- TAIBO, Carlos: *Movimientos de resistencia frente a la globalización capitalista*, Barcelona, Ediciones B, 2005.
- TOSCANO, Alberto: *The Theatre of Production. Philosophy and Individuation Between Kant and Deleuze*. Palgrave Macmillan, 2005.
- TOURNIER, Michel. *Le vent paralet*. Paris, Gallimard , 1993.
- VATTIMO, Gianni: *El fin de la modernidad. Nihilismo y Hermenéutica en la cultura postmoderna*. Barcelona, Gedisa, 1986.
- Con BAGETTO, Luca: *Filosofía*. Milano. Garzanti. 1990
- *Las aventuras de la diferencia: pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Barcelona, Península, 2002.
- *Ecce comu*. La Havana, Editorial de ciencias sociales, 2006.
- VIDAL CALATAYUD, José: *Nietzsche contra Heidegger. Hilos de Ariadna I*. Madrid, Dykinson, 2008.
- VIRILIO, Paul. *Un paisaje de acontecimientos*, Buenos Aires: Paidós, 1997.
- *El ciber mundo, la política de lo peor*. Madrid, Ed. Cátedra, Col. Teorema, 1997
- WALLIS, Brian (ed.): *Arte después de la modernidad, nuevos planteamientos en torno a la representación*, Madrid, Akal, 2001.
- WERNER, Klaus y WEISS, Hans. *El libro negro de las marcas*. Madrid: Editorial Debate. 2004.
- WINQUIST Ch. E.: *Encyclopedia of postmodernism*, Routledge, NY, 2000.
- ZAMORA CALVO, José María: *La génesis de lo múltiple: materia y mundo sensible en Plotino*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2000.
- ZIZEK, Slavoj (HOUNIE, Analía (comp.)): *Violencia en acto: Conferencias en Buenos Aires*. Trad. Cast: de Patricia Willson, Buenos Aires, Paidós, 2004.

b. Artículos y capítulos de libros¹¹⁵⁹

- AGUILAR, Mariflor: ““Eumeneis elenchoi”: condición de alteridad” en J. F. ZÚÑIGA, L. SÁEZ, J. A. PÉREZ, J. A. NICOLÁS, J. J. ACERO (coords.): *El legado de Gadamer*. Universidad de Granada, 2004. pags. 487-496
- ALBA RICO, Santiago: Entrevista con Santiago Alba Rico «No se puede aprender algo bueno de una “civilización” a la que se asocia a bombardeos, torturas, masacres de inocentes» <http://redasociativa.org/elinsurgente/modules.php?name=Content&pa=showpage&pid=779.w> www.insurgente.org.
- ARAGÜÉS, Juan Manuel: “Modernidad y postmodernidad: una falsa polémica” en *Turia: Revista cultural*, Nº 57, 2001, pags. 114-125.
- “El pensamiento constituyente. Una crítica del marxismo dogmático”, *Utopías. Nuestra bandera*, nº. 191, vol.1. 2002. pags. 207-214.
- ARENAS-DOLZ, Francisco: “De Aristóteles a Foucault: identidad, cuerpo y nuevas tecnologías” *Thémata: Revista de filosofía*, Nº 33, 2004 (Ejemplar dedicado a: Antropología y Ética ante los retos de la Biotécnología), pags. 81-86.
- AUSERÓN, Santiago: “la charla del pescado” En *Mr. Hambre*.
- BUCCI-GLUCKSMANN, Christine: “Chaos” *Chimeres 1*.
- CALLEJO, María José: “Primado de la presencia o experiencia de la libertad: Heidegger y la cuestión kantiana de los límites de la sensibilidad (Introducción a un estudio sobre el tratado *Besinnung*)” en *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, Nº 32, 1998-99 (Ejemplar dedicado a: Alteridad y reconocimiento), pags. 197-250
- CASTRILLO, Dolores: “Sobre estética y posmodernidad” en *Leviatán: Revista de hechos e ideas*, Nº 21, 1985, pags. 135-147.
- “La belleza y lo imposible de soportar” en VIDAL, José: *Reflexiones sobre arte y estética en torno a Marx, Nietzsche y Freud*, Madrid, Fundación de investigaciones marxistas FIM, 1998. pags. 193-206.
