



HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 9 N° 2  
ISSN 0718-8382, Noviembre 2018, pp. 39-67  
[www.cenaltedesediciones.cl](http://www.cenaltedesediciones.cl)

# El método del asedio: sentido y pensamiento en Lévinas y Deleuze

*The Method of Siege: Sense and Thought in Lévinas and Deleuze*

Claudia Gutiérrez Olivares, Borja Castro-Serrano\*

Universidad de Chile, Universidad Nacional Andrés Bello  
[clgutierrez@uchile.cl](mailto:clgutierrez@uchile.cl), [francisco.castro@unab.cl](mailto:francisco.castro@unab.cl)

DOI: [10.5281/zenodo.1575097](https://doi.org/10.5281/zenodo.1575097)

Recibido: 11/04/2018    Aceptado: 21/08/2018

**Resumen:** ¿Cómo pensar juntos a Lévinas y Deleuze? Una respuesta posible y para nada sorprendente, es proponer que ambos autores son "creadores de conceptos". Así, se pretende explorar las relaciones y puntos de encuentro entre dos filósofos que irrumpen con un *modo de hacer* filosofía que configura un nuevo campo de lo "posible", es decir, de nuevas significaciones que mediante ciertas figuras conceptuales logran tornar el sentido, dislocarlo y abrir nuevos mundos materiales y filosóficos. Y es mediante la figura de "la evasión" en Lévinas y del "agotado" en Deleuze que mostramos una aproximación metodológica y estilística de las filosofías en cuestión generando una apertura hacia un pensamiento filosófico crítico que excede, que asedia, que asfixia el sentido. Concluimos este estudio develando, urdiendo y diferenciando estos métodos y estilos filosóficos.

**Abstract:** How to think together Lévinas and Deleuze? A possible and not surprising answer is to propose that both authors are "creators of concepts". This article aims to explore the relationships and points of encounter between two philosophers that burst with a way of doing philosophy that configures a new field of the "possible". Here are new meanings that through certain conceptual figures manage to dislocate sense and open new material and philosophical worlds. And it is through the figure of "evasion" in Lévinas and the "exhausted" in Deleuze that we show a methodological and stylistic approach to these philosophies generating an opening towards a critical philosophical thought that exceeds, besieges, asphyxiates the meaning. We conclude this study by warping and differentiating these philosophical methods and styles.

**Palabras clave:** Lévinas, Deleuze, sentido, estilo, método.

**Keywords:** Lévinas, Deleuze, sense, style, method.

\* Claudia Gutiérrez Olivares es chilena, Doctora en Filosofía Universidad Paris VIII, D.E.A (Master 2) en Filosofía Universidad Paris VIII, Magíster en Filosofía Universidad de Chile, Licenciada en Filosofía Universidad de Chile. Académica e Investigadora Departamento de Filosofía, Universidad de Chile.

Borja Castro-Serrano es chileno, Doctor en Filosofía, Universidad de Murcia. Magíster en Filosofía, Universidad de Chile. Psicólogo, Universidad Diego Portales (Chile). Académico e investigador de la Escuela de trabajo social, Facultad de Educación y Ciencias Sociales, Universidad Andrés Bello. A su vez, es investigador responsable del proyecto de investigación CONICYT/FONDECYT de Iniciación n° 11150317 (2015-2018).

Este trabajo cuenta con la colaboración del proyecto CONICYT/ FONDECYT de iniciación n°11150317, "Deseo e Institución en G. Deleuze y E. Lévinas. Lecturas del otro, lo social y lo político".

“Para vivir honradamente es necesario desgarrarse, confundirse, luchar, equivocarse, empezar y abandonar, y de nuevo empezar y de nuevo abandonar, y luchar eternamente y sufrir privaciones.

La tranquilidad es una baja moral”.

Lev Tolstói

## 1. Introducción

¿Cómo pensar juntos a Lévinas y Deleuze? Una respuesta posible y para nada sorprendente, es proponer que ambos autores son “creadores de conceptos”. Bajo esta óptica, crear un concepto es responder en gran medida a la conminación de una época, de unos problemas, de las exigencias de un ahora. Pues, para hablar como Deleuze, toda filosofía se yergue sobre algo que “nos fuerza a pensar”, en donde ese algo se inmiscuye en la existencia, de manera imperceptible para algunos, o provocadoramente para otros. Lévinas y Deleuze, podemos sintetizar, son pensadores cuyo estilo filosófico consiste, en parte, en asumir lo real como una provocación constante, que no nos deja impasibles. Pero lo real está hecho de múltiples aristas, en las que la filosofía se descubre fuertemente tensionada; momentos pre-filosóficos podríamos decir, trauma en Lévinas o vida en Deleuze, funcionan como un momento orientador de toda indagación sobre la búsqueda del sentido, sobre el origen de la pregunta mil veces enunciada: ¿cómo se comienza a pensar?

No obstante, la cuestión de la creación de conceptos en ambos no se agota en remitir su origen al reconocimiento de la fuerza centrípeta de lo real; en este ejercicio en el que nuestros autores traducen el influjo epocal en sus propias obras, se juegan un *método* y un *estilo*, relevantes para el sentido filosófico de sus trabajos. ¿Por qué hablar de *método*? ¿Es el sentido una simple operación metódica? ¿En qué consiste el *estilo* filosófico de nuestros autores? ¿Será posible afirmar que esta operación metódica y estilística es relevante para la propia configuración de sus filosofías, lo que genera un puente entre estos dos autores?

Estas preguntas guían el presente artículo y sugieren nuestro objetivo: explorar las relaciones y puntos de encuentro entre dos filósofos que irrumpen con un modo de hacer filosofía mediante la *creación de conceptos*, configurando un nuevo campo de lo “posible”, es decir, de nuevas significaciones que a través de ciertas figuras

conceptuales logran tornar el sentido, dislocarlo y abrir nuevos mundos materiales y filosóficos (y por qué no decir estéticos, políticos, entre otros). Con mayor precisión se pretende aquí, mediante la figura de “la evasión” en Lévinas y del “agotado” en Deleuze, mostrar una aproximación metodológica de las filosofías en cuestión, generando una apertura hacia un nuevo entendimiento del mundo y de la filosofía, ya que abre un pensamiento filosófico crítico que excede, que asedia, que asfixia el sentido. Sugerimos que este gesto, no obstante su violencia, propone un nuevo posible, un devenir más allá de lo posible, o bien, nuevos caminos de sentido.

Nuestro itinerario comenzará pensando con Lévinas y sus obras tempranas. Ahí nos detendremos en la descripción de la categoría de “evasión” considerándola como un *concepto operatorio*, en el sentido de un concepto generador y articulador de la apuesta filosófica de Lévinas, que abre una escena filosófica original capaz de gestar nuevos horizontes de sentido para la filosofía. Este concepto se teje necesariamente en un terreno agonístico para la filosofía de la tradición, la que ha sido impactada por la crisis de sentido en el contexto de la escalada del nazismo y los albores de la II Guerra Mundial. Secundariamente, se intentará elucidar la potencia metódica de la categoría de evasión, insistiendo en su contexto o situación epocal y en el impacto que ella tiene en la elaboración filosófico-conceptual de la obra temprana de Lévinas. En este sentido se recompone la idea de *enclaustramiento* de sí, tributaria de una condición existencial extrema, en donde prima la ausencia de toda forma de alteridad (mundana, social, política), y que entra en contrapunto con la posición ontológica de la materialidad corporal.

Luego, desentrañaremos la figura de *agotamiento* propuesta por Deleuze, la cual también opera como una creación conceptual que hace irrumpir un asedio de lo posible. A su modo, ya en una etapa tardía de su pensamiento, recorreremos un camino que muestra una suerte de asfixia de todo proyecto a realizar, y que opera en esa época como crítica que intenta agujerear todo discurso satisfecho (sobre todo en el contexto de su escrito en 1992, “*L'épuisé*” cuando ya había caído el muro de Berlín, y el capitalismo era el modelo económico social triunfante). Esta figura ilustra la asfixia en tanto ya se “(...) agotó todo lo posible”, no se puede visibilizar ninguna posibilidad, no se remite ya a una cosa de efectuación. El estatuto ontológico de este concepto da cuenta de una diferencia con el “cansado”, pues el agotado no puede efectuar ninguna posibilidad (objetivamente), mientras que en el primero la posibilidad sigue latente, pero sin preparación para ella (subjétivamente).

¿Qué pretenderá Deleuze en este texto con la “muerte” de lo posible y su agotamiento? En esta tensión aparentemente contrapuesta, Deleuze abre el espacio para re-pensar la posibilidad misma, antes de que se pueda efectuar. Este *gesto metódico constructivo* lo conectaremos con lo que él llamó la *nueva imagen del pensamiento*, pues ahí vemos el intento de su método por diagnosticar críticamente el ejercicio dogmático del pensar en los años 60. Finalizamos mostrando que este modo de hacer filosofía tiene que ver con un *estilo* que cruza su obra.

Finalmente, el propio escrito deja aparecer relaciones entre estos dos pensadores que, si bien nunca cruzaron escritos ni discursos filosóficos, nos dejan —mediante un ejercicio hermenéutico— un modo de hacer filosofía creativa basado en una nueva construcción de sentido. Y justamente así concluimos este estudio: develando, urdiendo y mostrando distintos escorzos de un pensamiento crítico que claramente muestra notables métodos y estilos filosóficos.

