LAS CONDICIONES METAFILOSÓFICAS PARA PENSAR LA TEMPORALIDAD INTENSIVA DE GILLES DELEUZE: UNA LECTURA DE *¿QUÉ ES LA FILOSOFÍA?* DE DELEUZE Y GUATTARI.

MIGUEL M. ROMERA

TRABAJO FIN DE MÁSTER

MÁSTER FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID

 INDICE

* Introducción\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ 3
* I. *¿Qué es la filosofía?* como una propuesta de redefinición de la filosofía: la actividad que crea conceptos.\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_5
1. ¿Qué es un concepto?
2. ¿Qué es el plano de inmanencia? Los personajes conceptuales
3. Un nuevo método para la filosofía: el método de dramatización
* II. Filosofía y acontecimiento\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ 16
1. Ontología del acontecimiento
2. Acontecimiento e historia de la filosofía
* III. La filosofía frente al arte y a la ciencia\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_21
1. La resonancia de la filosofía con el arte y con la ciencia: conceptos, afectos y perceptos, funciones
2. La función crítica de la filosofía
* IV. La temporalidad intensiva como expresión temporal de la redefinición de la filosofía de Deleuze y Guattari. Conclusiones para una ontología de la temporalidad intensiva.\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ 28
* Epílogo como estado de la cuestión del problema de la temporalidad: De Aristóteles a Deleuze \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_33
* Bibliografía \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_36

 INTRODUCCIÓN

El presente Trabajo de Fin de Máster es el resultado de una lectura del texto de Gilles Deleuze y de Félix Guattari *¿Qué es la filosofía?,* un texto que demanda, como todos los textos relevantes e interesantes de la historia de la filosofía, nuevas lecturas. Muy ambicioso teóricamente y muy innovador en el plano práctico, trata de explicar y de poner en funcionamiento las condiciones para una redefinición de la filosofía. La filosofía se convierte en aquella actividad cuya finalidad es crear conceptos, y ya no consiste ni en contemplar lo eterno, ni en comunicar para alcanzar consensos, ni en reflexionar.

*¿Qué es la filosofía*? hace lo que dice y dice lo que ha hecho Deleuze durante toda su trayectoria filosófica. Quizá por ello este texto tenía que ser escrito cuando se escribió, a saber, al final del camino filosófico, ya que se construye con toda la experiencia filosófica acumulada. Deleuze y Guattari aportan una nueva definición: la filosofía es la actividad que consiste en crear conceptos. Definición sobria y elegante pero que envuelve e implica (conceptos muy deleuzeanos) múltiples y complejos desplazamientos respecto a la imagen dogmática del pensamiento que consiste en la búsqueda de una verdad preexistente y de su representación fiel. La filosofía, tal y como es redefinida por Deleuze y Guattari, ya no está bajo el paradigma de la representación, sino bajo el de la creación: no se trata ya de reconocer lo ya dado y establecido, sino de producir lo nuevo en cada caso.

*¿Qué es la filosofía?* tematiza las condiciones que hacen posible, en un ejercicio trascendental, poder definir la filosofía como creación de conceptos. Nos advierten Deleuze y Guattari que allí donde hay creación de conceptos hay filosofía, con independencia de que se le denomine filosofía o con otro nombre. La filosofía, entendida así, establece con otras actividades como la ciencia y el arte nuevas relaciones ya no de fundamentación sino de resonancia, ya que, como bien es sabido, el arte y la ciencia piensan tanto como la filosofía afrontando el caos trazando un plano, y dando un orden cada una con sus propios medios. Ya no hay jerarquía ni superioridad de la filosofía sobre la ciencia y el arte, ni de los conceptos sobre las funciones y sobre los afectos y perceptos a la hora de pensar. Crear conceptos dota a la filosofía de una función específica nada más. El presente trabajo pretende establecer y determinar cuáles son esas condiciones que permiten redefinir a la filosofía desde una perspectiva constructivista, y abrir con ello el espacio a una nueva imagen del pensamiento como un pensamiento sin imagen, un pensamiento no dialéctico ni representacional, un pensamiento experimentalista que se configura como un sistema abierto a las circunstancias y no ya al orden de las esencias. Estas condiciones, que hemos denominado *metafilosóficas,* configuran cuáles serían las funciones propias de la filosofía, a saber, una función crítica o combate de lo instituido (reevaluación), una función problematizadora o reparación de un olvido (transvaloración) y una función creadora (invención de lo nuevo). Si las condiciones metafilosóficas definen de un nuevo modo a la filosofía, también lo hacen con la historia de la filosofía. La historia de la filosofía ya no es una cadena ininterrumpida, continua, hacia una meta prefigurada y prefiguradora, sino una línea quebrada y discontinua que se halla inscrita en una temporalidad atípica, no cronológica, intensiva. Por tanto, aquí encontramos la conexión a la vez buscada y expresada en el título de este trabajo, a saber, la conexión entre condiciones metafilosóficas que permiten entender la definición de la filosofía como creación de conceptos y la temporalidad intensiva. El desarrollo conceptual de la temporalidad intensiva como tal en la ontología de la diferencia de Gilles Deleuze y sus derivas políticas y estéticas quedan aplazadas para un desarrollo ulterior en forma de tesis doctoral. En el presente trabajo la temporalidad intensiva es tematizada de un modo indirecto, a través de las condiciones metafilosóficas y de la redefinición de la filosofía según *¿Qué es la filosofía?*

Pensar es, ante todo, experimentar y producir lo nuevo. Nietzsche ya determinó la tarea asignada a la filosofía entendida desde la crítica a la metafísica: desconfiar de todos los conceptos heredados, preestablecidos y elevados a eternos. El filósofo debe crear sus propios conceptos como un acto de resistencia a su presente, una creación intempestiva de conceptos que da lugar a una politización de la filosofía como práctica. La filosofía, en su carácter intempestiva, va contra toda idea de acuerdo pacífico y de paz conceptual y a favor de un combate contra la estupidez, el sentido común, el buen sentido y el imperio de los clichés. En definitiva, contra todo lo que inmoviliza y coarta el pensar. Hay una transformación de la relación entre pensamiento y vida: la filosofía crea conceptos que son intempestivos, desde el presente, contra el presente y a favor de un futuro por venir. Nietzsche opone la historia no a lo eterno sino a lo subhistórico o a lo suprahistórico, es decir, lo intempestivo. Lo intempestivo como tiempo de la destrucción para crear, un tiempo no pulsado que permite pensar el pasado contra el presente y resistir al presente no para un retorno del pasado tal cual como fue, sino a favor de un tiempo futuro. De este modo, el pensamiento piensa su propia historia (pasado) para poder liberarse de lo que piensa (presente) para pensar de otro modo (futuro) .

Plantear la pregunta por la naturaleza de la filosofía cuando ya no queda más por preguntar instala a esta pregunta metafilosófica en una cierta imposibilidad de ser planteada si pensamos que nunca quedará nada por preguntar, que siempre quedará por preguntar aunque sea sólo la pregunta por la filosofía. Plantear la pregunta por la filosofía antes de que exista ninguna pregunta también resulta absurdo. El momento de la pregunta por la filosofía, según nuestra interpretación, es el momento en el que se está filosofando, es decir, creando conceptos siempre por el medio, en el *intermezzo*, como una pregunta rizomática que produce sentido. La filosofía de Deleuze y Guattari está en constante fuga, no se la puede totalizar ni se la puede atrapar en una imagen. Por esto, sigue dando que pensar.

I. *¿Qué es la filosofía?* como una propuesta de redefinición de la filosofía: la actividad que crea conceptos.

 a) ¿Qué es un concepto?

Deleuze y Guattari comienzan su exposición sobre las características del concepto diciendo que no hay concepto simple. Un concepto, precisamente, se define por sus componentes: un concepto es una multiplicidad aunque no todas las multiplicidades son conceptuales. Deleuze y Guattari tratan de pensar el concepto más allá de la caracterización del concepto como “abstracción” o “mísera generalización”. El concepto filosófico pone en juego toda la ontología del acontecimiento, de los incorporales, del virtual, de las multiplicidades, de la expresión y de lo intensivo que Deleuze había desarrollado ya antes de su encuentro con Guattari[[1]](#footnote-1) . En un concepto hay, habitualmente, componentes procedentes de otros conceptos, que responden a otros problemas y suponen otros planos. Los conceptos nunca se crean a partir de nada. Los componentes del concepto se vuelven inseparables dentro del concepto: son heterogéneos pero no separables. Un concepto forma un todo porque totaliza sus componentes, pero un todo fragmentario. El concepto es una singularidad y toda creación es singular. El asunto de la filosofía es el punto singular en el que el concepto y la creación se relacionan. El concepto, a su vez, sería el punto de coincidencia de todos sus componentes[[2]](#footnote-2) . El concepto expresa el acontecimiento y no la esencia. El concepto no es una esencia abstracta, un universal. Se da una relación biunívoca entre el concepto y el acontecimiento. Los acontecimientos constituyen, entonces, la consistencia del concepto, mientras que el concepto es el perímetro, la configuración, la constelación de un acontecimiento futuro[[3]](#footnote-3) . Estamos constatando cómo la redefinición de la filosofía como creación de conceptos exige una teoría nueva del concepto filosófico, el cual expresa un desplazamiento desde la esencia al acontecimiento, de una historia del sentido a una lógica del acontecimiento[[4]](#footnote-4) .

El concepto es conocimiento y lo que conoce es el acontecimiento puro que no se confunde con el estado de cosas en el que se encarna: diferenciar un acontecimiento de las cosas es la tarea de las filosofía cuando crea conceptos. La filosofía se reterritorializa en el concepto y el concepto no es objeto sino territorio. La filosofía se refiere a conexiones, un arte de lo múltiple sostenido por síntesis disyuntivas, por conjunciones lógicas anteriores a la predicación y a la identificación y no reductibles a ellas[[5]](#footnote-5) .

Para Deleuze, este campo trascendental impersonal y preindividual no se asemeja a los campos empíricos correspondientes, es decir, no los calca (como piensa Deleuze que hizo Kant) y, simultáneamente, no se confunde con una profundidad indiferenciada. Aquí Deleuze está operando otro desplazamiento, a saber, el de lo trascendental hacia una dimensión a-subjetiva, pre-personal, transindividual e inconsciente. El acontecimiento es la cuarta persona del singular cuya materialidad surcan las singularidades que sobrevuela y distribuye: el campo trascendental real está constituido por estas singularidades impersonales y preindividuales.

Todo concepto tiene su historia, el cual transcurre por varios problemas y por varios planos. De este modo en un concepto hay, habitualmente, trozos o componentes de otros conceptos que correspondían a otros problemas y otros planos. A su vez, todo concepto tiene un devenir, entra en devenir con otros conceptos que se sitúan sobre su plano. El devenir no pertenece propiamente a la historia pero sus elementos sí provienen de la historia[[6]](#footnote-6) . El devenir es, más bien, transhistórico, es lo otro de la historia en la medida en que devenir es un devenir otro[[7]](#footnote-7) . La historia no es la totalidad de los elementos que nos constituyen, sino el elemento específico que nos rodea y nos delimita. El concepto es autorreferencial y se define por su consistencia. El concepto no es discursivo del mismo modo que la filosofía no es una formación discursiva.