- COLAIZZI, Giulia: “La constitución del imaginario socio-sexual”. *Eutopías*, 2ª época. Centro de semiótica y Teoría del espectáculo. Valencia, Universitat de València. Vol 18, 1993.
- “De la aldea global al circuito integrado” en *D' Art: Revista del Departament d'Historia de l'Arte*, Nº 22, 1996. (Ejemplar dedicado a: Entre dos finals de segle), pags. 231-246.
- COLOUBARITSIS, Lambros: “Les fondements henologiques de la Metaphysique” en T. PENZOPOULOU y V. S. DIMOPOULOS: *Aristotle on Metaphysics*, University of Thessaloniki, 1999. pags. 83-93.
- CUBO, Óscar. “Hegel y el giro hermenéutico” en *Éndoxa, Series filosóficas*, UNED. Nº. 22, 2007. pags. 143-161.
- “Hegel: ¿Mas allá del bien y del mal?”, En *Estudios de Filosofía*, Universidad de Antioquia, nº. 37. 2008. pags. 11-30.
- “La ontología analógica de I. Kant”, en prensa
- CURRÁS, Ángel: “Doble articulación del discurso en la Ética de Spinoza: Tarea crítica y proyecto liberador” *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, Nº 10, 1975, pags. 7-62.

¹¹⁵⁹ En este apartado tampoco incluimos los artículos o capítulos de libros que estén consignados en los libros anteriormente expuestos.

- DERRIDA, Jacques: "Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía" en *Les fins de l'homme. A partir du travail*, Galilée, 1981. Traducción de Ana María Palos, Siglo XXI, México, 1994. Edición digital de Derrida en castellano. <http://www.jacquesderrida.com.ar/>
- "Tendré que errar solo", *Libération*, París, 7 de noviembre de 1995. Traducción de Manuel Arranz en *Cada vez única, el fin del mundo*, Valencia, Pre-Textos, 2005. <http://www.usc.edu/dept/comp-lit/tympanum/1/derrida1.html>.
- DÍAZ ÁLVAREZ, Jesús Miguel: "Las contradicciones del relativismo. Reflexiones sobre un crítica de Leo Strauss a Two concepts of liberty" *La lámpara de Diógenes: Revista semestral de filosofía*, Vol. 6, Nº. 10-11, 2005, pags. 151-159.
- ESCUADERO, Alejandro: "Redes y laberintos (lo político en la condición postmoderna)", *Anales del Seminario de Metafísica*, nº 31, 1997. pags. 83-103.
- FERRERO CARRACEDO, Luis: "F. Laruelle. Más allá de Heidegger" en *Lógos: Anales del Seminario de Metafísica*, Nº 12, 1977, pags. 103-114.
- FOUCAULT, Michel: "La vie des hommes infâmes", *Les cahiers du chemin*, 1977.
- FRAIJÓ NIETO, Manuel: "Relativismo y religión" en Luis ARENAS, Jacobo MUÑOZ, Angeles J. PERONA (coord.): *El desafío del relativismo*. Madrid, Trotta, 1997, pags. 163-182.
- GARCÍA ALONSO Marta: "La ética protestante y el espíritu del capitalismo desde el materialismo filosófico" *El Basilisco: Revista de filosofía, ciencias humanas, teoría de la ciencia y de la cultura*, Nº 23, 1998, pags. 37-56.
- GIMÉNEZ, Fabián: "David Cronenberg y la nueva carne: el paradójico abrazo a la abyección maquina" <http://www.henciclopedia.org.uy/autores/FGimenez/Cronenberg.htm>
- GODDARD, Jean-Christophe: « Bergson: une lecture néo-platonicienne de Fichte », en *Études Philosophiques*, nº "Bergson et l'idéalisme allemand", octobre-décembre 2001, pp. 465-477.
- « Fichte est-il réactionnaire ou révolutionnaire? » en A.A.V.V. GODDARD, Jean-Christophe y RIVERA DE ROSALES, Jacinto: *Fichte et la politique*, Milano: Polimetrica, 2008. pags. 483-501.
- GONZALEZ, Maria Antonia: "Estética y hermenéutica. El problema de la referencia en el relato de ficción" (Estudios filosóficos. Revista del Instituto Superior de Filosofía de Valladolid, Vol. 54, Nº 156, 2005, pags. 313-332.
