

Gilles Deleuze: pensar problemáticamente



Tesis presentada para optar al título de «doctor internacional»

Programa de doctorado:

Razón, lenguaje e historia (código: 627 165F)

Este programa tiene otorgada la Mención de Calidad del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, según Resolución del 28 de mayo de 2003 de la Dirección General de Universidades

Doctorando:

Julien Canavera

Director:

Manuel Jiménez Redondo

Facultat de Filosofia i CC. EE.

Departament de Filosofia

Universitat de València

Valencia, 2014

INDICE

AGRADECIMIENTOS.....	9
INTRODUCCION.....	13
INTRODUCTION.....	17
METODOLOGIA.....	21
CAPITULO I. PENSAMIENTO Y VIDA: UNA UNIDAD PRECARIA	
1. <i>El movimiento vital</i>	25
Inmanencia absoluta, multiplicidad pura y comunicación transversal, 25. — La vida y lo viviente: entre productor y producto, 28. — El <i>élan vital</i> : un movimiento de dos movimientos, 30. — Más allá del mecanicismo, del finalismo y del espontaneísmo: la vida como naturaleza productiva o la naturaleza como potencial vital, 33.	
2. <i>Una ontología evanescente</i>	36
El campo de inmanencia como plano de igual dignidad (univocidad): un nuevo sentido del reparto y de la medida, 36. — Monismo abierto y pluralismo radical: el movimiento vital es ontológicamente uno, pero formalmente múltiple, 38. — El ser como nombre de la vida o la amputación silenciosa <i>E(S)T</i> , 43.	
3. <i>El único problema</i>	44
El afuera no exterior del pensamiento: la vida como instancia problemática y la diferencia como único problema, 44. — Oposición viviente, paradójica, devenir: de la disyunción inclusiva como operador lógico, 47. — <i>Différence e(s)t répétition</i> , 51.	

4.	<i>Anti-platonismo</i>	54
	Vida activa y pensamiento afirmativo, 54. — Invertir el platonismo: o la reivindicación de los derechos del simulacro, 57. — El cuerpo como <i>enjeu</i> de la inversión filosófica, 64. — Contra el anti-naturalismo de la metafísica: o la doble destitución de la teología y de la antropología, 66. — El miedo a la vida: moral y resentimiento, 71. — La falsa alternativa «caos/trascendencia»: mal metafísico y representación, 74. — Afrontar el caos: más allá de la fatiga y la decepción, 76. — Acabar con el culto a la interioridad, 78.	

CAPITULO II. CRITICA DE LA IMAGEN DOGMATICA

EL PENSAMIENTO Y SU AFUERA

1.	<i>La creencia en un pensamiento natural</i>	83
	Recta naturaleza del pensamiento y buena voluntad del pensador: los dos aspectos de la filosofía como ejercicio de amor a la verdad, 83. — El error como negativo y el método como remedio, 84. — El proceso cognoscente: de la ignorancia al saber, 85. — La ideal moral del Bien: o el lazo <i>a priori</i> del pensamiento y de la verdad, 86.	
2.	<i>El modelo general del reconocimiento</i>	88
	El mundo de la representación: subordinación de la diferencia a la identidad, abstracción y generalización, 88. — Las dos alas de la ortodoxia representativa: sentido común y buen sentido, 89. — El cuádruple grillete de la representación: semejanza, identidad, oposición y analogía, 91. — De la representación finita a la representación infinita: una forma aún más sutil de domeñar la diferencia, 95.	
3.	<i>La pretensión al fundamento</i>	97
	Eliminar los presupuestos dóxicos: el «una vez por todas», 97. — Ser y Sujeto, 98. — Conceptos fundantes y conceptos fundados: la circularidad del fundamento, 99.	
4.	<i>Una nueva imagen del pensamiento</i>	99
	Una desviación categórica radical: por qué comenzar es repetir «para todas las veces», 99. — Estupidez, genitalidad e involuntarismo del pensar, 102. — Dos ejercicios diametralmente opuestos: reconocer y problematizar, 104. — Del encuentro con el Afuera como condición: violencia, enemistad, misosofía, 109.	
5.	<i>Un profundo anti-hegelianismo</i>	113
	Ceñirse al entredós móvil y viviente como lugar de la realidad haciéndose: contra la dialéctica hegeliana, 113. — El método del calco: implicaciones especulativas y prácticas, 123.	

6.	<i>Una visión neo-barroca del mundo</i>	125
	La unidad mínima de lo real: pliegue <i>versus</i> punto, 125. — Una nueva lógica: la grandeza del empirismo, 128. — Síntesis pasivas: el mundo de las singularidades impersonales y preindividuales, 129. — Los usos inmanente y trascendente de las síntesis: plegar y linealizar, 137. — La cuestión de la novedad: entre el pliegue y la línea, 138.	

CAPITULO III. HACER AUDIBLES FUERZAS QUE NO LO SON DE LA SENSACION AL SENTIDO

1.	<i>El sujeto a la deriva</i>	143
	Una lógica extrema y sin racionalidad, 143. — Crítica del Sujeto: pensar es ante todo hacerse paciente y larvario, 144. — Del hábito como raíz constitutiva: una epidemia de subjetividad, 147.	
2.	<i>Experimentar, problematizar, crear</i>	150
	Signo, sentido e Idea: la estructura triádica de lo problemático (implicación, explicación, complicación), 150. — El aprendizaje de los signos: experimentación y <i>art de la nuance</i> , 156. — Pensar el acontecimiento de sentido, 159. — La verdadera libertad del pensador: inventar problemas es crear realidades, 161. — La novedad: ¿posibilidad realizada o virtualidad actualizada?, 164. — La problematización como parte intuitiva e irracional de la filosofía: cortar, ligar, extraer, 168. — La dramatización de la Idea-problema: ¿Quién...? <i>versus</i> ¿Qué...?, 174.	
3.	<i>Las categorías del pensamiento</i>	178
	Del sentido y el valor como elemento del pensamiento: más allá del modelo de la verdad-adequación, 178. — Crítica y clínica: producir el sentido, determinar su valor, 184. — La inmanencia de los criterios de evaluación: violencia y novedad, 186.	
4.	<i>Otra sensibilidad</i>	188
	Fuerza, afecto, intensidad: en qué sentido el acto efectivo de pensar implica otra forma de sensibilidad, 188. — La despersonalización de amor, 194. — Contra el alma bella: un perspectivismo no-relativista, 199.	
5.	<i>El deseo como motor del pensamiento</i>	201
	Tipología de las fuerzas anónimas, topología de las ideas vitales, correlación de la voluntad impersonal y de las circunstancias: en qué sentido el modo de pensar, sentir y percibir refleja un determinado tipo de organización social del deseo, 201. — Ni mecánico ni espontáneo: el deseo es máquina, 207. — Origen del valor y valor del origen, 209. — De la voluntad como pathos radical al deseo como producción de realidad, 211. — El cometido de la filosofía: superar la condición humana, demasiado humana, 214.	

CAPITULO IV. PENSAR EN TERMINOS DE DURACION
PROBLEMA, DIFERENCIA, TIEMPO

1.	<i>Darse un cuerpo</i>	225
	Ética <i>versus</i> moral: el cuerpo es lo que da a pensar, 225. — Más allá del organismo, del cuerpo propio y de su imagen figurada: el CsO como superficie inconsciente de experimentación, 227.	
2.	<i>Una sopa pre-subjetiva y pre-objetiva</i>	230
	Singularidad, máquina deseante, haecceidad: una vía intermedia entre el realismo y el idealismo, 230. — El devenir-otro, 233. — Nuevo estatuto del objeto y del sujeto: variación y punto de vista, objetil y superjeto, 235. — Perspectivismo <i>versus</i> representación, 237.	
3.	<i>Un bizarro mosaico del tiempo</i>	240
	El tiempo como intensidad de los cuerpos, 240. — Cronos y Aiôn: dos lecturas del tiempo, 242.	
4.	<i>El presente-agente</i>	243
	Del Hábito como síntesis pasiva del presente vivo: la fundación del tiempo (<i>Habitus</i>), 243. — Una necesaria reevaluación del yo pasivo, 254. La introducción del tiempo en el pensamiento y sus consecuencias: Deleuze con Kant, 257. — Tiempo multidimensional y pasividad constituyente: Deleuze contra Kant, 262.	
5.	<i>El pasado-condición</i>	266
	De la Memoria como síntesis pasiva del pasado puro: el fundamento del tiempo (<i>Mnemosine</i>), 266. — Vivir lo nunca vivido: del aprendizaje de los signos como exploración erótica del pasado o la alianza de <i>Eros</i> y <i>Mnemosine</i> , 278. — Diferencia interserial, coexistencia virtual y zona de indeterminación: el cristal de tiempo, 283.	
6.	<i>El futuro no-anticipable</i>	286
	Una alegría de aprender que exige el retorno del signo: el deseo como motor del pensamiento, 286. — Acontecimiento-sentido, novedad y porvenir, 289. Del Eterno Retorno como síntesis pasiva del futuro no-anticipable: la desfundamentación universal (<i>Tanatos</i>), 291. — El buen uso de las síntesis, 299. — Una política de lo imposible: ¿qué va a pasar?, 301. — Un juego de muerte para todo sujeto bien constituido, 303.	
7.	<i>Pensar (como desear) es actuar a favor del porvenir</i>	305
	Liberar el pensamiento de la categoría de representación, liberar el deseo del atolladero de Edipo: las dos caras indisociables de una «gran política», 305. — Un mismo y sólo proceso: la esquizofrenia, 309. — Creer en ese mundo es creer en el porvenir, 312. — Pensamiento del devenir y devenir del pensamiento: por qué pensar implica plantear y resolver problemas en función del tiempo, 313.	

CONCLUSION.....	315
-----------------	-----

CONCLUSION.....	319
-----------------	-----

APENDICE. DELEUZE Y EL DEVENIR-FILOSOFICO

<i>Lo que significa «hacer» historia de la filosofía.....</i>	325
---	-----

Un ejercicio de contra-memoria histórica, 325. — El Edipo propiamente filosófico, 327. — Sobre el discurso indirecto libre y consecuencias, 330. — De la cartografía como trazado rizomático, 335. — Lectura internalista *versus* lectura externalista: ¿un falso problema?, 342.

BIBLIOGRAFIA.....	345
-------------------	-----

AGRADECIMIENTOS

Quiero aprovechar este espacio para agradecer el apoyo, críticas y buenas intenciones que he encontrado en la gente en el camino de obtener el título de Doctor. Doy las gracias a mis padres Gérard y Brigitte y a mi hermana Marion, que me apoyaron de principio a fin. A Sylvain y Pepe por su indefectible amistad. A Francesco, inmejorable compañero de andaduras a pesar de las distancias que a veces nos separan. A Ludovic, desgraciadamente víctima de una brutal interrupción de su «proceso deseante». A toda esa gente del «Sur» (José María, Ricardo, Mar, Andrés, Pablo, Sarah, Hayssam, Mocho) a la que conocí en una *École Supérieure* de la Provenza, de cuyo nombre no quiero acordarme, y que resultó ser lo único interesante que recuerdo de mi estancia ahí. A Inés, sin quien nunca hubiera pisado siquiera la *terreta* (la del *País Valencià*), así como a sus familiares Mila, Carlos, Pau y Miguel por su gran muestra de generosidad y hospitalidad. A mi añorado Benoît del que no pude siquiera despedirme. A mis sucesivos compañeros de piso «onuesco» y amigos Tomek, David, Amanda, Sergio, Veronica, Nicolás y Germán por todas las conversaciones, risas y experiencias compartidas. A la gente de Aldaia, Alaquàs y Quart de Poblet por los años de música y conciertos, en particular a Pako, Maite, Lluís, Rosella, Eli, Kike y a mi añorado Raül (nunca se te olvidará compañero). A Imma, Juan, Sara, Carlos, Santi, Valerio, Esther, Panxo compañeros durante la carrera, y a Xisca, Alfonso y Miquel compañeros de doctorado, gracias a todos por las discusiones, comentarios, curiosidades y demás cosas que he podido aprender con vosotros. A Marta por acompañarme un tiempo en la vida solapado con la tesis y hacerme descubrir los encantos de la *Ribera Alta* y la *Ribera Baixa*, así como a esa gente de Alzira, a Leti y Arnau, especialmente. A la gente de Benimaclet y, en particular, a Vanessa por su

increíble energía y siempre buen humor. A mis estudiantes de prácticas de filosofía por lo enriquecedora que fue para mí esa experiencia. A Susanna, Vicent y Teresa, *els irremplaçables* del piso de la calle Leandro de Saralegui. A Paula por su cariño, delicadeza y sus reiteradas invitaciones a *vindre-me'n (una mica més) al sud*. A toda la gente de Monòver por tener tanta chispa y salero. A los profesores Alonso Tordesillas y Max Marcuzzi de la Université d'Aix-Marseille I por hacer posible mi estancia Erasmus en la Universitat de València y concederme una prórroga que marcó incontestablemente un antes y un después en mi trayectoria académica. A las profesoras Amparo Rovira y Mercedes Torreveiano de la Universitat de València por sus consejos y buenas intenciones. Al profesor Manuel Jiménez de la Universitat de València por avalar mi candidatura a una beca predoctoral de investigación («Programa “V Segles”») y supervisar mi proyecto de tesis de principio a fin. Al profesor José Luis Pardo de la Universidad Complutense de Madrid por haber tenido la gran amabilidad de contestar a una serie de preguntas teóricas que hasta entonces habían quedado sin respuesta. Al profesor Marco Parmeggiani de la Universidad de Málaga por haber tenido la gentileza de hacerme llegar material filosófico del que carecía y que necesitaba urgentemente. Al profesor Manlio Iofrida de la Università di Bologna por supervisar mi estancia de investigación durante el segundo cuatrimestre del curso académico 2012-2013.

También quiero dar las gracias —por sorprendente que pueda parecer— a los sucesivos mandatarios políticos, y especialmente, al actual gobierno, por recordarnos la imperiosidad de la filosofía como amparo ante el cinismo, la bajeza, el gregarismo y, en suma, la estupidez, de cuya promoción se han vuelto los principales vectores, y no sólo por sus respectivas reformas en educación. Pues sea dicho de una vez, ¿qué contestar a todos aquellos que preguntan por la utilidad de la filosofía? «Cuando alguien pregunta para qué sirve la filosofía, la respuesta debe ser agresiva ya que la pregunta se tiene por irónica y mordaz. La filosofía no sirve ni al Estado ni a la Iglesia, que tienen otras preocupaciones. No sirve a ningún poder establecido. La filosofía sirve para *entristecer*. Una filosofía que no entristece o no contraría a nadie no es una filosofía. Sirve para detestar la estupidez, hace de la estupidez una cosa vergonzosa. Sólo tiene este uso: denunciar la bajeza del pensamiento bajo todas sus formas. ¿Existe alguna disciplina, fuera de la filosofía, que se proponga la crítica de todas las mixtificaciones, sea cual sea su origen y su fin? [...] hacer del pensamiento algo agresivo, activo y afirmativo. Hacer hombres libres, es decir, hombres que no confundan los fines de la cultura con el provecho del Estado, la moral o la religión. Combatir el resentimiento, la mala conciencia, que ocupan el lugar del pensamiento. Vencer lo negativo y sus falsos prestigios. ¿Quién, a

excepción de la filosofía, se interesa por todo esto? [...] Y, a este respecto, que nadie se atreva a proclamar el fracaso de la filosofía. Por muy grandes que sean, la estupidez y la bajeza serían aún mayores si no subsistiera un poco de filosofía que, en cada época, les impide ir todo lo lejos que querrían, que respectivamente les prohíbe, aunque sólo sea por el qué dirán, ser todo lo estúpida y lo baja que cada una por su cuenta desearía» (G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 1962).

Finalmente, a todos aquellos de los que puede que me olvide que me he cruzado en el camino durante estos años, que han repercutido de alguna forma en este trabajo y que me han apoyado para llegar hasta aquí. A todos vosotros, gracias.

INTRODUCCION

El *Kafka. Por una literatura menor* (1975) se abre con una pregunta que todo lector de Deleuze, ya sea neófito o asiduo, habrá sido llevado a plantearse tras haber iniciado su travesía por los senderos harto sinuosos que componen la obra del filósofo francés. Esa pregunta, en apariencia inocua, incluso trivial y anodina, —pues se la podría hacer *de bon droit* todo aquel que decida adentrarse por vez primera en una obra nueva (sea literaria, filosófica, etc.)—, deja de serlo y adquiere repentinamente mayor calado cuando uno experimenta, al hilo de la lectura, ese sentimiento de profundo desamparo o desconcierto en el que la obra lo sume. Y cabe señalar que, con Deleuze, ese sentimiento suele ser tenaz y duradero.

En el citado ensayo¹ Deleuze pregunta, pues, «cómo entrar en la obra de Kafka», y añade a modo de advertencia que la obra del escritor checo se presenta bajo la forma de «un rizoma», de «una madriguera» (*KLM*, 11). Creemos que dichas consideraciones son plenamente válidas en el caso que nos ocupa aquí: pues la obra de Deleuze consta, al igual que la kafkiana, de «múltiples entradas», trazos y otros pasadizos por los que entrar y transitar, configurando así un «sistema abierto» cuya peculiar lógica —una «lógica de las multiplicidades» (*C*, 233)— satisface la visión marcadamente empirista o pluralista que el filósofo francés tiene del

¹ Algunas obras, que pertenecen innegablemente a la producción filosófica de Deleuze, llevan una doble firma: Gilles Deleuze y Félix Guattari. Pero lejos de querer determinar la parte del tarea cumplida que se supone debe asignarse a Guattari, —intento que, por lo demás, resultaría laborioso por cuanto se trataría de «discernir lo indiscernible» (*C*, 15)—, hemos decidido enfocar dicha colaboración como un componente inherente a la propia obra de Deleuze, y, una vez señalado este punto, no citar más que el nombre de Deleuze por comodidad de lenguaje.

mundo: la de «un mundo de exterioridad, [de] un mundo en el cual el pensamiento mismo se encuentra en una relación fundamental con el Afuera, [de] un mundo en el que hay términos que son verdaderos átomos y relaciones que son genuinas travesías externas, [de] un mundo en donde la conjunción “y” destrona la interioridad del verbo “ser”, mundo de Arlequín, abigarrado y hecho de fragmentos no totalizables en donde la comunicación procede mediante relaciones exteriores» (*ID*, 214).

Pero este sistema, dotado de entradas múltiples, conlleva a su vez un riesgo correlativo, que es el de perder de vista ese hilo de Ariadna que permitirá al lector salir de lo que se presenta incontestablemente como un auténtico laberinto conceptual. He aquí la razón de por qué, en última instancia, la tarea más ardua que atañe al lector no sea quizás la de entrar en Deleuze, sino más bien la de salir «ilesos» del viaje que éste decide emprender a través de un pensamiento, desde todos los puntos de vista, original a la vez que desconcertante. Y ese riesgo, el lector lo percibirá rápidamente como algo tanto más inminente cuanto que se percate de que «los mismos motivos lógicos, a menudo los mismos conceptos, vuelven de un libro a otro, [pero] cada vez variados, desplazados; la obra siempre en curso [apareciendo] como un juego de ecos o de resonancias»².

Sentado esto, no es cierto que ese «nomadismo» del pensamiento haga peligrar la coherencia de la obra: pues ésta posee, como se mostrará, suficiente unidad y fuerza problematizante como para imponerse por sí misma como una filosofía. Pero no por ello significa esto que el pensamiento deleuziano consista en una «síntesis» (en el sentido clásico del término). Pues para que haya síntesis, es necesario que se satisfagan las dos condiciones de la «universalidad “mirando hacia lo uno-idéntico”» y de la «fijeza de los referentes»³; pilares sin duda esenciales a ojos de la tradición filosófica, pero que el propio Deleuze rehúsa intencionadamente hacer suyos, en la medida en que impiden que el pensamiento pueda, según el célebre *leitmotiv* bergsoniano, abrazar el movimiento real de la vida.

Pues bien, entre las múltiples puertas de entrada a la filosofía de Deleuze, una de ellas consiste precisamente en entenderla como una filosofía de la vida, una filosofía «vitalista». Como él mismo afirma: «no hay obra que no deje a la vida una salida, que no señale un camino entre los adoquines»; y agrega enseguida: «todo cuanto he escrito —al menos así lo espero— ha sido vitalista» (*C*, 228). Inversamente, Deleuze es, sin lugar a dudas, uno de los filósofos que más ha aborrecido la neurosis y la muerte, a las que no hace concesión alguna:

² F. ZOURABICHVILI: *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 2004, p. 13.

³ A. VILLANI: *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, Paris, Belin, 1999, p. 6.

«[es] Edipo, tierra cenagosa, [quien] desprende un profundo olor de podredumbre y de muerte» y «convierte a esta muerte en un conservatorio para la vida [...]. Pero es preciso, en nombre de una horrible Ananké, la Ananké de los débiles y de los deprimidos, la Ananké contagiosa, que el deseo se vuelva contra sí». Deleuze cita entonces a Miller: «no hay uno solo de nosotros que no sea culpable de un crimen: el, enorme, de no vivir plenamente la vida» (*AE*, 344-345).

No obstante, conviene subrayar que el vitalismo por el que aboga Deleuze dista mucho de agotarse en la idea comúnmente aceptada según la cual el vitalista es quien ama la vida. Pues «amar la vida» es una noción demasiado ambigua, cuando no abstracta: a simple vista todos los hombres parecen amar la vida, ya que se aferran a ella. Para comprender el significado del vitalismo deleuziano, resulta de interés tomar prestada una idea de Nietzsche: el vitalista es aquel que ama la vida no porque está acostumbrado a vivir, sino porque está acostumbrado a amar. Estar acostumbrado a vivir significa que la vida es algo ya conocido, algo cuyos momentos, gestos y desarrollos han, por su repetición bruta y mecánica, dejado de sorprender —en suma, amar la vida porque se está acostumbrado a vivir no es sino un querer lo ya vivido. Por el contrario, el vitalista (en sentido nietzscheano y deleuziano) es quien ama la vida porque está acostumbrado a amar. Detrás de esa aparente redundancia despunta, pues, la idea de que el vitalista es quien no ha domesticado la vida con sus hábitos (de sentir, de percibir y de pensar), porque sabe que la vida, por su carácter móvil y cambiante, consiste en algo más fuerte que uno mismo.

El que la vida sea algo más fuerte que uno mismo, algo que nazca más acá de nosotros y nos empuje más allá de nosotros, no quiere decir, sin embargo, que apunte a un valor trascendente, independiente de la experiencia y de las formas concretas en las que se inventa —y, entre ellas, las de pensar, por cuanto le es imposible al hombre vivir sin pensar. Lo que aparece es, siguiendo una vez más a Nietzsche, una «unidad compleja del pensamiento y de la vida»; esto es: un movimiento de vaivén o de co-implicación a raíz del que «los modos de vida inspiran maneras de pensar, [y] los modos de pensamiento crean maneras de vivir» (*N*, 211). Razón de por qué el pensamiento no es nunca para Deleuze una cuestión puramente teórica, siempre trata de «problemas vitales». Y si entrecorramos la palabra «problema» es porque, en nuestra opinión, esa noción posee una importancia capital dentro del sistema deleuziano, y especialmente, en lo que atañe a su carácter vitalista.

Deleuze rehúsa entender la vida —o el «deseo», que es otro nombre de la vida— en términos negativos, y asignarle correlativamente un valor de falta o de carencia. La vida se perfila de ahora en adelante como una instancia que rebasa ese marco que suele definirse

mediante la categoría tradicional de la necesidad (orgánica); marco de «lo viviente» fuera del que la vida no puede existir, pero en el que no por ello se agota sin más. De Platón a Freud pasando por Hegel, la tradición filosófica nos ha acostumbrado, adosada como estaba en una «lógica idealista de la adquisición»⁴, a enfocar la vida bajo el punto de vista de la necesidad, pero de una necesidad llevada a su más extremo límite: pues tradicionalmente «la necesidad es definida por la carencia relativa y determinada de su propio objeto, mientras que el deseo aparece como lo que [...] se produce a sí mismo separándose del objeto, pero también redoblando la carencia, llevándola al absoluto, convirtiéndola en una “incurable insuficiencia de ser”, una “carencia-de-ser que es la vida”. De donde, la presentación del deseo como *apoyado* sobre las necesidades» (AE, 33). Frente a esa concepción nihilista o idealista, Deleuze se propone, pues, en un gesto radicalmente materialista, restituir a la vida la positividad —y, asimismo, la «productividad»— que le corresponde.

La vida habrá de ser definida como la instancia capaz por antonomasia «de superar unos obstáculos, de plantear y de resolver un problema» (B, 13), o sea, como «una fuerza de búsqueda, cuestionante y “problematizante”, que se desarrolla en otro campo que el de la necesidad y el de la satisfacción» (DR, 168)⁵. Retomando asimismo el esquema nietzscheano de una relación de «implicación» (o de «inclusión») recíproca entre la vida y el pensamiento, podemos afirmar que, para Deleuze, la vida, situada como está más acá del pensamiento, plantea en diversos ámbitos o «medios» (personal, conyugal, social, cultural, político, económico, etc.) una serie de problemas que el pensamiento está llamado a solventar, pero de tal manera que se vea obligado a ir más allá de sí mismo. Pues, para «crear nuevas posibilidades de vida» es preciso romper con la conciencia dóxica y los correspondientes «clichés» que ésa vehiculiza —y, en suma, «pensar de otro modo» (como diría Foucault).

⁴ Cf. AE, 32.

⁵ Cf. B, 109, nota 15: «Esta característica de la vida, planteamiento y solución de problema», dice Deleuze haciéndose eco de Bergson, «[es] más importante que la determinación negativa de necesidad».

INTRODUCTION

Kafka. Pour une littérature mineure (1975) s'ouvre sur une question que tout lecteur de Deleuze, qu'il soit néophyte ou assidu, aura été amené à se poser après avoir initié sa traversée par les sentiers fort sinueux qui composent l'œuvre du philosophe français. Cette question, en apparence ordinaire, voire triviale et anodine, —quiconque ayant décidé pour la première fois de pénétrer plus en avant dans une œuvre nouvelle (qu'elle soit littéraire, philosophique, etc.) pourrait en effet se la poser de bon droit—, cesse de l'être et acquiert subitement une profondeur insoupçonnée quand on expérimente au fil de la lecture ce profond sentiment de désarroi ou de détresse dans lequel l'œuvre nous plonge. Et il faut bien signaler qu'avec Deleuze ce sentiment est généralement durable et tenace.

Dans l'essai en question⁶, Deleuze se demande donc «comment entrer dans l'œuvre de Kafka» et ajoute, en guise d'avertissement, que l'œuvre de l'écrivain tchèque se présente sous la forme d'un «rhizome», d'un «terrier» (*KLM*-vo, 7). Nous pensons que ces considérations sont tout à fait valables dans le cas qui nous occupe ici : en effet, l'œuvre de Deleuze jouit, à l'instar de la kafkaïenne, de «multiples entrées», traverses et autres passages par lesquels l'on peut y pénétrer et transiter, configurant ainsi un «système ouvert» dont la logique particulière —une «logique des multiplicités» (*P*-vo, 26)— satisfait la vision clairement empiriste ou

⁶ Certaines œuvres, qui appartiennent indéniablement à la production philosophique de Deleuze, portent une double signature : Gilles Deleuze et Félix Guattari. Mais loin de vouloir déterminer la partie du travail accompli qui, comme il est supposé, doit être attribuée à Guattari, —tentative qui, du reste, résulterait laborieuse dans la mesure où il s'agirait de «démêler l'indiscernable» (*P*-vo, 16)—, nous avons décidé d'envisager cette collaboration sous la forme d'un composant inhérent à l'œuvre propre de Deleuze, et, ceci dit, de ne citer que le nom de Deleuze par commodité de langage.

pluraliste que le philosophe français se fait du monde : celle d'un «monde d'extériorité, [d'un] monde où la pensée elle-même est dans un rapport fondamental avec le Dehors, [d'un] monde où il y a des termes qui sont de véritables atomes, et des relations qui sont de véritables passages externes — monde où la conjonction “et” détrône l'intériorité du verbe “est”, monde d'Arlequin, de bigarrures et de fragments non totalisables où l'on communique par relations extérieures» (*ID-vo*, 228).

Mais ce système à entrées multiples implique à son tour un risque corrélatif, qui n'est autre que celui de perdre de vue ce fil d'Ariane qui permettra au lecteur de sortir de ce qui se présente incontestablement comme un authentique labyrinthe conceptuel. C'est la raison pour laquelle la tâche la plus ardue qui, en dernière instance, incombe au lecteur n'est peut-être pas celle d'entrer dans l'œuvre de Deleuze, mais bien plutôt celle de sortir «indemne» du voyage que ce dernier envisage d'entreprendre au travers d'une pensée à tout égard originale et à la fois déconcertante. Et le lecteur percevra rapidement ce risque comme étant d'autant plus imminent qu'il aura appris que «les mêmes motifs logiques, souvent les mêmes concepts, reviennent d'un livre à l'autre, chaque fois variés, déplacés ; l'œuvre toujours en cours [apparaissant] comme un jeu d'échos ou de résonances»⁷.

Ceci dit, il n'est pas sûr que ce «nomadisme» de la pensée mette en péril la cohérence de l'œuvre : en effet, celle-ci possède, comme nous le verrons, suffisamment d'unité et de force problématisante pour s'imposer d'elle-même comme une philosophie. Mais cela ne veut pas dire pour autant que la pensée deleuzienne consiste en une «synthèse» (au sens classique du terme) : pour qu'il y ait en effet synthèse, il faut que soient satisfaites les deux conditions de l'«universalité “tournée vers l'un-identique”» et de la «fixité des référents»⁸ ; piliers sans doute essentiels aux yeux de la tradition, mais que Deleuze refuse intentionnellement de faire siens dans la mesure où ils empêchent la pensée de pouvoir embrasser, selon le célèbre *leitmotiv* bergsonien, le mouvement réel de la vie.

Aussi, entre les multiples portes d'entrée à la philosophie de Deleuze, l'une d'elles consiste précisément à la concevoir comme une philosophie de la vie, une philosophie «vitaliste». Comme il l'affirme lui-même : «il n'y a pas d'œuvre qui ne laisse une sortie à la vie, qui n'indique un chemin entre les pavés» ; et il ajoute aussitôt : «tout ce que j'ai écrit était vitaliste, du moins je l'espère» (*P-vo*, 196). Inversement, Deleuze est sans aucun doute l'un des philosophes à avoir le plus vitupéré la névrose et la mort, auxquelles il ne fait aucune

⁷ F. ZOURABICHVILI: *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 2004, p. 13.

⁸ A. VILLANI: *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, Paris, Belin, 1999, p. 6.

concession : «[c'est] Œdipe, terre marécageuse, qui dégage cette profonde odeur de pourriture et de mort» et qui «fait de cette mort un conservatoire pour la vie [...]». Mais il faut, au nom d'une horrible Ananké, l'Ananké des faibles et des déprimés, l'Ananké névrotique contagieuse, que le désir se retourne contre soi». Deleuze cite alors Miller : «il n'en est pas un de nous qui ne soit coupable d'un crime : celui, énorme, de ne pas vivre pleinement la vie» (*ACE-vo*, 399-400).

Cependant, il convient de souligner que le vitalisme pour lequel plaide Deleuze est très loin de se réduire à l'idée communément acceptée selon laquelle le vitaliste est celui qui aime la vie. En effet, «aimer la vie» est une notion trop ambiguë, voire abstraite : à simple vue, tous les hommes semblent aimer la vie, puisqu'ils s'y affèrent. Pour comprendre le sens du vitalisme deleuzien, il est donc intéressant d'emprunter à Nietzsche cette idée selon laquelle le vitaliste est celui qui aime la vie non pas parce qu'il est accoutumé à vivre, mais plutôt parce qu'il est habitué à aimer. «Être habitué à vivre» veut dire que la vie est quelque chose de déjà connu, quelque chose dont les moments, les gestes et les développements ont, de par leur répétition brute et mécanique, cessé de nous surprendre —en somme, aimer la vie parce que l'on est habitué à vivre n'est autre que vouloir ce qui a déjà été vécu. Au contraire, le vitaliste (au sens nietzschéen et deleuzien du terme) est celui qui aime la vie parce qu'il est habitué à aimer. Derrière cette apparente redondance pointe donc l'idée selon laquelle le vitaliste est celui qui n'a pas domestiqué la vie par le biais de ses habitudes (de sentir, de percevoir et de penser), parce qu'il sait que la vie, en raison de son caractère mobile et changeant, indique quelque chose de beaucoup plus puissant que tout un chacun.

Le fait que la vie renvoie à quelque chose de beaucoup plus fort que soi-même, à quelque chose qui naisse en-deçà de nous et qui nous pousse au-delà de nous-mêmes, ne veut pas dire cependant qu'elle désigne une valeur transcendante, indépendante de l'expérience et des formes concrètes dans lesquelles elle s'invente —et entre autres, celles de la pensée, étant donné qu'il est impossible à l'homme de vivre sans penser. Ce qui apparaît c'est, en suivant une fois de plus Nietzsche, une «unité [complexe] de la pensée et de la vie» ; c'est-à-dire, un mouvement de va-et-vient ou de co-implication à l'aune duquel «les modes de vie inspirent de nouvelles manières de penser, [et] les modes de pensée créent de nouvelles manières de vivre» (*N-vo*, 20). C'est la raison pour laquelle la pensée n'est jamais pour Deleuze une question purement théorique, mais a toujours trait à des «problèmes vitaux». Et si nous mettons le mot «problème» entre guillemets, c'est parce que cette notion, à notre avis, revêt une importance capitale au sein du système deleuzien et, particulièrement, en ce qui a trait à son caractère vitaliste.

Deleuze refuse de concevoir la vie —ou le «désir», qui en est l'autre nom— en termes négatifs et de lui attribuer corrélativement une valeur de manque ou de carence. La vie se présente dorénavant sous la forme d'une instance qui outrepassé ce cadre que l'on définit communément par la catégorie traditionnelle du besoin (organique) ; cadre du «vivant» hors duquel la vie ne saurait exister, mais auquel elle ne se réduit pas pour autant. De Platon à Freud en passant par Hegel, la tradition philosophique nous a accoutumés, en s'appuyant comme telle sur une «logique idéaliste de l'acquisition»⁹, à envisager la vie sous l'angle du besoin, mais d'un besoin poussé à l'extrême : en effet, traditionnellement «le besoin [...] est défini par le manque relatif et déterminé de son propre objet, tandis que le désir apparaît comme ce qui [...] se produit lui-même en se détachant de l'objet, mais aussi bien en redoublant le manque, en le portant à l'absolu, en en faisant une “incurable insuffisance d'être”, un “manque-à-être qu'est la vie”. D'où la présentation du désir comme *étayé* sur les besoins» (AÉ-vo, 33). Face à cette conception nihiliste ou idéaliste, Deleuze se propose donc dans un geste radicalement matérialiste de restituer à la vie la positivité —et, par conséquent, la «productivité»— qui lui correspond.

La vie devra être définie comme l'instance capable par excellence «de détourner des obstacles, de poser et de résoudre un problème» (B-vo, 5), c'est-à-dire, comme «une force de recherche, questionnante et problématisante, qui se développe dans un autre champ que celui du besoin et de la satisfaction» (DR-vo, 140-141)¹⁰. Pour reprendre donc le schéma nietzschéen d'une relation d'«implication» (ou d'«inclusion») réciproque entre la vie et la pensée, nous affirmerons donc que, pour Deleuze, la vie, située comme elle l'est en-deçà de la pensée, pose dans divers champs ou «milieux» (personnel, conjugal, social, culturel, politique, économique, etc.) une série de problèmes que la pensée est amenée à résoudre, mais de telle manière qu'elle se voit obligée d'aller au-delà d'elle-même. En effet, pour «créer de nouvelles possibilités de vie», encore faut-il que la pensée rompe avec la conscience doxique et les «clichés» correspondants que celle-ci véhicule —et, en somme, qu'elle «pense d'une autre façon» (comme dirait Foucault).

⁹ Cf. AÉ-vo, 32.

¹⁰ Cf. B-vo, 107 : «Ce caractère de la vie, position et solution de problème», dit Deleuze en se faisant l'écho de Bergson, «[est] plus importante que la détermination négative du besoin».

METODOLOGIA

El presente trabajo parte de la idea —reiteradamente expuesta por varios comentaristas— según la cual «aún no conocemos el pensamiento de Deleuze»¹¹; advertencia que, por lo demás, el autor de ese ensayo toma por cuenta propia. Si consideramos pues que la filosofía de Deleuze sigue siendo a día de hoy un «pensamiento muy enigmático», es quizá ante todo porque «hay muchos agujeros, muchos saltos que no [entendemos]; distintos tonos»¹².

Compartiendo por otra parte esa constatación de que no padecemos de un exceso de estudios monográficos sobre Deleuze, sino que «carecemos al contrario de monografías consistentes, es decir, de libros que *exponen* sus conceptos»¹³, creemos asimismo necesaria la multiplicación y diversificación de enfoques sobre los conceptos deleuzianos; esto es, de acercamientos que sepan señalar los movimientos insólitos y no siempre fáciles de ejecutar ni de adivinar que esos mismos conceptos exigen al espíritu. Pero para ello, lo que hace falta evitar ante todo es caer en esa «adhesión incondicional, doctrinal, partidaria e ideológica a Deleuze». Pues con demasiada frecuencia, por adoración (o, inversamente, por hostilidad), actuamos como si sus conceptos nos resultasen familiares, como si bastara que nos tocasen para creer que los entendemos a medias palabras. Ahora bien, esa actitud es ruinosa para la filosofía, puesto que tiende a confundir la fuerza del concepto con un mero efecto de seducción verbal (el «*parler deleuzien*») y a aminorar por tanto su novedad potencial.

¹¹ F. ZOURABICHVILI: *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003, § 2, p. 3.

¹² P.-P. PELBART: *Filosofía de la deserción. Nihilismo, locura y comunidad*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2009, p. 8.

¹³ F. ZOURABICHVILI: *Op. Cit.*, § 2, p. 4.

De ahí derivan dos consecuencias íntimamente relacionadas que valen como advertencias propedéuticas: 1º- que si bien es cierto que el efecto de seducción verbal es, como tal, irreductible y pertenece de pleno derecho al campo de la filosofía, no por ello nos exime de efectuar el movimiento lógico que el concepto envuelve; 2º- que para realizar ese movimiento e insertar asimismo la novedad deleuziana en la filosofía, de lo que se trata es de mantener respecto de Deleuze —y esto vale para cualquier autor comentado— una «cierta distancia en la intimidad»¹⁴. Y cabe reconocer que respetar ambas advertencias es, a veces, tarea ardua.

En lo atinente al primer punto, intentamos efectuar ese movimiento lógico esbozando una *secuencia conceptual* (no es la única válida, ni mucho menos) cuya *puerta de entrada* (entre otras muchas posibles) es el vitalismo en su doble ascendencia nietzscheano-bergsoniana y su entrelazamiento con el naturalismo de raigambre espinozista (cf. Introducción, Apartados § 1 y 2 del Capítulo I). A partir de ahí, la cuestión es proceder a un desarrollo de las nociones concomitantes de «problema», «problematización» y «pensar problematizante» según el siguiente esquema: la vida es la fuerza que obliga el pensamiento a problematizar por cuanto lo coloca ante un no-pensado (la diferencia), que se halla inicialmente velado por la representación y el principio de identidad (cf. Apartados § 3 y 4 del Capítulo I, Capítulo II). Pero dado que la diferencia siempre fulgura en el pensamiento a modo de intensidad (afecto, devenir), se sigue que todo acto de problematización brota originariamente de una modificación del régimen perceptivo-afectivo, y más profundamente, del estado de deseo que le subyace (cf. Capítulo III). Ahora bien, ese otro modo de sentir —y, en suma, de querer o desear— implica a su vez una nueva corporeidad cuyas diversas posturas, las cuales no designan otra cosa que las categorías de la vida en las que el pensamiento se sumerge, cargan incontestablemente con un fuerte componente temporal, que se presenta simultáneamente como la intensidad de los cuerpos y el horizonte ineludible desde el cual el pensamiento plantea y resuelve los problemas (cf. Capítulo IV).

Por lo que se refiere al segundo punto, nos permitimos remitir el lector al Apéndice¹⁵ con el que se concluye definitivamente ese trabajo. La razón de ser de ese texto reside principalmente en que la «máxima» por la que se rige el proceder deleuziano a la hora de comentar autores —a saber, la de «evitar la doble ignominia de lo erudito y lo familiar»— también debe ser aplicado a cualquier estudio que verse sobre Deleuze y su obra.

¹⁴ Cf. P.-P. PELBART: *Op. Cit.*, p. 8.

¹⁵ Artículo ya aparecido anteriormente: «Lo que significa “hacer” historia de la filosofía: Deleuze y la cuestión del método», *Daímon. Revista Internacional de Filosofía* (Universidad de Murcia), 2012, N.º 55, pp. 21-37.

CAPÍTULO PRIMERO

PENSAMIENTO Y VIDA: UNA UNIDAD PRECARIA

Buscamos una «vitalidad». [...] La vitalidad filosófica está muy próxima a nosotros, y también la vitalidad política. Estamos cerca de muchas cosas y de muchas repeticiones decisivas, de muchos cambios.

G. Deleuze, *La isla desierta y otros textos*.

Basta con que el odio esté lo suficientemente vivo para que de él se pueda sacar algo, una gran alegría, no la alegría de odiar, sino la de destruir lo que mutila la vida.

G. Deleuze, *Foucault*.

Cuando hablamos de vitalismo en Deleuze, hace falta evitar dos contrasentidos principales acerca de dicha noción. El primero sería entender por vitalismo una suerte de mística que escapa como tal a todo esfuerzo auténtico de explicación, al postular la existencia de un «principio vital»; ilusión en la que, de hecho, caerán las ciencias naturales en el S. XVIII. El segundo error acerca del vitalismo deleuziano consiste en identificarlo con lo que se podría denominar un «culto a la vitalidad», como si se tratase de invocar un genio de la raza, del pueblo o del individuo, a imagen de aquel culto que se propagará en Europa a finales del S. XIX, y que terminará calando, entre otras cosas, en la aparición y el auge del fascismo¹⁶.

I. 1. El movimiento vital

Una vez hechas esas aclaraciones, conviene tener muy presente que en Deleuze no existe nada que se asemeje a un concepto de vida o de vitalidad en general. Es, pues, otra manera de decir, tal como adelantábamos líneas atrás, que la vida jamás remite para el filósofo francés a un universal trascendente exterior: la vida, como tendremos ocasión de ver, nunca trasciende

¹⁶ Cf. F. ZOURABICHVILI: *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003, p. 85.

el ámbito de la experiencia hasta el punto de desprenderse e independizarse de ella; antes bien, le es estrictamente inmanente (lo que no significa, como se mostrará, que le sea idéntica). En otras palabras, la vida, lejos de preexistir o de anteceder a las formas concretas en las que se inventa y se reproduce, les es paradójicamente *coexistente*. Pero dicha coexistencia no vierte una inmanencia de la vida *en algo otro*, sino una inmanencia inmanente *a sí misma*, una inmanencia *en sí misma* o una «inmanencia de la inmanencia». Pues «la inmanencia absoluta es en sí misma: no es *en algo*, no está en otra cosa, no depende de un objeto ni pertenece a una cosa. [...] La inmanencia no lo es respecto de Alguna cosa como unidad superior a toda cosa, ni de un Sujeto como acto que opera la síntesis» (*DRL*, 348). Pero, por otra parte, que la vida deje de referirse a una instancia superior e independiente de la experiencia concreta (= universal trascendente exterior) no quiere decir por ello que apunte a un absoluto indiferenciado, como aquella «nada negra», aquel «animal indeterminado» de *Diferencia y repetición* (1968) «en el cual todo está disuelto» (*DR*, 61), diseminado o caotizado. Pues la vida, además de ser un valor puramente inmanente, goza de una plena consistencia que le permite situarse a raya de lo que la tradición filosófica concibe como única alternativa (o alternativa por defecto) cuando se abandona toda referencia a lo trascendente, a saber: el caos. El *quid* de la cuestión será determinar, pues, de qué tipo de consistencia se trata. No obstante, hace falta señalar de antemano que la noción clásica de «caos», según considera Deleuze, «no existe», que «es una abstracción», en la medida en que «es inseparable de una criba que hace que de él surja algo (algo más bien que nada)» (*PLB*, 101). Pero, ¿cuál será esa criba sino el propio plano de inmanencia?

El plano de inmanencia es como una sección del caos, y actúa como un tamiz. El caos, en efecto, se caracteriza menos por la ausencia de determinaciones que por la velocidad infinita a la que éstas se esbozan y se desvanecen: no se trata de un movimiento de una hacia otra, sino, por el contrario, de la imposibilidad de una relación entre dos determinaciones, puesto que una no aparece sin que la otra haya desaparecido antes, y una aparece como evanescente cuando la otra desaparece como esbozo. El caos no es un estado inerte o estacionario, no es una mezcla azarosa. El caos caotiza, y deshace en lo infinito toda consistencia. El problema de la filosofía consiste en adquirir una consistencia sin perder lo infinito en el que el pensamiento se sumerge (*QF*, 26)

A modo de primera aproximación, diríase que la vida, según Deleuze, consiste en una «multiplicidad de planos heterogéneos de existencia»¹⁷. Esta «multiplicidad», —categoría, como se mostrará, que Deleuze emplea a guisa de sustantivo con vistas a superar la dialéctica infructífera de lo Uno y de lo múltiple, y cuyo cometido estriba en desligar la vida y sus correspondientes invenciones de una totalidad de origen tanto como de una totalidad de destino¹⁸—, se caracteriza por el hecho de atravesar a los individuos, a los seres y a las cosas, instaurando entre ellos «relaciones transversales (no jerarquizadas)» (*DRL*, 345). En otras palabras, la vida, en tanto que «multiplicidad pura, es decir, afirmación irreductible a la unidad» (*AE*, 47), salta por encima de —o, mejor dicho, pasa *entre*— las demarcaciones, dicotomías y otras taxonomías preestablecidas, que apuntan siempre a categorías ideales de la inteligencia cuya función primordial consiste en ordenar lo real, para establecer entre individuos *a priori* no destinados a encontrarse una comunicación de tipo «aberrante»: pues la vida, como señalábamos líneas atrás, y según una noción forjada por Guattari, los hace comunicar «transversalmente», es decir, los relaciona más allá o más acá de los reinos (minerales, vegetales, animales, humanos), de tal suerte que «lo [primero] que existe [en el orden de lo real] es animal-vegetal, vegetal-humano, mujer-mineral, hombre-molécula»¹⁹. El concepto deleuziano de vida conlleva, pues, la definición de un nuevo tipo de comunicación (pero también, como se mostrará a continuación, un nuevo sentido de las nociones de jerarquía y de reparto). No se trata ya de una comunicación que tenga lugar en una dimensión que esté comprendida en las dimensiones de las cosas comunicadas, sino de una «comunicación aberrante» (*DRL*, 58): pues se realiza en el juego de los «pliegues» y de sus encuentros aleatorios; «mínimos» mundanos, constitutivos de la trama más profunda y segura de lo real, que fundan las operaciones normativas y las sostienen, ya que se prolongan incesantemente en todas las demás formas; pues, como dice Deleuze, «lo que hace que se mantengan unidas todas las componentes son las *transversales*, y la transversal sólo es una componente que carga con el vector especializado de desterritorialización» (*MM*, 341). Asimismo, dan lugar a redes, conjuntos multilineales o «diagramas», que se entrelazan los unos con los otros más acá de las particiones «ficticias» existentes entre los reinos. Este tipo de comunicación consiste en una «comunicación con...», y ya no en una «comunicación de...»²⁰, en el sentido en que implica una ruptura con el reparto fijo, sedentario y jerarquizado

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Cf. *AE*, 47.

¹⁹ A. VILLANI: *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, Paris, Belin, 1999, p. 19.

²⁰ *Ibid.*, p. 20.

de los seres y de las cosas (= organización siempre advenida, pero no por ello menos real) y abre correlativamente los individuos a relaciones, que por ser inicialmente «no localizables» (DRL, 42), es decir móviles y no jerarquizadas, eran hasta entonces imperceptibles y/o impensables. Si Deleuze rechaza, en consecuencia, toda unidad de tipo orgánico o lógico para preferirle una «forma “moderna” de unidad»²¹, es ante todo porque esta última —lo veníamos explicando— tiene por resorte una dimensión de transversalidad. Como tal, la transversalidad no apunta a una dimensión suplementaria o trascendente respecto de las n dimensiones de lo dado, ni remite tampoco a un sustituto por defecto; antes bien, la transversalidad siempre viene y se dispone *al lado*, siempre se encuentra en una posición *adyacente* con respecto a los elementos o términos que relaciona, atravesándolos a su manera; o, mejor dicho, volviéndolos «transversables» entre ellos. Al añadirselos, la transversalidad no cancela, pues, su fragmentación, más bien la confirma. Por ello, se dirá de ese tipo de unidad que no opera ni como un correctivo ni como una instancia desbordante, sino que, por el contrario, surge como un nuevo pedazo compuesto aparte, de tal modo que el Todo continúa siendo él mismo una parte heterogénea y heteróclita que avecina las demás partes, y cuya función consiste en hacerlas resonar o comunicar entre ellas²².

La vida no es lo viviente. La razón de ser de esta irreductibilidad podría expresarse, a modo de primera aproximación, en una fórmula lapidaria que así reza: «los organismos mueren, pero no la vida» (C, 228). Pero acto seguido, diríase, con el fin de valorar y especificar mejor el alcance de dicha irreductibilidad, que lo viviente, según Deleuze, consiste en el proceso de actualización-diferenciación de la vida en formas concretas, mientras que la vida como tal se define por la «insistencia» o «persistencia» de aquello que no está dado en dichas formas actuales y diferenciadas, sin por ello llegar a convertirse en un valor trascendente. En otras palabras, si lo viviente designa aquel movimiento por el que se realizan la clausura y la reproducción de la vida en «estratos» (principalmente materiales, orgánicos,

²¹ Cf. P. MENGUE: *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, Paris, Kimé, 1994, p. 127.

²² Sentado esto, surge inmediatamente una pregunta en absoluto eludible: si las transversales son esas relaciones a las que corresponde la función de *agenciar* las partes heterogéneas de lo real en una totalidad siempre abierta, entonces ¿a qué «instancia» corresponde a su vez el rol de «transversal de las transversales»? Anticipando sobre lo que habremos de decir (cf. Capítulo IV), hay que contestar: el *tiempo*. En efecto, sólo el tiempo puede, en un universo esencialmente fragmentado, ser la transversal universal que afirma y mantiene todos los dispares y las fragmentaciones; sólo él puede hacer que el Todo no esté jamás dado (cf. Mengue, *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, pp. 127-128).

psíquicos y sociales), la vida apunta por su parte a ese movimiento primordial de apertura y producción (de novedad) que persiste en aquellos estratos. Asimismo, diríase que lo viviente *existe*, mientras que la vida *insiste* (problemáticamente) en lo que existe; o, en otro registro querido por Deleuze: que la vida no está fuera de lo viviente, *es más bien su «afuera»*.

La vida, así definida, remite a la naturaleza en sentido productivo: se trata de la naturaleza en tanto que «productividad» o «proceso de producción» de lo real; y lo viviente, a aquel efecto residual que se desprende del proceso de creación vital, pero no sin por ello dejar de ser reinjertado en él (conforme a la cláusula inmanentista en la que nos detendremos a continuación: la vida, en tanto que causa eficiente o «próxima», permanece en sí para producir, pero de tal suerte que lo viviente, como efecto o producto, permanece en la causa). Pues como dice Deleuze, utilizando otra terminología: «no es el deseo el que se apoya sobre las necesidades, sino al contrario, son las necesidades las que se derivan del deseo: son contraproductos en lo real que el deseo produce» (AE, 34); de modo que «[es] la carencia [la que] remite a una positividad del deseo, y no el deseo a una negatividad de la carencia» (D, 103). Esa distinción que Deleuze establece entre la vida (como causa productiva de lo real) y lo viviente (como efecto residual o contraproducto en lo real producido) retoma *mutatis mutandis* el célebre esquema de una «Naturaleza llamada naturante» (*Natura naturans*) y de una «Naturaleza llamada naturada» (*Natura naturata*) que asienta Spinoza en la *Ética*²³. La primera «como sustancia y causa» y la segunda «como efecto y modo» están, pues, entrelazadas «en vínculos de una mutua inmanencia: por una parte, la causa permanece en sí para producir; por otra, el efecto o el producto permanece en la causa» (SFP, 108). De ello se colige que el proceso vital se desdobra, en cada momento, en dos movimientos distintos, pero imbricados uno dentro del otro bajo una modalidad de co-implicación: por un lado, la vida insiste o persiste en lo viviente producido; por el otro, lo viviente existe —y no hace más que existir local y circunstancialmente— en esa vida que lo produce. Lo que asimismo se fragua —ya lo veremos— no es otra cosa que un juego inmanente de recíproca explicación-implicación, a raíz del que la vida se explica en lo viviente (en el sentido dinámico de desarrollo, de despliegue), a la vez que lo viviente explica la vida que en él está implicada (en el sentido de enrollamiento, de envolvimiento). Pues todo en el *élan vital* «se compone de la coexistencia de estos dos movimientos»; él mismo «es el orden común de las explicaciones y de las implicaciones» (SFP, 93).

²³ B. SPINOZA: *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Alianza, 2007, Parte I, Proposición 29, Escolio, pp. 83-84.

Si la vida es creación de formas y de relaciones nuevas, y lo viviente, clausura y reproducción de lo creado —sea bajo la forma de un estrato material, orgánico, subjetivo o social—, entonces aparece que el *élan vital*, por decirlo según la terminología de Bergson, y proseguir con lo que veníamos explicando, se disocia en cada instante en dos movimientos: uno por el que la vida se actualiza y se diferencia en formas o estratos concretos; otro —denominado «cristalización»— por el que esa primera tendencia, que equivale paradójicamente a una «detención del movimiento», a un «giro y cierre del ser vivo sobre sí mismo» (B, 109), es retomado como totalidad (virtual) siempre abierta a todas y cada una de sus diferenciaciones. Por ello —ya lo decíamos— hay que dejar de enfocar la vida (o la vitalidad) desde el punto de vista del organismo, de la necesidad orgánica. Ahora «ya no se cierra el todo [de la vida] a modo de un organismo; es el organismo el que se abre a un todo al modo de este todo virtual» (B, 111). Lo que se esboza asimismo en Deleuze —y ello, bajo la influencia asumida, aunque revisitada, de Bergson— es una peculiar articulación de dos dinámicas inversas y no obstante complementarias de la existencia; o, por decirlo con una fórmula sintética, un «movimiento de dos movimientos»²⁴. Pues a la dinámica de actualización de la vida en formas concretas habrá necesariamente de responder una evolución —o, mejor dicho, una «involución»— por la que el mundo viviente se ve arrastrado hacia un juego de redistribuciones incesantes. Y esta co-implicación, solidaridad o coexistencia no puede, bajo ningún concepto, ser eludida, ya que hacen falta ambas tendencias —pese a su «diferencia de naturaleza»— para que haya mundo. Tal es la «metafísica a dos cabezas»²⁵ que firma Deleuze. Así como la estratificación (material, orgánica, psíquica, social, etc.) resulta imprescindible para la vida, ya que le confiere «asideros» a los que arrimarse, —como pregunta Deleuze: «incluso si tuviéramos el poder de hacerla estallar, ¿acaso podríamos lograrlo sin destruirnos a nosotros mismos?, hasta tal punto forma parte de las condiciones de la vida, incluidas las de nuestro organismo y las de nuestra misma razón» (D, 156)—, asimismo resulta no menos imperiosa la necesidad de «[no] circunscribir la vida en los límites de lo viviente formado y, por tanto, de [no] definir la vida por la organización»²⁶. Por esa misma razón, jamás puede haber en Deleuze —y lo mismo vale decir de Bergson— una distinción entre dos mundos, uno sensible y otro inteligible; antes bien, la única distinción que establece nuestro autor es una distinción «entre dos

²⁴ A. BADIOU: *Court traité d'ontologie provisoire*, Paris, Le Seuil, 1998, pp. 63-64.

²⁵ A. VILLANI: *Op. Cit.*, p. 47.

²⁶ F. ZOURABICHVILI: *Op. Cit.*, p. 88.

movimientos, o incluso, entre dos sentidos del mismo movimiento, aquel en el cual el movimiento tiende a congelarse en sus propios resultados, en el producto que le interrumpe, y aquel otro que abre camino, que reencuentra en el producto el movimiento del cual es resultado» (*ID*, 33).

Una vez sentado esto, y retomando la definición positiva de la vida como instancia problemática (de lo cual se colige, por razón inversa, que los problemas consisten en «ramificaciones» o «propagaciones»²⁷ de la misma), vislumbramos que lo viviente formado se presenta irremisiblemente como el resultado o producto de un proceso de resolución. En términos generales, toda actualización (de la vida) *hic et nunc* (en formas concretas) designa efectivamente para Deleuze un proceso de resolución, siempre local, de un virtual (de un problema entendido como ramificación regional de la vida): así es como puede decirse, por ejemplo, de «la construcción de un ojo», que «es ante todo la solución de un problema planteado en función de la luz» (*B*, 109). Y de igual modo que un problema —ya lo veremos— no se agota nunca en sus casos de solución, jamás se deja el movimiento vital circunscribir en los estratos concretos de lo viviente formado, puesto que se da al mismo tiempo y en una coexistencia aberrante —conforme a ese esquema de un «movimiento de dos movimientos» que venimos manejando— esa otra dinámica de cristalización por la que las formas actualizadas de la vida se abren de nuevo a las virtualidades que encierran. Si «lo virtual y lo actual forman, pues, los dos polos solidarios [y en tensión] de un [mismo] movimiento vital»²⁸, resulta a su vez que les corresponde a cada uno una tendencia propia, cuando no un riesgo o «un peligro que les es inherente» (*D*, 159): en la tendencia de lo actual, que consiste en «reificar» o «estratificar», siempre late el riesgo de aprisionar y ahogar la vida en la rigidez de los estratos formados (de los que «los tres más notables a nuestra escala» —ya lo hemos señalado— «son los estratos materiales, orgánicos y psíquicos»²⁹), mientras que lo virtual, cuya tendencia es la de «caotizar» o reintroducir aleatoriedad en el sistema, conlleva por su parte el peligro de hacer estallar los estratos, convirtiendo así las líneas de vida «en líneas de abolición, de destrucción». Ésa es la razón de por qué la articulación de ambas dinámicas —articulación que, en última instancia, remite al proceso vital o deseante (como producción de lo real)— es por definición frágil y precaria: «el deseo es productor [...] de realidad», pero esto no quita que «siempre se mantiene cerca de las condiciones de existencia

²⁷ Cf. M. BARROSO RAMOS: *Inmanencia, virtualidad y devenir en Gilles Deleuze*, Universidad de la Laguna, Servicio de Publicaciones, 2006, Prólogo, pp. 1-9. Enlace: <[ftp://tesis.bbt.ull.es/ccssyhum/cs224.pdf](http://tesis.bbt.ull.es/ccssyhum/cs224.pdf)>

²⁸ A. SAUVAGNARGUES: *Deleuze. De l'animal à l'art*, Paris, PUF, 2004, p. 138.

²⁹ *Ibid.*, p. 139.

objetiva, [que] se las adhiere y las sigue, [que] no sobrevive a ellas, [que] se desplaza con ellas»; por ello —agrega Deleuze— «es tan fácilmente deseo de morir» (AE, 33-34).

Esa tensión precaria, ese equilibrio dinámico y metaestable, a raíz del que lo viviente (como producto) se encuentra constantemente reinjertado en la vida (como producir) y *viceversa*, marca en Deleuze el entrelazamiento de un vitalismo y de un naturalismo redefinidos, donde la «lógica materialista de la producción», en tanto que resorte último de la naturaleza, libera el sentido verdadero y positivo de la misma como «vida», o como «potencia vital». Tal es la perspectiva spinozista, que Deleuze hace suya, y que permite una caracterización positiva de la naturaleza en su significación profunda. «Lo que Spinoza llama Naturaleza: una vida que ya no se vive conforme a la necesidad, en función de medios y fines, sino conforme a una producción, una productividad, una potencia, en función de causas y efectos» (SFP, 11). Es otra manera de decir, pues, que el naturalismo, según Deleuze, es inseparable de un vitalismo para el cual la naturaleza ya no debe ser captada a partir de un punto de vista antropomórfico, bajo el aspecto subjetivo y limitado de la necesidad orgánica, que siempre la presenta desde la negatividad de la falta o de la carencia; antes bien, la naturaleza ha de ser aprehendida «en sí misma», positivamente, en su productividad y plenitud.

Esa productividad intrínseca —lo veníamos explicando— marca la imposibilidad de confinar la vida en los límites de lo viviente formado y, correlativamente, la imposibilidad de definirla por la organización, ya sea a modo de estrato material, de forma orgánica o de subjetividad constituida³⁰. Ahora bien, el hecho de que el movimiento vital —esto es, el deseo

³⁰ NOTA SOBRE LA «IMPOSIBILIDAD DE LA FENOMENOLOGÍA». Una de las consecuencias de esa irreductibilidad es la reivindicación anti-fenomenológica de una vida que estaría ya siempre en situación de desborde con respecto a la conciencia y a las vivencias personales. Ya se sabe que la fenomenología, en su empeño por explorar el «fenómeno» (es decir: la «cosa misma» en que se piensa y de la que se habla), evita forjar hipótesis «tanto sobre la relación que liga el fenómeno con el ser *del cual* es fenómeno, como sobre la relación que lo une al yo *para quien* es un fenómeno» (cf. Lyotard, *La fenomenología*, p. 11). De lo que se trata, en pocas palabras, es de atenerse sin más —esto es, sin presupuesto alguno— a la cosa misma, de no colocar «algo» otro en su lugar. Ahora bien, ésa es precisamente la estrategia que conduce la fenomenología a descubrir la existencia de un «[campo] prerreflexivo, irreflexivo, antepredicativo, en que se apoya la reflexión, [pero] que ésta siempre escamotea cuando quiere dar razón de sí misma» (*ibíd.*, p. 12). Luego ese campo ante-racional, al que deben ser remitidas todas las construcciones conceptuales, designa la *Urdoxa*, la *Lebenswelt*; es decir, el «mundo de la vida». En este sentido, no sólo se advierte un claro interés de la fenomenología por el «suelo vital del pensamiento»; también se advierte —anticipando asimismo sobre lo que habremos de decir— un cierto paralelismo entre la determinación fenomenológica de la esencia, que remite a ese campo prerreflexivo, y la

y sus agenciamientos— siempre desborde sus producciones, sin por ello sobrevivir fuera de ellas, permite pensar, pues, esa tendencia evolutiva o creadora, que atraviesa lo viviente, como estando situada más allá de la alternativa tradicional entre el mecanicismo y el finalismo³¹.

Por una parte, la empresa de revitalización, a la que Deleuze somete la naturaleza, posibilita una superación del mecanicismo —y consiste, asimismo, en una reacción anti-cartesiana— en la medida en que la vida, al dejar de ser definida por la organización, en general, y al no tratarse ya, en particular, de la vida de la conciencia o de un sujeto individuado, se entiende de ahora en adelante —y ello, desde una perspectiva materialista revisitada— como «un flujo o una hylè no personal» (AE, 50) dotada de virtualidad, es decir, capaz de creación, aunque dicha creación sea primariamente pre- o a-subjetiva. Para ser más preciso, diríase que Deleuze, lejos de concebir la vida bajo la forma de un principio distinto de la materia, la identifica por el contrario con la actividad creadora y anónima de la materia, y que, para ello, se ve obligado, siguiendo esta vez a Leibniz, a «cuestiona[r] la ecuación cartesiana materia = espacio = extensión, si [ésa] ha de tomarse como algo substancial y

construcción deleuziana de los conceptos, que viene referida al campo pre-filosófico del plano de inmanencia. No obstante, «esa aproximación de superficie» esconde en realidad «una divergencia mucho más profunda» (cf. Prado, «Sobre el “plano de inmanencia”», p. 122). Pues aunque la fenomenología, a su manera, adivine el plano de inmanencia, resta que lo pierde tan pronto como lo descubre: una primera vez, transformándolo en un campo ego-centrado donde la vida remite a la «vida de la conciencia»; una segunda vez, mitigando ese «idealismo monádico» mediante el concepto de «intersubjetividad» (cf. Lyotard, *op. cit.*, p. 43), concepto que continúa aprisionando la vida en los muros de la interioridad por cuanto «procede del tamizamiento indefinido y monótono del “pienso, soy”» (cf. Schérer, «*Homo tantum*. Lo impersonal: una política», p. 21). En efecto, la intersubjetividad fracasa igualmente en volver visible el plano de inmanencia, en la medida en que reintroduce un Universal (en ese caso, de Comunicación), que al hacer girar nuevamente la inmanencia —esto es, la vida— hacia lo trascendente, reanuda el «proceso de secuestación y de confiscación» operado en el pasado por el Universal de Reflexión (cf. Prado, *op. cit.*, p. 122). Si Deleuze, por su parte, rechaza toda reducción de la vida a la persona, al sujeto y, en suma, a lo humano mismo, es porque la vida, según él mismo afirma, designa ante todo la pura inmanencia y que la pura inmanencia no puede serlo de otra cosa que de sí misma —razón de por qué el «operador acontecimental» de la vida, a su vez, no será ni el «yo» ni el «tú», sino el «“se” impersonal» (cf. Schérer, *op. cit.*, p. 17). El pensamiento deleuziano no cesa por ello de ser una *Lebensphilosophie*, pero aquí «no se trata de la vida de la conciencia, de un sujeto individuado», sino como se mostrará, «de un flujo de intensidades pre-subjetivas o a-subjetivas» (cf. Antonioli, *Deleuze et l'histoire de la philosophie*, p. 95).

³¹ Cf. B, 110-111.

primario»³²: nótese que la reducción cartesiana de la materia a la extensión, en la medida en que supone una desrealización de la misma, aboca irremisiblemente a una materia inerte, privada de virtualidad o de potencia interna. No obstante, si «la extensión», tal y como subrayaría Leibniz, «es ya dis-tensión de algo previamente tensado, de una intensión o comprensión previa de lo físico»³³, entonces se sigue de ello que la materia, en su significación más profunda, apunta antes bien a una «magnitud intensiva» (dinamismo) que a una cantidad extensiva (mecanicismo). Ahora bien, ese tránsito o desplazamiento de una materia «ya repartida en la extensión» a una materia «no organizada» e «intensa» apela a su vez un nuevo tipo de causalidad, de tal forma que la «causalidad necesitante», por naturaleza afín a la visión mecanicista y desrealizante del mundo material, deja paso a lo que Deleuze denomina una «cuasi-causalidad»; esto es, a un «conjunto de correspondencias no causales», cuyo «sistema de ecos, de arranques y resonancias» (*LS*, 216) permite dar cuenta —y ello, de una manera mucho más fidedigna que la causalidad bruta— de las variaciones continuas a las que la materia de lo real se encuentra, en su centro vivo, sometida.

Por la otra, conviene tener presente que ese dinamismo o virtualidad de la vida no está relacionada con ningún tipo de finalidad —ya se trate de un fin exterior trascendente, que estaría por realizar (como una Idea platónica); ya se trate de un fin intrínseco e inmanente, que estaría llamado a desaparecer en su resultado (como la «potencia» aristotélica, que de estado infantil o embrionario, debe y pasa a desaparecer una vez alcanzada la madurez). En todo caso, el finalismo —ya advertía Spinoza— sólo consiste en una «ilusión» de la conciencia; instancia cuya «naturaleza es tal que recoge los efectos pero ignora las causas», y que al no obtener más que efectos, «[remedia pues] su ignorancia trastocando el orden de las cosas, tomando los efectos por las causas» (*SFP*, 29-30). Contra esa «ficción» humana, cuando no antropomórfica, cabe señalar que la vida (concebida como naturaleza productiva) designa ante todo un «proceso», y que un proceso (en sentido deleuziano) nada tiene que ver con un «tender-hacia»; antes bien, un proceso, que siempre lo es de creación, arremete de entrada contra todo tipo de «preformismo», a la vez que «se aliena» necesariamente en las formas concretas de lo viviente que le sirven de actualización, puesto que jamás puede ser más ancho o amplio que aquello que produce. Por eso —subraya Deleuze— «no hay que tomarlo [el proceso] por una finalidad, un fin, ni hay que confundirlo con su propia continuación hasta el infinito. El fin del proceso, o su continuación hasta el infinito, [...] es estrictamente lo mismo

³² J.-L. PARDO: *Deleuze: violentar el pensamiento*, Madrid, Cincel, 1990, p. 39.

³³ *Ibidem*.

que su detención brutal y prematura» (AE, 14). El proceso vital, que recorre el plano de naturaleza/inmanencia a la vez que lo traza, es asimismo inseparable de un fondo energético, de una carga caótica o de una reserva de potenciales a partir de que algo nuevo e imprevisible puede emerger bajo las más diversas formas y a cualquier nivel (físico, biológico, técnico, social, político, etc.). Nunca hay que entenderlo en el sentido finalista de un «proyecto» o de un «programa» (como podría serlo el «plan escondido» de la naturaleza en Kant, por cuanto designa la intención que la naturaleza persigue en la historia a espaldas de los hombres); antes bien, hay que concebirlo en el sentido geométrico de un «diagrama» o de una «sección», donde el camino-dirección que lleva de un punto del plan/o a otro no precede jamás su recorrido. Como bien resume Deleuze, valiéndose de una idea bergsoniana que parece contradecir a primera vista lo que venimos exponiendo, diríase que, en el plano de naturaleza/inmanencia, «hay finalidad, porque la vida no opera sin direcciones; pero no hay un “fin”, porque dichas direcciones no preexisten ya hechas, sino que son creadas “al par” del acto que las recorre» (B, 112).

En resumidas cuentas, nótese que existe un «error común del mecanicismo y del finalismo», y que ese error consiste, esencialmente, en creer que todo —el Todo— está dado por anticipado. Conforme a esa creencia compartida, «el primero [el mecanicismo] supone que todo es calculable en función de un estado; el segundo [el finalismo], que todo es determinable en función de un programa» (B, 110). Pero esa ficción —ya lo veremos— no tendría razón de ser si no fuera porque, en última instancia, hunde sus raíces en una tosca maniobra de la inteligencia (en el sentido bergsoniano del término), que es la de asimilar el tiempo al espacio; o, lo que viene a ser lo mismo, la de espacializarlo.

Por último, es preciso señalar que nada está más alejado del vitalismo deleuziano que la idea de «espontaneísmo». Si Deleuze describe la actividad innovadora de la vida como el «trabajo de un plano maquínico»³⁴, es en primer lugar porque el deseo, que es otro nombre del impulso vital, se caracteriza por instaurar (en sentido «constructivista») un plano no preexistente, en el que hace coexistir —conforme a la comunicación de tipo aberrante o transversal arriba aludida— varios niveles de realidad; y, en segundo lugar, porque dichos elementos heterogéneos, que proceden de reinos cuya naturaleza respectiva no les predispone *a priori* a encontrarse, sólo se acoplan y coexisten —esto es, se «agencian»— bajo una condición o cláusula de corte inmanentista, a saber: aquella según la cual las «unidades de producción» de ese peculiar maquinismo vital —las llamadas «máquinas deseantes»— «no

³⁴ A. VILLANI: *Op. Cit.*, p. 71.

funcionan más que estropeadas, estropeándose sin cesar» (AE, 17). En efecto, cuando decíamos que la vida —es decir, «el deseo y sus agenciamientos»³⁵— se adhiere a las condiciones de existencia objetiva, que se desplaza con ellas y que no les sobrevive, lo que queríamos señalar era, en última instancia, el hecho de que la vida, según Deleuze, remite a un «principio esencialmente *plástico*, que no es más amplio que lo que condiciona, que se metamorfosea con lo condicionado, que se determina en cada caso con lo que determina» (NF, 74). En otras palabras, diríase que el deseo deleuziano, al igual que la Voluntad de Poder nietzscheana (de la que, de hecho, pretende ser *mutatis mutandis* la traducción³⁶), no se presenta nunca bajo la forma de una «condición condicionante», de un principio que sería más ancho que lo que determina y que, por tanto, le sería exterior e indiferente (cf. Las condiciones de posibilidad kantianas); antes bien, apunta estrictamente a una «condición condicionada y cambiante»³⁷, que al no ser más amplia que lo que condiciona, no produce lo real sin a su vez «reprimirse», «torcerse» o «congelarse» en los contraproductos de lo real producido (conforme a esa dinámica doble del impulso vital a la que ya hemos pasado revista).

I. 2. Una ontología evanescente

Este «movimiento vital de dos movimientos», como se sabe, constituye como tal el Todo de lo real. Pero se trata de un Todo cuyo primer carácter radica, por las razones que hemos venido aduciendo, en impugnar o aborrecer toda referencia a lo trascendente, ya sea verticalidad de las alturas o verticalidad de las profundidades. Recobrado pues el «sentido de la superficie» (LS, 172), remite a un plano único de realidad al que Deleuze llama «plano» o «campo de inmanencia». Este plano —también denominado «plano de Naturaleza» (D, 110)— se define en segundo lugar por su carácter intrínsecamente unívoco (univocidad del ser), puesto que, a defecto de una trascendencia que desempeñe el papel de fundamento, así como de la correspondiente jerarquía que ordene los seres y las cosas en función de su participación electiva en dicho principio, ya no puede haber nada en él que sea superior o inferior. Aquí, todo —el Todo— está en el mismo nivel, en un mismo plano de igual o común

³⁵ Cf. P. MENGUE: *Deleuze et la question de la démocratie*, Paris, Kimé, 2003, p. 75.

³⁶ Cf. D, 103.

³⁷ Cf. R. RODRÍGUEZ: *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Síntesis, 2006, «7. 3. Nietzsche como final», p. 158.

dignidad, pues «la univocidad del ser significa [...] también la igualdad del ser» (*DR*, 74-75). Asimismo, «igual» o «común» no remiten aquí a una identidad genérica, sino que designan, como ya hemos visto, esta comunicación transversal y a-jerárquica entre seres y cosas que solamente difieren entre sí. La univocidad habrá de ser concebida, en este sentido, como la síntesis inmediata de lo múltiple; razón de por qué definíamos anteriormente la vida como una multiplicidad de planos heterogéneos de existencia. Pues, en Deleuze, lo uno ya no se dice más que de lo múltiple, dejando asimismo de presentarse como un género superior y común capaz de subordinarse y de englobar lo múltiple. Síntesis inmediata de lo múltiple quiere decir, en otras palabras, que «el ser igual [o la vida] está inmediatamente presente en todas las cosas, sin intermediario ni mediación, aun cuando las cosas se mantengan desigualmente en este ser igual [en esta vida]» (*DR*, 74).