Un concepto tiene siempre la verdad que le corresponde en función de las condiciones de su creación. Cuanto más creado es el concepto más se plantea a sí mismo. El concepto, lo mismo que el acontecimiento, es del orden de la causalidad expresiva (casi-causa): el acontecimiento es coextensivo al devenir. “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. Sin la historia, la experimentación permanecería indeterminada, incondicionada, pero la experimentación no es histórica, es filosófica”[[8]](#footnote-8) .

Para Deleuze y Guattari, hacer filosofía es tratar de inventar o crear conceptos ya no en el sentido del concepto como determinación de lo que es una cosa como esencia, sino como un estar referido a las circunstancias de la cosa que vienen determinadas por estas preguntas: “¿en qué caso?”; “¿dónde?”; “¿cuándo?”; “¿cómo?”: “¿dónde?” desplazan a “¿qué es…?” El concepto debe decir el acontecimiento y no la esencia.

 b) ¿Qué es el plano de inmanencia? Los personajes conceptuales.

Si el concepto es el inicio de la filosofía, el plano de inmanencia es la instauración de la filosofía. El plano es, a la vez, lo que tiene que ser pensado y lo que no puede ser pensado. El plano de inmanencia no es un concepto ni el concepto de todos los conceptos, sino que constituye la imagen del pensamiento (la imagen que se da a sí mismo acerca de lo que consiste pensar) . El plano implica un severo reparto del hecho y del derecho: establece lo que pertenece al pensamiento y lo que son accidentes que remiten al cerebro o a las opiniones históricas

Nunca hay que confundir el plano de inmanencia y los conceptos que lo ocupan: el plano posee características diagramáticas (movimientos del infinito), mientras que los conceptos poseen características intensivas (ordenadas intensivas de los movimientos del infinito) . El plano posee un carácter prefilosófico. El plano es circunscrito por ilusiones o espejismos del pensamiento, es Uno-Todo y no es parcial sino distributivo. Cada plano pretende ser el plano. Para Deleuze y Guattari la filosofía es cuestión de coexistencia de planos y no sucesión de sistemas. La filosofía pretende salvar lo infinito dándole consistencia, haciendo surgir acontecimientos y trazando un plano de inmanencia como acto de creación. Un acto de creación implica heterogeneidad y simultaneidad (en el entre-tiempo que los hace comunicar por zonas de indiscernibilidad) dando lugar a variaciones, modulaciones, singularidades de un nuevo orden infinito[[9]](#footnote-9) . No se crea más que en el medio: trazar un plano de inmanencia es absolutamente necesario para poder crear los conceptos sobre tal plano por medio de los personajes conceptuales. El filósofo debe inventar y hacer vivir a los personajes conceptuales que constituyen los puntos de vista por los cuales unos planos de inmanencia se distinguen o se parecen: son las condiciones bajo las cuales cada plano se encuentra llenado por conceptos de un mismo grupo. Los conceptos no se deducen del plano sino que hace falta el personaje conceptual para crearlos. Los personajes operan la conjugación de las variaciones del concepto y las singularidades del plano. La producción del plano depende por completo de la creación de los conceptos y la creación de los conceptos depende de la producción del plano. Los personajes conceptuales confieren consistencia tanto al plano de inmanencia como al concepto.

Los personajes conceptuales no son la especificidad de una determinada filosofía, no se identifican con tipos psicosociales, económicos o antropológicos. No implican una antropomorfización del concepto sino que sólo constituyen determinaciones de las condiciones de creación (topológicas, temporales, existenciales) . En definitiva, los personajes conceptuales son el agente de enunciación conceptual del pensamiento. Los personajes conceptuales constituyen una regla para la construcción del concepto y la instauración de la filosofía, y constituyen las condiciones para un ejercicio divergente, menor, de la filosofía.

Todo concepto es local, producto de una creación que atiende a circunstancias singulares y problemas específicos, asociado a un territorio y a un tiempo. Los personajes conceptuales varían según los planos y en función de los conceptos[[10]](#footnote-10) . Los personajes manifiestan los territorios, las desterritorializaciones y las reterritorializaciones absolutas del pensamiento. Los rasgos personalísticos se vinculan con los rasgos diagramáticos del pensamiento y con los rasgos intensivos de los conceptos. Y nunca hay más criterio que el tenor de la existencia, la intensificación de la vida.

La filosofía no se confunde con su historia sino con un devenir-menor, que no le pertenece completamente y el cual le arroja más allá de sí misma[[11]](#footnote-11) . La filosofía se va redefiniendo, según vamos viendo, del siguiente modo: se trata más de coexistencia de planos que de sucesión de sistemas; ni contemplación de lo eterno ni reflexión sobre la historia. La pregunta de la filosofía no se refiere ya ni al significado del ser ni al sentido de la historia, sino sobre la producción del movimiento y la puesta en práctica de una micropolítica de la desterritorialización. Desde las zonas de indiferenciación desde las cuales surge toda diferencia, toda creación, en definitiva, se trata de la emergencia de lo nuevo.

En *Conversaciones* Gilles Deleuze afirma que no es posible determinar las condiciones de la filosofía más que sacando a la luz las imágenes del pensamiento de cada filosofía concreta. Las imágenes del pensamiento son un sistema de coordenadas, de dinamismos y de orientaciones. En *Diferencia y repetición* Deleuze trata de desmontar aquella imagen del pensamiento dominante en la historia de la filosofía que ha impedido pensar la diferencia libre y la repetición de lo irrepetible al mantenerlos subordinados a la lógica de lo mismo y de la identidad. Esta imagen es la imagen dogmática del pensar representacional. La pregunta de Deleuze y Guattari por la filosofía, entendida como programa de redefinición, ya no inquiere por una esencia (a pesar de estar formulada con un “¿Qué es…?”) sino por cómo funciona la actividad filosófica como creación de lo nuevo.

En la entrevista sobre Nietzsche (1968) recogida en *La isla desierta y otros textos* señala Deleuze que el elemento de la filosofía es el concepto y que todas sus creaciones operan en un *continuum* conceptual, al igual que el músico trabaja en un *continuum* sonoro. Nietzsche, según Deleuze, cuestiona el concepto de verdad porque sustituye lo “verdadero” y lo “falso” por el sentido y el valor como nociones rigurosas. Lo relevante para Deleuze sería de dónde provienen los conceptos, conocer el modo en que han sido creados, el plano de inmanencia que suponen, a qué problema intenta responder. Deleuze y Guattari trabajan desde un planteamiento trascendental renovado por una interpretación inmanente y materialista, maquínico e impersonal: un procedimiento de la filosofía que aborda las condiciones genéticas del pensamiento, a saber, condiciones problemáticas, la imagen del pensamiento, supuestos implícitos. Volver a los presupuestos de la filosofía no deja de constituir en Deleuze una metafilosofía de carácter crítico-constructivista y no una fundamentación al estilo tradicional.

En *¿Qué es la filosofía?* Deleuze y Guattari afirman que “no concebimos a un gran filósofo del que no sea obligado decir ha modificado el significado del pensar, ha pensado “de otro modo” (…) y cuando se distinguen varias filosofías en un mismo autor, ¿no es acaso porque el propio filósofo había cambiado de plano, había encontrado una nueva imagen una vez más?”[[12]](#footnote-12) . Cabe aplicar al propio Gilles Deleuze, en tanto que gran filósofo, estas preguntas: ¿en qué sentido Deleuze ha transformado el significado del pensar?, ¿de qué forma ha pensado de otro modo?, ¿a través de qué método?

1. Un nuevo método para la filosofía: el método de la dramatización

Recapitulemos lo esencial de lo dicho hasta ahora. Deleuze y Guattari en *¿Qué es la filosofía?* proponen una redefinición de la filosofía: es la actividad que crea conceptos. Los elementos de este nuevo concepto de filosofía son: a) plano prefilosófico que hay que trazar (inmanencia), b) personajes filosóficos que hay que inventar y hacer vivir (insistencia) y c) conceptos filosóficos que hay que crear (consistencia) Trazar, inventar y crear constituyen la trinidad filosófica[[13]](#footnote-13) .

Los conceptos son una multiplicidad de componentes, provistos de movimiento y de una consistencia (endoconsistencia entre los componentes y exoconsistencia con respecto a los otros conceptos del plano). El concepto es creado a partir de la conformación de una multiplicidad de singularidades que le preceden. Todo concepto contiene un número variable de componentes heterogéneos que lo hacen funcionar. Los componentes o “rasgos intensivos” están dispuestos en el interior del concepto en relación de proximidad y están provistos de movimiento[[14]](#footnote-14) . El movimiento inmanente a velocidad infinita posibilita la ligazón, el entrelazamiento de los componentes. El concepto es infinito por su sobrevuelo o su velocidad pero es finito por su movimiento que delimita el perímetro de los componentes. El concepto es una creación consistente por sí misma y, a la vez, está en relación con otros conceptos que habitan el mismo plano. La creación del concepto adquiere su sentido sólo en relación con los problemas que el plano establece. Todo concepto se inscribe en el tiempo como creación singular.

El plano de inmanencia constituye el “suelo” para la actividad filosófica de crear conceptos. Es la imagen del pensamiento, la imagen que se da a sí misma de lo que significa pensar. El plano de inmanencia realiza un recorte del caos, conservando ciertos movimientos infinitos que impiden que el pensamiento se cierre sobre sí mismo. El plano siempre está presupuesto en todo concepto como su horizonte: el plano no es el concepto de todos los conceptos, sino un concepto-límite en tanto que sólo puede considerársele concepto en la medida en que apunta a una comprensión prefilosófica y, por tanto, no conceptual. El plano de inmanencia, para ser trazado, implica una suerte de experimentación que recurre a medios escasamente confesables y racionales (oníricos, patológicos, esotéricos, embriagantes)[[15]](#footnote-15) .

Las condiciones de un problema filosófico son establecidas al trazar el plano[[16]](#footnote-16) . En *Empirismo y subjetividad* Deleuze dice que la filosofía debe constituirse como la teoría de lo que hacemos y no como la teoría de lo que es. Transformando al sujeto de un mero sujeto de conocimiento a un sujeto práctico (a través de la pasión), la filosofía ha de convertirse así en el arte de un funcionamiento. Para Deleuze, hay que sustituir la historia de la filosofía por un teatro de la filosofía: hacia una concepción del pensamiento como un “teatro” para la puesta en escena de los conceptos pero *no* un teatro de la representación: “el papel del drama es especificar el concepto al encarnar las relaciones diferenciales y las singularidades de la idea”[[17]](#footnote-17) . Deleuze elabora una teatralización de la investigación filosófica (el método de dramatización) al hilo del modo en el cual el filósofo plantea sus preguntas. Deleuze señala que hay que volver a Platón “para ver hasta qué punto la pregunta “¿qué es…?” supone una forma particular de pensar”[[18]](#footnote-18) .