## 2. Evasión y lasitud: el agotamiento de ser en Emmanuel Lévinas

Con ocasión de un encuentro filosófico en la Universidad de Leyden en 1975, Emmanuel Lévinas es interrogado a propósito de su filosofía y de la impronta del lenguaje ético. A este respecto, declara: “La ética es como la reducción de ciertos lenguajes”<sup>1</sup>. El lenguaje ético pone en marcha una operación de sentido, que reelabora minuciosamente aspectos centrales de gran parte de la tradición filosófica, en particular el camino que va de la ontología a la metafísica, del ser al encuentro con otros. Pero esta reelaboración pone en movimiento una operación de reducción, que es el nombre de una operación metódica. ¿Qué es lo que se reduce? La ontología, sin duda. ¿Pero cómo se lleva a cabo esta operación? ¿Qué significa reducir? Se abre aquí una cuestión sutil respecto a los caminos e itinerarios que conducen de la ontología a la metafísica, en donde el trabajo sobre la primera conduce necesariamente a la otra. Respecto a este camino, Lévinas nos da una pista: en su filosofía, se pone en marcha el método de la “iteración”<sup>2</sup>, que sería propio de un ejercicio que él llama reductivo, y que es realizado por el lenguaje ético. Este

<sup>1</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *De Dieu qui vient à l'idée*. Vrin, Paris, 1998, p. 141.

<sup>2</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 141.

lenguaje, consiste, en lo específico, en “asociar las ideas de una nueva manera”, dirá nuestro autor, en donde los conceptos son abordados a través de un ejercicio que consiste en “*égrener*”, es decir, en separar o desgranar las nociones, hasta hacer aflorar en ellas significaciones hasta ahora inéditas. Se trata sin duda de una exploración filosófica particular, que empuja las categorías hacia el campo de lo posible. En esta singular operación levinasiana, se observa un desplazamiento de la ordenación tradicional del universo conceptual y de sus usos, hacia un paisaje totalmente nuevo. En función de ello, las ideas se asocian diferidamente, y construyen zonas de significación nuevas, inaugurando así originales puntos de emergencia del sentido. Esta manera de enlazar las ideas no opera ni por inducción ni deducción, sino a través de una acción hermenéutica pensada en términos de “énfasis”<sup>3</sup>. Enfatizar, he aquí una nueva manera de construir sentido; insistir, iterar, agobiar la idea, hasta su “superlativo”<sup>4</sup>. Una de las nociones levinasianas que responde a este paradigma, es la noción de evasión. En lo que sigue, damos cuenta de las apuestas filosóficas de la “evasión”, intentando desentrañar por una parte su dimensión hermenéutica en la obra del autor, en particular a través de lo que quisiéramos llamar el énfasis de la materialidad, o la lasitud y, por otra parte, su impacto en la conformación del sentido como ejercicio de un asedio infinito.

## El método de la evasión

En 1934, en un célebre texto Sartre señala que “Husserl ha reinstalado el horror y el encanto en las cosas”<sup>5</sup>. Se resume así la potencia y novedad de una filosofía, la fenomenología, que se piensa como un “volver a las cosas mismas”<sup>6</sup>. Esta vuelta, hay que subrayarlo, abre el paso a un terreno especulativo en el que el carácter sinuoso del ejercicio del pensar es recobrado, en la medida que se descubre volcado hacia “las cosas”, condicionando así el movimiento mismo de la reflexión. Las cosas, en la óptica husserliana (*Sachen Selbst*), lejos de indicar algo así como un elogio a la cosa en el sentido de la *res* cartesiana, indica más bien una dirección de pensamiento, una actitud y atención fenomenológicas, frente al mundo; de alguna manera, un estilo.

<sup>3</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 141.

<sup>4</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Trad. A. Pintor Ramos. Sígueme, Salamanca, 1995, p. 50.

<sup>5</sup> SARTRE, Jean Paul. *El hombre y las cosas*. Trad. Luis Echávarri. Losada, Buenos Aires, 1965, p. 27.

<sup>6</sup> HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas, 1*. Trad. Manuel García Morente y José Gaos, Alianza Editorial, Madrid, 2011, p. 218.

Lo interesante aquí es que, bajo esta perspectiva, la categoría de experiencia en la que se entraman los asuntos humanos gana una nueva profundidad y dignidad filosófica, pues allí se alojan instancias movilizadoras de sentido. En esta línea, la fenomenología levinasiana, es una que intenta permanecer a ras de la experiencia y de explicitar el sentido de la misma, desenredando todos los hilos con los que esta se urde.

Una de aquellas nociones que teje experiencia y época es la vieja noción levinasiana de “evasión”, categoría central del libro *De la evasión* de 1935, pues ella parece ser tributaria de una situación histórico-filosófica excepcional. En efecto, ella es la decantación conceptual de una época marcada por la experiencia fundamental de la guerra que se anunciaba, en la que el hilo de la incertidumbre y la inquietud eran la premonición de un horror que ya mordía la existencia. La evasión se yergue así según una doble impronta. Por una parte, ella inaugura un gesto filosófico que construirá la arquitectura misma del pensamiento de Lévinas. Podremos sumarnos aquí a la indicación que hiciera Jacques Rolland en el prefacio al texto en cuestión, proponiendo un puente capaz de delinear un mismo gesto filosófico, que va desde *De la evasión* hasta *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Por otra parte, se inaugura también aquí una manera de hacer filosofía, digamos, un estilo, una manera de obrar sentido, sin duda atrayente pero también complejo. Como decíamos, la filosofía de Lévinas reduce ciertos lenguajes, agota un lenguaje ontológico y reinstala una nueva escena de sentido.

En primer término, la filosofía de la evasión pone en obra un ejercicio de suspensión radical de un cierto clima filosófico, bajo el cual es posible acceder a un nuevo terreno desde donde re-comenzar a pensar. En este sentido, la evasión es la entrada a un proceso de transformación sin vuelta atrás. A la manera de una *epojé*, siguiendo aquí una pista de Miguel Abensour, la evasión moviliza un movimiento de “conversión”<sup>7</sup> o de transformación a través del cual, el hombre emprende un movimiento de desafección de lo real, para dar paso a una nueva forma de ser. Conviene aquí recordar, que no hay reducción sin un ejercicio crítico previo, que le subyace y que anima subrepticamente la tonicidad del ejercicio mismo de suspensión. Para Lévinas la evasión nos conduce al “corazón de la filosofía”<sup>8</sup>,

<sup>7</sup> ABENSOUR, Miguel. *L'homme est un animal utopique. Utopiques II*. Les éditions de la nuit, Paris, 2010, p. 11.

<sup>8</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *De l'évasion*. Fata Morgana, Montpellier, 1982, p. 98.

indicando así su potencia instituyente. En una primera aproximación, hemos de reconocer aquí la fuerza de un concepto nuevo, que no sólo funciona como primer pilar de la arquitectura levinasiana de pensamiento, sino además *opera* de una particular manera.

La categoría de evasión lleva aparejada la idea de sopesamiento de lo real, en una época conminada precisamente a repensar sus categorías, puestas a prueba por una realidad que empieza a distorsionarse por la guerra que se aproxima y su corolario de muerte inminente. No es difícil imaginar que en 1935 la existencia no era ligera, ni leve, sino “grave” y de alguna manera, dirá Lévinas, “definitiva”<sup>9</sup>. La evasión tiene entonces la fuerza de mostrar tanto la escena de una inquietud epocal, como aquella de una tensión filosófica, en el sentido que la filosofía como producto de la historia, o al menos inserta en ella, y ante la escena de lo real, no puede permanecer incólume. Lévinas es enfático en señalar esta tensión filosófica, que se decanta fundamentalmente como una demanda de sentido a la tradición filosófica y pensamiento ontológico, cuya lucidez es puesta a prueba por la patencia de lo real. Por ello, es necesario pensar la evasión según una articulación histórica-filosófica. Así escribe Lévinas: “La evasión, cuya extraña inquietud manifiesta la literatura contemporánea aparece a través de nuestra generación como una condena, la más radical, de la filosofía del ser”<sup>10</sup>. Conviene subrayar la palabra condena. Entendamos bien, la filosofía es una condena, pero no cualquier filosofía, sino la del ser. Para pensar esto, podremos traer aquí varias cuestiones. En la perspectiva de Lévinas, en primer término, es la facticidad del ser, o según el lenguaje de *Totalidad e Infinito*, el ser como guerra, lo que permite pensar esta condena del ser. Si el ser es condena es porque este es comprendido como guerra, cuyo modelo por antonomasia no puede sino responder a una lógica sacrificial. No obstante, lo patético de la guerra no consiste tanto, o solamente, en aniquilar a los seres, como en “interrumpir la continuidad de las personas”<sup>11</sup>. Esta interrupción es la suprema violencia en el sentido que ella da cuenta de la imposibilidad de sustraerse a un orden total, y que las personas son “movilizadas” por una energía anónima e impersonal. Por ello, la interrupción se traduce aquí como una destrucción de lo singular en nombre de una

<sup>9</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *De l'évasion*, p. 95.

<sup>10</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *De l'évasion*, p. 94.

<sup>11</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, Sígueme, 1997, p. 47.

categoría con pretensión de universal, llámese ser, historia, progreso, etc. Aquí la idea de guerra, y esta es la excepcional lección de Lévinas, se condice con el concepto de totalidad, que “domina la filosofía occidental”<sup>12</sup>, y que no es otra cosa que la latente decantación mortífera de una filosofía abstracta, olvidadiza de lo singular. En segundo término, esta condena se condice con una filosofía de la “servidumbre”<sup>13</sup>, siguiendo aquí la clave de lectura sugerida por Miguel Abensour, a propósito de la categoría de “encadenamiento”<sup>14</sup>, pieza central en este otro texto levinasiano de 1934, *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. Hay servidumbre cuando el hombre se encuentra históricamente impotente de mundo, es decir de acción y renuevo, y en cuanto tal, se encuentra condenado a una estancia en términos de “estar clavado”<sup>15</sup>. Es la impotencia del que nada puede hacer, ni defenderse ni replicar. Impotencia absoluta, o indefensión total. El nazismo moviliza una filosofía de la servidumbre o el encadenamiento, extremando la desvinculación de los seres, borrando su singularidad, en nombre de un progreso, al precio de algunas “florejillas aplastadas al borde del camino”, como escribía Hegel. En esta escena, no es difícil comprender por qué Lévinas define la subjetividad o lo que él llama el sí mismo en términos de una materialidad que no es ligera como la gracia, sino que pesa, que es “gravedad”<sup>16</sup>. Preciso es, nos parece, pensar que la ontología de Lévinas se construye desde sus inicios como una ontología material, en el sentido que la comprensión de nuestro ser en el mundo arranca como un traumatismo que estriba en el descubrir lo irremisible de ser yo, uno mismo e irremplazable, acentuando el hecho que las “relaciones ontológicas no son vínculos descarnados”<sup>17</sup>, sino justamente encarnadas o materiales. Se trata de la condición existencial fundacional en Lévinas, y que se prolonga en una serie de análisis y trabajo conceptual que va definiendo la condición existencial como un acorralamiento de ser en el que el cuerpo viene a espesar la obra de ser mismo.