De esta «distribución nómada» de las cosas en un mismo plano común de igualdad deriva, a su vez, y tal como veníamos anunciando líneas atrás, una redefinición de la medida o de la jerarquía. En el plano de inmanencia, ya no se puede medir en efecto los individuos en función de un patrón o de un modelo preexistente, puesto que la inmanencia aborrece por definición toda verticalidad. A la medida externa de los seres y de las cosas, se le sustituye una medida interior a cada uno de ellos en relación a sus propios límites y a su eventual superación. Como dice Deleuze: «hay una jerarquía que mide a los seres según sus límites y según su grado de proximidad o alejamiento con respecto a un principio. Pero hay también una jerarquía que considera las cosas y los seres desde el punto de vista de la potencia: no se trata de grados de potencia considerados en forma absoluta, sino tan sólo de saber si un ser “salta” eventualmente, es decir, supera sus límites, yendo hasta el fin de lo que puede, cualquiera sea su grado» (*DR*, 74). De ello se coligen dos consecuencias íntimamente relacionadas. Primero, que las cosas cesan de definirse originariamente por su forma, especie o función: pues si la univocidad del ser significa que los seres y las cosas ya no se distinguen más que por su grado de potencia, y si este grado de potencia es ante todo justiciable de una prueba intrínseca en la que no se mide más que a sí mismo (medida interior), antes de compararse con otros (medida exterior), entonces resulta que un ser o una cosa sólo se deja definir —por lo menos, en un primer momento— a partir de la declinación singular de sus afectos, más bien que en función de su género y de su diferencia específica³⁸. Segundo, que lo más débil puede igualarse a lo más fuerte, que «lo más pequeño deviene lo igual de lo más grande», con tal de que deje de estar separado de lo que él puede. Pues «el menos fuerte es tan

³⁸ Cf. F. ZOURABICHVILI: *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 2004, p. 10.

fuerte como el fuerte si va hasta el final [de lo que puede]» (NF, 89); esto es, sólo puede igualar al más fuerte por cuanto logre, mediante esa prueba intrínseca en la que no se mide más que a sí mismo, efectuar su potencia mediante afectos que la agranden, que la intensifiquen, empujándolo entonces hasta el final de la misma³⁹. Así pues, si resulta inadecuado juzgar la debilidad o la fuerza (de lo seres y las cosas) tomando por criterio el desenlace de la lucha y el éxito, es porque —ya lo señalábamos— esa lucha apunta antes bien a una prueba intrínseca (en la que uno se mide a sí mismo) que a la comparación externa con otros (en la que esa prueba primicia puede terminar calando); pues, sea dicho de una vez, «la opresión [consiste] menos en padecer el yugo del más fuerte que en estar “separado de lo que se puede”, incapaz entonces de toda forma de resistencia»⁴⁰.

Una vez asentado ese plano único de existencia donde los seres y las cosas comunican libremente sus diferencias fuera de un género superior y común que los englobe, se cierra automáticamente el paso a todo dualismo ontológico, cualquiera sea su índole. No hay

³⁹ Nótese que la asimilación naturalista del Todo a un solo y el mismo plano de inmanencia no tiene únicamente una implicación *práctica*, que sería la destrucción de todos los ídolos (mitos, supersticiones, mixtificaciones, etc.) que envenenan y embotan la vida del pensador —pues recordemos que si «la filosofía verdaderamente crítica», según Deleuze, «corresponde a la tradición que se denomina “naturalista”», es ante todo porque ésa expresa una «hostilidad hacia lo “sobrenatural”» y, por extensión, hacia cualquier forma de trascendencia (cf. Descombes, *Lo mismo y lo otro*, p. 201). También tiene una implicación *ética*, en la medida en que redefine las relaciones entre individuos: por los afectos (que efectúan relacional y variablemente su potencia), y no por el género y la diferencia específica (que fijan de «una vez por todas» su esencia y lugar en el mundo, independientemente de los factores circundantes). Para ser más preciso, diríase asimismo que, en la «visión ética del mundo» (SPE, 234), las cosas y los seres, que ya no son definibles originalmente según las categorías fixistas habituales (de forma, órgano, especie, función, etc.), han de ser considerados, por el contrario, desde un doble punto de vista *dinámico* y *cinético*: por una parte, cada individuo se define por un cierto «poder de afectar y de ser afectado»; por la otra, en función de ciertas «relaciones de velocidad y de lentitud». «Latitud» y «longitud», «proposición dinámica» y «proposición cinética»: henos aquí, pues, con los dos ejes que definen las nuevas coordenadas de todo ser sobre el plano de naturaleza (o de inmanencia). Esto no significa, empero, que la forma, la especie o el género sean como tales categorías carentes de sentido, validez y utilidad; sólo quiere decir que son secundarias respecto de las proposiciones dinámica y cinética. Por ello, siempre puede haber más diferencias (en términos de potencia) entre dos individuos de la misma especie que entre dos individuos pertenecientes a distintas especies. Deleuze gusta de señalar, por ejemplo, que existe más afinidad (en términos de afectos y relaciones) entre un caballo de tiro y un buey, que entre un caballo de tiro y un caballo de carrera; pues «entre el caballo de tiro y el buey de labranza, un afecto crea una relación de vecindad que pasa a través de las mallas de la taxonomía categorial» (cf. Martin, *La philosophie de Gilles Deleuze*, p. 76).

⁴⁰ F. ZOURABICHVILI: *Op. Cit.*, p. 10.

«trasmundo» (como diría Nietzsche), sino que, al contrario, la única perspectiva ontológica bajo la cual se presenta el plano de inmanencia (o de naturaleza) es la del llamado «monismo». No obstante, conviene subrayar que dicho concepto apela en Deleuze una diferenciación con respecto a lo que la tradición filosófica suele entender por él. Pues si bien es cierto que, tradicionalmente, «[monismo] se dice de todo sistema filosófico que considera el conjunto de las cosas como reductible a la unidad»⁴¹, no por ello se puede asimilar sin más el monismo al cierre. De hecho, es precisamente de esta confusión —o, en otro registro terminológico, de la identificación indebida de la inmanencia con la clausura— de donde proviene la trascendencia⁴² y emerge, asimismo, un trasmundo.

El pluralismo (o empirismo) ostentado por Deleuze —de cuya fórmula encontramos una primera aproximación en Hume: «todo lo separable es distinguible, y todo lo distinguible es diferente» (*ES*, 94)— opera, al contrario, como un *garde-fou* contra la tentación «pesadamente monista» (en el sentido clásico del término) de subordinar —y negar— lo múltiple a —en— lo Uno, y de tratar correlativamente las multiplicidades como meras apariencias o aspectos de una unidad que se supone es lo único real. Así pues, si «lo múltiple no puede someterse ya a lo Uno» (*N*, 226), es porque la concepción monista aquí defendida no implica, conforme al monismo ideado por Bergson en el que Deleuze se inspira, ningún tipo de cierre o de clausura al estilo hegeliano. En otras palabras, se trata de un monismo abierto, ya que la cláusula pluralista impide que haya una «combinación capaz de abrazar todos los elementos de la Naturaleza a la vez» (*LS*, 338); esto es, una combinación susceptible de reunir todas las producciones del movimiento vital a modo de totalidad «colectiva», de Uno-Todo cerrado.

La vida —esto es, la naturaleza como «principio de lo diverso y de su producción»— define, por el contrario, una totalidad de tipo «distributivo», puesto que deshace, al erradicar todo tipo de fundamento, el riguroso corsé ontológico que pretendía ligar «de una vez por todas» sus elementos o producciones, y distribuye esos mismos elementos o producciones a modo de partes no totalizables; es decir, a guisa de términos heterogéneos, que al ser independientes los unos de los otros, sólo se pueden comunicar por relaciones exteriores —en efecto, tengamos presente que el derrumbe del fundamento conlleva irremisiblemente la aniquilación de todo orden objetivo y fijo de relaciones por el que los términos se mantendrían unidos «todos a la vez». Como bien dice Deleuze, haciéndose eco de una tesis

⁴¹ A. LALANDE: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 2002, p. 648.

⁴² Cf. F. ZOURABICHVILI: *Op. Cit.*, p. 19.

epicúrea: «la Naturaleza como producción de lo diverso tiene que ser necesariamente una suma infinita, es decir, una suma que no totaliza sus propios elementos»; y agrega acto seguido: si «es evidentemente una suma, pero no un todo», es precisamente porque consiste en la «potencia en nombre de la cual las cosas existen *una a una*, sin posibilidad de asemejarse *todas a la vez*, ni de unificarse en una combinación que le fuese adecuada o la expresase toda entera *de una vez*» (LS, 338-339).

Russell ha mostrado que el monismo (en sentido clásico) se identifica plenamente con el «axioma de las relaciones internas». La demostración, de la que Deleuze podría valerse, reza así: «si la relación entre dos cosas está fundada en la naturaleza de ambas cosas, en otros términos, si esta relación les es esencial, entonces ambas cosas no hacen en realidad más que una, puesto que no son más que las dos partes necesarias e interdependientes de un mismo todo»⁴³. Asimismo, si se plantea a modo de postulado que todas las relaciones entre las cosas son necesarias y esenciales, entonces, poco a poco, se divisa que todas las cosas no son más que las partes o los aspectos de un todo único —definición clásica del monismo que rechaza Deleuze. Aquí es precisamente donde ha de entrar en liza el pluralismo (o empirismo) radical a guisa de amparo contra la amenaza que representa el monismo en su vertiente «anti-naturalista». En efecto, tengamos presente que «el empirismo radical se caracteriza [antes que nada] por la afirmación de relaciones sin fundamentos internos en los términos»⁴⁴; o, lo que es lo mismo, por la afirmación de una insalvable exterioridad de las relaciones a los términos que ligan. «Las relaciones son exteriores a sus términos» (ES, 108): he aquí, según considera Deleuze, la «proposición verdaderamente fundamental» del pluralismo; proposición cuya importancia reside ante todo en mantener lo múltiple a salvo de una totalidad de origen como de destino, y en asegurar, correlativamente, la producción de novedad —o lo que Deleuze, en una correspondencia privada⁴⁵, denomina también «heterogénesis». Ésa es la original creación que el postulado de un todo único impide y vuelve incomprensible, puesto que elimina de entrada la dimensión esencialmente «relacional» de la naturaleza (como potencia vital). «La Naturaleza, dice Deleuze, no es atributiva, sino conjuntiva: se expresa en “y”, no en “es”» (LS, 338). Y anticipando sobre lo que habremos de decir, hace falta señalar que el «Y»

⁴³ S. MADELRIEUX: «Pluralisme anglais et pluralisme américain: Bertrand Russell et William James», *Archives de Philosophie* (Paris), 2006/3, Tome 69, p. 380.

⁴⁴ J. WAHL: *Les philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2005, p. 293.

⁴⁵ Cf. «Lettre-préface de Gilles Deleuze» en J.-C. MARTIN: *La philosophie de Gilles Deleuze*, Paris, Payot & Rivages, 2005, p. 7.

conjuntivo no se refiere aquí a una simple relación que estaría al lado de las demás; antes bien, constituye lisa y llanamente la «esencia misma de toda relación»⁴⁶.

Pues bien, el todo de lo real está abierto, y está abierto sencillamente porque «se está haciendo» (como diría Bergson). Lo que esa tesis pone asimismo de manifiesto es el carácter incontestablemente temporal del Todo, temporalidad originaria de la que el poder relacional arriba aludido es el correlato. Aquí «el Todo no es un conjunto clausurado, es lo Abierto mismo, dimensión de un ser-tiempo que cambia y, asimismo, dura y produce lo nuevo»⁴⁷. Aquí no existe, pues, nada originario. Es más: frente a la «ilusión de un originario y de un derivado, de una identidad en el origen y de una semejanza en lo derivado» (*DR*, 173), Deleuze aboga por un proceso continuo de puesta en relación, sin principio ni fin: se trata del «devenir» (cuya esencia, empero, no es singular sino plural⁴⁸). Resumido de forma lapidaria, diríase que no hay «nada de originario ni de derivado, sino una derivación generalizada» (*AE*, 84). Ni totalidad de partida ni totalidad de destino, la vida remite, por el contrario, a una totalidad de lo real siempre fragmentaria, inacabada, «al lado»⁴⁹; lo que es otra manera de afirmar, pues, que el Todo nunca está dado⁵⁰ (célebre tesis bergsoniana que Deleuze hace suya). O, para retomar la distinción que establecíamos en el seno del impulso vital, que lo actual no agota jamás (el todo de) lo real, puesto que el movimiento de actualización-diferenciación de la vida en formas concretas se dobla siempre de una dinámica complementaria de cristalización mediante la cual ese primer movimiento es retomado como totalidad virtual abierta a todas sus diferenciaciones. Si, según Bergson, «la palabra “Todo” tiene un sentido», es sólo «a condición de *no* designar algo actual». Inversamente, cuando «recuerda que el Todo no está dado», esto «no significa que la idea de todo esté desprovista de sentido, sino que designa una virtualidad cuyas partes actuales no se dejan totalizar» (*B*, 98). Henos aquí, de nuevo, con el carácter «bicéfalo» de la metafísica deleuziana. Por una parte, la multiplicidad (de las producciones vitales) es en absoluto reductible a un todo único, no cabe en una sola y misma combinación: el papel del pluralismo consiste, pues, en mitigar la tendencia anti-naturalista del monismo, eliminando toda posibilidad de cierre o clausura — y, por extensión, todo universal trascendente exterior que permita aprehender la multiplicidad de las cosas con un Uno, y como estando en Uno—. Por la otra, cabe señalar que no hay

⁴⁶ Cf. P. MENGUE: *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, Paris, Kimé, 1994, p. 30.

⁴⁷ P. MARRATI: *Deleuze. Cinéma et philosophie*, Paris, PUF, 2004, p. 251.

⁴⁸ Cf. F. ZOURABICHVILI: *Op. Cit.*, p. 11.

⁴⁹ Cf. *AE*, 47.

⁵⁰ Cf. *B*, 110.

pluralismo que no sea al mismo tiempo un monismo, ya que esa multiplicidad, de no ser así, estallaría inevitablemente en una colección desordenada de términos dispares, indiferentes y trascendentes los unos respecto de los otros: aquí la función del monismo es la de impedir que el pluralismo tienda hacia —y termine hundiéndose en— la indeterminación o caos, dotando lo múltiple de una unidad, aunque esa unidad siempre se afirme *de* lo múltiple, y no a la inversa⁵¹ —pues la vida «es lo uno», pero «su unidad es la de lo múltiple y sólo se dice de lo múltiple» (*NF*, 122). Así es como Deleuze acaba planteando la ecuación «pluralismo = monismo» (*MM*, 25) y, mediante esa «fórmula mágica», logra asentar la univocidad del *élan vital*: ése es «ontológicamente uno, [pero] formalmente diverso» (*SPE*, 56). Diríase, pues, en otro registro terminológico, que «lo uno de la univocidad condiciona la afirmación de lo múltiple en su irreductibilidad»⁵². La vida, al igual que el ser unívoco, se dice entonces en un solo y mismo sentido de todo aquello de lo que se dice. Pero para ser más preciso —y aquí es donde reside precisamente «lo esencial de la univocidad»— no es que la vida (el ser) se diga en un único y mismo sentido, sino que se diga en un único y mismo sentido *de* todas sus producciones y formas concretas (*de* todas sus diferencias); es decir, como señalábamos antes, que sea «igual», «común» o «la misma» («el mismo») para todas, aunque éstas no sean iguales, no sean las mismas. Pues la vida (el ser) —subraya Deleuze— «se dice en un único y mismo sentido de todo aquello de lo cual se dice, pero aquello de lo cual se dice difiere» (*DR*, 72)⁵³. He aquí, finalmente, la fórmula completa de la univocidad: «lo que es unívoco es el ser mismo [la vida misma]; lo que es equívoco es aquello de lo que se dice» (*DR*, 446). Sentado esto, se podrá mostrar que la vida, al igual que el ser unívoco, se dice en última instancia «de

⁵¹ Lo que es también otra forma de decir que «el pluralismo, en tanto que se piensa, se piensa necesariamente en una forma de unidad». En otras palabras, no se trata de «deshacerse del Uno, del todo, de lo mismo, etc. El problema nunca ha estado ahí. Está en otra parte: en el *modo* mismo de esa *unificación* (y no en su existencia)». Por ello, «la verdadera cuestión no es, pues, unidad o no, sino qué modo de unificación» (cf. Mengue, *Deleuze ou le système du multiple*, p. 12).

⁵² F. ZOURABICHVILI: *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003, p. 83.

⁵³ El movimiento o impulso vital, que hereda gran parte de las características de la sustancia spinozista, quiere decir simultáneamente «unidad de sentido de una pluralidad real» y «pluralidad de sentido para una misma vida» («para un mismo ser»). Así como la vida se dice en un solo y mismo sentido de sus actualizaciones-diferenciaciones (o el ser, de sus diferencias modales), asimismo las formas y producciones concretas de las que se dice la vida (los modos finitos de los que se dice el ser) difieren en todos los sentidos (cf. Montebello, «Anthropologie et philosophie, la croisée des chemins», p. 9).

Enlace: <http://europilosophie.eu/recherche/IMG/pdf/Anthropologie_et_philosophie_Montebello.pdf>

la diferencia misma». El *quid* de la cuestión, empero, será determinar qué tipo de diferencia está aquí en juego.

Antes de proseguir, conviene señalar que el hecho de hablar indiferentemente de ser y de vida en la obra de Deleuze nos podría hacer incurrir en una serie de imprecisiones, cuando no de equivocaciones. Con el fin de eliminar todo equívoco, hay que tener presente, primero, que entrar en Deleuze, lejos de suponer un «*retour à*» la vieja ontología (en la acepción más escolástica del término) y abocar asimismo a una apología del nombre de «ser», significa ante todo «deslizarse en la vida»⁵⁴ (en el más estricto sentido de la palabra). La orientación vitalista de la filosofía deleuziana, orientación que hemos escogido como puerta de entrada a su obra, conlleva incontestablemente una ruptura con la ontología, en la medida en que el operador central de su pensamiento, habiendo dejado de remitir a una lógica de la interioridad (= lógica del «es» y de los atributos), se expresa de ahora en adelante, y tal como veníamos anunciando, en una «lógica del afuera» (= lógica del «y» y de las relaciones) cuyo primer cometido es salvaguardar el movimiento vital de todo horizonte fijo e identitario. Inversamente, si nuestro autor puede proceder a la amputación silenciosa de una letra, posibilidad que le brinda el francés: $E(S)T$ ⁵⁵, es porque no hay nada en él que nos permita hablar, por decirlo de forma lapidaria, de una «ontología de Deleuze»: ni en el sentido trivial de un discurso metafísico, que nos diría en última instancia de qué está hecha la realidad (el pensamiento de Deleuze es ineludiblemente «crítico» —en sentido kantiano— por cuanto cuestiona las condiciones de la experiencia, aunque sea redirigiendo la crítica a otro espíritu: determinar —ya lo veremos— las condiciones «reales», y no meramente «posibles», de la experiencia); ni tampoco en el sentido más profundo de un primado del ser sobre el conocimiento, es decir a la postre, de una antecendencia respecto del sujeto, donde éste aparecería ya precedido por el ser a modo de instancia que posibilita dicho aparecer (el ser, no menos que el sujeto, resiste su desbordamiento en la experiencia real, ya que ese desbordamiento —formulado en clave vitalista— conlleva la sustitución del «es» (*est*) por el «y» (*et*); vale decir, la introducción de un nuevo tipo de lógica, que firma el acto de defunción de la ontología como tal: «instaurar una lógica del Y, derribar la ontología» (*MM*, 29), resume nuestro autor). En segundo lugar, y como corolario de lo antes dicho, hace falta pensar la vida como primera en Deleuze: ésa ya no es un nombre del Ser, sino que, al contrario, el Ser es

⁵⁴ A. VILLANI: *Op. Cit.*, p. 21.

⁵⁵ Cf. F. ZOURABICHVILI: *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 2004, p. 9.

quien pasa a ser ahora un nombre de la vida⁵⁶. De esa inversión radical se colige, finalmente, que la palabra «ontología» sólo tiene sentido y valor en Deleuze a condición de remitir a lo que podría denominarse una «ontología evanescente»⁵⁷, en la medida en que «la diferencia» —de la cual la vida se dice— «no es ni siquiera el ser, ya que se confunde con *devenir*; pero tampoco se reduce al ente, puesto que devenir no va de un ente a otro, sino que se efectúa *entre*»⁵⁸.

I. 3. El único problema

La vida (como instancia problemática) constituye para Deleuze la fuente última de lo que da que pensar. Es, por así decirlo, la fuerza que pone al pensamiento en estado de exterioridad, por cuanto sugiere una serie de problemas cuyas coordenadas, al estar siempre sujetas a nuevas redistribuciones y relaciones inducidas por el propio *élan vital*, conllevan forzosamente una «suspensión» —en sentido casi fenomenológico— del horizonte de coherencia y presencia relativa en el que el pensamiento solía hasta entonces moverse. Sentado esto, conviene evitar acto seguido un primer contrasentido en lo que a una teoría del pensar respecta: que la vida ponga al pensamiento en estado de exterioridad, obligándole asimismo a renunciar a sus esquemas mentales habituales, no quiere decir que ella proceda de fuera o que apunte a una instancia que le sea exterior. Pues la exterioridad, así concebida, tendría el inconveniente de reintroducir una trascendencia o verticalidad, que se encuentra precisamente en el punto de mira de la crítica deleuziana por cuanto detiene, no sólo el movimiento vital, sino también el movimiento que el pensamiento, para poder pensar de manera efectiva, tiene que efectuar.

Ante todo, conviene destacar que la vida en Deleuze designa aquello, que sin estar fuera del pensamiento, insiste o persiste en él como su «Afuera»⁵⁹ (para utilizar una expresión frecuente bajo la pluma de nuestro autor, y que éste toma prestada de Blanchot). El Afuera, así definido, ya no remite a lo que se entiende tradicionalmente por «lo dado en la experiencia», sino al contrario, señala una exterioridad mucho más radical que la diversidad empírica sobre la que recae el punto de vista homogeneizante de la inteligencia (Bergson), del

⁵⁶ Cf. A. VILLANI: *Op. Cit.*, p. 21.

⁵⁷ F. ZOURABICHVILI: *Op. Cit.*, p. 10.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 81.

⁵⁹ Nos detendremos más detalladamente sobre esa noción en el siguiente capítulo.

pensamiento representativo (Deleuze). Sin embargo, nótese que el Afuera no sólo se caracteriza *negativamente* por la imposibilidad de ser concebido —dada su absoluta extrañeza— a imagen de lo dado; también designa, en su significación profunda, es decir *positivamente*, ese movimiento de invención (o creación) que lo dado como tal presupone⁶⁰. El uso de la «a» mayúscula, en consecuencia, no es anodino: se trata de un recurso tipográfico cuya pretensión —lo veníamos explicando— es remarcar la irreductibilidad del Afuera a la exterioridad meramente relativa y actual de los datos sensoriales.

Concretando un poco más, diríase que el afuera, según Deleuze, señala la insistencia de eso (= lo virtual) que coexiste en —y con— lo actualmente dado, sin por ello remitir a otro mundo. Ni mental ni irreal, lo virtual designa por el contrario la parte no actual de lo real. Y la «co-presencia»⁶¹ (como marca de aquello virtual que siempre persiste en lo actual) firma, pues, la acción viviente del afuera, en tanto que se ejerce problemáticamente sobre el pensamiento. Por ello, diríase —simplificando al extremo— que si lo problemático (como co-presencia de lo virtual en lo actual) constituye la categoría positiva por la que se define la vida, resulta a su vez que «la diferencia es [en última instancia] el único problema» (DR, 84). Pues en un mundo en el que ya no hay una identidad olvidada, siempre presta a nacer de nuevo, sino un complejo sistema de elementos múltiples, distintos e independientes de todo poder de síntesis que los haga converger hacia un horizonte fijo e identitario⁶², será forzosamente del lado de LA Diferencia —y, especificando un poco más, de las «relaciones diferenciales» en las que ésa se expresa primariamente «como una materia virtual por actualizar»; esto es, como «intensidad»⁶³— que se localizará la pulsación inmanente y viviente de lo real. «La diferencia, sentencia Deleuze, está detrás de toda cosa, pero no hay nada detrás de la diferencia» (DR, 102).

Ahora bien, de la diferencia como tal, nuestra forma habitual u ordinaria de pensar tan sólo nos entrega un «aspecto fenoménico y antropológico» (ID, 25), por cuanto retrotrae y subordina, al operar dentro del marco restrictivo —es decir, actual y subjetivo— de la representación, lo nuevo a lo antiguo, lo desconocido a lo ya conocido, lo a-normal a lo normal —en suma, lo diferente a lo idéntico. Pues sea dicho de una vez, «el primado de la identidad, cualquiera sea la forma en que ésta sea concebida, define el mundo de la representación» (DR, 15). De ser así, el «pensar representativo» resulta incapaz, por su

⁶⁰ Cf. ID, 42.

⁶¹ A. VILLANI: *Op. Cit.*, p. 89.

⁶² Cf. M. FOUCAULT: *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-Textos, 2000, p. 67.

⁶³ Cf. DR, 374.

naturaleza misma, de tratar la «diferencia en sí misma»⁶⁴ (o la «diferencia *en cuanto* diferencia»⁶⁵, como diría Heidegger). Asimismo, no hace más que reflejar una imagen desfigurada de la misma; «imagen invertida de la diferencia» —dice Deleuze (*DR*, 351)— que se expresa de ahora en adelante en términos negativos: los de la «contradicción». Esta última designa, en efecto, el modo cómo *se representa* la diferencia en una conciencia: pues «la contradicción no [es] más que una cierta manera de concebir la diferencia, a través de su *reflexión* en una conciencia y para un sujeto»⁶⁶. Inversamente, diríase, en un tono que evidencia el anti-hegelianismo de Deleuze, que «la diferencia no implica lo negativo, y no admite ser llevada hasta la contradicción más que en la medida en que se continúe subordinándola a lo idéntico» (*DR*, 15). En otras palabras, y para ser más preciso, nótese que la diferencia (como diferencia virtual, viviente y móvil entre dos términos) sólo se deja extremar hasta una opositividad dual y estable por cuanto se la siga sometiendo a los «dos No de la *no-contradicción*» (*DR*, 91); «regla fundamental» o «“lógica” universal»⁶⁷ (diría Heidegger) por la que se rige el pensamiento en general, y que, en última instancia, no hace más que consagrar la Identidad como piedra de toque del pensar representativo. Así pues, la «dialectización» de la diferencia —esto es, la contradicción como diferencia infinita— sólo puede funcionar negándose a sí misma dos veces: una primera vez, en la negación de los términos contradictorios; y una segunda, en la negación de su contradicción en provecho de la identidad⁶⁸.

Se puede atribuir a Deleuze lo que él mismo dice de Hegel: la contradicción no es un problema, la diferencia es el único problema⁶⁹. No obstante, las soluciones divergen. Hegel, como bien muestra Deleuze, procede por «identificación»; procedimiento en el que la contradicción, que se halla enteramente al servicio del concepto y de sus exigencias representacionales, funciona como un instrumento de captura (tal era, de hecho, el sentido que queríamos asignar al «doble No» de la *no-contradicción*, como atolladero en el cual la diferencia ha de ser aprisionada). Para Hegel, la única forma de domeñar la diferencia consiste, pues, en postular la identidad absolutamente abstracta de los términos en presencia, cualquiera sea su naturaleza; o, como decíamos líneas atrás, en suponer que las relaciones que

⁶⁴ Cf. *Ibíd.*, cap. I.

⁶⁵ M. HEIDEGGER: *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1988, p. 109.

⁶⁶ A. BOUANICHE: *Gilles Deleuze. Une introduction*, Paris, Pocket, 2007, p. 21.

⁶⁷ M. HEIDEGGER: *¿Qué es metafísica?*, Madrid, Alianza, 2003, p. 19.

⁶⁸ Cf. J. LÈBRE: *Hegel à l'épreuve de la philosophie contemporaine*, Paris, Ellipses, 2002, p. 16.

⁶⁹ Cf. *DR*, 84.

existen entre ellos los son interiores: pues para que dos términos se nieguen mutuamente, es preciso que cada uno contenga *en esencia*⁷⁰ al otro como «todo aquello que no es», y para que esto sea posible, que sea planteada la existencia de un todo único (o de una identidad de fondo) que los subsuma como partes necesarias e interdependientes.

En cambio, Deleuze procede «por *singularización*»⁷¹: rehúsa hacer del concepto un instrumento de identificación y de dominio de la diferencia. Asimismo, si bien puede rehabilitar la oposición —esto es, la diferencia como oposición— no por ello la rehabilita bajo la doble forma de una negación recíproca de los términos y de un retorno al fundamento. Ése es precisamente el movimiento «falso y abstracto» que caracteriza al pensar representativo, y que constituye, como tal, el blanco de la crítica deleuziana: se trata del movimiento fingido de un pensamiento, que bajo el postulado monista de una fuerte unidad-identidad de partida, y a fuerza de imprecisiones, de «vagas síntesis de identificación de contrarios» (AE, 82), transita de concepto general en concepto general y fija correlativamente los términos relacionados en una oposividad rígida y estable («o bien... o bien...»), que eclipsa el arco iris de matices por el que, en realidad, estos términos comunican. Rehabilitar la diferencia como oposición viviente y concreta implica, al contrario, considerar que los términos en juego «mantienen su constante permutabilidad (“sea... sea...” [“ya... ya...”]), como si un término envolviera la potencialidad del otro a través de la distancia que los separa y los inscribe como heterogéneos»⁷². (Esa rehabilitación —ya lo veremos— conllevará asimismo una redefinición «a-» o «sub-representativa» del concepto y de su objeto). En resumidas cuentas, «mientras que el “o bien” pretende señalar elecciones decisivas entre términos impermutables (alternativa), el “ya” [el “sea”] designa el sistema de permutaciones posibles entre diferencias que siempre vienen a ser lo mismo al desplazarse, al deslizarse» (AE, 21). Razón de por qué la diferencia no puede ser concebida como oposición (en el sentido de «oposividad fija y estable») más que a través de una abstracción de las diferencias reales, de una visión *imprecisa* de la realidad; pues tengamos presente que, en cuanto tal, «la diferencia real no recorre [nunca] “todo el trayecto” hasta la oposición»⁷³. En otras palabras, diríase que la diferencia real (como oposición móvil y viviente), lejos de extremarse hasta la oposición o la

⁷⁰ Cf. *Ibíd.*, p. 86.

⁷¹ J. LÈBRE: *Op. Cit.*, p. 11.

⁷² G. SIBERTIN-BLANC: *Deleuze y el Antiedipo. La producción del deseo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010, p. 38.

⁷³ M. HARDT: *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*, Buenos Aires, Paidós, 2004, pp. 86-87.

contradicción, se vuelve «paradoja», puesto que atañe, en última instancia, a un devenir que afirma cada término contrario sin hacer intervenir una resolución fundamental⁷⁴.

El devenir, como «afirmación de los dos sentidos a la vez» (*LS*, 9), ya no tiene nada que ver, pues, con la identidad infinita de la representación orgiástica; se vuelve plenamente afirmativo. Exige la apertura de un plano de inmanencia, tipo de plano al que ya nos hemos referido líneas atrás, donde los términos están en devenir, son devenires. La apertura de ese plano determina, como se mostrará, un nuevo tipo de temporalidad, que al ser diferente del presente, escapa por naturaleza al «trabajo del concepto» (en su uso representativo) y permite precisamente pensar la diferencia, ya no como contradicción, sino como paradoja. En efecto, y a modo de adelanto, diríase que representar designa el acto de traer algo a presencia, en una conciencia y para un sujeto. Por ello, la representación necesita frenar el flujo incesante de términos de percepción y conocimiento del mundo, determinar y aislar aquellos términos que más se adecuan a las exigencias y necesidades del momento y, por último, estabilizarlos o fijarlos en la unidad de un concepto. Lo que significa, pues, separarlos de su devenir; esto es, de lo que pueden, de su potencialidad. Así es como el acto de representar define un horizonte de presencia, en el que puede —sobre la base de una identidad postulada— organizar los términos fij(ad)os de forma dicotómica y dar asimismo lugar a tantos dualismos o contradicciones como le apetezca. Pero —y aquí es donde apunta la crítica deleuziana— la contradicción o la diferencia como oposición rígida y estable no funciona más que entre términos fijos y actuales, anclados en el tiempo presente, en ese horizonte de presencia y actualidad determinado por la representación: pues una cosa o término dado no puede poseer *al mismo tiempo* —es decir, en un mismo espacio-tiempo— un predicado y su contrario. Ahora bien, la esencia del devenir (que la representación detiene actualizándolo en una presencia) y de la diferencia en él implicada (que la misma representación degrada en contradicción) se caracteriza al contrario por «esquivar el presente» (*LS*, 9) y remitir asimismo a un pasado-futuro virtual, que divide infinita y paradójicamente cada presente actual. Como dice Deleuze en términos posteriormente corregidos: «el espacio y el tiempo sólo manifiestan oposiciones (y limitaciones) en la superficie [en el presente actual], pero suponen en su profundidad real [en el pasado-futuro virtual] diferencias mucho más voluminosas, afirmadas y distribuidas, que no se dejan reducir a la chatura de lo negativo» (*DR*, 93).

⁷⁴ Cf. *LS*, 106.

Dicho esto, repararemos en que la concepción deleuziana de la diferencia como oposición viviente y móvil —esto es, como diferencia que no separa sino une— implica un nuevo sentido de la disyunción. Tradicionalmente, la disyunción está cargada de negatividad. Se dice de ella que es «exclusiva», en la medida en que designa una no-relación; no-relación en la que cada término es la negación del otro o «niega lo que no es». En su acepción clásica, la disyunción remite, pues, a «un procedimiento de análisis que se limita a excluir los predicados de una cosa en virtud de la identidad de su concepto (uso negativo, limitativo o exclusivo de la disyunción)» (*LS*, 221). Pero a ojos de Deleuze, cabe otro uso —esta vez, afirmativo— de la disyunción.

La disyunción (como «no-relación») sólo se convierte en una relación —y, asimismo, en una «verdadera síntesis»— por cuanto hace de la divergencia y del descentramiento, que implica en sí misma, unos objetos de afirmación como tales. Así pues, «en vez de que un cierto número de predicados queden excluidos de una cosa en virtud de la identidad de su concepto, cada “cosa” se abre al infinito de los predicados por los cuales pasa, al mismo tiempo que pierde su centro, es decir, su identidad como concepto o como yo. La exclusión de los predicados es sustituida por la comunicación de los acontecimientos [de los devenires]» (*LS*, 222). A la disyunción determinada en su uso afirmativo la llama Deleuze «disyunción inclusiva» o «inclusa». Se divisa, por las razones anteriormente aducidas, que ésta no designa una relación «dialéctica» de términos contradictorios, tipo de relación —ya lo hemos visto— que implica el postulado de una identidad de fondo como condición de convergencia; antes bien, la disyunción inclusiva (también llamada «síntesis disyuntiva») señala una relación «diferencial» de términos «heterogéneos», gracias a la cual cada término pasa en el otro según un orden de implicación recíproco y asimétrico, que no se resuelve ni en una equivalencia ni en una identidad de orden superior⁷⁵. En otras palabras, la disyunción inclusiva hace posible que una «cosa» oscile entre ser una cosa *u* otra y no las dos cosas a la vez, pero una *u* otra al término de una distancia que sobrevuela al deslizar; una al final de la otra «como los dos puntos de un bastón en un espacio indescomponible»⁷⁶. La síntesis disyuntiva, como bien señala Deleuze, «no identifica dos contrarios, sino que afirma una distancia como lo que les relaciona en tanto que diferentes»; y agrega acto seguido: «inclusiva, la disyunción no se cierra sobre sus términos, al contrario, es ilimitativa» (*AE*, 83); y además, «asimétrica», puesto que el trayecto de un término a otro no es el mismo en los dos sentidos. Por ello, se

⁷⁵ Cf. F. ZOURABICHVILI: *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003, p. 79.

⁷⁶ Cf. *AE*, 82.

divisa que la disyunción inclusiva posee una dimensión incontestablemente perspectivista. Es la distancia, a la vez indescomponible y desigual a sí misma, que se establece entre términos convertidos en puntos de vista no equivalentes, desiguales; pues según un célebre ejemplo nietzscheano, el punto de vista de la salud sobre la enfermedad difiere por completo del punto de vista de la enfermedad sobre la salud.

Dicho esto, conviene sin embargo evitar un contrasentido. Cuando Deleuze critica las nociones de contradicción, negación y oposición, no lo hace por considerarlas de entrada como operaciones ficticias de la mente sobre lo real-actual, sino que, al contrario, dichas nociones alcanzan a la mixtificación por cuanto pretendan abrazar y dar cuenta de la pulsación inmanente y creadora que anima el movimiento vital (= LA Diferencia). Contradicción, negación y oposición, en tanto que conceptos formados para los menesteres de una lógica identitaria, de forma predicativa, son conceptos útiles para la intelección de lo real instituido, pero inútiles en lo que a su continua creación respecta⁷⁷. Lo que es otra manera de afirmar, en un eco incontestablemente bergsonian, que éstas «son, casi siempre, categorías prácticas y no ontológicas» (*ID*, 35). Pues conforme a la intuición «ontológica» fundamental por la que se rige el pensamiento de Deleuze —intuición en la que nos detendremos a continuación, y cuya fórmula provisional podría expresarse como sigue: «el ser es caos, devenir en sentido heraclíteo, variación infinita de las determinaciones»⁷⁸— es lo real instituido con sus correspondientes series convergentes, trazos rectilíneos y «puntos regulares» —esto es, el horizonte identitario, actual y de presencia, en el que se encuadra el ejercicio efectivo y legítimo de los conceptos de contradicción, negación y oposición— lo que se dice del encuentro aleatorio y virtual de los pliegues (arriba mencionados) según «puntos singulares» o «anómalos», que doblan y hienden el espacio de las formas concretas, de los estratos constituidos, de las capas sedimentadas. En otras palabras, diríase que es *lo real instituido* (como «falsa profundidad de combate», en la que operan las contradicciones) lo que siempre presupone las *anomalías destituyentes* (como «espacio de juego de las diferencias»)⁷⁹, y no a la inversa. Ahora bien, así como la anomalía destituyente designa todo aquello que lo real instituido se empeña en aborrecer por reconducción forzada hasta un horizonte fijo e identitario, asimismo es obra de la contradicción, la negación y la oposición travestir y desvirtuar la diferencia por subordinación a una identidad fundante.

⁷⁷ Cf. A. VILLANI: *Op. Cit.*, p. 88.

⁷⁸ Cf. P. MENGUE: *Op. Cit.*, pp. 24, 139.

⁷⁹ Cf. *DR*, 94.

Lo negativo es la imagen de la diferencia, pero su imagen aplastada e invertida, como la vela en el ojo de buey [...]. No es la diferencia lo que supone la oposición, sino la oposición lo que supone la diferencia, y lejos de resolverla, es decir, de conducirla hasta un fundamento, la oposición traiciona y desnaturaliza la diferencia. Decimos no sólo que la diferencia en sí no es «ya» contradicción, sino que no se deja reducir y llevar hasta la contradicción, porque ésta es menos profunda y no más profunda que ella (*DR*, 94)

He aquí la razón de por qué —remarca Deleuze— «los conflictos, las oposiciones, las contradicciones nos [parecen] efectos de superficie, epifenómenos de la conciencia»; y la *Fenomenología* de Hegel, una «epifenomenología» (*DR*, 397, 95). Si la ya aludida disyunción inclusiva está asimismo llamada a convertirse en el «operador principal de la filosofía de Deleuze»⁸⁰, es precisamente porque hace posible que la diferencia no se agote en esa falsa profundidad. En efecto, ya hemos visto que la síntesis disyuntiva garantiza un juego de permutaciones, que tiene un valor de defensa contra la fijación identitaria, en la medida en que preserva LA Diferencia de toda positividad actual y estable; y el devenir (como «repetición diferencial y diferenciante», del que aquélla es el motor interno), de toda resolución en una identidad superior.

Como tal, el devenir consiste ante todo en un diferir, por cuanto todo devenir es ya siempre un «devenir-otro». Pero a su vez —y aquí es donde estriba el aporte esencial de la filosofía deleuziana— diferir significa también repetir. De este modo, se divisa que entre la diferencia y la repetición no se establece una relación de mera coordinación o yuxtaposición, sino más profundamente, un vínculo de co-implicación o pertenencia mutua de la una y de la otra. Sin embargo, conviene señalar que no hay nada más extraño, a primera vista, y para el sentido común, que esa estrecha solidaridad entre la diferencia y la repetición. Pues para la *doxa* representativa, diferir es un no repetir, un no hacer lo mismo, mientras que repetir es un no diferir; esto es, un no innovar, un no devenir diferente. La idea comúnmente aceptada que el pensar representativo se hace de la repetición halla su modelo en la repetición de lo mismo y de lo idéntico: asimismo, aquello que se repite no difiere o difiere lo menos posible. En otras palabras, la representación, en tanto que se define por el principio de identidad y aporta la forma de lo mismo, elimina las «pequeñas» diferencias en provecho de las «grandes» semejanzas. Aquí la repetición remite, pues, al orden de la generalidad: las cosas que se repiten —ya sean gotas de agua, hojas de árbol o granos de trigo— son consideradas en clave

⁸⁰ F. ZOURABICHVILI: *Op. Cit.*, p. 81.

platónica como los «ejemplares» («copias») de un mismo «tipo» («modelo»); es decir, como los «casos» particulares de una misma «generalidad». Los individuos que se repiten, aun cuando no dejen de ser realmente distintos, se repiten, pues, en tanto que subsumidos bajo la identidad de un concepto. El objeto es presentado entonces por el concepto bajo un aspecto o una determinación que conviene a varios. Asimismo, toda repetición viene a ser, a ojos del sentido común (esto es: según la lógica representacional), una semejanza en el pensamiento, bajo el punto de vista único o común de un mismo (concepto). Y si bien diferencia y repetición varían en sentido inverso la una de la otra, no por ello dejan ambas de insertarse en el espacio de la generalidad del concepto. La semejanza perfecta (o identidad, en el plano de la cualidad) y la equivalencia perfecta (o identidad, en el plano de la cantidad) implican la ausencia de diferencia, o la diferencia más pequeña posible. Conforme a esa concepción común de la repetición, la diferencia entre los casos repetidos se encuentra, por su parte, reducida a su más mínima expresión: el número, la posición. Así pues, la inscripción de ambas nociones en los límites de la representación convierte la diferencia en una «diferencia conceptual», una «determinación»; y la repetición, en una «diferencia sin concepto» o meramente «numérica». Tal es, a ojos de Deleuze, el principio de una «confusión ruinosa», tanto para la filosofía de la diferencia como para la filosofía de la repetición:

En efecto, se define el concepto de la diferencia por el momento o la manera en que se inscribe en el concepto en general; por consiguiente, se confunde el concepto de la diferencia con una diferencia simplemente conceptual; así, se comprende la diferencia *en* la identidad, no siendo el concepto en general sino el principio de identidad como desplegado en la representación. La repetición, por su parte, correlativamente, sólo puede ser definida como una diferencia *sin* concepto; evidentemente esa definición continúa presuponiendo la identidad del concepto para lo que se repite; pero en vez de inscribir la diferencia en el concepto, la pone fuera del concepto como diferencia numérica, y pone al concepto mismo fuera de sí, como existiendo en tantos ejemplares como veces o casos numéricamente distintos hubiera [...]. Por consiguiente, es al mismo tiempo y desde el mismo punto de vista que la identidad supuesta del concepto integra, interioriza la diferencia como diferencia conceptual; y proyecta, por el contrario, la repetición como diferencia correlativa, pero sin concepto, explicada de modo negativo o por defecto (*DR*, 424)⁸¹

⁸¹ Cita modificada.

La tesis deleuziana es *à la lettre* paradójica por cuanto afirma, en contra del sentido común y de su lógica representacional, la existencia de un profundo parentesco entre ambas nociones. Para Deleuze, diferir es repetir; «*différence e(s)t répétition*»⁸². Pues bien, si la concepción común, que parece legítima a primera vista, no es natural ni inevitable, es porque no hace más que describir el modo cómo *se representan* la repetición y la diferencia, y no la repetición y la diferencia en su verdad. Acabamos de ver, en efecto, que «según la representación, la diferencia siempre es pensada *en* la identidad del concepto (reducida a una diferencia conceptual), mientras que la repetición es representada *fuera* del concepto (como diferencia sin concepto)»⁸³. Ahora bien, la cuestión es saber cómo pensar ambas nociones desde un punto de vista a- o sub-representativo. En primer lugar, todos los seres y las cosas son, para Deleuze, realmente distintos —tesis que confiere asimismo validez al principio de individuación defendido por Leibniz. No obstante, si bien existen diferencias en profundidad en la naturaleza, no por ello deja de haber también auténticas repeticiones. La paradoja, puesta de manifiesto por Deleuze, descansa en que todo es diferencia y que, *al mismo tiempo*, existen verdaderas repeticiones, que no se dejan reducir a la generalidad pensada —ya sea bajo la forma cualitativa de la semejanza, ya sea bajo la forma cuantitativa de la equivalencia. Para escapar a la contradicción que implica a nivel del sentido común, la tesis deleuziana requiere, pues, que se aparte la falsa comprensión que se suele tener de la repetición. Para ello, es preciso renunciar a comprender la repetición a partir de lo Mismo y a reducirla a una semejanza en la representación. La verdadera repetición, según Deleuze, siempre permanece al servicio de una potencia de «singularización» —esto es, de diferenciación interna— que la supera a la vez que da cuenta de ella. Así pues, hay diferencias, que a pesar de ser exteriores al concepto como representación de objeto, es decir diferencias sin concepto, relevan de una suerte de interioridad en tanto que están contenidas en los dinamismos internos propios de cada ser. Esta interioridad, a la que Deleuze llama «Idea» y que distingue intencionadamente del concepto como representación general, designa —ya lo veremos— la diferencia interna que la repetición comprende en sí misma, desplaza y disfraza en los distintos momentos de este dinamismo repetidor y creador que es el movimiento vital. En este sentido, se puede decir que «la diferencia es el origen y el destino de la repetición»⁸⁴. Relación de co-pertenencia

⁸² P. MENGUE: *Op. Cit.*, p. 169.

⁸³ *Ibid.*, pp. 143-144.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 140.

cuya fórmula es: «la diferencia se halla entre dos repeticiones [pero inversamente] la repetición también está entre dos diferencias» (*DR*, 128).

I. 4. Anti-platonismo

Vida y pensamiento, como ya hemos visto, forman una «unidad compleja». Lejos de oponerse uno a otro como los dos términos contradictorios de una relación dialéctica, que debería resolverse, en última instancia, a favor de la Razón, ambos se caracterizan, al contrario, por pasar incesantemente el uno dentro del otro y relanzarse mutuamente. «Un paso en el pensamiento, un paso en la vida», como dice Deleuze. Este movimiento doble se efectúa, asimismo, según una modalidad de co-implicación o pertenencia mutua por naturaleza «paradójica»: pues aquello que se configura en el seno de dicho movimiento no es sino un par abierto de polos solidarios y en tensión, que cancela por anticipado toda posibilidad de cierre, clausura o resolución fundamental. La hipótesis (idealista, dialéctica y nihilista) según la cual la vida es un logos encarnado —y el pensamiento (vuelto razón, inteligencia o conocimiento), una instancia capaz de englobar la vida o de igualarse a ella— queda, pues, anulada. La vida, en tanto que *factum* primitivo irreductible e indeducible, excede siempre las categorías ideales de la inteligencia (en sentido bergsoniano). En efecto, *si* la vida es en su esencia proceso, creación y movilidad, y *si* la inteligencia (Bergson) —la razón representativa (Deleuze)— sólo puede, en virtud de su carácter fundamentalmente estático y analítico, de su «método cinematográfico»⁸⁵, pensar lo moviente a partir de lo inmóvil, *entonces* la inteligencia (o razón representativa) pasa necesariamente al lado del movimiento vital, así como de la naturaleza del cambio y de la duración que ése implica. Lo que es otra manera de decir, pues, que la razón es una eflorescencia de la vida, un subproducto local de su evolución creadora, un montaje tardío y precario (según una hipótesis que Deleuze toma prestada de Bergson). Por ello, lo que hace falta convenir es que la vida siempre envuelve y desborda la razón, la inteligencia o el conocimiento, por todas partes.

Dicho esto, la vida no deja de ser, empero, el origen y destino del pensamiento, en el sentido en que «la vida *activa* el pensamiento y el pensamiento a su vez *afirma* la vida» (*N*, 211). La crítica (como crítica del conocimiento), que Deleuze dirige contra la razón representativa y, por extensión, contra la «imagen dogmática del pensamiento»⁸⁶ que le

⁸⁵ H. BERGSON: *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 1962, p. 328.

⁸⁶ Cf. *DR*, cap. III.

subyace, no tiene efectivamente más pretensión que la de expresar fuerzas insospechadas que sean capaces de conferir al pensamiento un nuevo sentido; esto es, un sentido que no sea el de un conocimiento o una inteligencia que se oponen a la vida. De lo que se trata, pues, es de determinar el ejercicio de «un pensamiento que fuese hasta el final de lo que puede la vida, [de] un pensamiento que llevase a la vida hasta el final de lo que puede. [...] La vida sería la fuerza activa del pensamiento, pero el pensamiento el poder afirmativo de la vida. Ambos irían en el mismo sentido, arrastrándose uno a otro y barriendo los límites, paso a paso, en el esfuerzo de una creación inaudita» (*NF*, 142-143).

Esta paradoja, que constituye la matriz de todas las demás, es, según las palabras de Deleuze, «el pathos o la pasión de la filosofía» (*DR*, 341). Fuerza el pensamiento —y, por ende, las facultades subjetivas que éste solicita— a ir hasta su propio límite, hasta el final de lo que puede. Lo que significa también romper con las «dos mitades de la ortodoxia representativa», el sentido común y el buen sentido, que se caracterizan ante todo por separar formal y empíricamente el pensamiento de su potencia, de lo que él puede, haciendo depender su ejercicio efectivo de categorías de percepción y conocimiento preestablecidas. Ahora bien, definir la paradoja como pathos o pasión de la filosofía no es en absoluto anodino: para Deleuze, sólo empezamos a pensar de forma efectiva más acá de la conciencia dóxica, y la paradoja es quien constituye precisamente «la potencia, la exploración del inconsciente» (*SFP*, 36). La desvalorización de la conciencia va pareja, pues, del descubrimiento de un inconsciente del pensamiento. Asimismo, el pathos designa —en clave nietzscheana— el «lugar» desde el que se piensa; esto es, el cuerpo. Pues «pensar es aprender lo que puede un cuerpo no pensante, su capacidad, sus actitudes y posturas» (*IT-C2*, 251). Pero ese cuerpo, *por* el que el pensamiento piensa la vida, no designa —ya lo veremos— el cuerpo propio o figurado, sino al contrario, se trata de un cuerpo desorganizado, enfocado desde la heterogeneidad de sus aptitudes y posturas. La pretensión de Deleuze, sea dicho de una vez, se podría expresar como sigue: la cuestión es adquirir un conocimiento de las potencias del cuerpo, que se sitúan más allá de las condiciones dadas del conocimiento que de él tenemos, para descubrir asimismo las potencias de la mente que escapan a la conciencia⁸⁷.

Ya hemos señalado sobremanera que la vida y el pensamiento configuran una unidad frágil y precaria. Sin embargo, nótese que esa unidad no puede estar dada «de una vez por todas», puesto que si lo fuera, se vería arrastrada o reconducida de nuevo hasta un fundamento, un horizonte fijo e identitario. Por el contrario —y precisamente porque nunca está dada— la

⁸⁷ Cf. *SFP*, 28-29.

unidad del pensamiento y de la vida debe ser re-afirmada «por todas las veces»⁸⁸; es decir, *repetida*. Ahora bien, «hay una diferencia de naturaleza, subraya Deleuze, entre lo que vuelve “una vez por todas” y lo que vuelve todas las veces, una infinidad de veces» (*LS*, 383). El «una vez por todas» apunta a una totalidad de lo real autocentrada alrededor de un fundamento, que opera como condición de convergencia de las series constitutivas de ese Todo, mientras que el «por todas las veces» designa un Todo, que al no estar sometido a una condición de cierre o clausura, afirma el descentramiento y, asimismo, «se dice de los miembros disjuntos o de las series divergentes». La unidad (o el todo) de la vida y del pensamiento configura, pues, un peculiar círculo que remite, en última instancia, al célebre eterno retorno nietzscheano: se trata de «un círculo siempre excéntrico para un centro siempre descentrado» (*LS*, 335). Por eso, aquello que se gesta entre los polos solidarios de la vida y del pensamiento es el «tejido de un Absoluto filosófico»⁸⁹, el llamado plano de inmanencia, en donde se efectúa un movimiento infinito, un vaivén incesante, una reversibilidad del uno y del otro. Cambiando el nombre de vida por el de ser, diríase pues que el movimiento «se desdobra simultáneamente [y en cada instante] en “imagen del pensamiento” y en “materia del ser”» como «“dos caras” indisociables, plegadas la una sobre la otra»⁹⁰. Asimismo, el movimiento entre (la imagen del) pensamiento y (la materia del) ser ya no se efectúa en función de una modalidad representativa, puesto que el plano de inmanencia elimina de entrada toda identidad previa, que operase a modo de fundamento; antes bien, está regido, tal y como adelantábamos párrafos atrás, por la categoría de «expresión», de modo que el ser (él mismo inseparable de la vida) se explica en el pensamiento que lo implica, y así *ad infinitum*.

Lo que define el movimiento infinito es un vaivén, porque no va hacia un destino sin volver ya sobre sí, puesto que la aguja es también el polo. Si «volverse hacia...» es el movimiento del pensamiento hacia lo verdadero, ¿cómo no iba lo verdadero a volverse también hacia el pensamiento? ¿Y cómo no iba él mismo a alejarse del pensamiento cuando éste se aleja de él? No se trata no obstante de una fusión, sino de una reversibilidad, de un intercambio inmediato, perpetuo, instantáneo, de un relámpago. El movimiento infinito es doble, y tan sólo hay una leve inclinación de uno a otro. En este sentido se dice que pensar y ser son una única y misma cosa. O, mejor dicho, el movimiento no es imagen del pensamiento sin ser también materia del ser (*QF*, 42)

⁸⁸ Cf. *DR*, 153-154.

⁸⁹ P. MONTEBELLO: *Deleuze: la passion de la pensée*, Paris, Vrin, 2008, p. 42.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 38.

Ahora bien, el movimiento o proceso infinito —esto es, el *devenir*— enfrenta un peligro, que no es sino el de su detención brutal y prematura. Este peligro aparece cuando una dimensión superior viene a superponerse a las n dimensiones del plano de inmanencia o de Naturaleza: « $n + 1$ », he aquí la fórmula de la trascendencia (como enemigo común de la vida y del pensamiento). El plano de trascendencia «dispone en efecto de una dimensión de más, implica siempre una dimensión suplementaria a las dimensiones de lo dado» (*SFP*, 156). Asimismo, conviene señalar que si bien la metafísica, entendida en sentido tradicional, constituye la historia de esa trascendencia (ya se trate del Ser, de Dios o del Sujeto), resulta a su vez correcto, dice Deleuze, «definir la metafísica por el platonismo» (*DR*, 392). Pues sea dicho de una vez, «el regalo envenenado del platonismo consiste en haber introducido la trascendencia en la filosofía, en haber otorgado a la trascendencia un sentido filosófico plausible (triunfo del juicio de Dios)» (*CC*, 190). Por ello, la tarea que Deleuze, en un gesto profundamente nietzscheano, asigna a la filosofía consiste primeramente en una operación de inversión radical: se trata, como bien dice, de «derribar el platonismo»⁹¹, definiendo asimismo esta empresa de(con)strutiva como «un restablecimiento de la inmanencia en su extensión y en su pureza, que prohíbe el retorno de un trascendente» (*CC*, 190). Sentado esto, conviene señalar no obstante —y ello, conforme a la advertencia de Deleuze— que «[es] insuficiente definir el platonismo por la distinción de la esencia y de la apariencia» (*DR*, 392).

Uno de los criterios por los que se suele definir la metafísica (también llamada platonismo) proviene de Nietzsche, y consiste en mostrar que su comienzo coincide con la escisión del ser en las dos mitades de lo sensible y de lo inteligible, los cuerpos y las ideas, los sentidos y el Sentido. En otras palabras, la metafísica se caracteriza por una primera ruptura, establecida en la obra misma de Platón, que consiste en distinguir rigurosamente el «modelo» (inteligible) y la «copia» (sensible), y en alimentar correlativamente el dualismo ontológico «mundo sensible/mundo inteligible», definiendo el primero como una copia pálida y relativamente degradada del segundo, único mundo verdadero⁹². No obstante, Deleuze señala que el criterio

⁹¹ Cf. *DR*, 105; *LS*, 321.

⁹² Bien es cierto que la metafísica, como forma específica del discurrir filosófico, consta de varios rasgos distintivos. «Ser como presencia plena, principio de razón (mecanismo argumentativo de remisión a un fundamento), verdad como adecuación, idea de totalidad, sujeto capaz de representarla», «estabilidad, fijeza y permanencia de las estructuras metafísicas, como formas de dominar la caducidad y la mortalidad de lo existente»: heos aquí con las principales características del discurso metafísico en su acepción tradicional (cf. Introducción de Rodríguez a Vattimo, *Más allá de la interpretación*, p. 11). No obstante, es preciso subrayar dos

nietzscheano apunta más allá de esa primera distinción entre esencia y apariencia. ¿Por qué? Primero, porque la copia no es una simple apariencia, ya que mantiene con el modelo (Idea) una «relación interior espiritual, nosológica y ontológica» (DR, 392-393); esto es, una relación de verticalidad-trascendencia cuya función es medir el grado de proximidad o alejamiento de la copia según el modelo, y determinar correlativamente si se trata de una *buena* o *mala* copia (pues tengamos presente que la metafísica, en última instancia, no teme la escisión entre la esencia y la apariencia; antes bien, vive de ella. De hecho, Kant y Hegel ya se encargaron de recusarlas⁹³ y de señalar, asimismo, la convertibilidad mutua de modelos y copias, cuando no su identidad). Ahora bien, «éste es un juego que sólo funciona si previamente se coloca del lado del no-ser —*lo que no es sensible ni inteligible*— todo aquello que no pasa por la red conceptual de la representación»⁹⁴; es decir, todo aquello que no viene intrínsecamente referido a una trascendencia. Por ello, en segundo lugar, si el trabajo de Platón no se limita a establecer la distinción «modelo/copia», es porque, más profundamente, tiene por cometido principal arrojar al exterior de la representación todas aquellas copias que no se conforman debidamente a su modelo inteligible, y que, al degradarlo en demasía, amenazan la integridad de la Idea.

En este sentido, el método que Platón pone en obra es un método profundamente «selectivo» (selección del linaje): se trata de organizar jerárquicamente, en función de un modelo dado, las copias bien fundadas y de eliminar todas aquellas copias malas, que por haber perdido esa «relación interior espiritual, nosológica y ontológica» que se supone debían mantener con el modelo, se han vuelto «simulacros». Pues como subraya Deleuze, «la dialéctica platónica» es «una dialéctica de los rivales o de los pretendientes», cuya esencia consiste en «escoger las pretensiones, distinguir el verdadero pretendiente de los falsos» (LS, 322). Valiéndose asimismo de la célebre tríada neoplatónica «lo imparticipable/lo participable/el participante», el filósofo francés pone en evidencia *mutatis mutandis* la

puntos. *Primero*, que esas determinaciones sólo pueden cobrar pleno sentido a la luz de una escisión inaugural: pues ellas no son más que variaciones o derivaciones de una sola y misma decisión ontológica, la que parte el ser en dos mitades de desigual valor. Y *segundo*, que dicha decisión, pese a las diversas formas que pueda adoptar en un filósofo o en una escuela, no se caracteriza únicamente por hacer depender (el sentido y valor de) la realidad existente (o natural) de una dimensión superior (o «sobrenatural»), que asimismo la trasciende; también consiste, tal y como se explicará a continuación, en asegurar el triunfo de esa dimensión sobre todas las demás.

⁹³ Cf. LS, 321.

⁹⁴ J.-L. PARDO: *La Metafísica. Preguntas sin respuesta y problemas sin solución*, Valencia, Pre-Textos, 2006, p. 33.

estructura misma del método platónico: la Idea como modelo está llamada a desempeñar el papel del fundamento (= lo imparticipable): posee algo de primera mano, pero lo da en participación al pretendiente; la copia se vuelve pretendiente, es decir, poseedor de segunda mano (= el participante), por cuanto supere la prueba del fundamento; el objeto de la pretensión (= lo participable) es aquello (la cualidad: de justo, de bueno...) que el fundamento (Justicia, Bondad...) posee de primera mano, pero que da en participación a los pretendientes (los justos, los buenos...)⁹⁵. Así pues, una vez «autenticados» los verdaderos pretendientes, se divisa que la maldición viene a pesar inversa e ineludiblemente sobre aquellos pretendientes que no han sabido superar la prueba del fundamento: son los simulacros y las falsificaciones que encarnan la mala potencia del falso pretendiente. Ahora bien, el simulacro —ya se mostrará a continuación— «no es simplemente una copia falsa, sino que incluso pone en tela de juicio hasta las nociones mismas de copia... y de modelo» (*LS*, 324). Anticipando de hecho sobre lo que habremos de decir, nótese, pues, que la visión del mundo por la cual aboga Deleuze no es otra que la de un mundo anti-platónico («las cosas se parecen porque difieren») en el que el modelo y la copia ya no pueden ser considerados más que como los efectos de un simulacro primero; o, lo que viene a ser más o menos lo mismo desde el punto de vista del concepto (en su uso representativo), de un mundo en el que la identidad y la semejanza (por no hablar de la analogía y de la oposición) se presentan innegablemente como los productos de una diferencia primera. Según esa visión o lectura del mundo, es preciso que la diferencia-simulacro relacione de inmediato entre sí los términos que difieren. Es necesario que la diferencia-simulacro sea en sí misma articulación y vínculo, que relacione lo diferente con lo diferente, sin ninguna mediación por lo idéntico o lo semejante, por el modelo o la copia. En cambio, sólo una lectura platónica del mundo (en el sentido lato de la expresión: «las cosas difieren porque se parecen») puede enunciar la semejanza como condición de la diferencia, exigir la posibilidad de un concepto idéntico para las dos cosas que difieren con la condición de parecerse, suponer una analogía en la relación de cada cosa con ese concepto y, finalmente, provocar la reducción de la diferencia a una oposición determinada por esos tres momentos. En resumidas cuentas,

Consideremos las dos fórmulas: «sólo lo que se parece difiere», «sólo las diferencias se parecen». Se trata de dos lecturas del mundo en la medida en que una nos invita a pensar la diferencia a partir de una similitud o de una identidad previas, mientras que la otra nos invita

⁹⁵ Cf. *LS*, 323-324.

por el contrario a pensar la similitud e incluso la identidad como el producto de una disparidad de fondo. La primera define exactamente el mundo de las copias o de las representaciones; pone el mundo como icono. La segunda, contra la primera, define el mundo de los simulacros (*LS*, 332)

[Asimismo] debemos preguntar si las dos fórmulas son simplemente dos maneras de hablar que no modifican gran cosa; o bien si se aplican a sistemas completamente diferentes; o bien si, aplicándose a los mismos sistemas (y, en última instancia, al sistema del mundo), no significan dos interpretaciones incompatibles y de valor desigual, una de las cuales es capaz de cambiarlo todo (*DR*, 182-183)

Reanudando el hilo de la discusión, ¿qué ocurre entonces con los simulacros, según las exigencias que derivan de esa primera lectura del mundo? ¿Cuál es el destino que Platón les reserva? Antes de contestar a esta pregunta, conviene remarcar una vez más el desplazamiento decisivo que el fundador de la Academia opera en el seno de las distinciones a las que hemos hecho referencia. Platón, según adelantábamos líneas atrás, parte de una primera distinción: aquella que consiste en diferenciar el mundo inteligible del mundo sensible, las ideas de los cuerpos y, en suma, el modelo de la copia. Ahora bien, se divisa que esa distinción se desplaza ahora entre dos clases de imágenes: por una parte, las «copias-iconos»; por otra, los «simulacros-fantasmas». «Las *copias* son poseedores de segunda, pretendientes bien fundados, avalados por la semejanza [mientras que] los *simulacros* son como los falsos pretendientes, contruidos sobre una disimilitud, que implica una perversión y una desviación esenciales» (*LS*, 325). Pues lejos de designar solamente lo disemejante, el simulacro remite más profundamente a lo Otro; ahora bien, lo radicalmente Diferente, en la precisa medida en que elude por anticipado todo tipo de referencia a una identidad previa y modélica, se caracteriza asimismo por hacer vacilar simultáneamente lo Mismo (la Idea como modelo u original) y lo Semejante (la copia como imagen dotada de semejanza). En este sentido, diríase que «el simulacro es la imagen sin semejanza» (*LS*, 326), razón de por qué dicha imagen aparece, a ojos de la representación, como el «monstruo»; esto es, como aquello que no se deja atrapar o apresar en la red conceptual tendida por el mismo pensar representativo con vistas al reconocimiento. Por esto es por lo que dice Deleuze: «la diferencia es el monstruo»; y agrega acto seguido: «no debemos asombrarnos [sin embargo] de que la diferencia parezca maldita, que sea la falta o el pecado, la figura del Mal prometida a la expiación», ya que «no hay otro pecado que el de hacer subir el fondo y disolver la forma» (*DR*, 62). Sentado esto,

¿cuál es, pues, el fin último del platonismo y, asimismo, de la metafísica? Estriba esencialmente, como se podía sentir, en acorralar a los falsos pretendientes, en aprisionar a los simulacros-fantasmas, con vistas a asegurar el triunfo definitivo de las copias-iconos, de los únicos pretendientes buenos o bien fundados. Ahora bien, para que esto sea posible, resulta imprescindible definir previamente el ser del simulacro como no-ser: pues el triunfo de las copias-iconos, tal y como subrayábamos líneas atrás, sólo está efectivamente garantizado por cuanto se coloque anticipadamente del lado del no-ser —esto es, del lado de lo que no es sensible ni inteligible— todo aquello que no se adecua a la red conceptual desplegada por la representación. Para utilizar otro registro terminológico, diríase pues que «toda diferencia que no se enraíce así [es decir, en la identidad o en el concepto], será desmesurada, no coordinada, inorgánica: demasiado grande o demasiado pequeña; no sólo para ser pensada, sino para ser». Ahora bien, «al dejar de ser pensada, la diferencia se disipa en el no-ser» (*DR*, 389). Esto es precisamente lo que anhela Platón para ver asegurado el triunfo de las buenas copias o copias-iconos: se trata de encerrar los simulacros en una caverna, y arrojar esa caverna en el más profundo de los océanos.

A pesar de ello, Platón —y, asimismo, el platonismo— no deja de indicar el camino que conduce a su propia «inversión-derrocamiento». Si bien se puede hablar a este propósito —dice Deleuze— de la «aventura más extraordinaria del platonismo», es precisamente porque ése, a fuerza de querer acorralar a los simulacros, se percata —aquí Deleuze cita *El Sofista*— de que el simulacro, la imagen sin semejanza o la diferencia, no cesa de rugir desde el fondo del océano y de producir temblores que agrietan, no sólo la superficie supuestamente bien fundada y delimitada de las copias-iconos, sino también la Idea-fundamento que debía presidir a la ordenación fija y jerárquica de dichos participantes. Lo que es otra manera de decir, pues, que la diferencia en cuanto tal no deja nunca de cortocircuitar el mecanismo de la representación y de echar correlativamente por tierra su correspondiente red conceptual toda entera desplegada bajo los auspicios del principio de identidad. La inversión del platonismo significa entonces: mostrar los simulacros y afirmar sus derechos entre las copias; o, para decirlo en otro registro: mostrar la diferencia en cuanto tal, es decir, como «diferencia no vinculable a...»⁹⁶. Aquí ya no es la diferencia lo que se dice de la identidad, sino que, al contrario, es lo idéntico lo que supone lo diferente. O, para retomar el esquema triádico «lo Mismo/lo Semejante/lo Otro» del que hemos echado mano, diríase que, «en la inversión del platonismo, la semejanza se dice de la diferencia interiorizada, y la identidad, de lo Diferente

⁹⁶ A. VILLANI: *Op. Cit.*, p. 27.

como potencia primera» (LS, 333). Ahora bien, así como la identidad se dice de la diferencia, asimismo será el ser lo que se diga del devenir; esto es, de ese «devenir-loco» (también llamado «simulación»), que hace que la diferencia deje de aparecer en tercer lugar, después de la identidad y la semejanza⁹⁷, y que motiva, asimismo, el intento platónico de expulsarlo definitivamente con el fin de preservar la integridad y presencia de la Idea. El primado de la diferencia y del devenir aparece, pues, como la consecuencia de su co-pertenencia originaria, cuando la diferencia todavía no ha sido convertida en una «diferencia apreciable, relacionada y fija»⁹⁸, ni la repetición, en una repetición de lo mismo y lo semejante. En efecto, ya hemos hecho hincapié en la mutua pertenencia de la diferencia y de la repetición al subrayar con Deleuze que la primera (como diferencia interna) es el origen y el destino de la segunda (como repetición diferencial y diferenciante). El simulacro como diferencia se repite o deviene, la repetición como devenir o simulación diferencia y desplaza, ambos situándose más acá de la identidad y la semejanza, que no son más que principios advenidos; es decir, contraproductos instituidos que se dicen paradójicamente de una diferencia y una repetición que les destituyen en su calidad respectiva de fundamento y de participante. De ello se colige, finalmente, lo siguiente: así como la diferencia (simulacro) es inseparable de la repetición (simulación), asimismo la repetición no es separable del eterno retorno. Pero no se trata ya del eterno retorno de lo mismo y a lo mismo, sino del eterno retorno de lo absolutamente diferente. En resumidas cuentas, diríase que

Subiendo a la superficie, el simulacro hace caer bajo la potencia de lo falso (fantasmal) a lo Mismo y a lo Semejante, el modelo y la copia. Hace imposible el orden de las participaciones, la fijeza de la distribución y la determinación de la jerarquía. Instauro el mundo de las distribuciones nómadas y de las anarquías coronadas. Lejos de ser un nuevo fundamento, se traga todo fundamento, asegura un hundimiento universal, pero como acontecimiento positivo y gozoso, como *defundamento* [...]. Que lo Mismo y lo Semejante sean simulados no significa [sin embargo] que sean apariencias o ilusiones. La simulación designa la potencia de producir un *efecto*. Pero esto no es solamente en sentido causal [...]. Es en el sentido de «signo», salido de un proceso de señalización; y es en el sentido de «traje» o más bien máscara, expresando un proceso de ocultamiento en el que, detrás de cada máscara, hay otra más... La simulación, así comprendida, no es separable del eterno retorno; pues es en el eterno retorno [como retorno de lo absolutamente diferente] donde se deciden la inversión de los iconos o la subversión del

⁹⁷ Cf. DR, 196.

⁹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 370.

mundo representativo. [...] entre el eterno retorno y el simulacro hay un vínculo tan profundo que uno no se comprende más que por el otro (*LS*, 333-335)

La tarea de inversión o subversión, que Deleuze asigna a la filosofía (como «filosofía de la diferencia»), y que tiene por blanco el platonismo (es decir, en última instancia, todo pensamiento de la trascendencia), consiste en restablecer, pues, la inmanencia en su pureza y extensión y, para ello, en «arrancar la diferencia a su estado de maldición» (*DR*, 63). Ahora bien, se divisa que esta inversión —en clave nietzscheana— no puede, dada la motivación misma del platonismo, reducirse a una mera operación de trastocamiento, como si se tratara simplemente de invertir las polaridades; esto es, de otorgar de ahora en adelante una preeminencia al mundo sensible sobre el mundo inteligible, a los cuerpos sobre las ideas, a los sentidos sobre el Sentido (pues ya hemos visto que afirmar los derechos del simulacro como diferencia significa poner en tela de juicio las nociones mismas de modelo y de copia, de lo idéntico y de lo semejante). De ser así, se nos convidaría ingenuamente a asumir sin más «lo Real tal como es». Ahora bien, «ese Real tal como es, recalca Deleuze, ¡precisamente, es lo que los valores superiores han hecho de la realidad!» (*N*, 215). En efecto, si la teoría platónica de las Ideas —es decir, de los «valores superiores» como criterios de medición externa (lo Divino, lo Bello, lo Verdadero, el Bien...)— está movida por una «voluntad de seleccionar», que se expresa en la distinción de la copia (lo semejante) y del simulacro (lo diferente u otro), cuyo objetivo no es únicamente santificar el mundo inteligible como único mundo verdadero y salvar aquellas imágenes avaladas por la semejanza, sino también anonadar aquellas otras que implican una disimilitud esencial poniéndolas del lado del no-ser, entonces resulta obvio que el mundo sensible, por mucho que se nos invitase a atenernos exclusivamente a él, no dejaría de ser la proyección mundana de un trasmundo del que ya no se quiere saber nada, la imagen invertida, embotada y falsificada de lo real mismo. Ése sería, de hecho, el momento en que el metafísico, por así decirlo, renuncia a contemplar el mundo de las Ideas y se contenta, en un gesto marcadamente positivista, con atenerse al mundo de los hechos. Pero aún así —lo acabamos de señalar— los hechos continuarían siendo copias «a imagen y semejanza de...»; es decir, copias en las que su fundamento pervive de manera encubierta. Si por lo tanto hay una fórmula rigurosa de la inversión del platonismo, habrá de ser ésta: abolición del mundo inteligible (las Ideas como modelos) y del mundo sensible (las copias-íconos)... *en provecho del* único mundo real existente, aunque no por ello actual o presente; esto es, el mundo de los simulacros y de su devenir-loco, el de las *verdaderas* diferencias y de las *auténticas* repeticiones. «Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?

¿Acaso el aparente?... ¡No!, *¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!*»⁹⁹ —final de la trascendencia y de sus sucedáneos; sentido de la superficie (o inmanencia) recobrado.

Hemos visto que la inmanencia describe un movimiento doble y paradójico por el que pensamiento y vida se presentan como dos términos que pasan constantemente el uno dentro del otro, sin que por ello intervenga una resolución final. La dificultad principal radica, pues, como ha quedado expuesto líneas atrás, en mantener esa unidad frágil y precaria a raíz de la que la vida activa el pensamiento y el pensamiento afirma a su vez la vida. Ahora bien, la degeneración de ese vaivén inmanente comienza precisamente cuando el pensamiento, atemorizado por el riesgo de encontrarse desbordado por el movimiento mismo de la vida, decide detenerlo. He aquí el comienzo de la metafísica (o del platonismo): «[se] convierte la vida en algo que debe ser juzgado, medido, limitado, y el pensamiento en medida, en límite, que se ejerce en nombre de los valores superiores» (N, 214). De círculo virtuoso, el movimiento de la vida y del pensamiento pasa a ser, pues, un «círculo vicioso»: por una parte, el pensamiento —reducido a conocimiento— *niega* la vida: rechaza todo aquello que, en ella, no transita por su red conceptual (= lo imperceptible e impensable), no reteniendo más que los términos capaces de volverse sensibles y/o inteligibles; por otra, la vida —en tanto que separada de su poder creador— se vuelve *reactiva*: cumple funciones exclusivamente reproductivas (de adaptación, conservación, etc.) afines, en el plano del conocimiento, a la lógica representacional imperante. Invertir el platonismo, la metafísica (en sentido tradicional), significa, pues, hender ese círculo vicioso; es decir, deshacer el dualismo preestablecido «lo inteligible/lo sensible» sustrayéndolo a la representación como género común, y otorgar derecho de ciudad a lo que, desde el punto de vista único y común de la representación misma, no es ni sensible ni inteligible.