En *Nietzsche y la filosofía* Deleuze sostiene que la pregunta “¿Quién?” “es la única que nos conduce a la esencia, porque la esencia viene determinada por las fuerzas en afinidad con la cosa: la esencia viene determinada por las fuerzas en afinidad con las cosas y por la voluntad en afinidad con las fuerzas”[[19]](#footnote-19) . El filósofo, al preguntar por “¿Quién?” no está buscando un sujeto individual o colectivo ya que la determinación de tal cuestión pertenece al orden de lo impersonal, al ser relativo a las relaciones de fuerza. Es necesario, según Deleuze, deshacer toda referencia. El “¿Quién?” no refiere ni reenvía a un individuo o a un sujeto sino a un acontecimiento, a las fuerzas en sus variables relaciones en una proposición o fenómeno. Deleuze sospecha que la pregunta “¿Qué es?” prejuzga el resultado de la investigación por la cual la respuesta debe adoptar el modo de la simplicidad de la esencia. Nietzsche, contra la búsqueda de la esencia de las cosas (Sócrates y Platón en búsqueda de la definición), propone la valoración de las voluntades de poder y la interpretación del sentido de las fuerzas. De este modo, la historia de una cosa o de un fenómeno (o sea su definición) ya no es una esencia eterna e inmutable, sino la sucesión de las fuerzas que se han apoderado de ella y la coexistencia de las fuerzas que luchan por conseguirlo. Una cosa o un fenómeno cambia de sentido según la fuerza que se apropie de ella.

El método de dramatización, tal y como lo usa , implica despojar al término “drama” de todo *pathos* dialéctico y cristiano. Este método considera que los conceptos ya no son simplemente representaciones abstractas (lo abstracto, precisa Deleuze, no explica nada, antes bien tiene que ser explicado) , sino que deben ser interpretados como síntomas de una voluntad que quiere algo. La pregunta “¿Quién quiere la verdad?” muestra indirectamente que puede haber quienes no la quieran o deseen, que opten por la incertidumbre, por el error, por lo falso. A esta pregunta sólo se le puede dar una respuesta por medio de una tipología y una topología: una relación de fuerzas son las que configuran y dan consistencia a una voluntad, a un tipo, a una forma de vida. La voluntad que quiere la verdad incondicionalmente, incluso a costa de una disminución de la vida (el tipo de vida disminuido) también quiere imponer su interpretación (el triunfo nihilista de las fuerzas decadentes e impotentes). Un fenómeno, ontológicamente, ya no es una apariencia ni una aparición, sino un síntoma que encuentra su sentido en una fuerza actual: la filosofía deviene una sintomatología.

El método de dramatización implica, entonces, que lo verdadero (la esencia) ya no es el elemento fundamental del pensamiento, sino que es desplazado por el sentido y el valor (por la genealogía de fuerzas y voluntades de poder según su modo de afirmar o intensificar la vida). La verdad ya no tiene que ser hallada, alcanzada o reproducida, sino creada. Eduardo Pellejero precisa que “el método dramático hunde así la pretensión universalista del presente en la (in)actualidad fragmentaria de lo que no tiene representación”[[20]](#footnote-20) .

II. Filosofía y acontecimiento

1. Ontología del acontecimiento

El acontecimiento es un modo de ser que consiste en ser un efecto, un resultado, que contrasta con el ser profundo y real de los cuerpos. Los acontecimientos no existen, sino que subsisten o insisten con ese mínimo de ser: no son substantivos ni adjetivos, sino verbos, resultados de acciones y pasiones[[21]](#footnote-21) .

El acontecimiento se asocia a las series que definen las estructuras, respecto de las cuales aparece como elemento genético que da lugar a las relaciones diferenciales que componen cada serie. “Es propio del acontecimiento tanto subdividirse sin cesar como reunirse en un solo y mismo Acontecimiento. Es propio de unos puntos singulares distribuirse según figuras móviles comunicantes que hacen de todas las tiradas un solo y mismo tirar (punto aleatorio) y del tirar una multiplicidad de tiradas”[[22]](#footnote-22) .

En Deleuze, la postulación del acontecimiento como “operador” de la síntesis entre series significantes y series significadas implica de modo inmediato la correlativa sustitución del sujeto por el acontecimiento: el acontecimiento como un sujeto paradójico como señala Eduardo Pellejero que es “presente donde no se le busca, ausente ahí donde se le encuentra, siempre travestido en las figuras en las que se actualiza (porque en la misma medida que determina la expresión, codetermina el sujeto empírico de la expresión, persona o individuo)”[[23]](#footnote-23) . El acontecimiento está sometido a una doble causalidad, a saber, a la de la mezcla de los cuerpos que son sus causas y, simultáneamente, a la de otros acontecimientos que son sus casi-causas (o causalidad expresiva). El acontecimiento opera, sobre el plano o superficie del sentido, la distribución o redistribución de los estados de cosas en los que se encarna. Cuerpos individuados, series y personas dependen, según Deleuze, del acontecimiento en tanto singularidad en torno a la cual se constituye la individuación. El acontecimiento, a su vez, en tanto efecto incorporal, depende de los cuerpos entendido como profundidad indiferenciada. Como efectos de superficie, la superficie es el lugar de constitución de los acontecimientos como singularidades pero, a la vez, es el campo trascendental de toda individuación corporal. El acontecimiento posee la forma de la doblez que caracteriza al elemento paradójico (en los dos sentidos a la vez) que viene a diferenciar este nuevo campo trascendental sin sujeto, impersonal, de la cuarta persona del singular que plantea Deleuze: producción, multiplicación y consolidación de superficies que expresan (subsisten) en la lengua y se extienden (sobrevienen) a los cuerpos[[24]](#footnote-24) .

El problema del pensamiento del acontecimiento no está ya referido ni determinado por la esencia (y su verdad vinculante) sino, como dice Deleuze, por la evaluación de lo que tiene importancia y lo que no la tiene, la distribución de lo regular y lo singular, de lo relevante y de lo ordinario. Cada concepto talla el acontecimiento y lo perfila a su manera: en todo acontecimiento hay el momento presente de la efectuación, en el que el acontecimiento se encarna en un estado de cosas y hay también el futuro y el pasado del acontecimiento que esquiva todo presente.

1. Acontecimiento e historia de la filosofía

Deleuze piensa que la historia de la filosofía puede y debe ser un campo de experimentación filosófica donde ya no se trata de repetir meramente lo dicho por los filósofos. “La crítica de la historia de la filosofía como institución se prolonga de este modo en un ejercicio positivo que conoce en Deleuze sus empresas genealógicas y su giro experimentalista y que, si los distancia de la historia tradicional de la filosofía, no lo arroja más allá de toda procura historiográfica (como si la filosofía deleuzeana se permitiese ceder a la presión de un pensamiento inaugural o un lenguaje privado)[[25]](#footnote-25) . Hay una propuesta historiográfica positiva tras la crítica de Deleuze a un cierto funcionamiento represivo de la historia de la filosofía: contra Heidegger y Hegel, Deleuze reivindica una historia nietzscheana restituida a la vida. Contra la idea historicista de la historia con su carácter contemplativo y reflexivo (cabe hacer ver que son, precisamente, dos de los rasgos de lo que no es la filosofía junto con la comunicación) con respecto al pasado “con la consecuente inhibición de la acción sobre el presente y la sobredeterminación del futuro que semejante actitud implica por sí misma”[[26]](#footnote-26) . La alternativa pasaría por afirmar la posibilidad efectiva de la reversibilidad del pasado, la apertura del presente y la indeterminación del futuro. La historiografía deleuzeana, en consonancia con las tesis antirrepresentacionalistas de *Diferencia y repetición*, pretende desmarcarse de los criterios historicistas de la representación objetiva y afirmar la potencia de ficcionalización, la potencia de lo falso (el pasado considerado como una “suprema ficción”)[[27]](#footnote-27) .

Una historia en sentido ficcional logra trazar un plano a partir de una serie de puntos singulares que carecen, en sentido profundo, de una historia común, de un vínculo tramado por una línea de causalidad: se trataría de un agenciamiento. El pasado permanece en Deleuze por descubrir. Los objetos de la historia se encuentran abiertos a una variación continua; las heterotopías establecen nuevas vecindades para producir una transformación del todo. Ya se trata sólo de producir y no de representar: el criterio de la verdad se desplaza desde la adecuación o correspondencia a la potencia de producción de lo nuevo. La creación de lo nuevo como resultado de la experimentación (creación de nuevos tipos, valoración de los modos menores de existencia, apertura de nuevos espacios)[[28]](#footnote-28) .

Deleuze no se limita ni se circunscribe únicamente al momento critico-desconstructivo (poner de manifiesto que tipo de fuerzas se apoderan de las cosas y qué tipo de voluntad hay detrás de cada valoración) , sino que se abre a la experimentación: invención de nuevas posibilidades de vida, apertura de nuevas relaciones entre las fuerzas. Se trata de pensar en acción lo heterogéneo, la diferencia que se encuentra bajo la superficie del sistema hegemónico. No hay crítica que no vaya acompañada de actos de creación. Crear supone que la crítica tiene su fundamento, que es necesario variar, recomponer, retrazar, reconectar, alterar. Crear es resistir.

III. La filosofía frente al arte y la ciencia

1. La resonancia de la filosofía con el arte y la ciencia: conceptos, perceptos y afectos, funciones

Para Deleuze, sólo hay pensamiento o el ejercicio del pensar en aquel lugar donde se transforma el mundo. Un pensamiento que no produce transformaciones no es pensamiento en absoluto. La filosofía se centra en proponer un “recorte” de las cosas, agrupando en un mismo concepto cosas que se creían que eran muy distintas o separando cosas que se pensaban que estaban unidas.

El arte y la ciencia, como formas de pensar, también procuran transformaciones del mundo. Lo que define el pensamiento, en todas sus formas, es afrontar el caos trazando un plano como corte o sección del caos, definido por su capacidad de desintegración y desarticulación. Como afirman Deleuze y Guattari, esta creación del plano nos proporciona un orden y un poco de seguridad. La filosofía pretende salvar lo infinito, dándole consistencia, haciendo surgir acontecimientos. El arte propone crear un finito que devuelva lo infinito, erigiendo monumentos. La ciencia renuncia a lo infinito para conquistar la referencia, construyendo estados de cosas.

El pensamiento, según Deleuze y Guattari, es presentado como una heterogénesis que consiste en que cada elemento creado en un plano (por ejemplo un concepto) exige otros elementos heterogéneos todavía por crear en otros planos[[29]](#footnote-29) . La intención de Deleuze y Guattari es abrir el pensamiento a lo múltiple, una multiplicidad que no se define por la dialéctica Uno/múltiple y que no está subordinado a la lógica del concepto universal en su régimen mayor o representativo. Los conceptos se relacionan con las circunstancias y no con las esencias, dando lugar a un sistema abierto, en variación continua o devenir-menor[[30]](#footnote-30) .

Los conceptos requieren de un teatro para erigirse, esto es, de un plano sobre el cual desplegarán su acción o movimiento, de unos agenciamientos de enunciación y de unos personajes que los definan: los conceptos sólo pueden crearse en función del plano en el que se inscriben, o sea, en el horizonte de los problemas y de los presupuestos o condiciones en relación a los cuales son creados como soluciones. Si el concepto no es levantado sobre un escenario concreto y encarnado en unos personajes conceptuales específicos permanecen indeterminados[[31]](#footnote-31) . Antes de pasar a ver qué tipo de relaciones establece la filosofía con el arte y con la ciencia mencionaremos brevemente lo que no es la filosofía según el criterio de redefinición de Deleuze y Guattari.