- "Apuntes para pensar la publicidad como fenómeno estético" en *Estudios filosóficos*, Revista de Filosofía del Instituto Superior de Filosofía, Valladolid. Vol. 56, Nº 161, 2007, pags. 73-88.
- HABERMAS, Jürgen, "Modernidad versus postmodernidad" en J. PICÓ. *Proceso de la razón*. Debats, Núm. 14, 1986. pags. 14-40.
- HERNÁNDEZ LOSADA, José María: "Thomas Hobbes o el dibujo de un nuevo orden simbólico" *Anthropos: Boletín de información y documentación*, Nº 28, 1991 (Ejemplar dedicado a: Filosofía Política. Razón e historia), pags. 17-31
- LEONARD, Annie: *The story of Stuff (la historia de las cosas)*. Producción del Video: Free Range Studios. Doblaje al castellano: Asociación Civil El Agora, Argentina. El video original en inglés puede ser visto en <http://www.storyofstuff.com>. En castellano: <http://video.google.com/videoplay?docid=-5645724531418649230&q=The+Story+of+Stuff%2Besp%C3%B1ol+&ei=WpYgSJmKJYvmigLE-Zy2AQ&hl=en>
- MARÍNEZ MARZOA, Felipe : Kant y la mota de polvo, *Logos: Anales del Seminario de Metafísica UCM*, Nº 37, 2004, pags. 55-66.
- MARTÍNEZ MARTÍNEZ, Francisco José: "Esquizoanálisis versus psicoanálisis", *Revista Asoc. Española Neuropsiquiatría*, nº 5, mayo-dic. 1982. pags. 24-42.

- "Máquina de guerra y aparato de estado", *Actas II Congreso Teoría y metodología de las Ciencias*, Pentalfa, 1984.
 - "Comunismo y postmodernidad" en *El papel de la izquierda transformadora de los países avanzados en el cambio de siglo*, FIM, 1989.
 - "Ética y política en la postmodernidad" en *Encuentros sobre Modernidad y postmodernidad*, FIM, 1989.
 - "Notas de actualidad: Benjamin, Blumenberg, Bataille, W. Roces", *Papeles de la FIM*, nº 20, enero-junio 1992.
 - "Necrológicas de J. Ibañez y F. Guattari", *Papeles de la FIM*, nº 21, jul-dic. 1992, pp. 101-108.
 - "El extranjero como cicatriz entre el hombre y el ciudadano" en *Sistema*, nº 113, marzo 1993, pp. 73-89.
 - "Materialismo y marxismo en E. Bloch" en *Anthropos* nº 146-147, jul-agosto 1993, pp. 102-107.
 - "Categorizar la política" en *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 1, abril 1993, pp. 183-188.
 - "La noción de trabajo como la categoría fundamental de la ontología del ser social" en J. M. ARAGÜÉS (coord.) *Presencia de Lukács*, Mira editores, Zaragoza, 1995, pags. 99-113.
 - "Las ideas estéticas de Nietzsche" y "La metafísica de la música: Schopenhauer, Wagner y Nietzsche" escritos en colaboración con Dolores Castrillo en V. BOZAL (ed.) *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas*, Visor, Madrid, 1996, pags. 340-354 y 355-364.
 - "Psicoanálisis y estructuralismo" en G. GUTIERREZ, E. CHAMORRO y J. BACHS (comps.), *Psicoanálisis y Universidad*, PPU, Madrid 1996, pp. 329-333.
 - "Algunas reflexiones en torno a las concepciones estéticas de Marx y Engels" en VIDAL, José: *Reflexiones sobre arte y estética en torno a Marx, Nietzsche y Freud*, Madrid, Fundación de investigaciones marxistas FIM, 1998.
 - "La recuperación de la Filosofía de la Naturaleza de Aristóteles en la obra de René Thom", *Laguna*, nº 6, Universidad de La laguna, 1999, pp. 23-33.
 - "Multiculturalismo y Nueva ciudadanía", *Laguna*, nº extraordinario, Universidad de La Laguna, 1999, pp. 261-268.
 - "Ambigüedades barrocas", *Cuadernos de Filología Francesa*, nº 11, Universidad de Extremadura, Cáceres 1999, pp. 153-161.
 - "Actualidad de la filosofía de la historia" en *Revista de libros*, nº.28, abril, 1999. pags. 29-30.