<sup>12</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, p. 48.

<sup>13</sup> ABENSOUR, Miguel. “Le mal élémental”. En LÉVINAS, Emmanuel. *Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlerisme*. Rivages Poche, Paris, 1997, p. 44.

<sup>14</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlerisme*, p. 19.

<sup>15</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *De l’évasion*, p. 95.

<sup>16</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *El tiempo y el otro*. Paidós, Barcelona, 1993, p. 94.

<sup>17</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *El tiempo y el otro*, p. 94.



## Existencia y exasperación

Instalados en el universo reflexivo abierto por la filosofía de la evasión, especial atención merece a nuestro juicio el trabajo con la idea de “lasitud”<sup>18</sup> que moviliza al Lévinas de 1947 y su trabajo en *De la existencia al existente*. Lo interesante de esta noción, es que opera como un concepto articulador de esta nueva ontología levinasiana, encarnada, y que denuncia los principios neutros como horizonte articulador del sentido, y al mismo tiempo abre la escena del sentido desde el lugar de un yo completamente despojado de su perseverancia y potencia de ser. Y, no obstante, este despojo no equivale a la monotonía de un estado inerte, sino justamente surge aquí la idea de otra figuración de ser. En efecto, hay aquí la idea de un acorralamiento de la potencia de ser; y por ello, aculada a sí misma, la subjetividad alcanza la “exasperación”<sup>19</sup>. Expliquemos esto.

No se trata de pensar solo que el yo es extrema vulnerabilidad, que su potencia de ser se fragiliza, sino más bien de comprender que pensar no es un acto libre y sutil empapado en abstracciones categoriales, sino un acto que moviliza todo el espesor de la materialidad del sujeto. Es un acto que arrastra consigo el propio horizonte del ser pensante, que no sólo se angustia, sino además se fatiga, se insomnia. En otras palabras, el “acto no es puro”<sup>20</sup> escribirá Lévinas, indicando con ello justamente la necesidad de hacer entrar en escena la trama del esfuerzo que significa ser, en el sentido de saberse siendo, de tenerse a sí mismo, como un legado sin devolución, “poseyéndose inalienablemente”<sup>21</sup>. Y no obstante esta posesión de sí, no es sinónimo de tonicidad, sino de “lasitud”, es decir cuerpo agotado, fatigado<sup>22</sup>. Es en este punto, en donde la idea de enclaustramiento de sí y ausencia de porvenir, son como el corolario natural del ejercicio de pensamiento al que nos invita Lévinas. Hay aquí un gesto metodológico inaugural, profundamente enfático. El énfasis de la

<sup>18</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *De la existencia al existente*. Trad. Patricio Peñalver. Arena Libros, Madrid, 2000, p. 27.

<sup>19</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *El tiempo y el otro*, p. 117.

<sup>20</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *De la existencia al existente*, p. 31.

<sup>21</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *De la existencia al existente*, p. 31.

<sup>22</sup> “Existe una lasitud que es lasitud de todo y de todos. Pero sobretodo lasitud de sí. Lo que cansa entonces no es una forma particular de nuestra vida —nuestro medio, porque es banal y triste, nuestro entorno, porque es vulgar y cruel— sino que la lasitud pone la mira en la existencia misma”. LÉVINAS, Emmanuel. *De la existencia al existente*, p. 27.

materialidad acorrala al existente, de alguna manera parece asfixiarlo, o como decíamos, lo exaspera.

Demos un paso más. En las primeras páginas de *De la existencia al existente* Lévinas cifra la orientación de un gesto filosófico que vale de indicación metódica primordial. De lo que se trata allí es de contornear “significaciones más allá de la diferencia ontológica”<sup>23</sup>, dejando atrás, de esta manera el “clima de esta filosofía”<sup>24</sup>, la filosofía de Heidegger. ¿Qué significa dejar el clima de esta filosofía? En primer término, significa asumir lúcidamente el quiebre de una época, y transformarlo en carburante y tono de una reflexión. La idea de “mundo roto” o “mundo trastornado”, con lo que Lévinas abre su texto funciona como telón de fondo u horizonte epocal, bajo el cual el asombro filosófico no puede sino descubrirse inmiscuido entre las grietas de la historia. Cuando el mundo se rompe ¿qué figuración subjetiva comparece allí? ¿Qué encontramos? Es esta la pregunta relevante para Lévinas, cuya respuesta es inequívoca: “[...] no encontramos, como podría pensarse erróneamente, la muerte, ni el “yo puro” [...]”<sup>25</sup>. No encontramos una subjetividad inmune al deterioro mundano, pura o transparente a su propio devenir, que descubre en sí misma la clave de su duración y pre-comprensión de la muerte, sino una que pesa y que se fatiga, sumida en el ocaso de una escena de ser que nos golpea con su extrañeza, una escena “asfixiante como la noche”<sup>26</sup>. No se trata pues de un asombro filosófico pensado como maravilla ante el espectáculo de una fascinación ontológica, que es el nombre de una donación, sino de un asombro encarnado, a la manera de una materialidad irrecusable, correlato de una ontología neutra, el “hecho anónimo del ser”<sup>27</sup>. Son varias las cuestiones que se desprenden de aquí. En una ontología de carácter anónimo, desértica según los análisis del *Il y a*<sup>28</sup> (*Hay*), la subjetividad que despunta y que se asombra, se decanta en términos de “horror”<sup>29</sup>.

<sup>23</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *De la existencia al existente*, p. 12.

<sup>24</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *De la existencia al existente*, p. 19.

<sup>25</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *De la existencia al existente*, p. 23.

<sup>26</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *De la existencia al existente*, p. 25.

<sup>27</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *De la existencia al existente*, p. 23.

<sup>28</sup> “Hay en general, sin que importe lo que hay, sin que pueda pegarse un sustantivo a ese término. Hay, forma impersonal, como “llueve” o “hace calor”. Anonimato esencial”. LÉVINAS, Emmanuel. *De la existencia al existente*, p. 78.

<sup>29</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *De la existencia al existente*, p. 80.

¿Qué es el horror? ¿Cuál es su consistencia ontológica? El horror es la imposibilidad ontológica de la vinculación con otros y el mundo. Él marca la desvinculación del mundo, su retirada, y deja inoperativa la pretendida potencia de sentido asociada al mundo. Sin vínculo, la existencia personal vira en pura experiencia del sin sentido. Es por esto que Lévinas escribirá en 1981, a la ocasión de la reedición de *De la evasión* con las notas y comentarios críticos de Jacques Rolland, que el texto de la evasión testimonia “una situación intelectual del fin del sentido, en la que la existencia sujeta al ser olvidaba, en la víspera de las grandes masacres, hasta el problema de su justificación”<sup>30</sup>. Junto con ello, esta experiencia de desvinculación profunda, que vira en una suerte de enclaustramiento de sí, es al mismo tiempo la imposibilidad de darse un mundo a partir de sí. Es la imposibilidad del proyecto. Impotente de posibles, la subjetividad aparece como clavada a sí. Podríamos decir con Rolland, que inversamente a Heidegger, la acción filosófica de Lévinas consiste en dislocar la connivencia estructural entre *Geworfenheit* y *Entwurf*, que es la gran enseñanza de Heidegger en *Ser y Tiempo*. En efecto, la especificidad y uso de la *Geworfenheit* en Lévinas dice relación con una insistencia, una iteración en el carácter de ese “estar arrojado” del hombre, al punto de transformarse este arrojamiento mismo en una especie de “fardo” existencial, del cual no se puede escapar. Como si la existencia tradujese una condenación a ser. Imposible de sustraerse a la *Geworfenheit*, el hombre se descubre como un “estar clavado” a sí, limitado a un mundo sin horizonte. Ser “encadenado a sí” sin proyectualidad, de alguna manera abandonado. Esta cuestión se torna tanto más grave cuanto este estar arrojado asume la experiencia desde su propio ser encarnado. Esto es, y a diferencia de Heidegger, el ser-ahí levinasiano dispone de cuerpo, él es nudo sintiente arrojado en el mundo. Pensar la subjetividad desde un comienzo, como un fenómeno encarnado, da acceso a una serie de análisis del sufrimiento, la náusea, la vergüenza, el placer, el malestar, etc. Son estas experiencias encarnadas las que descubren la presencia misma de nuestro ser. Presencia desnuda –sin reparo– del Ser. Volvamos a la lasitud.

Si la filosofía consiste en pensar el ser, este pensar se inicia por un acto de “asunción”<sup>31</sup> del ser. ¿Qué significa asumir el ser? No se trata, sin duda, de un acto de pensamiento o reflexión, sino más bien, de un tipo de acción que habría que calificar de pre-teórica, haciendo guiño así a una experiencia de sentido retrocedida,

<sup>30</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *De l'évasion*, p. 7.