La inversión de la metafísica va a pasar no obstante, y aunque parezca contradictorio a primera vista, por una revalorización de lo sensible y, asimismo, del cuerpo. En efecto, derribar el platonismo también significa arrancar lo corpóreo al descrédito, al prejuicio negativo que el platonismo, por regla general, hace pesar sobre él. «Dadme, pues, un cuerpo: ésta es la fórmula de la inversión filosófica» (IT-C2, 251), afirma Deleuze. Sin embargo, se comprenderá, por las razones anteriormente aducidas, que el cuerpo aquí concernido nada

⁹⁹ F. NIETZSCHE: *El crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, «Cómo el “mundo verdadero” acabó convirtiéndose en una fábula».

tenga que ver con el cuerpo propio o figurado. Remite por el contrario a lo que podríamos denominar «lo sensible no-sensible»; esto es, a todo aquello (afectos, devenires, intensidades) que —ya lo veremos— escapa a las categorías habituales u ordinarias de la percepción por cuanto éstas se encuentran indexadas sobre las exigencias representacionales del conocimiento —en suma, a todo aquello que se sustrae al cuerpo concebido como centro estructural u organizativo de la sensibilidad. Bajo la doble influencia de Spinoza y Nietzsche, Deleuze se propone asimismo tomar el cuerpo por modelo, pero se trata, como venimos diciendo, de un cuerpo desorganizado, distorsionado, de «un cuerpo afectivo, intenso, anarquista, que tan sólo comporta polos, zonas, umbrales y gradientes» (CC, 182). Ahora bien, el tomar por modelo ese algo desconocido, que rebasa la idea comúnmente aceptada del cuerpo, y que bien podría ser calificado de pathos radical y primario, dista mucho de conllevar una desvalorización del pensamiento en relación a la extensión; antes bien, implica algo mucho más importante, a saber: «una desvalorización de la conciencia en relación al pensamiento; un descubrimiento del inconsciente, de un *inconsciente del pensamiento*, no menos profundo que *lo desconocido del cuerpo*» (SFP, 29). En resumidas cuentas, si invertir el platonismo significa que el movimiento de la vida y del pensamiento se realiza, y sólo se realiza, en la inmanencia, habremos de convenir a su vez, y por lo anteriormente expuesto, que «la inmanencia es el inconsciente mismo y la conquista del inconsciente» (SFP, 40); tesis que supondrá, como tendremos ocasión de ver, una serie de rupturas decisivas con respecto a las concepciones freudianas —y, por extensión, psicoanalíticas— imperantes.

Ahora bien, lo que amenaza la «conquista del inconsciente» es —ya lo hemos visto— la trascendencia en tanto que detiene o bloquea el movimiento infinito, la reversibilidad del pensamiento y de la vida. El pensamiento se arroga indebidamente el derecho a limitar y a juzgar la vida en nombre de categorías ideales, precipitando asimismo un «devenir-reactivo» de la vida; vale decir, una vida embotada cuyos estados están ahora cercanos a cero. Pues tengamos presente que «el reconocimiento [en última instancia] no es nada más que la exigencia sedentaria de una vida condenada a producir las condiciones restrictivas de la supervivencia»¹⁰⁰. Sentado esto, se divisa pues que, en ese devenir reactivo de la existencia, «siempre y por todas partes el *Logos* y un cierto *Nomos* permanecen ligados»¹⁰¹. En efecto, las categorías ideales del pensamiento (los antes denominados «valores superiores»), en su calidad de universal —esto es, en tanto que acusan los rasgos, fijan los lugares y los roles, y

¹⁰⁰ J.-C. MARTIN: *Op. Cit.*, p. 138.

¹⁰¹ A. VILLANI: «Crise de la raison et image de la pensée chez Gilles Deleuze», *Noesis* (Nice), 2003/5, p. 205.

colocan al objeto y al sujeto en posiciones no cambiables— satisfacen plenamente las exigencias de una distribución fija y sedentaria cuya característica principal consiste en repartir las cosas y los seres en un espacio cerrado, asignando a todos y a cada uno de ellos su lugar y función. «Reportar todas las formas visibles sobre los ejes de un plano, dividir el espacio visible en un juego de plazas para inscribir todos los datos sobre una superficie que respeta sus relaciones»¹⁰²: ése es efectivamente el procedimiento que designa el fundamento mismo de la representación¹⁰³. Ahora bien, ese devenir-reactivo de la vida y de las fuerzas (también llamado «nihilismo») es, como ya hemos señalado, coetáneo de la metafísica: aparece en el momento en que se hace comparecer la vida ante las categorías (ideales) del pensamiento en vez de arrojar al pensamiento en las categorías (materiales) de la vida; esto es, en las actitudes y posturas del cuerpo¹⁰⁴.

La metafísica (como platonismo) se caracteriza, asimismo, por su gesto marcadamente «anti-naturalista». Ese anti-naturalismo, que le es inherente, evidencia ante todo, y como veníamos diciendo, su creencia en un «trasmundo» ideado como único mundo verdadero. Continente de la realidad genuina, éste contendría, pues, a modo de sistema concluso o cerrado, todos aquellos «universales» (= categorías ideales) en nombre de los que el pensamiento se ejerce sobre el mundo de la vida (o Naturaleza, en su acepción productiva) para limitarlo, es decir, para imponer sedentariamente a todos y cada uno de sus elementos y producciones un lugar fijo, una función predeterminada, etc. Ahora bien, para Deleuze «no hay sistema concluso, síntesis y cosmología que no sean imaginarios» (*ES*, 87). La vida, en tanto que potencia, creación o proceso, nunca se puede reducir a lo Uno o al Todo, jamás se deja estabilizar en el Ser, puesto que su movilidad misma siempre la coloca en situación de desborde con respecto a esos conceptos. Dichos conceptos primeros (también llamados «trascendentes») no son en realidad —y lo mismo vale decir de todos los conceptos derivados— más que el resultado de dos operaciones solidarias y complementarias del pensar representativo: por una parte, la «abstracción» como operación de aislar unos términos de

¹⁰² J.-C. MARTIN: *Op. Cit.*, p. 259.

¹⁰³ Nótese que la razón representativa, según Deleuze, siempre actúa en calidad de instancia *reterritorializante*, en el preciso sentido en que la «reterritorialización» jamás implica otra cosa que no sea «la detención del movimiento y el reparto de los términos fijados en oposiciones duales, es decir, todas las formas de estratos o de segmentos que ponen en juego dualismos, la lógica de las oposiciones duales» (cf. Mengue, *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, p. 31).

¹⁰⁴ Cf. *IT-C2*, 251.

una(s) serie(s) o secuencia(s) en movimiento; por otra, la «generalización» como operación de unificación, de puesta en común de dichos términos. Siempre hacen falta ambas operaciones para engendrar el universal como Uno y Mismo trascendente: pues lo general dota la interrupción y salida fuera del movimiento de un objeto, mientras que la abstracción permite posar aparte el proceso y el resultado de la generalización. Sin embargo, dichas operaciones no dejan de describir el «falso movimiento» de un pensamiento, que a fuerza de imprecisiones, no procede más que por conceptos abstractos o generales. Partir de conceptos excesivamente amplios, recomponer lo real con abstractos: he aquí, pues, el procedimiento que caracteriza el método dialéctico tan criticado por Bergson como por Deleuze. En efecto, «¿qué valor tiene una dialéctica que cree alcanzar lo real, cuando compensa la insuficiencia de un concepto demasiado amplio o demasiado general apelando al concepto opuesto, no menos amplio y general?». Un valor escaso, cuando no nulo, si se tiene en cuenta el hecho de que «jamás se alcanza lo concreto combinando la insuficiencia de un concepto con la insuficiencia de su opuesto, [que] jamás se alcanza lo singular corrigiendo una generalidad por otra generalidad» (*B*, 43). Siguiendo el espíritu de esa crítica, pregunta asimismo Deleuze: «¿qué es el uno sino tal objeto perecedero y corruptible que se considera arbitrariamente aislado de cualquier otro? ¿Y qué es lo que forma un todo, sino tal combinación finita, llena de agujeros, de la que se cree arbitrariamente que reúne todos los elementos de la suma?». Por ello —remarca nuestro autor— «estos conceptos [el Ser, el Uno, el Todo] son las manías del espíritu, las formas especulativas de la creencia en el fatum, las formas teológicas de una falsa filosofía. [...] son siempre artificiales y no naturales, siempre corruptibles, evaporados, porosos, quebradizos, frágiles» (*LS*, 339). Tal es, en efecto, la consecuencia de ese gesto metafísico y anti-naturalista, que consiste en sustituir la diversidad de lo diverso por lo idéntico y/o lo contradictorio: pasa forzosamente al lado del carácter conjuntivo y disyuntivo de la vida (o naturaleza); pues tengamos presente —recalca Deleuze— que las «coordinaciones y disyunciones son la Naturaleza misma de las cosas» (*LS*, 340)¹⁰⁵.

Nótese que Deleuze, por su parte, reivindica los derechos del naturalismo, razón por la cual se apresura a dirigir —en un gesto marcadamente empirista o pluralista— un ataque en regla contra toda pretensión racionalista e idealista de indexar el pensamiento —y, asimismo, la vida— sobre una trascendencia, cualquiera sea la forma en que ésa sea concebida. Su objetivo consiste, pues, en liberarlo de toda referencia a un mundo «sobrenatural», no siendo este último más que la sombra o la imagen invertida que la metafísica y el pensar representativo

¹⁰⁵ Cita modificada.

proyectan de forma puramente mítica sobre la realidad. El defundamento, en tanto que abolición de la trascendencia (ya sea la del Ser, de Dios o del Sujeto), conlleva asimismo la imposibilidad de una instancia superior, autónoma e independiente, que vendría a redoblar lo mundano para convertirse, a modo de Origen, Reserva o Depósito, en la fuente última de su sentido. El sentido, subraya de hecho Deleuze, «no hay que descubrirlo, restaurarlo ni reemplazarlo, sino que hemos de producirlo con una nueva maquinaria» (*LS*, 98). El teatro de la vida, que no el de la representación, es primariamente un «teatro del absurdo», donde incumbe al pensamiento, una vez restaurada la inmanencia, producir el sentido a partir del sinsentido originario. Lejos de haber, pues, una instancia trascendente y superior que fije un fin, un origen y un curso resignado a lo mundano, así como a las cosas y a los seres que lo habitan, el único plano de realidad existente, con el que el pensamiento ha de tratar, es un «mundo de Arlequín, abigarrado y hecho de fragmentos no totalizables»; esto es, un «mundo muy extraño [...] hecho [...] de adiciones cuyo total jamás ha sido hecho, de sustracciones cuyo resto jamás ha sido determinado» (*D*, 65); un mundo donde las cosas, como ya decíamos, existen una a una, se reparten anárquicamente en un espacio abierto y se comunican asimismo entre sí mediante relaciones transversales, no-jerarquizadas, disyuntivas. Destituido todo tipo de punto arquimédico que actúe como centro de convergencia ideal de las series mundanas, sólo queda entonces un mundo de dimensión « $n - 1$ », que designa precisamente ese plano de realidad único al que Deleuze llama plano de inmanencia o de Naturaleza. El naturalismo deleuziano implica asimismo una carga doble contra la teología y la antropología. Contra la teología, porque para un pensador naturalista la conquista del pensar no se hace más que *en* y *por* la inmanencia, es decir, desde la posición de un «ateísmo tranquilo», que no se contenta simplemente —dice Deleuze— con negar a Dios, sino para quien la inexistencia e incluso la muerte de Dios han dejado de ser problemas, convirtiéndose en las condiciones que hay que considerar como adquiridas para hacer surgir el pensamiento como tal. En efecto, «el que sabe que el lugar del hombre está [...] en la coextensividad del hombre y la naturaleza, ése ni siquiera deja subsistir *la posibilidad de una cuestión* “sobre un ser extraño, un ser colocado por encima de la naturaleza y el hombre”» (*AE*, 64)¹⁰⁶. Y contra la antropología, porque la simple negación de Dios no es más que algo secundario cuya contrapartida reside en la ascensión del hombre, es decir, en un mero juego de permutaciones por el que el Hombre —o, según su expresión moderna, el Sujeto— está llamado de ahora en

¹⁰⁶ Por ello, bien se podría atribuir a Deleuze el espíritu de esa reseña: «la filosofía es en su fondo lisa y llanamente atea» (cf. Indermuhle, *Cristallographie(s): Montesquieu, Certeau, Deleuze, Foucault, Valéry*, p. 50).

adelante a ocupar el lugar de Dios. Pues como bien muestra Deleuze en un gesto profundamente nietzscheano, «la identidad supuesta del Yo [Je] no tiene [en términos generales] otro garante que la unidad de Dios mismo. Por tal motivo, la sustitución del punto de vista del “Yo” al punto de vista de “Dios” tiene mucha menos importancia de lo que se dice, en tanto el uno conserva una identidad que debe precisamente al otro. Dios sigue viviendo en tanto el Yo [Je] dispone de la subsistencia, de la simplicidad, de la identidad que expresan toda su semejanza con lo divino» (DR, 142). Aquí el hombre —es decir, ese ser libre, que por sus facultades y su estatuto «excepcional», parecía escapar a la naturaleza— también ve deslegitimada su pretensión de ocupar una posición privilegiada. Así pues, hacer filosofía en «naturalista» significa comenzar a la manera de un Hume, pensador de una «naturaleza humana» incrustada en la Naturaleza; de un Spinoza, reacio a «[concebir] al hombre, dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio»¹⁰⁷; de un Marx, que afirma en *La ideología alemana* el «co-funcionamiento del hombre y de la naturaleza»¹⁰⁸; o de un Nietzsche, para quien hace falta «retraducir el hombre a la naturaleza»¹⁰⁹.

Sentado esto, ¿podríase decir, pues, que existe algo así como una «naturaleza humana» en Deleuze? No, si por el sintagma «naturaleza humana» se refiere uno a una suerte de instancia originaria y necesitante que «implica un orden preestablecido según leyes inmutables, y como un fondo sustancial que sería el “hombre”, el hombre por naturaleza, *homo natura*» (e incluso, menos aún, si se tiene en cuenta el hecho de que «“naturaleza humana” puede ser también la legitimación de todos los conservadurismos morales y sociales»). Pero sí, si «[se piensa] la naturaleza como dinamismo, potencia, *naturans* y no simplemente *naturata*; devenir y vida de la que el hombre es la expresión inmanente»¹¹⁰ (esa tesis —ya lo veremos— implica necesariamente una redefinición del «problema de la subjetividad», problema que se plantea de una manera nueva, en la medida en que «se transforma en una cuestión de artificio e invención para la cual no hay forma preexistente ni “naturaleza original”»¹¹¹). El naturalismo deleuziano conlleva, por consiguiente, el fin del dualismo «hombre/naturaleza». En otras palabras, la cuestión ya no es la «constitución» del hombre, sino al contrario, de lo que se trata es de su «disolución» por reintegración de la cultura en la naturaleza, pero a condición de

¹⁰⁷ B. SPINOZA: *Op. Cit.*, Parte III, Prefacio, p. 191.

¹⁰⁸ Cf. K. MARX, F. ENGELS: *La ideología alemana*, Valencia, Universitat de València, 1991.

¹⁰⁹ F. NIETZSCHE: *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 2008, Sección séptima, § 230, p. 192.

¹¹⁰ R. SCHÉRER: «*Homo tantum*. Lo impersonal: una política», en Gilles Deleuze. *Una vida filosófica*, Revista «*Sé Cauto*» (Santiago de Cali), 2002, p. 23.

¹¹¹ Cf. J. RAJCHMAN: *Deleuze. Un mapa*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004, p. 21.

concebir esa naturaleza —ya lo hemos señalado— como una «potencia vital», un «proceso de producción». Así pues

Ya no existe ni hombre ni naturaleza, únicamente el proceso que los produce a uno dentro del otro [...] yo y no-yo, exterior e interior ya no quieren decir nada. [...] Hombre y naturaleza no son como dos términos uno frente al otro, incluso tomados en una relación de causa, de comprensión o de expresión (causa-efecto, sujeto-objeto, etc.). Son una misma y única realidad esencial del productor y del producto (*AE*, 12-14)

Así como el hombre se vuelve partícipe de la naturaleza, asimismo la naturaleza coincide, según veníamos señalando, con «un nivel de realidad previo a las cosas y a los individuos, fuente de su engendramiento»¹¹². Sentado esto, se divisa que la naturaleza en Deleuze no puede designar el conjunto de los fenómenos regulados por leyes que estudia la ciencia, ni una potencia irracional y salvaje, ni una región de lo real que haría falta oponer al artificio, a la cultura, al espíritu o a la historia. Irreductible a un objeto de estudio científico, a un tema lírico y romántico o a la pauta de un sistema, la naturaleza «constituye más bien un motivo polémico, una potencia de producción y un marco a la vez ético y ontológico en cuyo seno se establecen las relaciones entre individuos»¹¹³. Este marco designa, pues, el «lugar» de una autoproducción, la de la inmanencia —y, asimismo, como señalábamos líneas atrás, de un inconsciente, que según ya se puede intuir, nada tendrá que ver con el inconsciente psicológico y personal del que nos hablan Freud y la tradición psicoanalítica. No obstante, si bien es cierto que la concepción deleuziana de la Naturaleza (como potencia o fuerza vital) se inspira fuertemente en la visión spinozista, donde «la naturaleza [...] es sobre todo espontaneidad, principio activo de desarrollo»¹¹⁴, no por ello deja esa espontaneidad de constituir la mitad del cuadro¹¹⁵. En efecto, la concepción spinozista de la potencia, tal y como señala Deleuze, no es sólo un principio de acción; es también —y en la misma proporción— un principio de afección, puesto que «en el spinozismo, toda potencia implica un poder de ser afectado que le corresponde y del que es inseparable» (*SPE*, 82). En este sentido, la esencia de la naturaleza (o de la vida) como potencia posee siempre dos mitades iguales e indisolubles: un «poder de afectar» y un «poder de ser afectado», producción y

¹¹² D. DEBAISE: «Qu'est-ce qu'une pensée relationnelle?», *Multitudes* (Paris), 2004/18, p. 18.

¹¹³ A. BOUANICHE: *Op. Cit.*, p. 92.

¹¹⁴ F. ALQUIÉ: *Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza*, Paris, Les cours de la Sorbonne, 1958, p. 9.

¹¹⁵ Cf. M. HARDT: *Op. Cit.*, pp. 150-151.

sensibilidad. La naturaleza (como potencia vital) se aparece, pues, como dotada de un «Sentir interno», de una «receptividad», que no tiene por qué ser sinónimo de pasividad (en sentido clásico), puesto que «hacer también es dejarse hacer, y que esta pasividad requiere la mayor energía»¹¹⁶. «El poder de ser afectado, subraya Deleuze, no significa necesariamente pasividad, sino *afectividad*, sensibilidad, sensación» (*NF*, 91). La naturaleza como potencia vital —o, lo que es lo mismo, la vida como naturaleza productiva— coincide, pues, con aquello que Nietzsche, en alguna ocasión, ha podido definir como «la primitiva forma afectiva»¹¹⁷; es decir, como un pathos infrahumano o sobrehumano. Es la misma fuerza algo alejada de contraer o de conservar, en suma de sentir, la que constituye

un plano único de composición que sustenta todas las variedades del Universo. El vitalismo siempre ha tenido dos interpretaciones posibles: la de una Idea que actúa; pero que no es, que por lo tanto sólo actúa desde el punto de vista de un conocimiento cerebral exterior (de Kant a Claude Bernard); o la de una fuerza que es pero que no actúa, que por lo tanto es un mero Sentir interno (de Leibniz a Ruyer). Si nos parece que la segunda interpretación es la que se impone, es porque la contracción que conserva siempre está descolgada con respecto a la acción o incluso al movimiento, y se presenta como una mera contemplación sin conocimiento (*QF*, 214-215)

La trascendencia (como instauración de un fundamento) coincide con la detención del movimiento (vital). La cuestión —ya lo hemos visto— reside en hacer expiar el devenir por medio del Ser, en negar la multiplicidad de las cosas y de los seres en provecho de un Uno-Todo de origen o de destino, y, a la postre, en subordinar la diferencia como principio de producción de lo diverso a la dialéctica de la identidad y de la semejanza, único garante de una ordenación selectiva y estable de los individuos en función de su grado de participación electiva en un principio primero. Pero en última instancia, ¿cuál es la razón profunda que motiva esa detención del movimiento, esa operación de bloqueo? Es, como ya dijo Nietzsche, el «miedo», «temor» o «resentimiento», que experimenta el hombre reactivo. Ése es, en efecto, el *tipo* de hombre que precisa postular la existencia salvífica de un trasmundo (o «mundo verídico») por cuanto se siente amenazado por esa «potencia de lo falso» —en el sentido arriba aludido de «simulación»— que late en el fondo del movimiento vital. Así pues, «¿no será, pregunta Nietzsche, nuestra necesidad de conocimiento justo esa necesidad de lo ya conocido, la voluntad de encontrar entre todo lo que hay de extraño, de extraordinario, de

¹¹⁶ J.-F. LYOTARD: *¿Por qué filosofar? Cuatro conferencias*, Barcelona, Paidós, 1989, p. 156.

¹¹⁷ Citado en *NF*, 91.

dudoso, algo que no sea motivo de inquietud para nosotros? ¿No será el instinto de miedo el que nos incita a conocer? ¿No será el júbilo de quien adquiere un conocimiento el mismo júbilo del sentimiento de seguridad recobrado?»¹¹⁸. Ese miedo, sin embargo, no atañe simplemente al embuste, al embuste sin más, sino más profundamente, señala las consecuencias perniciosas e incluso hostiles que pueden acarrear ciertas clases de embustes —pues sea dicho de una vez, «los hombres no huyen tanto de ser engañados como de ser perjudicados mediante el engaño»¹¹⁹. Por ello, nótese que no es sino el resentimiento —es decir, esa «pasión triste» (Spinoza) que experimenta el hombre «reactivo», «esclavo» o «débil» (Nietzsche) ante la temida multiplicidad de una vida que «tiende a confundir, a engañar, a disimular, a deslumbrar, a cegar»¹²⁰ — lo que empuja de forma inexorable a ese hombre a enmarcar moralmente la búsqueda de la verdad. La verdad habrá de volverse veracidad (o verdad verídica) para erigirse, asimismo, como un amparo firme y seguro ante lo incognoscible y su correlativo estado de maldición que alberga el mundo de la vida; vale decir, ante la amenaza de ser desbordado, cuando no engullido, por ese océano de materia intensa que la *Crítica* de Kant —en un gesto, desde todos los puntos de vista, llamativo— excluye expresamente del «país del entendimiento puro» en provecho de la experiencia pacificada de los fenómenos mejor conocidos¹²¹. La verdad está así llamada a cumplir una función pacificadora: se vuelve «tratado de paz», convención lingüística y conceptual por la que «se fija lo que a partir de entonces ha de ser “verdad”»¹²² —concepción imperante que se sitúa, como tendremos ocasión de ver nuevamente, en las antípodas de la visión deleuziana, donde la filosofía, por naturaleza intempestiva, «se erige [al contrario] contra todo aquello que podría fundar un acuerdo, un reposo, una paz conceptual» y, en suma, donde «el modelo nietzscheano del filósofo aventurero y guerrero, que rechaza la inercia de “lo verdadero”, aún sigue siendo vivaz»¹²³. De este modo, se divisa que «la verdad a toda costa», esa «especie de error que tiene para sí el no poder ser refutada, sin duda porque la larga coacción de la historia la ha vuelto inalterable»¹²⁴; en pocas palabras, que la búsqueda de un fundamento absoluto de toda verdad, no responde tanto a un intento de conocer la estructura de lo real cuanto a la

¹¹⁸ F. NIETZSCHE: *La gaya ciencia*, Buenos Aires, Gradifco, 2007, Libro V, § 355, pp. 213-214.

¹¹⁹ F. NIETZSCHE: *Verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 1996, p. 21.

¹²⁰ Citado en *NF*, 136.

¹²¹ Cf. J.-C. MARTIN: *Op. Cit.*, pp. 19-21 y ss.

¹²² F. NIETZSCHE: *Op. Cit.*, p. 20.

¹²³ P. MENGUE: *Op. Cit.*, p. 9.

¹²⁴ M. FOUCAULT: *Op. Cit.*, pp. 21-22.

necesidad de «reconocer» algo como verdad. Pues ya se encargó Nietzsche de señalar el hiato que separa al hombre de las cosas de las que habla; esto es, la *exterioridad* del pensamiento a lo que está por pensar (como diría Deleuze). Cuando el hombre cree saber algo de todo aquello que lo rodea, no hace en realidad más que jugar a «tantear el dorso de las cosas». La verdad así consagrada, lejos de designar la «cosa en sí» (por naturaleza inalcanzable, cuando no inexistente), remite por el contrario a las relaciones que él mismo mantiene con las cosas, y a las que expresa, como muestra Nietzsche, mediante una serie de metáforas de las más audaces. «¡En primer lugar, un impulso nervioso extrapolado en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen transformada de nuevo en un sonido! Segunda metáfora. Y, en cada caso, un salto total desde una esfera a otra completamente distinta»¹²⁵. Sentado esto, resulta obvio que la búsqueda de la verdad a toda costa tiene por cometido último «tener la *garantía*, la *seguridad* de que [se puede] disponer en cualquier momento de una forma de decidir si algo es verdad»¹²⁶ y, asimismo, poder descalificar no sólo como falso, sino también como «mentira», todo aquello que haga peligrar la voluntad de dominio o de control del hombre sobre (el mundo de) la vida. He aquí, pues, la autocentración, la negatividad esencial, el valor añadido de autosatisfacción (el «efecto-logos» como coeficiente de racionalidad) de la razón en Occidente: la cuestión es «no hacer *cualquier cosa*, no decir disparates, respetar las leyes, las reglas, las técnicas en vigor, en una común exclusión de las partes animales, vegetales, minerales; en pocas palabras, de la metamorfosis»¹²⁷. En resumidas cuentas, concluyese diciendo que la verdad (como «voluntad de verdad») tiene su origen en la moral, en lo que Nietzsche también denomina «ideal ascético», pero que la moral proviene a su vez del resentimiento contra la vida¹²⁸, es decir, del miedo a ser engañado y perjudicado por esa realidad —¡la única que hay!— profunda e intrínsecamente móvil, heterogénea y cambiante.

La verdad como «tratado de paz» —tesis nietzscheana que Deleuze, sin decirlo expresamente, considera como adquirida— está destinada a operar, pues, como un instrumento estabilizador que impone puntos de fijeza o de anclaje (es decir, una «segmentariedad dura», una «estratificación rígida» o una «distribución fija y sedentaria») a esa realidad por naturaleza procesual, volátil y moviente. De ahí que la inteligencia (en

¹²⁵ F. NIETZSCHE: *Op. Cit.*, p. 22.

¹²⁶ R. RODRÍGUEZ: *Op. Cit.*, p. 151.

¹²⁷ A. VILLANI: *Op. Cit.*, pp. 204-205.

¹²⁸ Cf. V. DESCOMBES: *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Madrid, Cátedra, 1998, p. 204.

sentido bergsoniano), la razón o el pensar representativo (en términos deleuzianos), no se ejerzan más que sobre la realidad ya hecha, instituida o actual, y que el uso (o trabajo) del concepto, a su vez, se agote irremisiblemente en un mero ejercicio de reconocimiento. Retrotraer lo nuevo a lo antiguo, lo anormal a lo comúnmente aceptado, lo desconocido a lo ya conocido: ésa es la esencia de la representación, cualquiera sea la forma en la que ésa se exprese (en la percepción de un objeto presente, en la memoria de un objeto pasado o en la imaginación de un objeto futuro). Y si bien es cierto que la búsqueda del fundamento último de toda verdad responde, negativamente, al miedo (de ser perjudicado por ciertas clases de engaños que fomenta la vida como «potencia de lo falso»), resulta a su vez que el mayor de los temores atañe, sin lugar a dudas, al del hundimiento o de la caída en lo informe, lo indeterminado, lo inefable¹²⁹. De ahí deriva —señala asimismo Deleuze— la disyunción exclusiva, que de Platón a Hegel pasando por Kant, rige la tradición filosófica; alternativa cuya fórmula rezaría así: «podéis escoger entre la trascendencia y el caos...» (*QF*, 55). En efecto, para Deleuze

Lo que es común a la filosofía trascendental y a la metafísica es [...] esta alternativa que nos imponen: *o bien* un fondo indiferenciado, sin-fondo, no-ser informe, abismo sin diferencias ni propiedades, *o bien* un Ser soberanamente individuado, una Forma fuertemente personalizada. Fuera de este Ser o de esta Forma, sólo tenemos el caos... (*LS*, 140)

Así como la trascendencia, cualquiera sea la forma que se le atribuya (Ser, Dios, Sujeto), designa *la* ficción por antonomasia del pensar representativo, asimismo la representación señala «el lugar de [esa] ilusión trascendental» (*DR*, 394). Sin embargo, conviene puntualizar acto seguido que el uso deleuziano del concepto de ilusión debe ser entendido en el sentido más bergsoniano que kantiano de la palabra. Pues si bien es cierto que la «ilusión fundamental», a la cual se refiere Bergson, designa, paralelamente al «impulso metafísico» diagnosticado por Kant, algo mucho más profundo que el simple error: el error es siempre extrínseco (cuerpo, intereses, pasiones), mientras que la ilusión es interna por cuanto se asienta en la estructura misma del pensar; no por ello deja de constituir esa búsqueda «natural» del fundamento último de las cosas, de lo absolutamente incondicionado, un «falso problema» e incluso —lo veníamos explicando— *el* falso problema por excelencia del cual la inteligencia o pensar representativo es preso. Para Bergson —y lo mismo vale decir de

¹²⁹ Cf. *DR*, 61.

Deleuze— no se trata ya de definir kantianamente lo incondicionado (o lo trascendente) como algo solamente *pensable*, pero incognoscible, para salvar asimismo la posibilidad de su existencia en un terreno que no sea el del conocimiento: Deleuze muestra que «el Dios y el Yo [Je]», pese a su muerte especulativa (es decir, a la imposibilidad de la teología y la psicología racional según la *Crítica de la razón pura*), «conocen una resurrección práctica» (*DR*, 143). Antes bien, de lo que se trata ahora es de comprender que ese problema de lo incondicionado, tal y como está formulado, señala literalmente un «problema mal planteado» e incluso «inexistente», por cuanto los términos y medios que pone en juego representan «mixtos mal analizados»¹³⁰. Hemos visto, en efecto, que el acto de *re-presentar* se apoya principalmente en dos operaciones solidarias, pero no por ello menos arbitrarias: la abstracción y la generalización. Y que no es sino bajo el efecto de su acción conjunta como la inteligencia o el pensar representativo puede «formar ese *mixto* de movimiento y de reposo que es la trascendencia»¹³¹, cualquiera sea —por lo demás— la forma bajo la que se la conciba (como identidad del Yo, unidad del Objeto o existencia de Dios). Así pues, una vez que se ha planteado la trascendencia como *el* falso problema, y que se lo ha *disuelto* como tal¹³² (*Bergson versus Kant*), bien se puede convenir que esa ficción o ilusión trascendental, en la medida en que está inextirpablemente fundada en lo más profundo de la inteligencia, de la razón representativa (*Bergson con Kant*), «ni está disipada ni es disipable, sino que únicamente puede ser *reprimida*» (*B*, 17-18). Pero, ¿cómo se «reprime» entonces esa ilusión fundamental en la que cae el pensar representativo como tal? Se mostrará que la respuesta a este interrogante, como ya se puede intuir, atañe a la determinación de un ejercicio del pensamiento —y, por ende, de las facultades subjetivas que ése moviliza— que no sea el del mero representar, del simple reconocer. Asimismo, veremos que esa empresa conlleva a su vez una redefinición incontestablemente original de nociones tradicionales como las de sujeto, objeto, concepto y verdad.

Pues bien, la instauración de lo trascendente (o su retorno) constituye, por decirlo de otra forma, el resultado ficticio —pero no por ello exento de eficacia real— al que aboca el imperativo de «orientarse en el pensamiento» cuando éste sucumbe a la presión de las «fuerzas reactivas» (= fuerzas de conciencia o de representación). En este sentido, orientarse en el pensamiento —y, por ende, en la vida— dista mucho de ser una empresa baladí, por

¹³⁰ Cf. *B*, 13.

¹³¹ P. MENGUE: *Op. Cit.*, p. 33 (la bastardilla es nuestra).

¹³² Un falso problema, como dice Deleuze haciéndose eco de una célebre tesis wittgensteiniana, no «se resuelve», se lo disuelve (cf. *DR*, 397).

cuanto lo real, dada su naturaleza móvil y cambiante, carece en última instancia de un algo sustancial al que pueda el pensamiento arrimarse definitivamente. En efecto, *si* el ser y el pensamiento del ser, como dice Deleuze, están indisolublemente ligados, y *si* el ser es ante todo diversidad, multiplicidad, diferencia, *entonces* pensar se convierte necesariamente en un «ejercicio peligroso» (*QF*, 45), puesto que, para ello, el pensador no tiene otra alternativa que la de abandonar la tierra firme y segura de sus certidumbres, es decir, de sus hábitos de pensamiento. Ahora bien, la cuestión es saber hasta qué punto o cuánto tiempo el pensador es capaz de afrontar el caos, de seguir las «líneas de fuga» que traza el movimiento vital. Pues tarde o temprano, necesitará «reterritorializarse», por cuanto le resulta imposible vivir y/o pensar sin un mínimo de orden, continuidad o estabilidad. Y aquí es precisamente donde despuntan, según señala Deleuze, los dos peligros íntimamente relacionados e incluso solidarios que acarrearán las arriba aludidas «fuerzas reactivas» en lo que a la orientación del pensamiento respecta, a saber: el «dogmatismo» y la «fatiga»¹³³. Por una parte, si sólo se empieza a pensar a partir de un inconsciente (en sentido no freudiano), y si —ya lo veremos— ese inconsciente designa el encuentro «involuntario» (en sentido proustiano) del pensamiento con aquello que no depende de él, entonces el dogmatismo designa aquella orientación reactiva del pensamiento que niega de entrada la exterioridad de lo que está por pensar, y que nos cierra asimismo el paso a todo «encuentro» *problemático* (o *stricto sensu* «para-dóxico»); esto es, a todo aquello que está al lado de la *doxa*, del sentido común, del «se» impersonal de la opinión (Heidegger), y que no deja, empero, de trabajar al pensamiento por cuanto lo pone en presencia de un impensado que lo violenta, que lo «fuerza» a pensar. Por la otra, la decepción designa esa situación del pensamiento en la que éste, tras haber topado con el Afuera, termina cediendo no obstante a la presión de las fuerzas reactivas, testimoniando asimismo una fatiga del pensador; «[aquella] fatiga, dice Nietzsche, que dirige la vista hacia atrás»¹³⁴ y fomenta asimismo los célebres «retornos a...». En otras palabras, la fatiga del pensador no remite sino al momento en que una problemática que trabajaba al pensamiento deja de ser la suya, se endurece; esto es, pierde su carga potencial de novedad y termina convirtiéndose en un «cliché» desvitalizado, un *prêt-à-penser* desencarnado. Tal es el momento de la recaída en la «Opinión»; o, lo que viene a ser lo mismo, de la restauración de una trascendencia «[al ser el pensamiento] incapaz de mantenerse en el plano de inmanencia» (*QF*, 215). Así como el dogmatismo es inseparable de una voluntad que niega firmemente la

¹³³ Cf. *QF*, 215-216.

¹³⁴ F. NIETZSCHE: *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1996, «Prólogo», § 5, p. 22.

vida (o el Afuera como «juego de la univocidad y de la virtualidad»), asimismo la fatiga marca algo así como un déficit de voluntad; vale decir, una cierta «mala voluntad», que no es sino consecuencia de la suplantación renovada del encuentro por lo ya reconocido. Pues la distancia que mediaba entre el «encontrar» y el «reencontrar» se ha acortado nuevamente, de tal suerte que «todo lo que vemos, decimos, vivimos, imaginamos o sentimos, ya está reconocido, lleva de entrada la marca del reconocimiento, la forma de lo ya visto, de lo ya entendido. Una distancia irónica nos separa de nosotros mismos, y no creemos ya en lo que nos sucede, porque nada parece poder suceder: todo tiene de entrada la forma de lo ya ahí, de lo hecho, de lo pre-existente»¹³⁵. Dogmatismo y decepción, «justo en ellos veía yo el comienzo del fin, la detención, [...] la voluntad volviéndose *contra* la vida»¹³⁶.

Así pues, si la pregunta acerca de la capacidad del pensador para afrontar el caos y mantenerse asimismo en la inmanencia no era baladí, es precisamente porque —lo acabamos de ver— el «cierre de la representación» (como diría Derrida), del que dogmatismo y fatiga son dos expresiones complementarias, late ineludiblemente en la necesaria reterritorialización del pensamiento. Pues así como las líneas de fuga o de «desterritorialización» conllevan el riesgo de precipitar no sólo el plano de inmanencia trazado por el pensamiento, sino también la carga potencial de novedad que ése implica, en el caos-vagabundeo desestructurante, en un «agujero negro» (*D*, 22) que atrapa al pensador y no le deja marchar, asimismo —lo hemos visto— toda reterritorialización del pensamiento implica a su vez el peligro de «reificar» el plano de inmanencia que él mismo ha trazado en el único plano válido, y de fomentar por consiguiente un retorno de lo trascendente. En pocas palabras, «el mal metafísico es la trascendencia», ya que, «al fijar la forma una vez por todas, bloquea el juego de la univocidad y de la virtualidad»¹³⁷. Lo que está en juego, pues, es una orientación general de la filosofía, o, lo que viene a ser lo mismo en Deleuze, una «Imagen» (en el sentido crítico de la expresión) en tanto que presuposición y preconcepción que el pensamiento se da a sí mismo: el pensamiento como búsqueda natural de lo verdadero. Esa Imagen opera a modo de entropía, de «tropismo fundamental»¹³⁸, puesto que atrae irresistiblemente el pensamiento hacia lo Mismo y lo Idéntico. De este modo, y a pesar de que pretenda deshacer —y deshacerse de— los prejuicios infundados de la *doxa*, la Opinión o el sentido común, la

¹³⁵ F. ZOURABICHVILI: «Deleuze y lo posible (del involuntarismo en política)», en Gilles Deleuze. *Una vida filosófica*, Revista «Sé Cauto» (Santiago de Cali), 2002, p. 147.

¹³⁶ F. NIETZSCHE: *Op. Cit.*, p. 22.

¹³⁷ A. VILLANI: *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, Paris, Belin, 1999, p. 48.

¹³⁸ M. ANTONIOLI: *Géophilosophie de Deleuze et Guattari*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 23.

filosofía no hace en realidad más que escoger la experiencia banal y cotidiana del Reconocimiento, cerrándose asimismo el paso a aventuras más extrañas y a viajes más inquietantes. Dicho en otros términos, por miedo a hundirse en el caos, el sin-fondo o lo informe, la filosofía no contempla otra alternativa, pues, que la de volver los ojos hacia la trascendencia. Si, como señalábamos párrafos atrás, la disyunción inclusiva está llamada, pues, a ser el operador principal de la filosofía de Deleuze, es ante todo porque nos permite escapar a esa falsa alternativa fundamental que rige la tradición: «o bien el caos, o bien la trascendencia», haciéndonos recobrar asimismo el sentido de la superficie, es decir, del «entredós». A este respecto, nótese que *Lógica del sentido* (1969) no sólo muestra en toda su extensión los verdaderos peligros que afronta la aventura de las ideas; también indica el camino a seguir con tal de esquivarlos. Pues dado el riesgo de volver hacia la altura o de estropearse en la profundidad, conviene inscribir los estratos en su constitución, arrimar lo nuevo a un ordinario y proteger lo extraordinario del caos-abolición.

Pues bien, la Imagen como orientación fundamental de la filosofía es dogmática, en la medida en que no consagra otra cosa que no sea la experiencia trivial y ordinaria del reconocimiento. Lo que es otra manera de decir, pues, que esa Imagen se conforma casi exclusivamente con reconducir —por muy complejo que sea ese recorrido— el pensamiento hasta los caminos trillados de la opinión, aunque —bien es cierto— ya no se trata, hablando con propiedad, de meras creencias, sino más bien, de creencias referidas a una *doxa* sublimada, es decir, elevada a un nivel racional. Una muestra evidente de ese tipo de procedimiento se encuentra, por ejemplo, «en la teoría husserliana de la *doxa*, en la que los diferentes modos de creencias son engendrados en función de una *Urdoxa*, la cual actúa como una facultad de sentido común respecto de las facultades específicas» (*LS*, 129). Así pues, el dogmatismo que se expresa en esa Imagen se caracteriza ante todo por negar anticipada y rotundamente el Afuera; esto es, por el rechazo prematuro e injustificado de la exterioridad original —y, hasta cierto punto, insalvable— que media entre el pensamiento y lo que está por pensar. Pero dicho esto, ¿en qué consiste precisamente esa negación fundamental? Consiste —dice Deleuze— en «interiorizar» esa misma relación de exterioridad postulando la existencia de una co-afinidad originaria del pensamiento y de lo que hay que pensar; afinidad mutua que encuentra a su vez en la trascendencia, cualquiera sea la forma en que ésta sea concebida, su fuente y garante último. Por tal motivo, se divisa que la filosofía (en sentido no deleuziano) depende del llamado «culto a la interioridad» como de su principio rector y constitutivo, ya sea esa interioridad la del alma o de la conciencia, la de la esencia o del

concepto. El interior, en tanto que «supone un principio y un fin, un origen y un destino capaces de coincidir, de hacer “todo”» (*F*, 116), constituye en este sentido la clave de bóveda de la «Imagen del pensamiento», por cuanto actúa como «conjuro» contra la exterioridad (de las relaciones) y, en primer lugar, contra la del pensamiento y de su objeto. El culto a la interioridad, subraya asimismo Deleuze,

siempre ha constituido el principio de la filosofía. [...] Lo que confiere su estilo a la filosofía es que la relación con lo exterior siempre está mediatizada por y en una interioridad. [...] Así, conectar el pensamiento con el exterior, eso es lo que, literalmente, nunca han hecho los filósofos (*ID*, 325)

De ahí deriva, pues, el diagnóstico severo que establece Deleuze: la exterioridad de la que habla, o, que ostenta la tradición filosófica, no es más que una falsa exterioridad, una exterioridad *fingida*. Pues si bien es cierto que la filosofía asume, por una parte, y desde sus inicios, la existencia de una triple correlación «pensamiento/necesidad/exterioridad» reconociendo asimismo que la necesidad de pensar, lejos de originarse en el pensamiento, remite a un Afuera irreductible al mismo, no por ello deja, por la otra, y como decíamos líneas atrás, de burlarla; o, al menos, de intentarlo, ya que «mientras permanezca en los límites de la representación, es presa de antinomias teóricas [insolubles]» (*DR*, 397-398). Para ello, la filosofía dobla, pues, la exterioridad mutua del pensamiento y de su objeto sobre una interioridad —ya se exprese ésa en una esencia objetiva (Contemplación), en los actos noético-lingüísticos de un sujeto (Reflexión) o en el consenso racional de una intersubjetividad (Comunicación)— procediendo así a la distribución inaugural de los términos en juego: el pensamiento será definido como «conocimiento»; la necesidad, como «verdad»; y la exterioridad, como «realidad idéntica a sí misma» (o «mundo verídico»). Sentado esto, diríase que el problema más general que se le plantea a la filosofía es saber cómo llegar a un pensamiento necesario. Pero, de ese problema inicial pasa enseguida Deleuze a formular un interrogante ya más preciso: ¿depende o no del pensamiento empezar a pensar? En otras palabras, ¿pensar responde a una «decisión premeditada», a una «buena voluntad» del pensador o tiene que ver al contrario con un «encuentro» fortuito, que por su carácter violento y desgarrador, «fuerza» precisamente el pensamiento a pensar?

CAPÍTULO II

CRITICA DE LA IMAGEN DOGMATICA: EL PENSAMIENTO Y SU AFUERA

No hablamos de tal o cual imagen del pensamiento, variable según los filósofos, sino de una sola Imagen en general que constituye el presupuesto subjetivo de la filosofía en su conjunto.

G. Deleuze, *Diferencia y repetición*.

Lo que en realidad me preocupaba era describir ese ejercicio del pensamiento, bien en un autor, o bien por sí mismo, en la medida en que se opone a la imagen tradicional que la filosofía ha proyectado, erigido en el pensamiento para someterlo e impedir su funcionamiento.

G. Deleuze, *Diálogos*.

El culto a la interioridad y su corolario, la negación de lo exterior, constituyen como tales la piedra angular de la Imagen dogmática u ortodoxa del pensamiento. Esa Imagen, como se mostrará a continuación, se declina a su vez en una serie de postulados de cuya lista exhaustiva¹³⁹ no retendremos más que tres principales, por cuanto los demás aparecen como correlatos «fácilmente» derivables. El primero de estos postulados, en el que se expresa llamativa e incontestablemente el ya mencionado culto a la interioridad, remite a la *creencia en un pensamiento natural*.

II. 1. La creencia en un pensamiento natural

El filósofo, dice Deleuze, «es un pensador que en sí presupone la disposición de pensar, que concede al pensamiento el amor natural de lo verdadero, y a la verdad la determinación explícita de lo que es pensado de forma natural» (*PS*, 40). Lo que está en juego, pues, es una connaturalidad (o afinidad mutua) del pensamiento y de lo verdadero por la que el pensamiento queda definido como «ejercicio de amor a la verdad»; la búsqueda de lo

¹³⁹ Cf. *DR*, cap. III.

verdadero designaría asimismo la orientación constitutiva y originaria del pensar. Ese presupuesto de un pensamiento naturalmente dotado para lo verdadero, en relación de afinidad con él, se expresa a su vez bajo el doble aspecto de una «recta naturaleza del pensamiento» y de una «buena voluntad del pensador», configurando asimismo —señala Deleuze— las dos alas (o mitades) del «sentido común»: por una parte, recta naturaleza del pensamiento quiere decir que el pensamiento «posee formalmente lo verdadero» (*DR*, 204), aun cuando no lo haya conquistado materialmente (la Idea olvidada más bien que desconocida de Platón, la idea innata y no adventicia de Descartes o el *a priori* de los conceptos en Kant, son en este sentido diversas expresiones de un misma pertenencia formal de lo verdadero al pensamiento); por la otra, la buena voluntad del pensador, en tanto que adosada en esa co-pertenencia del uno y del otro, significa que el pensamiento «quiere materialmente lo verdadero», es decir que la voluntad bien comprendida es «voluntad de verdad», aunque puedan existir enormes dificultades empíricas: «falta de método, técnica o aplicación, y hasta falta de salud» (*DR*, 226). Así pues, si el pensamiento está pre-orientado hacia lo verdadero, y si la voluntad del pensador es voluntad de verdad, entonces resulta obvio que pensar es *por derecho* tarea fácil: tan sólo hace falta un acto de buena voluntad —una «decisión premeditada» del pensador (*DR*, 253)— y aplicarse como es debido, es decir, armarse de un «método» contra los posibles desvaríos empíricos. Pero de esa afinidad del pensamiento con lo verdadero se colige a su vez otra consecuencia, a saber: que el error como negativo del pensamiento sólo puede ser causado por fuerzas ajenas a la esfera del pensar puro. «Se nos dice que hemos sido desviados de la verdad, pero por fuerzas extrañas al pensamiento (cuerpos, pasiones, intereses sensibles). Porque no sólo somos seres pensantes, caemos en el error, tomamos lo falso por lo verdadero» (*NF*, 146).

El error, por naturaleza accidental y extrínseco, aparece entonces como el único efecto, en el pensamiento mismo, de fuerzas ajenas que se oponen a él y lo limitan desde fuera. De ahí deriva a su vez la idea de que basta un método «para reencontrar el derecho, es decir, para *aplicar* el espíritu bien dotado» (*DR*, 206) —«para bien dirigir la razón», como diría Descartes. El método es un artificio, pero gracias al cual el pensador encuentra y se adhiere a la naturaleza del pensamiento, y conjura asimismo el efecto (= error) de las fuerzas extrañas que la alteran y la distraen. En resumidas cuentas, diríase que «desde un cierto punto de vista, la búsqueda de la verdad sería algo natural y fácil; bastaría una decisión y un método capaz de vencer las influencias exteriores que desvían al pensamiento de su vocación y hacen que tome lo falso por lo verdadero» (*PS*, 177).

Sentado esto, conviene señalar que el error, en tanto que efecto pasajero destinado a ser conjurado o disipado por el método, no hace otra cosa que rendir homenaje a lo verdadero¹⁴⁰ como «universal abstracto», por cuanto su carácter accidental y provisorio constituye el contrapunto negativo a una verdad «siempre planteada como esencia, como Dios, como instancia suprema»¹⁴¹. En efecto, cabe tener presente que el método, artificio —lo hemos visto— por medio del cual se conjura el error, «nos introduce en el dominio de lo que vale en todo tiempo y lugar» (*NF*, 146), y que ese dominio no es sino el de la verdad. Asimismo, se divisa que la verdad, no sólo entendida como el objeto de una revelación, sino también como el justo contenido correspondiente a lo que debe ser dicho y/o pensado, se dobla necesariamente de un correlato exterior al espíritu, independiente de él e idéntico a sí mismo, a saber: la realidad y su esencia —pues «el concepto de verdad, subraya Deleuze, cualifica un mundo como verídico» (*NF*, 135). De ahí deriva esa escisión emblemática que el filósofo impone al afuera, esa división en dos mitades desiguales que el pensador, tal y como señalábamos en el capítulo anterior, introduce en el ser: por una parte, el afuera «bueno», que designa la realidad exterior en tanto que neutra, permanente y homogénea; por la otra, el afuera «malo», que apunta al mundo de los datos sensoriales, de las fuerzas extrañas al pensamiento, de «los afectos que los filósofos conciben como vicios en los que caen los hombres por su culpa»¹⁴².

Dentro de este marco dual, el pensamiento se presenta asimismo como un proceso continuo y lineal de enriquecimiento o acumulación, donde la «ignorancia» inicial y pasajera debe ceder el paso a la consecución de un «saber» definitivo, estático e inmóvil. La razón de ser de este proceso, que dura exactamente el tiempo que el pensador tarda en reconocer, es fundamentalmente negativa (se trata de remediar, haciéndola desaparecer en el saber adquirido, la triste necesidad en la que el pensador se encuentra de no saber de antemano¹⁴³), a la vez que evidencia el ideal de descripción, explicación y recapitulación que le subyace: el pensamiento como un «pararse a recapitular» (*D*, 32).

Acabamos de ver que, en filosofía, la exterioridad (también llamada afuera) está escindida, dividida en dos mitades: la verdad tanto como el error se originan fuera del pensamiento, pero el pensador está en una relación esencial e íntima con la primera; afinidad que a su vez

¹⁴⁰ Cf. *Ibíd.*, p. 228.

¹⁴¹ F. NIETZSCHE: *Op. Cit.*, III, § 24.

¹⁴² B. SPINOZA: *Tratado político*, Madrid, Alianza, 1986, p. 77 (cita modificada).

¹⁴³ Cf. *LS*, 77.

contrasta drásticamente con el vínculo meramente accidental que mantiene con el segundo. Así pues, el buen afuera se encuentra interiorizado, de suerte que termina señalando un adentro más profundo que todo mundo interior, mientras que el afuera malo, situado como tal en el exterior, no hace más que pervertir y desnaturalizar el pensamiento.

Sentado esto, resulta imposible —o, cuando menos difícil— no cuestionar el móvil último que subyace a la idea de una afinidad mutua (o co-pertenencia) del pensamiento y de lo verdadero. Dicho kantianamente, ¿responde la búsqueda «natural» de la verdad a un mero «interés especulativo» del pensamiento? Si así fuera, es decir, «si no hubiera algo más que interés especulativo, sería hartamente dudoso que la razón, subraya Deleuze, se comprometiera jamás en consideraciones sobre las cosas en sí» (FCK, 19). Por consiguiente, si la respuesta a ese interrogante ha de ser negativa, es porque la idea de un pensamiento naturalmente *bien* orientado —y, con ella, la Imagen toda— no deja, como ya supo mostrar Nietzsche, de alumbrar en su seno un motivo moral. Platón, en un célebre pasaje de *La República*, nos proporciona, de hecho, un ejemplo valioso y esclarecedor acerca del trasfondo inexpugnablemente moral que encuadra, en filosofía, la búsqueda de la verdad. Esta ejemplificación se expresa en una analogía «visión/conocimiento» que reza así: de igual modo que el acto de ver no sólo requiere dos términos (el ojo y las cosas visibles) sino tres (la luz como ese lazo imprescindible para que el ojo pueda ver y lo visible pueda ser visto), asimismo el acto de conocer depende de la reunión de tres condiciones o requisitos: hace falta una facultad de conocer (el alma), un objeto por conocer (la Idea) y un vínculo que los una a ambos (la verdad). Una vez sentado esto, Platón puede mostrar asimismo que la idea moral del Bien desempeña respecto de la verdad un papel análogo al que juega el sol con respecto a la luz: «el uno [el sol] es en la esfera de lo visible con relación a la vista y a sus objetos lo que el otro [el Bien] es en la esfera ideal con relación a la inteligencia y a los seres inteligibles»¹⁴⁴, a saber: su fuente última. En resumidas cuentas, sólo la idea del Bien es quien puede garantizar el lazo de derecho o *a priori* entre el pensamiento y lo verdadero; sólo un motivo moral es lo que puede cerciorar al filósofo de que su pensamiento está naturalmente dotado para la verdad. Pues «sólo la Moral, dice Deleuze, es capaz de persuadirnos de que el pensamiento tiene una buena naturaleza, y el pensador, una buena voluntad; y sólo el Bien puede fundar la supuesta afinidad del pensamiento con lo Verdadero. En efecto, ¿qué otra cosa que no sea la Moral y ese Bien que consagre el pensamiento a lo verdadero y lo

¹⁴⁴ PLATÓN: *La República o el Estado*, Madrid, Espasa Calpe, 2007, Libro VI, 508c, p. 287.

verdadero al pensamiento...?» (DR, 205). Que el pensamiento se arrogue el derecho a prejuzgar la forma de su objeto: ésa es la consecuencia —subraya Deleuze— que se desprende lógicamente de una «visión moral del mundo» y, como tal, imperante en la (historia de la) filosofía.

La creencia en un pensamiento natural —lo acabamos de ver— se encarga de remediar la exterioridad radical del pensamiento a su objeto postulando una relación esencial, íntima e interna, del uno con el otro; es decir, una afinidad mutua de cuyo fundamento la idea moral del Bien constituye a su vez la razón última. Ahora bien, al reducir la distancia indescomponible que separa el pensamiento de lo que está por pensar, esa creencia asienta *de facto* la condición de posibilidad del «reconocer» (como forma canónica del pensar representativo) cuyas máximas expresiones históricas, según recoge *¿Qué es la filosofía?* (1991), son la Contemplación, la Reflexión y la Comunicación¹⁴⁵; vale decir, los idealismos objetivo, subjetivo e intersubjetivo. Pues bien, así como la afinidad previamente postulada del pensamiento con su objeto neutraliza de entrada toda relación de absoluta extrañeza entre el uno y el otro, asimismo se divisa que todo conocer es ya siempre un *re*-conocer, y que el objeto pensado, lejos de ser fruto de un encuentro radical y fortuito, lleva por anticipado el sello de lo reconocible. El hecho de que «el pensar de los filósofos [no sea] tanto un descubrir cuanto un reconocer, un encontrar de nuevo, un volver atrás»¹⁴⁶ responde, pues, a la necesidad arriba aludida de «hacer que algo extraño se convierta en algo conocido», siendo lo conocido «aquello a lo que estamos lo suficientemente habituados como para no asombrarnos, [...] todo lo que nos es familiar»¹⁴⁷. Inversamente, cualquier anomalía, cualquier diferencia, se convierte de inmediato en una desviación, trasgresión o anormalidad respecto del modelo establecido en cuanto excede el marco instituido por el juicio normativo. La anomalía singular (o diferencia real) ya no es abordada en sí misma y por sí sola; antes bien, sólo se vuelve pensable —es decir, sólo entra en el pensamiento que se la representa— pasando por el filtro de la identidad y la semejanza que el mismo acto de reconocer le impone. Ahora bien, semejante *forcing* acarrea una contrapartida, cuando menos costosa, para el pensamiento: la de permanecer inexorablemente atrapado en el ámbito de las *generalidades* (o «esencias») por las que las diferencias se parecen, como de las *particularidades* (o diferencias «desfiguradas») que siempre se pueden intercambiar según su grado de conveniencia con la norma imperante

¹⁴⁵ Cf. *QF*, 12.

¹⁴⁶ F. NIETZSCHE: *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 2008, Sección primera, § 20, p. 44.

¹⁴⁷ F. NIETZSCHE: *La gaya ciencia*, Buenos Aires, Gradifco, 2007, Libro V, § 355, pp. 213-214.

(regla, modelo, ley, etc.). Por tal motivo, el reconocimiento —esto es, el acto mismo de representar— no consagra otra cosa que el principio de identidad «como la suprema ley del pensar»¹⁴⁸. En efecto, al otorgar un primado a la vez ontológico y epistemológico a la identidad, cualquiera sea la forma en que ésta sea concebida, el filósofo contempla asimismo la posibilidad de llevar a cabo una operación de reducción doble, que resulta plenamente satisfactoria de cara a su anhelo de paz intelectual: ser querrá decir ser lo mismo, y pensar, reducir sistemáticamente a lo mismo¹⁴⁹. El *modelo general del reconocimiento*, ése es pues el segundo postulado de la Imagen del pensamiento.

II. 2. El modelo general del reconocimiento

El pensar representativo, es decir, el pensamiento como mero reconocer, prejuzga la forma de lo que está por pensar. Pero —ya lo hemos visto— sólo puede prejuzgar la forma del objeto pensado por cuanto postule previamente la identidad o mismidad del objeto en cuestión. En otras palabras, re-presentar significa someter la diversidad empírica de «lo que se presenta» a la forma de la identidad en el concepto: «el prefijo RE- en la palabra representación, dice Deleuze, significa esa forma conceptual de lo idéntico que subordina a las diferencias» (*DR*, 101). Por otra parte, ya se sabe que re-presentar consiste en el acto de traer algo a presencia, de hacerlo presente o actual, bajo la figuración de una imagen mental; es decir, de una idea o de un concepto (en sentido no deleuziano). Sumisión a la idea —esto es, al concepto— y predominio de la realidad como actualidad: ésos son los dos puntos de vistas fundamentales en los que se adosa el pensamiento cuando permanece en el marco de la categoría de representación¹⁵⁰. Así pues, diríase que la representación designa el movimiento «falso» o «abstracto» de un pensamiento que pretende, como ya hemos mostrado, abrazar sintéticamente las determinaciones de un objeto apoyándose en su análisis estático. Lo que es otra manera de decir, pues, que la representación cualifica a la inteligencia como esa forma de pensar «cinematográficamente» lo moviente a partir de lo inmóvil —recordemos aquí a Bergson, que es quien señala que «el mecanismo de nuestro conocimiento usual es de naturaleza cinematográfica»¹⁵¹. Para ello —lo hemos visto— la representación moviliza esas

¹⁴⁸ M. HEIDEGGER: *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1988, p. 61.

¹⁴⁹ Cf. M. ANTONIOLI: *Op. Cit.*, p. 21.

¹⁵⁰ Cf. M. HEIDEGGER: *Nietzsche*, Barcelona, Destino, 2001, II, p. 330.

¹⁵¹ H. BERGSON: *Op. Cit.*, p. 305.

dos facultades del espíritu que son la abstracción y la generalización. Ambas son, en efecto, necesarias para la formación del concepto (en sentido no deleuziano) y del universal correspondiente (como Uno y Mismo trascendente). Así como el concepto (en sentido clásico) sirve para determinar *lo que es* un ser, es decir, su identidad estable o esencia, en tanto que conjunto de determinaciones abstractas subsumidas bajo la unidad de un concepto más general (género y diferencia específica), asimismo el universal remite a lo que es común a varios, designando lo «común» lo que permite aprehender la multiplicidad de las cosas con un Uno, y como estando en un Uno. Deleuze, como se mostrará, propone por su parte una redefinición original y audaz de la noción de «concepto» (y, asimismo, de «universal»), operando una redistribución que se sitúa a contracorriente de la tradición y enseñanza filosófica por cuanto nos obliga a deshacer —y a deshacernos de— el imperativo de discriminar entre el todo *pato*-lógico (intuición, sentimiento, delirio, etc.) y el plano plenamente *lógico*, extensivo y comprensivo, del concepto; vale decir, entre lo pasivo y lo activo, lo receptivo y lo espontáneo. Asimismo, tendremos ocasión de ver que Deleuze define dos conceptos, o, mejor dicho, dos usos del concepto: por un lado, el concepto fijado, desprovisto de toda fuerza, que no cumple más que una función de denotación, útil como traza de una historia de las ideas y como rúbrica semántica en un diccionario; por el otro, el concepto que aún se mueve, o sea, el concepto intensivo gracias al cual el pensamiento avanza¹⁵².

El pensar representativo siempre se define en su vínculo indisoluble con dos instancias que difieren de él; referencia doble sin la cual el acto de re-presentar como tal carecería de sentido y funcionalidad. En efecto, «toda representación está en relación con algo distinto de ella, objeto y sujeto» (*FCK*, 14). Ahora bien, esa relación de la representación con el sujeto y el objeto se adosa a su vez en dos elementos solidarios que constituyen las dos alas (o mitades) de la ortodoxia representativa, a saber: el «sentido común» y el «buen sentido»¹⁵³. En primer lugar, conviene subrayar —aquí Deleuze se expresa en términos kantianos— que la representación (o reconocimiento) requiere simultáneamente un principio subjetivo de colaboración de las facultades para «todo el mundo», *así como* la forma de identidad del objeto; objeto con el cual éstas se pueden relacionar armoniosamente, y a través del que la identidad subjetiva queda asimismo reflejada. «El reconocimiento, dice Deleuze, se define por

¹⁵² Cf. A. VILLANI: *Op. Cit.*, p. 94.

¹⁵³ Cf. *DR*, 207-208.

el ejercicio concordante de todas las facultades sobre un objeto que se supone es el mismo: es el mismo objeto, que puede ser visto, tocado, recordado, imaginado, concebido... O, como dice Descartes del trozo de cera, “es el mismo que veo, que toco, que imagino, y en fin, es el mismo que siempre he creído que era desde el comienzo”» (DR, 206-207). La función principal del sentido común consiste, pues, en aportar la forma de lo Mismo, y ello —lo acabamos de señalar— tanto a nivel subjetivo como objetivo. Desde el punto de vista del «para-sí» o «representante» —es decir, *subjetivamente*— el sentido común postula el ejercicio armonioso de las diversas facultades bajo la figura tutelar del «Yo [Je] pienso», definido a su vez como fuente y unidad de dicha *concordia facultatum*¹⁵⁴. Desde el punto de vista del «en-sí» o «representado» —esto es, *objetivamente*— presupone la identidad del objeto cualquiera u «objeto = x» (cuando no, en última instancia, del Mundo como horizonte externo a partir del que los objetos se manifiestan para un Yo concebido como horizonte interno), que designa la unidad a la que la diversidad dada se ve retrotraída, y sobre la cual recae el uso concordante de las facultades subjetivas.

Subjetivamente, el sentido común subsume facultades diversas del alma u órganos diferenciados del cuerpo, y los reporta a una unidad capaz de decir Yo. Es un solo y mismo yo el que percibe, imagina, se acuerda, sabe, etc.; el mismo que respira, duerme, anda, come, etc. [...] Objetivamente, el sentido común subsume la diversidad dada y la reporta a la unidad de una forma particular de objeto o de una forma individualizada de mundo. El objeto que veo, huelo, gusto, toco, es el mismo que percibo, imagino, recuerdo... y respiro, ando, velo o duermo en el mismo mundo, yendo de un objeto a otro según las leyes de un sistema determinado (LS, 105)

Si bien es cierto que la función que incumbe al sentido común es *à la lettre* la de identificar, de reconocer, no por ello dejaría esta última de carecer de sentido u orientación si —lo veremos a continuación— no llegase a ser completada por aquella otra función que atañe esta vez al buen sentido. Al aspecto formal del conocimiento como sentido común hay que añadir, pues, el buen sentido como «aplicación concreta de esta forma del conocimiento a los casos concretos, a los distintos sujetos empíricos que conocen los distintos objetos»¹⁵⁵; o, lo que es lo mismo: a la posesión formal de lo verdadero, su conquista material. Pues bien, el papel fundamental que desempeña el buen sentido estriba en determinar, en cada caso, el

¹⁵⁴ Cf. *Ibíd.*, pp. 207, 213.

¹⁵⁵ F.-J. MARTÍNEZ: *Ontología y diferencia: la filosofía de Gilles Deleuze*, Oviedo, Eikasía. *Revista de Filosofía*, año IV, 23, 2009, p. 189. Enlace: <www.revistadefilosofia.org/23-03.pdf>

aporte específico de las facultades subjetivas, y en calificar, al mismo tiempo, la forma de identidad del sentido común mediante una diversidad dada a la que impone un comienzo y un fin, según un proceso «termodinámico» (*DR*, 337), que dura exactamente el tiempo que el estado inicial de máxima diferenciación tarda en ser reabsorbido e igualado en un estado final de resolución¹⁵⁶. Se divisa asimismo que «el buen sentido es esencialmente distribuidor, repartidor» (*DR*, 336), a la vez que goza de una naturaleza profundamente «escatológica», por cuanto constituye el vector de una compensación y uniformización final. Pues bien, así como el sentido común designa literalmente el «proceso de reconocimiento», asimismo remite el buen sentido al «proceso de la previsión» (*DR*, 339). Ambos se complementan en la imagen del pensamiento de una forma totalmente necesaria, de suerte que cada uno de los dos remite al otro; cada uno refleja al otro y constituye asimismo, como señalábamos líneas atrás, la mitad de la ortodoxia representativa¹⁵⁷. En otras palabras, la representación precisa tanto de un órgano para «reconocer» (= sentido común) como de una dirección para «prever» (= buen sentido). La complementariedad o solidaridad de ambas fuerzas resulta asimismo obvia. En efecto

El buen sentido no podría asignar ningún principio ni ningún fin, ninguna dirección; no podría distribuir ninguna diversidad si no trascendiese hacia una instancia capaz de reportar estos diversos a la forma de identidad de un sujeto, a la forma de permanencia de un objeto o de un mundo que se supone está presente del principio al fin. Inversamente, esta forma de identidad en el sentido común quedaría vacía si no trascendiese hacia una instancia capaz de determinarla mediante tal o cual diversidad, comenzando aquí, acabando allí, y que se supone ha de durar todo el tiempo necesario para la igualación de sus partes (*LS*, 105-106)

La representación, en su acepción más inmediata y general, designa el concepto (en sentido no deleuziano). Ahora bien, la función del concepto —ya lo hemos visto— consiste en subsumir una diversidad empírica bajo una unidad inteligible y abstracta. En otras palabras, el uso representativo del concepto se erige esencialmente sobre el aborrecimiento de la diferencia; criterio que Deleuze, dando un paso hacia Nietzsche, establece para caracterizar el discurso metafísico (en su acepción clásica) al que hemos pasado brevemente revista en el capítulo anterior. Ese criterio, dicho en otros términos, atañe a la imposibilidad que en el pensar representativo (o discurso metafísico) se registra para inscribir la diferencia como tal

¹⁵⁶ Cf. *NF*, 68.

¹⁵⁷ Cf. *DR*, 69.

en el concepto. «Normalmente, cuando hablamos de *diferencia*, la pensamos como diferencia *entre* dos entes, digamos A y B; y concebimos la diferencia como una suerte de *no-ser* que determina una relación *entre* dos cosas que son y que, por tanto, exige para existir y para ser pensada la previa identidad de A y de B, a la que se subordina. Al actuar así, *pensamos metafísicamente*»¹⁵⁸. En efecto, al permanecer en el marco definido por la categoría de la representación, el pensamiento no considera la diferencia en cuanto diferencia, sino que, al contrario, convierte toda diferencia en una «diferencia reportable a...». Razón de por qué — dice Deleuze— «mientras la diferencia esté sometida a las exigencias de la representación, no está pensada en sí misma, y no puede serlo» (*DR*, 389). Bien es cierto que, al proceder metafísica o representativamente, el pensamiento —lo hemos visto— forja un cierto concepto de la diferencia. Pero no por ello logra alcanzar el umbral en el que la «diferencia en sí misma» llegue a grabarse o a inscribirse en él. (Para que esto sea posible, Deleuze emprenderá, como ya hemos señalado líneas atrás, la tarea de escindir la naturaleza misma del concepto, de destruirla en cuanto identidad, para no tratar más que con una diferencia sin A y sin B, gracias a la cual, por otra parte, se abre incontestablemente paso a una ontología evanescente del «entre» —vale decir, a una auto-disolución de la ontología misma— que se sitúa, por fuerza, más allá de la metafísica tradicional).

Acabamos de señalar que, en su sentido más inmediato, «representación» es sinónimo de «concepto». Ahora bien, dado que un concepto se define por el acto de subsumir una diversidad dada bajo una unidad inteligible, claro está que la representación como concepto se presenta ya en mayor o menor medida como una abstracción de diferencias: el concepto de «mesa», por ejemplo, elude, como representación genérica, las diferencias concretas que existen entre todas las mesas reales o posibles. El concepto como tal aporta, pues, la forma de la identidad: es uno e idéntico para todos sus objetos. Esta eliminación de las diferencias, o, dicho en otros términos, la aprehensión de los objetos con un Uno y como estando en un Uno, se efectúa asimismo en provecho de las «grandes» semejanzas: pues el concepto de «mesa» reúne en él todas las determinaciones a raíz de las que las diferentes mesas se parecen y excluye por otra parte aquellas en las que se diferencian. Dichas semejanzas no son, hablando con propiedad, captadas por el entendimiento sino por la sensibilidad: designan los rasgos de semejanza aprehendidos por la percepción y la imaginación. Sentado esto, conviene señalar no obstante que si bien un concepto apunta en principio a una representación genérica, no por ello deja de tener la posibilidad de concretarse tanto como sea necesario. Retomando nuestro

¹⁵⁸ J.-L. PARDO: *Op. Cit.*, p. 37.

ejemplo, diríase pues que el concepto de «mesa», en principio abstracto, puede ser especificado mediante la adjunción de nuevos predicados; o, en otras palabras, que se pueden establecer en su seno determinaciones adicionales que lo concreten aún más: asimismo, hablar de «la mesa *blanca*» significa ya reducir el contenido del concepto, y oponer esa clase de mesas a todas las demás que no incluyen el mismo predicado, pudiéndose proseguir en esa misma dirección. Recordemos al respecto que el concepto, en su acepción clásica o tradicional (en su uso representativo, dice Deleuze), consta siempre de dos aspectos solidarios a la vez que asimétricos: la «extensión» (o «denotación»), gracias a la cual se determina el número de objetos a los que el concepto conviene; y la «comprensión» (o «connotación»), que designa el número de determinaciones comunes que en él se registran. Así pues, extensión y comprensión varían en razón inversa la una de la otra¹⁵⁹: cuanto más numerosas son las determinaciones enunciadas, más restringido es el número de objetos a los que el concepto conviene. En pocas palabras, la extensión del concepto (su contenido, como acabamos de decir) disminuye por cuanto su grado de comprensión aumente, y *viceversa*. De este modo, se divisa que a partir de la identidad de todos los objetos con un mismo concepto (todos son «mesas») siempre puede establecerse un cuadro de oposiciones entre determinaciones o predicados, que también son conceptos, relacionados con el primero: «blanco» se opone a «negro», «rojo», «verde» y, a la postre, a todo lo «no-blanco». Por último, y recordando que clásicamente la reunión de un sujeto y un predicado en una representación se llama «juicio» y se expresa bajo la forma atributiva «S es P», se divisa que, al decir «la mesa *es* blanca», y, luego, «la mesa *es* redonda», el verbo «ser» como cópula que une ambos conceptos no puede poseer el mismo sentido en un caso y en el otro. En otras palabras, llegado a este punto ya no resulta suficiente echar mano del cuadro de oposiciones entre predicados, puesto que no hay oposición o vinculación lógica alguna entre el ser «blanca» y el ser «redonda»: nada impide a lo blanco ser o no ser redondo. No obstante, dado que en ambos casos se emplea el verbo ser como nexo de atribución, habrá que reconocer un cierto grado de comunidad entre ellos. Y este reconocimiento, aunque extremadamente vago y abstracto, levanta acta de que todos los objetos a los que atribuimos predicados son análogos, en el sentido en que todos pertenecen, aunque de maneras enormemente distintas, al ser¹⁶⁰.

Tales son las condiciones de la representación y, por ende, las que vuelven impensable la diferencia en cuanto tal. Identidad, semejanza, oposición y analogía designan los cuatros

¹⁵⁹ Cf. *QF*, 136-138.

¹⁶⁰ Cf. J.-L. PARDO: *Deleuze: violentar el pensamiento*, Madrid, Cincel, 1990, pp. 58-59.

brazos sobre los que «se crucifica la diferencia»: pues al subordinar la diferencia a ese «cuádruple grillete», o sea, al hacer que sólo pueda ser pensado como diferente lo que es idéntico, semejante, opuesto y análogo, el pensar representativo bien logra introducir la diferencia en la identidad del concepto y llegar asimismo a la «diferencia conceptual», pero —y ésta es la tesis rigurosa y exigente que sostiene Deleuze— no se puede confundir la diferencia conceptual con el «concepto de diferencia». La diferencia conceptual es, por así decirlo, y simplificando mucho, lo que queda de LA Diferencia tras su expiación representativa, puesto que —lo acabamos de señalar— «siempre es en relación con una identidad concebida, con una analogía juzgada, con una oposición imaginada, con una similitud percibida que la diferencia llega a ser objeto de representación» (*DR*, 213-214)¹⁶¹. Cuando el pensamiento permanece, pues, dentro del marco de la representación, la semejanza (desde el punto de vista de la percepción) pierde toda la diferencia entre lo percibido y, en última instancia, la diferencia misma que cualquier sensación envuelve o implica en sí misma —pues como dice Bergson: ¿qué es una sensación sino «la operación de contraer trillones de vibraciones sobre una superficie receptiva»? (*B*, 76). Ese olvido de la diferencia a su vez es elevado por la identidad (desde el punto de vista del concepto) al dominio de lo inteligible, de tal suerte que todos los objetos de un mismo concepto se vuelven iguales y sin diferencias intrínsecas o conceptuales. Pero si bien es cierto que, a raíz de ese concepto genérico e indeterminado, y con tal de incrementar su grado de especificación o comprensión, se puede proceder al establecimiento de diferencias conceptuales entre sus objetos mediante la oposición (desde el punto de vista de los predicados o las determinaciones), no por ello —lo acabamos de ver— deja esa oposición de hacer que las diferencias conceptuales sólo sean visibles y pensables en función de la identidad de un mismo concepto: la diferencia entre «la mesa *blanca*» y «la mesa *negra*», en efecto, tan sólo es pensable sobre el fondo de la identidad en ambos del concepto de «*mesa*»; es decir, de una repetición sin concepto o numérica. Y dado, finalmente, que el cuadro de oposiciones entre predicados topa —llegado cierto punto— con su propia incapacidad para dar cuenta de la reunión, en un mismo concepto, de sentidos de ser inconmensurables, resulta entonces que la diferencia entre los distintos sentidos de la atribución de predicados («blanco/redondo») sólo puede ser pensada a partir de una previa e ineludible analogía (desde el punto de vista del juicio).

La diferencia en sí, como ya hemos visto, «es algo maldito, y debe expiar» (*DR*, 389). Sólo puede ser redimida en función de esas cuatro dimensiones que la estaquean y la coordinan.

¹⁶¹ Cf. *DRL*, 269-270.

Inversamente, se divisa que, fuera de las coordenadas de la representación, ella se vuelve inefable y se disipa asimismo en el no-ser, en la nada. En efecto, si se toma la representación como el criterio de lo que es, y si se hace del ser una realidad coextensiva de la representación, de la cual ésta contiene la razón y la medida, entonces la diferencia incoordinada se vuelve demasiado grande o demasiado pequeña, no sólo para ser pensada, sino también para ser sin más. En otras palabras, dado que el mundo de la representación viene definido por el primado de la identidad, se divisa lógicamente que todo aquello que no se armonice con el canto monocorde, cuando no mortuorio, de lo Idéntico —en suma, lo absolutamente Diferente— será necesariamente rechazado como inaudible. Tal es el motivo por el cual, prosiguiendo así la metáfora musical, la representación es víctima de «la ilusión acústica de creer que donde no se oye nada *no hay tampoco nada...*»¹⁶². En este sentido, se podría aplicar al discurso de la razón representativa —y, por ende, a la imagen del pensamiento toda— la (malograda) recomendación por la que se cierra el *Tractacus*, a saber: que «de lo que no se puede hablar hay que callar»¹⁶³. Sin embargo, cuando el pensamiento se reduce a ese discurso —por lo demás, dominante en filosofía— que apela al poder desnudo de la razón representativa en aras de enfrentarse a lo real con la pretensión, cuando menos insólita, de decir la verdad toda del «ser», no hace en realidad más que perder de vista la condición misma de su posibilidad; es decir, la diferencia. Ésa —lo hemos señalado sobremanera— constituye el único problema, y sólo es a partir de ese problema como el pensamiento empieza a pensar de forma efectiva.