 - "El marxismo de Bertolt Brecht: vanguardia política y vanguardia artística", *Dialéctica*, nº 33-34, Primavera 2001, Puebla México, pp. 153-162.
- MAY, Todd: "Post-estructuralismo y anarquismo" <http://www.contranatura.org/articulos/Polit/May-Postanarquismo.htm>
- LENON, John: *Beautiful Boy (Darling Boy)*.
- MOREY, Miguel: "La ilustración parisina: del estructuralismo a las ontologías del presente" en MUGUERZA, J. y CEREZO, P. (eds): *La Filosofía Hoy*, Madrid, Crítica, 2000. pags. 191-200.
- "El porvenir de las instituciones totales. Sociedades de control." *La Vanguardia*, 30/11/05. En <http://firgoa.usc.es/drupal/node/23712>.
- NEGRI Antonio: "On Gilles Deleuze & Félix Guattari, *A Thousand Plateaus*" http://korotonomedia.net/theoria/Negri_1000plateaus.html

- NÚÑEZ GARCÍA, Amanda : “Walter Benjamin. El extrañamiento del arte”. En T. OÑATE, C. GARCÍA Y M. A. QUINTANA (eds.) *Hans-Georg Gadamer. Ontología estética y hermenéutica*. Dykinson, Madrid, 2005. pags. 581-599.
- “Los pliegues del tiempo: Kronos, Aión y Kairós” en *Paperback*. Publicación sobre arte, diseño y educación. n.º. 4. Abril 2007. y en <http://www.artediez.es/paperback/anterior/04paper/home.htm>
- “El resonar de la ética estoica en el pensamiento de Gilles Deleuze” Revista: *Estudios de filosofía*. Actas del Congreso Iberoamericano: *Influencias de las éticas griegas en la filosofía contemporánea*, Medellín, Universidad de Antioquia, 2007. En prensa.
- OÑATE, Teresa: “El Aristóteles de J. Hintikka: al borde del determinismo modal”, *Aporía*, IV, 1983. pags. 15-16.
- “La cuestión del sujeto en el pensamiento de M. Heidegger”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (U.C.M.), V, 1985. pags. 259-292.
- “El rapto de Europa y los nuevos prometeos”, *Alfoz*, 1985. pags. 21-22
- “La densa ligereza de la postmodernidad”, *El País*, 28.VII.1986. pags. 6-7.
- “Tu n’as rien vu à Hiroshima (Postmodernidad/Modernidad)”, *La boca del otro*, 1 (1996). pags. 31-39.
- “Al final de la modernidad”, *Revista Meta de Filosofía* (U.C.M.), I, 1 (1987). También aparecido en *Cuadernos del norte*, 43 (1987). pags. 40-46.
- “Postmodernidad y diferencia”, *Fin de siglo*. Universidad del Valle, Colombia, n.º.2, 1992.
- “Feminismo alternativo y postmodernidad estética”, en VIDAL, José (ed.): *Reflexiones sobre estética y literatura (Nietzsche, Marx y Freud)*, Madrid, F.I.M., 1998. pags. 81-113.
- “Pierre Aubenque: proximidad y distancia del Aristóteles dialéctico”, en A. ÁLVAREZ GÓMEZ & R. MARTÍNEZ CASTRO (eds.): *En torno a Aristóteles (Homenaje al profesor Pierre Aubenque)*, Universidad de Santiago de Compostela, 1998. pags. 67-117.
- “El criticismo aristotélico en el siglo XX: un cambio radical de paradigma”, *Lógos* (U.C.M.), n.º.1. 1999. Pags. 251-269.
- “La contribución de Gianni Vattimo a la hermenéutica del siglo XX”. En el n.º monográfico: “*La actualidad de la hermenéutica*”, *Azafea*, Revista de Filosofía de la Universidad de Salamanca. Otoño 2003-Invierno 2004.
- “Unas imágenes, unas palabras” en ÁVILA, Remedios (dir.): “*Homenaje a Gadamer*”, Granada, Facultad de Filosofía de la Universidad de Granada. 2004.
- “Gianni Vattimo: The rights of God in Postmodernity”, en ZABALA, Santiago (ed.): *Festschrift in Honour Gianni Vattimo*. Columbia University Press. 2005.
- PARDO, José Luís: “Filosofía y clausura de la modernidad”, *Revista de Occidente*, N.º 66, 1986 (Ejemplar dedicado a: La polémica de la postmodernidad), pags. 35-48.