<sup>31</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *De la existencia al existente*, p. 25.

decíamos, del “yo puro”, que es siempre una carcasa purificada de mundo. Pero asumir el ser no es sin más ser-en-el-mundo, que seguiría siendo otra forma de evitar lo inevitable, sino más bien, asumir “la dureza de un contrato irrevocable”<sup>32</sup>, el hecho de ser yo. Esta cuestión revela toda su agudeza cuando Lévinas emprende la descripción de un conjunto de experiencias de esta asunción, en las que la corporalidad constituye la obra misma de asumir el ser. En este sentido, subrayemos que Lévinas no hace entrar aquí la estructura del mundo como horizonte comprensivo en donde se diseña la existencia. En lugar de angustiarse, que sigue siendo una posición de plena tonicidad de un ser-ahí que se proyecta en el mundo, aquí hay fatiga de ser, desolación y lasitud. Sin porvenir, la *existencia se retrotrae al instante de una vida*, que es más bien el nombre de una sobrevida, en donde la preocupación y conservación de sí, en la que se escribe la duración del tiempo personal, vira en fragilidad, cuyo tropismo no es la muerte, sino el nacimiento. En este sentido, la subjetividad no dura, ella nace. En ello consiste la subjetividad en Lévinas. Ella es “nacimiento perpetuo”<sup>33</sup>.

Pero como todo nacimiento, la energía existencial se concentra en el acto de comenzar, de surgir, en lugar de preocuparse en durar. Esta despreocupación por la duración, este descuido de sí, delinea una subjetividad completamente diferida de aquella que se piensa como “conservación de sí”<sup>34</sup>; ello supone un acto de deposición de sí, a la manera de una abdicación como cuando se habla de una autoridad que depone su poder. La lasitud muestra precisamente este movimiento, “lasitud de sí” escribe Lévinas, agotamiento agudo o desfallecimiento de sí, que traduce la retracción del yo puedo, abandono de ese lugar fundacional en la que se empapa la tradición. En este sentido, la lasitud es ajena a una semántica de la angustia, en la que el ser por detrás de la nada sigue latiendo y apelando a su ente privilegiado, y la subjetividad del ser-ahí sigue siendo tonicidad pura, infatigable. Por el contrario, con la lasitud se cierra el espectáculo de los posibles, y la subjetividad se descubre volcada hacia su propia existencia, a la manera de una “apelación a un empeño en existir”<sup>35</sup>. Por ello esta abdicación no es “libre como el viento”<sup>36</sup>, es lasitud, desfallecimiento. Materialidad irrenunciable del hecho de ser,

<sup>32</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *De la existencia al existente*, p. 27.

<sup>33</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *De la existencia al existente*, p. 26.

<sup>34</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *De la existencia al existente*, p. 26.

<sup>35</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *De la existencia al existente*, p. 26.

<sup>36</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *De la existencia al existente*, p. 30.

que se abre como un horizonte ontológico en donde “no encontramos la muerte”<sup>37</sup>, ni ninguna forma de porvenir. Lo menos que se puede decir es que hay aquí como un patetismo existencial, un sin salida, la forma de una “verdadera claustrofobia”<sup>38</sup> y por ello para una subjetividad acosada por su propia lasitud de sí, continuar su obra de existir significa comenzar una y otra vez desde sí, cuestión que no puede sino ponerse en obra como evasión. Y es que finalmente en el fenómeno de la lasitud, Lévinas encuentra una zona por donde reorientar el movimiento de la evasión, al punto de poder afirmar que la lasitud vira en deseo de evasión, “de la existencia misma”<sup>39</sup>. Es una forma de comenzar cierto, pero a través de una ruta que no se inscribe en ninguna geografía, evasión sin itinerario, “partir por partir”<sup>40</sup>, escribe Lévinas. Contra el ser que pesa, la filosofía de la evasión surge como experiencia de una “revuelta”<sup>41</sup>, provocando así la dispersión de lo dado y la gestación posible de otras formas de sentido.

Que el paisaje que abre la evasión se prosiga en la elaboración de un lenguaje ético, es un punto sobre el cual no nos pronunciaremos aquí. Lo interesante en este momento del recorrido, es observar la maniobra levinasiana en la que por una operación reductiva inaugural y a través de la inversión material de una ontología anónima, nuestro autor recupera el carácter agonístico de la trama del sentido, que se abre como un campo de fuerzas en la que el sujeto de la experiencia recobra su espesor material y en nombre de ello intenta balbucear palabras con sentido. De esta manera, el camino reflexivo de Lévinas dibuja una curva de significaciones que se va intensificando minuciosamente, en un contrapunto crítico y sostenido con la tradición filosófica. Pero sin duda, su gesto y estilo filosófico no se agota en una estructura de oposición, ni menos aún en un gesto dialéctico. La lógica de Lévinas, nos parece, es otra. Al invertir el anonimato ontológico, en una ontología encarnada, Lévinas intenta romper la primacía de lo impersonal –totalidad abstracta y transparente– enfatizando la posición y espesor ontológico de una subjetividad que se posa antes de toda obra reflexiva. Lejos de un acto meramente contemplativo, Lévinas nos enseña que el ser no es un objeto teórico impasible, sino uno que se

<sup>37</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *De la existencia al existente*, p. 23.

<sup>38</sup> LEIBOVICI, Martine. “Liberté justifiée et juste pluralité”. En Botbol-Baum, Mylène. *Arrachement Et Évasion: LÉVINAS et Arendt face à l'histoire*. Vrin, Paris, 2013, p.27.

<sup>39</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *De la existencia al existente*, p. 28.

<sup>40</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *De la existencia al existente*, p. 28.

<sup>41</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *De l'évasion*, p. 95.

descubre en el espesor de una existencia que tiene noticia de sí a partir del “estremecimiento”<sup>42</sup> de la subjetividad. Este “estremecimiento”, según el lenguaje de *Totalidad e Infinito*, que supone la obra de comenzar es la suprema marca de la subjetividad, una evasión del ser a través de sus pliegues. Se trata, dirá Lévinas de una “exaltación del ente a secas”<sup>43</sup>, superlativamente un ente, una subjetividad. Hay aquí el despliegue de un ejercicio filosófico que puede ser pensado como una operación de énfasis categorial, un método novedoso, que hace despuntar, en último término, el poder de lo superlativo como una singular forma de argumentar. Pero este poder no saca su fuerza instalándose en una posición de negación u oposición a un sistema, sino desde una insistencia, exasperante, en la siempre superlativa materialidad subjetiva, que desborda por todos lados la sombra de lo impersonal en donde se empapa la sobriedad atemporal del concepto y las significaciones. En esto consiste el método levinasiano, en insistir en la puerta del ser hasta aflojar sus contornos, y hacer surgir así, “la abertura hacia lo que es diferente”<sup>44</sup>, hasta desdecir su contenido y transformarlo, reinventarlo o quizás crearlo nuevamente. Por ello, escribe Lévinas: “Más que la negación de la categoría es el superlativo quien interrumpe el sistema (...)”<sup>45</sup>.

### 3. *Agotar el sentido* en Gilles Deleuze: la asfixia del pensar

Los conceptos son para Deleuze cuestión central en su pensamiento y en su obra, pero no porque pretende *contemplar* o *reflexionar* sobre ciertos sistemas conceptuales en la historia de la filosofía; todo lo contrario: le son centrales pues el filósofo sería un especialista en conceptos en tanto los *crea*. “Lo importante es, en efecto, retirar al filósofo el derecho a ‘reflexionar sobre’. El filósofo es creador, no reflexivo”<sup>46</sup>. Y si bien este asunto es posible tratarlo en un estudio aparte, lo que pretendemos aquí es mostrar cómo en su etapa tardía de pensamiento<sup>47</sup> la cuestión de la creación de

<sup>42</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, p.132.

<sup>43</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, p.138.

<sup>44</sup> GUTIÉRREZ, Claudia. “Animal utópico: ¿un animal sentimental?”. En PINILLA CAÑADAS S. y VILLACAÑAS J.L. (Editores). *La utopía de los libros: política y filosofía en Miguel Abensour*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2016, p.132.

<sup>45</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p.50.

<sup>46</sup> DELEUZE, Gilles. *Conversaciones*. Trad. José Luis Pardo, Pre-textos Valencia, 2006, p. 194.

<sup>47</sup> Acerca de la existencia o no de distintas etapas del pensamiento y de la obra de Deleuze, creemos que es innegable ciertas inflexiones a lo largo de ella, pero esto no significa la creencia de compartimentos estancos. Y acá las posturas son diversas y creemos pertinente

conceptos se hace relevante, pero no obstante sostenemos que cruza toda su obra filosófica. Por una parte, porque el construir conceptos es parte de la tarea del filósofo para Deleuze; y por otra, porque el intento por un constructivismo filosófico se inicia con la sugerente noción inicial denominada la *nueva imagen del pensamiento*. Este concepto construido permite, desde los años 60, entrever una estela crítica, pues, para que algo nuevo aparezca contra algo instituido, hay que situarlo.

En esta articulación entre filosofía y nueva imagen del pensamiento, es posible dar cuenta de los trazos del pensamiento de Deleuze y una suerte de intento por asediar el sentido que de él proviene, es decir, una suerte de *método para hacer filosofía*, el cual persiste—y esto pretendemos sostener— hasta sus obras finales, tanto las propias como las en conjunto con Guattari, en los años 90. Para transitar este recorrido, algunas preguntas nos guiarán: ¿Su filosofía —al articularse desde la crítica a una *imagen dogmática del pensamiento*— permite esbozar otro mapa u otro pliegue del pensamiento? ¿Qué sería, entonces, lo dogmático del pensamiento? Y, por tanto, ¿qué sería pensar propiamente tal, según Deleuze? Estas interrogantes nos llevan, finalmente, a un intento por responder, ¿cómo se concibe la filosofía y el pensamiento en Deleuze —a partir de sus giros, críticas y estilo— para lograr construir (metódicamente) conceptos que irradian nuevas imágenes de pensamiento que *nos fuercen a pensar*? El agotado sería un concepto construido en esta línea esbozada, más aún cuando creemos que aquí se conguja método filosófico con un cierto estilo deleuzeano; ya lo veremos.