Finalmente, conviene señalar que ese estado de maldición o desgracia, en el que cae inexorablemente la diferencia, no cambia de forma sustancial —y ello, contrariamente a lo que se podría esperar— cuando se produce, como tal, el desplazamiento de la representación «finita» u «orgánica» (Aristóteles) a la representación «infinita» u «orgiástica» (Leibniz, Hegel). Aristóteles, limitándose a lo finito, es quien primero elabora las condiciones de posibilidad de la representación, así como el estatuto lógico y ontológico de la representación en la tradición metafísica occidental. Tal es el «feliz momento griego» —dice Deleuze— en el que «la diferencia se encuentra como reconciliada con el concepto» (*DR*, 63). Para Aristóteles, representar la diferencia significa hacer de ella algo determinado, manteniéndola asimismo a salvo de la indiferenciación, cualquiera sea la forma en que ésta sea concebida. La

¹⁶² F. NIETZSCHE: *Ecce homo*, Madrid, Alianza, 2008, «Por qué escribo yo libros tan buenos», § I, p. 65.

¹⁶³ L. WITTGENSTEIN: *Tractacus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 2007, 7, p. 132.

diferencia viene a ser, pues, lo que determina a la esencia; esto es, lo que asigna una forma a lo informe y permite asimismo la concreción del género en la diferencia específica. Esa diferencia (también llamada «contrariedad») es, de todos los tipos de diferencia enumerados por Aristóteles, la más perfecta o ideal por cuanto representa la posibilidad que tiene un sustrato de recibir determinaciones opuestas, conservándose sustancialmente él mismo. En este sentido, la diferencia específica constituye el ejemplar ideal de la diferencia, puesto que se sitúa exactamente entre la diferencia genérica, que es demasiado amplia, y la diferencia individual, demasiado pequeña, indivisible, referida a los individuos. Ahora bien, cuando la representación se abre a lo infinito, y que se desmorona, en consecuencia, el feliz momento griego, no por ello logra la diferencia romper su estado de sojuzgamiento. Hacer la representación infinita significa extender su imperio hasta lo demasiado grande y lo demasiado pequeño. En otras palabras, de lo que se trata es de descubrir el reino del tumulto, la pasión y la embriaguez, que se sitúa como tal más acá —o, más allá— de la aparente apacibilidad de lo finito, pero con vistas a domeñarlo. Aquí lo finito (como elemento) cede el paso a lo infinito, y la forma (como principio) al fundamento, razón por la cual —subraya Deleuze— no se trata ya, hablando con propiedad, de «limitar» la diferencia en —y por— una forma, sino al contrario, de hacerla «converger» hacia un fundamento. No obstante, por mucho que la representación intente conquistar el infinito —ya sea por una técnica de lo infinitamente pequeño (llamada «vice-dicción»), que recoge la mínima diferencia y su desvanecimiento (Leibniz), ya sea mediante una técnica de lo infinitamente grande (conocida como «dialéctica» o «contradicción»), que recoge la máxima diferencia y su descuartizamiento (Hegel)— no por ello cesa la representación infinita de subordinar la diferencia a un fundamento; en este caso, a una condición de convergencia o mundo concéntrico cuya función no es otra que la de hacer reinar otra vez más lo idéntico sobre el infinito y, por ende, de hacer penetrar en él la continuidad de semejanza, la relación de analogía, la oposición de los predicados. La diferencia, por mucho que se vuelva infinita, sigue siendo presa, pues, del cuádruple grillete de la representación¹⁶⁴. Su situación apenas ha cambiado.

La diferencia sigue marcada por la maldición; sólo se han descubierto medios más sutiles y más sublimes de hacerla expiar, o de someterla, de rescatarla para ponerla bajo las categorías de la representación (*DR*, 390)

¹⁶⁴ Cf. F.-J. MARTÍNEZ: *Op. Cit.*, cap. X, pp. 194-208.

Por último, y ése es el tercer postulado de la imagen del pensamiento, la relación de co-afinidad (o vínculo *a priori*) que se supone existe entre el pensamiento y lo verdadero se expresa en la *pretensión al fundamento*.

II. 3. La pretensión al fundamento

Quizás la cuestión más importante e incluso la única determinante sea la de saber qué significa pensar. Plantear esa pregunta nos conduce, empero, a buscar una «imagen del pensamiento» (con una «i» minúscula¹⁶⁵); es decir, una imagen fundamental que, en el caso de Deleuze, y anticipando sobre lo que habremos de decir, será aquella que establece la ecuación «pensar = crear». Ahora bien, «adoptar esta posición o intuición en lo atinente al pensamiento es recusar, en consecuencia, la problemática del fundamento, que ha ocupado la metafísica desde Aristóteles hasta Nietzsche»¹⁶⁶. Pero, ¿en qué consiste esa problemática del fundamento? ¿Qué es lo que ella pone en juego y/o compromete? Ante todo, es preciso señalar que lo que se entiende tradicionalmente por filosofía es todo «pensar acerca del fundamento y pensar fundamentador»¹⁶⁷. Ahora bien, si se considera que el problema del comienzo es como tal un problema «muy delicado», es porque comenzar —esto es, fundar— no significa otra cosa que «demostrar a partir de proposiciones primeras», tal y como lo enuncia la lógica argumentativa cuando apela a «conceptos superiores o más fundamentales»¹⁶⁸. Pero a su vez, resulta absolutamente imperativo, para llegar a esos conceptos primeros o fundantes, «eliminar todos los presupuestos» (*DR*, 201) pre- o no-

¹⁶⁵ Nótese la distinción —cuando menos clave— que establece Deleuze entre la Imagen del pensamiento (con una «i» mayúscula) y las imágenes del pensamiento (con una «i» minúscula). Cada filosofía inventa un *agon* característico, con sus propios «personajes conceptuales»; es decir, un «teatro filosófico» que coincide a su vez con cierta «imagen» del pensamiento. Esa imagen (con una «i» minúscula) no remite ni a la figura o representación de algo ni a una *Weltanschauung*; antes bien, designa el «problema», «Idea-problema» o «plano de inmanencia», que subyace a una determinada filosofía, y que constituye, como tal, el suelo pre-filosófico que esa filosofía presupone para llevar a cabo sus construcciones conceptuales (cf. Apéndice). Ahora bien, en el momento en que se reifica ese problema-matriz, considerándolo el único plano de pensamiento válido, es precisamente cuando uno corre el riesgo de recaer en la «imagen dogmática» (con una «i» mayúscula), puesto que se genera de nuevo esa gran ilusión de trascendencia según la cual ese plano, por naturaleza local, parcial e inacabado, es EL plano desde el cual se puede pensar (cf. Rajchman, *Deleuze. Un mapa*, pp. 39-40).

¹⁶⁶ P. MENGUE: *Op. Cit.*, p. 16.

¹⁶⁷ J.-L. PARDO: *Op. Cit.*, p. 16.

¹⁶⁸ Cf. P. MENGUE: *Op. Cit.*, pp. 15-16.

filosóficos tras las cuales se oculta el auténtico comienzo (asimismo, se mostrará que esos presupuestos pueden ser de dos tipos: ora «objetivos», ora «subjetivos»). Romper «una vez por todas» con la *doxa* u opinión: ése es, pues, el acto fundacional de la filosofía.

La Historia de la Filosofía nos enseña que el fundamento ha conocido en Occidente dos grandes nombres, a saber: el Ser y el Sujeto. Tras la disolución progresiva de la metafísica del ser, la cual va pareja del ocaso de la escolástica medieval, el lugar del fundamento es trasladado del ser como tal al sujeto. La filosofía se propone entonces pensar el Sujeto como fundamento y determinarlo asimismo como punto de partida (o punto arquimédico) en el triple orden del ser, del saber y del hacer. En otras palabras, el sujeto está llamado a suplir, pues, el desmoronamiento del esquema lógico y ontológico sobre el que la síntesis sistemática de la filosofía medieval se había llevado a cabo. Recordemos al respecto que la escolástica asignaba entonces a la noción de «sustancia» la tarea doble de respetar, por una parte, el viejo postulado de la unidad del ser, y de dar cuenta, por la otra, tanto de las diferencias inherentes a la multiplicidad de los entes como de la distancia, infinita pero no infranqueable, que se da entre los entes y el Ente Supremo (Dios). Por tal motivo, la metafísica medieval se veía obligada a recurrir a una concepción analógica del ser o de la sustancia: por un lado, consideraba la sustancia en un sentido propio y superior, a la que cualquier ente habría de estar ligado a modo de «atributo»; por la otra, la consideraba en un sentido derivado e inferior, designando asimismo a todo ente que también *sería* por cuanto participase de ella a guisa de derivación. Pero cuando ese esquema lógico y ontológico se desploma; en otros términos, cuando la unidad del ser se disuelve en una colección desordenada de «atributos» sin relación aparente con una sustancia ahora desconocida, es al sujeto a quien la filosofía moderna —y, en especial, el programa racionalista— asigna la función de restaurar un orden objetivo de relaciones en el seno de esos elementos de percepción y conocimiento del mundo («lo dado», la «experiencia»), cuya trabazón interna viene ahora a faltar¹⁶⁹.

La «filosofía de la subjetividad», en su versión racionalista, trata de devolver, pues, un nuevo sentido a la noción de «sustancia», al convertir todos esos elementos de percepción y conocimiento del mundo en las representaciones de un sujeto. Asimismo, se divisa que el esquema «sustancia/atributos», por mucho que cambie de plano o sea transpuesto del paradigma del ser al de la conciencia, continúa operando de la misma forma: el sujeto (como sustancia) es quien aporta la trabazón interna a partir de la que sus representaciones (como

¹⁶⁹ Cf. J.-L. PARDO: *Op. Cit.*, pp. 16-17, 20-22.

atributos) pueden gozar de un orden de relaciones objetivo o racional. Al situar al sujeto como origen y al convertir sus representaciones en criterio de verdad, la filosofía de la conciencia cree, pues, entrar en posesión del punto de partida (o fundamento) a raíz del cual se podrá desplegar el «orden de las razones» (como diría Descartes) constitutivo del saber auténtico.

Ahora bien, la determinación de un orden de las razones implica forzosamente —ya lo hemos señalado— la institución de una diferencia de estatuto entre los conceptos: por un lado, están los conceptos primeros, aquellos que fundan; por otro, los conceptos derivados o fundados. Pero una vez asentado esto —y aquí radica precisamente la crítica deleuziana de la idea de comienzo como fundamentación— ¿de dónde la filosofía extrae su criterio de diferenciación y jerarquización de los conceptos si no es de la *doxa*, de la opinión misma? En efecto, si la necesidad definida como verdad —ya lo veremos— escapa al control del pensamiento por cuanto le es radicalmente exterior; en otras palabras, si la supuesta afinidad del pensamiento con lo verdadero releva de una auténtica mixtificación, entonces es preciso convenir que la filosofía no alcanza el fundamento más que seleccionando opiniones universales (el ser empírico, sensible y concreto en Hegel, la Opinión originaria o *Urdoxa* en Husserl, la comprensión pre-ontológica en Heidegger, etc.). Lo que es otra manera de decir, pues, que la filosofía, según Deleuze, es incapaz de comenzar por sí misma —esto es, de fundamentar— en la medida en que no logra deshacerse de los presupuestos pre-filosóficos. Esa impotencia está obviamente ligada al modelo del reconocimiento: pues el pensamiento que funda no tiene otra alternativa que la de hacer círculo con la opinión, a la que pretende superar y conservar a la vez.

II. 4. Una nueva imagen del pensamiento

Ya hemos visto que la hipótesis «ontológica» de Deleuze se expresa, entre otras cosas, en la idea bergsoniana según la cual el Todo de lo real no está nunca dado. Y, asimismo, que ese Todo no lo está jamás sencillamente porque se está haciendo, está en proceso o deviene. Aquí todo está en movimiento, todo cambia según grados diferentes de velocidad, todo es asunto de lentitud y de velocidad; y ello, hasta tal punto que, incluso detrás de la montaña más inmóvil, está aún envuelta —diría Nietzsche— una velocidad de cambio, una variación continua o una serie de pliegues imperceptibles pero no obstante reales. Dicha intuición «ontológica» conlleva asimismo una inversión categorial o «desviación categórica» (*DR*, 104) sin

precedentes en lo que respecta a la tradición filosófica. Para emplear la terminología nietzscheana, diríase que ahora es el ser quien se dice del devenir, lo uno de lo múltiple, la necesidad del azar¹⁷⁰. «Lo múltiple, resume Deleuze, no puede someterse ya a lo Uno, ni el devenir al Ser. Pero el Ser y lo Uno hacen algo mejor que perder su sentido; toman uno nuevo. Pues ahora lo Uno se dice de lo múltiple en tanto que múltiple (pedazos o fragmentos) y el Ser se dice del devenir en tanto que devenir. Ésa es la inversión nietzscheana [...]. Ya no se opone el devenir al Ser, ni lo múltiple a lo Uno (estas oposiciones son las categorías del nihilismo). Por el contrario, se afirma lo Uno de lo múltiple, el Ser del devenir. O bien, como dice Nietzsche, se afirma la necesidad del azar» (N, 226-227). Por ello, hace falta reconocer y convenir que el verdadero comienzo, en filosofía, siempre habrá de ser *repetido e incluso afirmado* «para todas las veces». Lo que significa, pues, que «filosofar es entrar en la diferencia, salir de la identidad y, en consecuencia, determinar los medios y riesgos que tal salida exige. Quizás no se trate más que de esto desde el inicio de la filosofía, a saber: de no poder permanecer ahí donde [ese inicio] parece estar anclado, asegurado de un suelo, una morada y una historia. Pero tan pronto como nos movemos, la diferencia entra en juego y no puede haber una única manera de entrar en (la) diferencia»¹⁷¹. Así pues, si el mundo no posee ya la realidad o fiabilidad que se cree, y si adquiere asimismo un carácter esencialmente heterogéneo, entonces el concepto de comienzo deja lógicamente de envolver la unicidad y de asimilarse al «una vez por todas» —pues, sea dicho de una vez, «el concepto de comienzo no envuelve la unicidad más que bajo la condición de presuponer la identidad de lo que está por pensar»¹⁷². Por otra parte, de ser lo real fundamentalmente heterogéneo, inestable y moviente, se precisa asimismo un nuevo concepto de verdad. En efecto, cuando el «mundo verídico» se viene abajo, lo que precipita a su vez es el desplome de la verdad concebida como justo contenido correspondiente a lo que debe ser dicho y/o pensado. Lo que es otra manera de decir, pues, que la inversión-derribamiento del mundo verídico neutraliza de inmediato (la operatividad de) la concepción tradicional de la verdad como «adecuación» —*crepúsculo de los ídolos*. Inversamente, nótese que «un nuevo *concepto de verdad* —ligado al arte y a la revelación— [será] la respuesta adecuada, en el plano del conocimiento, a una consideración previa y ontológica, que implica a su vez un nuevo *concepto de realidad*, una nueva

¹⁷⁰ Cf. NF, 122, 264.

¹⁷¹ J.-L. NANCY: «Les différences parallèles. Deleuze et Derrida, avec une coda hégélienne», in *Colloque: Derrida, la tradition de la philosophie*, Paris, ENSavoirs en multimédia, octobre 2005.

Enlace: <<http://archives.diffusion.ens.fr/index.php?res=conf&idconf=909>>

¹⁷² F. ZOURABICHVILI: *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 2004, p. 23.

concepción del mundo, como algo indeterminado, mutable y en proceso»¹⁷³. Finalmente, de estos nuevos conceptos de verdad y realidad se colige una concepción renovada «de lo que pensar quiere decir». Pensar no significa ya conocer (en sentido tradicional): «[pensar] no es ofrecer una razón última, identificar “la” esencia, encontrar “el” fundamento situado en un origen mítico. Ni siquiera consiste en buscar “la” verdad, como si “la” verdad fuese algo dado o independiente de nuestra búsqueda y de nosotros mismos; como si la verdad fuese un acontecimiento que tiene lugar “fuera” de nosotros y que nosotros tendríamos que interiorizar, o al que tuviéramos que acomodarnos»¹⁷⁴.

Pues bien, la filosofía de Deleuze no nos convida a otra cosa que a abandonar la tierra firme y segura de nuestras certidumbres, a rehuir ese «país de la verdad» o esa «isla» del «entendimiento puro» cuyos lindos, lugares y catastros pretende Kant fijar de una vez en la *Crítica de la razón pura*. Lo que se nos propone, en cambio, es (aprender a) «flotar sobre el océano infinito del devenir», (a) «deslizarse sin anclaje sobre el caos del ser»¹⁷⁵. La abjuración del mundo de la representación —y, por ende, de toda trascendencia (Ser, Dios o Sujeto)— se hace, pues, en nombre de una inmanencia recobrada. Ahora bien, si «la inmanencia es precisamente el vértigo filosófico» (*SPE*, 164), lo es por cuanto señala el afuera radical —esto es, el «océano vasto y tempestuoso» de materia intensa— donde se difuminan las coordenadas de la representación, así como los últimos asideros fijos y sólidos a los que el pensamiento podía arrimarse. Aquí el pensamiento «[está] en presencia de un universo radicalmente a-centrado, sin ejes, sin derecha ni izquierda, sin arriba ni abajo, un mundo de “universal variación”»¹⁷⁶. Pensar —que no conocer— significa, pues, zambullirse en la inmanencia; es decir, en «una fuente que no sale sin embargo fuera de sí y vuelve a verterse en sí misma en un vertiginoso movimiento sin fin»¹⁷⁷. De este modo, si pensar —lo señalábamos párrafos atrás— consiste en una «aventura peligrosa», es porque aquello de lo que se trata en última instancia es de «enseñar al hombre a vivir en lo desconocido»¹⁷⁸. Y a este respecto, la inmanencia no designa sino la corriente indomeñable que lo arrastra inexorablemente hacia una *terra incognita*; tierra desconocida que «no está más allá de los

¹⁷³ R. ÁVILA: *Identidad y tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto*, Barcelona, Crítica, 1999, p. 79.

¹⁷⁴ *Ibidem*.

¹⁷⁵ P. MENGUE: *Op. Cit.*, p. 16.

¹⁷⁶ P. MARRATI: *Op. Cit.*, p. 264.

¹⁷⁷ G. AGAMBEN: «La inmanencia absoluta», en *Gilles Deleuze. Una vida filosófica*, Revista «*Sé Cautó*» (Santiago de Cali), 2002, p. 73.

¹⁷⁸ L. CHESTOV: *Sur les confins de la vie. L'apothéose du déracinement*, Paris, Flammarion, 1967, p. 208.

cielos, sino entre nosotros, alrededor de nosotros, en nosotros», pero cuyo *espesor* —más bien que profundidad— hace que las cosas y los seres parezcan desplazados, o, dicho de otra manera, en relación de «paratopia» consigo mismos¹⁷⁹. Sentado esto, diríase que el acto de pensar se asemeja a una suerte de navegación en alta mar, por cuanto no le queda al pensamiento otra alternativa que la de coger un camino sin marcas ni referencias y de trazar asimismo en lo no-trazado. «La lógica de un pensamiento, dice Deleuze, no tiene nada que ver con un sistema racional y equilibrado. [...] La lógica de un pensamiento es una especie de corriente que nos arrastra, una serie de ráfagas o de sacudidas. Como decía Leibniz: cuando creíamos haber llegado a puerto, nos encontramos de nuevo en alta mar» (C, 153-154). Dicho en otro registro poético o metafórico, la lógica misma del pensamiento nos fuerza a «sumergirnos como el “nadador que bucea”» (PS, 182), aunque bien convendría reconocer que, por lo general, «los filósofos siempre fueron notables ineptos para la natación»¹⁸⁰.

Para Deleuze, la situación inicial del pensamiento, lejos de manifestar una dote natural para lo verdadero, remite por el contrario a una impotencia o «Impoder»¹⁸¹ casi congénito para pensar. El «falso problema» (Bergson) —o, lo que viene a ser lo mismo en Deleuze, la «estupidez»— designa asimismo ese estado previo de un pensamiento que «no sabe pensar aún» (Heidegger). Si el acto efectivo de pensar, como ya se mostrará, ha de ser engendrado en el pensamiento, y si esa génesis depende a su vez de algo que violente el pensamiento, entonces la estupidez no designa otra cosa que ese estado de «estupor natural» en el que el pensamiento queda limitado a «sus posibilidades meramente abstractas» (PS, 180). Ahora bien, que el pensamiento constituya inicialmente «una mera “posibilidad” de pensar» (QF, 57) no quiere decir, empero, que la estupidez coincida con la ignorancia y/o con la retahíla de errores de la que esa triste necesidad, en la que el pensador se encuentra de no saber de antemano, está potencialmente grávida. Por un lado, la estupidez se distingue de la ignorancia, en la medida en que ésta siempre presupone la preexistencia (o antecedencia) de capacidades vacías y formales respecto de sus contenidos materiales o empíricos. En pocas palabras, diríase que la ignorancia siempre se presenta como el envés del saber al que presupone, mientras que la estupidez (como mera posibilidad de pensar) se refiere por el contrario a la situación inicial de un pensamiento que se encuentra separado a la vez material y formalmente

¹⁷⁹ Cf. A. VILLANI: *Op. Cit.*, p. 92.

¹⁸⁰ H. BLUMENBERG: *La inquietud que atraviesa el río. Ensayo sobre la metáfora*, Barcelona, Península, 2001, p. 8.

¹⁸¹ Cf. QF, 57-58.

de la verdad. Por el otro, tampoco se puede confundir la estupidez con el error. Pues ya hemos visto que la estupidez, lejos de atañer a una causalidad extrínseca o remitir a fuerzas ajenas (cuerpo, pasiones, intereses sensibles), se arraiga antes bien en lo más profundo del pensamiento, razón de por qué decíamos de esa ilusión interna que es reprimible pero no disipable. «La estupidez, dice Deleuze, no es un error ni una sarta de errores», sino «una estructura del pensamiento como tal: no es una forma de equivocarse, expresa por derecho el sinsentido del pensamiento» (*NF*, 148). En resumidas cuentas, si la estupidez remite a una simple posibilidad de pensar, cualificando asimismo las verdades del pensamiento como meras posibilidades abstractas, es porque —ya lo veremos— a la *cogitatio* y a sus correspondientes *cogitanda* «les falta la necesidad y la garra de la necesidad» (*PS*, 178).

En verdad, los conceptos no designan nunca más que posibilidades. Les falta un sello, el de la necesidad absoluta, es decir, el de una violencia original ejercida sobre el pensamiento, el de una extrañeza, el de una enemistad que sería la única cosa capaz de arrancarlo a su estupor natural o a su eterna posibilidad (*DR*, 215)

De lo anterior se colige que el acto de pensar no puede apuntar a una predisposición natural, no es algo innato. Pero tampoco se puede deducir por razón inversa que el pensar consista en el resultado adquirido de una actividad de *learning*¹⁸². Que se parta, ora —a la manera idealista— de la interioridad de un Yo sustancial y bien acabado que pone las condiciones de la experiencia, ora —a la manera positivista— de la exterioridad relativa de un Mundo estable y homogéneo que se ofrece apaciblemente a la mirada del observador, esto no supone en última instancia ruptura alguna con la imagen dominante del pensamiento: pues en ambos casos, el acto de pensar siempre viene referido, por una parte, al «voluntarismo» del pensador y, por otra, a la identidad presupuesta de lo que está por pensar. De este modo, se pasan por alto los dos aspectos principales e íntimamente ligados por los que se define —ya lo veremos— todo acto efectivo de pensar: pensar es algo fundamentalmente «involuntario», en la medida en que se origina en «un afuera más lejano que todo mundo exterior, por lo tanto, más próximo que todo mundo interior». Para Deleuze, «pensar siempre procede del afuera», razón por la cual «no es algo innato o adquirido. No es el ejercicio innato de una facultad, pero tampoco es un *learning* que se constituye en el mundo exterior» (*F*, 152). Pensar como tal atañe por el contrario a una «génesis», a un «engendramiento». En este sentido Deleuze

¹⁸² Cf. *DR*, 124.

considera —valiéndose asimismo de una tesis de Artaud— que el pensamiento se define ante todo por su carácter «genital», y que esa genitalidad del pensamiento se opone tanto a la visión idealista de un pensamiento que piensa sólo y por sí mismo (ya se exprese esa predisposición natural en el «innatismo» cartesiano o en la «reminiscencia» platónica), como a la concepción positivista que equipara el pensamiento con lo adquirido. Para Deleuze, «pensar es crear, y no hay otra creación sino que crear es, ante todo, engendrar “pensamiento” en el pensamiento» (*DR*, 227). Por eso, pensar siempre señala una «segunda potencia del pensamiento»; vale decir, «un acontecimiento extraordinario para el propio pensamiento» (*NF*, 152).

Ni recta naturaleza del pensamiento (la estupidez designa el estado originario de un pensamiento separado material y formalmente de la verdad), ni buena voluntad del pensador (la «pereza», como bien dice Nietzsche, hace que el hombre raramente busque la verdad¹⁸³), la razón profunda de esa génesis o ese engendramiento del pensar en el pensamiento ha de ser situada, como ya adelantábamos líneas atrás, del lado de lo «inconsciente» (en sentido proustiano más que freudiano). En efecto, si «la búsqueda de la verdad es, como dice Deleuze, la aventura de lo involuntario», es porque el acto de pensar depende como tal de un encuentro con algo que no depende de él: pues «el pensamiento no es nada sin algo que fuerce a pensar, sin algo que lo violente» (*PS*, 178). En otras palabras, decir que pensar procede del afuera — y, asimismo, que «todo acontece de manera sumamente involuntaria»¹⁸⁴— no significa otra cosa que sólo «lo fortuito o la contingencia del encuentro garantiza la necesidad de lo que fuerza a pensar» (*DR*, 224). En este sentido, engendrar “pensamiento” en el pensamiento no puede ser la consecuencia de una «decisión premeditada», de un «esfuerzo voluntario». O, lo que viene a ser lo mismo, pensar no depende —al menos en un principio— de unas síntesis activas de la conciencia. Antes bien, tiene lugar a espaldas del pensador, originándose —ya lo veremos— en una «síntesis pasiva» del inconsciente¹⁸⁵. Por tal motivo, «¿qué me da a mí derecho a hablar de un yo, e incluso de un yo como causa, y, en fin, de un yo causa de pensamientos? [...] un pensamiento viene cuando “él” quiere, y no cuando “yo” quiero; de modo que es un *falseamiento* de los hechos decir: el sujeto “yo” es la condición del predicado

¹⁸³ Cf. F. NIETZSCHE: *Tercera consideración intempestiva. Schopenhauer como educador*, Madrid, Valdemar, 1999, p. 35.

¹⁸⁴ F. NIETZSCHE: *Ecce homo*, Madrid, Alianza, 2008, «Así habló Zaratustra», § 3, p. 108.

¹⁸⁵ Cf. *DR*, cap. II.

“pienso”»¹⁸⁶. De ahí deriva a su vez una distinción fundamental entre dos ejercicios de las facultades; vale decir, entre dos usos de las síntesis del pensamiento. Nótese que Deleuze retoma aquí la distinción kantiana «conocer/pensar», pero redirigiéndola a otro espíritu.

Por un lado, nuestro autor distingue el ejercicio «voluntario/empírico» de las facultades (equivale al uso «trascendente/representacional» de las síntesis) en el que pensar —lo hemos visto— significa re-conocer. Según esa modalidad de colaboración (*concordia facultatum*), las facultades pensantes se ejercen de forma armoniosa sobre un objeto que se supone es el mismo (es el mismo objeto que puedo ver, sentir, imaginar, concebir, etc.). De modo que «[cuando] uno se limita a las cosas y a las palabras, se puede pensar que se habla de lo que se ve, que se ve aquello de lo que se habla, y que las dos cosas se encadenan» (*F*, 94). Pero lo que hace en realidad el pensamiento, en cuanto se limita a un acto de reconocimiento, no es otra cosa que reflexionar *en vase clos* sobre los datos de la representación —esto es, sobre lo real-actual, lo ya dado o lo ya existente— corriendo asimismo el riesgo de «no [poder] hacer más que una cosa al infinito: corregir sus correcciones» (*ES*, 89). Frente a esa determinación del pensar como reconocer, Deleuze pone de manifiesto, por otro lado, un ejercicio «involuntario/trascendente» de las facultades (corresponde al uso «inmanente/productivo» de las síntesis¹⁸⁷) según el cual pensar, lejos de coincidir —foucaultianamente hablando— con el involucramiento del ver y el hablar en «la interioridad resplandeciente del pensamiento», consiste por el contrario en objetivar —lo veremos a continuación— una pura relación de exterioridad con el Afuera¹⁸⁸ bajo la presión (o coacción) de fuerzas anónimas; vale decir, activas.

¹⁸⁶ F. NIETZSCHE: *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 2008, Sección primera, § 16-17, p. 40.

¹⁸⁷ Cf. A. VILLANI: *Op. Cit.*, p. 100.

¹⁸⁸ NOTA SOBRE EL «PENSAMIENTO DEL AFUERA» (BLANCHOT, FOUCAULT, DELEUZE). La mayor parte de las referencias a Blanchot aparecen vinculadas —en la obra de Deleuze— a la noción de «afuera». Esa noción designa, a grandes rasgos, lo «no pensado en el pensamiento» (*QF*, 62); es decir, un movimiento involuntario y tempestuoso que se precipita bruscamente en el «intersticio» de las facultades pensantes (sensibilidad, imaginación, entendimiento, sociabilidad, etc.) y las hace *disyuntar*, poniendo asimismo en jaque la *concordia facultatum*. De esa disyunción aflora, empero, otro ejercicio del pensamiento (determinado como *discordia facultatum*) por el que el acto efectivo de pensar señala paradójicamente lo que adviene de forma inconsciente —es decir, involuntaria— al pensamiento. «Ver es pensar, hablar es pensar, pero pensar se hace en el intersticio, en la disyunción entre ver y hablar» (*F*, 116). Inseparable de una crisis de confianza en la racionalidad y el poder de dominio lógico que la tradición atribuye al pensamiento (como re-conocer), el concepto de afuera no sólo permite arrojar luz sobre la «interioridad de la reflexión filosófica» y la «positividad del saber» (cf. Foucault, *El pensamiento del afuera*, p. 17). También designa ese «no-lugar» donde la «bella interioridad que reuniría lo

visible y lo enunciable» se hiende (*F*, 116). El afuera implica, en efecto, una fisura o grieta «irreductible», que impide toda concordancia facultativa, resolución fundamental o clausura en una interioridad: bajo la presión del afuera, las facultades pensantes se desquician y acaban saliendo de sus goznes. Ésa es su paradoja constitutiva: el afuera «es a la vez lo que tiene que ser pensado y lo que no puede ser pensado» (*QF*, 62). Asimismo, el afuera va emparentado a un «impoder del pensamiento» (*QF*, 57-58), por cuanto imposibilita de entrada toda reconciliación del pensamiento consigo mismo. Pero lo decisivo de ese impoder, que traduce mal que bien la «imposibilidad de pensar» blanchotiana (cf. *Le livre à venir*, p. 55), no radica exclusiva y negativamente en su pertenencia al pensamiento a modo de hiato que impide «volverse a encontrar al final, involucrase y recogerse en la interioridad resplandeciente de un pensamiento que es de pleno derecho Ser y Palabra» (Foucault, *op. cit.*, p. 18). Lo decisivo reside, más profundamente, en su carácter coercitivo, positivo y creador: es «lo que fuerza a pensar», lo que «engendra “pensamiento” en el pensamiento». Del «afuera del pensamiento» al «pensamiento del afuera»: ése es el desplazamiento clave —operado por Deleuze— a raíz del cual ese «acontecimiento» peligroso, que amenazaba en Blanchot la posibilidad misma de pensar, se transforma en un acto de pensamiento formulable, enunciable, cualquiera sea la «fuerza de dispersión» (como recoge *L’entretien infini*) que lo acompañe. Circunscrito en el interior de un «intersticio» (*F*, 116), de un «intervalo» (*IT-C2*, 241), el afuera (o lo impensado) no sólo designa, empero, lo que viene a insertarse *entre* los «estratos» del pensamiento, sino el «entredós» mismo, constitutivo de todo estrato (cf. Ropars-Wuilleumier, «La “pensée du dehors” dans *L’image-temps* (Deleuze et Blanchot)», p. 16). Posee un emplazamiento propio, aunque esté situado entre los emplazamientos, en una zona-límite donde lo pensable y lo impensable se vuelven «indiscernibles». Por ello, la noción de afuera aparece irremisiblemente ligada a la proximidad de un «adentro»: pues lo no-pensado, según una fórmula recurrente de Deleuze, no está fuera del pensamiento, sino que es su afuera «no exterior». Lo que se da, pues, es un «contacto inmediato del adentro y del afuera» (*IT-C2*, 291), de modo que el afuera «más lejano que cualquier mundo exterior» coexiste con un adentro, a su vez, «más profundo que cualquier mundo interior» (*F*, 18; *C*, 159-160; *QF*, 62). «Afuera no exterior» y «adentro no interior» se presentan, asimismo, como las dos caras reversibles de un mismo pliegue que atraviesa el pensamiento: la fisura original, que procedía del afuera, se reintroduce ahora en el adentro del pensamiento. Lo que, en Blanchot, señalaba esencialmente una fuerza de exclusión y de arrancamiento, se convierte, por el extraño uso que hace Deleuze del afuera, en una potencia de inclusión de la exterioridad, por la cual lo no-pensado se abre paso en el pensamiento y lo trabaja desde dentro. «Pensar es buscar ese *afuera* en el propio *adentro*, como lo impensado que está incrustado en todo pensamiento», es «llegar a lo no estratificado» (*F*, 19, 116). Reconozcámoslo: ese uso de Blanchot es poco blanchotiano. Ante todo porque el afuera, según aparece formulado en *L’espace littéraire* o en *L’entretien infini*, jamás se presenta como un «pensamiento»; antes bien, remite a una «atracción» (también llamada «pasión»), que al exteriorizar las categorías que sirven de referencias al pensamiento conceptual (persona, palabra, tiempo, ser), impide la interioridad de un adentro y desliga la propia exterioridad de todo anclaje «espacial». No se trata de una falta de relación —aunque sea disyuntiva— entre afuera y adentro; la cuestión es que el afuera blanchotiano carece lisa y llanamente de lugar para ser (pensable). Razón de por qué —dice Foucault— «no tiene positividad»: su movimiento de exteriorización no sólo «desata, en una pura dispersión, todas las figuras de la interioridad» (cf. Foucault, *op. cit.*, pp. 40-41), sino que aboca «al vacío, a la ausencia, a la pura negatividad» (cf. Schérer, «*Homo tantum*. Lo impersonal: una política», p. 18). Esas aclaraciones no significan, empero, que Deleuze haya leído poco (o mal) a Blanchot; en realidad, lo lee a través de Foucault, cuyo mérito radica

En el primer caso, el sentido común constituye el elemento en el que se mueve el pensamiento, por cuanto —lo acabamos de señalar— siempre es el mismo objeto el que puede ser percibido, recordado, imaginado, concebido, etc.; pero en el segundo, lo que se manifiesta no es otra cosa que la *paradoja* como elemento vocacional del pensamiento (en sentido deleuziano). La paradoja, en cuanto tal, hace estallar la *concordia facultatum* y coloca asimismo a cada facultad en presencia de un tipo de signo —ya lo veremos— que sólo la concierne a ella. Como bien resume Deleuze:

Voluntario e involuntario no designan facultades distintas, sino más bien un ejercicio diferente de las mismas facultades. La percepción, la memoria, la imaginación, la inteligencia, el propio pensamiento tienen sólo un ejercicio contingente mientras se ejercen voluntariamente: entonces lo que percibimos, podríamos perfectamente, recordarlo, imaginarlo, concebirlo; e inversamente. [...] Por el contrario, cada vez que una facultad adquiere su forma involuntaria, descubre y alcanza su propio límite, se eleva a un ejercicio trascendente, comprende su propia necesidad como su fuerza irremplazable. Deja de ser intercambiable. [...] El ejercicio involuntario es el límite trascendente o la vocación de cada facultad (*PS*, 182-183)

Sentado esto, conviene señalar que el pensamiento (en sentido deleuziano) no remite como tal a una facultad en particular, sino que, al contrario, designa el «devenir-activo» de las

precisamente en haber evidenciado la productividad de ese concepto de afuera, «hacia el cual, fuera del cual» se ve y se habla; es decir, se piensa. En pocas palabras, diríase que Deleuze, en una lectura cuidadosa de Foucault, muestra que ese afuera —hacia el cual se dirige el pensamiento disyuntivo— «no tiene forma», por cuanto se confunde con un «juego de fuerzas» (*F*, 116), cuyo movimiento de expansión múltiple arruina desde el interior los estratos constituidos, liberando un puro «devenir» que suspende el horizonte de coherencia relativa (requerido por la representación), a la vez que obliga el pensamiento a pensar lo que se sustrae a toda forma de presencia-interioridad. De ello se coligen dos consecuencias: 1º- que tanto en Deleuze como en Blanchot, el afuera neutraliza la concepción (imperante de San Agustín a Husserl) del tiempo como presente englobante: a la pasión blanchotiana del afuera, concebida como «dispersión del presente que no pasa» (cf. *L'entretien infini*, p. 64), responde la fulguración deleuziana del devenir, que pone en jaque la historia y su evolución (Deleuze con Blanchot); 2º- que el devenir como tal, lejos de implicar una mera «imposibilidad de pensar» por reconducción a la pura ausencia, convierte la *déprise de soi* (o imposibilidad de decir Yo) en el murmullo anónimo de un «se piensa»; pues es sólo deviniendo otro como se puede pensar lo no-pensado (Deleuze contra Blanchot). En resumidas cuentas, la idea consiste, por un lado, en ligar la imposibilidad de la presencia (propia del afuera blanchotiano) al devenir deleuziano (como suspensión de la temporalidad cronológica), y por el otro, en colmar el vacío (ocasionado por la destitución del sujeto) por un «“SE” impersonal» que piensa en nosotros lo que nosotros no pensamos todavía.

facultades (*NF*, 153); «n^a... potencia» que sólo alcanza el pensamiento por cuanto esté sometido a la violencia de las fuerzas del afuera. Ese gesto reiteradamente esbozado por Deleuze, que consiste en idear el pensamiento como un sistema abierto de facultades heterogéneas, testimonia *mutatis mutandis* la impronta imborrable, la evidente influencia, que la «filosofía crítica de Kant» ha ejercido sobre la suya. Deleuze considera en efecto que la «doctrina de las facultades» constituye una «pieza [...] absolutamente necesaria en el sistema de la filosofía» (*DR*, 220). Pero no le otorga semejante importancia, sin hacerle sufrir al mismo tiempo una metamorfosis cuya razón última ha de ser localizada —ya lo veremos— del lado de la crítica que Deleuze dirige contra el reparto kantiano de lo empírico y lo trascendental. Kant ha sabido plantear la cuestión de las condiciones de la experiencia, es decir, de las *condiciones* bajo las que las facultades, y el pensamiento mismo, realizan una experiencia, entran en relación con aquello que no depende de ellos. Ése es el planteamiento novedoso que, de hecho, le vale elogios: «descubre el prodigioso dominio de lo trascendental. Es el equivalente, escribe Deleuze, de un gran explorador; no de otro mundo, sino de una montaña o subterráneo de este mundo». Pero si Kant, en última instancia, no puede culminar su hallazgo, es fundamentalmente porque no quiere renunciar, como bien muestra Deleuze, a los presupuestos implícitos de la representación. La descripción detallada, en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, de las tres síntesis que miden el aporte respectivo de las facultades, y que culmina en la tercera, la del reconocimiento, atestigua en este sentido el primado de la «representación en general» como género superior del pensar. En efecto, «el pensar [para Kant] no existe solamente “también” y junto a la intuición, sino que se refiere, de acuerdo con su propia estructura interior, a lo mismo hacia lo cual la intuición tiende primaria y continuamente. Pero si de esta suerte el pensar ha de referirse, esencialmente, a la intuición, debe haber necesariamente entre ambos, es decir, entre la intuición y el pensar, cierta afinidad íntima, que permitiría la unión de ambos. Esta afinidad, este origen en el mismo género (*genus*), se expresa por el hecho de que para ambos la “representación en general” (*repraesentatio*) es el género»¹⁸⁹. Ahora bien, del preservar férreamente los derechos implícitos de la representación se sigue que Kant —ya lo veremos— no puede hacer otra cosa que no sea derivar la condición «a imagen y semejanza» de lo condicionado; es decir, «[calcar] las llamadas estructuras trascendentales sobre los actos empíricos de una conciencia psicológica» (*DR*, 209). Tal era ya, de hecho, la crítica explícita de Bergson —que Deleuze hace suya— contra el proyecto kantiano de establecer los límites del uso legítimo de las

¹⁸⁹ M. HEIDEGGER: *Kant y el problema de la metafísica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973, p. 27.

facultades. Para Bergson, el error de Kant consiste en haber considerado como la naturaleza misma de nuestro espíritu aquello que no es más que el resultado de «hábitos» de la inteligencia, dictados como tales por las necesidades de la vida¹⁹⁰. Y ésta es precisamente la razón de por qué el autor de la *Crítica* no hace, en última instancia, más que describir el ejercicio empírico (o voluntario) de las facultades, reduciendo asimismo el pensamiento a un mero acto de reconocer donde se impone la experiencia pacificada de los fenómenos mejor conocidos a expensas de *lo incognoscible*. O, como diría Deleuze, en detrimento de lo que en el pensamiento aún permanece impensado por culpa de fuerzas que lo vuelven impensable. Ahora bien, es obvio —subraya vigorosamente nuestro autor— que «de todos los movimientos incluso finitos del pensamiento, la forma de la reconocimiento es sin duda la que llega menos lejos, la más pobre y la más pueril» (*QF*, 140). Y ello, para no decir de esa forma de pensar que es, como tal, la «banalidad cotidiana en persona» (*DR*, 209).

Contra esa visión reconfortante de un pensamiento que sólo realiza *reencuentros* apacibles, Deleuze define lo que —a sus ojos— constituye la condición de todo pensar efectivo: «es necesario que el espíritu sea afectado» (*ES*, 12) —esto es, violentado, forzado o constreñido— puesto que el pensamiento, como ya se ha mostrado, no es nada sin algo que lo fuerce a pensar, sin algo que lo violente. De ahí derivan a su vez las referencias entrecruzadas de Deleuze a la «impresión» humeana, al «afecto» spinozista, a la «fuerza» nietzscheana o al «signo» de corte proustiano. Ésos son los imperativos que se dirigen, en forma de preguntas (y, enrolladas en ellas, en forma de Ideas-problemas), al inconsciente del pensamiento como al «Yo fisurado», por cuanto solicitan —para ser pensados— un uso superior o trascendente de las facultades, gracias al cual se pone en tela de juicio, no sólo la pretendida identidad y unicidad del objeto sobre el que esas facultades se ejercen, sino también la integridad misma del Cogito como proposición de la conciencia y fuente de la *concordia facultatum*. En otras palabras, la génesis involuntaria del pensamiento —esto es, el ejercicio superior de las facultades pensantes— conlleva forzosamente una destitución doble, que concierne al objeto (concebido como interioridad, esencia o contenido explícito) y al sujeto (definido como «yo sustancial y bien acabado»). Lo que significa, pues, esa destitución en cadena, no es otra cosa que el derrocamiento del mundo de la representación, a raíz del que —ya lo veremos— el Objeto deja paso al «signo»; y el Sujeto, a la «larva» (o al «embrión»). Remitiendo no

¹⁹⁰ Cf. H. BERGSON: *Materia y memoria*, Madrid, Aguilar, 1963, p. 372.

obstante esa cuestión a un análisis posterior, diríase de momento que el pensamiento, según Deleuze, coincide ante todo con una impronta, una impresión dejada por el afuera (o el azar del encuentro), «pero que progresivamente se convierte en una máquina capaz de utilizar esa impresión» (*ES*, 125). Ahora bien, así como «el pensamiento no piensa sino a partir de un inconsciente, y piensa ese inconsciente en el ejercicio trascendente» (*DR*, 301), asimismo nótese que ese uso superior de las facultades implica a su vez «un *completo estar-fuera-de-sí*»¹⁹¹ (en el sentido etimológico de «*ek-stasis*», «salida de sí»): aquí el pensamiento se descentra, cada facultad «sale de sus goznes», está «*out of joint*» (*CC*, 45).

Ser afectado no significa, desde el punto de vista del pensamiento, otra cosa que encontrarse con el Afuera, toparse con ese algo impensado (o inconsciente) que las fuerzas reactivas —es decir, las fuerzas de conciencia o de representación— volvían hasta entonces impensable. Asimismo, no es de extrañar que el hecho de toparse con el Afuera diste mucho —dado el carácter azaroso y violento de todo *encuentro*— de consistir en una experiencia amistosa o placentera. Es todo lo contrario: nos quita la paz, el «calor materno del prejuicio y de los preceptos mayoritarios»¹⁹², socava el fundamento «de los hábitos del pensamiento, de las nociones cotidianas del buen sentido, de las ideas corrientes, de los complejos de ideas que responden a las necesidades más generales y constantes» (*ES*, 113). Por ello, Deleuze sustituye la metáfora del «robo» a la del «don». Pues la imagen del don es precisamente la imagen que rige la tradición filosófica, y que expresa, en última instancia, la existencia de una supuesta *phylia* entre el pensamiento y su objeto. Contra esa imagen dominante —arguye Deleuze— «lo primero en el pensamiento es la fractura, la violencia, el enemigo; y nada supone la filosofía, todo parte de una misosofía. No se debe contar con el pensamiento para sentar la necesidad relativa de lo que piensa, sino por el contrario con la contingencia de un encuentro con lo que fuerza a pensar, para levantar y erigir la necesidad absoluta de un acto de pensar, de una pasión de pensar» (*DR*, 215). En este sentido, diríase que Deleuze es el «anti-Néstor»¹⁹³ por excelencia: pues si la violencia efractiva constituye el primer momento del pensamiento; en otras palabras, si no hay más pensamiento que involuntario, coaccionado y vacilante, entonces obvio es que Deleuze se sitúa, como tal, en las antípodas del nacimiento del pensamiento como anti-violencia, simbolizada por Néstor, la palabra sabiamente racional

¹⁹¹ F. NIETZSCHE: *Ecce homo*, Madrid, Alianza, 2008, «Así habló Zaratustra», § 3, pp. 107-108.

¹⁹² Cf. A. FINKIELKRAUT: *La derrota del pensamiento*, Barcelona, Anagrama, 2000, pp. 24-27.

¹⁹³ Cf. A. VILLANI: «Crise de la raison et image de la pensée chez Gilles Deleuze», *Noesis* (Nice), 2003/5, p. 207.

y tan moralizante, que interviene para separar a Aquiles y Agamenón¹⁹⁴. Ahora bien, no es sino esa violencia nativa del pensamiento lo que la razón representativa pretende controlar; aspiración que —a ojos de Deleuze— se encuentra perfectamente ejemplificada en la obra de Kant. «Hay de todo en la Crítica: un tribunal de juez de paz, una cámara de empadronamiento, un catastro, menos el poder de una nueva política que derribaría la imagen del pensamiento» (DR, 213). No hace falta subrayar, pues, que una de las pretensiones de Deleuze consiste ante todo en romper con la aspiración propia de las filosofías críticas (o criticistas), en la medida en que «la pregunta, como bien advierte Foucault, no es ya ¿cómo hacer que la experiencia de la naturaleza dé lugar a juicios necesarios? Sino: ¿cómo hacer que el hombre piense lo que no piensa... anime, por una especie de movimiento congelado, esta figura de sí mismo que se le presenta bajo la forma de una exterioridad testaruda?»¹⁹⁵.

Para Deleuze, hay algo en el mundo que fuerza a pensar, pero ese algo que violenta el pensamiento, y que hace salir las facultades pensantes fuera de sus goznes (= *discordia facultatum*), no puede ser ya —lo acabamos de ver— el objeto correspondiente a un mero acto de reconocimiento. Conforme a las razones anteriormente aducidas, diríase que la pretensión tradicional al fundamento, pieza clave en el sistema del reconocer y el juzgar, entra efectivamente en contradicción con el concepto de necesidad, por cuanto eso que obliga a pensar, y que determina asimismo la necesidad absoluta de un acto de pensar, está ya siempre en posición de radical exterioridad respecto del pensamiento. En este sentido, la idea arriba aludida, según la cual el comienzo, en filosofía, atañe a una enemistad, violencia o misosofía originaria, no testimonia pues otra cosa que una situación inicial de rechazo o de exterioridad mutua entre el pensamiento y (la verdad de) lo que está por pensar. Si el pensamiento no se puede apoderar, pues, de su comienzo, es ante todo porque comenzar no depende de él, razón por la cual «el verdadero comienzo está necesariamente fuera del concepto, o al límite del concepto, y depende de la capacidad de este último para no cerrarse sobre sí mismo, para implicar por el contrario la relación al afuera del que saca su necesidad»¹⁹⁶. Sentado esto, ¿de qué es objeto lo que fuerza a pensar? ¿Con qué tiene que ver ese algo que *activa* la búsqueda de la verdad? «Ante todo y generalmente, el hombre sólo es capaz de buscar cuando ya ha dado por supuesta la existencia de lo buscado, cuando presupone que está ahí presente». Pero, «¿es que después de todo hay un buscar sin ese supuesto, *un buscar al que corresponde un*

¹⁹⁴ Cf. A. VILLANI: *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, Paris, Belin, 1999, pp. 73-74.

¹⁹⁵ M. FOUCAULT: *Las palabras y las cosas*, Madrid, Siglo XXI, 2010, p. 314.

¹⁹⁶ F. ZOURABICHVILI: *Op. Cit.*, pp. 23-24.

*puro encontrar?»*¹⁹⁷. La respuesta de Deleuze a ese interrogante es afirmativa. Hay algo que fuerza a pensar, que motiva la búsqueda de la verdad, y «ese algo es el objeto de un *encuentro* fundamental, y no de un reconocimiento» (*DR*, 215). Asimismo, se mostrará que la primera característica de lo que se encuentra —esto es, del objeto como «signo»— consiste en que sólo puede ser sentido; o, como decíamos líneas atrás, en que es esencialmente extra-conceptual. Pues bien, nótese que el *verdadero* comienzo, según Deleuze, atañe al concepto de «encuentro» (ese término procede del latín *occursus*), y que todo encuentro sólo se dice a su vez del afuera. Ésa es la relación de extrañeza absoluta (o de pura exterioridad), que se establece entre el pensamiento y su objeto, y que pone asimismo en juego algo muy distinto a una «realidad exterior» (un acontecimiento, un devenir). Inversamente, así como se sigue de la «filosofía de la representación» que «lo desconocido sólo es un conocido aún no reconocido, que aprender es acordarse, encontrar es volver a encontrar, salir es volver, etc.», asimismo se divisa que «la diferencia entre *encontrar* y *reencontrar* es la distancia que separa a una experiencia de su reiteración»¹⁹⁸. O, como ya se mostrará, la distancia que separa a la experiencia «real», «pura» y «no codificada», de la experiencia meramente «posible», ya normalizada o previamente indexada sobre los hábitos de la inteligencia. Bien es cierto que en la idea de «encuentro» se articulan demasiados niveles como para que se pueda aprehender de entrada su complejidad. Y ésa es, sin lugar a dudas, la razón por la cual dicha noción ha sido abandonada en el campo filosófico hasta Deleuze. En efecto, si todo encuentro fundamental, dada su naturaleza fortuita y violenta, obliga necesariamente al pensador a formular una sencilla pregunta: «¿qué ha ocurrido?», no por ello deja esa simple cuestión de señalar un nudo problemático de causalidades múltiples, que configura asimismo una tierra desconocida y temida donde los filósofos no se han aventurado más que superficialmente. Por tal motivo, no es erróneo afirmar —sino todo lo contrario— que «Deleuze [es] la *aventura de la idea de encuentro*»¹⁹⁹.

¹⁹⁷ M. HEIDEGGER: *¿Qué es metafísica?* Madrid, Alianza, 2003, pp. 21-22 (la bastardilla es nuestra).

¹⁹⁸ V. DESCOMBES: *Op. Cit.*, p. 201.

¹⁹⁹ Cf. A. VILLANI: *Op. Cit.*, p. 12.

II. 5. Un profundo anti-hegelianismo

Esa idea de encuentro designa, pues, el auténtico comienzo según nuestro autor. Pero esto no quiere decir no obstante —tengámoslo presente— que el encuentro coincida con el «punto de partida» (en su acepción tradicional), puesto que, de ser así, recaeríamos de golpe en la problemática del fundamento firme y seguro. El encuentro vierte al contrario la exterioridad (o divergencia) mutua del pensamiento y de lo que está por pensar. Lo que significa a su vez que el «lugar» como tal del encuentro ha de ser situado en el «entre», el «medio» o el «entredós» (como diría Merleau-Ponty)²⁰⁰. En otras palabras, diríase que el comienzo no atañe ni al «en sí» (cosa, objeto) ni al «para sí» (conciencia, sujeto), sino al contrario, se localiza *entre* el uno y el otro. Al respecto, nótese ese carácter propio del estilo deleuziano, que a menudo recuerda —aunque sea a su manera— la forma de escribir de un Bergson o un Merleau-Ponty, y que consiste en esbozar una antítesis u oposición para luego rechazarla («ni... ni...»), pero con un motivo añadido: el de hacer de la disyunción —ya lo hemos visto— un uso afirmativo («sea... sea...»/«ya... ya...») para convertir asimismo la oposición aparentemente cerrada en una «síntesis disyuntiva», en la que los términos contrarios se afirman *a la vez* y no se afirman más que a lo largo de una distancia indescomponible²⁰¹. Por ello, la solución de la antítesis (u oposición) no se encuentra ni en una síntesis que reconciliaría los dos puntos de vista, ni tampoco en un rechazo de aquello que da origen a esa oposición; antes bien, esa solución debe buscarse «entre los dos», en su «vaivén» constante. O, como ya señalábamos, en una «síntesis pasiva», que por definición es siempre finita, inacabada y precaria. Retomando así una fórmula de Merleau-Ponty, diríase —cambiando lo que hay que cambiar— que el encuentro (del pensamiento con ese algo que lo fuerza a pensar) aparece en este sentido «como el lugar en que la necesidad puede convertirse en libertad concreta»²⁰²; es decir, como el momento en que lo no-pensado, en tanto que viene a imponerse desde fuera al pensamiento para convertirse en el motivo recurrente de «una pasión de pensar», solicita de este último un ejercicio superior de las facultades pensantes; ejercicio trascendente (o involuntario) de las mismas que coincide a su vez —ya lo veremos— con el

²⁰⁰ Ya se mostrará más adelante (cf. Capítulo IV) que el pensamiento del «entredós» implica no sólo una espacialidad específica que difiere del centro, sino también un nuevo tipo de temporalidad, que no coincide ni con el presente ni con la historia y su evolución.

²⁰¹ En este sentido, se podría hablar incluso de una «neutralización» de las distinciones dadas, esto es, de un tipo de procedimiento, que lejos de llevar a la ausencia, conduce antes bien a una «multiplicidad»; vale decir, al establecimiento de nuevos puntos de conexión entre las cosas (cf. Rajchman, *Deleuze. Un mapa*, p. 59).

²⁰² M. MERLEAU-PONTY: *Sens et non sens*, Paris, Nagel, 1948, p. 237.

«problematizar», concebido simultáneamente como acto de verdad del pensamiento y verdadera *libertad* del pensador.

Simplificando al extremo, diríase pues que el encuentro, lejos de concernir a las cosas ya hechas o «*réalité toute faite*», designa por el contrario lo que ocurre *entre* las cosas, o la «*réalité se faisant*» (como dice Bergson). Asimismo, «para que nuestra conciencia coincidiese con algo de su principio, sería preciso que se separase del todo *hecho* para unirse a lo que *está haciéndose*»²⁰³. Por consiguiente, si es bien cierto que los hombres en general y, el más soberbio de ellos, el filósofo en particular, suelen moverse en el ámbito real-actual de las formas acabadas, los resultados adquiridos y los estratos constituidos, esto no quita que lo más importante —según considera Deleuze— consiste en encontrarse en el momento y lugar en que algo germina y empieza a moverse, puesto que, en última instancia, «lo que existe realmente no son las cosas, sino las cosas haciéndose»²⁰⁴. Conforme a su intuición «ontológica», que va pareja —lo hemos visto— de una «desviación categórica» sin precedentes (ahora es el ser quien se dice del devenir en tanto que devenir), se divisa que el interés de Deleuze no recae tanto en lo real actualizado, sino en el *cómo* de la actualización. Y ya se mostrará —conforme al proceso de cristalización arriba aludido— que lo real, incluso actualizado, nunca está completamente despojado de su estela de virtualidad; es decir, de aquello por lo que toda cosa, incluso en apariencia fijada, puede interpelar aún el ojo «metamorfoseante»²⁰⁵. Dicho esto, se comprende que la idea de encuentro tan sólo puede culminar dentro de un «pensar relacional», gracias al cual se pone en tela de juicio «el privilegio ontológico [que se suele otorgar] al individuo constituido»²⁰⁶. De este modo, si «la Naturaleza, como dice Deleuze, no es forma, sino proceso de puesta en relación» (CC, 86), es ante todo porque todas las formas aparentemente acabadas, todos los estratos concretos e incluso endurecidos —en suma, todos los individuos «constituidos» en los que aquélla se actualiza y se diferencia— jamás dejan de estar sujetos a una serie de encuentros fortuitos e imprevisibles, es decir en última instancia, a un juego de redistribuciones incesantes que hacen imposible la fijeza del reparto y la determinación de la jerarquía. La Naturaleza así considerada (como potencia vital, proceso o creación), de cuya totalidad inacabada el hombre —lo hemos visto— no es más que una parte, constituye asimismo el horizonte virtual, pero no por ello menos real, de todo encuentro a partir del cual, y sólo a partir de cual, puede derivarse

²⁰³ H. BERGSON: *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 1962, p. 238.

²⁰⁴ W. JAMES: *A pluralistic universe*, University of Nebraska Press, 1996, p. 117.

²⁰⁵ Cf. A. VILLANI: *Op. Cit.*, p. 28.

²⁰⁶ G. SIMONDON: *L'individuation psychique et collective*, Paris, Aubier, 1989, p. 10.

a modo de consecuencia el ser de una cosa, de un individuo. Es otra manera de decir, pues, que la Naturaleza productiva o *élan vital*, en tanto que coincide con una «derivación generalizada», constituye el escenario o teatro desde el cual «[se asiste] a la desfundamentación universal» (DR, 116) del mundo. Desfundamentación o desfondamento: ése es el resultado en el que desemboca la operación filosófica llevada a cabo por Deleuze, la cual consiste —teniendo la mirada siempre puesta sobre el «entredós»— en atenerse a los términos *medios* y en resaltarlos por sí mismos, sin retrotraerlos a los extremos. «En el término medio, liberado de su larga historia de *tercio* y reconsiderado con el cuidado necesario, descansa una gran riqueza»²⁰⁷: la de una «evolución a-paralela» (D, 7) de las cosas y los seres; esto es, de un entredós viviente y móvil, del cual la avispa y la orquídea podrían ser el emblema, y en el que cada uno de los términos viene, sin dejar de ser lo que es, a insertarse en el ser del otro, determinando asimismo un cambio que no atañe más que a unos puntos concretos. A ese nivel pre-individual y a-subjetivo, que no caracteriza sino el punto de vista bajo el cual Deleuze enfoca lo real, se da una zona objetiva de «indiscernibilidad» (o de vecindad aberrante) entre dos o más términos de naturaleza heterogénea cuyos vínculos son completamente exteriores a su composición esencial y específica, a sus familias (o filiaciones) representativas y a sus conceptos, con sus correspondientes implicaciones lógicas. Aquí todo vínculo o relación entre los términos designa siempre un devenir, pero —ya lo hemos visto— un devenir que no es un término ni el otro, ni su *Aufhebung* (los términos no se contradicen). En efecto, si todo devenir apunta a una *diafora* o «desplazamiento», esto no quita que «desplazar no quiere decir suprimir»²⁰⁸ por la sencilla razón de que el devenir, lejos de suponer la negación de un término por el otro, implica al contrario una afirmación simultánea de ambos sin que por ello intervenga síntesis reconciliadora alguna (los términos, como se mostrará, se *vice-dicen* a través de sus diferencias). Así pues, a diferencia de los términos-conceptos que pueden relacionarse entre sí de forma «arborescente» (familias, géneros, subgéneros, reinos, especies, subespecies, individuos, partes), resulta que «los devenires están conectados unos a otros de modo a-jerárquico, *rizomático*. La síntesis que comunica a la avispa y a la orquídea es un devenir, un bloque espaciotemporal y, como tal, no tiene término: ni la avispa acaba siendo orquídea ni lo contrario: la avispa es una orquídea disfrazada de avispa disfrazada de orquídea... al infinito»²⁰⁹. De todo ello se colige a su vez que el

²⁰⁷ Cf. A. VILLANI: *Op. Cit.*, p. 10.

²⁰⁸ A. VILLANI: «Crise de la raison et image de la pensée chez Gilles Deleuze», *Noesis* (Nice), 2003/5, p. 205.

²⁰⁹ J.-L. PARDO: *Op. Cit.*, p. 43 (la bastardilla es nuestra).

propósito central de Deleuze consiste en rechazar los términos separados y las oposiciones binarias para situarse *entre* —o, en el «entre»²¹⁰— a imagen de la mala hierba, que siempre brota en medio de los adoquines²¹¹. «Si invocamos un dualismo, dice Deleuze, es para recusar otro. Si recurrimos a un dualismo de modelos es para llegar a un proceso que recusaría cualquier modelo. Siempre se necesitan correctores cerebrales para deshacer los dualismos que no hemos querido hacer, pero por los que necesariamente pasamos. [...] todos los dualismos [...] son el enemigo, pero un enemigo absolutamente necesario, el mueble que continuamente desplazamos» (*MM*, 25)²¹².

Los devenires no son fenómenos de imitación ni de asimilación, son fenómenos de doble captura, de evolución no paralela, de bodas entre reinos. Y las bodas siempre son contra natura. Las bodas es lo contrario de una pareja. Se acabaron las máquinas binarias: pregunta-respuesta, masculino-femenino, hombre-animal, etc. (*D*, 6)

Deleuze nos convida, pues, a contemplar la realidad, el mundo o la vida, con «el ojo de un *convertido*»²¹³. Lo que no significa no obstante que esa conversión de la mirada conlleve un «misticismo» (en la acepción clásica del término). Pues «la filosofía como crítica nos dice lo más positivo de sí misma: empresa de desmixtificación» (*NF*, 150). Por ello, aunque es cierto que Deleuze —en ocasiones— nos habla de un «fenómeno de videncia» (*DRL*, 213), resta que el objeto de dicha videncia no es lo sagrado y lo santo (el carácter «ateológico» de su filosofar está ahí para atestiguarlo), sino al contrario, se trata del milagro cotidiano tan inmediatamente accesible a quien ha «aprendido» a ser sensible a ese algo extra-ordinario envuelto en lo ordinario, pero cuya aprehensión resulta difícil, quizá precisa y paradójicamente porque es lo que más se tiene a la vista. O, como dice Cavell al leer *La carta robada* de Poe, porque «está ante las narices»²¹⁴ (de ahí derivará a modo de corolario, como se mostrará, el llamamiento inmanentista de Deleuze a «creer en este mundo»). En resumidas cuentas, diríase que el pensador deleuziano sólo puede formar parte de esa categoría de «escritores “videntes”, que

²¹⁰ Cf. M. ANTONIOLI: *Op. Cit.*, p. 71.

²¹¹ Cf. *D*, 29.

²¹² En este sentido se podría aplicar a Deleuze lo que él mismo dice de Bergson, a saber: que en su filosofía «el dualismo es [...] un momento siempre ya superado» (*ID*, 37).

²¹³ A. VILLANI: *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, Paris, Belin, 1999, p. 19.

²¹⁴ S. CAVELL: *En busca de lo ordinario. Líneas del escepticismo y romanticismo*, Madrid, Cátedra, 2002, p. 247.

no huyen en un mundo fuera del mundo (místico o artístico), sino que llevan hasta el extremo límite su capacidad para ver. No se trata de viajes que se “hacen”, sino de viajes que “deshacen” más bien las certezas adquiridas²¹⁵; es decir, de «viajes inmóviles» que hienden, como diría otra vez Cavell en un eco incontestablemente deleuziano, lo «ordinario estadístico», que es en última instancia lo más extraño e incluso siniestro que le haya podido ocurrir al hombre²¹⁶. Finalmente, de lo que se trata —para el pensador— es de atenerse inmediatamente a lo real, de considerarlo independientemente de toda mediación; y, en suma, de contemplar siempre el mundo con el «ojo avisado» (*NF*, 253) —es decir, ni desde lo alto de una mirada despectiva, ni desde abajo según una «perspectiva de rana»— para evidenciar asimismo las maravillosas venas de lo real. Deshacer los «mixtos mal analizados» que nos ofrece la experiencia, y distinguir en ella las «cosas que *difieren en naturaleza*» (*B*, 15): ése es el cometido que se fija la filosofía de Deleuze con vistas a realzar las «articulaciones naturales» de lo real (Bergson). O, para decirlo según una terminología quizá más afín a nuestro autor, lo extraordinario que se aloja, a modo de implicación o envolvimiento, en los estratos constitutivos de lo ordinario estadístico. Se mostrará, empero, que el problema relativo a tal empresa no atañe tanto al hecho de que la experiencia sólo nos ofrezca mixtos «impuros» (= *quid facti*), sino más bien a la capacidad del pensador para registrar —es decir, para ver— en esos mixtos las «diferencias de naturaleza» (= *quid juris*); y, quizá ante todo, aquella que preside a todas las demás: la diferencia «actual/virtual». Inversamente, no será sino en la ignorancia de las verdaderas diferencias de naturaleza y, en su correlativa reducción a meras «diferencias de grado»²¹⁷, donde se encuentre —dice Deleuze en un eco bergsoniano— la fuente de los falsos problemas y de las ilusiones que abruman al pensador. Así pues, «si el mixto representa el hecho, es preciso dividirlo en tendencias [...] puras que no existan más que *de derecho*. Se sobrepasa la experiencia hasta las condiciones de la experiencia; pero éstas no son, al modo kantiano, las condiciones de toda experiencia posible, sino las condiciones de la experiencia real» (*B*, 20).

Ya hemos visto que una de las mayores ilusiones a las que se expone la filosofía, según Deleuze, descansa en la instauración de una trascendencia, cualquiera sea la forma en que ésta sea concebida (Yo, Dios, Mundo). Y que ese procedimiento se apoya en última instancia en la falsa ecuación «comenzar = fundar», cuya consecuencia es la de abruman al pensamiento por

²¹⁵ M. ANTONIOLI: *Op. Cit.*, p. 27.

²¹⁶ Cf. S. CAVELL: *Op. Cit.*, cap. VI.

²¹⁷ Cf. *B*, 97.

cuanto lo sigue confinando en el marco de la categoría de representación. El diagnóstico de Deleuze, como se venía sugiriendo ya, evidencia que la filosofía, por más que intente hacer *tabula rasa* de los presupuestos pre- o no-filosóficos, no deja, empero, de hacer círculo con la *doxa* u opinión, no siendo esa «imagen del círculo» otra cosa que «un testimonio de la impotencia de la filosofía para comenzar verdaderamente, pero también para repetir auténticamente» (*DR*, 202). «*Autoctonía, filia, doxa* son, dice Deleuze, los tres rasgos fundamentales, y las condiciones bajo las cuales nace y se desarrolla la filosofía. La filosofía puede criticar con el espíritu estos rasgos, superarlos, corregirlos, pero permanece indexada sobre ellos» (*CC*, 189-190). En efecto, aún cuando Descartes pretenda deshacer —y deshacerse de— los «presupuestos objetivos», en tanto que «conceptos explícitamente supuestos por un concepto dado» (*DR*, 201), como en el célebre ejemplo de Aristóteles en que el concepto dado de «hombre» presupone, según una lógica de relaciones explícitas entre conceptos, los de «animal» (como género) y de «racional» (como diferencia específica), y que, por lo tanto, conteste negativamente a la pregunta: «¿qué es un hombre? ¿Diré que es un animal racional?» (Descartes aduce que, de ser así, «se habría de investigar qué es animal y qué es racional», lo que le llevaría a «[deslizarse] de un tema a varios y más difíciles»²¹⁸), resta que no los elimina sin reintroducir a su manera otros presupuestos, esta vez «subjetivos o implícitos»; es decir, «envueltos en un sentimiento en vez de estarlo en un concepto» (*DR*, 201). Pues tengamos presente que esos presupuestos, pese a su carácter de axiomas autoevidentes («todo el mundo sabe, nadie puede negar» que dudar es pensar, y pensar, ser), no cesan por ello de apoyarse en la *doxa*, ya que el Cogito «no es pues una apariencia de comienzo más que por el hecho de haber remitido todos sus presupuestos al yo empírico» (*DR*, 201). Por consiguiente, cuando la filosofía asienta su comienzo sobre presupuestos subjetivos o implícitos, es decir, sobre el subsuelo de una comprensión pre-conceptual: «todo el mundo sabe qué significa pensar, ser, yo (se sabe haciéndolo, siéndolo, diciéndolo)» (*QF*, 32), bien puede hacerse la inocente, pero esto no quita el hecho de que siga conservando lo esencial de la opinión; esto es, la forma de su discurso. Ahora la filosofía

opone «el idiota» al pedante; Eudoxo a Epistemon; la buena voluntad al entendimiento demasiado pleno; el hombre particular, dotado tan sólo de su pensamiento natural, al hombre pervertido por las generalidades de su época. La filosofía se pone de parte del idiota como si fuera un hombre sin presupuestos. Pero, en verdad, Eudoxo no tiene menos presupuestos que Epistemon; sólo que los tiene bajo otra forma —implícita o subjetiva, «privada» y no

²¹⁸ R. DESCARTES: *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Alianza, 2005, IIª Meditación.

«pública»—, bajo la forma de un pensamiento natural que permite a la filosofía darse aires de que comienza y de que comienza sin presupuestos (DR, 202)

No es pues cierto que el acto fundacional permita a la filosofía autonomizarse respecto de la Opinión. Puesto que si bien es verdad que la filosofía rechaza toda *doxa* particular, no deja sin embargo —lo acabamos de señalar— de conservar lo esencial: por un lado, «abstrae» la forma del discurso dóxico, que siempre subyace al contenido empírico de toda opinión; y por otro, «generaliza» esa forma, es decir, «universaliza la *doxa* elevándola al nivel racional» (DR, 208). En otras palabras, lo que hace la filosofía, según Deleuze, no es más que «tomar un *prejuicio popular* y exagerarlo»²¹⁹ (aquí radicaría, de hecho, el «platonismo» de nuestro autor: pues si la tarea «inhumana» de la filosofía consiste siempre en ir más allá o más acá de aquello que se fija en nuestros hábitos de pensar, percibir y sentir, entonces se comprende esa profunda convicción platónica de que la filosofía vive de la lucha contra los poderes de la opinión²²⁰). Así, no es de extrañar que el pensamiento «[siga] siendo prisionero de la misma caverna o de las ideas de la época con las que uno sólo se permite la coquetería de “reencontrarlas”, bendiciéndolas con el signo de la filosofía» (DR, 208-209). Siguiendo ese procedimiento, bien puede la filosofía engendrar conceptos superiores (Verdad, Sujeto, Objeto...) o más fundamentales (Ser, Uno, Todo...) que —se supone— valgan «en sí» o «para todos». Pero esto no quita que lo universal y los Universales, lo eterno y las esencias, no dejan de presentarse en la forma de auténticos «dispositivos de poder»; esto es, de procesos de clausura, que echan el cerrojo sobre las potencialidades creadoras de lo real, mientras relevan todos sin excepción de un «dato» cronológica y lógicamente primero: el plano de «multiplicidades» concretas en devenir por el que —ya lo hemos visto— se define el movimiento o impulso vital²²¹. Parfraseando a Derrida, diríase pues que si lo originario es como tal el «no-origen»²²², es sencillamente porque lo que hay «en el comienzo [es] la repetición»²²³. De todo esto se pueden sacar dos conclusiones, a guisa de «principios» que

²¹⁹ F. NIETZSCHE: *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 2008, Sección primera, § 19, p. 41 (cita modificada).

²²⁰ P. MARRATI: *Op. Cit.*, p. 276.

²²¹ En este sentido, diríase que los «dispositivos de poder» cumplen en Deleuze una función similar, cuando no idéntica, a los «poderes suprahistóricos» de los que habla Nietzsche: «llamo “suprahistóricos” a los poderes que distraen la mirada del devenir y la dirigen a lo que da a la existencia el carácter de lo eterno y perdurable» (cf. *Segunda consideración intempestiva. De la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida*, p. 150).

²²² Cf. J. DERRIDA: *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 303.

²²³ J. DERRIDA: *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967, p. 50.

valgan para todo pensamiento de la inmanencia: *primero*, «que no hay verdadero comienzo en filosofía, o más bien que el verdadero comienzo filosófico, es decir la Diferencia, ya es en sí misma Repetición» (*DR*, 201); *segundo*, y a modo de consecuencia, «que los Universales no explican nada, tienen que ser explicados a su vez» (*QF*, 13) —pues el Todo, lo Verdadero, el Objeto o el Sujeto, lejos de designar universales, señalan antes bien «procesos singulares de unificación, de totalización, de verificación, de objetivación, de subjetivación, inmanentes a tal o cual dispositivo» (*DRL*, 308).

Pues bien, el primer principio de una filosofía de la inmanencia es que no hay principio primero. O, dicho en otros términos, que una vez recobrado el sentido de la superficie «no hay nada supuesto por anticipado salvo la exterioridad, que recusa justamente todo presupuesto»²²⁴. Tal es la consecuencia —lo hemos visto— de una visión pluralista y vitalista del mundo, según la cual se piensa lo real como actuado por una multiplicidad de fuerzas en ejercicio, que configuran así lo que podría denominarse, según la terminología de Simondon, un sistema «metaestable»²²⁵. Sentado esto, conviene señalar —siguiendo las puntualizaciones de Deleuze— que la ley de toda fuerza, cualquiera sea la índole del fenómeno sobre el que esa fuerza se ejerza (fenómeno humano, biológico o incluso físico), «radica en que no [puede] aparecer sin cubrirse con la máscara de las fuerzas preexistentes» (*N*, 212) —tesis que expresa, a su manera, la idea arriba aludida según la cual siempre hace falta inscribir la novedad potencial en un ordinario para proteger lo extraordinario del caos-abolición. Ahora bien, ya hemos señalado el riesgo que late en el fondo de esa operación: el de ahogar lo nuevo en una estratificación demasiado rígida; o, dicho en otros términos, de hacer que una fuerza nueva se deje «atrapar en su máscara» (*N*, 212). Pues bien, ése es precisamente el riesgo que atormenta a la filosofía (como fuerza) cuando esta última, en su aspiración fundamental por «habilitar un suelo estable en un espacio metaestable»²²⁶ (aspiración que, sea dicho de paso, se encuentra plenamente ejemplificada en el método crítico de Kant), termina no obstante por ceder a la pretensión mítica y teológica de determinar un fundamento u origen último de las cosas. He aquí el movimiento de degeneración (o decadencia) de la filosofía, que Nietzsche define como «nihilismo», y que coincide con el momento en que se impone el «triunfo de la “reacción” sobre la vida activa y de la negación sobre el pensamiento afirmativo» (*N*, 213).

²²⁴ F. ZOURABICHVILI: *Op. Cit.*, p. 49.