La filosofía no es contemplación, ya que las contemplaciones son las propias cosas en tanto que consideradas en la creación de sus conceptos. La filosofía tampoco es reflexión, ya que nadie necesita de la filosofía para reflexionar. Por último, la filosofía tampoco es comunicación que sólo versa sobre opiniones para crear consensos pero no conceptos.

1. La resonancia de la filosofía con el arte y con la ciencia: conceptos, afectos y perceptos, funciones

En el pensamiento no existe una posición privilegiada para la filosofía. La filosofía misma, dice Deleuze, mantiene una relación esencial con la no-filosofía. Filosofía, ciencia y arte se entrelazan y se cruzan (en el juego de una resonancia) , pero sin lugar a una reducción ni a una síntesis entre ellas. Cada una de estas formas de pensar son modos heterogéneos de afrontar el caos sin establecer ningún tipo de relaciones jerárquicas.

La filosofía extrae conceptos que no son ideas generales o abstractas; la ciencia saca prospectos o proposiciones que no se confunden con los juicios, y el arte saca perceptos y afectos que no se confunden con percepciones y sentimientos. Sólo la filosofía crea conceptos y piensa por conceptos, lo cual le garantiza una función pero no le otorga la soberanía sobre el arte y la ciencia. A Deleuze nunca le preocupó ni la superación de la metafísica ni la muerte de la filosofía, sino como crear conceptos como fuerza innovadora, como técnica creativa. La experiencia del pensamiento sólo tiene lugar en el encuentro con algo que fuerza a pensar, como algo que lo violenta: “ya no se trata de encerrar el pensamiento en el ejercicio de un mero reconocer lo establecido sino de abrir el pensamiento al encuentro inmediato con el Afuera que lo fuerza y lo activa”[[32]](#footnote-32) . Ese Afuera (*Dehors*) no es otra cosa que el ser-intensidad, como plano inmanente de consistencia, condición de posibilidad o campo de experimentación de lo real. Es inmanente y exterior a la vez: una exterioridad inmanente. Un ser-intensidad o ser-diferencia que se dice en un solo sentido de todo lo que se dice (univocismo)[[33]](#footnote-33) . El plano de consistencia no es un concepto sino un conjunto de prácticas donde se realiza toda práctica. Toda experimentación es la exterioridad absoluta en su estricta inmanencia: exterioridad inmanente e inmanencia exterior a la vez, que implica estar en contra del calco de lo trascendental a imagen y semejanza de lo empírico como hace el pensar de la representación.

La filosofía conserva lo infinito, dándole una consistencia a lo virtual a través de los conceptos. La ciencia renuncia a lo infinito dándole a lo virtual una referencia que lo actualiza por funciones.

La ciencia procede con un plano de referencia constituido por todos los límites dado los cuales se enfrenta al caos. Como a la filosofía, a la ciencia tampoco le basta con una sucesión temporal lineal: en lugar de un tiempo estratigráfico que exprese el antes y el después en un orden de las superposiciones, la ciencia desarrolla un tiempo propiamente serial en el cual el “antes” designa siempre bifurcaciones y rupturas futuras, y el “después” designa reencadenamientos retroactivos. En filosofía, el concepto es un conjunto de variaciones inseparables bajo una “razón contingente”, mientras que en ciencia la función es un conjunto de variables independientes bajo una “razón necesaria”. Los conceptos filosóficos tienen por consistencia los acontecimientos, mientras que las funciones científicas tienen por referencia estados de cosas. La filosofía, a través de los conceptos, no deja de extraer un acontecimiento consistente del estado de cosas, mientras que la ciencia no cesa, mediante funciones, de actualizar el acontecimiento en un estado de cosas. Conceptos y funciones son dos tipos de multiplicidades que difieren por su naturaleza: la función en la ciencia determina un estado de cosas que actualiza lo virtual en un plano de referencia y en un sistema de coordenadas. En filosofía, el concepto expresa un acontecimiento que da a lo virtual una consistencia en un plano de inmanencia. Mientras el concepto posee una potencia de repetición, la función tiene potencia discursiva[[34]](#footnote-34) . Concepto y función deben cruzarse cada cual según su línea.

Respecto al arte, el artista crea bloques de perceptos y afectos: perceptos, que no son percepciones, ya que son independientes del estado de aquellos que lo experimentan; y afectos, que no son sentimientos o afecciones desbordando la fuerza de aquellos que pasan por ellos. El artista intenta que los bloques se sostengan en pie por sí mismos. Las sensaciones como perceptos no son percepciones que remitan a un objeto (referencia): ahora el arte “trata de arrancar el percepto de las percepciones de objeto y de los estados de un sujeto percipientes, en arrancar el afecto de las afecciones”[[35]](#footnote-35) .

Deleuze y Guattari consideran que “cada vez hace falta el estilo (la sintaxis de un escritor, los modos y ritmos de un músico, los trazos y los colores de un pintor) para elevarse de las percepciones vividas al percepto y de las afecciones vividas al afecto”[[36]](#footnote-36) .

El artista, entonces, desborda los estados perceptivos y las fases afectivas de la vivencia, es un vidente, alguien que deviene. El artista presenta afectos, los inventa y, además, nos hace devenir con ellos: “El arte desmantela la organización de las percepciones, afecciones y opiniones y la sustituye por un monumento compuesto de perceptos, afectos y bloques de sensaciones”[[37]](#footnote-37) .

Lo que no está compuesto no es una obra de arte. Deleuze y Guattari precisan que hay que distinguir y mantener la diferencia entre lo que es “la composición técnica” (el trabajo material que comporta hacer la obra de arte) y lo que es “la composición estética” (el trabajo de la sensación): en el arte no hay más plano que el plano de composición estética. El plano técnico está absorbido o recubierto por el plano de composición estética[[38]](#footnote-38) .

La sensación compuesta (de perceptos y afectos), por un lado desterritorializa el sistema de la opinión que reunía las percepciones y las afecciones dominantes, y por otro, se reterritorializa en un plano de composición estética.

El criterio demarcador entre arte, ciencia y filosofía puede establecerse del siguiente modo: por la forma en que cada actividad concibe y expresa lo que es un problema. La filosofía pretende salvar lo infinito dándole consistencia, trazando un plano de inmanencia que lleva a lo infinito acontecimientos o conceptos consistentes por efecto de la acción de personajes conceptuales. La ciencia renuncia al infinito para conquistar la referencia, estableciendo un plano de coordenadas que define como un estado de cosas, unas funciones y unas proposiciones referenciales por efecto de la acción de observadores parciales. Y el arte, por su parte, se propone crear un finito que devuelva lo infinito, trazando un plano de composición estética por efecto de unas figuras estéticas. ”Los tres pensamientos se cruzan, se entrelazan sin síntesis ni identificaciones. La filosofía hace surgir acontecimientos con sus conceptos; el arte erige monumentos con sus sensaciones; la ciencia construye estados de cosas con sus funciones”[[39]](#footnote-39) .

El filósofo trae del caos unas variaciones inseparables en un plano de inmanencia; el científico trae del caos unas variables convertidas en independientes por desaceleración en tanto que dan unas relaciones determinables en una función; y el artista trae del caos unas variedades que no constituyen una reproducción de lo sensible sino que origina un ser de los sensible, un ser de la sensación, en un plano de composición estética. Cada disciplina se mantiene en su propio plano y con sus propios elementos. La filosofía es paradójica, contra la opinión, y necesita de una no-filosofía que la comprenda. Necesita de una comprensión no filosófica en cada instante[[40]](#footnote-40) .

1. La función crítica de la filosofía

En Deleuze y Guattari la crítica no se limita al ejercicio destructivo, sino que también conlleva una intervención transformadora, innovadora, creadora en última instancia. Se abren los conceptos a una variación continua y se libera al pensamiento de una inmovilización en los lugares comunes. Ello es posible si se vincula la verdad al acontecimiento, si se desplaza la esencia metafísica por las relaciones de fuerza, si se asume un perspectivismo performativo y una actitud en contra del sujeto, de la historia y de la estructura en tanto que representaciones homogeneizadoras y totalitarias. La negación de la crítica no se clausura, por tanto, en sí misma sino que abre el tiempo de la afirmación de la creación. Políticamente, la crítica que implica una filosofía como la que proponen Deleuze y Guattari viene a inventar un pueblo que falta (convocar a un pueblo y agenciar multitudes), a promover una resistencia a los modos hegemónicos y a hacer surgir agenciamientos colectivos inéditos que respondan a nuevas posibilidades de vida.

Deleuze replantea la tarea crítica que tiene la filosofía como momento necesario para poder crear nuevos valores y sentidos a partir de una crítica radical a la crítica kantiana en conjunción con una apropiación de la genealogía nietzscheana, buscando nuevas conexiones para nuevos modos de hacer funcionar una filosofía de la afirmación absoluta de la inmanencia: a) nuevas relaciones de causalidad a partir de la física estoica: ya no hay conexión entre causa y efecto; b) desplazamiento de la pregunta “¿qué es la verdad?” por “¿quién desea o quiere la verdad?”; c) del sujeto íntegro, permanente y autoconsciente a las individuaciones impersonales y las singularidades preindividuales; d) de la trascendencia a un campo trascendental real; e) de la representación a la producción del sentido; y f) de la temporalidad cronológica, extensa y continua a una temporalidad intensiva del acontecimiento. El enemigo más profundo del pensamiento no es el error sino la estupidez (*bêtise*) la cual no es un modo de equivocación sino que es una estructura del pensamiento como tal que constituye su impotencia y, a la vez, la fuente de su mayor potencia (la violencia que lo fuerza a pensar): “el pensamiento es un ejercicio de experimentación azaroso, de un aprendizaje que se abre al sentido y a la verdad mediante el choque o encuentro con las singularidades diferenciales que constituyen el problema y fuerzan al pensamiento”[[41]](#footnote-41) .

El elemento de lo problemático en tanto que elemento diferencial o instancia paradójica es extra-proposicional y sub-representativo. El juego de la diferencia que no se deja representar mediante la identidad del concepto. Un nuevo campo trascendental entendido como sistema intensivo conformado por el juego de una multiplicidad de singularidades pre-individuales y a-subjetivas: *haecceidades* o intensidades puras cuya consistencia ontológica es pura virtualidad. Corresponde con un ejercicio rizomático del pensar, a saber, a) no una imagen del mundo sino un mundo sin imagen; b) resistencia a la máquina y a la dicotomía; c) siempre por el medio sin principio ni final; d) sistema abierta y con variaciones continuas; e) el rizoma se compone de dimensiones heterogéneas y conexiones promiscuas; f) una cartografía como pragmática: el mapa es abierto, conectable, desmontable, reversible, adaptable.

Deleuze y Guattari intentan localizar aquellos momentos singulares de creación conceptual entendidos como puntos de fuga donde la filosofía escapa a su historia, donde resiste creando conceptos desde la experimentación y la producción de lo nuevo a partir de dos gestos nietzscheanos significativos, a saber, la intempestividad y la transvaloración. La filosofía es temporal pero no histórica.