Así las cosas, es pertinente aclarar inmediatamente que respecto a la cuestión de la *imagen del pensamiento dogmático*, Deleuze se está refiriendo críticamente al pensamiento de Kant, pues este último es quien había advertido la imposibilidad de construir conceptos, en tanto la *intuición* (facultad de recepción como sensibilidad) como el *concepto* (facultad activa de la representación junto con la razón y la imaginación) transitaban por tramas distintas. Sin embargo, y dado lo anterior, la concepción kantiana siempre se instaló como una *filosofía crítica* porque fue ella quien denominó pensamiento dogmático al racionalismo de Descartes, Leibniz y

---

referenciarlas: DELEUZE, Gilles. *Conversaciones*, pp. 215-218; DOSSE, François. *Deleuze y Guattari, una biografía cruzada*, Trad. Sandra Garzonio, Fondo Cultura Económica, Buenos Aires, 2009, pp. 135-138; PARDO, José Luis. “Las tres alas: aproximación al pensamiento de Gilles Deleuze”. En *Revista de Occidente*, N° 178, Fundación Ortega y Gasset, España, 1996, pp. 107-118.

Spinoza, los cuales, a su vez, establecían que se debía pasar de la intuición al concepto, siendo posible ese tránsito y la posibilidad de construir la existencia, sin examinar los límites de la razón pues se confiaba en ella. Por lo tanto, Deleuze a modo de rebelión contra Kant, critica la filosofía de este último, como la filosofía dogmática: “Lo más curioso en esta imagen del pensamiento es la forma en que se concibe lo verdadero como un universal abstracto”<sup>48</sup>. Y así a lo largo de su obra, a partir de este primer gesto crítico se va urdiendo una *nueva imagen del pensamiento* para terminar construyendo tardíamente su frase: “La filosofía, con mayor rigor, es la disciplina que consiste en *crear* conceptos”<sup>49</sup>, ironizando respecto al pensamiento kantiano. Establezcamos algunas precisiones mayores sobre este asunto para derivar en su creación conceptual del “agotado”.

## ¿Método?: Imagen dogmática del pensamiento versus una nueva imagen del pensar

La propuesta de pensamiento deleuzeano (es decir, su pliegue, su nueva imagen), abre un espacio crítico al pensamiento dogmático: aquel que privilegia la *verdad* (veracidad del pensador que articula un tipo de sentido universal); el *error* como la desviación del pensamiento; y la instalación de un método que solo nos hace pensar “bien”, por tanto, evita el error. Se abre así, un espacio de crítica a la representación y al concepto que encierra; es decir, su pliegue en el pensar se instala contra “la lógica de un proceso —de un origen hacia un fin— y la estructura de un sujeto —de una apropiación, de una intención, de un ser-en-sí o de su falta-de-ser-en-sí”<sup>50</sup>.

Esta nueva imagen del pensamiento ayuda a la construcción de una filosofía que renuncia a la Totalidad, a lo Uno, al Sujeto, instalándose para “empujar su propia línea de deseo y de creación”<sup>51</sup>. Deleuze pretende reivindicar una cierta tradición de que la filosofía se pueda construir sin mediaciones, donde el filósofo puede hablar

<sup>48</sup> DELEUZE, Gilles. *Nietzsche y la Filosofía*, Trad. Carmen Artal, Anagrama, Barcelona, 2008, p. 146.

<sup>49</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *¿Qué es la filosofía?*, Trad. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 2001, p.11.

<sup>50</sup> NANCY, Jean-Luc. “Pliegue deleuzeano del pensamiento”. En ALLIEZ, É. (Editor). *Gilles Deleuze. Una vida filosófica*, Trad. Ernesto Hernández. Revista “Sé cauto” y Revista Euphorion, Santiago de Cali y Medellín, 2002, p. 42.

<sup>51</sup> MENGUE, Phillippe. *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Trad. Julián Manuel Fava y Luciana Tixi, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2004, pp.42-43.



del mundo, de lo que hay, desde un discurso interdisciplinar desprovisto de prejuicios, de presupuestos (en tanto proyecto ontológico) y de definiciones estancas de los clásicos. He aquí lo intempestivo de su obra<sup>52</sup>; inclusive, desde sus primeras obras monográficas, Deleuze ya establece un intento por pensar la filosofía y el filosofar como una liberación del pensamiento de todo lo que lo aprisiona. El filosofar sería aquel “pensar [que] no tiene otro sentido que inventar nuevas posibilidades de vida”<sup>53</sup>. Si esto ya queda asentado en su *Nietzsche y la filosofía*, a principios de los años 60, también se puede decir que desde mediados de los 40, Deleuze establece una premisa que no abandonará jamás: su vitalismo sin dualidades. El pensamiento es una condición previa que establece la fuerza de la vida, tal como lo es la inmanencia, los acontecimientos virtuales o singulares: lo intempestivo. El pensar sería una cuestión prefilosófica que tiene que ver con la nueva imagen del pensamiento, lo que posteriormente llamó plano de inmanencia. “En virtud de esta ‘imagen del pensamiento’, no existe un ser no-existente que unifica a los existentes (...). Todo aquello que se vive a partir de la potencia, de la creatividad y de la producción es radicalmente inmanente”<sup>54</sup>. Se abre un nuevo terreno para el pensamiento, un plano de inmanencia donde se puede pensar lo que hay, pensar cómo son las cosas sin intermediarios, sin imperativos morales, técnicos, políticos, históricos o económicos. Se deja aparecer una imagen del pensamiento inactual, intempestiva, que está “erigido contra este tiempo en vistas a un tiempo por-venir”<sup>55</sup>. Así es como, en un paso posterior, Deleuze establece este pensamiento como uno del pliegue que tropieza y que debe mirarse a partir de la incompatibilidad, de una desmesura expuesta del pensamiento consigo mismo (desde aquí deriva la trama de poder pensar la diferencia; pero no vayamos tan lejos).

Lo que interesa ahora es mostrar que esta *nueva imagen del pensamiento* devela un gesto crítico y subversivo, pues este proyecto de hacer puramente filosofía, de pensar

<sup>52</sup> “Deleuze reivindica sin duda ese derecho ‘tradicional’, y por eso es intempestivo”, PARDO, José Luis. “*Las tres alas: aproximación al pensamiento de Gilles Deleuze*”, p. 105. El filósofo español reconoce, en Deleuze, la posibilidad de pensar la filosofía sin mediaciones, a diferencia de sus contemporáneos (Foucault y la historia; Derrida y superación de la metafísica; Lacan y la estructura, entre otros ejemplos).

<sup>53</sup> MENGUE, Philippe. *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, p. 40.

<sup>54</sup> BARROSO, Moisés. *La piedra de toque: filosofía de la inmanencia y de la naturaleza en Gilles Deleuze*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2008. p. 18-19.

<sup>55</sup> MENGUE, Philippe. *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, p. 40.

lo que hay y lo que está en el mundo (como proyecto ontológico), no puede desanclarse de su materia prima, de un cierto flujo de este nuevo pensamiento. Sin querer confundir, aclaramos que la filosofía crea conceptos que dan vida a su funcionamiento. De ahí que la filosofía sea el arte de crear conceptos, como iniciamos este apartado, permitiendo construir sistemas filosóficos nuevos que ninguna otra disciplina puede realizar. “La filosofía tiene una función que sigue siendo plenamente actual, crear conceptos. Nadie puede hacerlo en su lugar”<sup>56</sup>.

Aquí hay un giro terminológico que vale la pena precisar: en una primera instancia el *concepto* está en el estatuto de enemigo para Deleuze, pues está vinculado de modo estrecho con la historia de la representación y a lo que hemos develado como imagen dogmática del pensamiento<sup>57</sup>. Sin embargo, casi al final de su obra, reinventa la misma noción de concepto en un gesto crítico en contra de Kant como dijimos más arriba. Aquí establece que la filosofía era justamente la disciplina que creaba conceptos; pura invención conceptual. Esto, Kant ya lo había señalado como imposible, toda vez que los conceptos habitan la abstracción (facultad del entendimiento) y no se inventaban; no obstante: “Crear conceptos siempre nuevos, tal es el objeto de la filosofía”<sup>58</sup>, dirá Deleuze.

Ahora bien, si profundizamos aún más, para que podamos ver la vitalidad de la filosofía en su creación de conceptos, se debe señalar un cierto terreno para que aquello suceda. Es decir, “si se rechaza toda subordinación a los discursos no filosóficos, toda relación de ‘dependencia’ con respecto a lo extra-filosófico, ¿por dónde se debe empezar a construir un concepto?”<sup>59</sup>. Esto implica que se requiere una cierta metódica que, si bien no constituye filosofía y no sería dogmática, deja aparecer este nuevo pensamiento que es pre-filosófico, como el mapa antes del mundo: antes de la filosofía están los *afectos* y los *perceptos*. “[...] la filosofía no requiere únicamente una comprensión filosófica, por conceptos, sino también una

<sup>56</sup> DELEUZE, Gilles. *Conversaciones*, pp. 217.

<sup>57</sup> “Este es el mundo de la representación en general (...) la identidad en el concepto, la oposición en la determinación del concepto, la analogía en el juicio, la semejanza en el objeto. La identidad del concepto cualquiera constituye la forma de lo Mismo en el reconocimiento”. DELEUZE, Gilles. *Diferencia y Repetición*. Trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Amorrortu, Buenos Aires, 2006, p. 213. Así se perfila el sentido criticado por Deleuze para poder hacer emerger uno nuevo, otro sentido que sea creado conceptualmente de otro modo (para más detalles ver todo el apartado III de esta obra).