- “La pérdida del tiempo buscado”, *Letra internacional*, N.º 8, 1987-1988, pags. 64-68.
- “El ser y el espacio”, *Er: Revista de filosofía*, N.º 7-8, 1988-1989, pags. 207-230.
- “A vueltas con la modernidad”, *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, N.º 30, 1996, pags. 251-256.
- “El concepto vivo o ¿donde están las llaves?”, *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura*, N.º 31, 1997, pags. 40-49.
- “Sobre el estilo en filosofía”, *Revista de Occidente*, N.º 196, 1997, pags. 31-43.
- “Un antídoto contra el anti-estructuralismo”, *Revista de Occidente*, N.º 204, 1998, pags. 47-61.

- “De las ventajas e inconvenientes del arte para la vida”, *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura*, nº 41, 2000, págs. 62-68.
 - “La sociedad inconfesable ensayo sobre la falta de comunidad”, *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura*, Nº 49, 2001, págs. 29-40.
 - “Las desventuras de la potencia (otras consideraciones inactuales)”, *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, Nº 35, 2002, págs. 55-78.
 - “Las aporías de la diferencia. Notas sobre la filosofía de la segunda mitad del siglo XX en Francia” en NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel (coord.): *Perspectivas del pensamiento contemporáneo I*, Vol. 1, Madrid, Síntesis, 2004, págs. 193-227.
 - “El fin del pensar y la tarea de la filosofía”, *Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo*, Nº. 16, 2005, págs. 23-31.
 - “La revolución estructuralista”, en Manuel GARRIDO, Luis ARENAS, Luis VALDÉS (Coord.): *El legado filosófico y científico del siglo XX*, Madrid, Cátedra, 2005, págs. 407-418.
 - “Los filósofos de la diferencia: el postmodernismo”, en Manuel GARRIDO, Luis ARENAS, Luis VALDÉS (Coord.): *El legado filosófico y científico del siglo XX*, Madrid, Cátedra, 2005 págs. 483-502.
 - “El alma de las máquinas. En torno a Crash de David Cronenberg. Humano/inhumano”, en *Sibila*, nº.28, 2007. pp. 44-48.
- PEREZ DE TUDELA, Jorge: “Amenaza y escena: de la temporalidad” en *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura*, Nº 42, 2000, págs. 39-44.
- PÉREZ QUINTANA, Antonio: “Diferencia y representación. En memoria de Angel Curras”, *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, Nº 14, 1979, págs. 19-24
- RACIONERO, Quintín: “Heidegger urbanizado. (Nota para una crítica de la hermenéutica)” en *Revista de filosofía*, 4 (3ª época), 1991, pp. 48-100.
- “La resistible ascensión de A. Sokal. Reflexiones en torno a la responsabilidad comunicativa, el relativismo epistemológico y la postmodernidad”, en: Q. RACIONERO, S. ROYO, (eds.), *La filosofía en el fin de siglo. Materiales para un análisis del pensamiento del s. XX*, Univ. Nacional de Educación a Distancia, Madrid, Endoxa, 2 vols., 2000, págs. 423-83.
 - “El escupitajo de luna o esmeralda de los filósofos: Algunas notas más sobre ciencia moderna y postmoderna” en *Endoxa: Series Filosóficas*, Nº 13, 2000, págs. 55-84.
- RIVERA DE ROSALES, Jacinto: “Cuestiones metodológicas en la investigación filosófica” en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, nº. 11, Madrid, Ed. Complutense, 1994, págs 9-52.
- «La imaginación trascendental y el proyecto de transformación romántica.» en F. J. MARTÍNEZ (coord.) *Romanticismo y marxismo*. Madrid, Fundación de investigaciones marxistas, 1994. págs. 145-212.
 - “Teología y filosofía de la naturaleza en la 'Crítica del Juicio' de Kant” en *Laguna: Revista de filosofía*, Nº 6, 1999, págs. 53-70.
 - “Magritte y lo trascendental”, *Sileno*, nº.16, 2004. págs. 19-25.
 - “El *a priori* de la corporalidad en el *Opus Postumum*” en A. M. ANDALUZ: *Kant. Razón y experiencia*. Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia, 2005. págs. 295-318.