Una nueva política del pensamiento (hacia una redefinición de lo que significa pensar) se cruza con un nuevo pensamiento de lo político (hacia nuevas formas de expresión de lo político, de lo común) como acción de un sujeto colectivo siempre re-y-auto-constituyéndose y siempre por venir. Un nuevo concepto de lo político ya no basado en el diálogo, ni en una teoría de las instituciones, ni en la organización estatal, sino en cierta idea de intervención. El problema del pensamiento no está ligado ya a la esencia sino a la distribución de lo singular y lo regular, lo relevante y lo ordinario, que se efectuaría en la descripción de una multiplicidad por relación a los acontecimientos ideales que constituyen las condiciones de un problema.

IV. La temporalidad intensiva como expresión temporal de la redefinición de la filosofía de Deleuze y Guattari. Conclusiones para una ontología de la temporalidad intensiva

Para dar cuenta de la creación, de la producción de lo nuevo, Deleuze elabora una concepción temporal singular que ya no pertenece a la temporalidad cronológica ni a la historia pero tampoco al orden de la intemporalidad o de lo eterno. Se trata de desplazar el concepto de tiempo desde la perspectiva cronológica (según el antes y el después de la sucesión) hacia una perspectiva de coexistencia de tipo estratigráfico. En este tiempo estratigráfico el antes y el después sólo indican un orden de superposición. “El tiempo filosófico, por tanto, es un tiempo de coexistencia que, en lugar de excluir el antes y el después los superpone en un orden estratigráfico. Es un devenir infinito de la filosofía que coincide con su historia sin confundirse con ella”[[42]](#footnote-42) .

La filosofía no es historia sino un devenir: no es sucesión de sistemas sino coexistencia de planos. En *La imagen-tiempo* Deleuze habla de que los acontecimientos no se suceden ni conocen una sucesividad, sino que se reestructuran sin cesar según pertenezcan a una capa u otra del pasado. La tesis ontológica fundamental sería: “La línea de sucesión cronológica, el orden del antes y el después (…) no es primera sino que depende del plano de coexistencia sobre la que se desenvuelve (…) la geografía, la cartografía y la geología preceden por principio a la historia, que se limita a trazar líneas polarizadas (cronológicas) sobre el plano (estratigráfico) del que depende su consistencia”[[43]](#footnote-43) . Este tiempo estratigráfico posee como características fundamentales la heterogénesis y la sincronía que da lugar a una ordenación temporal específica, irreductible a cronología y sucesión pero no por ello carece de ordenación.

El acontecimiento es un entre-tiempo: el entre-tiempo no es lo eterno pero tampoco es tiempo (cronológico); es devenir. El entre-tiempo, el acontecimiento siempre es un tiempo muerto en el que nada sucede. Que ya ha pasado infinitamente: “este tiempo muerto no viene después de lo que sucede sino que coexiste con el instante o el tiempo del acontecimiento”[[44]](#footnote-44) . De este modo, los entre-tiempos se superponen y los tiempos se suceden.

El presente, que no puede ser reducido a sus encarnaciones, recoge la forma del pasado puro y el azar del porvenir. El tiempo entero viene a jugarse en este instante, *Aion*, donde el presente sólo existe gracias a las efectuaciones de los acontecimientos y donde no deja de dividirse en un pasado y en un futuro en la medida en que el acontecimiento no llega a efectuarse jamás, ya que como incorporal sobrevuela todas las efectuaciones. Tiempo del acontecimiento como duración sin materia, tiempo vacío o el mínimo de tiempo pensable.

En *Lógica del sentido*, Deleuze afirma que “cada acontecimiento es el tiempo más pequeño, más pequeño que el mínimo de tiempo continuo pensable, pero es también el tiempo más largo, más largo que el máximo tiempo continuo pensable. Porque constantemente se subdivide por el *Aion* que lo iguala a su línea ilimitada”[[45]](#footnote-45) .

Según Deleuze hay dos lecturas simultáneas del tiempo, a saber, según la existencia y según la insistencia. Según la existencia, sólo existe el presente en el tiempo. Según la insistencia, sólo el pasado y el futuro insisten en el tiempo y dividen, hasta el infinito, cada presente. Estas lecturas no son contradictorias y excluyentes entre sí sino que el tiempo debe ser captado con estos dos modos complementarios. A partir de estas dos lecturas del tiempo que Deleuze desarrolla en *Lógica del sentido* como *Aion* y *cronos,* ya puede proponer en *Diferencia y repetición* tres temporalidades o modos de vivir el tiempo denominadas “síntesis del tiempo”. Cada una de estas tres temporalidades incluye los tres momentos o *ékstasis* del tiempo (pasado, presente, futuro) pero en cada síntesis se ordenan y articulan de un modo distinto como vamos a ver a continuación. La primera síntesis del tiempo corresponde a la síntesis pasiva operante en tanto que determina los distintos presentes. No es un presente que pasa, sino un “presente expectante, donde tiene lugar la contemplación o la contracción que da consistencia a la experiencia”[[46]](#footnote-46) . Pasado y futuro en esta primera síntesis o temporalización del tiempo (en términos heideggerianos si vale decirlo) ya no son instantes distintos de un instante que se supone presente sino, dice Deleuze en *Diferencia y repetición*, que son las dimensiones del presente mismo en tanto que contrae los instantes. El tiempo, de este modo, se extiende en paralelo “en presentes contemporáneos e independientes los unos de los otros (…) cada presente es un presente vivo que no excluye a los otros pero que se vive en el interior de una síntesis pasiva que provoca la mutación infinita del sujeto”[[47]](#footnote-47) . Aparecen, entonces, los hábitos como contracciones que duran y no como acciones que se desarrollan: “la síntesis pasiva, en tanto que recoge o agrupa bloques de percepciones (…) contemplaciones que aún no se han configurado como constructos perceptivos definidos”[[48]](#footnote-48) . Frente a la sensibilidad concebida exclusivamente en su modo de ser pasiva se encuentra la contemplación entendida como producción espontánea que acumula la materia informe: es necesario para constituir la experiencia como tal que a la contemplación le siga la interpretación que permite engarzar o establecer un enlace entre un presente y otro.

Es necesaria, por tanto, una segunda síntesis del tiempo que es la síntesis del pasado: “la interpretación encuentra un hilo de sentido que se tiende de la percepción actual, como un nuevo signo, hasta otros signos más antiguos y que se prolonga hasta signos venideros”[[49]](#footnote-49) . Afirma Deleuze en *El bergsonismo* que “estamos demasiado acostumbrados a pensar en términos de “presente”. Creemos que un presente sólo es pasado cuando otro presente lo reemplaza (…) ¿cómo pasaría un presente cualquiera si no fuera pasado al mismo tiempo que presente? Nunca se constituiría el pasado si no se hubiera constituido primeramente, al mismo tiempo que ha sido presente (…) el pasado es “contemporáneo” del presente que ha sido”[[50]](#footnote-50) . Por tanto, el pasado nunca sería tal, nunca se constituiría, si no coexistiese con el presente cuyo pasado es la idea de un pasado puro que no se agota en el pasado y que permanece en el ser como virtual[[51]](#footnote-51) . En el pasado puro cabe la reversibilidad del tiempo: el tiempo puede plegarse, estirarse, retorcerse, doblarse…un tiempo maleable en definitiva.

La tercera síntesis sería el eterno retorno entendido según la interpretación de Deleuze desarrollada en *Nietzsche y la filosofía* entendido como fenómeno de naturaleza intensiva. El eterno retorno, entonces, como modo del tiempo futuro, de la tercera temporalidad o forma pura y vacía del tiempo. “La línea del tiempo cronológico -explica Luis Franco Garrido- es rota o superada, en velocidad, por la línea del devenir que corre del pasado puro, atravesando la multitud de presentes contraídos, a la agnición del futuro incierto”[[52]](#footnote-52) .

Cada presente contrae, desde su posición (al modo de las mónadas leibnizianas), el pasado entero. El devenir no es otra cosa que el diferencial de intensidad producido al comparar dos puntos presentes los cuales se encuentran a distintas alturas o niveles del pasado general que contraen. Se produce una tensión como efecto de tal diferencial “energético”.

“La pretensión de Deleuze de buscar las condiciones de la experiencia real o de determinar un campo trascendental impersonal y preindividual pasa por esta relectura de la naturaleza del tiempo, ya que las condiciones establecidas para dicho campo exigen una nueva definición del mismo (del tiempo)”[[53]](#footnote-53) . Un campo intensivo, afirmativo, diferencial y heterogéneo, una multiplicidad sin unidad y sin totalización, como sistema de compatibilidad alógica: una temporalidad intensiva que no es absorbible por el presente representado ni por la memoria interiorizada sino sólo realizada en la sintáxis paradójica del eterno retorno de la diferencia libre y de la repetición irrepetible e irrepresentable, de un tiempo intempestivo e inactual que ,desde el tiempo (inmanencia), va contra el tiempo en favor de un tiempo por venir[[54]](#footnote-54) .

Como conclusión cabe señalar las posibles líneas de desarrollo de este Trabajo Fin de Máster que ha tenido la pretensión de señalar y establecer los prolegómenos metafilosóficos del problema del tiempo en Gilles Deleuze. Hemos tratado de decir, de presentar la conexión lógica de la redefinición de la filosofía (resultado de la conjunción de la crítica a la metafísica y al pensar de la representación del sujeto y de la identidad con la afirmación de la producción de lo nuevo y de la creación) con una reproposición del concepto del tiempo ahora entendido como temporalidad intensiva o temporalidad del acontecimiento o temporalidad de la creación o temporalidad intempestiva. Este trabajo podría ser el prólogo de una tesis doctoral por venir en la cual se debería profundizar en la naturaleza del acontecimiento y su lógica y en el análisis en profundidad de lo intensivo como concepto transversal a la ontología, a la política y a la estética en Gilles Deleuze. Ello establece un mapa conceptual provisional, sometible a variación continua y que puede establecer conexiones y resonancias nuevas e imprevisibles en el momento presente. En esto consiste por qué sigue dando aún que pensar el pensamiento, rebelde a la fijación de una vez por todas y a la última palabra, de Deleuze y Guattari, una excepcionalidad en la historia de la filosofía.

* Epílogo como estado de la cuestión del problema de la temporalidad: de Aristóteles a Deleuze

Desde el primer tratado sistemático acerca del tiempo (la *Física* aristotélica), el tiempo se presenta como lo “que no es totalmente, o que es pero de manera oscura y difícil de captar”[[55]](#footnote-55) . Guillermo R. de Echandía explica que en “la célebre definición del tiempo (…) antes y después no tienen aquí sentido temporal, sino que designan fases del movimiento. Y en tanto que “número”, no es una medida numerante, sino una medida inmanente al movimiento, que se explicita en la numeración cuando hay una mente que distinga sus fases”[[56]](#footnote-56) . Tomado como actualidad real del presente, el ahora siempre es el mismo (el presente frente al pasado y al futuro, los cuales carecen de actualidad pero no de realidad) ; mientras que si se considera desde la perspectiva de lo que es en cada caso, cada ahora es distinto e irrepetible. El tiempo se constituye como la sucesión de los ahoras irrepetibles. De este modo, para Aristóteles el tiempo es “continuo por el ahora y se divide en el ahora”[[57]](#footnote-57) . Si es continuo, como la magnitud y el movimiento, el tiempo es infinitamente divisible y, como señala Echandía, “el ahora es siempre el mismo pero nunca lo mismo, es decir, los diferentes ahoras irrepetibles son diferentes fases de un presente persistente: en esto se funda la continuidad del tiempo”[[58]](#footnote-58) . Lo que existe en el tiempo (ser en el tiempo) es lo que es afectado por el tiempo: “estar afectado por el tiempo es, pues, estar sometido al paso destructivo de los ahoras. El tiempo es un poder destructor, pero no por sí mismo: lo verdaderamente destructivo es el movimiento, que nos va alejando progresivamente de la existencia”[[59]](#footnote-59) . Porque el tiempo es el número del movimiento y “el movimiento hace salir de sí a lo que existe”[[60]](#footnote-60) .