<sup>58</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *¿Qué es la filosofía?*, p.11.

<sup>59</sup> PARDO, José Luis. “*Las tres alas: aproximación al pensamiento de Gilles Deleuze*”, p. 108.

comprensión no filosófica, por afectos y perceptos. Los dos aspectos son necesarios”<sup>60</sup>. Esto tiene que ver con que la filosofía requiere del ámbito del no-saber (extra-filosófico): de ahí que los afectos se entienden como flujo y vitalismo, y los perceptos como aquello percibido del objeto tal cual es; todo esto es necesario para pensar.

La posibilidad de construir este mapa como una nueva imagen del pensamiento —o bien, plano de inmanencia—, delimita las posibilidades de hacer filosofía, de crear conceptos. “Un concepto no es en absoluto algo dado. Aún más, un concepto no es lo mismo que el pensamiento. Se puede muy bien pensar sin concepto [...] Yo diría que el concepto es un sistema de singularidades extraídas de un flujo de pensamiento”<sup>61</sup>. Se clarifica la importancia de la relación entre el pensamiento con su creación de conceptos, pero a su vez, se clarifica también que su propia idea de concepto varía respecto a la noción de concepto tradicional orientada a la cuestión representativa como ya establecimos.

Así el estado de cosas, esta nueva imagen del pensamiento en su flujo puede crear conceptos como una fuente de resistencia al presente y al *sentido común* desplegado por el mundo de la representación. Por lo tanto, aquí radica lo intempestivo de la filosofía de Deleuze: antes de hacer filosofía, o incluso para poder hacerla, se tiene que comprender un *trabajo metódico pre-filosófico* que fluye como la imagen del pensar, develando su punto crítico al pensamiento dogmático —crítico en tanto este último pensamiento genera un *buen sentido* y un *sentido común* como proceso de identificación (representando el mundo), dejando al pensamiento como una mera facultad del *yo*.

Esta incursión metódica deleuzeana establece que los conceptos no están ahí afuera estáticos para aprehenderlos (distancia a la representación), sino que han sido creados siendo la materialidad del pensamiento. Pero cuidado, pues justificar la frase de Deleuze implica que, para poder crear estos conceptos debe haber un flujo de pensamiento que nos *fuere a pensar*, que nos capture, que nos convoque a un *encuentro* afectivo y violento con los elementos que se han puesto en juego para crear

<sup>60</sup> DELEUZE, Gilles. *Conversaciones*, p. 222.

<sup>61</sup> DELEUZE, Gilles. *Exasperación de la filosofía—el Leibniz de Deleuze*. Traducción y notas Equipo Editorial Cactus, Cactus, Buenos Aires, 2006, p. 18.

el concepto (la potencia del spinozismo deleuzeano). Por esto es que todo concepto ha sido creado por alguien que se deja violentar por esta nueva imagen del pensamiento, pero que no depende de la voluntad del pensador. “Y es que pensar no es nunca el ejercicio natural de una facultad”<sup>62</sup>, sostenía ya el pensador francés en *Nietzsche y la Filosofía*; cuestión que mantiene varios años después: “*De hecho* no puede entenderse que pensar sea el ejercicio natural de una facultad, y que esa facultad tenga una buena naturaleza y una buena voluntad”. Insistir en el punto es crucial, porque se enfatiza cuál es el piso crítico que conduce hacia el sentido desplegado por el pensar como facultad: el *sentido común* y el *buen sentido*, en donde “(...) el sentido común es la norma de identidad (...)” y “(...) el buen sentido es la norma de repartición desde el punto de vista de los yo [*moi*] empíricos (...)”<sup>63</sup>. Deleuze y la nueva imagen del pensar se sitúan contra este gesto representacional del sentido, y consecuentemente, se hacen relevantes no solo los conceptos, sino que también —como ya dijimos— los afectos y los perceptos que permiten desmontar la simbiosis entre pensamiento y facultad yoica, entendiendo que el flujo del pensar más bien nos asedia y fuerza a hacerlo.

## El método de la creación conceptual: el agotado como concepto estilístico

Del modo ya estipulado es que Deleuze articula su método de creación conceptual, dando cuenta del estatuto que debe tener un filósofo. Se visualiza cómo es que existe toda una vitalidad en juego que *nos fuerza a pensar*. Lo anterior radica —sostenemos— como un gesto metódico para lograr hacer filosofía lejos de la contemplación y de la “reflexión sobre”, tal como dijimos. “Sólo la filosofía (...) extiende al máximo la creatividad en el pensamiento: hace del concepto el centro de toda su atención, y dedica todas sus fuerzas a ‘construirlos’”<sup>64</sup>.

La importancia de los trazos del nuevo pensar o del plano de inmanencia como asunto *prefilosófico*, radica en que permiten no caer en las meras opiniones, en comodidades del pensamiento dogmático, pudiendo así construir conceptos para

<sup>62</sup> DELEUZE, Gilles. *Nietzsche y la Filosofía*, p. 152.

<sup>63</sup> DELEUZE, Gilles. *Diferencia y Repetición*, pp. 206 y 207.

<sup>64</sup> PARMEGGANI, Marco. “Gilles Deleuze. Últimos textos: El ‘Yo me acuerdo’, La inmanencia: una vida...”. En *Contrastes*. Revista Interdisciplinaria de Filosofía, VII, Málaga, 2002, p. 223.

una *filosofía vital* (en tanto productiva), que teje con una fuerza propia *múltiples mundos y posibles presencias*. Aquí radican las tres alas del pensamiento deleuzeano según Pardo:

(...) la vibración del pensamiento y el ser, su comprensión pre-filosófica, su método de orientación; el “arduo trabajo del concepto”, su comprensión filosófica que comporta experimentación sistemática de la construcción de conceptos, y su brillo extrafilosófico, su capacidad de generar nuevas formas de sentir (...) <sup>65</sup>

De esta manera, al haber sostenido un recorrido que recorta y muestra su *método* filosófico a lo largo de su obra (en vinculación con su comprensión pre-filosófica y su componente extra-filosófico), nos parece relevante resaltar este gesto a la luz de la *figura del agotado*, la cual construye en su texto tardío del mismo nombre (año 1992), graficando de modo ejemplar su ejercicio de creación conceptual. El contexto de este escrito se hace relevante marcarlo mediante sus propias palabras, pues en su última entrevista dada (unos años antes de su muerte), frente al concepto “Mayo del 68” el filósofo establece claridades respecto al asunto que nos convoca:

Lo que fue muy importante en esta época de la que hablábamos, los años 60, mayo del `68 y los pocos años que siguieron y que verdaderamente se han terminado hoy, es lo que llamaría un nuevo funcionalismo (...) la filosofía concebida como actividad creadora de conceptos. Se trataba de crear conceptos que funcionaran en un campo social dado <sup>66</sup>.

Aquella época de los 60 y años posteriores, se deja ver un Deleuze creador de conceptos, y sus obras lo indican; pero, también se deja ver su pesimismo de esos años 90 en tanto ya no es una época de creación conceptual. Sin embargo, solo un año atrás a esta entrevista el francés había escrito el texto en cuestión, “*L'Épuisé*”, en el cual, al analizar la obra de Samuel Beckett continua con su creatividad conceptual intentando mostrar su gesto metódico crítico pero instalando un propio estilo, pues

<sup>65</sup> PARDO, José Luis. “*Las tres alas: aproximación al pensamiento de Gilles Deleuze*”, p. 118.

<sup>66</sup> DELEUZE, Gilles. “El ‘Yo me acuerdo’ de Gilles Deleuze. Entrevista realizada por Didier Eribon en 1993”. EN PARMEGGANI, Marco. “*Gilles Deleuze. Últimos textos: El ‘Yo me acuerdo’, La imanencia: una vida...*”, pp. 231-232.

aparece a menos de tres años de la caída del Muro de Berlín, cuando proliferan los discursos satisfechos sobre la muerte de las utopías, sobre la ilusión de cualquier alternativa a la economía de mercado; y su tema es el agotamiento de lo posible<sup>67</sup>.

Dentro de las múltiples lecturas que pueden hacerse del texto (estéticas, literarias, filosóficas, e incluso políticas) y siguiendo a Zourabichvili, nos interesa articular aquí la noción de cansancio/agotamiento con la cuestión del método de creación conceptual, lo que entra en contacto con el propio *estilo* deleuzeano<sup>68</sup>. Y digamos que la creación del concepto de “agotado” ilustra la asfixia en tanto ya se “(...) agotó todo lo posible”<sup>69</sup>, no se puede visibilizar ninguna posibilidad, es decir, no se remite ya a una cosa de efectución. Aquí el estatuto ontológico de este concepto da cuenta que hay un “cansancio” subjetivo en donde existen posibilidades de modo latente, pero sin preparación para ella subjetivamente; pero el “agotado” no puede efectuar la posibilidad ni de modo latente; ya no puede efectuar ninguna posibilidad objetivamente: “(...) se renuncia (...) a toda organización de metas, a toda significación”<sup>70</sup>. ¿Qué pretenderá Deleuze en este texto con la “muerte” de lo posible? En esta tensión, aparentemente fatal, Deleuze abre el espacio para re-pensar la *posibilidad* misma, pero antes de que se pueda efectuar; cuestión que se articula con su método conceptual impactando en la noción de subjetividad, lenguaje y vida. Indaguemos un poco más.

<sup>67</sup> ZOURABICHVILI, François. “Deleuze y lo posible (del involuntarismo en política)”. En ALLIEZ, É. (Editor). *Gilles Deleuze. Una vida filosófica*, Trad. Ernesto Hernández. Revista “Sé cauto” y Revista Euphorion, Santiago de Cali y Medellín, 2002, p.137.