²²⁵ Cf. *LS*, 137.

²²⁶ J.-C. MARTIN: *Op. Cit.*, p. 21.

En vez de afirmar la vida, el pensamiento se da ahora por cometido juzgarla, oponerla a valores supuestamente superiores y limitarla, condenarla, desfigurarla.

Siempre se tiene la capacidad de ahogar toda vida buscando y planteando un primer principio abstracto. Siempre que se cree en un gran principio fundamental, lo único que se puede producir después son enormes dualismos estériles. Los filósofos aceptan esto de buen grado y discuten acerca de lo que debe ser ese primer principio (¿el Ser, el Yo, lo Sensible?...). Pero de poco sirve invocar la riqueza concreta de lo sensible si luego se la convierte en un principio abstracto. De hecho, el primer principio siempre es una máscara, una simple imagen, y eso no existe, las cosas no empiezan a moverse y a animarse más que a nivel del segundo, del tercero o del cuarto principio, y en ese caso ya no puede hablarse de principios» (*D*, 64-65)

Cuando la filosofía decide invocar un gran principio fundamental y se niega asimismo a reconocer que «las cosas sólo empiezan a vivir por el medio», entonces —ya lo hemos visto— ella se ve incontestablemente abocada a incurrir en un círculo vicioso, puesto que no alcanza el fundamento más que a fuerza de seleccionar opiniones universales. Así pues, la filosofía hace círculo con la *doxa*, y el círculo (como imagen del fundamento) testimonia —lo veníamos explicando— la impotencia inaugural de la misma para comenzar verdaderamente. «Los filósofos griegos, dice Deleuze, jamás dejaron de poner en tela de juicio la *doxa*, y de oponerle una *episteme* como único saber adecuado para la filosofía. Pero se trata de un asunto hartamente embrollado, y como los filósofos sólo son amigos y no sabios, mucho les cuesta abandonar la *doxa*» (*QF*, 147). Incurriendo así en una suerte de *petitio principii*, la filosofía tan sólo puede reencontrar, al final, y explicitado en la forma general del concepto, aquello que, en el inicio, había remitido implícitamente a la conciencia empírica y sensible. Y si, una vez sentado esto, se podría perfectamente atribuir a Deleuze lo que él mismo dice de Nietzsche, a saber que: «el antihegelianismo atraviesa [su obra], como el hilo de la agresividad» (*NF*, 17)²²⁷, es ante todo porque la dialéctica hegeliana, lejos de ser un mero ejemplo de esa circularidad, constituye más bien —a ojos de nuestro autor— su máxima expresión, cuando no su acabamiento liso y diáfano, dentro de (la historia de) la filosofía. Ya se sabe que una de las principales pretensiones de Hegel es la de introducir el movimiento en el ser y el pensamiento (del ser); aspiración que, sea dicho de paso, parece arremeter *a priori* contra las ideas solidarias de fundamento y círculo. Sin embargo, dado que la estrategia hegeliana, según Deleuze, consiste ante todo en recomponer lo real (o lo concreto) por medio

²²⁷ Cf. *DR*, 15, 31, 34.

de conceptos generales o «vagas síntesis de contrarios», se sigue a su vez que el único movimiento, al que puede abocar tal procedimiento dialéctico, es forzosa y exclusivamente «lógico», «abstracto» y «mediatizado». Para Deleuze, Hegel es incapaz de hacer el movimiento, tan sólo lo *representa*. Razón de por qué —concluye Deleuze— ese movimiento no es más que «un falso delirio preformado, que no perturba en absoluto el reposo o la serenidad de lo idéntico» (*DR*, 92). Al respecto, siempre conviene recordar dos aspectos relativos a la odisea hegeliana de la conciencia haciéndose Espíritu, aspectos que culminan a su vez en un tercero: *primero*, que el movimiento descrito por esa odisea, lejos de asemejarse a una «espiral» (no hay ruptura o discontinuidad dialéctica entre cada momento de la conciencia), se presenta al contrario como una serie de anillos o círculos concéntricos, que tienden hacia el «Saber absoluto»; *segundo*, que el Saber absoluto, concebido como la recensión sistemática de todo lo que le ha ocurrido al hombre, o —dice irónicamente Deleuze— como el «arte que nos invita a recuperar propiedades alienadas» (*N*, 214), no aparece en el círculo sencillamente porque él mismo *es* el círculo; *finalmente*, que la buena lectura crítica de este ciclo del engendramiento del conocimiento es «centrípeta», y no centrífuga²²⁸, razón por la cual Deleuze —valiéndose de una tesis de Althusser— puede concebir ese movimiento dialéctico de la conciencia haciéndose Espíritu en la forma de un «monocentrado de los círculos» (*LS*, 330) y oponerle, asimismo, el Eterno retorno a modo de «rueda cuyo movimiento está dotado de un poder centrífugo que expulsa todo lo negativo» (*N*, 229). Así pues, se divisa que la dialéctica hegeliana, pese al carácter titánico y colosal de su movimiento, continúa estando autocentrada. La conciencia sigue teniendo un único centro que la determine, de suerte que la diferencia, dada la «dialectización» forzada de toda relación entre términos, sólo puede ser pensada en función de la identidad de un Todo previo; presupuesto implícito que la conciencia se contentará con reencontrar explícitamente, al final de su recorrido, en la forma especulativa del concepto. Por ello —dice Deleuze— «si se trata de volver a encontrar al final lo que estaba en el comienzo, si se trata de reconocer, de poner en claro, de hacer explícito o de llevar al concepto lo que se conocía simplemente sin concepto y de manera implícita —cualquiera sea la complejidad de la operación, cualesquiera sean las diferencias entre los procedimientos de tales o cuales autores—, es preciso decir que todo eso es aún demasiado simple y que el círculo, en verdad, no es suficientemente tortuoso» (*DR*, 202).

²²⁸ Cf. F. CHÂTELET: *Hegel*, Paris, Seuil, 1978, cap. II.

Esa circularidad encuentra su mejor expresión en lo que podría denominarse el «método del calco»²²⁹. Cuando la filosofía, en su búsqueda del fundamento, se limita a conservar la forma de la *doxa* para universalizarla por elevación al nivel racional, no hace en última instancia otra cosa que derivar el derecho (*quid juris*) del hecho (*quid facti*); es decir, la condición de lo condicionado. Diríase pues que la filosofía *calca* el fundamento «a imagen y semejanza de lo que está llamado a fundar» (*LS*, 140), dando asimismo lugar —como bien es patente en Kant— a «un calco de lo trascendental copiado de lo empírico» (*DR*, 220). Henos aquí, dice Deleuze, con la misma confusión que subyace a todos los postulados de la imagen dogmática del pensamiento, a saber: la «que consiste en elevar a lo trascendental a una simple figura de lo empírico, a riesgo de hacer caer en lo empírico las verdaderas estructuras de lo trascendental» (*DR*, 237). Tal es la consecuencia de lo que Nietzsche llama el «*faitalisme*»²³⁰, es decir, de esa «singular manía [que tiene el filósofo] de querer recuperar todos los contenidos, todo lo positivo, pero sin preguntarse nunca por la naturaleza de estos contenidos que se tienen por positivos, ni por el origen ni la cualidad de las fuerzas humanas correspondientes» (*NF*, 87). El filósofo, a imagen del pensador kantiano, *reconoce* el hecho de la moral, el hecho del conocimiento, etc. Pero —y aquí es donde radica precisamente el problema a ojos de Deleuze— nunca somete el hecho reconocido a una verdadera crítica. Al permanecer atrapada en la «tela de araña» del reconocimiento, la filosofía no santifica pues otra cosa que lo reconocible y lo reconocido; y ello, a sabiendas de que lo reconocible y lo reconocido no inspiran a su vez otra cosa que conformidades²³¹. Bien es cierto que el reconocimiento es insignificante e incluso inocuo a nivel especulativo, en la medida en que sólo reencuentra las ideas de la época, las «ideas corrientes» (conformismo). Pero deja de serlo cuando se tienen en cuenta los fines prácticos a los que sirve. «El reconocimiento, dice Deleuze, encuentra su finalidad práctica en los “valores establecidos”» (*DR*, 210). Y, en este sentido, realiza plenamente —como bien muestra el hegelianismo— el deseo de las fuerzas (reactivas) que lo animan: se trata de «conservar» e incluso, ante todo, en sentido moral y político²³². Por ello, Deleuze considera que la crítica filosófica, generalmente, sólo hace las veces de un simulacro de crítica. Pues si «los filósofos a menudo sólo hacen falsas críticas», es porque se contentan, bajo el manto del desinterés, con «[defender] el orden, las

²²⁹ Cf. *DR*, 210.

²³⁰ F. NIETZSCHE: *La genealogía de la moral*, III, 24. Para la composición de este neologismo, Nietzsche juega con las raíces latinas de *factum* (hecho) y *fatum* (destino).

²³¹ Cf. *DR*, 209.

²³² Cf. F. ZOURABICHVILI: *Op. Cit.*, p. 55.

autoridades, las instituciones, las buenas costumbres, todo aquello en lo que cree el hombre corriente»²³³. A ese respecto, la crítica kantiana resulta nuevamente ejemplar. Kant pretende hacer de su crítica una empresa de «crítica total», pero su descubrimiento de una esfera que está más allá de lo sensible y, en suma, fuera de las fronteras de la crítica, la convierte asimismo en una región que hace las veces de un refugio contra las fuerzas críticas. «Al mantener los valores ideales protegidos y a salvo en la esfera de lo suprasensible, la crítica kantiana puede tratar las pretensiones a la verdad y a la moralidad sin poner en peligro la verdad y la moralidad mismas. Kant concede, en efecto, inmunidad a los valores establecidos del orden dominante y es por ello que “la crítica total llega a ser una política de transigencia”. La razón crítica de Kant sirve para reforzar los valores establecidos y hacernos obedientes a ellos: “cuando dejamos de obedecer a Dios, al Estado, a nuestros padres, aparece la razón y nos persuade de seguir siendo dóciles”»²³⁴. Así pues, Kant bien puede denunciar las falsas pretensiones del conocimiento, la moral o la religión, pero no por ello llega a poner en tela de juicio los ideales de conocimiento, moral y religión, como tales. «Parece, dice Deleuze, que Kant haya confundido la positividad de una crítica con un humilde reconocimiento de los derechos de lo criticado. Nunca se ha visto una crítica total tan conciliadora, ni un crítico tan respetuoso. [...] A partir de aquí, la crítica total se convierte en política de compromiso: antes de ir a la guerra, se reparten las esferas de influencia. [...] la crítica de Kant no tiene otro objeto que el de justificar, empieza por creer en lo que critica» (NF, 127-128). En resumidas cuentas, se divisa que el filósofo, a imagen del juez de paz kantiano, no desempeña otro papel que el de un pasivo funcionario del Estado. Se limita a cumplir la función del «intelectual tradicional» (como diría Gramsci) cuyo cometido no consiste sino en legitimar los valores de los poderes gobernantes y en protegerlos de las fuerzas críticas. «La extraña declaración de Leibniz, subraya Deleuze, todavía pesa sobre la filosofía: producir nuevas verdades, pero sobre todo “sin invertir los sentimientos establecidos”» (NF, 147).

²³³ V. DESCOMBES: *Op. Cit.*, p. 201.

²³⁴ M. HARDT: *Op. Cit.*, pp. 81-82.

II. 6. Una visión neo-barroca del mundo

La búsqueda del origen o procedencia —señala Deleuze— surte efectos contrarios a lo deseado. Lejos de fundar, «agita lo que se percibía inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido; muestra la heterogeneidad de lo que imaginábamos conforme a sí mismo»²³⁵. En efecto, si las cosas sólo empiezan a moverse a partir de un enésimo principio; esto es, si «lo que cuenta es asimismo el tercero, el cuarto o el quinto [principio]», aunque, «generalmente, se empieza por el primer principio» (*SFP*, 149), entonces se divisa que no puede tratarse ya, hablando con propiedad, de un principio primero. Al considerar que nunca se empieza por el 1, que jamás se hace tabla rasa, sino al contrario, que el verdadero comienzo consiste en deslizarse «por entre» o en penetrar «en medio de», Deleuze se opone, pues, a la pretensión del sentido común —y, con él, de la imagen dogmática— que quiere que «todo comience con el punto, el punto de partida»²³⁶. Tal y como afirma nuestro autor, «la unidad de materia, el más pequeño elemento del laberinto [mundano] es el pliegue, no el punto, que nunca es una parte, sino una simple extremidad de la línea» (*PLB*, 14). Por tanto, si bien es cierto que Deleuze, en ocasiones, cualifica la unidad mínima de lo real como punto, no por ello deja de ser erróneo confundir el punto deleuziano (cuya procedencia es leibniziana) con el punto «duro» de corte cartesiano. Este último siempre supone un esfuerzo extremo de desrealización por el que el punto de materia llega a convertirse en un «punto-fuerte»; es decir, en un punto de «convergencia de las fuerzas», de «correspondencia jerárquica con otros puntos» y de «centración sobredeterminante» como punto calmo de un sistema de tensiones²³⁷. El punto deleuziano, al igual que en Leibniz, es muchísimo más flexible, poroso y rugoso que al así llamado punto-fuerte. Por ello, dice Deleuze: «la inflexión es el verdadero átomo, el *punto elástico*» (*PLB*, 25)²³⁸. Este punto elástico —lo acabamos de subrayar— remite a su vez a la noción de «pliegue» cuyo rasgo fundamental consiste en «ir hasta el infinito»²³⁹ y, por ende, en echar múltiples brotes. Ésa es, de hecho, la característica que hace precisamente de él algo más que un simple punto o átomo (en sentido clásico). Sin embargo, conviene señalar que el pliegue (en sentido deleuziano) no es recapitulativo o redundante, como sí lo es en Leibniz. Su función no consiste, pues, en repetir cada detalle de la estructura del conjunto, que remite

²³⁵ M. FOUCAULT: *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-Textos, 2000, p. 29.

²³⁶ A. VILLANI: *Op. Cit.*, p. 72.

²³⁷ Cf. *Ibíd.*, p. 73.

²³⁸ La bastardilla es nuestra.

²³⁹ Cf. *PLB*, cap. I.

en última instancia a Dios como punto de los puntos; antes bien, se define por dos aspectos inseparables, que son la imprevisibilidad y la divergencia. En efecto, el «envolvimiento» (también llamado «implicación»), en tanto que señala el motivo o estructura lógica de ese peculiar y dinámico «ir-hasta-el-infinito», no es aquí más que una invitación —una excitación, diríase— a divergir cada vez más. Asimismo, se divisa que en el origen no hay otra cosa que «pliegue sobre pliegue, pliegue según pliegue». Ésa es la situación primicia e inexpugnable de radical heterogeneidad, que conlleva —frente a la ilusión de un retorno al fundamento, de un punto de partida o arquimédico— una regresión al infinito. Pero esta «regresividad», lejos de ser el indicio o signo de un fracaso del pensamiento, testimonia por el contrario la exigencia inmanentista de librar el movimiento infinito de lo real —esto es, de la vida— de un término primero (el «hay que detenerse» aristotélico, por ejemplo) como de un punto de vista superior o divino, que a imagen del propio leibnizianismo, no asume ese movimiento más que subordinándose²⁴⁰.

En resumidas cuentas, diríase que no hay nunca unicidad del concepto primero. Razón de por qué Deleuze considera que Descartes y, en filiación con él, las llamadas «filosofías de la conciencia» no hacen otra cosa que dar por constituido y conforme a sí mismo aquello cuya (hetero)génesis hay precisamente que explicar. Pues cuando Descartes coloca al *subjectum* en el punto de partida; es decir, cuando convierte al sujeto y su representación en el origen y fundamento, no hace otra cosa —ya lo hemos visto— que pasar sencillamente por alto ese «campo pre-subjetivo y pre-individual en el que se fabrican los individuos y se invisten como sujetos»²⁴¹. En pocas palabras, el Sujeto (o el Cogito, como diría Descartes) no explica nada, *es lo que debe ser explicado*. Y esto también es así en la medida en que el concepto pretendidamente primero de sujeto (o cogito), al igual que cualquier otro, no designa jamás una noción simple. Todo concepto (en sentido deleuziano) se define, a la inversa, por una multitud de elementos o componentes interconectados, que son a su vez conceptos, pero conceptos cuyas conexiones, lejos de ser deductivas (los conceptos, según Deleuze, no se conectan —al menos en un principio— según cadenas deductivas), «resuenan» mutuamente, produciendo entre sí unos efectos indirectos más o menos variados, más o menos intensos. Ahora bien, «estas resonancias son luego lo que el pensamiento representacional reduce a deducciones, más o menos largas. Pero esas cadenas deductivas son sólo interpretaciones

²⁴⁰ Cf. F. ZOURABICHVILI: *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003, p. 18.

²⁴¹ J.-L. PARDO: *Op. Cit.*, p. 17.

completamente superficiales de las conexiones efectivas que los conceptos guardan entre sí, que son mucho más variadas y complejas de lo que se suele creer»²⁴².

Pues bien, si el verdadero comienzo es ya repetición (esto es: diversidad, multiplicidad, diferencia), entonces hace falta reconocer y convenir que no es sino la empresa de fundamentación toda lo que se viene abajo. Por eso, Deleuze opone Proust a Descartes; o, como decíamos líneas atrás, la idea de encuentro a la de fundamento. En otras palabras, la cuestión consiste ante todo en sustituir el pretendido «voluntarismo» del pensador, que se expresa de forma ejemplar —lo hemos visto— en las ideas de «decisión premeditada» (como acto de buena voluntad) y de «método» artificial (como debida manera de aplicar el pensamiento), por el «involuntarismo» de un «puro encontrar». En efecto, el auténtico comienzo —tanto en filosofía como en la vida— siempre tiene que ver con un encuentro fortuito y desgarrador que *suspende* (en sentido casi fenomenológico) nuestros hábitos de pensar, percibir y sentir. De ese doble carácter azaroso y violento del comienzo como encuentro se deduce a su vez la idea de que empezar —ya lo sabemos— no incumbe al pensamiento. Pensar procede al contrario de un encuentro *inesperado* con el afuera, y ese comienzo (o revelación) resulta forzosamente *inamistoso*, en la medida en que coloca al pensamiento en presencia de aquello que no piensa todavía, que no sabe pensar. Se trata de ese algo impensado y/o impensable —es decir, el «signo»— en tanto que cae «fuera» del marco representativo, fuera del dominio de los objetos reconocidos y de las significaciones explícitas. De lo anterior se colige que el encuentro fundamental del pensamiento con el objeto vuelto signo se efectúa necesariamente según una modalidad de rechazo mutuo; o, dicho en otros términos, de «no-relación» (*F*, 90). Pero esto no quita que esa no-relación siga constituyendo una auténtica relación, aunque sea en la forma —ya lo veremos— de una «relación más profunda» (*F*, 91); es decir, de un vínculo «problemático», y no de simple conformidad (o correspondencia), entre el pensamiento y su objeto. Sentado esto, resulta necesario proceder a una redistribución (o redefinición) de lo que se entiende, generalmente, por azar (y, asimismo, por necesidad). Ahora lo arbitrario ya no designa el azar como tal, sino al contrario, remite a ese pensamiento que pretende comenzar *en y por* sí mismo, conquistando su necesidad desde dentro, como bien ejemplifica esa conversación entre Teodoro y Aristeo. Turbado en sus ideas por el ruido confuso que procede del lugar en el que están conversando, ruega así Teodoro a su interlocutor: «vayamos a encerrarnos en tu

²⁴² M. PARMEGGIANI: «Experimentalismo *versus* hermenéutica: G. Deleuze», *Episteme NS* (Caracas), 2003/2, pp. 139-140.

gabinete, *para poder entrar en nuestro interior más fácilmente*. Intentemos que nada nos impida consultar a nuestra maestra común, la Razón universal. Pues es la *verdad interior* quien debe presidir nuestra conversación, quien debe dictarme lo que debo decirte y lo que quieres aprender por mi mediación»²⁴³. Pues bien, así como el pensamiento no puede conquistar ya su necesidad desde el interior, asimismo «es el azar del encuentro quien [ahora] garantiza la necesidad de lo que es pensado» (*PS*, 26). Lo que es otra manera de decir, pues, que el pensamiento tan sólo comienza a pensar en una relación positiva —es decir, problemática— con aquello que aún no piensa.

Hemos visto que engendrar «pensamiento» en el pensamiento sólo empieza por un encuentro —«fortuito e inevitable», diría Proust— con el afuera. Encontrar, que no fundar con vistas a re-encontrar (o re-conocer), conlleva asimismo —lo hemos visto— la necesidad de una nueva lógica, que sea capaz de dar cuenta de esos «movimientos terribles» al que está sujeto el pensamiento cuando abandona la tierra firme y segura de la representación para aventurarse temerosamente en el océano de lo «subrepresentativo». Por ello, Deleuze considera necesario sustituir la lógica del «es» y de los atributos, cuya eficacia y operatividad sólo atañe a las formas acabadas, los resultados adquiridos y los estratos ya constituidos —es decir, a lo real-actual o «*réalité toute faite*» (como diría Bergson)—, por una lógica relacional del «y» y de los «predicados-acontecimientos» (*PLB*, 60), que es —según considera nuestro autor— la única capaz de hacernos penetrar en el mundo vibrante y móvil de las singularidades a-subjetivas y pre-individuales, de los devenires impersonales y, a la postre, de lo real-virtual (o «*se faisant*» de la realidad). La idea de encuentro (como verdadero comienzo) implica, pues, una nueva caracterización de la filosofía según la cual «ella no depende ya del *esse* (de la esencia) sino del *enjambre* [*essaim*], que despliega los seres en mil direcciones, pero no sin dejar que *vuelvan a lo mismo*»²⁴⁴, y que constituyan en este sentido una totalidad —lo hemos visto— esencialmente inacabada, fragmentada o como puesta «al lado». En otras palabras, la cuestión consiste en hacer jugar el «y» de coordinación contra el «es» ontológico²⁴⁵, puesto que toda realidad, en última instancia, es «relacional» (Simondon), «moviente» (Bergson) o «en devenir» (Deleuze). Por tanto, si bien es cierto que «es siempre

²⁴³ N. MALEBRANCHE: *Conversaciones sobre la metafísica y la religión*, Madrid, Encuentro, 2006, p. 29 (las bastardillas son nuestras).

²⁴⁴ A. VILLANI: *Op. Cit.*, p. 14.

²⁴⁵ Cf. *Ibid.*, p. 101.

con inmovilidades, reales o posibles, con que [la representación] quiere tratar»²⁴⁶, convirtiendo así la estabilidad, la unidad y la identidad en la esencia misma de las cosas existentes, esto no quita que «la unidad y la identidad no se aplican más que a una de las fases del ser, posterior a la operación de individuación»²⁴⁷; y, en última instancia, que «el estado más estable es un estado de muerte»²⁴⁸, cualquiera sea la naturaleza del dominio concernido. En este sentido, diríase —en clave nietzscheana— que ahora es la estabilidad (el *esse*, el «es») quien se dice del movimiento (el *enjambre*, el «y»), y no a la inversa. Así se podría resumir, pues, la tesis deleuziana: «no es del ser al encuentro, sino del encuentro al ser, que la consecuencia es buena»²⁴⁹.

El axioma que rige esta lógica del afuera —ya lo hemos visto— es la «exterioridad de las relaciones» a sus términos. Aquí «la relación es primera, el origen es acoplamiento»²⁵⁰, de tal suerte que los términos, considerados independiente o aisladamente de sus relaciones, no poseen sentido por sí mismos (son a-significantes) ni tampoco tienen en sí valor alguno. Su sentido y su valor dependen por el contrario de la posición que ocupen dentro de una combinatoria, no preexistente sino variable, de relaciones («diferenciales»). El axioma de las relaciones externas se expresa, a nivel de una teoría del pensamiento, en la idea de que «lo dado tal como es dado», es decir la «experiencia», lejos de señalar una facultad pensante (o subjetiva) como principio de organización, consiste antes bien en «el flujo de lo sensible, [en] una colección de impresiones e imágenes, [en] un conjunto de percepciones. Es el conjunto de lo que aparece, el ser igual a la apariencia; es el movimiento, el cambio, sin identidad ni ley» (*ES*, 93) con el cual se confunde inicialmente el espíritu aún no subjetivado, o no «fijado»²⁵¹. En este sentido, diríase que el espíritu designa, no una facultad, sino un conjunto desordenado de términos o puntualidades de índole afectiva, perceptiva e intelectual. Es «colección sin álbum, pieza sin teatro o flujo de percepciones» (*ES*, 13), en el sentido en que los términos (o puntualidades) por los que se define, esto es, los antes denominados «elementos de percepción y conocimiento del mundo», lejos de poder comprenderse como predicados ordenados según su generalidad o como ideas jerarquizadas por su claridad y distinción, permanecen aislados e

²⁴⁶ H. BERGSON: *La pensée et le mouvant. Essais et conférences*, Paris, PUF, 1950, p. 6.

²⁴⁷ G. SIMONDON: *Op. Cit.*, p. 14.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 49.

²⁴⁹ A. VILLANI: *Op. Cit.*, pp. 13, 59.

²⁵⁰ F. ZOURABICHVILI: *Op. Cit.*, p. 18.

²⁵¹ Cf. *ES*, 13.

inconexos. O, lo que viene a ser lo mismo, conectados al azar. Sentado esto, parece que nos hallemos ante una disyuntiva insoluble: ora nos enfrentamos a puntualidades dispersas entre las que resulta imposible establecer relación alguna (A, B), ora nos damos ya de entrada la conciencia-sujeto que liga los términos relacionándolos en su representación (A es B), pero ignorando por completo el cómo de su constitución²⁵². No obstante, ya hemos subrayado sobremanera la posición que defiende Deleuze ante cualquier dualismo u oposición binaria. Para él, siempre se trata de desplazar la disyunción (exclusiva) hasta dar con la frontera porosa, cavernosa o rugosa, que pasa entre los términos; o, dicho de otra manera, la cuestión es «hacer que pase una frontera por un lugar en el que nadie había visto antes límite alguno» (*LS*, 15).

La única forma de escapar efectivamente a los dualismos es desplazarlos como se desplaza una carga, hasta encontrar entre los dos términos, ya sean dos o más, un desfiladero estrecho, semejante a un linde o a una frontera, que va convertir al conjunto en una multiplicidad independiente del número de partes (*D*, 149)

Asimismo, se divisa que la disyunción, lejos de remitir a una síntesis reconciliadora de dos términos, a una síntesis de 1 y de 2, apunta por el contrario a un tercer término, que siempre procede de otra parte, y que descompone así la binariedad de los dos primeros, ya que no se inscribe ni en oposición ni en complementariedad respecto de ellos²⁵³. Tal es el uso afirmativo o inclusivo —ya lo hemos visto— que Deleuze hace de la disyunción con vistas a situarse en el entredós; es decir, independientemente de los extremos, de los puntos de partida y de destino. Retomando el hilo de la argumentación, diríase pues que Deleuze se propone retroceder a un «momento anterior» a la conciencia-sujeto, sin por ello recaer en el flujo desordenado de puntualidades (afectivas, perceptivas e intelectuales) que se encuentran inicialmente vinculadas al azar. Entre el caos y la trascendencia; esto es, entre el espíritu (como colección caótica de términos-puntualidades inconexos o carentes de relación) y la conciencia-sujeto (como «plano trascendente de organización» donde los términos-puntualidades se encuentran ya *fijamente* relacionados en la representación y se presentan asimismo como «puntos regulares»), Deleuze descubre un entredós libre de toda verticalidad, de la altura de lo trascendente como de la profundidad del caos; es decir, una superficie (o plano de inmanencia) que no está habitada por sujetos ni siquiera por individuos, sino cuyos

²⁵² Cf. J.-L. PARDO: *Op. Cit.*, p. 23.

²⁵³ Cf. *D*, 148.

pobladores son «puntos singulares» a-subjetivos y pre-individuales. Como bien resume Deleuze: «creemos en un mundo donde las individuaciones son impersonales, y las singularidades, preindividuales: el esplendor del “SE”» (*DR*, 18). Ahora bien, ese mundo, que es en realidad «el único que merecería la calificación estricta de “mundo sensible”»²⁵⁴, escapa tanto al todo desestructurante, ejemplificado por la «fantasía» humeana (designa el delirio propio del espíritu, en tanto que se confunde inmediatamente con el movimiento, sin identidad ni ley, de lo dado, «engendrando dragones de fuego, caballos alados, gigantes monstruosos»²⁵⁵), como a la estratificación demasiado rígida, ejemplificada por el «sujeto trascendental» kantiano (se trata de la conciencia universal, que somete de entrada lo dado a las condiciones subjetivas de la objetividad). En otras palabras, ese mundo del entredós (o sopa pre-subjetiva y pre-individual) goza de una consistencia propia, aunque se trate — conforme a la idea de totalidad fragmentada (o «al lado») que venimos manejando— de una consistencia parcial e inacabada. Diríase en este sentido que el así llamado «mundo sensible» está como ya siempre *plegado por la mitad, plegado a medias*.

La «divisibilidad» —idea que Deleuze toma prestada de Hume²⁵⁶— es, como principio de la diferencia, aquello que produce, pues, la consistencia del espíritu hasta la «más pequeña idea»²⁵⁷, asimismo indivisible. Tal será el «momento del espíritu» (*ES*, 97). Ahora bien, este indivisible momento del espíritu es también lo que denominábamos líneas atrás el «punto singular» (o «singularidad»). Los puntos singulares (de índole afectiva, perceptiva e intelectual) se distribuyen aquí en series —es decir, mediante relaciones de vecindad e integración— definiendo asimismo el espacio y el tiempo. Así es como el espíritu —ya lo veremos— se supera en sujeto; o, dicho en otros términos, como el sujeto se presenta inicialmente en la forma de una «síntesis» que retoma lo dado reflexionándolo, de tal suerte que ése pueda superarse a sí mismo. He aquí el *empirismo superior* de Deleuze: «la subjetividad empírica se constituye en el espíritu bajo el efecto de los principios que afectan a éste; el espíritu no tiene los caracteres de un sujeto previo» (*ES*, 20). De esto se pueden sacar a su vez dos conclusiones íntimamente relacionadas: por una parte, que el «atomismo» de las puntualidades (con el que se identifica en principio el espíritu) no sería más que caos-abolición sin un «proceso de puesta en relación» que le permitiese asimismo superar ese estado inicial de vagabundeo; y por otra, que ese proceso de puesta en relación (también

²⁵⁴ J.-L. PARDO: *Op. Cit.*, p. 24.

²⁵⁵ Cf. *ES*, 13.

²⁵⁶ Cf. *Ibid.*, p. 97.

²⁵⁷ Cf. *Ibid.*, p. 98.

llamado «asociacionismo»), gracias al cual los términos-puntualidades *empiezan* a organizarse y adquieren asimismo un mínimo de constancia y uniformidad, no releva —al menos en un principio— de la conciencia-sujeto, sino al contrario, señala ese afuera a-subjetivo (o plano subrepresentativo), del que venimos hablando. Por último, conviene tener presente que «esta relación privilegiada al asociacionismo, donde nada está dado y donde todo se construye por operaciones inventivas, posteriormente agenciamientos, máquinas y distribuciones inmanentes en un plano, [constituye] el núcleo duro y constante de la obra [de Deleuze]»²⁵⁸.

Exterioridad de las relaciones a sus términos: ése es, pues, uno de los aportes fundamentales del empirismo humeano —un «empirismo radical», dice Deleuze— a la filosofía. Una relación, cualquiera sea la forma en que ésta sea concebida, jamás puede deducirse de la naturaleza de los términos que ella une, ya que, en sí misma, por sí sola, es fundamentalmente azarosa, fortuita, contingente. Tal concepción supone a su vez una ruptura con la modernidad, puesto que ya no se trata de preguntar: «¿cuáles son las condiciones requeridas para que dos o más términos (ya constituidos) puedan entrar en relación?», sino: «¿cómo se constituyen dos o más términos a partir de relaciones que se tejen previamente a su existencia?»²⁵⁹. En otras palabras —y para utilizar asimismo un ejemplo esclarecedor— diríase que nunca establecemos una relación de semejanza entre dos o más términos porque éstos sean semejantes, sino que son semejantes por cuanto los asociemos²⁶⁰. Ahora bien, si todo pensamiento, en la medida en que depende de un encuentro fortuito y violento con el afuera, es siempre «circunstancial» («un pensamiento, como dice Nietzsche, viene cuando “él” quiere, y no cuando “yo” quiero»). O, dicho en otros términos, si las asociaciones de ideas, que el pensamiento mismo lleva a cabo, dependen en última instancia de los factores circundantes (históricos, políticos, económicos, culturales, etc.), y si la circunstancia (u «ocasión») designa la afectividad (por cuanto lo afectivo, como bien señala Hume, no deja nunca de ser un «asunto de circunstancias»²⁶¹), entonces conviene admitir que, a la postre, es siempre en función de una determinada forma de sentir y de ser afectado que se establecen en el pensamiento tales o cuales relaciones entre términos-puntualidades. En resumidas cuentas, diríase —simplificando al extremo— que «es porque el hombre tiene pasiones que él asocia

²⁵⁸ A. VILLANI: *Op. Cit.*, p. 41.

²⁵⁹ Cf. D. DEBAISE: *Op. Cit.*, p. 16.

²⁶⁰ Cf. J.-L. PARDO: «De quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie deleuzienne», en *Gilles Deleuze*, Paris, Vrin, 1998, pp. 151-152.

²⁶¹ Cf. *ES*, 113.

sus ideas» (*ES*, 63). Pues en rigor, la asociación no basta para explicar y dar cuenta de las relaciones; antes bien, constituye solamente su condición de posibilidad. Ésa es la razón por la cual Deleuze insiste tanto en las nociones de «circunstancia» u «ocasión»: designan la razón suficiente del asociacionismo; o, como ya se mostrará, el criterio selectivo gracias al cual se retiene *en* el espíritu tal recuerdo más bien que otro, entre ideas todas parecidas y contiguas. He aquí, pues, la deuda que tiene nuestro autor hacia el filósofo escocés.

En Hume hay las ideas y las relaciones entre estas ideas, relaciones que pueden variar sin que varíen las ideas, y además las circunstancias, acciones y pasiones que hacen variar esas relaciones. Todo un «agenciamiento Hume» que adquiere las formas más diversas (*D*, 66)

A partir de ahí se puede evidenciar una característica esencial de la relación en tanto que relación externa, a saber: que ella, lejos de ser «lo que liga» (no es una «conclusión del entendimiento» para Hume; nada tiene que ver con una síntesis activa de la conciencia o determinación representativa, según Deleuze), designa al contrario «aquello que es ligado». En otras palabras, la relación como tal «es sentida»²⁶² (es una «percepción de la imaginación», diría Hume). Ahora bien, así como «la relación siempre supone una síntesis, acerca de la cual ni la idea ni el espíritu pueden informar» (*ES*, 109-110), asimismo esa síntesis es forzosamente «subrepresentativa», «inconsciente» o «involuntaria»: se trata de lo que Deleuze —tomando prestada una noción husserliana, pero redigiéndola a otro espíritu— cualifica como una «síntesis pasiva»²⁶³ del inconsciente. Asimismo, conviene tener presente que a nivel subrepresentativo —es decir, en ese plano a-subjetivo y pre-individual, que venimos manejando— nada se hace *por* el espíritu²⁶⁴: pues «aquí nada es representativo. Todo es vida y vivido» (*AE*, 27). Por ello, la relación no puede designar otra cosa que una síntesis pasiva. O, como bien dice Deleuze, la síntesis «no está hecha por el espíritu, sino que se hace *en* el espíritu que contempla, precediendo toda memoria y toda reflexión» (*DR*, 120). Ya se mostrará más adelante que esa síntesis —a la que Deleuze llama «hábito»— no deja de ser «constituyente» y, por ende, que esa constitución posee a su vez una dimensión esencialmente temporal. De todo ello se sigue, pues, que la síntesis pasiva del inconsciente siempre antecede a las síntesis activas de la conciencia; o, inversamente, que éstas no hacen otra cosa que

²⁶² Cf. *Ibíd.*, p. 17.

²⁶³ Cf. *DR*, cap. II.

²⁶⁴ Cf. *ES*, 13.

superponerse a —y apoyarse sobre— aquélla²⁶⁵. Así pues, si Deleuze considera necesario cortocircuitar el ejercicio voluntario del pensamiento/de las facultades; es decir, si lo que él pretende es suspender el uso trascendente/representacional de las síntesis, es ante todo porque «[las representaciones] *no pueden* presentar a las relaciones» (*ES*, 22). Retroceder más acá de la conciencia-sujeto y de su representación significa, en otros términos, volver a ese momento genético en que las relaciones aún no se han vuelto interiores a sus términos. Pues ya sabemos que darse de entrada la forma de la conciencia-sujeto también quiere decir darse los términos (*A*, *B*) a modo de elementos ya siempre ligados en la representación (*A es B*). Lo que viene, en pocas palabras, a ocultar la razón profunda que preside a la génesis y puesta en relación de los mismos.

Para remarcar de manera más precisa la diferencia de naturaleza que media entre la representación y lo subrepresentativo, Deleuze recurre *mutatis mutandis* al esquema kantiano mediante el cual se establece una distinción nítida entre la «representación» como tal, por una parte, y «lo que se presenta»²⁶⁶, por la otra. De este modo, diríase que la relación (como síntesis pasiva) es literalmente *lo que se presenta o se hace* en el espíritu (se trata del «por-sentir» superior o «sensible insensible» que —ya lo veremos— fuerza el pensamiento a pensar), mientras que la *representación*, en cuanto tal, designa aquella síntesis activa gracias a la cual la conciencia-sujeto retoma (o rehace) lo que se presenta; es decir, reconoce. Pues como dice Deleuze, «lo que importa en la representación es el prefijo: *re*-representación implica una recuperación activa de lo que está presente y, por tanto, una actividad y una unidad que se distinguen de la pasividad y de la diversidad propias de la sensibilidad como tal» (*FCK*, 23). En efecto, ya hemos visto que la representación (como re-conocimiento) siempre presupone dos instancias o determinaciones, que la desbordan, y que están asimismo profundamente relacionadas entre sí²⁶⁷. Por un lado, hace falta postular la unidad de la conciencia bajo la figura tutelar del «Yo pienso»: pues «una conciencia, subraya Deleuze, no es nada sin síntesis de unificación, pero no hay síntesis de unificación de conciencia sin forma del Yo (principio = Je), ni punto de vista del Yo (personal = moi)» (*LS*, 136). Y por el otro, también es preciso plantear la identidad del objeto cualquiera en cuanto correlato del «Yo pienso» o de la unidad de la conciencia: pues, así como las representaciones pertenecen al sujeto (están unidas en la unidad de su conciencia), de tal modo que siempre las acompaña el «Yo pienso», asimismo

²⁶⁵ Cf. *DR*, 121.

²⁶⁶ Cf. *FCK*, 22.

²⁶⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 33-34.

conviene señalar que «las representaciones no se *unen* de esta suerte en una conciencia si lo diverso que las mismas *sintetizan* no se relaciona a su vez con un objeto cualquiera. [...] nunca lo diverso se relacionaría con un objeto si no dispusiéramos de la objetividad como forma en general (“objeto cualquiera”, “objeto = x”). [...] *El objeto cualquiera* es el correlato del yo pienso o de la unidad de la conciencia, es la expresión del *Cogito*, su objetivación formal» (FCK, 34). La representación definida como (re)conocimiento —es decir, como síntesis o recuperación activa de lo que se presenta— consiste asimismo en una operación de sometimiento doble, por la cual se subordina (la multiplicidad, diversidad o diferencia pura de) *eso* que se presenta a la (unidad, homogeneidad e identidad de la) conciencia-sujeto y su correlato, el objeto cualquiera. En otras palabras, diríase que no se determina la forma de la subjetividad sin determinar —correlativa e inmediatamente— la forma de la objetividad. Decretar que nada es pensable si no es porque «Yo (lo) pienso», convirtiendo así todo pensamiento en un pensamiento *de y para* una conciencia, significa asimismo imponer al ser una forma de objetividad y hacer que todo lo que no tiene cabida dentro de tal esquema de objetivación se anonade, perezca bajo la etiqueta del no-ser.

Por eso, la verdadera fórmula (sintética) del *Cogito* es ésta: me pienso y, al pensarme, pienso el objeto cualquiera con el que pongo en relación una diversidad representada (FCK, 34)

De todo ello se puede concluir que el acto de reconocer, así como las síntesis activas de conciencia que ése moviliza (los juicios de atribución, de causalidad, etc.), no tienen otra alternativa que la de erigirse sobre el *aborrecimiento* de las síntesis pasivas del espíritu. Por ello, cuando ese programa, al que groseramente denominamos «racionalismo», decide colocar al *subjectum* en el punto de partida; esto es, cuando su pretensión es convertir a la conciencia-sujeto y su representación en el origen y fundamento, no hace en realidad otra cosa que tomar por causa lo que no es más que un efecto. Ahora bien, ya hemos señalado que esa manía, que consiste en trastocar el orden de las cosas tomando así los efectos por las causas, constituye la ilusión —«humana, demasiado humana»— de la cual la propia conciencia es la sede natural, a la vez que la primera víctima: pues la conciencia se autopositiona como primer término en el orden de las causas, cuando no es en realidad más que un «epifenómeno»; pretende ocupar e identificarse con la perspectiva única, cuando no superior, que todo lo ve, cuando el punto de vista que tiene sobre sí misma y su cuerpo propio, sobre las cosas circundantes y el mundo que las contiene, no es a la postre más que una «perspectiva de rana»; es decir, la imagen invertida de lo real, o la realidad vista desde el ojo de buey. Por ello, Deleuze considera

necesario, siguiendo asimismo a Spinoza y a Nietzsche, llamar la conciencia a la modestia necesaria. «La conciencia, como bien dice nuestro autor, es siempre conciencia de un inferior en relación al superior, al cual se subordina o se “incorpora”. La conciencia no es nunca conciencia de sí mismo, sino la conciencia de un yo en relación al ello, este último no consciente»²⁶⁸; y agrega acto seguido: «“la gran actividad principal es inconsciente”. La conciencia expresa solamente la relación de algunas fuerzas reactivas con las fuerzas activas que las dominan. La conciencia es esencialmente reactiva» (*NF*, 60-62). Ahora bien, ese ello activo y superior, que la conciencia desconoce (le escapa por naturaleza), no designa el cuerpo propio u orgánico. En efecto, resulta inevitable que la conciencia enfoque el organismo desde su perspectiva y lo entienda a su manera —es decir, reactivamente— limitándolo por consiguiente a meras tareas de conservación, adaptación y utilidad. Antes bien, lo que señala no es sino lo involuntario, a la vez constituyente y pasivo, en su «doble» declinación espiritual (como «inconsciente del pensamiento») y corporal (como «desconocido del cuerpo»). Asimismo, tengamos presente que esa disyunción u opositividad «pensamiento/cuerpo», la cual —al igual que cualquier otro dualismo— tan sólo tiene vigencia a nivel representativo (o «molar»), no es en última instancia más que la tardía estratificación, fijación u organización binaria de unos términos que, a nivel subrepresentativo (o «molecular»), se vice-dicen. O, lo que es lo mismo, que se comunican de forma transversal —esto es, mediante disyunciones inclusivas— saltando asimismo por encima de las delimitaciones, los dominios y los reinos que la representación ha fijado y organizado meticulosamente. Dada su naturaleza la conciencia —ya lo hemos visto— se contenta con recoger efectos cuyas causas desconoce; es decir, efectos que se presentan asimismo —diría Spinoza— «como consecuencias sin premisas»²⁶⁹. Ahora bien, el orden de las causas, que la conciencia se pierde, y que la representación, en consecuencia, no puede presentar, es precisamente ese «orden de composición y descomposición de relaciones»²⁷⁰ arriba aludido, que afecta tanto a las partes (o puntualidades) del cuerpo como a las del espíritu. «En esto, dice Deleuze, consiste lo prodigioso, tanto del cuerpo como del espíritu, en estos conjuntos de partes vivientes que se componen, y se descomponen siguiendo leyes complejas» (*SFP*, 29).

²⁶⁸ Traducción modificada.

²⁶⁹ B. SPINOZA: *Ética*, Madrid, Alianza, 2007, Parte II, Proposición 28, p. 152.

²⁷⁰ Cf. *SFP*, 29.

El orden de composición/descomposición de las relaciones externas y sus puntos singulares, que se teje previamente —y subyace como tal— al orden del (re)conocimiento y de la conciencia, designa en este sentido el «armazón» de síntesis pasivas e inconscientes, que sostienen al sujeto y su representación en la experiencia como flujo de lo sensible, como derrame ininterrumpido de puntualidades afectivas, perceptivas e intelectuales. De este uso llamado «inmanente» (o «productivo») de las síntesis se pueden evidenciar, tal y como hace Deleuze retomando *mutatis mutandis* la tríada de las síntesis kantianas (aprehensión, reproducción, reconocimiento), tres de los principales aspectos por los que éstas se caracterizan; aspectos que, a su vez, son absolutamente inseparables, ya que «las síntesis deleuzianas no permanecen independientes, sino que constituyen un solo proceso»²⁷¹. Pues bien, en su uso inmanente-productivo el trabajo sintético se define *primero* por el establecimiento de una «conexión» —ya lo hemos visto— de tipo transversal o aberrante. En otras palabras, la primera síntesis se caracteriza por instaurar una «relación no localizable» entre dos o más términos-puntualidades (= pliegues) cuya naturaleza y procedencia respectiva no les predisponían *a priori* a encontrarse. Ése es el momento de la «inflexión» del pliegue; o, dicho en otros términos, del corte del flujo de lo sensible. *Segundo*, a raíz de esa síntesis primicia, por la que los flujos se cortan, se gesta asimismo una segunda síntesis. Se trata de la «disyunción» a la que Deleuze —también lo hemos señalado— llama «inclusiva» (o «inclusa»), y que, en una suerte de *grand écart* que constituye tal vez «la mayor paradoja»²⁷², recorre de cabo a rabo los puntos singulares o pliegues así conectados, sin renunciar por ello a ninguno de ellos; pues ya hemos insistido sobremanera en que la disyunción, en su uso inclusivo, «afirma los términos disjuntos, los afirma a través de toda su distancia, *sin limitar uno por el otro, ni excluir uno del otro*» (AE, 82). Tal es el momento de la «inclusión» en el pliegue, o reflujo. *Finalmente*, del encuentro puntual de los flujos heterogéneos y de su correspondiente reflujo deriva una tercera síntesis de «conjunción», por naturaleza polívoca, gracias a la cual los términos-puntualidades, que están serializados según relaciones de vecindad e integración, terminan remitiendo a ciertos puntos que pertenecen a otra serie, formando asimismo —dice Deleuze— «el conjunto de constelaciones-problemas con la suerte de dados correspondientes» (LS, 8). He aquí, por último, el momento característico del «despliegue», es decir, de la fulguración de encuentros inéditos entre flujos. Para resumir lo anteriormente expuesto, diríase pues que la segunda y la tercera síntesis sólo pueden advenir

²⁷¹ A. VILLANI: *Op. Cit.*, p. 101.

²⁷² Cf. AE, 82.

si ya se ha producido la primera; e, inversamente, que esa primera síntesis, sin las otras dos, permanecería meramente teórica²⁷³.

Al lado del «buen uso» de las síntesis, en el que —lo acabamos de ver— «las conexiones son transversales, las disyunciones inclusas, las conjunciones polívocas» (AE, 319), se da por otro lado —y éste es precisamente el punto en que se concentra la crítica deleuziana— el uso trascendente (o representacional) de las mismas. La representación, en tanto que recuperación activa de lo que se presenta, constituye asimismo el plano clausurado de organización en el que se procede a un reparto estricto y a una distribución sedentaria de las producciones inconscientes. Así pues, en el uso trascendente-representacional de las síntesis se divisa que las conexiones se vuelven «lineales»: la inflexión del pliegue cede el paso a la línea recta, los puntos «singulares» a puntos «regulares», se bloquea el devenir-pliegue de la línea; las disyunciones, «exclusivas»: una vez alineado el pliegue, la inclusión recíproca de los términos-puntualidades se desnaturaliza en una irreversibilidad, de tal suerte que el recorrido de los mismos sólo se puede efectuar de forma unilateral, es decir, en un sentido o en el otro, pero jamás en los dos sentidos a la vez; las conjunciones, «unívocas»: la poli-lateralidad del despliegue, definido como puesta en constelación de heterogéneos serializados, deja paso a una sola y única dirección de la línea. Linealizar lo curvílineo, regularizar lo notable, trivializar lo extraordinario: ése es, pues, el efecto limitativo que se desprende del uso representacional de las síntesis. En pocas palabras, diríase que todos los usos sintéticos trascendentes, sin excepción, no hacen en última instancia otra cosa que retrotraer todo lo producido —es decir, *lo nuevo*— a *lo antiguo*.

La novedad como tal surge de un acoplamiento inédito, de un encuentro inesperado, cuya modalidad de efectuación queda expresada en la síntesis inmanente y, más precisamente, en esa triple declinación, a la que acabamos de pasar brevemente revista. Pero, si bien es cierto que el origen (de lo nuevo) es acoplamiento, resta que el proceso de puesta en relación no deja de ser, como ya señalábamos líneas atrás, una «no-relación» desde el punto de vista «único y huidizo»²⁷⁴ de la representación (o de la inteligencia, como diría Bergson). Pues el acoplamiento (o relación) como tal constituye *à la lettre* lo imperceptible y/o impensable bajo la perspectiva de un ejercicio voluntario (o empírico) de las facultades pensantes. En efecto, si toda auténtica relación, por naturaleza procesual, consiste en ligar términos heterogéneos,

²⁷³ Cf. A. VILLANI: *Op. Cit.*, pp. 101-104.

²⁷⁴ Cf. DR, 100.

ligazón cuya forma, contorno y resultado no pueden ser determinados *a priori* (pues «la puesta en relación efectiva de elementos heterogéneos [...] conlleva necesariamente [...] la emergencia de algo que no puede ser reducido a los elementos que la componen ni a una totalidad cualquiera»²⁷⁵), y si el pensar representativo (o inteligencia), por su parte, no se ejerce más que sobre términos ya fijamente ligados en la representación y, en suma, sobre aquello que Bergson —lo hemos visto— denomina la «*réalité toute faite*», entonces toda aproximación exclusivamente teórico-reflexiva a los diversos regímenes de relaciones y puntos desvirtúa —cuando no cancela— forzosamente la carga de novedad que éstos alumbran al cortarlos, estabilizarlos y fijarlos sedentariamente. «Justamente porque trata de reconstruir, y de reconstruir con lo dado, la inteligencia deja escapar lo que hay de *nuevo* en cada momento de una historia. No admite lo imprevisible. Rechaza toda creación»²⁷⁶. Esto no quita no obstante —ya lo veremos— que lo imperceptible y/o impensable señala, también, y a su vez, lo que no puede sino ser sentido y/o pensado desde el punto de vista de un uso superior (o trascendente) de las facultades.

Ya sabemos que el acto de reconocer, por su parte, se ciñe exclusivamente al ámbito o dominio de los resultados adquiridos y de las formas acabadas. Por tal motivo, la novedad, que remite a ese algo imperceptible y/o impensable, no puede sino escaparle: pues lo nuevo como tal se localiza más acá de los estratos ya constituidos; o, mejor dicho, la novedad siempre se sitúa en ese hilo tenue y frágil que pasa, como se mostrará a continuación, entre la desestratificación salvaje y la fijeza de las formas. Ahora bien, ese entredós, donde se gesta y se aloja precisamente la novedad, no designa otra cosa que el ya mencionado plano metafísico no trascendente; es decir, esa «superficie pura» (constituida por lo dado y sus puntos singulares) que se sitúa asimismo *entre* dos extremos, los cuales señalan la disyuntiva estéril «caos/trascendencia» que rige incontestablemente la tradición filosófica: *o bien* el caos-vagabundeo tendiente a la abolición —esto es, la desestratificación salvaje— que coincide con ese estado «esquizofrénico» en que los términos-puntualidades se encuentran sin límites ni síntesis y se deshacen/desaparecen tan pronto como se han hecho/han aparecido; *o bien* la trascendencia o fijeza de las formas, que designa ese estado «paranoico» en que las relaciones entre términos ya se han normalizado, fijado o territorializado (en la representación) y las singularidades ya se han dejado atrapar en individuaciones. Sentado esto, y recordando asimismo las tesis de Deleuze relativas al «entredós» (como espacio del auténtico comienzo)

²⁷⁵ D. DEBAISE: *Op. Cit.*, pp. 21-22.

²⁷⁶ H. BERGSON: *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 1962, p. 164.

y al «pliegue» (como elemento más pequeño del laberinto mundano), podemos definir ahora de forma más nítida la situación que caracteriza la filosofía de nuestro autor: ella pretende —y es lo que hace— posicionarse *entre* el pliegue y la línea. Por ello, diríase que «su principal objetivo sería determinar los momentos en que la línea *se pliega* y aquellos en que el pliegue *se alinea*»²⁷⁷.

²⁷⁷ A. VILLANI: *Op. Cit.*, p. 65

CAPÍTULO III

HACER AUDIBLES FUERZAS QUE NO LO SON:
DE LA SENSACION AL SENTIDO

La filosofía no sólo debe ser aprehendida como hecho y «desde afuera», sino también considerada como pensamiento, es decir, como problema, génesis, vaivén.

J.-F. Lyotard, *La fenomenología*.

La empresa filosófica de fundamentación está abocada de entrada al fracaso. La razón de ese fracaso —ya lo hemos visto— es sencilla: se expresa en la idea de que comenzar jamás depende del pensamiento como tal. Por el contrario, el verdadero comienzo siempre tiene lugar a espaldas del pensador, siempre se produce en un encuentro fortuito y violento con algo que fuerza a pensar; es decir, con algo que pone al pensamiento en movimiento (*ek-stasis*) y lo arranca correlativamente de ese estado de «estupor natural» (= estupidez, no-sentido).

III. 1. El sujeto a la deriva

Así pues, si lo primero en el pensamiento es la violencia, la fractura o la efracción, entonces conviene admitir que el encuentro «fortuito e inevitable» (Proust), así como el objeto fundamental de ese encuentro (el signo), conllevan necesariamente una inexpugnable dosis de irracionalidad, riesgo y aleatoriedad. Ésa es la consecuencia ineluctable que ha de asumir el «espíritu libre» (Nietzsche), y que se desprende lógicamente de la inversión del platonismo, así como de su correlato, el «universal desfondamento». Pues «cuando la crítica suplanta a la

dogmática, la seguridad y la certeza tienen que ser sustituidas por el peligro y por la provisionalidad»²⁷⁸.

Aquí se fragua, pues, un nuevo tipo de lógica —«una lógica extrema y sin racionalidad» (CC, 117)²⁷⁹, como bien dice Deleuze— que destituye y se antepone forzosamente a la lógica cartesiana de lo claro y distinto; esto es, a la lógica del propio reconocer. En efecto, aunque pensar suscite la indiferencia general²⁸⁰, resta que se trata de un «ejercicio peligroso», por cuanto el acto efectivo de pensamiento siempre se «arraiga» en un subsuelo extra-conceptual (o en el límite del concepto), donde nuestros hábitos y creencias más firmes se difuminan. Para decirlo pronto y mal, pensar *desde la inmanencia* no significa pues otra cosa que «instaurar un plano [pre-filosófico]» cuyo trazado, al no relevar ya de conceptos, implica esa «cualidad experimentadora [...] por no quedarse en los resultados dados, en las ideas hechas»²⁸¹. Y que, para ello, «recurre a medios escasamente confesables, escasamente racionales y razonables. Se trata de medios del orden del sueño, de procesos patológicos, de experiencias esotéricas, de embriaguez o de excesos» (QF, 46). Lógica extrema y sin racionalidad: ésta es la lógica que corresponde a —y da cuenta de— los «movimientos terribles» a los que está sujeto el pensamiento cuando se ve forzado a «ir a los lugares más altos, a las horas extremas, donde viven y se alzan las verdades más elevadas, las más profundas». En efecto, conviene dejar claro que «los lugares del pensamiento son las zonas tropicales, frecuentadas por el hombre tropical. No las zonas templadas, ni el hombre moral, metódico o moderado» (NF, 156).

De ahí deriva una consecuencia doble en lo que a la situación del pensador respecta. Por una parte, el pensador no puede ser considerado ya como la «causa» de sus ideas (como tampoco podrá serlo de su deseo). Pues si se sostiene, tal como hace Deleuze, que un pensamiento efectivo (o necesario) sólo puede advenir involuntariamente, es decir, a modo de «efecto», entonces se llega a esa «paradoja coherente» según la cual el pensador, para pensar, ha de hacerse —al menos, en un primer momento— «paciente» (DR, 185). Diríase asimismo que «el pensador es ante todo clínico, descifrador sensible y paciente de los regímenes de signos que produce la existencia, y según los cuales ella se produce»²⁸² —tesis que, a su vez,

²⁷⁸ R. ÁVILA: *Op. Cit.*, p. 44.

²⁷⁹ Cf. *FB-LS-vo*, 55.

²⁸⁰ Cf. *QF*, 45.

²⁸¹ M. PARMEGGIANI: *Op. Cit.*, p. 146.

²⁸² F. ZOURABICHVILI: *Op. Cit.*, p. 81.

remite a la idea de que el pensamiento como tal, al igual que el espíritu humeano, no es activo, sino al contrario, tiene que ser «activado» (*ES*, 17); o, como decíamos párrafos atrás, que es objeto de una génesis (o engendramiento). Por otra parte, se divisa —a modo de corolario— que todo acto efectivo de pensar arremete necesariamente contra la pretendida identidad y substancialidad del sujeto pensante, en la medida en que la «activación involuntaria» del pensamiento —es decir, la *discordia facultatum* en cuanto ejercicio superior (o trascendente) de las facultades— destituye al *Cogito* como fuente y unidad de las mismas; o, lo que es lo mismo, desposee al «Yo pienso» del poder de comenzar. Así pues, si Deleuze considera necesario poner en tela de juicio el ideal cartesiano de «un sujeto sustancial acabado y bien constituido», es precisamente porque engendrar «pensamiento» en el pensamiento involucra inevitablemente al sujeto pensante en «el más grave proceso de despersonalización» (*C*, 14). Por ello, diríase que, «lejos de suponer un sujeto, el [pensamiento] tan sólo puede alcanzarse en el momento en que uno pierde la posibilidad de decir YO (*Je*)» (*D*, 102). En otras palabras, la génesis del pensar pone al pretendido sujeto constituyente entre paréntesis para dejar paso a un sujeto «larvado» o «embrionario». En efecto, «hay “cosas” que sólo el embrión puede hacer, movimientos que sólo él puede emprender, o más bien soportar» (*DR*, 323). Paciente y larvario: éstos son, pues, los dos aspectos íntimamente relacionados por los que se define el pensador; es decir, el «sujeto» del sistema filosófico.

Hay movimientos de los que sólo se puede ser paciente, pero el paciente, a su vez, no puede ser más que una larva. [...] En este sentido, no es seguro que el pensamiento, tal como constituye el dinamismo propio del sistema filosófico, pueda ser referido, como en el cogito cartesiano, a un sujeto sustancial acabado, bien constituido: el pensamiento es más bien uno de esos movimientos terribles, que sólo pueden ser soportados en las condiciones de un sujeto larvario (*DR*, 185)

De todo esto se puede concluir que la concepción deleuziana de la subjetividad —lo veníamos anunciando— es radicalmente empirista. Por eso, el sujeto deleuziano no puede nunca ser «constituyente». Contra la visión racionalista, que otorga a la subjetividad teórica el estatuto de punto arquimédico en el orden del ser, del saber y del hacer, y que, asimismo, plantea el *ego* especulativo como una «certidumbre esencial o de esencia» a la que lo dado sería dado, Deleuze hace hincapié, por su parte, en el carácter fundamentalmente «constituido» del sujeto, de suerte que «lo dado ya no está dado a un sujeto», sino que «el sujeto se constituye en lo dado» (*ES*, 93). Henos aquí con aquello que Deleuze considera ser

la «proposición fundamental del empirismo», a saber: que no hay subjetividad teórica y nunca puede haberla. El sujeto —lo hemos visto— se constituye en lo dado; ahora bien, el hecho de que se constituya en lo dado no es, en última instancia, más que otra manera de decir: no hay un sujeto distinto de la práctica²⁸³. Así pues, diríase —en un eco lejanamente marxista— que «el único verdadero sujeto es el sujeto práctico o de la práctica o, mejor aún, que *el sujeto no es otra cosa que la práctica*, ya que está siempre en marcha y prosigue indefinidamente»²⁸⁴. Sentado esto, conviene evitar un contrasentido tenaz acerca de la filosofía de Deleuze: que el sujeto sea una «síntesis del espíritu» (*ES*, 100); o, dicho en otros términos, que el sujeto designe el resultado de un proceso de «subjetivación», no quiere decir, empero, que se trate de una ficción, ya que, de hecho, pasamos la mayor parte del tiempo a decir «Yo» (Je); es decir, a identificarnos, a reconocernos y a declinar nuestras propiedades. La ficción —lo hemos visto— comienza más bien cuando se concibe el sujeto como origen de las ideas (o causa de los deseos). Por tanto, si bien no es erróneo afirmar que el pensamiento de Deleuze se inscribe en las llamadas «filosofías de la muerte del sujeto», no por ello significa esto que la subjetividad como tal desaparezca, con nuestro autor, del mapa filosófico; pues el sujeto moribundo, aquel que «[se está borrando] como en los límites del mar un rostro de arena»²⁸⁵, no es sino el «sujeto como unidad previa» (*DRL*, 314), «el Yo sustancial, total y solipsista de los europeos» (*CC*, 83); en suma, aquel hombre que la modernidad filosófica y, en particular, el programa racionalista han convertido en el nuevo *hypokeimenon*, es decir, en el modo de ser fundamental al que todos los demás remiten, y de cuyo auto-posicionamiento son la auto-certeza reflexiva, el pensamiento representativo y la autonomía, los tres principales rasgos²⁸⁶. El sujeto sustancial arraigado en el suelo firme de sus certidumbres de sujeto-pensante, civilizado y «amo del mundo»: ésa es precisamente la mixtificación contra la que Deleuze se propone no sólo arremeter, sino también —para decirlo con una fórmula derridiana— la que se propone «deconstruir».

Se dice con razón que la filosofía de Descartes *parte* del Sujeto y, más generalmente, que «[la] “filosofía de la conciencia” consiste en enseñar que *el origen de la verdad* es el *cogito*»²⁸⁷. Ahora bien, aquí es donde radica justamente el problema. Ya hemos visto que, al colocar al *subjectum* en el punto de partida, y al hacer de las representaciones del *ego*

²⁸³ Cf. *ES*, 115.

²⁸⁴ E. BALIBAR: *La filosofía de Marx*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010, p. 32.

²⁸⁵ M. FOUCAULT: *Las palabras y las cosas*, Madrid, Siglo XXI, 2010, p. 375.

²⁸⁶ Cf. R. RODRÍGUEZ: *Del sujeto y la verdad*, Madrid, Síntesis, 2004, pp. 18, 20, 33.

²⁸⁷ V. DESCOMBES: *Op. Cit.*, p. 97.

especulativo el criterio de verdad, el racionalismo se da ya constituido aquello cuyo engendramiento se trata justamente de explicar, a saber: la aparición (o constitución) de la subjetividad en medio de esa colección desordenada y voluble de puntualidades (afectivas, perceptivas e intelectuales), que es lo dado en la experiencia. Así pues, si Deleuze decide proseguir en ese punto la labor iniciada por Hume, es ante todo porque el filósofo escocés — lo hemos visto— ha sabido retroceder a un momento «anterior» al sujeto activo y cognoscente; es decir, «cuando las percepciones aún no se han reunido en torno a un sujeto para constituirse en representaciones *de su pensamiento*»²⁸⁸. Y «ésta, dice Deleuze, es la filosofía que ha perdido el racionalismo» (*ES*, 22).

Por ello, la cuestión consiste en remontarse más acá de la subjetividad *ya* constituida con el objetivo de atender al *cómo* (o «dinamismo fundamental»²⁸⁹) de su constitución *en y a partir de* lo dado. Pues ya hemos señalado que lo que existe no es el Sujeto como «universal abstracto», sino el sujeto como resultado de procesos heterogéneos de «subjetivación»: se trata del «movimiento de desarrollo a sí mismo» (*ES*, 91), gracias al cual la proto-subjetividad —esto es, el «sujeto larvario»— rebasa aquello a partir de lo que se constituye. Tal es, de hecho, el sentido del «empirismo superior» (o «trascendental») de Deleuze, a saber: ver cómo lo dado se supera a sí mismo en un «casi-sujeto»²⁹⁰. Ahora bien, si se habla aquí, y con razón, de un «casi-sujeto», es ante todo porque el «hábito» (esto es: la primera síntesis inmanente, de corte conectivo, a la que hemos hecho referencia en el capítulo anterior), en tanto que «raíz constitutiva del sujeto» (*ES*, 101-102), nunca permite abocar a una constitución última y definitiva del mismo. Para entender la razón de esa constitución siempre parcial e inacabada de la subjetividad, conviene tener presentes unos de los principales aspectos por los que se define el hábito como tal. El hábito (en sentido deleuziano) nada tiene que ver —al menos, en un principio— con un hábito *del* sujeto, sino que designa al contrario esa conexión pasiva, gracias a la cual el espíritu deviene sujeto; es decir, aquella síntesis por la que algunos términos-puntualidades entablan determinadas relaciones más acá de la conciencia-sujeto y de sus representaciones. Ahora bien, esa «contracción», por naturaleza a-reflexiva²⁹¹ (es ajena a toda operación de la memoria y del entendimiento), posee una dimensión esencialmente «selectiva», en la medida en que la asociación de términos-puntualidades siempre se efectúa

²⁸⁸ J.-L. PARDO: *Deleuze: violentar el pensamiento*, Madrid, Cincel, 1990, p. 22.

²⁸⁹ Cf. *ES*, 100.

²⁹⁰ Cf. A. VILLANI: *Op. Cit.*, p. 44.

²⁹¹ Cf. *DR*, 120.

en función de los factores circundantes (políticos, históricos, económicos, culturales, etc.) en vigor —tesis que respalda, asimismo, la proposición empirista según la cual no hay un sujeto distinto de la práctica. Por ello, diríase que el hábito se confunde en última instancia con esa criba práctico-circunstancial mediante la cual sólo son retenidos/fijadas aquellos términos/aquellas relaciones que mejor se adecuan a las necesidades del momento. Tal era, de hecho, uno de los principales puntos de la filosofía de Hume, que Deleuze evidenciaba en *Empirismo y subjetividad* (1953), a saber: que «son los hábitos quienes instituyen al sujeto, quienes configuran en lo dado una subjetividad»²⁹².

Una vez asentado el carácter local, selectivo y variable del hábito (como resorte del proceso de subjetivación), se entiende por qué el yo activo (o la conciencia-sujeto) no pueda ser más que un «*intento* de integración global» (*DR*, 157)²⁹³. En efecto, que el hábito sólo retenga los términos-puntualidades que mejor se adecuan a las circunstancias es otra manera de decir que esa síntesis deja asimismo escapar a muchos otros, que acaso son más estimables (otra cuestión esencial será, pues, determinar qué ocurre con dichos términos que no han sido seleccionados). Y, bien mirado, lo que esto significa es que la conciencia-sujeto, tal como se constituye, no llega jamás a ser coextensiva con lo real o el movimiento vital. Tal era ya el sentido de la «paradoja coherente de la filosofía de Hume»²⁹⁴: por más que el espíritu sea activado y devenga sujeto; esto es, por más que haya una subjetividad que se supere, no por ello deja ésta de ser menos pasiva. En otras palabras, lo que emerge a raíz del proceso de subjetivación no es el sujeto plenamente autónomo, que excluiría de ahora en adelante toda esa sopa pre-individual y pre-subjetiva de la que procede, sino una suerte de forma «híbrida», semi-subjetiva semi pre-subjetiva. En efecto, si bien es cierto que el sujeto (como sujeto constituido) es el resultado de un proceso de subjetivación²⁹⁵, resta que dicho proceso, en la medida en que es siempre parcial e inacabado, no agota nunca esas dimensiones pre-individuales y pre-subjetivas de las que ese mismo sujeto es portador. Razón de por qué la subjetividad constituida siempre permanece abierta a nuevas subjetivaciones; y, en suma, al cambio, al devenir, a la metamorfosis. Ahora bien, que haya metamorfosis no significa que el sujeto como tal desaparezca, puesto que «la verdadera metamorfosis no compromete más que algunos puntos, y no modifica la apariencia exterior del individuo»²⁹⁶ —tesis que, lejos de

²⁹² J.-L. PARDO: *Op. Cit.*, p. 23.

²⁹³ La bastardilla es nuestra.

²⁹⁴ Cf. *ES*, 17.

²⁹⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 125-126.

²⁹⁶ A. VILLANI: *Op. Cit.*, p. 13.

suponer la aniquilación lisa y diáfana de la noción de subjetividad, muestra al contrario cómo el Sujeto fijado en su identidad siempre viene a superponerse a —y a depender de— un «sujeto sin rostro y trans-posicional» (*AE*, 83). Lo que Deleuze reprocha asimismo al Sujeto es no sólo ser una hipóstasis, sino también lo que bloquea los devenires (= afectos, intensidades, acontecimientos) al separarlos de lo que pueden; esto es, de su carga potencial de novedad. Ni idea, ni concepto, ni realidad, el sujeto se presenta al contrario como un «mixto» mal analizado, un obstáculo epistemológico. Por ello, se entiende que el cometido de la «deconstrucción» del sujeto (o «desubjetivación») sea necesariamente doble: por una parte, se trata de «suspender» o «poner entre paréntesis» (en sentido casi fenomenológico) al Sujeto; pero, por la otra, esa «suspensión» tiene que ir pareja de una liberación de los sujetos (larvarios o embrionarios), que pululan por debajo del Sujeto (constituido), y que este último oculta —«Cogito para un yo disuelto» (*DR*, 18). Lo que aparece es, asimismo, una auténtica «epidemia de subjetividad»²⁹⁷. En efecto, siguiendo una inspiración plotiniana, empirista, e incluso romántica, Deleuze muestra —como ya veníamos explicando— que «el hábito es, en su esencia, contracción» (*DR*, 124), pero que esa contracción, a su vez, designa una forma embrionaria de «contemplación». Dicho en otros términos, toda contracción, cualquiera sea el «medio» (orgánico, sensible, etc.) en que ésta actúe, ha de ser remitida a un alma, pero se trata de «un alma contemplativa cuyo rol se limita a contraer el hábito» (*DR*, 124); razón de por qué donde haya contracción habrá necesariamente un alma que sonseque un hábito de aquello que contempla. Ahora bien, si recordamos que el hábito designa la raíz constitutiva del sujeto, y que esa misma raíz constitutiva es de entrada plural (somos los miles de hábitos primarios, las miles de síntesis pasivas que nos componen), entonces se entiende que el Sujeto «bien» constituido no encuentre su condición de posibilidad más que en esa epidemia de subjetividad larvaria (o embrionaria) que le «antecede».

Bajo el yo que actúa, hay pequeños yo que contemplan y que vuelven posibles la acción y el sujeto activo. No decimos «yo» más que por esos mil testigos que contemplan en nosotros; es siempre un tercero que dice yo (*DR*, 126-127)

²⁹⁷ *Ibíd.*, p. 81.

III. 2. Experimentar, problematizar, crear

Así como el sujeto constituyente cede el paso a un sujeto constituido, que se confunde a su vez con una suerte de «hojarasca» o «enjambre» de yo larvarios, asimismo resulta que no se puede contar ya con objetos disponibles o «a la mano» (ni tampoco con dimensiones localizables o con tipos de acción catalogados). Aquí el objeto pensado deja de ser reconocido o reconocible; abandona su unidad e identidad presupuesta para trocarse en el objeto de un encuentro fundamental, gracias al cual «lo problemático» se abre paso en el pensamiento y se convierte en su elemento *de derecho*. El objeto del encuentro —esto es, el signo— designa asimismo la apertura de ese espacio de problematicidad por cuanto coincide con la «intrusión de lo heterogéneo en el pensamiento»²⁹⁸. Ahora bien, dado que «implica en sí la heterogeneidad como relación» (*PS*, 32)²⁹⁹, se colige que el signo constituye precisamente todo aquello que escapa por derecho a la representación (la cual no opera más que sobre una diversidad homogénea). Ni objeto reconocido, ni significación explícita, el signo fulgura inesperadamente en el espacio de la representación, de tal suerte que su irrupción, lejos de suponer un mero fallo en el acto de reconocer (esto es: un error), conlleva al contrario la puesta en jaque del mecanismo de reconocimiento como tal. La «fenomenología del encuentro»³⁰⁰ nos enseña, pues, que el signo, al irrumpir violentamente en el campo de la representación a modo de heterogéneo, se inmiscuye de forma subrepticia en las cadenas asociativas o series de asociaciones subjetivas³⁰¹, provocando asimismo hiatos, intervalos o «cortes irracionales» (*IT-C2*, 242) en el pensamiento. En otras palabras, lo que hace el signo no es otra cosa que enunciar una relación esencialmente problemática del pensamiento con el afuera; es decir, un vínculo de uno al otro, por naturaleza paradójico, ya que el afuera es a la vez lo que fuerza el pensamiento a pensar y lo que el pensamiento no piensa aún, o no sabe pensar. Diríase asimismo que el afuera «insiste» en el pensamiento como su «impensado» o «no-pensado», es decir, como un adentro más cercano que todo mundo interior. «En el comienzo, el signo»³⁰². Para Deleuze, «la génesis del acto de pensar siempre parte de los signos» (*PS*, 181). Y si el encuentro (con el signo) tiene asimismo por criterio que el pensamiento se vea forzado a pensar lo que todavía no piensa, es porque aquí el pensamiento

²⁹⁸ A. SAUVAGNARGUES: *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Paris, PUF, 2009, p. 80.

²⁹⁹ Véase también: *DR*, 52.

³⁰⁰ Cf. A. VILLANI: *Op. Cit.*, cap. II.

³⁰¹ Cf. *PS*, 47.

³⁰² V. DESCOMBES: *Op. Cit.*, p. 192.

carece de un esquema previo que le permita llevar a cabo un acto de reconocimiento. En otras palabras, el pensamiento no posee de entrada la forma que le permita plantear *a priori* el signo como objeto (en el sentido clásico del término). En esta situación *à la lettre* problemática, «no preexiste una respuesta automática o habitual ni un programa o un proyecto previo, ni siquiera un lenguaje aceptado ni una descripción o juicio»³⁰³. Sentado esto, conviene señalar a su vez que la naturaleza del signo —al igual que el concepto nietzscheano de «fuerza»— es profundamente «relacional»: pues no posee interioridad ni esencia estable que haga las veces de identidad, sino al contrario, remite siempre a algo otro. O, dicho en otros términos, se encuentra —ya lo hemos visto— en relación de «paratopia» consigo mismo. Por tal motivo, diríase que el signo es «simulacro»³⁰⁴ por cuanto falta a su propia identidad, a su propio lugar —tesis que, a su vez, se adecua perfectamente a la inversión categórica según la cual el ser se dice del devenir en cuanto devenir: pues en el reino del eterno retorno, donde nada sustancial puede existir, «lo que es o vuelve no tiene ninguna identidad previa y constituida: la cosa [el signo] está reducida a la diferencia que la descuartiza y a todas las diferencias implicadas en ésta, por las cuales pasa. En este sentido, el simulacro es el símbolo mismo, es decir, el signo» (DR, 115). Careciendo de contenido explícito, el signo escapa, pues, a todo procedimiento de índole descriptivo-recapitulativa, de suerte que no es sino nuestra lógica habitual toda (o la «lógica de retrospección»³⁰⁵, como bien dice Bergson) lo que se viene ineluctablemente abajo. Al hacer las veces de «mensaje enigmático», el signo exige al contrario ser «descifrado», «descodificado», «traducido». Pues, cuando las cosas existentes «no [son] ya objetos reconocibles, sino cosas que violentan, signos reencontrados» (PS, 184), se divisa entonces que la fenomenología del encuentro se convierte en una suerte de semiología³⁰⁶. Por ello —señala Deleuze— aquí «no hay Logos, sólo hay jeroglíficos» (PS, 185).