Aristóteles concluye que todo lo que es susceptible del cambio sustancial (de destrucción y de generación), de todo lo que es contingente (a veces es y a veces no es), tiene que ser necesariamente en el tiempo: “el cambio es en sí mismo un salir fuera de sí y el tiempo es indirectamente causa de generación y de ser”[[61]](#footnote-61) .

Esta breve exposición sobre el tiempo en la *Física* aristotélica valga como *excurso* para dar paso a una descripción somera de los elementos conceptuales aportados por la bibliografía secundaria a la hora de realizar este Trabajo de Fin de Máster. El libro de Luis Ferrero Carracedo, *Claves filosóficas para una teoría de la historia en Gilles Deleuze,* proporcionó la idea de la crítica deleuzeana como un ejercicio genealógico retomándolo, específicamente, de *La genealogía de la moral* de Nietzsche, que opera con los conceptos de sentido de las fuerzas y con las valoraciones de las voluntades de poder. El pensar es crítica pero también, y necesariamente, un acto de creación de nuevos valores. La genealogía contra la dialéctica. En el texto de Ferrero también encontramos un análisis profundo sobre el concepto de lo intensivo.

Por su parte, el libro de Luis Franco Garrido, *Gilles Deleuze: sentido y acontecimiento,* aportó aspectos vinculados a la cuestión del sentido de la proposición, como cuarta dimensión. Así mismo, presenta unos excelentes análisis sobre el problema del tiempo deleuzeano tanto en *Lógica del sentido* (*Aion* y *Chronos* como dos lecturas complementarias del tiempo) como en *Diferencia y repetición (*las tres síntesis del tiempo como modos de experimentar la temporalidad).

Los libros de José Luis Pardo han permitido reflexionar sobre el significado del pensar en Gilles Deleuze, ya no como ejercicio natural en caminado, a través de un método, a la verdad universal, sino como resultado de la violencia ejercida por fuerzas exteriores.

El libro de François Zourabichvili, *Gilles Deleuze, una filosofía del acontecimiento,* nos ha suministrado toda una completa reflexión acerca de la lógica y la ontología del acontecimiento, interpretado como ese modo de ser consistente en ser puro efecto o resultado. Finalmente, la tesis doctoral de Eduardo Pellejero ha aportado unos análisis relevantes respecto a la redefinición de la filosofía y la cuestión de una apropiación de lo intempestivo o inactual en Gilles Deleuze como resistencia al presente (dimensión política) y como condición para producir lo nuevo (dimensión estética).

 BIBLIOGRAFÍA

1. Obras de Gilles Deleuze
* Deleuze, G: *Nietzsche y la filosofía.* Trad. esp. Carmen Artal, Barcelona, Anagrama, 1971.
* Deleuze, G: *La filosofía crítica de Kant.*  Trad. esp F. Monge, Madrid, Cátedra, 1996.
* Deleuze, G: *El bergsonismo.* Trad. esp Luis Ferrero Carracedo, Madrid, Cátedra, 1987.
* Deleuze, G: *Diferencia y repetición.* Buenos Aires, Amorrortu, 2004.
* Deleuze, G: *Lógica del sentido.* Trad. esp Miguel Morey y Víctor Molina, Barcelona, Paidós, 1989.
* Deleuze, G y Guattari, F: *Mil mesetas.* Trad. esp J. Vázquez, Valencia, Pretextos, 1988.
* Deleuze, G y Guattari, F: *¿Qué es la filosofía?* Trad. esp Th. Kauf, Barcelona, Anagrama, 1993.
1. Obras sobre Gilles Deleuze
* Ferrero Carracedo, L: *Claves filosóficas para una teoría de la historia en Gilles Deleuze.* Madrid, Fundación Universitaria Española, 2000.
* Foucault, M: *Theatrum philosophicum.*Barcelona,Anagrama, 1978.
* Franco Garrido, L: *Gilles Deleuze: sentido y acontecimiento.* Madrid, Ediciones Antígona, 2012.
* Pardo, J.L : *Deleuze, violentar el pensamiento.* Madrid, Cincel, 1990.
* Pardo, J.L: *El cuerpo sin órganos: presentación de Gilles Deleuze.* Valencia, Pretextos, 2011.
* Pellejero, E: *Deleuze y la redefinición de la filosofía.* Tesis Doctoral Univ. Lisboa, 2005.
* Quintanar, M.A: *La filosofía de Gilles Deleuze: del empirismo trascendental al constructivismo pragmático.* Tesis Universidad Santiago de Compostela, 2010
* Zourabichvili, F: *Gilles Deleuze: una filosofía del acontecimiento.* Buenos Aires, Amorrortu, 2002