<sup>68</sup> De modo muy sintético, el texto mismo permite continuar la crítica deleuzeana a la representación articulando una relación maravillosa entre Lenguaje e Imagen, pudiendo recorrer toda serie hasta agotarla. La imagen sería una forma privilegiada de lenguaje, porque escapa a la representación. Indaga Deleuze, mediante las obras de Beckett, la “Lengua I –el lenguaje–,” la “Lengua II –Otro quien habla, voces y sonido–,” y la “Lengua III –la imagen como forma privilegiada que agujerea la representación–.” DELEUZE, Gilles. “The Exhausted”, Trad. Anthony Uhlmann. In *Substance*, N° 24, Vol. 3, Issue 78, University of Wisconsin Press, USA, 1995, pp. 7-9. Es interesante ver cómo el agotado, pese a todo, tiene el recurso de la imaginación, pero sin el apremio de efectuar nada: ¿será esta una forma suprema de los posibles? La imaginación excede la representación, y la categorización del mundo, pues “La imagen pura es lo que permite saltar la representatividad del lenguaje (...) pasar de la representación a la presentación pura” LUCERO, Guadalupe. “Agotar la lengua: Beckett a través de Deleuze”. En *Daimon*, N° 55, Revista Internacional de Filosofía, Murcia, 2012, p.132.

<sup>69</sup> DELEUZE, Gilles. “The Exhausted”, p. 3. El original “L’Épuisé”. En BECKETT, Samuel. *Quad et autres pièces pour la télévision*. Les Éditions de Minuit, Paris, 1992, p. 57.

<sup>70</sup> DELEUZE, Gilles. “The Exhausted”, pp. 3-4. El original “L’Épuisé”, p. 58.

La figura existencial del agotado muestra un modo que agota los posibles para mostrar el *posible mismo*, pues queda “despojado de sentido”<sup>71</sup> (ya sin efectución ni realización en tanto esta sería una lógica del fundamento); cuestión que gesta un “contra” la representación fundante. Dicho de modo beckettiano: se va agotando el lenguaje, luego las voces y los sonidos (los Otros que pronuncian las palabras, pero también sus silencios), hasta lograr agujerear la representación con la imagen pura. Y acá lo relevante de la figura del agotado: esta agujerea la realidad en su posibilidad de *experimentación* fuera de la lógica de un fundamento, aparece una “lógica de desfundamentación, del abismo, de la crítica al origen”<sup>72</sup> (una subjetividad sin fuerza, pero que agotando su posibilidad nos deja en el límite entre “lo vivible y lo invivable”<sup>73</sup>). Deleuze instala, así, una nueva entrada a la noción de posibilidad en este mismo sentido: para pensar un “nuevo campo de lo posible”<sup>74</sup> se hace necesario repensarlo como creación, y ya no como posibilidades realizables según nuestro sentido, objetivo, o bien, nuestro propio *proyecto*. Lo posible se deja construir en la medida que asechado, asediado y asfixiado “pueda aparecer finalmente”<sup>75</sup>.

Y este sería el momento en que *método* y *estilo* se vinculan en la obra deleuzeana, pues si bien este tema podría ser tratado *in extenso*<sup>76</sup>, lo relevante para nosotros es que la cuestión del estilo se cuele hacia el propio sistema filosófico: tal como lo releva el texto de 1992, hay relaciones entre los conceptos creados y su escritura con lo vivido; hay un flujo que permite hacer filosofía consiguiendo “que ‘algo pase’ a través de la escritura, algo que la estilice”<sup>77</sup>. En este sentido, se hacen relevantes sus alcances sobre la figura del agotamiento y su subjetividad, con un cierto estilo filosófico que es experiencia vital. Y disculpando la rapidez, podemos decir—haciendo hincapié en lo que nos convoca—, por un lado, que en el agotado la subjetividad tendría un modo de constituirse pasivamente (esto es tratado de modo

<sup>71</sup> DELEUZE, Gilles. “The Exhausted”, p. 5. El original “L’épuisé”, p. 61.

<sup>72</sup> LUCERO, Guadalupe. “Agotar la lengua: Beckett a través de Deleuze”, p.132.

<sup>73</sup> LUCERO, Guadalupe. “Agotar la lengua: Beckett a través de Deleuze”, p.131.

<sup>74</sup> ZOURABICHVILI, François. “Deleuze y lo posible (del involuntarismo en política)”, p. 139.

<sup>75</sup> DELEUZE, Gilles. “The Exhausted”, p. 22.

<sup>76</sup> “A pesar del papel tan relevante que en su obra desempeña la literatura, las referencias directas al estilo en filosofía son muy escasas y poco importantes en sus escritos anteriores a 1976 (...) Y no es menos llamativo el hecho que, a partir de esa fecha, las referencias al estilo sean constantes y vayan en aumento”, PARDO, José Luis. “El concepto de asfixia”. En PARDO, José Luis. *A propósito de Deleuze*, Pre textos, Valencia, 2014, p. 297. Pardo construye un artículo bajo esta premisa, por ejemplo.

<sup>77</sup> PARDO, José Luis. “El concepto de asfixia”, p. 309.

extenso en *Diferencia y Repetición*). Ya no con el acento en lo que un sujeto puede realizar, sino “de lo que hace subjetividad”. Y esto implica que la subjetividad es concebida como efecto en tanto no puede realizar ni articular tiempos. “(...) que esta síntesis sea pasiva significa que no somos nosotros quienes efectuamos esa conexión (...) es (...) la síntesis misma la que nos efectúa”<sup>78</sup>. Y, por otro lado, estos tratamientos sobre la subjetividad, permiten ver en el agotado una configuración que no está en su voluntad el soportar la asfixia (falta de aire) fatigante del presente; esto nos lleva a la asfixia de la propia vida de Deleuze, traduciéndose en “uno de los rasgos estilísticos propios de su escritura”<sup>79</sup>. Deleuze desde su propio ahogo crea conceptos para poder abrir el posible y despertar esta nueva imagen del pensamiento.

Así, la figura del agotado es una construcción metódica de Deleuze: hace visualizar el agotamiento de los posibles mediante la asfixia como estilo de pensamiento el cual deja sin oxígeno el sentido (“El agotamiento de lo posible: falta la respiración”); y esto permite extraer algo nuevo; construir, crear, pensar un nuevo posible. “Se piensa para vivir cuando la vida ha devenido irrespirable”<sup>80</sup>. En este crear hay una filosofía de la resistencia, y no en la mera racionalidad. Dicho de otro modo, su método filosófico se conecta con lo que él llamó la *nueva imagen del pensamiento* en un intento por diagnosticar críticamente el ejercicio dogmático del pensar en los años 60; permitiendo comprender su propio sistema de creación de conceptos establecido hacia finales de los años 70. Y esto es decidor cuando se trabaja la figura del “agotado”, pues ahí se entra a *un nuevo campo de la posibilidad*, quedando situado su método como lo que asfixia todo sentido y deja acontecer el posible, siendo *posibilidad de vida*. “(...) la imposibilidad de vivir, de respirar, la cruel necesidad de lo real es el límite del que Deleuze intenta extraer los conceptos capaces de responder a lo irrespirable, posibilidades de vida para el pensamiento, el concepto como liberación de vida”<sup>81</sup>.

Este gesto metódico nos fuerza a poder pensar, y como ya dijimos: no hay filosofía sin un propio método que haga vivir los conceptos. Esta noción de agotado y su

<sup>78</sup> PARDO, José Luis. “El concepto de asfixia”, p. 309.

<sup>79</sup> PARDO, José Luis. “El concepto de asfixia”, p. 310.

<sup>80</sup> PARDO, José Luis. “El concepto de asfixia”, p. 311.

<sup>81</sup> PARDO, José Luis. “El concepto de asfixia”, pp. 311-312.



irrupción de posible (desde la asfixia) “proceden, a pesar de las apariencias, de la más viva experiencia vital”<sup>82</sup>. Y es a partir de este campo especulativo y metódico que visualizamos una comprensión del *estilo* (en el propio lenguaje) que hace devenir la propia filosofía deleuzeana.

Ahora entendemos con mayor precisión nuestro inicio y final: el filósofo es un creador y como pensador no lo hace por una facultad, sino por algo que lo asfixia, lo atormenta y lo violenta. “El pensador no nace, se hace. Se hace —deviene pensador— cuando algo en su vida lo obliga a pensar (...)”<sup>83</sup>. De esta manera, el propio método y estilo se conjugan a través del asedio del sentido pudiendo crear conceptos que constituyan filosofía; pero la asfixia y el estatuto de agotado pone nuevamente en entredicho la subjetividad proyectada y autovalente, para dejarla solo como efecto; y desde ahí la asfixia y su estatuto ontológico de lo “sin posible”, se hace pensable.

Al devenir concepto en los textos de Deleuze, la asfixia se hace también pensable, (...) se hace también sensible, pero no provoca asfixia sino más bien un cierto goce intelectual, la alegría del pensamiento que consiste en experimentar (...) una porción de vida que, en lugar de estrellarse contra valoraciones psicológicas o morales de una conciencia personal ha conseguido traspasar las barreras de una biografía individual o de una subjetividad precisamente porque ha sido pensada, convertida en concepto: (...) sentimos que se libera una fuerza<sup>84</sup>.

Hemos llegado a un método y estilo liberador que se gesta contra toda representación y dogmatismo.

#### 4. Para concluir: relaciones posibles entre Lévinas y Deleuze

Sin pretender concluir un tópico que recién hemos comenzado a abrir, nos parece relevante hilvanar ciertos elementos, como también mostrar diferencias entre ambas aproximaciones a la creación conceptual aquí desarrollada. ¿Qué nos aportan las figuras conceptuales de la evasión y del agotado en tanto categorías que exceden, que asedian, que asfixian y proponen un nuevo posible, o bien, un devenir más allá de lo posible? ¿Cómo hacemos los puentes y las relaciones, casi de orden metodológicas, entre ambos autores?