 - La valoración estética de la música instrumental. De la Ilustración a la revolución romántica (Wackenroder y Tieck) *Aisthesis*, nº.40, Chile, 2006, págs. 92-118.
 - “Ser y límite en el inicio de la Lógica hegeliana. Reflexiones sobre fundamentación y facticidad” en S. TURRÓ (ed.) *Fonamentació i facticitat en l'Idealisme alemany i la*

- fenomenología*. Barcelona, Societat catalana de filosofia. Institut d'Estudis Catalans, 2007. pags. 83-99.
- “O fenómeno do mundo e a «Refutação do idealismo. Heidegger versus Kant» *Revista filosófica de Coimbra*, nº.31, 2007. pags. 167-200.
- RODRIGUEZ, José Luís: “La Filosofía, eco del Deseo” *Turia: Revista cultural*, Nº 14, 1990, pags. 116-122.
- “El pensamiento del límite/afuera como razón del consumismo”, *Revista anthropos: Huellas del conocimiento*, Nº 192-193, 2001 (Ejemplar dedicado a Maurice Blanchot), pags. 93-102.
- “Retos filosóficos en el horizonte postmoderno”, *Brocar: Cuadernos de investigación histórica*, Nº 27, 2003, pags. 51-68.
- ROMÁN, María Teresa: “Parar el mundo” o la gran aventura de Castaneda, en *A Distancia, "Cuadernos de Cultura"*, junio, 1999, pp. VI-X.
- ROYO, Simón: “Teoría y Práxis”: <http://lacavernadeplaton.com/articulosbis/teoriapraxis0506.htm>
- “Postmodernidad y deconstrucción: el ámbito de la espectralidad” *Psikeba: Revista de Psicoanálisis y Estudios Culturales*, Nº. 4, 2007.
- “El an-arquismo como ontología política en Martin Heidegger. (Variaciones en torno a la propuesta de interpretación de Reiner Schürmann)” en *A parte Rei. Revista de filosofía*, Nº. 58, 2008. <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/royo58.pdf>.
- SÁEZ, Luís: “Lo indisponible y el discurso Legado de Heidegger en la polémica «modernidad-postmodernidad»” *Revista de filosofía*, Nº 18, 1997, pags. 133-158.
- “Acerca del conflicto entre los discursos "metafísico", "postmetafísico" y "teológico"” *Daimon: Revista de filosofía*, Nº 8, 1994, pags. 63-82.
- “Sobre unidad y diversidad en la filosofía de finales de siglo”, *Gazeta de antropología*, Nº. 11, 1995. http://www.ugr.es/~pwlac/G11_03Luis_Saez_Rueda.html
- SÁNCHEZ FERLOSIO, Chicho: “¿Qué será el ser?”, en su disco: *A contratiempo*, 1977
- SÁNCHEZ FERLOSIO, Rafael: “Carácter y destino”, Ceremonia de entrega del Premio Cervantes 2004. http://www.almendron.com/politica/pdf/2005/spain/spain_2356.pdf
- SANCHEZ GÓMEZ, Elena: “Biorracionalidad: la subjetividad construida” en CARVAJAL, J. (coord.): *El porvenir de la razón*, Universidad de Castilla La Mancha, 2004, pags. 49-56.
- “Los senderos múltiples de la identidad: feminismo alternativo” en *Germinal: Revista de estudios libertarios*, Nº. 3, 2007, pags. 83-96.
- VIDAL, José: “Ontología del arte y estética postmetafísica. Sobre la filosofía del arte de H. G. Gadamer” en *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, pags. 133-144.
- ZAMORA CALVO, José María: “La trascendencia del primer principio en las enéadas de Plotino”, *Publicación de estudios clásicos. Textos y estudios*, Vol. 20, Nº. 1, 1996, pags. 87-106.
- “Las pasiones del pórtico: concepciones del pathos en el estoicismo antiguo y medio”. *Cuaderno gris*, Nº. 7, 2003, pags. 23-44.
- “El material espacial del demiurgo: la chóra en el "Timeo" de Platón”. *Estudios filosóficos*, Vol. 52, Nº 150, 2003, pags. 271-288.
- “Ontología y hermenología: El problema del Uno y lo Múltiple en el nacimiento del neoplatonismo” en T. OÑATE, C. GARCÍA, M. A. QUINTANA: *Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y hermenéutica*, Madrid, Dykinson, 2005. pags. 353-374.