1. Deleuze desarrolla toda la lógica del acontecimiento en *Lógica del sentido.* [↑](#footnote-ref-1)
2. 2 Todo componente del concepto posee un solapamiento parcial (zona de proximidad o umbral de indiscernibilidad) con otro componente. [↑](#footnote-ref-2)
3. Deleuze proporciona un criterio de valoración acerca de la grandeza de una filosofía y consiste en determinar la naturaleza de los acontecimientos a los que los conceptos de esa filosofía nos incita. El concepto es incorpóreo y se efectúa en los cuerpos. Sólo tiene ordenadas intensivas y es absoluto (como totalidad) y relativo (como fragmentario) a la vez. [↑](#footnote-ref-3)
4. Deleuze desplaza el problema del sentido al campo o plano del acontecimiento, de naturaleza extraproposicional, a-subjetiva y pre-individual. Este desplazamiento es coherente y es simultáneo con el desplazamiento que se produce al pasar de un pensar esencialista a un pensar del acontecimiento. De este modo, el problema del sentido está ligado al problema del acontecimiento. Pensar de un modo nuevo el acontecimiento como hace Deleuze requiere pensarlo más allá de “su asimilación a los estados de cosas o a la experiencia de un sujeto y también de su desactivación en las estructuras simbólicas.” (Pellejero, E: *Deleuze y la redefinición de la filosofía.* p. 57) . En *Lógica del sentido,* Deleuze expone tres modos fundamentales de dar cuenta del sentido de una proposición que van a ser objeto de su crítica: a) El sentido como referente (Designación) . Para Deleuze, el sentido de una proposición no se encuentra en la relación de correspondencia con los hechos o estados de cosas (referencia); b) El sentido como intención (Manifestación), el sentido tampoco se reduce a la significación que pudiera tener para el sujeto que pronuncia la proposición (intención) y c) El sentido como significante (Significación) . El sentido de una proposición no se reduce tampoco al orden del significante ya que el sentido no responde a las relaciones posibles en una estructura de significación. La estructura de una lengua permanece abstracta, sin efecto, mientras no sea referida a un sujeto que actualiza alguna de sus posibilidades de significación o a un estado de cosas que le da un significado concreto. Por tanto, Deleuze lleva a cabo una crítica al neopositivismo (Designación), a la fenomenología (Manifestación) y al estructuralismo (Significación): el sentido no se reduce así ni a la encarnación del sentido en las cosas o los hechos denotados, ni a la donación de sentido por parte de los sujetos hablantes ni a la estructuración del sentido en una lengua: “en una palabra, no podemos hallar el sentido fuera del lenguaje (en los cuerpos o en los hechos) ni tampoco dentro del lenguaje (en sus sistemas de significación o en sus usuarios)” Pellejero, E: *Deleuze y la redefinición de la filosofía.* p. 58 El acontecimiento no es un estado de cosas, ni la creencia o intención de un sujeto ni se le puede reducir a una estructura o código. [↑](#footnote-ref-4)
5. La reterritorialización consiste en la delimitación de un campo de poder que se encuentra muy socializado y donde se producen intentos de fuga, mientras que la desterritorialización consiste en el desmantelamiento de los campos de poder mediante los puntos de fuga. [↑](#footnote-ref-5)
6. “Según la temporalidad que le es propia, el devenir no viene después de la inscripción del acontecimiento en la historia, ni se insinúa en una anterioridad más o menos indeterminada sino que coexiste con el instante o tiempo del accidente que la historia registra.” (Pellejero, E: *Deleuze y la filosofía.* p. 88) . [↑](#footnote-ref-6)
7. El devenir no es la historia pero esto no lo coloca más allá de la historia. Entre devenir e historia, piensa Deleuze, hay toda una suerte de reenvíos y correlaciones. El devenir nace en la historia y recae en la historia pero no es la historia: es el devenir y no lo eterno lo que se opone a la historia. La relación de la historia con el devenir es, entonces, la condición necesaria pero no suficiente para la producción de lo nuevo, la creación y la experimentación. Sin la historia el devenir permanecería indeterminado pero el devenir no es histórico sino plástico, artístico, filosófico. Lo nuevo, lo experimental, vienen del lado del devenir. Para Deleuze, la historia ya no constituye una categoría ontológica fundamental entendida como totalización ideal de los fenómenos o proceso lógico absoluto. Como el acontecimiento, el devenir no puede referirse a un estado de cosas (no se explica por un referente) ni se puede reducir a unas vivencias (ni en la significación ni en la intencionalidad) ni se puede inscribir en la sucesión lineal de pasado a futuro. Según lo dicho hasta ahora, la redefinición de la filosofía consiste en que el objeto de la filosofía no consiste ni en contemplar lo eterno, ni en reflejar la historia, sino en diagnosticar nuestros devenires actuales. La filosofía eterna y la historia de la filosofía abren paso a un devenir filosófico. Los devenires no pueden ser pensados del mismo modo que la historia: si para la historia lo que importan son los estados de cosas y la conciencia de los actores, desde el devenir “se vuelve relevante todo lo que pasa entre las personas y las cosas, entre el pasado y el porvenir, lo que trastoca todas estas relaciones históricas desde el propio acontecimiento y las hace devenir.” (Pellejero, E: *Deleuze y la redefinición de la filosofía.* p. 87) . En tanto que devenir, el acontecimiento escapa a la historia: el acontecimiento está en ruptura con las causalidades, es un bifurcación, una desviación con relación a leyes, un estado inestable que abre un nuevo campo de posibles. [↑](#footnote-ref-7)
8. Deleuze, G y Guattari, F: *¿Qué es la filosofía?* Madrid, Anagrama, 2000, p. 103 [↑](#footnote-ref-8)
9. Para Deleuze no hay acto de creación que no sea transhistórico y que no corra a contrapelo o no pase por una línea liberada. Nietzsche oponía la historia no a lo eterno sino a lo intempestivo, que no es otra cosa que el devenir. [↑](#footnote-ref-9)
10. Los personajes conceptuales nada tienen que ver ni con una personificación abstracta, ni con ningún símbolo ni con ninguna alegoría. Tampoco son personas históricas ni personajes literarios. Deleuze y Guattari señalan que el Dioniso de Nietzsche pertenece tan poco a los mitos como el Sócrates de Platón pertenece a la historia. “Sócrates es el personaje principal del platonismo. Muchos filósofos escribieron diálogos, pero se corre el riesgo de confundir a los personajes de los diálogos con los personajes conceptuales. Sólo coinciden nominalmente y no desempeñan el mismo papel. El personaje de los diálogos expone conceptos. En el caso más sencillo, uno de ellos, simpático, es el representante del autor, mientras que los demás, más o menos antipáticos, remiten a otros filósofos cuyos conceptos exponen de modo que queden listos para las críticas (…) . Por el contrario, los personajes conceptuales ejecutan los movimientos que describen el plano de inmanencia del autor, e intervienen en la propia creación de conceptos” . (Deleuze, G y Guattari, F: *¿Qué es la filosofía?* p. 65) . [↑](#footnote-ref-10)
11. Para Deleuze y Guattari la filosofía se confunde con su historia únicamente en los momentos de extrema debilidad (de mínima creatividad) , cuando se refugia en la reflexión de su propio pasado y ya no crea nada, ningún concepto nuevo. [↑](#footnote-ref-11)
12. Deleuze, G y Guattari, F: *¿Qué es la filosofía?*  p. 57. [↑](#footnote-ref-12)
13. Existen dos imágenes de los filósofos a las que se oponen Deleuze y Guattari, a saber, los denominados filósofos “subterráneos” (aquellos que tratan de hundir sus raíces en la tierra para obtener lo sustancial de los entes (Aristóteles)) y los filósofos “ascensionales” (Platón) Frente a estos dos tipos Deleuze y Guattari proponen la imagen del filósofo “piojo” que no busca ni lo subterráneo ni lo ascendido. Se queda en la superficie creando conceptos: se mueve en la lógica de la paradoja, el orden del *aion*, disgregando el lenguaje y creando fisuras y rupturas en él. “Lo vemos en Platón, donde unos universales de contemplación supuestamente han de medir el valor respectivo de las opiniones rivales para elevarnos al saber, bien es verdad que las contradicciones que subsisten en Platón, en los diálogos llamados aporéticos, obligan ya a Aristóteles a orientar la investigación dialéctica de los problemas hacia a unos universales de comunicación (los tópicos). También en Kant, el problema consiste en la selección o en el reparto de las opiniones opuestas pero gracias a unos universales de reflexión, hasta que Hegel tenga la ocurrencia de utilizar la contradicción de las opiniones rivales para extraer de ellas proposiciones (…) (proposición especulativa en la que las opiniones se convierten en los momentos del concepto)” . (Deleuze, G y Guattari, F: *¿Qué es la filosofía?* p. 81) . [↑](#footnote-ref-13)
14. La consistencia del concepto se debe a la proximidad, a la inseparabilidad de los componentes y al movimiento interno inmanente al propio concepto que hace posible un punto de coincidencia o de acumulación (punto conceptual) que nos permite pensarlo como una unidad concreta. [↑](#footnote-ref-14)
15. El concepto de plano de inmanencia posee un doble aspecto: el noético (corresponde al pensamiento) y el físico (naturaleza física), como *Nous* y como *Physis*. El aspecto noético nos dice que el plano es la imagen del pensamiento que una filosofía supone. El plano de inmanencia es también “materia del ser”. El plano, entendido en su dimensión epistemológica, como imagen del pensamiento, se sustrae a una comprensión previa ya que se trata de una imagen paradójica y problemática. Los personajes conceptuales ocupan un lugar intermedio entre los conceptos y el plano: ejecutan los movimientos que se producen de una instancia a otra del pensamiento y construyen la dramatización de esos movimientos. [↑](#footnote-ref-15)
16. La prueba de la verdad y de la falsedad ya no se vincula con la adecuación del pensar a una realidad objetiva sino al nivel de los problemas mismos. Ya no se trata de adecuarse a los estados de cosas sino de la capacidad para producir lo nuevo. Ni los conceptos ni los problemas preexisten al pensamiento, no es cuestión de descubrimiento o de desvelamiento sino de creación, y tras ser creados no quedan fijados para siempre sino que devienen. Se trata de acceder a la imagen problemática y virtual de cada filosofía y no limitarse a reproducir lo ya dicho por los filósofos. Atender a lo que está necesariamente sobreentendido en la filosofía de cada autor, lo que no se decía y está presente a su modo en lo que decía el autor. Lo impensado que constituye el plano como imagen del pensamiento, como lo no dicho que permanece implícito en el decir efectivo del filósofo. “Con Deleuze, como ya sucedía con Nietzsche, la filosofía se verá transformada en una experimentación del pensamiento y del lenguaje. Introducirá nuevas nociones (…) pero éstas no serán ni habrán de entenderse ya como nociones acabadas, téticas, cerradas sino como nociones buscadas, esbozadas, abiertas e introducidas a modos de condiciones de la experiencia real y como elementos de una práctica vital creadora: como verdaderos acontecimientos que no envuelven la interioridad de una esencia sino la exterioridad de un accidente” . (Ferrero Carracedo, L: *Claves filosóficas para una teoría de la historia en Gilles Deleuze.* p. 24) . El plano de inmanencia no existe fuera de los conceptos que lo expresan. Hay una producción expresiva inmanente como en Spinoza: singularidad de cada campo de creación (arte, ciencia, filosofía) y resonancia entre ellos. [↑](#footnote-ref-16)
17. Deleuze, G: *Diferencia y repetición.* Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 282 . Foucault indica que “la filosofía (…) como teatro: teatro de mimos con escenas múltiples, fugitivas e instantáneas (…) teatro multiplicado, poliescénico (…) fragmentado en escenas que se ignoran y se hacen señales (…) sin representar nada (copiar, imitar)” . Foucault, M: *Theatrum philosophicum.* Barcelona, Anagrama, 1978, p. 15 [↑](#footnote-ref-17)
18. Deleuze, G: *Nietzsche y la filosofía.* Barcelona, Anagrama, 1998, p. 86 [↑](#footnote-ref-18)
19. Deleuze, G: *Nietzsche y la filosofía.* p. 87 [↑](#footnote-ref-19)
20. Pellejero, E: *Deleuze y la redefinición de la filosofía.* p. 213 [↑](#footnote-ref-20)
21. Cabría hacer la distinción que ya plantea Deleuze en *Lógica de sentido* entre el Acontecimiento y el acontecimiento o, en otra formulación equivalente, entre el acontecimiento y los acontecimientos. El Acontecimiento (o el acontecimiento en singular de la segunda expresión) se refiere a la imposibilidad de todo acontecimiento a llegar a efectuarse totalmente en el estado de cosas o en los cuerpos. El acontecimiento (o los acontecimientos) a los efectos incorporales en tanto que posee la dualidad “encarnarse en las cosas/sobrevolar las cosas”. Los acontecimientos están atravesados por la constante alteración ya que se trata de un devenir. El acontecimiento como efecto puro, efecto desvinculado de sus causas, e incorporal. “El acontecimiento representa por ello “toda la idealidad posible” al ser aquello que no acaba de concretarse nunca, perpetuamente ilocalizable en un estado de cosas.” . (Franco Garrido, L: *Gilles Deleuze: sentido y acontecimiento.* Madrid, Ediciones Antígona, 2011, pp. 73-74) . El Acontecimiento desborda toda actualidad e implica la ausencia de una referencia estable a una unidad sustancial. El acontecimiento se actualiza en los cuerpos pero no se confunde con ellos ya que lo incorporal nunca puede disolverse en lo corporal. [↑](#footnote-ref-21)