<sup>82</sup> DELEUZE, Gilles. *Conversaciones*, p. 15.

<sup>83</sup> PARDO, José Luis. “El concepto de asfixia”, p.312.

<sup>84</sup> PARDO, José Luis. “El concepto de asfixia”, pp.312-313.

¿Por qué hablar de *método*? ¿Es el sentido una simple operación metódica? ¿En qué consiste el *estilo* filosófico de nuestros autores? ¿Será posible afirmar que esta operación metódica y estilística es relevante para la propia configuración de sus filosofías permitiendo hilvanar puentes entre los dos filósofos?

Haciéndonos cargo de algunas de estas preguntas, el texto permite urdir sus métodos filosóficos y sus estilos. Podríamos decir que una idea transversal a ambos autores, y que permite situarlos en una misma gestualidad filosófica, tiene que ver con la idea que el pensar no reside en una facultad abstracta, ni en el despliegue de operaciones lógicas y síntesis de variado tipo. Se trata más bien de elaborar un pensamiento a ras de la experiencia, inmiscuido en un mundo que nos impele a pensar. El pensamiento se revela así como una decantación de una relación con un mundo que está operando *antes* de comenzar a pensar. Lo que nos  *fuerza a pensar* rompe la tentación moderna de hacer de las estructuras abstractas el criterio de un universalismo filosófico. La fatiga o la evasión, cada una a su modo, invierte el anonimato y tiranía de los conceptos neutros y abstractos, y en su lugar el sentido despunta desde un espesor epocal, que pone en tensión tradiciones filosóficas y contextos de emergencia. Bajo este respecto la gesta del sentido es una obra extremadamente laboriosa y que supone filósofos atentos a los ritmos epocales, lúcidos frente a los falsos albores de sentido, y sensibles a los requerimientos de cada generación.

Ya sea como énfasis en Lévinas, o como crítica que enfrenta y desdice la tradición en Deleuze, en ambos autores se escribe un modo y estilo filosófico relevante para la comprensión del sentido. ¿Qué es un estilo? Sin duda un complejo de operaciones filosóficas, de decisiones hermenéuticas que comparecen en un entramado con pretensión de sentido. En Lévinas y su método de la evasión, su estilo recubre una semántica del énfasis, una operación enfática, insistente, cuyo criterio de lucidez le viene de la trama de la experiencia concreta, en donde despunta el hilo de la materialidad o la corporalidad, como medida del espesor mismo del pensamiento. Ni transparente, ni omnipotente, el acto de pensar se vuelve espeso y vulnerable, se materializa en la fatiga, en el agotamiento y en la lasitud. En Deleuze las cosas no son muy distintas; pero muestra y reluce un gesto crítico en su “contra” todo pensar dogmático, pues a lo que se opone es al fundamento; hay que indagar en todo lo que desfundamente el sentido y la subjetividad, y eso se deja ver en la propia figura conceptual (que ha sido creada) de la asfixia, del ahogo. Este método que se ha

dilucidado acá, nos hace ver que en el ahogo mismo aparece la creación de un posible; y de esta manera, la propia asfixia que padece Deleuze se transforma en un *estilo*, un estilo que en su vitalismo se libera como concepto al ser creado; y desde ahí entonces se comprende su asfixia como gesto estilístico que resiste a una determinada época.

A su vez, podemos afirmar también un cierto andamiaje que apunta y muestra el cómo difieren los métodos: el levinasiano procede por énfasis, que estriba en instalar la fuerza del superlativo como eje articulador de nuevos argumentos (que es al mismo tiempo una nueva forma de argumentar). En Deleuze, el método parece ser otro, más bien del orden del *contra*. ¿A qué nos referimos con este gesto? ¿Realmente es una diferencia metódica? Este método que tipificamos del “contra”, nos recuerda al gesto abensouriano, de sobremanera a ese llamado político de la *insurgencia*, de lo insurreccional que jamás implica destrucción del otro, sino una rearticulación de los términos pensados. Este gesto abre posibilidades minando todo terreno de la tradición, pero con ella, lo que despunta *novedad* política; pero sin despistarnos, lo relevante es que no hay gesto dialéctico que pretenda algún tipo de superación. Tal vez vale la pena decir que son ambos gestos críticos respecto de la tradición, pero los caminos de ambos autores difieren, aunque se trasluce, a su vez, su “aire de familia” que propone (y nos impone) una nueva tarea a dilucidar

## Bibliografía

ABENSOUR, Miguel. *L'homme est un animal utopique. Utopiques II*. Les éditions de la nuit, Paris, 2010.

ABENSOUR, Miguel. "Le mal élémental". En LEVINAS, Emmanuel. *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*. Rivages Poche, Paris, 1997.

BARROSO, Moisés. *La piedra de toque: filosofía de la inmanencia y de la naturaleza en Gilles Deleuze*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.

CASTRO-SERRANO, Borja; MONTENEGRO, Gonzalo. "Sentido y otro (*autrui*) en Deleuze". En *Revista Aurora*, N° 26, Vol. 39, PUCPR, Brasil, 2014.

DELEUZE, Gilles. "L'Épuisé". En BECKETT, Samuel. *Quad et autres pièces pour la télévision*. Les Éditions de Minuit, Paris, 1992.

DELEUZE, Gilles. "The Exhausted", Trad. Anthony Uhlmann. En *Substance*, N° 24, Vol. 3, Issue 78, University of Wisconsin Press, USA, 1995.

DELEUZE, Gilles. *Conversaciones*. Trad. José Luis Pardo, Pre-textos Valencia, 2006.

DELEUZE, Gilles. *Exasperación de la filosofía—el Leibniz de Deleuze*. Traducción y notas Equipo Editorial Cactus, Cactus, Buenos Aires, 2006.

DELEUZE, Gilles. *Diferencia y Repetición*, Trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Amorrortu, Buenos Aires, 2006.

DELEUZE, Gilles. *Dos regímenes de locos*, Trad. José Luis Pardo, Pre-textos Valencia, 2007.

DELEUZE, Gilles. *La Filosofía crítica de Kant*, Trad. Marco Aurelio Galmarini, Ed. Cátedra, Madrid, 2008.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche y la Filosofía*, Trad. Carmen Artal, Anagrama, Barcelona, 2008.

DELEUZE, Gilles. *Crítica y Clínica*, Trad. Thomas Kauf, Anagrama, Barcelona, 2009.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *¿Qué es la filosofía?*, Trad. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 2001.

DOSSE, François. *Deleuze y Guattari, una biografía cruzada*, Trad. Sandra Garzonio, Fondo Cultura Económica, Buenos Aires, 2009.

GUTIÉRREZ, Claudia. "Animal utópico: ¿un animal sentimental?". En PINILLA CAÑADAS S. y VILLACAÑAS J.L. (Editores). *La utopía de los libros: política y filosofía en Miguel Abensour*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2016.

HUSSERL, Edmund, *Investigaciones lógicas I*. Trad. Manuel García Morente y José Gaos. Madrid, Alianza Editorial, 2011.

LEIBOVICI, Martine. “Liberté justifiée et juste pluralité”. En Botbol-Baum, Mylène. *Arrachement et évasion: Levinas et Arendt face à l'histoire*. Vrin, Paris, 2013.

LÉVINAS, Emmanuel. *De Dieu qui vient à l'idée*. Vrin, Paris, 1998.

LÉVINAS, Emmanuel. *De l'évasion*. Fata Morgana, Montpellier, 1982.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Trad. Daniel E. Guillot. Sígueme, Salamanca, 1997.

LÉVINAS, Emmanuel. *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*. Rivages Poche, Paris, 1997.

LÉVINAS, Emmanuel. *El tiempo y el otro*. Trad. José Luis Pardo. Paidós, Barcelona, 1993.

LÉVINAS, Emmanuel. *De la existencia al existente*. Trad. Patricio Peñalver. Arena Libros, Madrid, 2000.

LÉVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Trad. A. Pintor Ramos. Sígueme, Salamanca, 1995.

LUCERO, Guadalupe. “Agotar la lengua: Beckett a través de Deleuze”. En *Daimon*, N° 55, Revista Internacional de Filosofía, Murcia, 2012.

MENGUE, Philippe. *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Trad. Julián Manuel Fava y Luciana Tixi, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2004.

NANCY, Jean-Luc. “Pliegue deleuzeano del pensamiento”. En ALLIEZ, É. (Editor). *Gilles Deleuze. Una vida filosófica*, Trad. Ernesto Hernández. Revista “Sé cauto” y Revista Euphorion, Santiago de Cali y Medellín, 2002.

PARDO, José Luis. “El concepto de asfixia”. En PARDO, José Luis. *A propósito de Deleuze*, Pre textos, Valencia, 2014.

PARDO, José Luis. “Las tres alas: aproximación al pensamiento de Gilles Deleuze”. En *Revista de Occidente*, N° 178, Fundación Ortega y Gasset, España, 1996.

PARMEGGANI, Marco. “Gilles Deleuze. Últimos textos: El ‘Yo me acuerdo’, La inmanencia: una vida...”. En *Contrastes. Revista Interdisciplinaria de Filosofía*, VII, Málaga, 2002.

SARTRE, Jean Paul. *El hombre y las cosas*. Trad. Luis Echávarri. Losada, Buenos Aires, 1965.

ZOURABICHVILI, François. “Deleuze y lo posible (del involuntarismo en política)”. En ALLIEZ, É. (Editor). *Gilles Deleuze. Una vida filosófica*, Trad. Ernesto Hernández. Revista “Sé cauto” y Revista Euphorion, Santiago de Cali y Medellín, 2002.