Interioridad ideal, esencia estable, contenido descriptible, significación explícita: ésas son las características por las que se suele definir la «mitad actual» —esto es, endurecida, fijada o estratificada— del objeto; dimensión de lo real sobre la que se ejerce asimismo el reconocimiento, y que implica a su vez un uso «representativo» del concepto. Ahora bien, conviene tener presente que el signo, por su parte, remite a la «mitad virtual» del objeto, es decir, a esa otra dimensión «objetual», que por ser profundamente móvil, fluida y etérea,

³⁰³ J. RAJCHMAN: *Deleuze. Un mapa*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004, p. 80.

³⁰⁴ Deleuze abandonará completamente ese concepto después de *Lógica del sentido* prefiriéndole el de «devenir» (cf. Zourabichvili, *Le vocabulaire de Deleuze*, p. 81; véase también: DR, 118).

³⁰⁵ H. BERGSON: *La pensée et le mouvant. Essais et conférences*, Paris, PUF, 1950, p. 19.

³⁰⁶ Cf. J. GRANIER: *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Seuil, 1966, p. 152.

escapa a las coordenadas de lo reconocible, pero sin dejar por ello de ser real. Pues como bien dice Deleuze, «lo virtual no se opone a lo real, sino tan sólo a lo actual. *Lo virtual posee una plena realidad, en tanto es virtual*», de tal suerte —agrega seguidamente— que «debe ser definido como una estricta parte del objeto real, como si el objeto tuviera una de sus partes en lo virtual, y se sumergiera allí como en una dimensión objetiva» (*DR*, 314). Por ello, el signo (o «mitad virtual» del objeto) designa precisamente *eso* que violenta el pensamiento, y que, con tal de volverse pensable, requiere —ya lo veremos— un uso, esta vez «subrepresentativo», del concepto. De todo esto se pueden sacar dos conclusiones íntimamente relacionadas: *primero*, que lo real, incluso actualizado, jamás está completamente despojado de su estela de virtualidad, es decir, de aquello por lo que toda cosa, incluso aparentemente fijada o endurecida, puede interpelar todavía el ojo «metamorfoseante» del pensador; *segundo* —y a modo de corolario— que un objeto siempre «es doble, sin que sus mitades se parezcan: una es la imagen virtual; la otra, la imagen actual. Mitades desiguales dispares» (*DR*, 316). Asimismo, se divisa que ese algo que violenta el pensamiento y lo fuerza a pensar, lejos de remitir al objeto auténtico de la metafísica (gracias al cual se difracta el Uno y se ordena el mundo), designa al contrario un objeto-simulacro —por definición múltiple, micrológico y productivo— cuyas relaciones (diferenciales) y puntos (singulares), que constituyen la «virtualidad» por la cual ése se define, no se han actualizado todavía y, respectivamente, en cualidades observables y partes extensivas. Henos aquí con el platonismo revisitado de Deleuze: el signo como «portador» de una «Idea-problema» implica una modificación de la mirada, gracias a la cual el pensador se desprende del plano de los objetos sensibles, pero sin por ello invocar otro mundo, ya que la Idea aquí aludida, lejos de ser eminente y trascendente (como lo es en Platón), se expresa en un entrelazamiento productivo de lo virtual³⁰⁷. En otras palabras, diríase que las condiciones de lo nuevo, según Deleuze, son unos «*idéels*», y no unos «*idéaux*»; razón de por qué puede definir, a su vez, los signos por una fórmula proustiana: «reales sin ser actuales, ideales [*idéels*] sin ser abstractos» (*DR*, 314; *QF*, 157).

Toda cosa tiene como dos «mitades», impares, disimétricas y no semejantes [...]; cada una de ellas se divide, a su vez, en dos: una mitad ideal [*idéelle*] que se hunde en lo virtual, constituida por un lado, por las relaciones diferenciales; por otro, por las singularidades correspondientes; una mitad actual constituida, por un lado, por las cualidades que actualizan esas relaciones; por otro, por las partes que actualizan esas singularidades (*DR*, 413)

³⁰⁷ Cf. A. VILLANI: *Op. Cit.*, p. 29.

En *Proust y los signos* (1964), Deleuze establece una tipología de los signos («mundanos», «amorosos», «sensibles» y «artísticos»³⁰⁸) en función de la facultad subjetiva que estos últimos están llamados a solicitar: la sensibilidad, la memoria involuntaria, la imaginación animada por el deseo o la inteligencia; pues como dice Deleuze, «los signos movilizan, fuerzan una facultad: inteligencia, memoria o imaginación», y «esta facultad, a su vez, pone en movimiento al pensamiento» (*PS*, 182). Pero a pesar de su gran diversidad, se divisa que los signos no dejan de ser idénticos desde el punto de vista de la forma. En efecto, si un signo, cualquiera sea su índole, se presenta en última instancia como un mensaje enigmático o un «jeroglífico», es porque «implica» («envuelve» o «enrolla») un sentido, que es él mismo objeto de un desciframiento, una decodificación o una interpretación (que «explica», «desenvuelve» o «desarrolla» este sentido)³⁰⁹. El universo de Proust, que Deleuze hace suyo, no contiene más que signos; motivo por el cual «las cosas son como *cajas* o *jarrones* que contienen algo otro, esto es: el significado oculto que ha de ser descifrado»³¹⁰. Y si Deleuze puede cualificarlo, pues, como un «para-sentido», es porque está literalmente al lado de lo comúnmente aceptado; es decir, del ya aludido «sentido común» (asimismo, se mostrará que el para-sentido, en términos perspectivistas, no coincide sino con la emergencia de un nuevo «punto de vista», gracias al cual se pone en tela de juicio la perspectiva única y huidiza de la representación y, con ella, el discurso del representante: «todo el mundo sabe, nadie puede negar»). Sentado esto, conviene detenerse un poco más en la naturaleza de la relación que une el signo y el sentido. El signo deleuziano, como ya se verá nuevamente, no designa jamás una «aparición» sensible (que ocultaría el sentido a modo de esencia inteligible que está por contemplar), ni remite tampoco a una «aparición» *ante* y *para* una conciencia (que constituiría, tal y como supone la fenomenología, la fuente última de su sentido)³¹¹. Contra la dualidad metafísica «aparición/esencia», pero también en oposición al esquema fenomenológico «aparecer/conciencia-del-aparecer», Deleuze concibe la unión del signo y del sentido como una «correlación», que al verter ese vaivén inmanente propio del movimiento vital, no sólo escapa —ya lo veremos— a la deriva «objetivista», sino que deshace también todo prejuicio «subjetivista»³¹², en la medida en que «explicar [el sentido de algo], lejos de designar la operación de un entendimiento que permanecería exterior a la cosa, designa, ante

³⁰⁸ Cf. *PS*, cap. I.

³⁰⁹ Cf. *SPE*, 12.

³¹⁰ P. MENGUE: *Op. Cit.*, p. 123.

³¹¹ Cf. *NF*, 10.

³¹² Cf. *PS*, 106.

todo, al desarrollo de la cosa en sí misma y en la vida» (*SPE*, 14). Ahora bien, de esta correlación del fenómeno (como signo) y del sentido (como para-sentido) se colige a su vez que «entre ellos no hay una separación radical: no hay, por una parte, el fenómeno, y, por otra, un más allá del fenómeno, separado y ajeno a él»³¹³. Por tal motivo, diríase que ambos configuran un complejo «signo-sentido» cuya estructura es, por naturaleza, profundamente «expresiva»: pues designa ese movimiento, no tan contrario como complementario, que se teje continuamente entre los dos polos indisociables del «implicar» y del «explicar», y gracias al cual «[el signo como expresión] envuelve, implica aquello que expresa [el sentido como lo expresado], a la vez que lo explica y lo desarrolla» (*SPE*, 12). Entre el signo y el sentido se establece asimismo una relación de pertenencia mutua, de tal modo que el sentido —lo acabamos de ver— no puede existir independientemente del signo. «En primer lugar, el sentido está implicado en el signo; es como una cosa enrollada en otra» (*PS*, 105). Pero el acceso al sentido —es decir, la «interpretación» (noción rápidamente sustituida por la categoría de «producción») —no vierte otra cosa que el despliegue o desenvolvimiento del signo, de tal suerte que entre signo y sentido no hay más diferencia que la del pliegue y del despliegue: «el propio sentido se confunde con este desenvolvimiento del signo, de igual modo que el signo se confunde con el enrollamiento del sentido» (*PS*, 106). Ahora bien, que haya inmanencia recíproca de uno al otro no quiere decir que ambos sean idénticos o semejantes; razón de por qué se dirá del sentido (como lo expresado) que no existe fuera del signo (como expresión)³¹⁴, sino antes bien, que constituye su «afuera» (problemático).

Finalmente, así como el sentido —lo hemos visto— brota siempre de un sinsentido originario, asimismo se divisa que el complejo «signo-sentido», a su vez, se enriquece de un tercer término que «domina» a los otros dos y preside su movimiento, sin que por ello intervenga una resolución fundamental. Para entender el alcance de este esquema triádico, conviene recordar varios puntos esenciales. *Primero*, que el signo, en la medida en que fulgura en el marco de la representación como lo heterogéneo en sí o lo absolutamente diferente, plantea *à la lettre* un «problema» al pensamiento; pues designa aquello que el pensamiento no sabe pensar aún, pero que, al insistir en él como su afuera, lo obliga no obstante a pensar. Por eso, todo signo puede ser definido como un «portaproblema»: envuelve en sí una Idea-problema que requiere ser desarrollada (aunque ésa —ya lo veremos— no se agote nunca en sus casos de solución). *Segundo*, que pensar, en tanto que poder de explicar un

³¹³ R. ÁVILA: *Op. Cit.*, p. 89.

³¹⁴ Cf. *SPE*, 34-35.

signo, no significa en última instancia otra cosa que «problematizar», es decir, «producir sentido»; ahora bien, dado que el sentido (como resultado de un acto de problematización) siempre es producido a partir de un sinsentido primordial, se divisa que la Idea-problema llamada a ser desarrollada consta necesariamente de dos «partes» o «mitades», por naturaleza, desiguales, impares o asimétricas: por un lado, está el «sentido», que remite a la Idea en tanto que ésta se desarrolla en determinaciones subrepresentativas; pero, por el otro, conviene señalar que la Idea no se agota jamás en el sentido así producido, puesto que designa también el «sinsentido» (se mostrará, asimismo, que toda Idea es siempre doble: posee una «estructura», que remite al conjunto de términos o puntos singulares que, por sí solos, en sí mismos, carecen de sentido, a la vez que designa la «génesis» o constitución del sentido de todo lo producido). Una vez sentado esto, se puede evidenciar, finalmente, y de forma más precisa, la naturaleza de la tríada «signo-sentido-Idea»: *si* el signo «implica» en sí al sentido (= pliegue), de igual modo que el sentido, a su vez, no se «explica» más que en el signo (= despliegue), y *si* el sentido (como primera mitad de la Idea) brota de un sinsentido originario (como segunda mitad de la misma), *entonces* la Idea, en tanto que «entrepliegue [...] que hace bisagra, costura» (*PLB*, 154)³¹⁵, constituye lo que «complica el signo y el sentido, los mantiene complicados, los encierra uno en otro» (*PS*, 106).

El signo —ya lo hemos señalado— produce un efecto paradójico sobre el pensamiento. Por una parte, cuando irrumpe violentamente en el espacio de la representación (poniendo asimismo en jaque el mecanismo de reconocimiento), no hace otra cosa que dejar «perpleja» al alma que intenta aprehenderlo; el pensador se siente asimismo «idiota» al no conseguir reconocer lo que —se supone— «todo el mundo sabe». Ahora bien, a la vez que la violencia efractiva del signo neutraliza o cancela el «discurso del representante», hace también posible que despunte por todo lo alto la voz de un «singular lleno de mala voluntad», que se niega a participar en el juego del reconocimiento, y cuyo principal rasgo no consiste sino en «escarnecer todo lo que está admitido y [en] emitir paradojas»³¹⁶. Tal es el momento —dice Deleuze— en que «hay alguien —aunque sólo sea uno—, con la modestia necesaria, que no llega a saber lo que todo el mundo sabe y que niega modestamente lo que se supone todo el mundo reconoce. Alguien que no se deja representar, pero que tampoco quiere representar cualquier cosa» (*DR*, 203). Así pues, diríase que la intrusión de lo heterogéneo en el pensamiento no sólo hace que el pensador experimente cierta perplejidad e idiotez ante lo

³¹⁵ Véase también: *PLB*, 20, 44-45.

³¹⁶ L. CHESTOV: *Op. Cit.*, p. 206.

irreconocible, sino además, que dichas impresiones se conviertan, a su vez, en el vector de una «activación» (involuntaria) del pensar, el pensamiento sintiéndose asimismo obligado a emprender una «búsqueda», que no es otra cosa —ya lo veremos nuevamente— que la del sentido. Henos aquí, otra vez más, con esa idea de «no-relación»: signo y pensamiento se rehúsan recíprocamente, de tal modo que el pensamiento experimenta su propia incapacidad para pensar lo que le ha salido al encuentro; se siente idiota. Sin embargo, la insistencia del signo, que fulgura en el espacio de la representación, fuerza al mismo tiempo el pensamiento a pensar lo que aún no piensa, razón de por qué *la no-relación no puede dejar de ser una relación*. La paradoja evidenciada por Deleuze consiste, pues, en que el momento de máxima impotencia para pensar (= necedad, estupidez, no-sentido) coincide, a su vez, con el más alto poder del pensamiento (= problematizar, producir sentido). En efecto, lo que el pensamiento está forzado a pensar en su encuentro con el signo es también su hundimiento central, su fisura o su propio «“no poder” natural» para comenzar, que se confunde paradójicamente con la mayor potencia³¹⁷.

Pues, si el pensamiento sólo piensa constreñido y forzado, si sigue siendo estúpido en tanto nada lo fuerza a pensar, ¿lo que lo fuerza a pensar no es también la existencia de la estupidez, a saber, que él no piensa si no hay nada que lo fuerce? [...] La necedad (no el error) constituye la mayor impotencia del pensamiento, pero también la fuente de su más alto poder en aquello que lo fuerza a pensar. Esa es la prodigiosa aventura de Bouvard y Pécuchet, o el juego del no-sentido y del sentido (*DR*, 407)

Esta forma de relacionarse *paradójica o problemáticamente* con el signo determina lo que Deleuze llama, por oposición a la figura tradicionalmente consagrada del «saber», un «aprendizaje». Ahora bien, el aprendizaje como tal posee una dimensión incontestablemente «temporal», ya que los signos, como bien dice Deleuze, no pueden ser nunca el objeto de un saber abstracto³¹⁸. Pues, si bien es cierto que el acto de reconocimiento dura exactamente el tiempo que el pensador tarda en reconocer, habiendo de culminar asimismo en la adquisición de un saber que —se supone— remite al «dominio de lo que vale en todo tiempo y lugar», resta que el proceso de desciframiento o decodificación, en la medida en que se confunde con el *despliegue* de un sentido no previamente dado ni determinable *a priori*, se efectúa siempre sobre una «línea de tiempo» que difiere forzosamente de la esfera de presencia y de

³¹⁷ Cf. *DR*, 226.

³¹⁸ Cf. *PS*, 12.

presente en la que —lo hemos visto— se encuadran las operaciones de una razón representativa (o inteligencia), que se caracteriza, a su vez, y ante todo, por buscar los puntos de fijeza; esto es, por ejercerse sobre la mitad real-actual de las cosas. En este sentido, diríase que aprender siempre supone «actuar contra el tiempo [presente], y de este modo sobre el tiempo, a favor (lo espero) de un tiempo venidero»³¹⁹. Frente al ideal del conocimiento, que se define como un proceso lineal y cumulativo gracias al cual el pensador se eleva de la ignorancia al saber, el aprendizaje remite por el contrario a un movimiento inseguro, sinuoso y titubeante que, continuamente, «hace pasar el uno [el saber] dentro de la otra [la ignorancia]» (*DR*, 18); razón de por qué ese mismo aprender, lejos de consistir en una mera propedéutica, en un simple «movimiento preparatorio que [...] debe desaparecer en el resultado», señala antes bien un «pasaje viviente» o «vaivén» constante del saber al no-saber³²⁰. El ritmo del aprender está marcado asimismo por un «movimiento de decepciones y revelaciones» (*PS*, 12), que indica que ése es un ejercicio que tiene la frecuente necesidad de retomarse y corregirse, configurando de este modo una suerte de «andar-a-tientas», por definición experimental, gracias al cual las «cosas» —ya se trate de personas, objetos o materias— son captadas *prácticamente* como signos. Pues, como bien dice Deleuze, «no aprendemos nada con aquel que nos dice: “haz como yo”. Nuestros únicos maestros son aquellos que nos dicen: “haz junto conmigo”, y que, en lugar de proponer gestos que debemos reproducir, supieron emitir signos susceptibles de desarrollarse en lo heterogéneo» (*DR*, 52). De ahí que el proceso de aprendizaje no tenga más paraderos que inciertos, provisionales y siempre sujetos a nuevas redistribuciones; tesis que, a su vez, concuerda plenamente con la ya aludida lógica del «entredós» donde —lo hemos visto— lo que cuenta no es ni el punto de partida ni el punto de llegada, sino el «entre» tanto como aquello que se sitúa y se desarrolla en ese intersticio. En resumidas cuentas, diríase que aquí «la meta final no es nada, el movimiento lo es todo»³²¹, pero siempre bajo una condición «desterritorializante», a saber: que el proceso mismo de aprendizaje haga «huir» la vida, es decir, cree nuevas posibilidades de existencia, por cuanto nuevas maneras de pensar inspiran nuevos modos de vida, y *viceversa*. Finalmente, seguir una línea de aprendizaje viene a ser lo mismo que seguir una «línea de fuga» (también llamada «devenir»), la cual no sólo posee un alcance lógico, epistemológico y ontológico, sino también una dimensión fundamentalmente práctica que

³¹⁹ Cf. F. NIETZSCHE: *Segunda consideración intempestiva. De la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2006, Prólogo.

³²⁰ Cf. *DR*, 253.

³²¹ E. BERNSTEIN: *Les Présupposés du socialisme*, Paris, Le Seuil, 1974.

hace que todo devenir auténtico siempre se confunda en última instancia con un «devenir-otro». Asimismo, «[el] “devenir-otro” es la naturaleza no definida históricamente, “sin atributos”, de una vida que acoge procesos en los que nos alejamos de nuestro yo constituido o dado sin saber del todo en qué o en quiénes nos podemos convertir. Todo devenir genuino [...] se diferencia de la imitación de algo anterior y también de los relatos con un principio y un fin»; razón por la cual «cada uno de nosotros tiene “una vida” anterior a las burdas identificaciones que nos ligan a territorios familiares, sociales, nacionales o sexuales, e irreductible a ellas»³²². Esto no quiere decir no obstante que la exploración de una línea de vida o aprendizaje consista en una práctica exenta de riesgos: «convierte toda educación en algo amoroso, *pero también mortal*» (DR, 52)³²³, en la medida en que nunca se puede saber por anticipado qué es lo que nos depara. Por tanto, si «pensar es experimentar» (F, 151), y si experimentar, a su vez, consiste en un necesario, pero siempre peligroso, ejercicio de «despersonalización de amor» (C, 15), entonces la cuestión —ya lo veremos— reside en saber cómo seguir una línea de fuga sin perderse en el todo desestructurante, cómo alcanzar esa vida impersonal sin perder de vista qué hacer con ella. O, para decirlo con una fórmula del antipsiquiatra Laing, que Deleuze hace suya: «¿cómo conseguir que la brecha (*breakthrough*) no se convierta en hundimiento (*breakdown*)?» (DRL, 49).

El signo, en tanto que conmueve el alma y la fuerza así a plantear un problema; es decir, en cuanto se define como «portador de problema», constituye el motor de la *Recherche* y el resorte viviente del aprendizaje. Inversamente, se comprenderá que aprender no quiere decir otra cosa que aprender a «ser sensible a los signos» (PS, 37). Ahora bien, «considerar el mundo como objeto que hay que descifrar» supone saber poner en práctica un auténtico *art de la nuance*, que topa, a su vez, con una doble dificultad inherente al proceso de aprendizaje. Esa dificultad propia del aprender atañe al hecho de que, espontáneamente (esto es: por hábito adquirido o naturaleza), y según dos orientaciones simétricas e inversas, se busca el sentido de las cosas que nos dan signos, alternativamente en el objeto o en el sujeto; uso exclusivo de la disyunción («o bien... o bien...») que lleva al pensador a ignorar, pues, que el sentido como tal no reside en otro lugar que en la esfera subrepresentativa de la Idea-problema³²⁴. De ignorarlo, se encierra automáticamente al signo en una disyuntiva estéril: *o bien* se lo remite al objeto, y el signo «designa» entonces este objeto; *o bien*, según «el mecanismo de la

³²² J. RAJCHMAN: *Op. Cit.*, p. 96.

³²³ La bastardilla es nuestra.

³²⁴ Cf. P. MENGUE: *Op. Cit.*, p. 126.

decepción objetiva y de la compensación subjetiva» (*PS*, 46), se lo relaciona con el sujeto, y el signo «significa» entonces algo distinto (de lo que designa). Pero que el signo esté medio envainado en el «objeto visto» y que permanezca atado, de alguna manera, al «sujeto vidente», de tal modo que su recepción, dentro de las coordenadas de la representación, dé lugar a la disyuntiva «designación/significación», no quiere decir sin embargo —ya lo hemos señalado— que el signo señale determinaciones representativas. Pues, el signo, como «mitad virtual» del objeto pensado que se dirige al inconsciente del pensador, se sitúa necesariamente más acá del esquema representativo «sujeto/objeto». No sólo se hunde en uno y en el otro, sino que los rebasa a ambos. Por ello —y recordando que signo y sentido forman un complejo inextricable— hace falta subrayar que «el signo es [siempre] más profundo que el objeto que lo emite», y que «el sentido del signo es [siempre] más profundo que el sujeto que lo interpreta» (*PS*, 47). En otras palabras, diríase que el complejo signo-sentido se sitúa en un plano de realidad «anterior» a las significaciones explícitas y a las formas acabadas, y que ésta es precisamente la razón por la cual ese complejo es a la vez pre-objetivo y pre-subjetivo³²⁵.

Pues bien, así como el signo no puede remitir a la «apariencia» sensible de una entidad objetiva, ni tampoco al «fenómeno» en cuanto «apareciendo ante la conciencia», asimismo se divisa que el sentido del signo se localiza a la vez más allá o más acá de la «designación» (relativa a un estado de cosas exterior) y de la «significación» (relativa a un acto de conciencia individual). Independiente del «horizonte externo» (Mundo) tanto como del «horizonte interno» (Yo), el sentido también lo será de aquello que —se supone— constituye la fuente última de ambos horizontes (Dios). En efecto, dado que el sentido «no hay que

³²⁵ Inversamente, se dirá del objeto (como designación) y del sujeto (como significación) que constituyen dos actualizaciones diferentes de una misma virtualidad (el complejo signo-sentido); esto es, de una peculiar forma de unidad (también llamada Idea-problema) que los contiene inicialmente a ambos, y que los hace comunicar originariamente como si fueran dos caras reversibles de un mismo pliegue. A su vez, se dirá que toda actualización consiste en un proceso de *différenciation* (con una «c») que, a raíz de un virtual común, produce series actuales divergentes (las series del objeto y el sujeto, de la designación y la significación, en este caso). Finalmente, si bien es cierto que sujeto y objeto se disponen, en el plano actual de la representación, como dos términos uno frente al otro (ya sea sobre el modo de la oposición, la negación o la contradicción), no por ello dejan ambos de aparecer originalmente —es decir, en el plano de lo subrepresentativo— como los distintos matices (o grados) de una misma virtualidad cuyo estado intrínseco de *différenciation* (con una «t») se caracteriza ante todo por excluir de antemano la identidad —cualquiera sea la forma en que ésta sea concebida— como condición. Por ello —resume Deleuze— «hemos de comprender que lo virtual, sin ser actual, es [...] aquello en lo que toda actualidad y toda realidad se distinguen, se comprenden y hunden sus raíces» (*ID*, 39).

descubrirlo, restaurarlo ni re-empLEARlo, sino que hemos de producirlo», se sigue a su vez que nunca se puede presentar como Origen, Depósito o Reserva, cualquiera sea la forma (cosmológica, psicológica o teológica) en que éste/a sea concebido/a. La filosofía de Deleuze se presenta, asimismo, como un intento de pensar el sentido (como acontecimiento) fuera de las coordenadas en las que las tres grandes tentativas más o menos recientes (neopositivismo, fenomenología e historia de la filosofía) han procurado plantear —aunque sea de forma muy distinta— el problema. *Contra el neopositivismo* que, so pretexto de que nada se puede decir de lo que está «fuera» del mundo, pretende encerrarlo (a modo de referente) en la plenitud esférica del mundo, Deleuze redarguye que el acontecimiento (que siempre lo es de sentido) nunca deja de sobrepasar lo físico-corpóreo por los bordes, pero de tal manera que ese desbordamiento no implique la existencia o intervención de un «trasmundo»; al fisicalismo neopositivista Deleuze opone, pues, el carácter «incorporal» —esto es, virtual— del sentido-acontecimiento (como superficie metafísica). *Contra la fenomenología* que, bajo el pretexto de que tan sólo puede haber significación para la conciencia, lo sitúa siempre en relación al círculo del yo, Deleuze apuesta por una lógica del sentido «neutro» que pone en jaque la lógica de la significación, la gramática de la primera persona y la metafísica de la conciencia. *Contra la filosofía de la historia* que, so pretexto de que sólo hay acontecimiento (de sentido) en el tiempo, lo fija en su identidad y lo subordina a un orden bien centrado, Deleuze aboga por un pensamiento del acontecimiento-sentido, que al «al tirar en los dos sentidos a la vez», es decir, hacia el pasado y el futuro, esquiva continuamente el presente (tal pensamiento implica una temporalidad «a-cronológica») y pone asimismo en tela de juicio la idea de realidad como actualidad. «El mundo, el yo y Dios; esfera, círculo, centro: [ésta es] la triple condición para no poder pensar el acontecimiento»³²⁶; es decir, el sentido, en la medida en que todo acontecimiento —lo acabamos de ver— es siempre acontecimiento de sentido. De todo esto se puede evidenciar, a su vez, el carácter marcadamente post-kantiano de la filosofía de Deleuze: nuestro autor siempre «piensa según la *Dialéctica trascendental* de Kant, donde son criticadas las ideas del alma, del mundo y de Dios», ya que «ninguna experiencia puede justificar la afirmación de un yo sustancial idéntico, de una totalidad de las cosas y de una causa primera de esta totalidad»³²⁷. Pues bien, una vez liberado de esa triple cortapisa, el sentido-acontecimiento puede asimismo volver a ocupar el plano de realidad —y a desempeñar el papel— que le corresponde, es decir: el de una capa «originaria», por

³²⁶ M. FOUCAULT: *Theatrum Philosophicum*, Barcelona, Anagrama, 1995, p. 21.

³²⁷ V. DESCOMBES: *Op. Cit.*, pp. 199-200.

naturaleza «impalpable» (no es corpórea), «extra-proposicional» (escapa a la fenomenología de las significaciones, así como a la gramática de la primera persona) e «inactual» (deshace la esfera de presencia y de presente por cuanto agrieta el mundo de la representación que le sirve de fundamento). En otras palabras, el sentido-acontecimiento señala esa superficie frágil y tenue que antecede y determina —a nivel de la enunciación— la verdad de lo que pensamos y/o decimos. Pues, ya se mostrará a continuación que el sentido (concebido como el resultado de un acto de problematización) se confunde con el «tenor en verdad»³²⁸ de lo que pensamos. O, dicho en otros términos, que el sentido constituye la «verdad de la verdad»; es decir, la vara de medir la verdad de lo que decimos.

Podemos pasarnos horas escuchando a alguien sin encontrar nada que despierte el más mínimo interés... [...] No vamos a decirle a cualquiera: «Lo que dices no tiene interés». Podemos decirle: «Es falso». Pero nunca se trata de que sea falso, simplemente es estúpido o carece de importancia. Ya se ha dicho mil veces. Las nociones de importancia, de necesidad, de interés, son infinitamente más decisivas que la noción de verdad. No porque ocupen su lugar, sino porque *miden la verdad de lo que decimos* (C, 207)³²⁹

Para Deleuze, el elemento del pensamiento deja de ser lo verdadero, el cual consiste ya siempre en un «*tenu pour vrai*», en un «*généralement admis*». Ahora «el elemento del pensamiento es el sentido y el valor» (NF, 148); es decir, «el sentido de lo que se dice, la valoración del que habla» (ID, 177-178). En lo que atañe al sentido —y teniendo en cuenta que este último no nos espera a modo de Principio, Depósito o Reserva: ya sea en las alturas de algún cielo teórico (origen ontoteológico), ya sea en las profundidades insondables de la psique humana (origen antropológico)— se trata de producirlo, tal y como señalábamos líneas atrás. Ahora bien, sólo se puede producir el sentido —lo hemos visto— a partir de este mínimo envuelto y problemático que es el signo; pues el signo, en cuanto heterogéneo que irrumpe subrepticamente en el campo objetivo-explícito de la representación, plantea al pensamiento un problema inicial que no es otro que el de su sentido. En efecto, si «lo originario» es el sinsentido (con el que se confunde el signo en cuanto heterogéneo), entonces, e inversamente, resulta que «el sentido es segundo y no primero»³³⁰, y que, asimismo, corresponde al acto de problematización (como acto efectivo de pensar) convertirse en esa

³²⁸ Cf. F. ZOURABICHVILI: *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 2004, p. 34.

³²⁹ La bastardilla es nuestra.

³³⁰ A. SAUVAGNARGUES: *Op. Cit.*, p. 178.

peculiar maquinaria «mediante la cual se produce el sentido, siempre en función del sinsentido» (*LS*, 99); vale decir, del signo. «Pensar [...] es problematizar» (*F*, 151), abrir un horizonte nuevo de sentido; esto es, «crear». Hemos aquí con la auténtica libertad del pensador: «la verdadera libertad, afirma Deleuze, reside en un poder de decisión, de constitución de los problemas mismos» (*B*, 11). O, hablando con más propiedad, en el poder de «plantear» y «criticar» un problema (a esto se refieren precisamente Nietzsche y Bergson cuando hablan, cada uno a su manera, de «los pensamientos más altos», o del poder «semidivino» del hombre). Pues bien, para Deleuze no cabe duda de que «producir el sentido... es la tarea de hoy» (*LS*, 100); exigencia que conlleva, a su vez, y como se mostrará a continuación, toda una «problematología»³³¹ en filiación directa con las filosofías bergsoniana y nietzscheana.

Cuando se habla de problemas, siempre hay que evitar dos contrasentidos tenaces y persistentes. La primera gran ilusión consiste en creer que un problema es algo prefabricado, «dado completamente hecho»³³². O, dicho en otros términos, que se trata de algo dado de una vez para siempre. Tal es el viejo prejuicio no solamente *infantil* y *escolar* (se supone que «quien “da” el problema es el maestro, siendo la tarea del alumno descubrir su solución» — *B*, 11), o incluso *social* («siempre [se] nos invita a resolver problemas venidos de otra parte y [se] nos consuela o [se] nos distrae diciéndonos que hemos vencido si hemos sabido responder» — *DR*, 242), sino también *humanista*, que impera en la imagen dogmática del pensamiento, y que nos hace creer que la actividad de pensar sólo empieza con —y sólo concierne— la búsqueda de las soluciones. Ése es el tipo de prejuicio acerca del que Strauss nos proporciona, a pesar suyo, una fórmula ejemplar a la vez que desconcertante: «todo pensamiento humano, y más todo pensamiento filosófico, se dirige siempre a los mismos problemas y a los mismos temas fundamentales, y [...] en consecuencia, incluso a través de todas las variaciones del conocimiento humano, tanto de los hechos como de los principios, permanece como una estructura inmutable»³³³. Contra esa creencia errónea, Deleuze sostiene que un problema, en cuanto tal, designa una «invención», y que una invención lo es siempre de novedad. En filiación con Bergson, nuestro autor afirma, asimismo, que un problema (o acto de problematización) es «la invención [que] le da el ser a lo que no era y hubiera podido no llegar jamás»³³⁴. En este sentido, se divisa que todo acto de problematización zambulle al

³³¹ A. VILLANI: *Op. Cit.*, p. 55.

³³² Cf. *DR*, 242.

³³³ L. STRAUSS: *Droit naturel et histoire*, Paris, Plon, 1954, p. 38.

³³⁴ Citado en *B*, 12.

pensador en un dominio que se sitúa más allá o más acá de la lógica de los predicados y de las proposiciones, ya que lo propio del pensar (como problematizar) consiste, en su realidad última, en ser a la vez «posición de sentido» y «ser». Si el acto de problematización, para reemplazar la fórmula nietzscheana, pertenece asimismo a la categoría restringida de «los pensamientos más altos», es porque, a diferencia de una «proposición» o de un «juicio» (de verdad), no remite a una realidad previa ni supone unos «datos» o un texto a descifrar, cualquiera sea la forma en que sea concebida —por lo demás— la relación de ese algo dado con la actividad del espíritu cognoscente. Pues, lo propio del pensar, considerado en su potencia propia —potencia que, a su vez, Nietzsche denomina «voluntad» (de poder), ya que la voluntad, como bien dice Kant, es «la facultad de ser, por medio de sus representaciones, la causa de la realidad de los objetos de esas representaciones»³³⁵—, es forjar aquello que denota o indica. Por ello, el pensar (como problematizar) hace zambullir al pensador en un ámbito que —ya lo decíamos líneas atrás— se localiza forzosamente más allá o más acá de la lógica de los predicados o de las proposiciones; y, en suma, que está allende el modelo de la verdad-adecuación. Este dominio, que no coincide sino con el ya mencionado «plano de inmanencia», define asimismo aquel campo ante-predicativo o «extra-proposicional», que se encuentra soberanamente gobernado por la identidad suprema e infinita «Ser = Pensar»; identidad que, a su vez, y de forma ejemplar, recoge el célebre fragmento de Parménides: «lo mismo es en efecto percibir (pensar) que ser»³³⁶. Pero, ¿en qué sentido hay que entender dicha identidad? No en el sentido en que ésta remitiría a la pretendida conformidad de los pensamientos altos con un ser previamente dado, sino en el sentido en que estos pensamientos —señala Nietzsche— son la sustancia misma de las cosas. En otras palabras, los actos de problematización son pensamientos «altos» en tanto que poseen un alcance «ontológico»: son creadores del ser mismo al que son idénticos, por cuanto son «fragmentos de la realidad» (Nietzsche). Lo que es otra manera de decir —en un eco bergsoniano— que el pensador, según Deleuze, no está fuera de las cosas, que no tiene por qué entrar, pues, en una relación de adecuación o correspondencia con ellas, y, finalmente, que pensar no puede consistir nunca en un «girar» (ya sea a la manera aristotélica, donde el hombre es quien gravita alrededor de las cosas para recibir de ellas sus conceptos; ya sea al modo kantiano, donde las cosas, concebidas como objetos, son inversamente lo que gira en torno al hombre para someterse a sus condiciones de sensibilidad e inteligibilidad). Antes bien, lo que eso significa es: *primero*,

³³⁵ I. KANT: *Crítica del Juicio*, Madrid, Espasa Calpe, 2009, nota 1, pp. 100-101.

³³⁶ Citado en M. HEIDEGGER: *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1988, p. 69.

que «el hombre, por algún acto primario suyo, ya está dentro de las cosas»; *luego*, que ese acto, concebido como «el gran órgano mental [...] que nos instala dentro de [ellas]», coincide a su vez con el problematizar (con la *intuición*, diría Bergson); y, *por último*, que ese acto de problematización implica «una violenta actividad del espíritu por la que tiene que despojarse no solamente de las ideas preconcebidas, sino que tiene que esforzarse por convivir lo que tiene delante»³³⁷. En resumidas cuentas, nótese que el plano (o campo) de inmanencia es simultáneamente pensamiento y realidad, sentido y ser, y que esa reversibilidad es la consecuencia de una misma posición o «problematización», que se presenta, por un lado, como realidad, y se aprehende, por el otro, como sentido y pensamiento³³⁸. «Materia del ser» e «imagen del pensamiento»: ésas son, en definitiva, las dos caras indisociables, a la vez que reversibles, del plano de inmanencia instaurado por el pensar problematizante.

Si el acto de problematización —lo acabamos de ver— designa la invención que le da el ser a lo que no era y hubiera podido no llegar nunca, entonces se divisa que es del problema a la invención de novedad, y no de la solución al problema simplista y desfallecido, que la consecuencia es buena³³⁹. Hemos aquí con la principal inquietud que guía la filosofía de Deleuze: en efecto, no es sino una «preocupación neológica»³⁴⁰ —esto es, la cuestión de la novedad— lo que constituye el principal motor de su búsqueda. Asimismo conviene aplicar sistemáticamente al proyecto deleuziano el espíritu de esta reseña: «con Leibniz surge en filosofía el problema que no cesará de obsesionar a Whitehead y a Bergson: no cómo alcanzar lo eterno, sino en qué condiciones el mundo objetivo permite una producción subjetiva de novedad, es decir, una creación» (*PLB*, 105). Pero, si bien es cierto que el «mejor de los mundos», para Deleuze, no es aquel que reproduce lo eterno (en sentido clásico), sino aquel en el que se produce lo nuevo, aquel que posee una capacidad de creatividad, aún nos queda por determinar, pues, lo que nuestro autor entiende aquí por «novedad». Lo nuevo como tal —dice Deleuze— no designa la obra del genio creador (concepción romántica) ni consiste tampoco —ese punto es decisivo— en la «realización» de una posibilidad lógica (concepción preformista); es todo lo contrario: la novedad atañe ya siempre a la «actualización» de una virtualidad. Ahora bien, si actualizar un virtual no designa la misma operación que la de realizar un posible, es ante todo porque el proceso de realización —lo vamos a ver— no

³³⁷ Cf. X. ZUBIRI: *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid, Alianza, 2007, pp. 167-168.

³³⁸ Cf. P. MENGUE: *Op. Cit.*, pp. 20-22.

³³⁹ Cf. A. VILLANI: «Crise de la raison et image de la pensée chez Gilles Deleuze», *Noesis*, nº 5, 2003, p. 210.

³⁴⁰ A. VILLANI: *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, Paris, Belin, 1999, p. 61.

consiste más que en una «proyección retrospectiva de la inteligencia sobre la realidad» por la que «[se] sustrae al hecho cumplido una posibilidad no realizada»³⁴¹; y, en definitiva, se concibe lo posible a imagen y semejanza de lo real (lo posible es «abstraído arbitrariamente de lo real como un doble estéril» — *B*, 103), en vez de que sea lo real el que se parezca a lo posible. Pues, tengamos presente —subraya Deleuze— que el proceso de realización, en cuanto tal, siempre se encuentra sometido a dos reglas íntimamente relacionadas, que son las de la «semejanza» y de la «limitación»: por una parte, «se considera que lo real es a imagen de lo posible que realiza (sólo tiene de más la existencia, lo cual se traduce diciendo que desde el punto de vista del concepto no hay diferencia entre lo posible y lo real»; por otra, que «como no todos los posibles se realizan, la realización implica una limitación por la que determinados posibles se consideran rechazados o impedidos, mientras otros “pasan” a lo real» (*B*, 102). En cambio, lo virtual no tiene que realizarse, debe actualizarse. Y si la actualización no puede proceder asimismo por semejanza y limitación-eliminación, es principalmente porque: *primero*, todo proceso de actualización se origina ya siempre en una *diferencia*, que remite —lo hemos visto— al estado de «*différentiation*» propio de lo virtual (se trata de la Idea-problema, concebida como LA Diferencia que excluye por anticipado a lo idéntico como condición); y, *segundo*, porque lo virtual, en la precisa medida en que expulsa toda norma de identidad que pueda hacer las veces de principio, camino o fin, no tiene entonces otra alternativa que la de *crear* positivamente sus propias líneas de actualización, es decir, la de *inventar* unas líneas de efectuación no preexistentes. En otras palabras, hay siempre una diferencia (insalvable) que «separa» a lo virtual de los términos actuales en los que ése se efectúa o se encarna; razón de por qué, a su vez, lo actual al que se llega no puede ser nunca ni a imagen ni a semejanza de lo virtual de que se parte. Por ello, se dirá de toda actualización que se confunde en última instancia con un proceso de «*différenciation*» (con una «c»); y de ese proceso, que localiza su razón de ser en un estado original y más profundo de *différentiation* (con una «t»), al que no deja no obstante de determinar (conforme a la ya aludida cláusula de la *condición condicionada*, según la cual lo virtual no condiciona lo actual sin ser a su vez condicionado por él)³⁴².

³⁴¹ A. SAUVAGNARGUES: *Deleuze. De l'animal à l'art*, Paris, PUF, 2004, pp. 145-146.

³⁴² NOTA SOBRE EL NUEVO REPARTO DELEUZIANO DE LO EMPÍRICO-TRASCENDENTAL. Para comprender el sentido y alcance de esa maniobra, conviene señalar que Deleuze opera aquí una redistribución de lo trascendental y lo empírico sin común medida con las nociones inicialmente acuñadas por Kant y el kantismo. Pues bien, si el reparto kantiano —a ojos de nuestro autor— no puede recortar ya la distinción previamente establecida entre las «condiciones de la *experiencia* posible» y las «condiciones de los *objetos* de la *experiencia*» —o, simplificando

mucho, entre «la condición» y «lo condicionado», «el fundamento» y «lo fundado»—, es ante todo porque Kant no llega al concepto de «trascendental» más que elevándose de lo condicionado a la condición para concebir la condición como mera posibilidad de lo condicionado (cf. *LS*, 31). En otras palabras, lo que Kant alcanza mediante ese procedimiento no es tanto lo trascendental en sí como —en el mejor de los casos— un «híbrido de empírico y de trascendental» (cf. Lebrun, «Lo trascendental y su imagen», p. 93). Y esto es así en la medida en que la condición (= el fundamento) se presenta de entrada como una simple posibilidad *calcada* a imagen y semejanza de lo real-empírico (= lo fundado) que —se supone— ha de condicionar. Lo que es otra manera de decir, pues, que entre las condiciones de la *experiencia* posible y las condiciones de los *objetos* de la experiencia —vale decir, entre las condiciones de conocimiento y las condiciones de existencia— persiste, pese a su diferencia de naturaleza, y en el fondo de la misma, una semejanza mínima en el sentido de «reglaje (*richten sich*)» (cf. *Ibid.*, p. 92). Y, por tanto, que esa semejanza-reglaje presupone una vez más —aunque sea implícitamente, por cuanto opera bajo el manto de esa «sumisión necesaria del objeto al sujeto» decretada por Kant— el culto a la interioridad, pero ya no tanto en la forma de una concordancia originaria del sujeto (cognoscente) y el objeto (conocido), como de una co-funcionalidad entre las diversas facultades pensantes; lo cual se expresa, también, diciendo que «en Kant, el problema de la relación del sujeto y el objeto tiende pues a interiorizarse: se convierte en el problema de una relación entre facultades subjetivas que difieren en naturaleza (sensibilidad receptiva y entendimiento activo)» (*FCK*, 32). Ese reglaje del que habla Kant, aunque no evoque una semejanza como la de la copia al modelo sino «una afinidad de funcionamiento de los dos lados», garantiza asimismo que «la representación se [encuentre] siempre de golpe... “en tierra de conocimiento”» (*Ibidem*). He aquí, según Deleuze, la clave de bóveda del kantismo como fundación trascendental: debe haber una *semejanza mínima* entre la naturaleza del objeto y la disposición de conocer, una afinidad funcional entre las condiciones de las dos series (conforme en este sentido al principio supremo de los juicios sintéticos: «cualquier objeto está sometido a las condiciones necesarias de la experiencia posible»; citado por Lebrun, *ibid.*, p. 92). Así es como «nos es dada la garantía de que lo diverso con lo que nos la tenemos que ver, sólo puede prestarse a la empresa de la unidad de la apercepción; que la “objetividad” está tallada a la medida de nuestro saber. [...] El privilegio dado a la fundación-condicionamiento viene [en este sentido] de que aquella preserva inmediatamente la *homogeneidad mínima del fundamento y de lo fundado*» (*Ibid.*, pp. 92-93. La bastardilla es nuestra). Contra esa llamada «teoría del calco», que conserva implícitamente una dosis mínima de semejanza, funcionalidad o homogeneidad entre lo trascendental y lo empírico (en sentido kantiano), y que rebaja asimismo lo trascendental al rango de mero «condicionamiento extrínseco» más ancho que lo empírico al que —se supone— ha de condicionar, Deleuze recurre: 1º- a la noción bergsoniana de «virtual» para mostrar que la condición trascendental, con la cual aquélla se confunde, encierra en sí una disimilitud esencial (la Idea como pura virtualidad), que excluye de antemano toda semejanza posible con lo condicionado empírico o actual (= *exterioridad* radical de la condición y lo condicionado, de lo virtual y lo actual); 2º- al «principio plástico» de corte nietzscheano para realzar que lo trascendental-virtual, a pesar de serle distinto, jamás es separable de lo empírico-actual (son «realmente distintos pero inseparables» — *PLB*, 22), y ello, en el doble sentido en que la condición está siempre *hecha a medida* de aquello que condiciona (es «condicionada», no «condicionante»), y que *insiste* en lo condicionado como su «adentro no interior» (= *implicación* de lo virtual en lo actual como su «afuera no exterior»), de suerte que, lejos de reducirse a un mero «condicionamiento externo», lo trascendental-virtual señala antes bien una «génesis interna». «La filosofía trascendental, dice Deleuze, descubre condiciones

La actualización ya no tiene como reglas la semejanza y la limitación, sino la diferencia o la divergencia y la creación. [...] lo virtual no puede proceder por eliminación o limitación para actualizarse, sino que debe *crear* sus propias líneas de actualización en actos positivos. La razón de esto es simple: mientras que lo real es a imagen y semejanza de lo posible que realiza, lo actual por el contrario *no* se parece a la virtualidad que encarna. La diferencia es lo primero en el proceso de actualización [...]. En resumen, lo propio de lo virtual es existir de tal forma que sólo se actualiza diferenciándose, que se ve forzado a diferenciarse, a crear sus líneas de diferenciación para actualizarse (B, 102)

Hemos visto que la primera gran ilusión, en lo que atañe a los problemas, consiste en creer que éstos son dados completamente hechos. La segunda ilusión, que es el corolario de la primera, apunta a esa creencia correlativa según la cual los problemas desaparecen en las respuestas o la solución. En cambio, si Deleuze considera que los (verdaderos) problemas no se agotan jamás en sus casos de solución, es porque todos poseen una virtualidad gracias a la cual rebasan siempre a los actuales en los que se encarnan, y que les sirven asimismo de respuestas. Pues, la respuesta (o solución) a un problema «dato» consiste precisamente en este proceso al que acabamos de pasar revista, a saber, el de actualización; ahora bien, si recordamos que, por una parte, lo primero en la actualización es la «diferencia», en tanto que diferencia entre lo virtual (= problema) de que se parte y los actuales (= respuestas, soluciones) a los que se llega, y que, por la otra, lo virtual debe asimismo crear sus propias líneas de actualización que, dada la cláusula de la diferencia originaria, son también líneas de diferenciación, entonces se divisa que el problema, a la vez que se desarrolla o se explica dentro de las respuestas, continúa *insistiendo* o *persistiendo* a través de todas ellas. Por tal motivo, diríase que «las soluciones no suprimen los problemas, sino que, por el contrario, encuentran en ellos las condiciones de subsistencia sin las cuales no tendrían el menor sentido [...]. Hay, pues, un aspecto por el cual *los problemas quedan sin solución*» (LS, 80)³⁴³. Ésa es también, según la interpretación de Deleuze, la tesis que sostiene Kant cuando, al hablar de las Ideas, las cualifica como «problemas sin solución». Y bien mirado, no es más que otra manera de decir —subraya Deleuze— que los (verdaderos) problemas «no son suprimid[os]

que permanecen aún exteriores a lo condicionado. Los principios trascendentales [en sentido kantiano] son principios de condicionamiento, no de génesis interna»; por ello, «exigimos una génesis de la propia razón, y también una génesis del entendimiento y de sus categorías: ¿cuáles son las fuerzas de la razón y del entendimiento? ¿cuál es la voluntad que se oculta y que se expresa en la razón? [...] Con la voluntad de poder y el método que se desprende de ella, Nietzsche dispone del principio de una génesis interna» (NF, 129-130).

³⁴³ La bastardilla es nuestra.

por “sus” soluciones, ya que son la condición indispensable sin la cual no existiría nunca ninguna solución» (*DR*, 258).

Un problema (en sentido deleuziano) no es un «teorema», pues nada tiene que ver —ya lo veremos— con una regla capaz de aplicarse a todos los casos que caen bajo su jurisdicción. Asimismo, si se pudiera establecer un paralelismo entre la filosofía de Deleuze y la geometría, diríase —a modo de adelanto— que la filosofía de nuestro autor se asemeja a «una especie de geometría arquimediana, una geometría de “problemas” y no de teoremas como la de Euclides» (*D*, 160). Tampoco se trata, hablando con propiedad, de una «pregunta»: pues si bien la tradición filosófica nos ha acostumbrado a definir el filosofar como el arte por antonomasia de hacer preguntas, resta —considera Deleuze— que una pregunta cualquiera sólo tiene sentido en función de un contexto problemático previo fuera del cual ésa carece de importancia, de interés, de relevancia. En este sentido, se divisa que el contexto problemático se confunde con la condición de posibilidad del preguntar mismo: fuera del problema en el que encuentra su condición de desarrollo y de subsistencia, y que la dota asimismo de sentido, una pregunta no es nada más que el doble estéril de una proposición, el «doble neutralizado de una proposición que se supone preexistente, que puede o debe servir de respuesta» (*DR*, 239). Pues, a defecto de un acto auténtico de problematización que posibilite la formulación de preguntas hasta entonces inauditas, la interrogación no hace otra cosa que calcarse sobre respuestas que se pueden dar, probables o posibles. Por tal motivo, el pensador nunca puede ser un orador: mientras que «el orador pone todo su arte en construir interrogaciones que se correspondan con las respuestas que quiere suscitar, es decir, con las proposiciones de que nos quiere convencer» (*DR*, 239-240), el filósofo (en sentido deleuziano) es aquel personaje que lleva a cabo creaciones problematizantes cuyo valor radica precisamente en que no se dejan indexar sobre las significaciones dominantes.

Todo problema es una creación; y todo acto efectivo de pensar, una «creación problematizante». Concretando un poco más, diríase que problematizar significa dar consistencia a un conjunto de singularidades o puntos notables que no se acuerdan bajo la autoridad de un hilo conductor; razón de por qué —lo acabamos de señalar— el problema (en sentido deleuziano) no se puede confundir con un teorema. Tal distinción entre teorema y problema vierte *mutatis mutandis* la distinción kantiana «juicio determinante/juicio reflexionante». Para Kant, el juicio es «determinante» cuando «lo universal (la regla, el principio, la ley) es dado», y «reflexionante», cuando «sólo lo particular es dado, sobre el cual

él debe *encontrar* lo universal»³⁴⁴. En otras palabras, y volviendo a nuestro autor, diríase que aplicar un teorema presupone disponer por anticipado de un principio que actúe como regla universal bajo cuya jurisdicción caen todos los casos particulares que le corresponden, mientras que plantear un problema significa «encontrar» —esto es, *inventar*— una forma de ligar puntualidades para las cuales el pensamiento (la «facultad de juzgar», diría Kant) no dispone *a priori* de un principio de «ordenación» (de «juicio»). En este sentido, problematizar se declina en tres aspectos indisociables: se trata (1) de *hacer un corte* —siempre parcial y provisorio, aunque suficiente— en el flujo incesante de puntualidades (afectivas, perceptivas e intelectuales), (2) de *ligar los datos* y, a partir de ahí, (3) de *extraer algo de sentido*. «Instaurar un plano» sobre el caos: ése es, pues, el «primer momento», por definición «pre-filosófico» o «extra-conceptual», del pensamiento, según afirma Deleuze. En su estricto sentido, el plano problemático (también llamado «plano de inmanencia») remite efectivamente a un nivel distinto del concepto: un problema no es un concepto; antes bien, designa aquel subsuelo o aquella superficie intuitivo/a sobre el/la cual se construye el concepto. Es, en definitiva, esa instancia prefilosófica, que sin llegar a ser trascendencia, excede, pues, el juego mismo de los conceptos que acoge en su seno. «El plano [problemático]», que —lo veremos a continuación— «no consiste en un programa, un propósito, un objetivo o un medio», remite por el contrario a «un plano de inmanencia que constituye el suelo absoluto de la filosofía, su Tierra o su desterritorialización, su fundación, sobre los que crea sus conceptos» (*QF*, 45). Por eso, diríase que el plano problemático designa ese marco distinto y previo que confiere sentido a las construcciones conceptuales. Sin embargo, no les da sentido porque ellas sean su reflejo, sino porque acogen y recogen las singularidades, los acontecimientos, las líneas de interés trazadas en el plano. Para entenderlo, conviene realzar que un plano problemático es como un mapa: hay que *trazarlo*³⁴⁵.

Ahora bien, trazar un plano-mapa no es lo mismo que seguir un camino, ni se trata tampoco de hacer un calco. Deleuze suele contraponer, en efecto, la imagen del plano con las del calco y del camino. Por una parte, la imagen del camino remite a la imagen dialéctica de la actividad filosófica, que aún en sus planteamientos posthegelianos, permanece atrapada en una trascendencia. Aquí el camino es dialéctico en la medida en que se refiere a un proceso

³⁴⁴ I. KANT: *Op. Cit.*, pp. 102-103 (la bastardilla es nuestra).

³⁴⁵ No es de extrañar, pues, que esa insistencia haya guiado, ante todo, y sobre todo, la labor historiográfica del Deleuze-comentarista: «Trazar un plano de inmanencia, trazar un campo de inmanencia: esto es lo que han hecho todos los autores de los que me he ocupado (incluso Kant, cuando denuncia el uso trascendente de las síntesis, aunque él se atenga a la experiencia posible y no a la experimentación real)» (*C*, 231-232).

con subidas escarpadas, obstáculos, cimas y bajadas, que tiende siempre a alcanzar un fin. Todo esto refleja la dinámica propia de lo negativo que pone en movimiento la realidad hacia un fin que necesariamente habrá de alcanzar. Pero si se rechaza, como hace Deleuze, toda trascendencia en el ejercicio filosófico del pensamiento, entonces hay que evitar subordinar la actividad humana a un fin último; y, sin fin último, no tiene sentido ya hablar de «camino». Por otra parte, tampoco se puede asimilar el plano a un calco, puesto que hacer un calco significa adaptarse fielmente a un modelo preestablecido, ya sea real o ideal. En cambio, construir un plano es algo así como trazar un guión para un proyecto, pues el plano es algo que sirve para hacer otras cosas, mientras que el calco es endógeno, sólo sirve para contemplarlo a él mismo. Diríase, pues, que la actividad filosófica construye conceptos a la vez que traza un plano, que es aquello que da «sentido» a esos nuevos conceptos. Si en lugar de un plano, se hiciera un calco, los conceptos deberían limitarse a reflejar ese calco, que como «reflejo» de lo real, pretende ascender así al privilegio de fundamento filosófico. Pero un plano está para ser utilizado, no contemplado. Por eso, hay que señalar otra diferencia relevante, a saber: que el paradigma del calco intenta hacernos creer que lo natural del pensamiento consiste en esforzarse por recopilar todas las notas de lo real (ésta es, de hecho, la concepción de la empresa filosófica como descripción: cuanto más completa, mejor reflejo será de lo real). Por el contrario, el plano nada tiene que ver con una descripción; en el plano no se trata, pues, de recoger todas las notas de lo real, sino —ya lo señalábamos líneas atrás— de seleccionar y dejar todas aquellas notas sin importancias, tópicas, sin relevancia.

Resumiendo, el plano (problemático) no consiste ni en un calco-reflejo ni en un camino predeterminado por seguir, es una senda incierta y titubeante que se recorre a la vez que se traza. Y, en ese recorrido, a cada paso se alcanzan metas, pero o bien aquí o bien allí, de manera errática, porque recorrer un plano sin caminos previos, como bien dice Deleuze, es como trazar una «línea abstracta»³⁴⁶. Así pues, si bien es cierto que «pensar significa trazar planos sobre el caos», entonces se entiende por qué «el plano [problemático] nunca tiene que ser una organización estable y definitiva», siempre «es un trazado provisorio»³⁴⁷ —tesis que rechaza precisamente el prejuicio humanista según el cual los problemas son siempre los mismos. Remitiendo a un análisis posterior el «segundo momento»³⁴⁸ —esta vez propiamente «filosófico»— del pensamiento, a saber, el de la creación del concepto como «intercepto»³⁴⁹

³⁴⁶ Cf. M. PARMEGGIANI: *Op. Cit.*, pp. 141-143.

³⁴⁷ M. ANTONIOLI: *Op. Cit.*, p. 50.

³⁴⁸ Cf. Apéndice.

³⁴⁹ Cf. A. VILLANI: *Op. Cit.*, p. 107.

del sentido producido, conviene reparar una vez más en el carácter ineludiblemente «no-filosófico» del acto de problematización (como producción de sentido): pensar —lo hemos visto— empieza con la captación de signos, de mínimos problemáticos envueltos, que se dirigen ante todo a una sensibilidad desquiciada, descentrada, a la vez que el esfuerzo de la invención requiere determinar cuáles serán los medios y términos mediante los cuales el problema será planteado³⁵⁰. De ahí que el pensador haya de recurrir, tal como se ha mostrado líneas atrás, a medios poco confesables, poco razonables, del orden del sueño, del exceso, de la embriaguez, etc. En efecto, el acto de posicionamiento (de un problema), como ha sabido mostrar Bergson, constituye la parte irreductiblemente «intuitiva» —es decir, «irracional»— de la filosofía³⁵¹; o, dicho en otros términos, lo que Deleuze califica como su «comprensión no filosófica»: pues «la filosofía no requiere únicamente una comprensión filosófica, por conceptos, sino también una comprensión no filosófica, por afectos y perceptos. Los dos aspectos son necesarios. [...] un exceso de saber mata lo que la filosofía tiene de vital. La comprensión no filosófica no es una comprensión insuficiente o provisional, es una de las dos mitades, una de las dos alas» (C, 222). En resumidas cuentas, diríase que «la filosofía definida como creación de conceptos implica una presuposición que se diferencia de ella, y que no obstante le es inseparable. La filosofía es a la vez creación de concepto e instauración del plano. El concepto es el inicio de la filosofía, pero el plano es su instauración». Razón de por qué —recalca Deleuze una vez más— «hacen falta ambas cosas, crear los conceptos e instaurar el plano, como son necesarias dos alas o dos aletas» (QF, 45). Pero, que dicha comprensión sea intuitiva (o no-filosófica) no quiere decir que sea arbitraria ni que esté despojada de rigor. Simplemente resulta que la necesidad responde a otros criterios que los del racionalismo, es decir, de un pensamiento que se poseería a sí mismo; y el rigor, a otras virtudes que las de la mera inferencia válida³⁵².

Sentado esto, conviene evitar acto seguido un contrasentido tenaz, a saber, el que quiere que la filosofía de Deleuze se confunda finalmente con una suerte de apología del ilogismo. «Irracionalismo, y no ilogismo; o también, lógica de lo irracional»³⁵³: ése es, en realidad, el motivo recurrente que anima la filosofía de nuestro autor. Como bien advierte, «se tiene una idea equivocada del irracionalismo si se cree que lo que esta doctrina opone a la razón es algo

³⁵⁰ Cf. B, 12.

³⁵¹ E inversamente, ese suelo intuitivo, que no atañe a un mero goce, ni a un presentimiento, ni a un simple tenor afectivo, designa precisamente esa «actividad que plantea y constituye los problemas» (ID, 31).

³⁵² Cf. F. ZOURABICHVILI: *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003, p. 68.

³⁵³ *Ibid.*, p. 70.

distinto al pensamiento: los derechos de lo dado, los derechos del corazón, del sentimiento, del capricho, o de la pasión. En el irracionalismo tan sólo interviene el pensamiento, tan sólo el pensar. Lo que se opone a la razón es el propio pensamiento; lo que se opone al ser razonable es el propio pensador. Como la razón recoge y expresa por su cuenta los derechos de lo que somete el pensamiento, el pensamiento reconquista sus derechos y se convierte en legislador contra la razón» (*NF*, 132). Por ello, Deleuze dirige una crítica feroz contra la lógica y el contrasentido que acomete esa disciplina al asimilar irracionalismo e ilogismo. Pues, el elemento del pensamiento, como ya se mostrará, no es lo claro y distinto, que sería más bien lo propio de la lógica del reconocimiento, sino esas zonas «distintas-oscuras» en que el pensar está destinado a aventurarse bajo el efecto violento y desgarrador del encuentro; *terra incognita* que bordea y se extiende mucho más allá del dominio meticulosamente delimitado de los datos de la razón representativa. «Así las cosas, ¿se puede llamar “irracionalismo” al esfuerzo por reconducir al pensar a su elemento?»³⁵⁴. Irracionalismo, sí; pero no ilogismo. Esa confusión —lo acabamos de señalar— la provoca, a la vez que la promueve, la lógica. Ahora bien, para Deleuze esa situación ha de ser achacada al hecho de que «la lógica es reduccionista, y no por accidente sino por esencia y necesariamente» (*QF*, 136): pues convierte el concepto en una función $f(x)$, que siempre presupone un vínculo referencial a su(s) variable(s). Pero de ser así, se divisa que la función está ante todo determinada por su extensión, es decir, por los valores de la variable para la cual es verdadera o falsa; o, lo que es lo mismo, por su exo-referencia. En este sentido, la función sólo tiene de consistencia propia la no-contradicción formal, razón de por qué no se puede aplicar más que a lo ya constituido, presuponiendo asimismo estados de cosas³⁵⁵. En resumidas cuentas, diríase que la lógica tan sólo se puede ejercer sobre la mitad actual de lo real, es decir, sobre lo que esta última tiene de «fijo» o de «endurecido»; motivo por el cual la misma lógica rechaza como irracional —es decir, en su caso, como ilógico— todo aquello que no se deje subordinar al «doble No» de la no-contradicción como negación recíproca de los términos y retorno a un fundamento que haga las veces de identidad abstracta infinita. El irracionalismo por el que aboga Deleuze dista, por su parte, de ser una etiqueta vaga. Se define al contrario por dos aspectos esenciales e íntimamente relacionados que son: por un lado, la ya aludida refutación del fundamento, lo cual se traduce diciendo que la necesidad de los conceptos debe buscarse del lado de lo involuntario del encuentro: «[los conceptos] deben poseer, entre sí,

³⁵⁴ M. HEIDEGGER: *Carta sobre el Humanismo*, Madrid, Alianza, 2009, p. 14.

³⁵⁵ Cf. *B*, 42.

una coherencia, pero esta coherencia no debe provenir de ellos: deben recibirla de otra parte» (DR, 17); y por el otro, la también mencionada lógica de la disyunción inclusiva, gracias a la cual los principios de no-contradicción y de tercio excluido no ejercen su jurisdicción más que sobre un dominio derivado (= lo real-actual, la «réalité toute faite»)³⁵⁶.

El elemento del pensamiento, tal como adelantábamos líneas atrás, no es lo claro y distinto, sino lo «distinto-oscuro»; pues lo que fuerza a pensar, aquello que violenta el pensamiento, en suma, las Ideas, «viven en las zonas oscuras, no en las regiones atemperadas de lo claro y lo distinto» (PS, 184). Leibniz *versus* Descartes: «lo claro, subraya a su vez Deleuze, no deja de estar inmerso en lo oscuro» (PLB, 47), a imagen de la mónada leibniziana cuyo punto de vista, por naturaleza finito y relativo, no ilumina más que una porción hartamente restringida del mundo circundante, el cual se ensombrece rápidamente en cuanto se franquean los límites, ya de por sí borrosos, mediante los cuales dicha parcela de claridad queda definida³⁵⁷. En otras palabras, contra el imperativo cartesiano de «tener ideas justas» y la peligrosa reterritorialización del pensamiento que ese llamamiento presupone («las ideas justas son siempre ideas que se ajustan a las significaciones dominantes o a las consignas establecidas» — C, 64), Deleuze encuentra en ese fondo oscuro-distinto —y, en suma, vital— un auténtico *garde-fou* contra la tendencia «paranoica» (en sentido a-clínico) del pensar a atenerse celosa y férreamente a sus certidumbres más aseguradas³⁵⁸. Asimismo, Deleuze suscribiría de buen grado la sentencia nietzscheana según la cual «toda convicción es una cárcel»; hermosa fórmula que, lejos de apuntar al mandato de no tener convicciones, opera al contrario como una advertencia para no convertir nuestras certezas en algo inmutable, compacto y definitivo. Inspirándose finalmente en una fórmula del cineasta Goddard, sentencia Deleuze: «no ideas justas, sino justamente ideas», puesto que «“justamente ideas” implica [...] un tartamudeo de

³⁵⁶ Cf. F. ZOURABICHVILI: *Op. Cit.*, p. 81.

³⁵⁷ Incluso podría decirse que existen dos clases de claridad: «una, la claridad de los conceptos ya hechos y recibidos, combinados con rigor dialéctico; es decir, la claridad de las evidencias de las proposiciones. Pero hay otro tipo de claridad, la claridad de una idea nueva cuando las anteriores se han hecho inservibles. Esta idea nueva puede parecer en un comienzo oscura; pero si se tiene el valor de aceptarla para ensayar con ella, puede suceder que, oscura en sí misma, esa idea vaya derramando luz y claridad en torno suyo. Y esta claridad que difunde, refluye claridad en torno suyo. [...] Este contraste entre las dos claridades se percibe, por ejemplo, cuando un novato discute con un filósofo que admite la libertad. El novato determinista parece que siempre es el que tiene razón; es tan claro lo que dice. Sí, pero es la claridad dialéctica, no la claridad de la aprehensión de los hechos inmediatos» (Cf. Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía*, pp. 165-166).

³⁵⁸ Cf. G. BACHELARD: *La formation de l'esprit scientifique: contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Paris, Vrin, 1972, cap. I, p. 15.

las ideas que no puede expresarse sino a modo de preguntas que cierran el paso a toda respuesta» (C, 64). Pues, para decirlo con palabras de Bachelard, pero en un sentido radicalmente distinto, conviene reconocer y aceptar —y es deseable, a ojos de Deleuze, que así sea— la idea de que «incluso en un espíritu claro, hay zonas oscuras, cavernas, donde continúan viviendo sombras»³⁵⁹. Porque ahí es precisamente donde el pensar llega a entablar una relación positiva con la exterioridad, con lo que aún no piensa o no sabe pensar, y gracias a que termina pensando contra sí mismo, cuestionando sus hábitos más firmes y, en suma, desafiando su propia estupidez. Sin embargo, cabe señalar que lo oscuro (o lo sombrío) al que se refiere Deleuze no quiere decir que exista algo oculto o escondido para el pensamiento; pues «lo sombrío no se confunde jamás con algo escondido. Lo sombrío es algo replegado. Es la parte invisible e inactual de aquello que, no obstante, se expresa necesariamente en [el azar o en lo involuntario del encuentro]»³⁶⁰; es decir, en este «no-lugar» donde el signo, en tanto que portador de problema, envuelve o implica en sí mismo la Idea que fuerza el pensamiento a pensar. En este sentido, diríase que la Idea-problema, así como el ámbito distinto-oscuro en el que ésta se encuentra replegada, constituye lo imperceptible y/o impensable desde el punto de vista de la razón representativa. Las Ideas-problemas son algo así como las «visibilidades» foucaultianas que, «por más que se esfuerzan [...] en no estar nunca ocultas, no por ello son inmediatamente vistas ni visibles. Incluso son invisibles, mientras uno se limita a los objetos, a las cosas o a las cualidades sensibles, sin elevarse hasta la condición que los abre» (F, 85).

Pues bien, si la Idea está enrollada en el signo (como objeto de un encuentro fundamental), y si el signo, en tanto que «implica en sí la heterogeneidad como relación», escapa al ámbito de los objetos reconocidos y de las significaciones explícitas (como dominio de lo reconocible), entonces la Idea en cuanto tal no constituye otra cosa que lo irrepresentable; vale decir, lo que no puede ser ni sentido ni pensado en el uso empírico/voluntario de las facultades pensantes. De ser así —ya lo veníamos diciendo— la Idea se carga ineludiblemente de un alto tenor de problematicidad. Siguiendo a Kant, afirma asimismo Deleuze: «las Ideas son esencialmente problemáticas. Inversamente, los problemas son las Ideas mismas» (DR, 257)³⁶¹. Por naturaleza, las Ideas-problemas son «inconscientes» (en el sentido más proustiano que freudiano del término), puesto que —lo hemos visto— «no responden a nuestro esfuerzo

³⁵⁹ *Ibid.*, discours préliminaire, p. 7.

³⁶⁰ J.-C. MARTIN: *Op. Cit.*, p. 141.

³⁶¹ Cf. LS, «Novena Serie. De lo problemático».

voluntario; no se dejan pensar si no nos vemos forzados a hacerlo» (*PS*, 184). Por eso, escapan al mecanismo del reconocimiento (son «sub-representativas») y se sitúan, asimismo, más allá o más acá de la lógica de los predicados y de las proposiciones; en este sentido, se dirá de ellas —lo adelantábamos líneas atrás— que son «extra-proposicionales»³⁶². Constituida como una multiplicidad de relaciones (diferenciales) y de puntos (singulares), la Idea-problema se presenta, pues, bajo la forma de una esencia «compleja» o «vaga», lo cual se traduce también diciendo que ella «no dispone de ninguna actualidad. Es virtualidad pura» (*DR*, 411). En otras palabras, la Idea no es sino LA Diferencia como «multiplicidad diferencial eternamente positiva»; razón de por qué hay que distinguirla radicalmente del concepto (en sentido no deleuziano), el cual hace las veces de un «dispositivo» que, «bajo la égida de lo idéntico, [...] disimula y cancela el “salir múltiple, en abanico” de la realidad»³⁶³. La Idea, lejos de asimilarse, pues, a un concepto mental que reuniría las diferencias bajo la unidad de una esencia (simple), actúa al contrario como un plano de consistencia inmanente, virtual pero real, que se actualiza —es decir, se individúa— bajo tal o cual forma, sin que por ello sea suprimida por la misma (esa idea se adecua, asimismo, a la tesis arriba expuesta según la cual un problema nunca se agota en sus casos de solución). Que la Idea-problema siempre esté en situación de desborde con respecto a los actuales-respuestas en lo que se actualiza o se encarna, se expresa también diciendo que el sentido (producido) —lo hemos visto— brota de un sinsentido (originario) al que no puede cancelar completamente. Pues, ya se ha mostrado que una Idea consta siempre de dos mitades o alas: por una parte, la «estructura» (= sinsentido) que remite al conjunto de elementos, términos o puntos notables que carecen de sentido por sí mismos (se trata del caos primario de la materia intensa, que se presenta como una auténtica constelación de cuya naturaleza Hume nos ofrece, según interpreta Deleuze, una primera formulación: «indivisibilidad de un elemento y distribución de los elementos, *átomo y estructura*» — *ES*, 99); y por otra, la «génesis» (= sentido) que designa la constitución del sentido de todo lo producido, o, dicho en otros términos, el corte-extracción —siempre advenido, aunque no por ello menos necesario— gracias al cual se sonsaca el sentido del flujo incesante e ilimitado de puntualidades afectivas, perceptivas e intelectuales. Hemos aquí, pues, con la razón de por qué la Idea no se puede reducir nunca al sentido; o, lo que viene a ser lo mismo, el sentido es siempre secundario, advenido (como efecto de superficie).

³⁶² Cf. *DR*, 396.

³⁶³ A. VILLANI: *Op. Cit.*, p. 28.

Dada la complejidad intrínseca de la Idea (ésta —recordémoslo— es de esencia «vaga»³⁶⁴, y no «simple»), resulta que no puede haber cabida ya para lo que Deleuze considera ser la «pregunta dialéctica» por excelencia, a saber: el *¿Qué es...?* En este punto, conviene tener presente pues que la Idea, a la que nuestro autor llama provisionalmente «esencia» en *Proust y los signos* (1964), es a la vez signo y sentido. En otras palabras, la Idea designa un complejo por naturaleza «expresivo» tal que ella misma se presenta simultáneamente como «la cosa a traducir y la traducción misma» (*PS*, 185); o, dicho en términos más afines a nuestro propósito, como el mínimo envuelto a partir del que problematizar y el resultado de dicho acto de problematización. Esta situación inaudita apela, asimismo, un nuevo procedimiento de interrogación al que Deleuze denomina «método de dramatización». Pues, si el acto de verdad del pensamiento es el problema mismo, y si el problema no es algo dado ya completamente hecho sino una invención, entonces pensar significa *stricto sensu* dramatizar una Idea, es decir, «cartografiar» las líneas de actualización-diferenciación de un virtual puro, que siempre apuntan para el pensamiento a una *terra incognita*, ya que —lo hemos subrayado sobremanera— «no existen caminos preestablecidos en el proceso de creación»³⁶⁵. Dramatizar una Idea, y no representar (o «esquematar») un concepto, insiste Deleuze. El principio que rige el método de dramatización es eminentemente geográfico. La Idea se presenta ante todo en la forma de un «rizoma», es decir, de un sistema abierto dotado de múltiples entradas. Ahora bien, un rizoma (o sistema abierto) señala, a su vez, una carta, no un calco. Luego «en una carta, no se trata de describir un estado de hecho preexistente, sino de experimentar directamente a partir de lo real»³⁶⁶. Pero, cuando el encuentro cede el paso al reencuentro, y la experimentación al reconocimiento; en otras palabras, cuando la diferencia como multiplicidad pura deja de ser pensada en sí misma para subordinarse a la forma de la identidad en el concepto, entonces es cuando la carta es relevada por el calco, y el problematizar por un mero re-presentar. Pues, representar no significa otra cosa que desnaturalizar el problema que, a modo de virtualidad pura, se dirigía al inconsciente del pensamiento, calcándolo de unos puros actuales; esto es, de proposiciones «a la mano» que hacen las veces de respuestas, posibles o probables. Ése es el ejercicio voluntario de las facultades por el que se reconduce la *terra incognita* a lo ya conocido. Para evitar esa peligrosa reterritorialización, que se revela altamente inhibidora —cuando no castradora—

³⁶⁴ Cf. *MM*, 408-409.

³⁶⁵ A. VILLANI: *Op. Cit.*, p. 63.