22. Deleuze, G: *Lógica del sentido.* Madrid, Paidós, 1994, p. 128 [↑](#footnote-ref-22)
23. Pellejero, E: *Deleuze y la redefinición de la filosofía.* p. 62 [↑](#footnote-ref-23)
24. Según Levi-Strauss, el lenguaje comporta siempre un exceso de significante y un defecto de significado. Este exceso y este defecto son las dos mitades del acontecimiento incorporal, como expresión de la proposición (significante excedente) y como atributo de los estados de cosas (defecto). En el orden del significado (cuerpos) falta porque el acontecimiento no es un cuerpo y sobra en el orden del significante porque no puede significar nada (ningún estado de cosas). La redefinición deleuzeana del acontecimiento, vinculada estrechamente a la redefinición de la filosofía misma, pone en tela de juicio las nociones de estructura, de sujeto y de historia entendidas como representaciones homogéneas u homogeneizantes de una sucesión de un estado de cosas, de una serie de decisiones o actos de conciencia o de una estratificación de elementos diferenciales. El acontecimiento como singularidad, como momento extraordinario o como punto de inflexión: “al definir el acontecimiento como singularidad Deleuze piensa no sólo en determinar un campo trascendental pre-individual y a-subjetivo estático sino también (…) en la postulación de un principio genético, más allá (o más acá) de los principios historicistas de las diversas filosofías de la historia.” . (Pellejero, E: *Deleuze y la redefinición de la filosofía.* p. 73) . Para Deleuze, es el acontecimiento el agente del cambio en los sistemas diferenciales sometidos a transformación, el acontecimiento como irrupción intempestiva y como interrupción de la lógica de la historia, como revolución, “una revolución de naturaleza singular”, a espaldas de la conciencia. Esa ruptura con las condiciones objetivas, pero en la que se reconoce claramente la trasmutación de un mundo, de una historia y de una conciencia. François Zourabichvili señala que la revolución es el acontecimiento político por excelencia que ya no consiste en la realización de un posible proyecto político-social sino que constituye la apertura imprevisible de posibles. De este modo, mayo del 68 (¿y el 15-M español?) pertenece al orden del acontecimiento puro, libre de toda causalidad normal o normativa. Para Pellejero, “fue un fenómeno de videncia como si la sociedad viese de golpe todo lo que contenía de intolerable y viese también la posibilidad de otra cosa. Es un fenómeno colectivo bajo la forma “algo posible, si no me axfisio…”” . (Pellejero, E: *Deleuze y la redefinición de la filosofía.* p. 124) . Hay un devenir-revolucionario que no es lo mismo que el porvenir de la revolución igual que hay un devenir-democrático que no se confunde con los estados democráticos de derecho actuales. El acontecimiento, el devenir, están más allá del dominio de la historia, como una reserva de posibles sobre el límite de lo imposible. Hay una comprensión historicista del acontecimiento por la cual se da la subordinación del acontecimiento a la historia (como advenimiento) , la cual Deleuze desplaza y sustituye por la idea del acontecimiento como evento, como ocasión extraordinaria y singular, que hace historia. Por la eventualización, se sustituye la referencia a una constante histórica por la afirmación de lo singular: la eventualización implica una ruptura metodológica con toda filosofía de la historia que contemple un determinismo en el despliegue histórico, así como un finalismo racional que considere el final del proceso histórico el cumplimiento o realización de la razón (la revolución como final de la historia). Desde la perspectiva de Deleuze y Guattari, pensar la revolución como acontecimiento implica la crítica radical de estas tres ideas: a) la revolución como hecho institucional, b) la revolución como voluntad subjetiva y c) la revolución como efecto de una estructura ideológica. Todo ello porque la lógica del acontecimiento imprevisible e indisponible, neutro, reemplaza a la dialéctica totalizante, determinista y teleológica del advenimiento. Hay en Deleuze y Guattari una afirmación de la resistencia en torno a los acontecimientos o devenires-revolucionarios en contra de la revolución concebida como el advenimiento irreversible, inevitable, planificado lógica y ontológicamente de una sociedad totalizada, sin contradicción y reconciliada para siempre. Para Deleuze y Guattari, si la revolución se ha tornado imposible desde cierto punto de vista, la rebelión y las prácticas alternativas menores de subversión aun siguen siendo posibles debido a la potencia posibilitante de lo intempestivo como fuerza política del acontecimiento. [↑](#footnote-ref-24)
25. Pellejero, E: *Deleuze y la redefinición de la filosofía.* p. 122. [↑](#footnote-ref-25)
26. Pellejero, E: *Deleuze y la redefinición de la filosofía.* p. 122. [↑](#footnote-ref-26)
27. “Para Deleuze, no se trata de retomar una tradición incluso cuando su filosofía se reclame de figuras y conceptos “de la historia” sino antes, y siempre, darse o inventar los propios precursores (como la posibilidad de una tradición futura o por venir)” . (Pellejero, E: *Deleuze y la redefinición de la filosofía.* p.131) [↑](#footnote-ref-27)
28. En Deleuze opera una distribución fundamental entre dos modos de existencia o de funcionamiento, la mayor y la menor: la perspectiva menor es entendida no en sentido numérico o cuantitativo sino como la perspectiva no hegemónica (devenir-menor como asunto político, como micropolítica activa que se opone a la macropolítica y a la historia: sólo lo mayoritario tiene historia ya que lo minoritario posee sólo sus devenires). “Como un movimiento siempre recomenzado, siempre por recomenzar, a espaldas de la historia donde las condiciones nunca están dadas y donde todo movimiento es detenido en nombre de una representación” . (Pellejero, E: *Deleuze y la redefinición de la filosofía. p. 312*) . Lo minoritario como línea de fuga en la estructura y como el elemento antihistórico en la historia. Lo menor no tiene pasado y futuro (no tiene historia) sino un devenir como serie de transformaciones que se retoman constantemente. Lo que define una minoría no es el número sino las relaciones internas. Los fenómenos de devenir impugnan la identidad personal considerada como lo primario u originario a favor de una potencia de otro orden, de naturaleza impersonal, a-subjetiva, colectiva. Devenir es una relación con lo no-humano, con lo no-histórico, con lo no-representable, con el Afuera. Devenir consiste en alcanzar un *continuum* de intensidades, en donde se deshacen todas las formas y todas las significaciones, dando lugar a flujos desterritorializados y a signos a-significantes. Lo impersonal no es una generalización sino la singularidad en el punto más alto. Devenir, por tanto, no es alcanzar una forma (identificación o imitación) y sólo se deviene por minorización. Lo menor es siempre una multiplicidad no-numerable: lo menor siempre es el medio de todo devenir y nunca su modelo. Espacio de naturaleza intensiva (*spatium*) y zona de proliferación de resistencias. Pensar es devenir: “todo el pensamiento es un devenir (…) en lugar de ser el atributo de un sujeto y la representación de un todo” . (Deleuze, G y Guattari, F: *Mil mesetas.* Valencia, Pretextos, 2000, p. 470) [↑](#footnote-ref-28)
29. “Es un sistema filosófico en el sentido de que es un conjunto articulado de conceptos en continua heterogénesis. Es un conjunto abierto porque los conceptos no remiten a esencias sino a acontecimientos por determinar (dar cuenta y razón) y por provocar (incitar, ocasionar, producir). Es un sistema que se mantiene en heterogénesis porque conceptos y acontecimientos se cogeneran (el elemento en el que se desarrolla es el de lo heterogéneo, no el que cuadriculan las coordenadas de lo idéntico, lo semejante, lo análogo y lo meramente opuesto)”. (Quintanar, M.A: *La filosofía de Gilles Deleuze: del empirismo trascendental al constructivismo pragmático.* Tesis Universidad Santiago de Compostela p. 544) . [↑](#footnote-ref-29)
30. Deleuze y Guattari hablan de la minorización de una figura mayor y de la proliferación de las figuras menores a través del ejemplo del filósofo platónico que queda minorizado a través del pensador presocrático (perspectiva de la esquizofrenia) y del sabio estoico (perspectiva de la perversión). [↑](#footnote-ref-30)
31. “La realidad está en permanente fuga y es necesario recomenzar siempre, sobre mil escenarios diferentes. El plano tiene que ser vuelto a trazar y los conceptos recreados y los tipos reconstruidos. Hay que retomar el movimiento, poner los tipos en acción, esto es, de un concepto a cada región del plano como una solución escénica, en donde unos personajes del todo singulares retoman constantemente, a contrapelo de la historia, el trabajo revolucionario de la filosofía”. (Pellejero, E: *Deleuze y la redefinición de la filosofía.* p. 232) . [↑](#footnote-ref-31)
32. Ferrero Carracedo, L: *Claves filosóficas para una teoría de la historia en Gilles Deleuze.* p. 56. Para Deleuze, lo importante en el pensamiento no es ni el problema del origen ni el del final, ni su porvenir ni su pasado, sino lo que pasa “entre”, el devenir de la filosofía y no su historia. [↑](#footnote-ref-32)
33. “Deleuze sitúa el ser unívoco en una dimensión trascendental *sui generis* absolutamente inmanente. Dicha dimensión está relacionada de forma esencial con los factores diferenciantes, individuantes, que la efectuaron empíricamente a modo de principio plástico, anárquico y nómada, contemporáneo de todo proceso de individuación como efectuación concreta” . (Ferrero Carracedo, L: *Claves filosóficas para una teoría de la historia en Gilles Deleuze.*  p. 16) [↑](#footnote-ref-33)
34. Deleuze y Guattari señalan que “hay que retroceder hasta el acontecimiento que da su consistencia virtual al concepto como hay que descender hasta el estado de cosas que da sus referencias a la función.” (Deleuze, G y Guattari, F: *¿Qué es la filosofía?* p. 161). [↑](#footnote-ref-34)
35. Deleuze, G y Guattari, F: *¿Qué es la filosofía?* p. 168. [↑](#footnote-ref-35)
36. Deleuze, G y Guattari, F: *¿Qué es la filosofía?*  p. 171. [↑](#footnote-ref-36)
37. Deleuze, G y Guattari, F: *¿Qué es la filosofía?*  pp. 177-178. [↑](#footnote-ref-37)
38. “El compuesto de sensaciones se realiza en los materiales o los materiales penetran en el compuesto pero siempre de manera que se sitúe en un plano de composición propiamente estética” (Deleuze, G y Guattari, F: *¿Qué es la filosofía?* p. 198). [↑](#footnote-ref-38)
39. Deleuze, G y Guattari, F: *¿Qué es la filosofía?* p. 200. [↑](#footnote-ref-39)
40. La filosofía y el arte pueden dar expresión, la posibilidad de una expresión, a todos aquellos que carecen de ella, a un pueblo que aparece ausente por falta de esta potencia expresiva o la fuerza para agenciarse un territorio: “pueblo menor, dice Deleuze, que sí comparte con la caracterización del proletariado una situación de explotación no aspira a la hegemonía (dictadura del proletariado) ni siquiera a la homogeneidad (superación de todas las clases sociales) sino apenas una resistencia (individuación). Esto que Deleuze denomina el devenir-revolucionario de la gente y no se confunde con la revolución (en el sentido de las filosofías de la historia)” (Pellejero, E: *Deleuze y la redefinición de la filosofía.* p. 389). [↑](#footnote-ref-40)
41. Pellejero, E: *Deleuze y la redefinición de la filosofía.* p.63. [↑](#footnote-ref-41)
42. Deleuze, G y Guattari, F: *¿Qué es la filosofía?* p. 61. [↑](#footnote-ref-42)
43. Pellejero, E: *Deleuze y la redefinición de la filosofía.* p. 159. [↑](#footnote-ref-43)
44. Pellejero, E: *Deleuze y la redefinición de la filosofía* p. 159. [↑](#footnote-ref-44)
45. Deleuze, G: *Lógica del sentido.* p. 95. [↑](#footnote-ref-45)
46. Franco Garrido, L: *Gilles Deleuze: sentido y acontecimiento.*  p. 96. [↑](#footnote-ref-46)
47. Franco Garrido, L: *Gilles Deleuze: sentido y acontecimiento.*  p. 96. [↑](#footnote-ref-47)
48. Franco Garrido, L: *Gilles Deleuze: sentido y acontecimiento.* p. 97. [↑](#footnote-ref-48)
49. Franco Garrido, L: *Gilles Deleuze: sentido y acontecimiento.* p. 99. [↑](#footnote-ref-49)
50. Deleuze, G: *El bergsonismo.* Madrid, Cátedra, 2000, p. 59. [↑](#footnote-ref-50)
51. “Ante la imagen del pasado que ofrece el recuerdo o la memoria voluntaria, reconstruida en el ritmo de una progresión aritmética, Deleuze recupera siempre la idea bergsoniana de un tiempo inagotable o virtual donde la razón de su progresión es geométrica” (Franco Garrido, L: *Gilles Deleuze: sentido y acontecimiento.* p. 102). [↑](#footnote-ref-51)
52. Franco garrido, L: *Gilles Deleuze: sentido y acontecimiento.* p. 107. [↑](#footnote-ref-52)
53. Franco Garrido, L: *Gilles Deleuze: sentido y acontecimiento.* p. 110. [↑](#footnote-ref-53)
54. No cabe dejar de mencionar el influjo en Deleuze de la figura pensante de Nietzsche a la hora de establecer una temporalidad alternativa, desviada, anómala y divergente con respecto al tiempo cronológico-historicista y extenso: lo intempestivo o inactual. ¿Cómo pensar sobre el tiempo pero, a la vez, contra el tiempo, o sea sin salir del tiempo porque de lo que se trata es de actuar en favor de un tiempo por venir? [↑](#footnote-ref-54)
55. Aristóteles: *Física,* 217b30. [↑](#footnote-ref-55)
56. Aristóteles: *Física.* Madrid, Gredos, 1994, nota 125, p. 271. [↑](#footnote-ref-56)
57. Aristóteles: *Física,* 220a5. [↑](#footnote-ref-57)
58. Aristóteles: *Física.* Nota 133, p. 274. [↑](#footnote-ref-58)
59. Aristóteles: *Física.* Nota 147, p. 280. [↑](#footnote-ref-59)
60. Aristóteles: *Física.* 221b. [↑](#footnote-ref-60)
61. Aristóteles: *Física.* 222b20. [↑](#footnote-ref-61)