³⁶⁶ M. ANTONIOLI: *Op. Cit.*, p. 98.

para el pensar problemático, hace falta invertir, pues, la lógica de la indagación filosófica, sustituyendo la pregunta de corte dialéctico *¿Qué es...?*, cuyos dos principales errores —para decirlo según una inspiración bergsoniana— son «buscar esencia en una noción estática antes que en una dinámica del movimiento» y «suponer o bien una causa formal o bien una causa final (la forma de la justicia y la verdad, de lo Justo y lo Verdadero) como el principio ordenador de la realidad»³⁶⁷, por la pregunta materialista *¿Quién...?*, de cuya formulación detenta Nietzsche el mérito, y que se pluraliza asimismo en una serie de interrogantes concomitantes (*¿Cómo?*, *¿Cuándo?*, *¿Dónde?*, *¿En qué caso?*, etc.) por los cuales dicho preguntar está mucho mejor capacitado como para abrazar la naturaleza «vaga», «difusa» o «compleja» de su objeto. Pues, la Idea es multiplicidad, pero, a su vez, «la multiplicidad variable es el cuánto, el cómo, el cada caso» (*DR*, 277). De ello se colige, finalmente, que dramatizar una Idea implica una auténtica «casuística trascendental» (*ID*, 129), gracias a la cual se abandona la búsqueda de un ideal que, a modo de principio suprasensible, estaría por encima y ordenaría sus diversas ejemplificaciones materiales, para mirar y abrazar el movimiento concreto de las fuerzas reales que, en una perspectiva específica, se encuentran en tal o cual relación en un fenómeno, así como la relación genética que determina a esas fuerzas (poder). Mientras se continúe creyendo que se puede apresar lo concreto compensando la insuficiencia de un abstracto con la insuficiencia de su opuesto, resulta que «en ningún momento se ha dicho lo importante, “cuánto”, “cómo”, “en qué caso”. Ahora bien, la esencia no es nada, una generalidad hueca, cuando se separa de esa medida, de esa manera y de esa casuística» (*DR*, 277). Esa nueva lógica —«una lógica del sentido y del acontecimiento, no [...] una lógica de la predicación y de la verdad» (*LS*, 147), dice Deleuze— está asimismo «empapada de empirismo»; pero, precisamente, porque «sólo el empirismo sabe rebasar las dimensiones experimentales de lo visible sin caer en las Ideas» (*LS*, 34), es decir, sin hacer entrar en liza un «trasmundo».

³⁶⁷ M. HARDT: *Op. Cit.*, pp. 83-85 (cita modificada).

III. 3. Las categorías del pensamiento

Ya hemos visto que el sentido constituye la vara de medir la verdad de lo que decimos y/o pensamos. Pero no por ello significa esto que el sentido designe un valor trascendente o superior a la verdad. En otras palabras, el sentido, lejos de hacer las veces de un «condicionamiento extrínseco» respecto de la verdad, es decir, de consistir en un principio más amplio que aquello que está llamado a condicionar, opera por el contrario como el «elemento genético y diferencial» de lo verdadero. El sentido es la condición de la verdad, pero de tal suerte que esa condición «forma una génesis intrínseca» (*DR*, 235-236); razón de por qué —subraya Deleuze— la verdad, cualquiera sea el aspecto bajo el cual se la considere, no puede ser asunto de adecuación (tal como queda ejemplarmente recogido en paradigmas *a priori* tan distintos como los de la reminiscencia platónica y del innatismo cartesiano), sino de producción (o de *genitalidad*, como diría Artaud). «El sentido, dice Deleuze, es la génesis o la producción de lo verdadero, y la verdad no es sino el resultado empírico del sentido» (*DR*, 236-237). En calidad de condición condicionada, o, dicho en otros términos, de «principio plástico», el sentido determina asimismo la verdad en todos sus aspectos, pero no sin ser determinado a su vez por eso verdadero que condiciona en todas y cada una de sus facetas. Por ello, diríase que una proposición cualquiera siempre tiene la parte y el género de verdad que merece en función del sentido de lo que decimos y/o pensamos (así como del valor de aquello en lo que creemos)³⁶⁸; e inversamente, que «se conocen pensamientos imbéciles, discursos imbéciles contruidos totalmente a base de verdades; pero estas verdades son bajas, son las de un alma baja, pesada y de plomo» (*NF*, 149). Antes de abordar la tipología de los valores de verdad que implica esa nueva concepción del sentido (y del valor), conviene no obstante detenerse una vez más en lo que constituye el núcleo duro de la pedagogía de Deleuze, a saber: su insistencia metodológica y deontológica sobre el papel —clave, a sus ojos— de los problemas.

Para nuestro autor —ya lo hemos señalado— un enunciado, un concepto no tienen sentido más que en función del problema al que remiten; asimismo, «todo concepto remite a un problema, a unos problemas sin los cuales carecería de sentido» (*QF*, 22)³⁶⁹ —inversamente, se dirá de todo problema (en sentido deleuziano) que es una Idea, en la acepción kantiana del término, es decir, un «plano» o «meseta» que relaciona los conceptos producidos entre sí, los prolonga hacia un foco virtual donde puedan converger y, a la vez, les proporciona un

³⁶⁸ Cf. *NF*, 146; *DR*, 236.

³⁶⁹ Cf. *QF*, 76.

horizonte teórico capaz de acogerlos³⁷⁰. Y lo que vale para un concepto, se puede aplicar también al complejo «pregunta/respuesta». Éste es siempre la parte integrante de un contexto problemático, a defecto del cual tanto la respuesta como la pregunta se vuelven absurdas, esta última no siendo asimismo más que la «copia exangüe de una proposición afirmativa» (*QF*, 139); y, de ser así, aquello a lo que se denomina problema no es entonces más que el calco artificial de respuestas a una pregunta caída del cielo. Así pues, el problema, que debe ser enunciable, no es sino lo que confiere sentido a la enunciación conceptual; sin embargo, tal y como hemos tenido ocasión de ver, este sentido no se confunde con la significación inmediata de las proposiciones: éstas tan sólo remiten a unos datos (o estados de cosas), que carecen precisamente de la orientación fundamental, del principio de discriminación —en una palabra, de la *problemática*— que les permitiría ligarse, esto es, tener sentido. Por eso, diríase que los problemas son actos constituyentes (o actos de verdad del pensamiento) que —ya lo adelantábamos— abren un horizonte nuevo de sentido a la vez que subyacen a la creación de los conceptos. Y si la interrogación (o cuestionamiento) es la expresión del problema, su faceta directamente enunciable, resta que hay otros dos aspectos constituyentes, y no menos enunciables, por los que se define el problema como tal, a saber: una «nueva imagen del pensamiento» que coincide —lo hemos visto— con un nuevo corte selectivo en el flujo caótico de puntualidades afectivas, perceptivas e intelectuales (esto es: un nuevo plano de pensamiento); y, por otra parte, los «personajes conceptuales» que lo efectúan, siendo estos personajes conceptuales (el «idiota» de Descartes, el «abogado de Dios» leibniziano, el «juez de tribunal» en Kant, entre otros), no unas personificaciones abstractas, unos símbolos o unas alegorías, sino los distintos «emplazamientos» trascendentales por los cuales transita el pensador (como sujeto empírico) en cuanto se encuentra involucrado en tal o cual problemática filosófica. Pues, «el personaje conceptual, como dice Deleuze, no es el representante del filósofo, es incluso su contrario: el filósofo no es más que el envoltorio de su personaje conceptual principal y de todos los demás, que son sus intercesores, los sujetos verdaderos de su filosofía. Los personajes conceptuales son los “heterónimos” del filósofo, y el nombre del filósofo, el mero seudónimo de sus personajes. Yo ya no soy yo, sino una

³⁷⁰ No obstante, conviene tener presente que existen diferencias insalvables entre las ideas deleuzianas y las kantianas: «en primer lugar, su pluralismo, ya que no hay sólo tres ideas, sino varias más; además, su generalidad, las ideas deleuzianas son de alcance medio en el sentido de Merton, es decir, no son últimas como las ideas kantianas; por último, las [ideas] de Deleuze tienen una relación más cercana con lo empírico, tienen fecha, lugar y nombre propio, aunque dispongan de una amplia movilidad para aplicarse en distintos campos teóricos» (cf. Martínez, *Ontología y diferencia: la filosofía de Gilles Deleuze*, p. 36).

aptitud del pensamiento para contemplarse y desarrollarse a través de un plano que me atraviesa por varios sitios» (*QF*, 65-66).

De todo ello se derivan, finalmente, tres consecuencias íntimamente relacionadas. *Primero*, que el horizonte de sentido abierto por un acto de problematización no es universal, sino situado y variable, ya que a cada problema corresponde una redistribución singular de los seres y de los conceptos, y que los distintos planos problemáticos, lejos de concatenarse unos con otros en función de un tiempo unilineal y cronológico, se solapan en un tiempo «estratigráfico» donde no importan el antes y el después (lo cual se traduce, también, diciendo que una nueva problematización puede reactivar virtualidades pertenecientes a un contexto problemático anterior, pero no sin hacerles sufrir una violenta torsión por la cual cambia radicalmente el sentido de su actualización dentro del nuevo plano de pensamiento). *Segundo*, que debatir en filosofía, es decir, oponer a un autor objeciones que sólo son inteligibles bajo el punto de vista de otro problema y en otro plano de pensamiento, resulta absolutamente estéril; que no es, en realidad, más que la parte vindicativa de la actividad filosófica, cuando no —dice Deleuze en alguna ocasión— un ejercicio meramente narcisista. Por tal motivo —recalca nuestro autor— «la filosofía no tiene estrictamente nada que ver con las discusiones: ya es suficiente con molestarse en comprender el problema que alguien plantea y cómo lo hace, lo que se precisa es enriquecerlo, variar sus condiciones, añadirle algo o conectarlo con otra cosa, pero nunca discutir» (*C*, 222). En otras palabras, no se trata de aborrecer sin más el intercambio o de decretar el carácter autárquico del pensamiento, sino de hacer hincapié en que el diálogo sólo está provisto de interés por cuanto opere sobre el modo de la colaboración desconcertante, donde cada interlocutor abandona su identidad, cesa de decir «yo», en provecho de un devenir impersonal que desplaza la posición subjetiva. *En tercer y último lugar*, que la argumentación, por más que sea plenamente exigible al filósofo, no deja de permanecer subordinada al acto fundamental de plantear un problema, puesto que —lo hemos señalado sobremanera— la enunciación conceptual se torna absurda fuera del contexto problemático que la dotaba de sentido.

El más alto poder del pensamiento —esto es, el acto de problematizar, de abrir un horizonte nuevo de sentido— coincide paradójicamente con el momento de máxima impotencia para pensar (= estupidez, sinsentido). La vocación de la filosofía se sitúa asimismo —arguye Deleuze— en este juego del sentido y del sinsentido; es decir, en un ámbito «previo» al de la lógica de la predicación y de la verdad. En otras palabras, la relación «sentido/sinsentido» se convierte aquí en la determinación «superior» o «trascendental» —que no trascendente— del par empírico «verdad/falsedad», conforme a la cláusula genética e

inmanentista según la cual la condición (el sentido) no es más ancha que lo condicionado (la verdad). De todo ello se pueden concluir dos cosas: *primero*, que se rebasa la brutal y estéril oposición entre lo verdadero y lo falso, y ello según dos direcciones que se complementan: por una parte, mediante la superación hacia el dominio de lo extra-proposicional, de tal suerte que la verdad deja de concernir exclusivamente a las proposiciones para calificar, también, y ante todo, a los problemas mismos; y, por la otra, mediante una sustitución fundamental en lo que atañe al operador lógico del pensamiento, la disyunción exclusiva (u opositividad estricta) por la cual se «relaciona» el par cerrado «verdad/falsedad» dejando asimismo paso una síntesis inclusiva e ilimitativa, gracias a la cual sentido y sinsentido pasan incesantemente uno dentro del otro, y se relanzan mutuamente. «El sentido y el sinsentido, subraya Deleuze, tienen una relación específica que no puede ser calcada sobre la relación de lo verdadero y lo falso, es decir, que no puede concebirse simplemente como una relación de exclusión. [...] ¿de qué serviría elevarse de la esfera de lo verdadero a la del sentido si fuese para encontrar entre el sentido y el sinsentido una relación análoga a la de lo verdadero y lo falso?» (LS, 93). *Segundo*, y a modo de corolario, que se puede instaurar asimismo una tipología de los valores de verdad en función del plano considerado, a sabiendas de que entre el nivel lógico (o proposicional) de la verdad y el nivel trascendental (o extra-proposicional) del sentido no media una simple diferencia de grado, sino que «siempre hay una diferencia de naturaleza, una separación esencial» (DR, 248). Así pues, diríase —en un vocabulario posteriormente corregido— que «las categorías del pensamiento no son lo verdadero y lo falso, sino *lo noble y lo vil, lo alto y lo bajo*» (NF, 148); lo cual se traduce, también, diciendo que una proposición siempre puede carecer de sentido, siempre puede resultar de poca o nula relevancia, aunque sea verdadera (en el sentido de adecuada a un estado de hecho), ya que, en última instancia, «“el sentido de una proposición” no es más que el interés que suscita», no siendo en consecuencia el sentido otra cosa que «la novedad de una proposición» (C, 207). Sentado esto, se puede especificar en qué consiste la tipología deleuziana de los valores de verdad: en un primer nivel (proposicional), hay verdades «bajas» (= reconocimientos exactos) y falsedades «bajas» (= errores o reconocimientos fallidos) —aquí la verdad se presenta como un asunto proposicional de correspondencia o adecuación, es decir, como el justo contenido correspondiente a lo que debe ser dicho y/o pensado; y, en el nivel «superior» (o extra-proposicional) lo que encontramos son verdades «altas» (= posicionamiento/planteamiento de problemas) y falsedades «altas» (= no-sentidos, falsos problemas) —en este caso, la verdad consiste en un asunto extra-proposicional de creación problematizante, es decir, en un asunto relativo al tenor en verdad o sentido de una proposición. Asimismo, se divisa que las

categorías del sentido («notable», «interesante», «relevante»...) y del sinsentido («regular», «ininteresante», «irrelevante»...) están llamadas a suplantar —a la vez que introducen una diferenciación en— las categorías de verdad y de falsedad cuando lo verdadero y lo falso califican al problema, y no ya a las proposiciones que dan respuesta al mismo. Pues, tal y como subraya Deleuze, «la filosofía no consiste en saber, y no es la verdad lo que inspira la filosofía, sino que son categorías como las de Interesante, Notable o Importante lo que determina el éxito o el fracaso. [...] No se dirá de muchos libros de filosofía que son falsos, pues eso no es decir nada, sino que carecen de importancia o de interés» (*QF*, 84). En otras palabras, diríase que las nociones de singular y de regular, de notable y de ordinario, poseen, para la filosofía misma, una relevancia epistemológica y ontológica mucho mayor que las de verdadero y falso, relativas como tales a la representación³⁷¹. Finalmente, si el sentido, y no la verdad-adequación, constituye el elemento del pensamiento, se entiende por razonamiento inverso que el error deja de identificarse con lo negativo del pensamiento: «el error, dice Deleuze, es una noción muy artificial, un concepto filosófico abstracto» (cuando no «atemporal»³⁷²), en la medida en que «sólo afecta a la verdad de proposiciones ya hechas y aisladas» (*LS*, 157-158). Ahora lo negativo del pensamiento coincide con la estupidez, en tanto que condición del no-sentido, del falso problema. Se trata de «[esa] bajeza [que] no se separa del tiempo, es decir del transporte del presente, de esta actualidad en la que se encarna y se mueve» (*NF*, 151)³⁷³. Dicho esto, ¿en qué consistirá la estupidez sino en una indiferencia general respecto de lo que puede ser o no relevante para el pensamiento? ¿Por cuál característica se definirá el espíritu falso si no es «por sus perpetuas confusiones sobre lo importante y lo no importante, lo ordinario y lo singular» (*DR*, 287)? Así sentencia Deleuze:

³⁷¹ Cf. *DR*, 411.

³⁷² Cf. *NF*, 151.

³⁷³ Nótese que la sustitución del concepto de «error» por el de «estupidez» (o de «falso problema»), como negativo del pensamiento, es en cierta medida el correlato de una pequeña y discreta revolución que se debe a Hume. En efecto, cuando el filósofo escocés impone el concepto de «creencia» y lo coloca en el lugar del conocimiento, laiciza o seculariza la creencia como tal al convertir el conocimiento en una creencia legítima. De ser así, la cuestión ya no consiste exactamente en saber si un conocimiento es verdadero o falso; antes bien, se trata de determinar en qué condiciones una creencia es o no es legítima, desplazamiento que implica asimismo una consecuencia muy importante, a saber: que «si el acto de pensamiento es creencia, el pensamiento no tiene que defenderse contra el error tanto como contra la *ilusión*. Las creencias ilegítimas rodean el pensamiento como una nube de ilusiones acaso inevitables. A este respecto, Hume anuncia a Kant. Y será necesario todo un arte, todo tipo de reglas para separar las creencias legítimas de las ilusiones que las acompañan» (*DRL*, 329).

sinsentidos, observaciones sin interés ni importancia, banalidades consideradas dignas de señalar, confusiones de «puntos» ordinarios con puntos singulares, problemas mal planteados o apartados de su sentido son lo peor y lo más frecuente —sin embargo, preñado de amenazas—, nuestro destino común (*DR*, 234)

Hender y pluralizar la verdad en una multiplicidad de grados, pero no en sentido probabilístico (de 1 a 0), sino en diferentes planos de verdad-falsedad de desigual valor y, asimismo, jerarquizables: ése es uno de los principales cometidos que tiene la filosofía de Deleuze. Pues, así como el único sol diurno se opone a la noche estrellada, asimismo la antigua Verdad se opone al pluralismo. El afuera nace del cadáver de la verdad, y no conoce más que verdades focales, locales, relativas. Verdades a las que se trata de atribuir valores. Algunos son altos, otros bajos, y la tarea del hombre, de aquel que desea orientarse en esta vida, no es sino la de evaluarlos. Con Deleuze —lo habremos entendido— la verdad deja de concernir solamente a las proposiciones para atañer ahora a los problemas. La cuestión reside, pues, según la conminación bergsoniana, en «aplicar la prueba de lo verdadero y de lo falso a los problemas mismos, [en] denunciar los falsos problemas, [en] reconciliar verdad y creación en el nivel de los problemas» (*B*, 11). De lo contrario, es decir, de creer que verdad y falsedad sólo conciernen a las soluciones, se incurre asimismo en una actitud poco madura que consiste en dejarse dar los problemas; y ello, a expensas de lo que constituye la verdadera libertad del pensador como poder «semidivino» —ya lo hemos señalado— de inventarlos. Así pues, si bien es cierto que «los filósofos y los sabios sueñan con aplicar la prueba de lo verdadero y de lo falso a los problemas», eso no quita —dice Deleuze— que «ese sueño sólo funciona como un “arrepentimiento”» mientras «se [sostenga] que la verdad de un problema reside en su posibilidad de recibir una solución» (*DR*, 244). En efecto, y bien mirado, se divisa que asociar la verdad de un problema a su «resolubilidad» no significa otra cosa que modelar la forma de ese problema según la forma de posibilidad de sus proposiciones. Ahora bien, en vez de calcar el problema de las proposiciones que —se supone— le sirven de respuesta, la cuestión consiste por el contrario en remontar a la *construcción* de los problemas. Reencontramos aquí y esta inversión, y esta producción. Deleuze retoma, haciéndola suya, la bella intuición de Bergson: «la verdad es que, en filosofía e incluso en otros campos, se trata de *encontrar* el problema y, por consiguiente, de *plantearlo* más aún que de resolverlo. Porque un problema especulativo es resuelto en cuanto está bien planteado. [...] El descubrimiento atañe a lo que ya existe actual o virtualmente: era, pues, seguro que tarde o temprano tenía que llegar. La invención le da el ser a lo que no era y hubiera podido no llegar jamás. [...] los verdaderos

grandes problemas sólo son planteados cuando son resueltos»³⁷⁴. El «constructivismo» problemático y problematizante se efectúa, asimismo, en función de un doble movimiento solidario del pensar, gracias al cual el «problema» y la «crítica del problema» no son más que una sola y misma cosa. La actividad consistente en plantear y constituir los problemas no puede, pues, separarse jamás de una denuncia concomitante de los falsos problemas, ante todo y sobre todo, cuando «los falsos problemas, subraya Deleuze, abundan aún más que las falsas soluciones, además de haber falsas soluciones para los verdaderos problemas» (*ID*, 31). Por ello, diríase —cambiando lo que hay que cambiar— que

[problematizar] significa subordinar, someter las cosas [al problema] de manera tal que en esa sumisión compelida y forzada nos revelen una esencia, una naturaleza. Criticar [el problema] significa mostrar en qué condiciones es posible y cuándo está bien planteado, es decir, cómo las cosas no serían lo que son si no fuera [éste el problema]. Quiere, pues, decir que estas dos operaciones son sólo una, una sola operación que consiste siempre y necesariamente en desarrollar las implicaciones de un problema, dando sentido a la filosofía como teoría. En filosofía, [el problema] y la crítica [del problema] son una misma cosa; o, si se prefiere, no hay crítica de las soluciones, sino sólo una crítica de los problemas (*ES*, 118)

En otras palabras, y teniendo presente que nuestro autor toma prestado de Nietzsche —pero no sin readaptarlo a su problemática— el célebre esquema «interpretación/evaluación» que aquél opone tanto al ideal de lo verdadero como a la lógica de su descubrimiento, conviene señalar, pues, que el constructivismo ideado por Deleuze convierte todo acto de problematización en la *maquinaria inconsciente* —al menos en un primer momento— por la cual se produce «el “sentido”, siempre parcial y fragmentario, de un fenómeno» o de una proposición, a la vez que atribuye a ese mismo problematizar (como acto constituyente del pensamiento) una dimensión altamente selectiva por cuanto le corresponde determinar «el “valor” jerárquico de los sentidos», así como totalizarlos, pero sin que por ello sea atenuada o suprimida su pluralidad³⁷⁵. *Producir* sentido y *evaluar* el sentido producido: ésas son, pues, las dos dimensiones inherentes a la creación problematizante, en tanto que acto de verdad del pensamiento —*crítica y clínica*. El pensador deleuziano es, a la vez, experto en localización y diferenciación de los regímenes de signos, es decir «clínico» (o «médico», como diría Nietzsche): sabe que una proposición siempre remite a una problemática «invisible» a defecto

³⁷⁴ H. BERGSON: *Op. Cit.*, pp. 51-52.

³⁷⁵ Cf. *N*, 211.

de la cual se torna absurda, a imagen del sentido enrollado en el signo y que está por «desarrollar»; y creador de «perspectivas», esto es «crítico» (o «artista», según la terminología nietzscheana): tiene presente que cada acto de problematización conlleva una nueva redistribución de los seres y de los conceptos, es decir, la emergencia de un nuevo «punto de vista» por el cual las cosas se presentan bajo tal o cual forma, y, por ende, que no todos los puntos de vista (o perspectivas) poseen el mismo valor. Una vez sentado esto, e insistiendo nuevamente en que el modelo de la verdad-adequación deja paso al sentido y al valor como elemento del pensamiento (sentido y valor designan ahora los auténticos actos de verdad del pensamiento), urge contestar a dos preguntas acuciantes e íntimamente ligadas: pues, dado que no se puede contar ya con el presupuesto de una coafinidad originaria entre el pensamiento y lo que está por pensar; o, lo que es igual, que el pensamiento sólo empieza a pensar en una relación de absoluta exterioridad a su «objeto», entonces ¿cuáles habrán de ser los criterios que nos permitan determinar, por una parte, si un problema es verdadero o falso, es decir, si tiene o no sentido, y, por la otra, si el sentido asimismo producido posee un valor alto o bajo? En lo que atañe al primer interrogante, se divisa que si todo problema releva de un acto de creación, gracias al cual —lo hemos visto— se cancela de entrada la pretendida conformidad de un «pensamiento alto» con un ser previamente dado, entonces claro está que ya no se puede echar mano de un patrón objetivo y neutro, cualquiera sea la forma en que éste sea concebido, para determinar el «tenor en verdad»; esto es, el sentido del problema planteado. Por lo que se refiere a la segunda cuestión, y a modo de corolario, también se divisa que si el horizonte de sentido abierto por la invención del problema, al ser siempre situado y variable, carece asimismo de un alcance universal, entonces resulta forzoso que su valor, lejos de valer «en sí» o «para todos», no sea más que «circunstancial». Hemos aquí, pues, con otra expresión de la ya mencionada «inversión del platonismo»: al ser derribados el «mundo verídico» y sus correspondientes «valores superiores», ya no hay cabida para criterios trascendentes y exteriores. Tanto la producción del sentido como la evaluación o determinación de su valor están sujetos por el contrario a criterios «inmanentes» e «intrínsecos» a los modos de existencia mismos. En efecto, así como el sentido (siempre parcial y fragmentario) de lo que decimos y/o pensamos depende de un contexto problemático no preexistente, a defecto del cual corremos el riesgo de incurrir en no-sentidos o «falsos problemas», asimismo resulta que el valor (siempre relativo y circunstancial) de dicho contexto problemático depende, a su vez, y en última instancia, de su incidencia práctico-vital. En otras palabras, diríase que el valor de una creación problematizante, en tanto que apertura de un horizonte nuevo de sentido, será «alto» o «noble» si intensifica/potencia la vida

del pensador; «bajo» o «vil», en el caso en que la disminuya/la embote. Para Deleuze, que se inscribe así en la estela nietzscheana, pensar no tiene otro sentido que el de «inventar nuevas posibilidades de vida»; es decir, esencialmente, nuevas formas de sentir y de pensar, por cuanto vivir, para nosotros, nunca se hace sin pensar. Hay formas de vida y de pensamiento que exaltan y desarrollan la vida, y otras que la aprisionan o la rebajan. De este modo, se divisa que no es sino en la inmanencia de la vida a sí misma, en el seno mismo de las fuerzas de vida, definidas de manera no biológica, y sin hacer intervenir ninguna trascendencia, ningún valor exterior a la vida; no es sino entonces —dice Nietzsche— «más allá del Bien y del Mal», donde se sitúa el valor supremo en nombre del cual se evalúan las diferentes formas de vida y de pensamiento. No hay otro criterio que aquel que reside en la vida misma, ora la decadencia o declive de las fuerzas de vida, ora su ascensión o expansión creadora³⁷⁶.

Dicho esto, y para responder de manera más específica a los dos interrogantes que hemos dejado en suspenso, diríase que el sentido y el valor de una creación problematizante no estriban en otra cosa que en su capacidad, tal como ha escrito Foucault, para marcar una diferencia o desplazar una frontera dentro de un campo de saber. En otras palabras, un problema se vuelve «interesante», «importante» o «notable», cuando *violenta* al pensamiento que lo plantea, a la vez que posibilita la emergencia de *algo nuevo* (lo impensado, lo no-pensado). «Violencia» y «novedad» son, asimismo, los dos criterios inmanentes o intrínsecos, gracias a los cuales se puede determinar el sentido y el valor de un acto de problematización: por una parte, violencia del encuentro con un signo que, a modo de «portaproblema», se convierte en el vector de un «para-sentido», el cual, para poder ser pensado, requiere del pensador que sea subrepticamente desposeído de su horizonte relativo de coherencia-presencia (o «sentido común») y se vea asimismo forzado a actuar ante el asedio de fuerzas de vida que ponen al pensamiento en estado de exterioridad, lanzándolo en un «devenir-activo» (= uso superior/trascendente de las facultades desquiciadas); por la otra, novedad del problema que «se mide, en primer lugar, por las nuevas redistribuciones que impone a los seres y a los conceptos», es decir, en función de nuevas necesidades teóricas y, asimismo, al precio de una diferenciación que implica otro reparto regional de «las palabras y las cosas» (= nuevo plano de pensamiento).

Pues bien, que el pensamiento tan sólo empiece a pensar (= problematizar) bajo la violencia efractiva de un signo, el cual encierra en sí mismo la heterogeneidad —esto es, la

³⁷⁶ Cf. P. MENGUE: *Op. Cit.*, pp. 22-23.

novedad— como relación, se traduce, también, diciendo que el sentido no es, en última instancia, otra cosa que la expresión (o el «efecto») de fuerzas de vida que, lejos de doblar al pensamiento sobre el dominio clausurado de la representación, se ejercen sobre él, de modo tal que lo ponen —como decíamos líneas atrás— en estado de exterioridad. Por tal motivo, se calificará a estas últimas como «fuerzas activas» (o de inconsciencia) por cuanto determinan —valga la paradoja— una «activación involuntaria» del pensamiento. En efecto, si el sentido y el valor constituyen el elemento del pensamiento, y si dicho elemento, a su vez, «no procede de un juicio o de una representación, sino de un proceso de producción [vital/deseante]»³⁷⁷, ajeno —por definición— a la voluntad del pensador, entonces conviene admitir que «el sentido y el valor, las significaciones y las valoraciones hacen intervenir ante todo *mecanismos inconscientes*» (*ID*, 177-178). Señalado esto, cabe reparar por otra parte en lo rupturista que supone, de cara a la tradición filosófica, el instaurar una relación de co-pertenencia entre las nociones de «sentido» y de «fuerza» —aporte nietzscheano que Deleuze hace asimismo suyo. Si se trata efectivamente de una concepción muy heterodoxa, lo es sencillamente porque la misma tradición filosófica considera que la fuerza (a la que —ya lo veremos— asimila lisa y llanamente a la «violencia») no constituye sino el anti-logos por antonomasia. En pocas palabras, la imagen dogmática del pensamiento excluye por anticipado cualquier tipo de compromiso posible entre la fuerza y el logos; relación de exclusión recíproca (u opositividad estricta) que se encuentra, entre otros, ejemplarmente plasmada en la *Carta VII* de Platón. Partiendo de una doble constatación, a saber: que los hombres, como míseros títeres de sus intereses y pasiones, son presa de la violencia por cuanto nunca dejan de sufrir, en el fondo, de ese mal radical que es el miedo (a perder la vida, la dignidad, etc.); y que, a pesar de ello, continúa insistiendo, en medio de ese trágico desamparo, un rigor o una exigencia ineludible que no es sino la del lenguaje, del discurso (o del logos); considera Platón que es precisamente a raíz de esa bipolaridad —no por ello menos ambigua— «violencia/habla» que se instituye, como tal, la decisión de filosofar. Ahora bien, diríase —simplificando al extremo— que la apuesta del fundador de la Academia atañe a que la exigencia del habla, la necesidad del discurso son lo suficientemente aptos como para reducir —y, en su caso, neutralizar— (la realidad de) la violencia: en cuanto el «violento» se predispone a hablar, se desarma automáticamente a sí mismo, puesto que el motivo por el cual decide entablar diálogo con su interlocutor no es otro que el de justificar el orden y objeto de su voluntad (o deseo); tentativa que lo sitúa, asimismo, a merced del filósofo y de su crítica. A

³⁷⁷ A. VILLANI: *Op. Cit.*, p. 27.

pesar de lo dicho, continúa siendo preciso plantear dos interrogantes estrechamente relacionados: a la postre, ¿es o no legítimo reducir el concepto de fuerza al de violencia?; y, en el caso en que la respuesta a ese primer interrogante sea negativa, ¿no apelan entonces los conceptos de fuerza y de violencia una necesaria diferenciación?

III. 4. Otra sensibilidad

La fuerza, tradicionalmente, suele ser concebida como la instancia muda, ciega y brutal que golpea y se impone sin más. De ser así —lo acabamos de ver— la fuerza no designa, pues, otra cosa que la categoría de violencia, definida ésa en su acepción clásica; es decir, como destrucción lisa y llana de las relaciones características de un cuerpo, un ser o una cosa. En ese primer sentido, se divisa que la violencia opera, pues, como el «elemento constituyente» de la fuerza, no teniendo asimismo por objeto más que «cuerpos, objetos o seres determinados a los que destruye o cambia de forma» (*F*, 99). Pero, si bien resulta difícil, cuando no imposible, negar la existencia de cierto vínculo entre ambas nociones, eso no quita —considera Deleuze— que dicha relación nunca puede señalar la pretendida reductibilidad de la fuerza a la violencia espontánea; o, dicho en otros términos, la asimilación de la fuerza al absurdo (o sinsentido) que entraña la categoría misma de violencia, tal y como esa última se encuentra ideada en la tradición filosófica. Por el contrario, siempre hace falta tener presente —subraya nuestro autor, que sigue sobre este punto a Nietzsche— que el sentido de un fenómeno, sea cual fuere su naturaleza, no depende de otra cosa que (de la cualidad) de la fuerza que sobre ese fenómeno se ejerce. En efecto, «nunca encontraremos el sentido de algo (fenómeno humano, biológico o incluso físico), si no sabemos cuál es la fuerza que se apropia de la cosa, que la explota, que se apodera de ella o se expresa en ella» (*NF*, 10). En otras palabras, diríase que todos los fenómenos, cualquiera sea su índole (orgánica, social, subjetiva, espiritual, etc.), consisten siempre en signos —o, lo que es igual, en «síntomas»— que «remiten en cuanto tales a estados de fuerzas»: «dada una cosa, ¿qué estado de fuerzas exteriores [activas] e interiores [reactivas] supone?» (*DRL*, 188); situación —lo habremos entendido— que da pábulo a que las combinaciones sean, asimismo, muy variables. Ahora bien, dado que el sentido —lo hemos visto— se presenta siempre como el envés del signo, se colige luego que el sentido consiste, también, y a su vez, «en una relación de fuerzas, según la cual algunas *accionan* y otras *reaccionan* en un conjunto complejo y jerarquizado» (*N*, 216).

Por esto es por lo que «el sentido no está clausurado, sino conectado, sistema abierto»³⁷⁸, pues las fuerzas en presencia nunca dejan de configurar un «sistema metaestable» (Simondon), de tal suerte que «la historia de una cosa es la sucesión de las fuerzas que se apoderan de ella, y la coexistencia de las fuerzas que luchan para conseguirlo. Un mismo objeto, un mismo fenómeno cambia de sentido de acuerdo con la fuerza que se apropia de él» (NF, 10). Llegados a este punto, resulta necesario determinar de manera más precisa qué es lo que entiende Deleuze por «fuerza». El concepto de fuerza, al que apela nuestro autor, no remite a la propiedad (en el sentido clásico de «posesión» o de «pertenencia») que detendría y ejercería voluntariamente un sujeto activo (lo cual se traduce, también, diciendo que la fuerza nada tiene que ver —al menos, en un primer momento— con una «voluntad de dominio» o un «querer-dominar» que, a la postre, sólo puede conseguir una cosa: convertir la propia estupidez en maldad); sino que, al contrario, y siguiendo asimismo a dos de sus pensadores predilectos, la fuerza es aquello que atañe originalmente a la sensibilidad primaria, o sea, al *pathos*. En otras palabras, diríase que «la fuerza no es lo que actúa, es, como ya sabían Leibniz y Nietzsche, lo que percibe y experimenta» (QF, 131). Pero no por ello quiere decir esto —ya lo veremos— que dicha «sensibilidad» (o «afectividad») de la fuerza sea necesariamente sinónimo de pasividad.

Antes de abordar este punto clave, conviene proseguir en la puntualización de otros aspectos de la fuerza. En primer lugar, hay que decir que la naturaleza profunda de la fuerza, su ser (in)esencial, es el «plural», razón de por qué sería completamente absurdo pensar la fuerza en singular: pues la fuerza tan sólo existe en tanto que se ejerce, es decir, en la precisa medida en que mantiene una relación esencial con otra fuerza³⁷⁹. Así pues, «la fuerza nunca está en singular», sino que «su característica fundamental es estar en relación con otras fuerzas, de suerte que toda fuerza ya es relación» (F, 99). De la naturaleza «plural» (o «relacional») de la fuerza se pueden concluir asimismo dos cosas: *primero*, que la fuerza no tiene otro objeto ni sujeto que la fuerza (razón de por qué ésta, en tanto que relación, excede notablemente la violencia y no puede definirse por ella³⁸⁰); *segundo*, que una relación de fuerzas es, también, y para decirlo con palabras de Foucault, una «relación de poder», y que el mismo poder, lejos de designar una forma localizable y/o identificable —es decir, estratificada—, remite al contrario a un complejo de orden «dinámico» y «cinético». Luego, si

³⁷⁸ A. SAUVAGNARGUES: *Op. Cit.*, p. 164.

³⁷⁹ Cf. NF, 14.

³⁸⁰ Cf. F, 99.

el poder es relación de fuerzas, y si la fuerza es lo que siente y experimenta, entonces hay que admitir que un ejercicio —que no una posesión— de poder «aparece como un afecto» (*F*, 100). Pero, para ser más preciso, diríase que cada fuerza se define no sólo por un «poder de afectar», sino también por un «poder de ser afectada», ya que una fuerza cualquiera nunca actúa sobre (afecta a) otras fuerzas sin, a su vez, ser actuada (afectada) por dichas fuerzas. Lo que está asimismo en juego no es solamente un nuevo sentido de la «espontaneidad» (como afectar), sino también un nuevo sentido de la «receptividad»: pues, según una tesis nietzscheana (que Deleuze hace suya), y conforme a lo que veníamos anunciando líneas atrás, «el poder de ser afectado no significa necesariamente pasividad sino *afectividad*, sensibilidad, sensación» (*NF*, 91), puesto que —ya lo veremos— el «*pathos* nietzscheano», en el que se inspira nuestro autor, «no implica un cuerpo que “sufre” las pasiones», sino que, «antes bien, el *pathos* desempeña un papel activo, productivo»³⁸¹. En esas condiciones, se divisa que la fuerza, que a imagen de la «potencia» en Spinoza no existe más que en ejercicio/en acto, se encuentra asimismo efectuada en cada instante por un determinado afecto, que la llena; o, invirtiendo perspectiva, que el afecto no es, pues, otra cosa que el producto (o efecto) de una relación de fuerzas: «las relaciones de fuerzas, dice Deleuze, determinan puntos singulares, singularidades como afectos» (*DRL*, 230). El afecto, de cuya conceptualización nos ofrece Nietzsche una valiosa fórmula (se trata de «la *Stimmung* como emoción material, constitutiva del pensamiento más alto y de la percepción más aguda» — *AE*, 28), designa asimismo un movimiento, que al ser inducido por el ejercicio —por definición, anónimo e impersonal— de unas fuerzas de vida sobre otras, escapa a todo acto volitivo (en sentido clásico) y se produce, por lo tanto, a espaldas del pensador. Por ello, Deleuze equipara el afecto con un «movimiento forzado» (*DR*, 185). El fenómeno del afecto, en la medida en que vierte el ejercicio involuntario, a la vez que *positivo*, de una fuerza sobre otra (pues ese ejercicio no se explica por la categoría negativa de destrucción, ya que surte un efecto notablemente creador: induce movimiento), remite asimismo a esa «emoción material» que se impone sin más al pensador; pues, dicho sea de una vez, no cabe duda de que la idea de un afecto voluntario sería, cuando menos, contradictoria³⁸². Luego, dicho movimiento forzado, en la medida que fulgura en el espacio de la representación como un «fenómeno del tipo relámpago o rayo»³⁸³, sólo se vuelve aprehensible y/o inteligible por cuanto se plasme en un desplazamiento

³⁸¹ M. HARDT: *Op. Cit.*, p. 151.

³⁸² Cf. F. ZOURABICHVILI: *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 2004, p. 43.

³⁸³ Cf. *DR*, 185.

subrepticio de la posición subjetiva. En efecto, si la representación no posee más que una sola perspectiva; o, dicho en otros términos, si el punto de vista de la representación se define exclusivamente por su carácter único y huidizo, y si, por su parte, el fenómeno del afecto es esencialmente subrepresentativo, entonces cabe convenir que el afecto, como tal, no es sino aquello que cae al lado (o fuera) del punto de vista dominante; es decir, lo «a-focal». «Abrirse» —y «acoger»— al afecto implica, asimismo, el necesario tránsito de un punto de vista a otro; pues, en última instancia, el fenómeno del afecto (como movimiento forzado) siempre se produce en el «hiato» o «intersticio» que, a modo de «distancia indescomponible», media entre dos o más perspectivas desiguales; lo cual se traduce, también, diciendo que el movimiento forzado (al que el afecto es idéntico) no deriva sino de una «resonancia interna» en el sistema complejo y jerarquizado de perspectivas; resonancia que, a su vez, procede de un «acoplamiento» entre puntos de vista por naturaleza heterogéneos³⁸⁴. Y bien mirado, no es más que otra manera de decir que el «sujeto pensante» —valga el oxímoron— tan sólo se deja afectar por dicho movimiento forzado, por cuanto renuncie a su identidad y abandone, correlativamente, su antiguo yo. O, lo que es lo mismo, por cuanto devenga otro. El sujeto que se deja afectar, es decir, que «aprende a ser sensible» al afecto, no puede ser otro que ese sujeto larvado o embrionario, del que hablábamos párrafos atrás. Porque el afecto, en la medida en que fisura el marco apacible de la representación, pone asimismo entre paréntesis la esfera de presencia y presente que esta última se había esforzado en delimitar meticulosamente, y ello, en provecho de «dinamismos espacio-temporales» de los que sólo un sujeto larvario puede ser el soporte, a la vez que el paciente. Pues cabe tener presente al respecto que «un puro dinamismo espacio-temporal no puede ser experimentado más que en el extremo de lo vivible, en condiciones fuera de las cuales acarrearía la muerte de todo sujeto bien constituido, dotado de independencia y de actividad» (DR, 185).

El desplazamiento de la posición subjetiva que conlleva el fenómeno del afecto (definido como movimiento forzado) señala, en última instancia, una ruptura drástica en lo que atañe al régimen perceptivo y sensitivo del pensador. Lejos de consagrar las categorías cotidianas o habituales de la percepción, dicho desplazamiento consiste —bien al contrario— en «sentir de otra manera», en «otra sensibilidad»; lo cual se traduce, también, diciendo que el pensador experimenta de forma repentina e inesperada —en suma, involuntaria— la irrupción violenta, cuando no desgarradora, de «un *Yo siento* más profundo» al que Deleuze califica como «la emoción verdaderamente primaria que en principio no siente más que intensidades, devenires,

³⁸⁴ Cf. *Ibid.*, p. 184.

pasos» (AE, 26). Ese sentir otro implica, asimismo, una auténtica «mutación perceptiva y afectiva»³⁸⁵; o, lo que viene a ser lo mismo, una metamorfosis subjetiva cuyas dos principales características estriban en que, primero, tal mutación no se decreta (= involuntarismo del afecto), y segundo, en que dicho movimiento forzado no surte otro efecto que el de hacer fracasar las condiciones ordinarias de la percepción, siendo el afecto radicalmente distinto de cualquier percepción ya codificada, real o posible, por cuanto «envuelve un encuentro, una relación con el afuera»³⁸⁶. La metamorfosis subjetiva —lo habremos comprendido— no se origina sino en el dominio subrepresentativo y extra-conceptual de los sentimientos o afectos, los cuales son siempre experimentados por un sujeto larvario (o «transposicional», como también decíamos); es decir, por un sujeto que no es otro que aquel que los afectos hacen eclosionar, y que, por esa misma razón, «no está en el centro, [...] sino en la orilla, sin identidad fija, siempre descentrado, *deducido* de los estados por los que pasa» (AE, 28). Pues bien, bajo los afectos se encuentra la realidad de las ya mencionadas «cantidades intensivas», la materia habiendo perdido aquí toda relación a la extensión. En este sentido diríase que los afectos remiten a una superficie corpórea que, lejos de confundirse con el cuerpo orgánico o propio (como centro estructural y organizativo de la sensibilidad), debe ser concebida en la forma de una onda nerviosa o fuerza vital, en tanto que constituye un campo puramente intensivo recorrido por una multiplicidad de intensidades, con sus variaciones, sus gradientes o grados, con sus umbrales de aparición o de desaparición. Esta superficie corpórea, en donde fulguran los afectos como fenómenos del tipo latigazo, y a la que Deleuze —ya lo veremos de nuevo— denomina «cuerpo-sin-órganos» (posteriormente abreviado «CsO») en referencia a la fórmula homónima de Artaud, pretende recuperar *mutatis mutandis* la concepción freudiana de la vida biopsíquica como «campo intensivo en el que se distribuyen diferencias determinables como excitaciones y diferencias de diferencias, determinables como drenaje» (DR, 184). En efecto, lo propio de la intensidad es ser diferencial, diferencia en sí misma; razón de por qué «la expresión “diferencia de intensidad”, dice Deleuze, es una tautología» (DR, 334). Ahora bien, si la intensidad se confunde con lo desigual en sí, y si esta «disparidad», a su vez, se expresa como una «diferencia infinitamente desdoblada que resuena al infinito», entonces se comprende que Deleuze conciba la intensidad (o el origen, como decíamos párrafos atrás) bajo la forma de un acoplamiento de series heterogéneas del tipo E-

³⁸⁵ Cf. F. ZOURABICHVILI: «Deleuze y lo posible (del involuntarismo en política)», en *Gilles Deleuze. Una vida filosófica*, Revista «*Sé Cauto*» (Santiago de Cali), 2002, pp. 141, 143.

³⁸⁶ *Ibíd.*, p. 141.

E' , en donde E remite por sí mismo a $e-e'$, e a $\varepsilon-\varepsilon'$, y así *ad infinitum*³⁸⁷; concepción novedosa de la intensidad que, sea dicho de paso, hace eco —y se adecua plenamente— a la ya aludida tesis deleuziana acerca del movimiento concreto de lo real como «regresividad». De ello se colige, a su vez, otra característica esencial de la intensidad, a saber: la de envolver en sí mismas distancias que se han vuelto inextensas; o, lo que es igual, distancias indescomponibles (lo que no quiere decir por ello que dichas distancias se encuentren en un estado de indiferenciación y confusión absoluta). Toda intensidad detiene, pues, la propiedad de contener desplazamientos o devenires coexistentes; propiedad cuya máxima expresión, según recoge *El Anti Edipo* (1972), se plasma en el «viaje» esquizofrénico: «bajo las alucinaciones sensoriales, bajo el propio delirio del pensamiento, hay algo más profundo, un sentimiento de intensidad, es decir, un devenir o un tránsito. Se franquea un gradiente, se sobrepasa o se retrocede respecto de un umbral, se opera una migración: *siento* que me convierto en mujer, *siento* que me vuelvo Dios, que me torno vidente, que me trueco en pura materia...» (*DRL*, 44)³⁸⁸. Que la intensidad envuelva un haz de devenires coexistentes no es ninguna metáfora, expresa al contrario lo que es realmente vivido en un afecto, a saber: que sentir, tal como veníamos explicando, es devenir otro, y que en todo afecto siempre hay un «siento que me convierto en esto o en aquello, pero también en esto y aquello». Sin embargo, ese «siento que...» no significa que el sujeto pensante se identifique con alguien o algo que le es exterior, sino todo lo contrario: el pensador se identifica con los efectos intensivos que produce en él el afecto, de suerte que pasa sucesiva e indefinidamente por «un número ilimitado de estados estacionarios y metastásicos» (*AE*, 27), conforme a la naturaleza transitoria y fluyente de las intensidades que no cesan de pasar unas en las otras. En resumidas cuentas, diríase que el sentimiento de intensidad está en el fundamento de las diferentes posiciones que viene a ocupar el sujeto larvario, en tanto que genuino sujeto del sistema filosófico³⁸⁹. No es, pues, fortuito que Nietzsche, antes de haber elaborado el concepto de voluntad de poder y de haberle dado todo su significado, haya hablado de un «sentimiento de poder», y que, antes de tratar el poder como un asunto de voluntad, lo haya tratado como un asunto de sentimiento y sensibilidad. E incluso «cuando [Nietzsche] elaboró el concepto completo de voluntad de poder, esta primera característica no desapareció totalmente y se convirtió en la manifestación de la voluntad de poder. Por eso Nietzsche repite siempre que la voluntad de poder es “la

³⁸⁷ Cf. *DR*, 334.

³⁸⁸ Cf. *AE*, 26.

³⁸⁹ Cf. P. MENGUE: *Op. Cit.*, p. 183.

primitiva forma afectiva”, de la que derivan los restantes sentimientos. O, mejor aún: “La voluntad de poder no es ni un ser ni un devenir, es un *pathos*”» (*NF*, 91).

Cuando el pensamiento realiza un encuentro, entabla relación con el afuera, no es sino a modo de «elemento intensivo» que el signo (como objeto fundamental de este encuentro o puro heterogéneo), se dirige y sobrecoge al pensador; movimiento forzado, es decir involuntario, por medio del cual se abre de forma inesperada, y hasta entonces impensable, un horizonte nuevo de sensibilidad y/o afectividad, cuyo efecto —ya lo hemos señalado— consiste en la suspensión repentina de las condiciones ordinarias por las que se solía regir la propia percepción (lo cual se traduce, también, diciendo que el fenómeno del afecto es coetáneo e indisociable de un proceso de «despersonalización» o «desubjetivación», el pensador no pudiendo ser afectado por una pura intensidad a no ser que su posición subjetiva se vea sometida a una genuina desterritorialización). En esas condiciones «los sentimientos, subraya Deleuze, son arrancados de la interioridad [del] “sujeto” para ser violentamente proyectados en un medio de pura exterioridad que les comunica una velocidad inimaginable, una fuerza de catapulta», de modo tal que afecciones aparentemente tan ordinarias como el amor o el odio «ya no son en absoluto sentimientos, sino afectos»; y esos afectos, «otros tantos devenires, devenir-mujer, devenir-animal» (*MM*, 363). Los afectos —agrega Deleuze— se presentan asimismo como auténticas «flechas» que atraviesan el cuerpo del pensador para dar lugar a una retahíla de desvanecimientos o de precipitaciones, de detenciones catatónicas o de arrebatos esquizoides. Por ello, responden esos afectos a una tipología pluralista que se organiza principalmente en función de esos dos polos antagónicos que son la «catatonía» y la «fulguración»; «la catatonía [queriendo decir] “ese afecto es demasiado fuerte para mí”, y la fulguración, “la fuerza de ese afecto me arrastra”» (*MM*, 364). Y si bien es cierto —para decirlo con una fórmula bergsoniana suscrita por el mismo Deleuze— que la tarea «infra» o «sobre-humana»³⁹⁰ de la filosofía atañe al hecho de ir más allá o más acá de ese algo —«humano, demasiado humano»— que se fija en nuestros hábitos de pensar, en nuestras certidumbres más firmes y arraigadas, no por ello deja de tener validez el criterio que nuestro autor enuncia en lo que a la «activación» del pensar respecta, a saber: que todo acto efectivo del pensamiento (definido como acto de problematización) siempre comienza con la irrupción violenta y desgarradora (= encuentro) de un mínimo envuelto y problemático (= signo) cuya fulguración, a modo de elemento intensivo (= afecto, fuerza, devenir), envuelve

³⁹⁰ Cf. *B*, 25.

necesariamente otra forma de sentir (= mutación perceptiva y afectiva), sin la cual resultaría hartamente dificultoso inducir una variación en el ejercicio del pensamiento (= uso superior/trascendente de las facultades), pero casi inevitable la reterritorialización del mismo alrededor de la lógica imperante (= reconocimiento, uso empírico de las mismas).

Pues bien, si el sentido consiste en una relación de fuerzas, y si esa relación de fuerzas, a su vez, condiciona el fenómeno del afecto, entonces cabe convenir que no es sino en términos intensivos —esto es, a modo de devenir— como el pensamiento experimenta, en un primer momento, la emergencia de aquello que, desde el punto de vista del sentido común, se presenta bajo la forma de un «para-sentido», y que, por esa misma razón, la lógica imperante del reconocimiento relega, pues, al rango de lo imperceptible y/o impensable. En otras palabras, si la apertura de un horizonte nuevo de sentido escapa por derecho al mecanismo de reconocimiento, es sencillamente porque el afecto, en tanto que vector y soporte del sentido, debe ser definido, según la valiosa puntualización que nos brinda Spinoza en lo tocante al «*affectus*», como un modo de pensar fundamentalmente a-representativo (o «subrepresentativo», como diría Deleuze). Recordemos, pues, que en el mundo transitorio y fluyente de las intensidades puras (= afectos, fuerzas, devenires) un elemento intensivo cualquiera «no representa nada: no es representativo» (AE, 51); sino que se trata de todo lo contrario, ya que —lo hemos visto— «aquí [...] todo es vida y vivido», y nada más.

Ya hemos señalado que la aprehensión —o, mejor dicho, la intercepción— del para-sentido requiere un uso «trascendente» de todas y cada una de las facultades pensantes; uso superior de las mismas que, a su vez, conlleva una desobjetivación del pensador. Ahora bien, si el fenómeno del afecto es lo que precipita ese proceso de despersonalización, y si dicho fenómeno atañe ante todo —para decirlo de nuevo con palabras de Nietzsche— a la «primitiva forma afectiva» del pensador (de la cual se desprenden sus restantes sentimientos), entonces conviene reconocer y admitir que el proceso de desobjetivación presupone asimismo una «descomposición» (o «deconstrucción», como diría Derrida) del cuerpo; y no solamente del cuerpo «propio» (u «orgánico»), sino también del cuerpo llamado «figurado», no siendo la «imagen del cuerpo» —dice Deleuze— otra cosa que el «último avatar del alma, en el que se confunden las exigencias del espiritualismo y del positivismo» (AE, 30). Que el afecto precipite el cuerpo en un medio de pura exterioridad; o, lo que es igual, que deshaga su «bella interioridad orgánica», se explica sencillamente por la naturaleza misma del fenómeno del afecto. En efecto, lejos de confundirse con la «pulsión» de corte freudiano, es decir, con una «descarga» de energía psíquica (la cual remite, en última instancia, a una lógica de la interioridad, en donde el deseo permanece atrapado en la vieja, cuando no obsoleta,

problemática del «sujeto escindido» y/o del «objeto perdido»), el afecto deleuziano debe entenderse, tal como señalábamos líneas atrás, en el sentido específico que atribuye Spinoza a la noción equivalente de «*affectus*». Pues bien, el «*affectus*» —que no la «*affectio*»— (o, si se prefiere, el afecto y no el sentimiento) depende forzosamente de una lógica de la exterioridad, en la medida en que no remite ya a un *estado* afectivo (estado que, por lo demás, sería atribuible a un sujeto a modo de cualidad, predicado o propiedad privada); antes bien, el afecto se caracteriza por envolver un *devenir*, es decir, detener una dimensión intrínsecamente *procesual*: es «“la ejecución del viaje” [...] y no el estado de viajando» (*PLB*, 73), a la vez que un carácter profundamente impersonal y a-psicológico, a-subjetivo y preindividual: «el afecto no es el paso de un estado vivido a otro, sino el devenir no humano del hombre» (*QF*, 174), remitiendo lo «no humano» a ese «algo “inatribuible” que, sin embargo, forma parte de nuestro devenir»³⁹¹. Por tal motivo, el pensador tan sólo puede ser afectado por una intensidad (devenir, fuerza, afecto) bajo la condición desterritorializante de verse desposeído de su identidad propia, «el Yo no siendo más que un personaje cuyos gestos y emociones están desubjetivados, a riesgo de morir por ello» (*MM*, 364)³⁹². Y lo que asimismo peligró no es la existencia de la subjetividad en cuanto tal, sino —como hemos podido comprobar— ese Sujeto que la tradición filosófica, y con ella, el sentido común, conciben como la causa de las ideas (y el origen de los deseos). En pocas palabras, diríase que la subjetividad que corre peligro de desaparecer no es más que el *ego* especulativo llamado a hacer las veces de fundamento, es decir, el Sujeto en tanto que poseedor de una identidad pretendidamente fija e inalterable. La razón por la cual Deleuze dirige, asimismo, una crítica feroz a la noción clásica de subjetividad no estriba solamente en que el Sujeto (teórico, sustancial, constituyente) sea una crasa hipóstasis, sino también en que dicho Sujeto constituye, como tal, el principal «obstáculo epistemológico». Lo que asimismo se le reprocha es «bloquear las intensidades separándolas de lo que pueden»³⁹³. De ese modo, se divisa que el pensador se priva efectivamente de los vectores y soportes por los que los mínimos envueltos y problemáticos logran «violentar el pensamiento» y forzarlo a pensar; pues, sea dicho de una vez, las intensidades «son los portasignos» (*DR*, 223).

De todo ello se colige, finalmente, una consecuencia harto relevante, a saber: que en el camino que conduce al acto (involuntario) de «engendrar “pensamiento” en el pensamiento»

³⁹¹ J. RAJCHMAN: *Op. Cit.*, p. 63.

³⁹² Traducción modificada.

³⁹³ A. VILLANI: *Op. Cit.*, p. 81.

(= problematizar), no es sino a la sensibilidad, pero en tanto que desquiciada y, asimismo, empujada hasta su más extremo límite, a quien corresponde ser el detonante de una nueva «posibilidad de pensar que sólo se revela como tal en la abolición de la imagen [dogmática]» (*DR*, 227). Si Deleuze puede hablar con toda razón de un «privilegio de la sensibilidad como origen»³⁹⁴, es porque, como bien dice, «en el camino que conduce a lo que queda por pensar, todo parte de la sensibilidad. De lo intensivo al pensamiento; siempre es por una intensidad que adviene el pensamiento» (*DR*, 223). Recordemos: para que haya pensamiento, no basta con quedarse en ese territorio familiar de la representación ya siempre delimitado y repartido entre el Yo, el Objeto y el Concepto. Siempre hace falta la exterioridad o la extrañeza absoluta de algo (o de alguien) que nos fuerce a pensar la contingencia o el acontecimiento singular de un encuentro. El «objeto» encontrado es ante todo sentido, pero «no se trata del objeto sensible, en donde la sensibilidad capta solamente aquello que podrá serlo también por otras facultades supuestamente destinadas a ejercerse sobre un *mismo* objeto, sino el lugar de ejercicio de una forma extrema de sensibilidad que es, al mismo tiempo, paradójicamente *insensible*, puesto que escapa al trabajo conjunto de las facultades»³⁹⁵. Que en la génesis del pensamiento todo parte de la sensibilidad se puede expresar, también, diciendo que las ideas formadas por la inteligencia sólo poseen una verdad lógica o posible por cuanto les falte el sello de lo intensivo, que no es otra cosa que la marca de la necesidad³⁹⁶; pues ya hemos tenido ocasión de ver que no es sino el azar o la contingencia del encuentro —es decir, ahora, la fulguración de una intensidad (afecto, devenir, fuerza)— lo que garantiza la necesidad de lo que es pensado. A defecto de ello, se divisa que la elección de las ideas, por parte de la inteligencia «pura», es decir, a mano de una inteligencia a la que no le ha sido previamente comunicada la violencia de los signos, resultará forzosamente arbitraria. Por ello, diríase que, en el camino que conduce al pensar como «segunda potencia del pensamiento», «la inteligencia va siempre detrás, es buena cuando va detrás, es buena únicamente cuando va detrás» (*PS*, 185). Ya sea dicho de una vez: para que se dé la posibilidad de «pensar de otro modo» (Foucault) e iniciar asimismo una variación en el ejercicio del pensamiento, es necesario que acontezca primaria e involuntariamente una mutación perceptiva y afectiva. O, lo que es lo mismo, que el pensador experimente, sin que por ello entre en liza «decisión premeditada» alguna, un «devenir no humano» que lo arrastre hacia nuevas formas y nuevos

³⁹⁴ Cf. *DR*, 223.

³⁹⁵ M. ANTONIOLI: *Op. Cit.*, p. 24.

³⁹⁶ Cf. *PS*, 180.

umbrales de sensibilidad, hasta entonces insospechados. Aquí es donde empieza realmente, a ojos de Deleuze, la tarea «crítica» (o «inhumana») de la filosofía.

El objetivo de la crítica: no los fines del hombre o de la razón, sino el superhombre, el hombre sobrepasado, superado. La crítica no consiste en justificar, *sino en sentir de otra manera: otra sensibilidad* (NF, 134)³⁹⁷

Sentado esto, ¿qué es lo que experimenta el pensamiento bajo la violencia efractiva y desgarradora de lo intensivo, o, lo que es igual, bajo la presión de las fuerzas exteriores? Experimenta nuevas relaciones, «relaciones paradójicas» con aquello que aún no pensaba, o no estaba en condiciones de poder pensar. Tal es, de hecho, el sentido y la vocación del acto de problematización. El problematizar —lo hemos visto— tiene por cometido realizar un corte en el flujo ilimitado de puntualidades (afectivas, perceptivas e intelectuales); es decir, instaurar un nuevo plano de pensamiento, en donde vienen a ligarse términos heterogéneos cuya naturaleza respectiva no parecía predisponerles *a priori* a entablar relación alguna. Por tal motivo, diríase que «sólo hay filosofía en la medida en que existen relaciones paradójicas, relaciones que no relacionan o que no deberían hacerlo»; pues «la filosofía es imposible o vana cuando todas las conexiones son legítimas sin mayor esfuerzo. La filosofía es la violencia ejercida por el pensamiento sobre las relaciones imposibles»³⁹⁸. De ello se colige que una relación de fuerzas, tal como ya señalábamos, no pueda surtir —al menos, en un principio— efecto destructivo alguno; antes bien, lo que se desprende de la presión o del ejercicio de las fuerzas exteriores o activas sobre el pensamiento no es sino ese «fenómeno de videncia», al que nos referíamos párrafos atrás, y que atañe esencialmente a la posibilidad, aunque ésa fuera fugaz, de entrever por un instante relaciones hasta entonces insospechadas entre términos de muy diversa índole. Asimismo, diríase que la positividad de la fuerza no consiste sino en la instauración de una relación, desde todos los puntos de vista, *inédita*; o, dicho en otros términos, en la imposición de una nueva forma. Ahora bien, que Deleuze haga hincapié en la positividad *originaria* de la fuerza (como poder anónimo e impersonal de instaurar relaciones paradójicas, y, en suma, «problemáticas») no significa, empero, que nuestro autor termine abogando por las aspiraciones del «alma bella», para quien no hay

³⁹⁷ La bastardilla es nuestra.

³⁹⁸ A. BADIOU: «Du cinéma comme emblème démocratique» en *Cinéphilosophie, Critique* (Paris), N° 692-693, 2005, p. 4.

«nada más que diferencias», pero diferencias «conciliables y confederables, lejos de las luchas sangrientas» (*DR*, 16).

Bien es cierto —dice Deleuze— que el alma bella se interesa por los problemas y las relaciones problemáticas, ligados como tales a la noción de diferencia; pero, al considerar que las diferencias, y con ellas, los problemas y las relaciones correspondientes, pueden ser confederables por cuanto esa conciliación tan sólo requiera un acto de (buena) voluntad, no hace en realidad otra cosa que apostar por un frágil y superficial «relativismo» (en sentido no deleuziano), en donde todo tiene igual valor y sentido —posición filosófica a la que se opone frontalmente el «perspectivismo» deleuziano. Contra el «voluntarismo» y, por así decirlo, el «democratismo» del alma bella, nuestro autor redarguye que la coexistencia de múltiples diferencias —y, asimismo, de relaciones problemáticas—, lejos de ser motivo suficiente como para decretar *a priori* su igual dignidad, es antes bien justificable de una jerarquización, pero de una distribución selectiva cuyos criterios, dado el derrumbe del «mundo verídico», ya no pueden ser trascendentes y exteriores, sino inmanentes e intrínsecos a los modos de existencia mismos (ya se mostrará que el desafío de Deleuze podría enunciarse en este sentido como el intento de concebir una jerarquía en el marco de un «relativismo»; o, lo que viene a ser lo mismo, de instaurar un «perspectivismo no-relativista»). Para Deleuze, que acerca aquí posición con Hegel, la debilidad y superficialidad del alma bella (del «pensamiento positivo», diría el dialéctico) atañe, pues, al hecho de que ésta se muestra profundamente indiferente a —o, al menos, no sabe valorar correctamente— la noción de «oposición». «El alma bella dice: somos diferentes, pero no opuestos...» (*DR*, 16). Ahora bien —y aquí es donde las filosofías de Deleuze y de Hegel están *stricto sensu* a la inversa la una de la otra— la oposición por la que aboga Deleuze es una oposición viviente y concreta, que lejos de remitir al trabajo de lo negativo y presuponer asimismo una resolución fundamental, implica al contrario la constante permutabilidad de los términos en presencia, de suerte que el relevo dialéctico (*Aufhebung*) deja aquí paso al «*relais*» pluralista (vice-dicción); la contradicción entre términos contrarios, al «devenir-» de términos problemáticos; y el uso negativo, limitativo o exclusivo de la disyunción a su uso ilimitativo, inclusivo o afirmativo. Ahora bien, ya hemos visto que la disyunción incluso, lejos de asegurar la identificación de los contrarios, afirma a cada uno de los términos problemáticos a lo largo de una distancia indescomponible que los relaciona como diferentes, de suerte que dicha relación aparece necesariamente como asimétrica, puesto que el trayecto de un término a otro no es igual en ambos sentidos. He aquí el perspectivismo deleuziano: afirmar a todos y cada uno de los términos problemáticos en presencia, llevarlos

respectivamente hasta su grado máximo de positividad, pero a sabiendas de que, al ser perspectivas diferentes, no poseen igual valor y sentido —tesis que se opone, pues, al angelismo y al igualitarismo del alma bella. Por tal motivo, dice Deleuze: «creemos que los problemas, cuando alcanzan el grado de *positividad* que les es propio, y cuando la diferencia se convierte en el objeto de una afirmación correspondiente, liberan una potencia de agresión y de selección que destruye al alma bella, destituyéndola de su identidad misma y quebrantando su buena voluntad» (*DR*, 17). Dicho en otras palabras, y reanudando el hilo argumentativo acerca de la noción de fuerza, diríase que a la positividad *originaria* de la fuerza (como instauración/afirmación de una relación o forma inédita) debe corresponder una negatividad *derivada*, no por ello menos necesaria, gracias a la cual quedan suprimidas determinadas relaciones o formas que, a raíz de esa creación problematizante, se han tornado obsoletas. ¿A qué remitirá entonces esa negatividad advenida si no es a la violencia, en tanto que ésta cancela relaciones o formas anteriores, de ahora en adelante incompatibles con la relación o forma recién instituida? La violencia, como ya veníamos explicando, no es —al menos, en un principio— el elemento motor, el poder autónomo y la cualidad primera de la fuerza; antes bien, se trata del elemento adyuvante, pero no por ello menos indispensable, de la misma, gracias al cual la vida (activa) y el pensamiento (afirmativo) se aligeran del peso de antiguas relaciones, las cuales se han convertido irreversiblemente en genuinos fardos una vez emergido el nuevo contexto vital y problemático. Diríase asimismo que «la violencia [es] algo concomitante o consecuente de la fuerza, no algo constituyente» (*F*, 99). Para Deleuze (que, de este modo, se inscribe indiscutiblemente en la estela nietzscheana) la violencia es a la fuerza lo que el «no» de la «agresividad» crítica es al «sí» de la afirmación: «es lo negativo, pero lo negativo como conclusión de premisas positivas, lo negativo como producto de la actividad, lo negativo como consecuencia de un poder de afirmar» (*NF*, 170). A la pretendida «positividad de lo negativo» (Hegel), Deleuze opone, pues, la «negatividad de lo positivo» (Nietzsche), ya que el pensador, en tanto que creador de nuevas perspectivas, nunca es separable del destructor, del criminal y del crítico³⁹⁹: crítico de los hábitos de percibir, sentir y pensar, crítico de los valores preestablecidos —en suma, crítico de la estupidez, también llamada baja.

³⁹⁹ Cf. *NF*, 123.

III. 5. Del deseo como motor del pensamiento

Si la tarea del pensar es la de producir el sentido, y si el sentido, a su vez, consiste en una relación de fuerzas, entonces conviene reconocer y admitir que «la teoría del pensamiento depende de una tipología de las fuerzas» (*NF*, 155). Pues, como ya veníamos explicando, el pensamiento siempre implica relaciones de fuerzas extremadamente complejas. Tras haber reparado en el carácter anónimo, plural y afectivo de la fuerza, cabe señalar ahora otro aspecto esencial de la misma, a saber: que el concepto de fuerza es «victorioso» por naturaleza, ya que la relación de la fuerza con la fuerza, tal como está entendida en el concepto, consiste ante todo en una relación de dominación. Como bien subraya Deleuze, «de dos fuerzas en relación, una es dominante; la otra, dominada» (*NF*, 75). Sentado esto, la cuestión estriba en determinar, pues, cuál es la cualidad (o naturaleza) dominante de las múltiples fuerzas que se ejercen y se apoderan del pensamiento en tal o cual momento, dado que, en lo que al pensar mismo respecta, es siempre en función de un determinado estado pático o patético de las fuerzas en presencia —esto es, de una determinada forma de sentir y de ser afectado— que se da o no la posibilidad de «engendrar “pensamiento” en el pensamiento»; es decir, de inducir un movimiento (involuntario) de «desterritorialización» hacia una *terra incognita* (= problematización), o, al contrario, de operar una «reterritorialización» alrededor del mundo de la representación por reconducción (voluntaria) al dominio familiar, rutinario y siempre circunscrito de lo ya conocido (= reconocimiento).

A este fin, Deleuze toma prestada de Nietzsche la distinción, no sólo cuantitativa, sino también cualitativa y tipológica, que este último establece en el seno mismo de las fuerzas; «pues la esencia de la fuerza radica en relacionarse con otras fuerzas, y en esa relación recibe su esencia o cualidad» (*N*, 216). ¿Cuál puede ser, pues, la cualidad o esencia de una fuerza? Como ya hemos visto, y de igual modo que en Nietzsche, Deleuze distingue a grandes rasgos dos tipos fundamentales de fuerzas: unas son «activas» (o «exteriores»); las otras, «reactivas» (o «interiores»). En términos generales, es decir, independientemente de la naturaleza del «material» sobre el que se ejerzan, diríase asimismo que las fuerzas activas remiten a las fuerzas primarias de «conquista y subyugación» que implican un proceso de «desterritorialización» (esto es: un movimiento forzado o arrebato «esquizoide»), el cual se define ante todo por la «apertura» sobre (o la «atracción» hacia) un afuera; mientras que las fuerzas reactivas designan a las fuerzas secundarias de «adaptación, conservación y utilidad», cuyo ejercicio conlleva un proceso inverso de «reterritorialización» (es decir: una detención del movimiento o catatonia «paranoica») que designa, a su vez, el «cierre»/«repliegue» sobre

una interioridad —o, lo que viene a ser lo mismo, la «repulsión» de toda forma de exterioridad⁴⁰⁰. Sentado esto, y recordando que las intensidades puras (= afectos, devenires) proceden de la oposición viviente y móvil entre dos tipos de fuerzas, unas de repulsión y otras de atracción («la oposición entre las fuerzas de atracción y repulsión produce una serie abierta de elementos intensivos, todos positivos» — *AE*, 27), se dirá en lo que atañe a la teoría deleuziana del pensar que las fuerzas activas (o exteriores) remiten a las fuerzas subrepresentativas e inconscientes cuyo ejercicio sobre el pensamiento coincide con la afirmación de lo nuevo y «determina la intensidad —cualesquiera sean los temores que la acompañen— como *alegría*»⁴⁰¹, a sabiendas de que ese afecto, según la valiosa lección de Spinoza, designa aquel sentimiento que acrecienta el «poder de comprender» del pensador (lo cual se traduce, en el vocabulario de Deleuze, diciendo que la intensidad, determinada como afecto de alegría, coincide con la auto-afirmación de las facultades —es decir, con su uso superior o trascendente— a la vez que ese afecto accede al rango de «único móvil del filosofar»⁴⁰²); mientras que las fuerzas reactivas (o interiores) designan las fuerzas de conciencia y de representación cuya influencia sobre el pensamiento produce en el pensador un afecto de tristeza que lo condena a no percibir en la diversidad de los signos más que el envés monótono y poco atractivo de lo que siempre vuelve a ser lo mismo⁴⁰³ (de «lo siempre igual» o «el siempre lo mismo», como diría Benjamín); pues tengamos presente que las «pasiones tristes», por su parte, y según enseña una vez más Spinoza, no tienen otro efecto sobre el pensador que el de disminuir su poder de comprensión (o, lo que es igual, de relegar las facultades pensantes a su uso inferior o empírico separándolas de lo que pueden)⁴⁰⁴.

El concepto de fuerza —lo acabamos de ver— es victorioso por naturaleza, en tanto que define la relación de la fuerza con la fuerza como una relación de dominación. Sin embargo, una relación de fuerzas cualquiera siempre permanecería indeterminada si no se le añadiese a la propia fuerza un elemento capaz de determinarla desde el doble punto de vista de la cantidad y de la cualidad. Tiene que haber, pues, un «elemento del que se [desprendan] a un tiempo la diferencia de cantidad de las fuerzas en relación, y la cualidad que, en esta relación, corresponde a cada fuerza» (*NF*, 74). En otras palabras, el concepto de fuerza, para ser victorioso, «requiere un *complemento*» —que no un atributo o un predicado, ya que se trata de

⁴⁰⁰ Cf. *N*, 216; *AE*, 27.

⁴⁰¹ F. ZOURABICHVILI: *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003, p. 87.

⁴⁰² Cf. *N*, 225.

⁴⁰³ Cf. F. ZOURABICHVILI: *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 2004, p. 59.

⁴⁰⁴ Cf. *D*, 70.

algo mucho más fluyente y profundo que, por esa misma razón, no puede ser delegado ni alienado en otro sujeto, aunque sea la fuerza—, y «este complemento es algo *interno*, un querer interno» (*NF*, 75); es decir, según la terminología spinozista, algo que, lejos de hacer las veces de causalidad «remota», «final» o «extrínseca», cumple al contrario una función de causa «próxima», «eficiente» o «intrínseca». Pues bien, si el concepto de fuerza es el de una fuerza relacionada con otra fuerza, entonces bajo este aspecto diremos que «la relación de la fuerza con la fuerza se llama “voluntad”» (*N*, 216). Y si Deleuze entrecomilla dicha palabra, es porque en la naturaleza de la voluntad (de poder) no hay nada de antropomórfico. Lejos de designar, pues, la facultad subjetiva de la que nos habla la metafísica —esto es, el querer como poder, y el poder como actuar⁴⁰⁵—, la voluntad (para quien el poder es ante todo sinónimo de afectividad) remite, como ya se ha mostrado, a ese *pathos* radical y primario, a esa superficie sensible e intensa, en donde no hay nada, y sobre todo, nadie (entiéndase: ningún sujeto sustancial y bien acabado); salvo los afectos que derivan de dicha primitiva forma de sensibilidad, y con/por los cuales se confunde/pasa un sujeto larvario y transposicional. En este sentido, diríase que la voluntad (de poder) es el «elemento diferencial y genético» de las fuerzas, el «elemento interno de su producción»; o, en otras palabras, que «la voluntad de poder se manifiesta como la sensibilidad de la fuerza; el elemento diferencial de las fuerzas se manifiesta como su sensibilidad diferencial» (*NF*, 91).

Dicho esto, no cabe duda que, dentro de la historia de la filosofía, Deleuze se inscribe en esa corriente, cuando menos heterodoxa, de la llamada «filosofía de la vida», para la cual el concepto de vida, lejos de designar primariamente las categorías reactivas de conservación de sí y de adaptación a circunstancias exteriores, se define antes bien en términos volitivos, es decir, como un «querer»; y el querer, como un asunto de afectividad o sensibilidad. Diríase pues que Deleuze privilegia lo que se llama *voluntad* en detrimento del interés casi exclusivo que, durante largo tiempo, se ha mostrado por la *representación*⁴⁰⁶, a sabiendas de que la categoría de representación, en última instancia, y como ya se ha mostrado, no señala nada más que la exigencia sedentaria de una vida condenada a producir las condiciones restrictivas de la supervivencia. Si la posición defendida por Deleuze es asimismo harto heterodoxa, lo es sencillamente en la medida en que la tradición filosófica casi siempre se ha caracterizado por aplastar la «producción» volitiva (también llamada «deseante») subordinándola a las

⁴⁰⁵ Cf. A. FRANÇOIS: «De la volonté comme pathos au désir comme production: Schopenhauer, Nietzsche, Deleuze» en *L'anti-Edipe de Deleuze et Guattari*, Milan, MétisPresses, 2008, pp. 28-29.

⁴⁰⁶ Cf. A. VILLANI: *Op. Cit.*, p. 97.

exigencias de la «reproducción» de corte representacional. Y lo que vale para la tradición filosófica, también valdrá para el psicoanálisis cuya polarización explícita (Freud) o implícita (Lacan) alrededor de la teoría del Edipo, ese artificio que inyecta al inconsciente «creencias»⁴⁰⁷, lo convierte ineluctablemente en «un capítulo ulterior añadido a la “historia de la representación”»⁴⁰⁸. Pues, se divisa que, tanto en un caso como en el otro, «toda la *producción* deseante está aplastada, sometida a las exigencias de la *representación*, a los limitados juegos del representante y del representado en la representación» (AE, 60).

En tanto que elemento genético y diferencial de las fuerzas (patéticas), la voluntad (también denominada «deseo»⁴⁰⁹ por Deleuze) remite, pues, al primitivo principio afectivo, por naturaleza plástico, que determina el devenir, «reactivo» (tristeza) o «activo» (alegría), de las mismas; o, lo que es lo mismo, a la condición «condicionada», y no «condicionante» (pues la voluntad de poder o deseo —ya lo hemos visto— nunca es más amplia/o que aquello que está llamada/o a condicionar⁴¹⁰), de la que se derivan las fuerzas en presencia y su cualidad respectiva en un complejo dado. Lo que es otra manera de decir, pues, que es siempre «por voluntad de poder [que] una fuerza manda, pero también por voluntad de poder [que] una fuerza obedece» (N, 217). A los dos tipos o cualidades («activo/reactivo») de las fuerzas corresponden asimismo dos caras o *qualia* («afirmación/negación») de la voluntad de poder, que son caracteres —como bien advierte Deleuze— «últimos», «fluyentes» y «más profundos» que los de las fuerzas, que se derivan de éstos. Pues la voluntad de poder hace que las fuerzas activas conviertan su propia diferencia en un objeto de afirmación, de tal suerte que, en ellas, la afirmación es primera a la vez que determina la intensidad correspondiente (afecto, devenir) como alegría, la negación ya siendo tan sólo una consecuencia, un aumento concomitante de dicho goce. Pero lo característico de las fuerzas reactivas consiste, por el contrario, y ante todo, en oponerse a lo que no son, en limitar lo absolutamente diferente; razón de por qué la negación, que es aquí primera, no hace otra cosa que retrotraer la pura intensidad y su correspondiente devenir-otro a una mera afección, ya siempre normalizada y accesible a quienquiera, disipando asimismo la carga potencial de novedad por reconducción de lo mismo y a lo mismo, y produciendo correlativamente en el sujeto (larvario) un afecto de tristeza; o, lo que es igual, no llegando a una apariencia de afirmación más que por la negación. En resumidas cuentas, «afirmación» y «negación» constituyen las *qualia* de la

⁴⁰⁷ Cf. AE, 67, 112.

⁴⁰⁸ J.-L. PARDO: *Deleuze: violentar el pensamiento*, Madrid, Cincel, 1990, p. 120.

⁴⁰⁹ Cf. D, 103.

⁴¹⁰ Cf. NF, 74.

voluntad (de poder), de igual forma que «activo» y «reactivo» remiten a las cualidades de las fuerzas.

Sentado esto, ¿cuál es el objeto propio de la voluntad? Así como la fuerza es lo que puede, asimismo la voluntad (o deseo) es únicamente quien quiere, dado que ella —lo acabamos de señalar— «no permite ser delegada ni alienada en otro sujeto, aunque sea la fuerza» (*NF*, 73). Ahora bien, y como ya tendremos ocasión de ver nuevamente, conviene evitar un contrasentido, desde todos los puntos de vista, desastroso, en lo que atañe al significado del término «poder» contenido en la ya célebre fórmula «voluntad de poder» (de cuyo contenido, sea dicho una vez más, el concepto deleuziano de «deseo» pretende ser *mutatis mutandis* la traducción). Pues, como bien subraya nuestro autor, siempre hay que tener presente que «el poder, como voluntad de poder, no es lo que la voluntad quiere, sino *lo que* quiere en la voluntad»; y agrega acto seguido: *eso* que quiere en la voluntad no es sino «Dioniso en persona» (*N*, 217); es decir, la vida (concebida como movimiento anónimo e impersonal, a la vez que real y concreto) que atraviesa y arrastra al pensador hacia una *terra incognita* (= nuevas formas de percibir, de sentir y de pensar), sin que por ello dicha travesía haya de coincidir necesariamente con la ejecución de un movimiento extensivo, ya que, a imagen del «viaje» esquizo, el movimiento o impulso vital es ante todo deudor de un juego fluyente y transitorio de (diferencias de) intensidades, gracias al cual, y por paradójico que parezca, el pensador efectúa primaria y originariamente «viajes inmóviles». Asimismo, dice Deleuze, retomando esas palabras a cuenta propia: «aunque no me mueva, aunque no viaje, hago, como todo el mundo, *mis viajes inmóviles* que sólo puedo medir con mis emociones» (*C*, 21)⁴¹¹. Para contestar, pues, a la pregunta que hemos dejado en suspenso, diríase que lo propio de la voluntad, o, lo que es lo mismo, su objeto fundamental, es —al menos, en un primer momento— la «afirmación». Y lo que asimismo se expresa o se afirma a través de la voluntad (de poder) no son sino determinadas maneras de vivir y de pensar (por cuanto le es difícil, cuando no imposible, al hombre vivir *sin* pensar). Ahora bien, *si* la voluntad, como buen «principio plástico», es decir, en tanto que «se determina en cada caso con lo que determina» (*NF*, 74), está en el fundamento de la tipología de las fuerzas (de la cual depende, por lo demás, la teoría del pensamiento), y *si* las fuerzas por naturaleza desiguales, en la medida en que se ejercen sobre un «material» siempre concreto y ya situado, dependen, también, y a su vez, de una serie de coordenadas (lugar, momento, elemento, etc.) de las que no se pueden abstraer, y que definen asimismo la porción (o región) de realidad anexionada, *entonces*

⁴¹¹ La bastardilla es nuestra.

conviene reconocer y admitir que la propia voluntad (de poder), lejos de pecar de una extrema generalidad y de un sentido «pesadamente monista» (como es el caso ejemplar del «querer-vivir» schopenhaueriano), atestigua —bien al contrario— un carácter altamente pluralista y variable al empezar por una «topología»⁴¹². Lo cual se traduce, desde el punto de vista de una teoría del pensamiento, diciendo que

Pensar depende de ciertas coordenadas. Tenemos las verdades que merecemos según el lugar al que llevamos nuestra existencia, la hora en que velamos, el elemento que frecuentamos. No hay idea más falsa que la de que la verdad salga de un pozo. Sólo hallamos verdades allí donde están, a su hora y en su elemento. Cualquier verdad es verdad de un elemento, de una hora y de un lugar (*NF*, 155)

En otras palabras, diríase que la voluntad o deseo, así como los modos de existencia y las formas de pensar que se expresan a través de ella/él, son en absoluto indisociables de una serie de «circunstancias» o «variables» (de orden político, histórico, económico, cultural, etc.), con las que mantienen una relación de co-implicación o de pertenencia mutua; idea que, según interpreta Deleuze, ya está presente de alguna manera en Hume, para quien «las dos formas bajo las cuales el espíritu es *afectado* son, esencialmente, lo *pasional* y lo *social*», a sabiendas de que «ambas se implican [mutuamente]» (*ES*, 11) asegurando asimismo —para decirlo según la terminología de nuestro autor— la totalidad de un objeto de estudio, pero de un objeto *abierto* (al devenir, al cambio, a la novedad). Que el deseo, del mismo modo que nuestras maneras de vivir y de pensar (de cuya determinación es ése el elemento plástico, genético y diferencial), no sea separable de los diversos «medios» imbricados o superpuestos a modo de «estratos», que se extienden desde lo orgánico hasta lo existencial, y en los cuales tienen lugar nuestros actos y efectuaciones, no señala, pues, otra cosa que la existencia —lo veníamos anunciando— de una ineludible «correlación» entre las nociones de «afectividad» y de «circunstancia». Para Deleuze, que asimismo hace suya la tesis humeana, «esta noción [de circunstancia] siempre designa a la afectividad»; razón de por qué —agrega acto seguido— «hay que tomar literalmente la idea según la cual la afectividad es asunto de circunstancias» (*ES*, 113). Ahora bien, esas son precisamente las variables u «ocasiones» que, más allá o más acá del trabajo de la «inteligencia pura» (definido, esencialmente, como el mecanismo de asociación de las ideas por el cual sólo se explica en el «sujeto» pensante lo superficial, el formalismo de la conciencia), singularizan los contenidos de pensamiento, puesto que

⁴¹² Cf. *NF*, 155.

presentan el estado de las pasiones y de las necesidades, la distribución de los intereses, de las creencias y las vivacidades del pensador. Sentado esto, y volviendo los ojos hacia la teoría deleuziana del pensar, se divisa que si el problematizar (como acto de verdad del pensamiento) consiste fundamentalmente en ligar términos-puntualidades por naturaleza heterogéneos, y, a la postre, en establecer entre ellos relaciones inéditas o «imposibles» que por ello escapan al sentido común, y si el asociacionismo (en tanto que trabajo de la «inteligencia pura», o, dicho en otros términos, en cuanto ejercicio voluntario y rigurosamente reglado de las facultades) no es condición suficiente para explicar que determinado término se asocie a un momento dado con tal otro y, menos todavía, si es para entablar una relación inaudita, entonces es necesariamente del lado de la afectividad (definido como asunto de circunstancias) donde hay que situar la razón suficiente y extra-conceptual de la puesta en relación o del acoplamiento por naturaleza problemático de términos que no parecían destinados *a priori* a encontrarse.

Esa idea humeana según la cual existe una correlación (o co-implicación) entre las nociones de afectividad y de circunstancia, Deleuze la retoma *mutatis mutandis* a cuenta propia en *El Anti Edipo*: por una parte, para conferirle un tenor y un alcance marcadamente político que, de forma inevitable, no puede no recaer sobre la tarea del pensar, por cuanto la posibilidad de un nuevo ejercicio de las facultades (también llamado «esquizofrenia», en sentido a-clínico) debe coincidir, en el ámbito del pensamiento, con el equivalente de esa «gran política»⁴¹³ con la que soñaba Nietzsche (lo cual se traduce, también, diciendo que antes del Ser está ya siempre la política⁴¹⁴); por la otra, y sea dicho de paso, para convertirla en una de las principales tesis de esa obra cumbre. A la idea humeana según la cual la afectividad es literalmente asunto de circunstancias sucede, pues, la tesis deleuziana según la cual «el campo social está inmediatamente recorrido por el deseo, que es su producto históricamente determinado», de tal suerte que en el orden de lo real «sólo hay el deseo y lo social, y nada más» (*AE*, 36); y ello, una vez señalado, conforme a las puntualizaciones que hemos venido haciendo acerca de la voluntad (de poder), que el deseo (de cuyo contenido conceptual ése pretende ser —salvando las diferencias— la traducción deleuziana) ha abandonado toda referencia a lo antropomórfico para alcanzar —ya lo veremos— el estatuto de principio «ontológico» (pues, para Deleuze «si el deseo produce, produce lo real. Si el

⁴¹³ Citado en *AE*, 92.

⁴¹⁴ Cf. *D*, 22.

deseo es productor, sólo puede serlo en realidad, y de realidad» — *AE*, 33). En otras palabras, diríase que entre el deseo y el campo social —o, si se prefiere la terminología humeana, entre la afectividad y la circunstancia— se da una «común medida» o «coextensión»⁴¹⁵ del uno y del otro, gracias a la cual ambos se vuelven inseparables, indisociables, no desvinculables. Pero, como bien advierte Deleuze: «inseparable no quiere decir idéntico» (*NF*, 74). El deseo no puede ser separado del campo social sin caer en el «espontaneísmo», tesis que se opone frontalmente a la ya aludida cláusula del «principio plástico» (luego llamado «maquinismo», y posteriormente rebautizado «constructivismo»). Pues, tengamos presente que el deseo, precisamente porque no es —a imagen de la voluntad de poder— más ancho que aquello que está llamado a condicionar, nunca puede producir lo real sin, a su vez, «estropearse»⁴¹⁶ —esto es, determinarse— en lo real producido. Por ello, él es a lo social lo que la voluntad (de poder) es a las fuerzas, a saber: su «condición condicionada». Pero resulta que el riesgo de confundir el deseo con lo social es, quizás, aún mayor. Caemos en el «mecanicismo», olvidamos la «distinción de régimen»⁴¹⁷ que diferencia al uno del otro, ignoramos el brote naturante —es decir, el impulso vital— contra el cual el campo social intenta ampararse, recurriendo a la «territorialización» y a la «codificación» de la producción deseante. Pues, sea dicho de una vez, aquello que constituye el mayor temor del campo social es el «diluvio» descontrolado de afectos, devenires e intensidades, que puede desembocar en la «apertura de lo posible»; esto es, en un movimiento de «desterritorialización» y «descodificación» que acontece en el interior de los individuos tanto como en el espesor de la sociedad, y que se traduce por la emergencia de nuevos modos de existencia, los cuales conllevan, a su vez, y según la valiosa lección de Nietzsche, nuevas maneras de pensar. Por tal motivo, y con el fin de mantener el «Orden establecido», el campo social se esfuerza mal que bien por encauzar y hacer circular a todos y cada uno de los flujos deseantes a través de canales socialmente autorizados, asegurando así en un grado muy variable (que depende, a la postre, de la naturaleza y utilidad de las «instituciones» llamadas a hacer las veces de «catalizadores») la fluidez o la viscosidad, la «satisfacción» o la «represión», de la producción deseante. Tal y como dice Deleuze, en un vocabulario posteriormente corregido: «la sociedad reclama de cada uno de sus miembros, espera de ellos, el ejercicio de reacciones constantes, la presencia de pasiones susceptibles de aportar móviles y fines, caracteres colectivos o particulares [...].

⁴¹⁵ Cf. *AE*, 37.

⁴¹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 17.

⁴¹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 37.

Y por otra parte las pasiones implican la sociedad como medio oblicuo para satisfacerse» (*ES*, 11).

Inseparables, pero no idénticos: he aquí definida la relación de co-implicación o de pertenencia mutua, gracias a la cual el deseo y lo social, la voluntad (de poder) y los factores circundantes, siempre forman una «totalidad abierta». Ahora bien, de esa «común medida» o «coextensión» siempre variable entre la voluntad y las circunstancias, entre el querer impersonal y los medios cualesquiera (lugar, momento, elemento, etc.) que él inviste, se deriva, por así decirlo, un «coeficiente de afinidad»⁴¹⁸ que determina a su vez la *qualia* de la voluntad o deseo: dado un determinado estado de las fuerzas en presencia, dada una determinada serie de factores circundantes, ¿la voluntad se afirma o se niega a sí misma? O, lo que es lo mismo, ¿el deseo fluye «libremente» o se reprime a sí mismo?⁴¹⁹ En otras palabras, habríase de preguntar: en el «origen», ¿hay fortalecimiento o embotamiento de la vida? (y, correlativamente, ¿hay o no intensificación del pensar?). Pues, conviene subrayar que si la voluntad o deseo es quien, al afirmar su propia diferencia, al reivindicar su «poder decisorio», y, en suma, al establecer una jerarquía, determina y se vale asimismo de una serie de valores (o criterios) que permiten medir el «tenor» en vitalidad de un determinado modo de existencia y/o de pensar, resta que el valor de esos valores reside, en última instancia, en su potencial de liberación en lo que atañe a la vida tanto como al pensamiento. De ahí deriva, pues, la necesidad de operar un sutil desplazamiento del «origen de los valores» al «valor del origen»; es decir, de la voluntad a la *qualia* de la voluntad, en tanto que ésta es inseparable de un determinado estado de fuerzas. O, dicho en otros términos, del deseo al grado de fluidez o de viscosidad que le corresponde dentro de un determinado «agenciamiento». Una vez más, Deleuze se hace eco de Nietzsche para quien siempre hay que «[advertir] la importancia que tiene en la interpretación de un fenómeno la correlación de las fuerzas que había cuando se

⁴¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 190: «No tenemos ninguna razón para creer en la universalidad de un solo y mismo aparato de represión socio-cultural. Podemos hablar de un coeficiente de afinidad más o menos grande entre las máquinas sociales y las máquinas deseantes, según que sus regímenes respectivos sean más o menos parecidos, según que las segundas tengan más o menos facilidad para hacer pasar sus conexiones y sus interacciones en el régimen estadístico de las primeras».

⁴¹⁹ Cf. G. SIBERTIN-BLANC: *Op. Cit.*, pp. 42-43: «el problema de la relación entre los dos regímenes de producción [el deseante y el social] debe entonces ser planteado en términos, no de compatibilidad o de incompatibilidad globales, sino de relaciones de poder, de porosidades y de contradicciones asignables en tal o cual formación histórica singular: de la producción deseante que la trabaja, ¿qué es aquello que una sociedad determinada es capaz de soportar, de tolerar, de favorecer, “inventa, deja o hace pasar”?».

produjo por primera vez: si dominaban la fuerza y la potencia de vivir, o si, por el contrario, en su generación estaba presente la reacción contra la vida y la impotencia. Eso es lo que arroja luz sobre la naturaleza de un fenómeno: *el valor del origen*⁴²⁰. Y éste es precisamente el «problema crítico» por excelencia: la valoración de la que procede su valor o «valor de los valores»⁴²¹. Volviendo pues a la teoría del pensar, se divisa que si pensar *stricto sensu* no significa otra cosa que experimentar la presión de las fuerzas exteriores, y, a través de ellas, la afirmación de una voluntad anónima e impersonal, y si ese experimentalismo, a su vez, conlleva una *clínica* (el acto de problematización como productor del sentido) tanto como una *crítica* (la evaluación como determinación del valor intrínseco del problema planteado y del sentido producido), entonces diríase que así como la problematización halla los principios del sentido en las fuerzas, asimismo la evaluación halla los principios de los valores en la voluntad (de poder); es decir, en el deseo⁴²². Pues, el valor siempre encuentra su fuente última en la voluntad (o deseo), «de la que dependen la nobleza o la bajeza de lo que nos invita a creer, a sentir y a pensar» (*NF*, 80).

Acabamos de ver que la voluntad (de poder), es decir el deseo, en tanto que elemento genético, plástico y diferencial, es aquello de lo que deriva el valor de los valores. La cuestión, para decirlo con otras palabras, reside en determinar cuál es el valor de ese origen; esto es, en saber si se trata de un origen *alto* o *bajo*, *noble* o *vil*. Ahora bien, cuando se habla de «valor», siempre hay que evitar un doble contrasentido que atañe: ora a la creencia «subjetivista» de que los valores son *para todos nosotros* o *subjetivamente* comunes, lo cual resulta harto improbable, puesto que sería necesario, para que ello fuera posible, que dichos valores fuesen instituidos por una especie de contrato o pacto social —recordemos no obstante que la subjetividad es *stricto sensu* aquello que implica la divergencia de las conciencias y, por lo tanto, la imposibilidad de llegar a un consenso entre todas ellas; ora a la ilusión («objetivista») según la cual los valores son valores *en sí* u *objetivamente* comunes, lo cual es también poco probable, ya que, de ser así, tendrían que valer por sí mismos y no por su origen —ahora bien, hace falta subrayar que el concepto de un valor *en sí*, del mismo modo que el de una significación *en sí*, es lisa y llanamente contradictorio: pues, así como la significación de un texto siempre es relativa a una lectura, asimismo el valor de lo que vale siempre depende de una evaluación, es decir, de una determinada orientación de la voluntad o

⁴²⁰ R. ÁVILA: *Op. Cit.*, p. 82 (la bastardilla es nuestra).

⁴²¹ Cf. *NF*, 8.

⁴²² Cf. *N*, 217.

deseo «hacia» una «meta»⁴²³. Y si entrecomillamos dichas palabras, es porque aquí surge una pregunta cuando menos acuciante: dados los caracteres de ese «Se quiere» impersonal, aspectos a los que ya hemos pasado revista líneas atrás, ¿aún se puede hablar de una «meta»/un «fin» hacia la/el cual ése «tienda»? Aquí resulta preciso especificar una vez más la naturaleza profunda de la voluntad o el deseo.

En primer lugar, hace falta recordar que el concepto de voluntad, o, su equivalente deleuziano, el de deseo, está como insertado en el concepto de vida de raigambre nietzscheana y bergsoniana. Así pues, del mismo modo que «la vida no es algo personal» (*D*, 10), asimismo el deseo o voluntad no designa otra cosa que una instancia por naturaleza anónima e impersonal; lo cual se traduce diciendo desde el punto de vista de la relación «sujeto/objeto» que el deseo, en su significación profunda, siempre se sitúa «fuera de [las] coordenadas personalógicas y objetales» (*D*, 101). De ser así, el deseo deja de remitir, pues, a una facultad subjetiva o a un tipo de conducta individual; esto es, no puede ser ideado ya «como un puente entre un sujeto y un objeto» (o, si se prefiere la terminología psicoanalítica, entre una persona «con función asignable» y un objeto «completo»), en donde el sujeto —según recoge la tradición filosófica que corre de Platón a Freud— sólo puede estar escindido, y el objeto, perdido por anticipado. Aquí el deseo, lejos de ser sintomático de una negatividad esencial (carencia, falta, etc.), recobra una positividad plena para formar una unidad con su «objeto parcial» (la «máquina deseante»), que al ser determinado ante todo como elemento intensivo (devenir, afecto), sólo puede ser soportado —ya lo hemos visto— en las condiciones de una subjetividad larvaria, embrionaria y transposicional, que se identifica asimismo con las intensidades transitorias y fluyentes por las que pasa. Como bien resume Deleuze:

El deseo no carece de nada, no carece de objeto. Es más bien el sujeto quien carece de deseo, o el deseo quien carece de sujeto fijo; no hay más sujeto fijo que por la represión. El deseo y su objeto forman una unidad: la máquina, en tanto que máquina de máquina. El deseo es máquina, el objeto del deseo es todavía máquina conectada, de tal modo que el producto es tomado del producir, y que algo se desprende del producir hacia el producto, que va a dar un resto al sujeto nómada y vagabundo (*AE*, 33-34)⁴²⁴

⁴²³ Cf. V. DESCOMBES: *Op. Cit.*, p. 205.

⁴²⁴ En ese fragmento encontramos una suerte de resumen condensado de los principales puntos en los que Deleuze impugna la concepción hegeliana del deseo. En primer lugar, el deseo (en sentido deleuziano) es plena positividad contrariamente a lo que sostiene Hegel, para quien «el Deseo tomado en tanto que Deseo, es decir

Puntualización de la que se desprende, en segundo lugar, otra consecuencia crucial, a saber: que el deseo (o voluntad) no puede estar regido por una necesidad extrínseca (finalismo), sino que releva al contrario de una necesidad interna. O, lo que viene a ser lo mismo, de una causalidad «eficiente», «próxima» o «inmanente»: por una parte, el deseo (como causa) permanece en sí para producir, y por la otra, el efecto o el producto (intensidad, devenir, afecto) permanece en la causa, de tal suerte que se fragua un ciclo de producción deseante en donde el producto se injerta en el producir, y el producir, en el producto... *ad infinitum*. «El producir, dice Deleuze, siempre está injertado en el producto; por ello, la producción deseante es producción de producción, como toda máquina, máquina de máquina»; y agrega: «aquí no es posible distinguir entre el producir y su producto» (AE, 15-16). He aquí una tesis que, sea dicho una vez más, concuerda plenamente con la idea de «regresividad» de la que está grávida su filosofía. A ese deseo que no carece de nada podría convenir asimismo una fórmula de la que se vale nuestro autor para referirse a la voluntad (de poder): «no consiste en codiciar ni siquiera en *tomar*, sino en *crear y dar*» (N, 217). Pues, del mismo modo que la voluntad (de poder) sólo tiene por cometido afirmarse a sí misma, diríase que la única actividad del deseo consiste en producirse y reproducirse⁴²⁵. Aquí Deleuze se hace eco de lo que considera ser la tesis original de Freud acerca del inconsciente, a saber: que el inconsciente, concebido en su realidad primaria y esencial, no es un teatro donde tiene lugar una representación (el drama edípico) cuyos protagonistas son los componentes del «triángulo familiar»: papá-mamá-yo (o, según la terminología psicoanalítica, el padre muerto, la madre castrada, Edipo ciego y culpable, infinitamente avergonzado de sí mismo); antes bien, el inconsciente es tan sólo deseo, está enteramente colmado por la energía libidinal y su única actividad sólo consiste en desear. Desear, y no «representar». De ser así, se divisa que el inconsciente no necesita «reconocer» el carácter deseable de un objeto para desearlo; o, si se prefiere la terminología empleada por el «Príncipe de los filósofos», que un objeto no es deseable porque sea bueno, sino que es bueno precisamente en la medida en que es deseable

antes de su satisfacción, no es más que una nada revelada, un vacío irreal» (cf. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, p. 12). De ello se sigue luego que el deseo, según Deleuze, no contempla el objeto; antes bien, lo produce. La idea deleuziana según la cual el deseo sólo puede alcanzarse paradójicamente en el momento en que uno pierde la posibilidad de decir «Yo» se opone frontalmente a la concepción hegeliana del mismo. En efecto, para Hegel «es en y por, o mejor incluso, en tanto que “su” Deseo que el hombre se constituye y se revela —a sí mismo y a los demás— como un Yo», razón de por qué —ratifica el filósofo alemán— «el Yo (humano) es el Yo de un —o del— deseo» (*Ibid.*, p. 11).

⁴²⁵ Cf. J.-L. PARDO: *Op. Cit.*, p. 121.

(Spinoza contra Aristóteles). De ello se colige, finalmente, y para decirlo pronto y mal, que el deseo no puede ser concebido según el modelo de la atracción; antes bien, releva del orden del brote. Pero, como bien advierte Deleuze, «desde el momento en que colocamos el deseo al lado de la adquisición, obtenemos una concepción idealista (dialéctica, nihilista) del deseo que, en primer lugar, lo determina como carencia, carencia de objeto, carencia del objeto real» (AE, 32). Contra la división platónica que nos obliga a elegir entre «producción» y «adquisición», y que, finalmente, termina situando el deseo del lado de la atracción (causa final), la apuesta deleuziana radica, por el contrario, en concebir el deseo en términos de autoproducción; esto es, como causa de sí y en sí. Por ello, diríase que otra expresión de la inversión nietzscheano-deleuziana del platonismo atañe, pues, a la sustitución de la lógica idealista de la adquisición por una lógica materialista de la producción, en donde el deseo o la voluntad (de poder), lejos de dejarse idear como ese puente interior por el que un pretendido sujeto deseante tiende hacia un objeto exterior y trascendente (ésta sería la concepción nihilista que no designa, por lo demás, otra cosa que el «ejercicio reglado y codificado del deseo “separado de lo que puede”»⁴²⁶), «tan sólo puede alcanzarse en el momento en que uno ni busca ni capta objeto, ni tampoco se vive como sujeto» (D, 102). Pero esto no implica indeterminación alguna del deseo. En efecto, que rompa sus ataduras tradicionales con las coordenadas psicológicas y objetales en absoluto quiere decir que el deseo pueda ser caracterizado por una carencia esencial o estructural; sólo significa que, en vez de tratar con personas definidas y con función asignable (el padre, la madre, etc.) y/o con objetos completos y determinados, el deseo trata originaria y primariamente con «partículas y flujos que se escapan tanto de los objetos como de los sujetos» (D, 101), presentándose asimismo como el motor de un acoplamiento incesante de flujos continuos y de objetos parciales esencialmente fragmentados y fragmentarios⁴²⁷, gracias al cual el inconsciente aparece como una «fábrica» repleta de máquinas deseantes (definidas como «unidades de producción»); o, para recuperar una terminología ya utilizada párrafos atrás, como un campo de variación intensiva poblado por singularidades impersonales, a-subjetivas y preindividuales. Aquí no hay nada, y sobre todo, nadie; por ello, puede decir Deleuze que «no se trata de subjetivismo, puesto que plantear el problema en estos términos de fuerza, y no en otros términos, supera ya cualquier subjetividad» (CC, 188).

⁴²⁶ F. ZOURABICHVILI: *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003, p. 16.

⁴²⁷ Cf. AE, 15.

Ya hemos visto que el valor de los valores depende en última instancia del deseo, en tanto que está socialmente organizado (aunque su ejercicio reglado y codificado nunca agote sus virtualidades o potencialidades revolucionarias). De la común medida o coextensión del deseo y del campo social se deriva, en efecto, un coeficiente de afinidad por naturaleza variable, gracias al cual se puede medir el grado de fluidez o de viscosidad, de vitalidad o de gregarismo, del deseo mismo. Ése es el criterio último que permite establecer, pues, la nobleza o la villanía de un linaje y de su vástago; o, dicho en otros términos, que permite determinar si, en el origen de un fenómeno cualquiera (subjetivo, social, cultural, económico, político, etc.), domina la fuerza y potencia de vivir (nobleza, altura), o, en cambio, la impotencia y reacción contra la vida (villanía, bajeza). Cuando se da el segundo caso, que bien parece caracterizar —a ojos de Nietzsche— la tónica dominante de Occidente (también denominada «nihilismo»), aquello a lo que se asiste no es ni más ni menos que al «triunfo de la “reacción” sobre la vida activa y de la negación sobre el pensamiento afirmativo» (*N*, 213). La degeneración o el embotamiento de la vida señala, pues, el dominio de las fuerzas reactivas o de interioridad, gracias al cual categorías negativas como las de conservación, regulación, adaptación o utilidad, se apoderan de la vida tanto como del pensamiento.

Ahora bien, conviene señalar que el eco de esas categorías resuena especialmente a nivel práctico, puesto que aquello sobre lo que se ejerce el pensamiento de ordinario no es la realidad en cuanto tal, es decir la realidad haciéndose, sino «una adaptación de lo real a los intereses de la práctica y a las exigencias de la vida social»⁴²⁸; o, lo que es igual a ojos de Deleuze, «a las exigencias del Orden establecido» (*D*, 101). Pues, como ya han mostrado autores aparentemente tan diferentes como Hume o Bergson, tales exigencias y necesidades sociales condicionan y participan sobremanera en los procesos de subjetivación del espíritu y de racionalización de sus contenidos de pensamiento —idea que, sea dicho de paso, se adecua plenamente a la concepción empirista de la subjetividad, defendida por Deleuze, según la cual «no [hay] subjetividad teórica y no [puede] haberla» (*ES*, 115). En efecto, si bien es cierto que el sujeto —lo hemos visto— se define por un movimiento y como un movimiento, «movimiento de desarrollarse a sí mismo», esto no quita el que dicho movimiento se hace esencialmente *por* y *para* la acción. En este sentido diríase que el hombre es ante todo un *homo faber*; pues, como bien advierte Bergson, originalmente no pensamos más que para obrar. Ahora bien, de ser así resulta inevitable que los hábitos que, por una parte, nos

⁴²⁸ H. BERGSON: *Materia y memoria*, Madrid, Aguilar, 1963, p. 370.

constituyen, sostienen y guían en la ejecución de una acción cualquiera, y que, por otra, se encuentran en buena medida condicionados por las exigencias reactivas de conservación, adaptación y regulación, no terminen no impregnando y moldeando las categorías ideales mediante las cuales se rige nuestra representación corriente u ordinaria de lo real. «Estamos hechos, dice Bergson, para actuar tanto y más que para pensar; o, antes bien, cuando seguimos el movimiento de nuestra naturaleza, es para actuar que pensamos. No es de extrañar, pues, que los hábitos de la acción destiñan sobre los de la representación, y que nuestro espíritu siempre perciba las cosas en el orden mismo en el que tenemos costumbre de figurárnoslas cuando nos proponemos actuar sobre ellas»⁴²⁹; lo cual se podría traducir *mutatis mutandis* diciendo que «el hábito es la raíz de la razón, el principio del que es efecto» (ES, 66). Aquí Deleuze hace suya, pues, la crítica de Bergson a nuestra representación o percepción corriente de la realidad, para quien la manera habitual que tenemos de figurarnos las cosas se halla enteramente sometida a la exigencia de utilidad y eficacia necesaria para la conducta regular de nuestra vida en sociedad.

Esta tesis central del bergsonismo, que desempeña asimismo un papel fundamental en el pensamiento de Deleuze en general, insiste en que «la percepción es siempre sensorio-motriz y pragmática, siempre orientada por y hacia las necesidades y los intereses de la vida»; razón de por qué «crear, como lo hacen demasiado a menudo los filósofos, que la percepción no tiene otra meta y otro fin que en el conocimiento no sólo es un error aislado, sino el origen de todo tipo de falsas concepciones de la metafísica»⁴³⁰. Diríase que el error principal de los filósofos radica, pues, en haber concebido la percepción como un mero órgano de conocimiento, sin otra finalidad que el saber, y en haber ignorado su carácter esencialmente «sensorio-motor»; es decir, su orientación original hacia la acción⁴³¹. Ahora bien, si se tiene en cuenta ese hecho, así como el sometimiento de la acción a las exigencias sociales de utilidad y eficacia, se entiende por qué, en la mayoría de los casos, triunfa y se impone la conminación —«humana, demasiado humana»— a acudir directamente a lo esencial, es decir, a no retener de un objeto o de una cosa más que aquello que pueda dar lugar a un conocimiento estable. Recordemos al respecto que la percepción consciente surge como una imagen especial, «imagen viviente» que, en vez de reaccionar a todos los movimientos de las demás imágenes, es capaz de operar una selección entre ellas. Esa selección, una vez más, es

⁴²⁹ H. BERGSON: *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 1962, p. 296.

⁴³⁰ P. MARRATI: *Op. Cit.*, p. 269.

⁴³¹ *Ibid.*, p. 271.

dictada por los intereses y las necesidades de la vida, de suerte que la percepción sólo se vuelve consciente por cuanto perciba menos y no retenga de las cosas más que sus aspectos útiles —ésos son, sea dicho de paso, los dos principales puntos en los que Deleuze, bajo la influencia de Bergson, se separa de una larga tradición filosófica, a saber: que la luz no está «en» la conciencia, sino en las cosas mismas, y que la percepción consciente está ligada de entrada a la acción, y no a una contemplación desinteresada.

Que el sentido común nos convide a ir a lo esencial, a no retener de las cosas más que aquello que pueda dar lugar a un conocimiento estable y útil, considerando como superfluos los demás aspectos de esas cosas (o, si se prefiere, las virtualidades que éstas contienen, y gracias a las cuales todas y cada una de ellas pueden aligerarse de su contenido y/o significado explícito para convertirse en signos), no es sino otra manera de decir, pues, que la «inteligencia» (en sentido bergsoniano), el «pensar representativo» (según Deleuze) no busca y no se ejerce más que sobre «fijezas» (*fixités*) y «puntos regulares» —o, lo que es lo mismo, sobre la mitad real-actual de las cosas— que se supone «todo el mundo» puede y debe reconocer. Ése es el tipo de universalidad alrededor del que comulga el sentido común, a saber: una universalidad, fundada y normativa, de las ideas abstractas y generales, de los tipos y de las medias estadísticas, de las reglas y de las leyes; universalidad cuya comunicación, a su vez, no exige más que el mínimo de conciencia susceptible de comprender y transmitir según una lógica de invariable e igual éxito⁴³². Pero, al mismo tiempo, resulta que, de no tener en cuenta que la percepción (o representación) «natural» de las cosas está orientada hacia la acción, y que la acción, a su vez, está condicionada por las exigencias de eficacia y utilidad dictaminadas por la vida social, se vuelve tarea difícil, cuando no imposible, para el pensador, desprenderse de lo que Bergson denomina la «condición humana». Ahora bien, cuando impera esa creencia en una percepción «natural» de las cosas, es decir, en una percepción que —se supone— siempre puede ser retrotraída a un centro subjetivo, se le escapa asimismo al pensador la posibilidad de entrever esa otra tarea, *stricto sensu* filosófica, que consiste en un giro de la experiencia capaz de remontar más allá, o más acá, de su momento propiamente humano: pues «habría aquí una última tentativa que hacer. La de ir a buscar la experiencia en su fuente, o más bien por encima de ese recodo decisivo, donde, desviándose en el sentido de nuestra utilidad, deviene propiamente la experiencia humana»⁴³³. O, para decirlo con una fórmula más incisiva de *El pensamiento y lo moviente*: «la filosofía debería ser un esfuerzo

⁴³² Cf. A. VILLANI: *Op. Cit.*, p. 20.

⁴³³ H. BERGSON: *Materia y memoria*, Madrid, Aguilar, 1963, pp. 371-372.

por superar la condición humana»⁴³⁴. Aquí es de señalar que esa irreductibilidad de la experiencia y del pensamiento al modelo de la percepción natural y de toda subjetividad en general, Deleuze ya la había reconocido como un motivo central del bergsonismo desde 1966, época en la que escribía: «no es Bergson uno de esos filósofos que asignan a la filosofía una sabiduría y un equilibrio propiamente humanos. Abrirnos a lo inhumano y a lo sobrehumano (las *duraciones* inferiores o superiores a la nuestra), sobrepasar la condición humana: éste es el sentido de la filosofía, ya que nuestra condición nos condena a vivir entre los mixtos mal analizados y a ser nosotros mismos un mixto mal analizado» (B, 25).

Así pues, cuando se pierde de vista la tarea inhumana o sobrehumana de la filosofía, se abre paso al triunfo de la experiencia propiamente humana, y con ella, a la larga retahíla de las llamadas «ideas corrientes» afines, en cuanto tales, a esa universalidad «estadística» o «macroscópica» de la que hablábamos líneas atrás. Ese triunfo, que en última instancia no es otro que el del sentido común, testimonia asimismo el ejercicio estéril de un pensamiento que tan sólo se limita a reflexionar sobre los datos de la representación (= lo real «instituido») en detrimento de aquello (= las «anomalías destituyentes») por lo que esa normalidad —*nuestra* normalidad— adviene a modo de sedimentación (o estratificación) residual y secundaria; pues, sea dicho de paso, «esa *anomalía destituyente* es todo aquello que lo real *instituido* se esfuerza por reprimir»⁴³⁵. Recordemos en este sentido que las «ideas corrientes» no son otra cosa que los términos-percepciones que han sido retenidos por la selección práctico-circunstancial (también denominada «hábito»); es decir, aquellos términos que mejor se adecuan a los intereses de la práctica y a las necesidades de la vida social, a partir del flujo incesante e ilimitado de puntualidades (afectivas, perceptivas e intelectuales) con el que se confunde —lo hemos visto— el espíritu aún no subjetivado. En este sentido, diríase que las ideas corrientes siempre poseen un aspecto doble: por una parte, son «imágenes», en el sentido cinematográfico de «*arrêt-sur-image*»; y por la otra, son «abstracciones», en la medida en que son extraídas del flujo de puntualidades arriba aludido. Y si esas ideas sólo son asociables como imágenes, y ordenables, como abstracciones, resta —dice Deleuze que cita aquí a Michaux— que «lo que es suficiente para las “ideas corrientes” no lo es para las “ideas vitales”, las que hay que crear» (QF, 208).

Pero, ¿qué es lo que necesitan las ideas vitales para poder ser creadas? Ya lo hemos visto: ellas no son nada sin el sello o la garra de una necesidad absoluta. En efecto, y aunque

⁴³⁴ H. BERGSON: *La pensée et le mouvant. Essais et conférences*, Paris, PUF, 1950, p. 218.

⁴³⁵ A. VILLANI: *Op. Cit.*, p. 20.

corramos el riesgo de repetirnos sobremanera, recordemos que el pensamiento tan sólo empieza a pensar —es decir, a problematizar— bajo la violencia efractiva y desgarradora de un encuentro fortuito con algo que no sabe pensar aún, y que, al encerrar en sí mismo la heterogeneidad como relación, escapa como tal al ámbito representativo de lo reconocido y de lo reconocible; o, lo que es lo mismo, a la lógica imperante de lo claro y distinto. Ese algo que el pensamiento no piensa todavía, y con el que entabla paradójicamente una no-relación, es el signo, es decir, el «objeto» en tanto que falta a su propia identidad (o, si se prefiere, ese fondo distinto-oscuro que el signo, en su destello, hace subir a la superficie, a imagen del relámpago que arrastra con él el cielo negro y nubloso del que apenas se distingue). Careciendo asimismo de toda interioridad (ya no posee ni contenido descriptible ni significación explícita), el signo se presenta en la forma de un mensaje «enigmático» cuyo sentido, lejos de consistir en un dato originario (relativo a un acto de conciencia individual o a un estado de cosas exterior) que habría que descubrir o reemplazar, debe ser *producido* —sin que, para ello, se pueda contar con un esquema mental previo— a partir de aquel sinsentido, que al fulgurar en el espacio de la representación como un fenómeno del tipo relámpago o rayo, pone subrepticamente en jaque el mecanismo de reconocimiento, y con él, el sentido común, definido como el uso concordante y reglado de las facultades pensantes sobre un objeto que, se supone, siempre es el mismo (es el mismo objeto que puedo ver, imaginar, recordar, concebir, etc.). El signo, así como el (para)-sentido con el que forma un complejo de corte inmanente (el sentido es la explicación del que el signo es la implicación), se presenta, pues, como el portador de una Idea-problema (o «complicación») cuya irrupción inamistosa, cuando no misosófica, suspende involuntariamente el ejercicio empírico de las facultades y desplaza, asimismo, la posición subjetiva del pensador, el cual pierde repentinamente la posibilidad de decir Yo (*Je*). En efecto, *si* el objeto cualquiera (u «objeto = x») es el correlato de la unidad de la conciencia (o, la objetivación formal del Cogito, como diría Kant), y *si* el «Yo pienso», a su vez, es la fuente y unidad de la *concordia facultatum* (o, si se prefiere, el garante último de un ejercicio armonioso de facultades por naturaleza heterogéneas sobre un objeto pretendidamente uno e idéntico, neutro e impasible), *entonces* resulta inevitable que la destitución del Objeto conlleve, a su vez, y según un movimiento del tipo reacción en cadena, la deconstrucción del Sujeto, o, para ser más preciso, la fisuración del Yo (*Je*) universal así como la disolución del yo (*moi*) individual⁴³⁶ —*Cogito para un yo disuelto*. Por ello, el acto efectivo de pensar (o, aquello que, comúnmente, se llama «tener una Idea») releva, al menos

⁴³⁶ Cf. *DRL*, 313.

en un principio, de una génesis involuntaria, es decir, de una síntesis pasiva que, como tal, se sitúa más allá, o más acá, del sujeto activo y cognoscente. Razón de por qué se dirige fundamentalmente a una subjetividad larvaria o embrionaria, y requiere de ella que se haga paciente: pues engendrar «pensamiento» en el pensamiento nunca releva de una decisión premeditada ni de una buena voluntad del pensador; antes bien, tiene lugar a espaldas suyas. El objeto encontrado —que no reconocido— induce, pues, un movimiento extático: el pensamiento está fuera de sí; y las facultades, desquiciadas, descentradas u *out of joint*. Ahora bien, de no haber ya unicidad e identidad del «Yo pienso»; o, en otras palabras, de no poder contar ya con un quicio que las haga girar y converger, las facultades sólo pueden comunicarse entre sí a través de su diferencia, donde cada una, en tanto que forzada a no aprehender más que el objeto que la concierne exclusivamente a ella (el *sentiendum* para la sensibilidad, lo memorándum para la memoria, lo *cogitandum* para el pensamiento), comunica su violencia a las demás a lo largo de ese cordón de pólvora que es la Idea-problema, por cuanto ésa recorre a todas y cada una de las facultades. Y así como el signo es el portador de la Idea-problema, asimismo la (diferencia de) intensidad es quien cumple, a su vez, la función última y detonante de portasigno; lo cual se traduce, también, diciendo que es primariamente en términos intensivos como el complejo signo-sentido se dirige al pensamiento: la fulguración intensiva es, por así decirlo, la chispa que prende fuego al cordón de pólvora, y que hace saltar por los aires el eje (o quicio) alrededor del cual giraban hasta entonces las facultades pensantes. De lo intensivo al pensamiento; en el camino que conduce a lo que queda por pensar, todo parte de la sensibilidad: ése es, pues, el privilegio que le corresponde como origen en el ejercicio superior o trascendente de las facultades (*discordia facultatum*). Pero recordemos que se trata de una forma extrema de sensibilidad. El «objeto» encontrado es ante todo *sentido*. No se trata, pues, del objeto sensible, en donde la sensibilidad capta solamente aquello que también puede ser aprehendido por otras facultades supuestamente destinadas a ejercerse sobre un *mismo* objeto, sino de una intensidad (afecto, devenir, acontecimiento) que, al mismo tiempo, es paradójicamente *insensible*, en la medida en que escapa al trabajo conjunto de las facultades. Ahora bien, la intensidad, que debe ser definida como un afecto involuntario (o, si se prefiere, como un movimiento forzado), siempre presupone una relación de fuerzas anónimas (o síntesis pasivas) cuyo campo de ejercicio no es sino el de la afectividad: pues la fuerza, como ya se ha mostrado, no es lo que actúa, sino aquello que percibe y experimenta. Pero al mismo tiempo, ya hemos visto que la fuerza permanece indeterminada si no se le añade un complemento interno que la determine desde el doble punto de vista de la cantidad y de la cualidad; por ello, diríase que toda

relación de fuerzas remite, a su vez, y en última instancia, a una primitiva forma afectiva, por naturaleza inconsciente e impersonal, que opera en guisa de elemento genético, diferencial y plástico de las fuerzas en presencia. Aquí no hay *à la lettre* nada ni nadie (o, si se prefiere, ni Objeto completo ni Sujeto fijo), sino solamente partículas y flujos que escapan tanto a los objetos como a los sujetos, y a través de cuyos agenciamientos, siempre situados, variables y circunstanciales, queda expresado o afirmado el modo de existencia del pensador. Finalmente, a esa primitiva forma de sensibilidad genética y diferencial, que Nietzsche llama «voluntad» (de poder), y de cuya *qualia* depende a su vez la cualidad de las fuerzas patéticas en relación (es decir, un determinado poder, no sólo de afectar, sino también de ser afectado), Deleuze la denomina «deseo», entendiéndolo por ello, no ese «querer-hacer-algo-sin-saberlo» que el psicoanálisis remite a un sujeto a modo de «propiedad privada», y cuyo marco de efectucción, según él mismo supone, habría de limitarse a ese restringido campo de batalla entre instancias personificadas *calcado* del «núcleo familiar», sino esa «energía libre y no ligada» (LS, 142) que opera entre los bastidores, que está inmediatamente presente en el interior de los individuos como en el espesor del campo social y que se caracteriza asimismo por «maquinar» —esto es, por *synthetizar*— elementos de muy diversa procedencia, dando lugar pues a agenciamientos inauditos. Por eso, el deseo deleuziano, concebido como el Afuera del pensamiento, posee una dimensión intrínseca y esencialmente productiva, cuyos arrebatos maquínicos ponen en jaque la reproducción de corte representacional, a la vez que abren paso a los ya mencionados «pensamientos altos» (Nietzsche); o, lo que es lo mismo, a ese poder «semidivino» (Bergson), por naturaleza inhumano o sobrehumano, que tiene el hombre de crear realidad, es decir, de operar una redistribución inédita de los conceptos y de los seres, en cuanto está *afectado* de un devenir-otro. Por ello, puede afirmar Deleuze: «el deseo es este conjunto de *síntesis pasivas* que maquinan los objetos parciales, los flujos y los cuerpos, y que funcionan como unidades de producción. De ahí se desprende lo real, es el resultado de las *síntesis pasivas* del deseo como autoproducción del inconsciente» (AE, 33) —pues, sea dicho de una vez, «la afirmación de la voluntad como pathos [era] condición de la afirmación del deseo como producción»⁴³⁷.

Ahora bien, y conforme a esa breve recapitulación, que el acto efectivo de pensar no se engendre más que bajo la conciencia, en una *síntesis pasiva*; o, lo que es lo mismo, que el pensamiento tan sólo empieza a experimentar bajo la presión de un afuera (el deseo), otramente más radical que la exterioridad, toda relativa, de los datos sensoriales, significa que,

⁴³⁷ A. FRANÇOIS: *Op. Cit.*, p. 29.

en última instancia, en el camino que conduce a lo que queda por pensar, todo parte del *cuerpo*. Y «no es que el cuerpo piense, sino que obstinado, terco, él fuerza a pensar, y fuerza a pensar lo que escapa al pensamiento, la vida» (*IT-C2*, 251). Pues, el cuerpo, como bien dice Foucault, es la «superficie de inscripción de los sucesos», de los devenires, el «lugar de disociación del yo (al cual intenta prestar la quimera de una unidad sustancial)», el «volumen en perpetuo derrumbamiento»; por ello, diríase que la tarea, a la vez crítica y clínica, del pensamiento «está, pues, en la articulación del cuerpo y [del devenir]. Debe mostrar el cuerpo totalmente impregnado de [devenir], y [el devenir] arruinando el cuerpo»⁴³⁸. Sentado esto, el *quid* de la cuestión reside en determinar si lo que fuerza el pensamiento a pensar continúa siendo ese cuerpo del que nos habla la tradición, es decir, el cuerpo en tanto que objeto exterior e idéntico a sí mismo.

⁴³⁸ M. FOUCAULT: *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-Textos, 2000, p. 32.

CAPÍTULO IV

PENSAR EN TERMINOS DE DURACION:
PROBLEMA, DIFERENCIA, TIEMPO

El tiempo es lo que se hace, e incluso aquello que hace que todo se haga.

Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*.

La concepción deleuziana del cuerpo es indisociable de una crítica feroz a la llamada «visión moral» del mundo. Esa visión, imperante desde Platón hasta Descartes y más allá, se expresa fundamentalmente en el «imperativo categórico» de discriminar entre el plano del todo *pato-lógico* (intuición, sentimiento, delirio, etc.) y el plano plenamente *lógico*, extensivo y comprensivo del concepto, la mitad sensible del ser debiendo subordinarse asimismo a su otra mitad, inteligible.

IV. 1. Darse un cuerpo

El axioma que rige la visión moral del cuerpo reza así: el cuerpo, en tanto que causa externa del error (especulativo) y fuente endógena del mal (moral), debe obedecer los mandatos del alma. Asimismo, la tradición filosófica atribuye al cuerpo dos poderes asimétricos, pero igualmente negativos: por una parte, el poder de extraviar el alma (respecto de la verdad, del bien, etc.), ya que, según considera Descartes, «no hay ningún sujeto que actúe de forma más inmediata contra nuestra alma que el cuerpo al que está unida»⁴³⁹; por la otra, un poder de ejecución (siguiendo los dictámenes de la voluntad o de la conciencia) en cuyo estricto e inmaculado ejercicio creen ciegamente los hombres, «hasta tal punto, dice Spinoza, están persuadidos firmemente de que el cuerpo se mueve o se reposa al más mínimo

⁴³⁹ R. DESCARTES: *Las pasiones del alma*, Madrid, Edaf, 2005, Artículo 2, p. 54.

mandato del alma, y de que el cuerpo obra muchas cosas que dependen exclusivamente de la voluntad del alma y de su capacidad de pensamiento»⁴⁴⁰.

Conviene subrayar no obstante que esa negatividad (o limitación) de la que está afligido el cuerpo, dentro de la tradición filosófica, no es más que el envés de una sobrevaloración de la conciencia. En efecto, «hablamos de la conciencia y de sus decretos, de la voluntad y de sus efectos, de los mil medios de mover el cuerpo y las pasiones, pero *no sabemos ni siquiera lo que puede un cuerpo*» (*SFP*, 27-28). El filósofo se extraña ante la conciencia, no cesa de charlar sobre el espíritu, pero más bien debería darse cuenta —advierte Nietzsche— de que es el cuerpo lo sorprendente. «En realidad, ¿qué sabe el hombre de sí mismo? ¿Sería capaz de percibirse a sí mismo, aunque sólo fuese una vez, como si estuviese tendido en una vitrina iluminada? ¿Acaso no le oculta la naturaleza la mayor parte de las cosas, incluso su propio cuerpo, de modo que, al margen de las circunvoluciones de sus intestinos, del rápido flujo de su circulación sanguínea, de las complejas vibraciones de sus fibras, quede desterrado y enredado en una conciencia soberbia e ilusa?»⁴⁴¹.

La apuesta filosófica de Deleuze, que se vale sobre este punto de los planteamientos, cuando menos convergentes, de Spinoza y de Nietzsche, consiste en proponer, pues, un nuevo modelo, el del cuerpo: «no sabemos de qué es capaz un cuerpo, ni cuáles son sus fuerzas ni qué preparan» (*NF*, 59). Esta declaración de ignorancia es, en realidad, una provocación, ya que, en última instancia, lo que se propone nuestro autor es mostrar que la conciencia, en tanto que es siempre conciencia de un inferior en relación a un superior al que se subordina o se incorpora, no testimonia otra cosa que la formación de un cuerpo por naturaleza superior⁴⁴². Ahora bien, que Deleuze afirme la superioridad del cuerpo sobre la conciencia que se tiene de él no quiere decir que nuestro autor se contente con trastocar el dualismo platónico vigente, esto es, que se limite a invertir las polaridades «mundo sensible/mundo inteligible» en aras de garantizar, desde ahora, y según la lógica de un craso materialismo, la preeminencia de lo corpóreo sobre lo mental; antes bien, el hecho de tomar el cuerpo como modelo⁴⁴³ tiene por cometido desvalorizar la conciencia «en beneficio del pensamiento»⁴⁴⁴. Para ser más preciso, diríase que, a la postre, aquello de lo que se trata es de adquirir un conocimiento de las potencias del cuerpo, más allá de las condiciones ordinarias del

⁴⁴⁰ B. SPINOZA: *Op. Cit.*, Parte III, Proposición II, Escolio, p. 197.

⁴⁴¹ F. NIETZSCHE: *Verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 1996, p. 19.

⁴⁴² Cf. *NF*, 60.

⁴⁴³ Cf. *D*, 71.

⁴⁴⁴ Cf. *SFP*, 27.

conocimiento que se tiene de él, con el fin de descubrir *en paralelo* las potencias del pensamiento que escapan a la conciencia. (Nótese de paso la influencia que el «paralelismo» de los atributos divinos en Spinoza ejerce, de alguna manera, sobre el planteamiento de Deleuze en lo atinente a la relación cuerpo-pensamiento: del mismo modo que dos líneas paralelas, dos atributos divinos cualesquiera para Spinoza —el pensamiento y el cuerpo, en el caso de Deleuze— no se confunden ni se asemejan en ningún punto, pero permanecen indisolublemente ligados el uno al otro mediante la única impulsión que les transmite la causalidad divina —el inconsciente deseante o impulso vital, según afirma nuestro autor⁴⁴⁵).

Lejos de concebir el cuerpo como un estorbo, o sea, como ese límite exterior que impide al hombre ser «razón pura», Deleuze considera —bien al contrario— que el cuerpo, del mismo modo que lo bello en Kant, no es sino aquello que «incita a pensar mucho»⁴⁴⁶. En otras palabras, diríase que «el cuerpo ya no es el obstáculo que separa al pensamiento de sí mismo, lo que éste debe superar para conseguir pensar. Por el contrario, es aquello en lo cual el pensamiento se sumerge o debe sumergirse, para alcanzar lo impensado, es decir, la vida» (*IT-C2*, 251). Dicho esto, conviene precisar, empero, que lo sorprendente del cuerpo no atañe tanto a su existencia (ésta es incuestionable) ni mucho menos al hecho de que pueda ser planteado a modo de objeto exterior e idéntico a sí mismo; antes bien, lo extraño del cuerpo —ya lo hemos visto— remite a la heterogeneidad de sus posturas y aptitudes (sueño, fatiga, espera, esfuerzos, resistencias, etc.); es decir, a «categorías de la vida», como bien dice Deleuze, que convierten el cuerpo mismo en la primera fuente de interrogaciones para el pensamiento (nótese, por lo demás, que esa idea concuerda plenamente con la tesis arriba expuesta según la cual, en el camino que conduce a lo que queda por pensar, es a la sensibilidad a quien corresponde el privilegio del origen). «Heterogeneidad del cuerpo», en otras palabras, significa que éste «puede ser afectado de muchas maneras»⁴⁴⁷, de tal suerte que jamás se puede saber por anticipado de qué es capaz. En efecto, «nada sabremos del cuerpo hasta que sepamos lo que un cuerpo puede, qué son sus afectos, cómo puede o no componerse con otros afectos»⁴⁴⁸. Por eso, zambullir al pensamiento en las categorías de la vida, o, lo que es lo mismo, en las actitudes del cuerpo, implica forzosamente una dosis inexpugnable de

⁴⁴⁵ Cf. C, cap. IV, § 13 «Sobre la filosofía».

⁴⁴⁶ I. KANT: *Op. Cit.*, p. 257.

⁴⁴⁷ B. SPINOZA: *Op. Cit.*, Parte III, Postulados, p. 193.

⁴⁴⁸ E. ALLIEZ: «La condición CsO, o de la política de la sensación», *Revista Laguna* (Laguna), 2004/15, p. 96.

experimentalismo. El cuerpo aparece asimismo como una «superficie inconsciente»⁴⁴⁹ de experimentación, un «andar-a-tientas» para el cual —lo hemos visto— no existe receta general ni panacea⁴⁵⁰. De ser así, se divisa que las peculiares vivencias, de las cuales el cuerpo (en sentido deleuziano) es en absoluto separable, nunca se dejan reducir o retrotraer a la experiencia dóxica que describen los fenomenólogos; antes bien, es de subrayar que, al relevar del orden del afecto (*affectus*), y no del de la afección (*affectio*), ellas no pueden designar otra cosa que vivencias del tipo «fenómeno-límite». Lo cual se traduce, desde el punto de vista del pensamiento, diciendo que la experiencia meramente «posible» deja aquí paso a la experiencia «real». Y si bien es cierto que la experiencia real siempre implica un doble límite, límite de las facultades pensantes y límite entre dos ejercicios (voluntario o involuntario, empírico o trascendente) de esas mismas facultades, no por ello deja de corresponderle la propiedad de ser inherente o intrínsecamente escasa, excepcional, extraordinaria. Es más: «jamás el ejercicio ordinario de nuestras facultades (percibir, imaginar, concebir, etc.) nos permitirá describirla, ya que no se trata de la forma homogénea de una vivencia, que poseemos a priori como forma posible, “horizonte de reconocimiento” o de “familiaridad” (no hay fenómeno sin tal horizonte, dice Husserl)». Razón de por qué conviene reconocer y asumir que «el fenómeno, en el sentido fuerte del término, es siempre un fenómeno-límite»⁴⁵¹. El afecto (como fenómeno-límite) contiene en sí mismo su propio límite, como si no pudiese haber más aparecer que en relación a algo que no puede aparecer, a algo que escapa a toda suerte de manifestación; por ello, se entiende que no pueda darse simplemente a la conciencia, pues ésta jamás podrá acogerlo en una presencia plena y diáfana.

⁴⁴⁹ Cf. *LS*, 136.

⁴⁵⁰ Nótese, de paso, que nociones como las de «experimentalismo» o «experimentación» implican en Deleuze una carga innegablemente anti-cartesiana, en la medida en que asientan, a modo de premisa, y conforme a la conclusión de la *Dialéctica trascendental*, la imposibilidad misma del Cogito, al mismo tiempo que inducen — esta vez, en una reacción claramente anti-kantiana— un desplazamiento de la cuestión moral ¿*Qué debo hacer?* (relativa al *deber-ser*) a la pregunta ético-etológica ¿*De qué soy capaz?* (atinente a las *maneras de ser*). En efecto, si experimentar significa entablar relaciones no predeterminadas con las cosas y los seres que me circundan (lo que Deleuze llama también «realizar un encuentro»), y si el conocimiento de lo que soy capaz depende ante todo de los diversos modos cómo esas cosas y seres me afectan (en el encuentro realizado), entonces obvio es que me es imposible conocerme a mí mismo, es decir, determinar aquello de lo que soy capaz, con independencia de las relaciones que entablo con ellas/os, tanto como de las circunstancias en las que entablo tales relaciones.

⁴⁵¹ F. ZOURABICHVILI: «Kant avec Masoch», *Multitudes* (Paris), 2006/2, N° 25, p. 94.

Que el afecto como fenómeno-límite —o, lo que viene a ser lo mismo, como intensidad o devenir-otro— consista paradójicamente en lo insensible, desde el punto de vista de un trabajo conjunto de las facultades del alma, significa, pues, que el modo de pensar aquí requerido ha de ser necesariamente a- o no-representativo («subrepresentativo», diría Deleuze). Pues, la fulguración del afecto, como fenómeno del tipo rayo o relámpago, es precisamente aquello que cortocircuita de forma subrepticia las vivencias ordinarias, así como los esquemas sensorio-motores llamados a hacer las veces de soporte y vector de la experiencia dóxica; «desbordamiento sublime» que, por esa misma razón, «nos impide disipar el afecto en energía motriz y nos obliga a convertirlo en pensamiento»⁴⁵². Ese desbordamiento, que no coincide sino con la intensificación sublime del afecto, designa, pues, uno de esos «movimientos terribles» que rompen y disuelven la bella unidad orgánica de la experiencia dóxica, organizada alrededor de la psicología de un personaje y de la unidad de una acción, y que, al tiempo, vuelven al sujeto incapaz de respuesta, es decir, incapaz de neutralizar el acontecimiento por un escape motor, una acción o una reacción psicológica, entregándolo, indefenso, a la potencia de un afecto. Por ello, diríase que el afecto se presenta *à la lettre* como el «límite del cuerpo vivido»⁴⁵³; o, lo que es igual, como lo imperceptible desde el punto de vista del cuerpo definido como centro estructural y reglado de la sensibilidad. El *quid* de la cuestión reside en determinar, pues, cómo acoger un afecto por naturaleza no subjetivado; o, dicho en otros términos, en saber cómo «hacer audibles fuerzas que en sí mismas no lo son» (*DRL*, 149).

La concepción deleuziana del cuerpo, como consecuencia de todo ello, conlleva asimismo un ataque en toda regla contra el «organismo», o, dicho en otros términos, contra el cuerpo en tanto que es concebido como la organización trascendente o en extensión de los órganos, en donde cada uno está en su sitio, ceñido a una función o a un rol que lo identifica como tal. «El enemigo, dice Deleuze, es el organismo, es decir, la organización que impone a los órganos un régimen de totalización, de colaboración, de sinergia, de integración, de inhibición y de disyunción» (*DRL*, 43). El cuerpo deleuziano repudia asimismo el modelo orgánico para volverse «cuerpo-sin-órganos», según la célebre fórmula de Artaud, constantemente abreviada «CsO» a partir de *Mil Mesetas* (1980). Ahora bien, que el CsO ignore o rechace el organismo —es decir, la organización en extensión de los órganos— no significa que carezca, como tal, de órganos. A diferencia de Artaud, Deleuze considera que el verdadero enemigo del CsO no

⁴⁵² A. SAUVAGNARGUES: *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Paris, PUF, 2009, p. 89.

⁴⁵³ Cf. *FB-LS-vo*, 33.

son tanto los órganos, en cuanto tales, sino —lo acabamos de señalar— esa organización de los órganos llamada organismo⁴⁵⁴. Por tal motivo, diríase que el CsO no repudia tanto los órganos como el régimen orgánico —esto es, totalizado y unificado— de los mismos. Asimismo, si el CsO rechaza el ejercicio orgánico de los órganos, su organización trascendente y en extensión, es, en cambio, para poder apropiarse de los órganos «en régimen anorgánico»; o, lo que viene a ser lo mismo, para formar una matriz intensiva que se apropia de ellos en intensidad⁴⁵⁵, dando lugar a una emoción verdaderamente primaria respecto de la cual —ya lo hemos visto— las alucinaciones sensoriales y el delirio del pensamiento siempre son secundarios. «Los senos sobre el torso del presidente [Schreber] no son ni delirantes ni alucinatorios; en primer lugar, designan una banda de intensidad, una zona de intensidad sobre su cuerpo sin órganos», de suerte que «la emoción vivida de los senos no se parece a los senos, no los representan» (AE, 27). Sentado esto, se divisa que el CsO no se puede definir ni por su forma (= universal trascendente exterior), ni mediante su composición intrínseca (= órganos en régimen orgánico), ni apelando siquiera a su medio de efectuación (= funciones orgánicas que ejerce); antes bien, «el cuerpo sin órganos es un cuerpo afectivo, intenso, anarquista, que tan sólo comporta zonas, polos, umbrales y gradientes. Una poderosa vitalidad no orgánica lo atraviesa» (CC, 182). En este sentido, el CsO se presenta *à la lettre* en la forma de un cuerpo originalmente «desorganizado», o, dicho en otros términos, como un campo afectivo que no conoce —al menos en un principio— ningún proceso de clausura o de interiorización. Razón de por qué —subraya Deleuze— «lo que hay que evitar, ahora y siempre, es asignarle *desde luego* al [cuerpo] una organización que ha de llegarle *sólo* cuando el sujeto mismo llegue al espíritu, es decir, una organización que depende de los mismos principios que el propio sujeto» (ES, 96).

IV. 2. Una sopa pre-subjetiva y pre-objetiva

Pues bien, si el pensamiento sólo empieza a pensar, es decir, a problematizar o experimentar, desde el cuerpo, y si ese cuerpo, a su vez, no remite ya al organismo como organización de los órganos (por apropiación anorgánica o intensiva de los mismos) ni tampoco al cuerpo propio o figurado, ya que los afectos no subjetivados, que atraviesan el CsO, lo convierten en un «mapa de las fuerzas o intensidades que tampoco es una derivación

⁴⁵⁴ Cf. MM, 163; FB-LS-vo, 33.

⁴⁵⁵ Cf. DRL, 44.

del cuerpo, una extensión de una imagen previa, un suplemento o un *a posteriori*» (CC, 93), deshaciendo asimismo la interioridad personal del yo (*moi*) como la identidad formal del Yo (*Je*), entonces se colige que, para «convertir el pensamiento en una fuerza que no se reduzca a la conciencia», resulta imprescindible, a su vez, y ante todo, «convertir el cuerpo en una fuerza que no se reduzca al organismo» (D, 72). En otras palabras, diríase que no es sino por torsión y descomposición del cuerpo propio o figurado como el sujeto larvario puede hender esa coraza de interioridad, en donde lo apresa la conciencia dóxica, para entablar relación con el afuera y, asimismo, abrirse paso al pensamiento intenso. Ahora bien, conviene subrayar que esa «fuerza», en la que se convierte el cuerpo desorganizado, y que coincide a su vez con «lo impensado en el pensamiento», no designa en última instancia otra cosa que el deseo mismo, concebido como ese proceso por naturaleza a-subjetivo y preindividual gracias al cual es producido el CsO (también llamado «plano de inmanencia» o «de consistencia»). Pues, tengamos presente que ese plano o superficie, con la cual se confunde el inconsciente, «es una sustancia que hay que fabricar, que hay que hacer circular», cuando no, para apuntar al ámbito práctico con el cual la teoría siempre mantiene relaciones parciales y fragmentarias, «un espacio social y político que hay que conquistar» (D, 90). El deseo produce y reproduce ese inconsciente impersonal y a-psicológico al que es estrictamente inmanente, y en el que, independientemente de toda coordinada personológica y/u objetal, trata ante todo con partículas emitidas y flujos conjugados; es decir, con «singularidades», posteriormente rebautizadas «haecceidades» (según una noción que Deleuze toma prestada de Duns Escoto).

En ese plano preindividual e impersonal descrito por el CsO, no hay nada que tenga algo que ver, pues, con el sujeto o incluso con una cosa. Diríase que «este plano no conoce más que relaciones de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud, entre elementos no formados, relativamente no formados, moléculas o partículas arrastradas por los flujos», de tal modo que aquí «nada se subjetiviza, sino que las haecceidades surgen a partir de composiciones de fuerzas y de afectos no subjetivados» (D, 104-105). Lo que no es ni individual ni personal son, pues, las emisiones de singularidades o haecceidades en tanto en cuanto se dan sobre esa superficie inconsciente, intensa y afectiva. En otras palabras, se divisa que las individuaciones relativas al plano de consistencia no se hacen de acuerdo con el modo de un sujeto y/o de un objeto; antes bien, una haecceidad (o singularidad) designa un tipo muy peculiar de individuación, gracias al cual «la individuación de un nuevo objeto no se separa de una nueva individuación del sujeto»⁴⁵⁶, y *viceversa* (esa tesis, sea dicho de paso, satisface

⁴⁵⁶ F. ZOURABICHVILI: *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 2004, p. 39.

la lógica de la disyunción inclusiva a la que ya hemos pasado revista en capítulos anteriores). Por tal motivo, ya no se puede contar con un sujeto (como unidad previa) que pasee alegremente su identidad en medio de cosas pretendidamente impasibles y neutras. El pensamiento de la haecceidad supone asimismo una superación de la alternativa tradicional «realismo/idealismo»; o, lo que es igual, una «vía intermedia»⁴⁵⁷ entre el uno y el otro. Pues, así como «el realismo reivindica una trascendencia de la cual el pensamiento debe alcanzar a rasguñar alguna parte», limitándose asimismo «a refrendar, confirmar, esa realidad que ya existe ahí fuera como una forma determinada», asimismo «el idealismo en el fondo hace lo mismo, aunque en este caso la trascendencia esté inscrita en el mismo sujeto», de tal modo que «el problema sigue estando porque este plano de trascendencia subjetivado, como bien percibió Kierkegaard, lima las singularidades, las diferencias, hasta lograr someterlas a un patrón único, que al ser interior, con tanto más motivo será incuestionable. Ya no se trata de un *tirano* exterior, sino de un *juez* interior»⁴⁵⁸. Pero a la postre, poco importa saber quién o qué ocupa el lugar de la trascendencia, puesto que el juego de permutaciones, más allá de los posibles pretendientes llamados a participar en él (el hombre, el mundo o incluso Dios), hace que ese lugar, en cuanto tal, permanezca intacto, inmaculado, ajeno a toda crítica. (No sin razón consideraba Nietzsche que las permutaciones Hombre-Dios son tan decepcionantes y no nos hacen avanzar ni un paso; él fue el primero en ver que la muerte de Dios tan sólo se vuelve efectiva con la disolución del Yo, ya que «la unicidad y la identidad de la sustancia divina son, en verdad, el único garante del Yo uno e idéntico, y [que] Dios se conserva mientras se mantenga el Yo» — *DR*, 103). Ese lugar designa, pues, «un plano que podríamos llamar de *organización*, que concierne a la vez al desarrollo de las formas y a la formación de los sujetos [...]. Sea como fuere, lo cierto es que dispone de una dimensión suplementaria, de una dimensión de más, de una dimensión oculta, puesto que no viene dado por sí mismo, sino que siempre debe ser deducido, inferido, inducido a partir de lo que él organiza» (*D*, 103-104). Pero recordemos la advertencia con la que Deleuze nos pone en guardia ante la falsa alternativa que rige la tradición filosófica: ora la trascendencia, ora el caos. Según considera nuestro autor, «no podemos aceptar la alternativa que compromete, a la vez, a la psicología, la cosmología y la teología: o bien singularidades ya puestas en individuos y en sujetos, o bien el abismo indiferenciado» (*LS*, 136). Cuando se abre el mundo hormigueante de las haecceidades anónimas y nómadas, de las singularidades impersonales y preindividuales,

⁴⁵⁷ Cf. M. PARMEGGIANI: *Op. Cit.*, p. 140.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 141.

pisamos ya esa superficie vital, ese «entredós» membranoso, ese «entre-pliegue» poroso y cavernoso, que al ser inmanencia pura, se distingue de un plano trascendente de organización cualquiera, y que al poseer una consistencia propia, no se estropea por ello en el caos y el estado correspondiente de indiferenciación absoluta. Por ello, diríase que aquí ya no hay cabida para hablar de un sometimiento contemplativo del alma a entidades objetivas ni de una correspondencia entre el sujeto vidente y el objeto visto (ya sea bajo la forma de una «concordancia» entre el orden de las ideas y el de las cosas, en su versión racionalista; ya sea bajo la forma de un «acuerdo final» entre la Naturaleza y la naturaleza humana, en su versión empirista⁴⁵⁹); ni tampoco para hablar de una «sumisión necesaria del objeto al sujeto», tal como estipula la revolución copernicana realizada por Kant⁴⁶⁰. La haecceidad —lo veníamos señalando— designa por el contrario una *individuación doble*, que preside tanto la génesis del sujeto como la del objeto; esto es, una energía potencial vital en continua formación y re-formación «que los produce al actualizarse, al efectuarse, aunque [ambos] no se parezcan en nada al potencial efectuado» (LS, 136). Ahora bien, que la haecceidad coincida con en esa génesis conjunta y transversal del objeto (parcial, fragmentario, virtual) y del sujeto (larvario, embrionario, inacabado) significa que, a la postre, sólo la singularidad —es decir, aquello que no es ni individual ni personal— es capaz de abrazar el ya aludido *élan vital*, por cuanto describe este último un movimiento infinito que no es de fusión sino de vaivén, de reversibilidad, un «intercambio inmediato, perpetuo, instantáneo» cuyo operador lógico no es otro que el de la disyunción inclusiva (también llamada «síntesis disyuntiva»). En efecto, «por más que el objeto virtual sea “pedazo, fragmento, despojo”, el pliegue de síntesis esboza, en su cascada, la *firmeza endeble de un casi-sujeto*»⁴⁶¹.

La disyunción inclusiva, en cuanto tal, no constituye sino la piedra angular de todo devenir. Sin embargo, se entiende por las razones anteriormente expuestas que el devenir sobre el cual ésa versa no pueda consistir jamás en un devenir-uno, ya que, de ser así, presupondría forzosamente una limadura de las singularidades o fusión de las diferencias, gracias a la cual se resuelve LA Diferencia por limitación, negación u oposición; o, lo que viene a ser igual, por sumisión forzada —esto es, dialéctica— de lo absolutamente Otro a la lógica platónico-hegeliana de lo Mismo y lo Semejante. Antes bien, cabría tener presente que

⁴⁵⁹ Cf. FCK, 31.

⁴⁶⁰ Cf. *Ibidem*.

⁴⁶¹ A. VILLANI: *Op. Cit.*, p. 118.

la disyunción, en su uso ilimitativo, afirmativo e inclusivo, convierte inevitablemente todo devenir en un «devenir-otro». O, para decirlo en otros términos, en una «*evolución a-paralela* de dos seres que no tienen absolutamente nada que ver el uno con el otro»⁴⁶², y que debe ser concebida como un fenómeno de «doble captura» (*D*, 6; *F*, 146) cuya naturaleza, a su vez, es profundamente «simbiótica», hasta tal punto los términos relacionados pueden proceder de reinos radicalmente distintos. La (doble) captura, en tanto que proceso que hace converger los términos (por ejemplo, el sujeto y el objeto) de dos o más series heterogéneas (las series subjetiva y objetiva, para seguir con el ejemplo), depende pues de una nueva lógica, la del «Y» y de la relación, donde «la conjunción Y no es ni una reunión ni una yuxtaposición, sino el nacimiento de un tartamudeo [entre una cosa y la otra], el trazado de una línea que parte siempre en dirección adyacente» (*D*, 14); y la relación entre los términos en presencia, no un *Aufhebung* (ésos no son contradictorios), sino una «vice-dicción», que da siempre lugar a una «zona de indiscernibilidad» en donde resulta imposible determinar qué pertenece a quién (conforme a la etimología latina de la palabra «*vice*» que significa: «en lugar de»). Lo que se podría resumir diciendo que en todo devenir «hay un ámbito *ab* que pertenece tanto a *a* como a *b*, en el que *a* y *b* “se vuelven” indiscernibles», lo que no significa que «uno se transforme en el otro, sino que algo pasa de uno a otro» (*QF*, 25, 175). «La avispa Y la orquídea»: se trata de un devenir que designa un «efecto» (de superficie), algo que pasa «como bajo una diferencia de potencial» entre los dos. Es la producción de un efecto que cualifica el doble devenir de la avispa y de la orquídea, que no es un devenir común a los dos (ya que no tienen nada que ver el uno con el otro), sino algo que pasa entre ambos, formando asimismo un «bloque de devenir». La captura implica, pues, este encuentro (o captura de código) bajo la forma de una doble evolución que no fusiona, sino que constituye un «bloque asimétrico». Ambigüedad del devenir, «como si dudase entre dos direcciones» (*MM*, 206). Todo encuentro precipita un devenir-otro, es decir, una colisión simbiótica entre series y términos heterogéneos que se conectan. Y esa conexión no es ni final ni producida por una trascendencia exterior que la determinaría; antes bien, atañe a un encuentro, a una «tirada», a «una combinación de aleatorio y dependiente, como en una cadena de Markov» (*F*, 115), de tal suerte que el azar (o aleatoriedad) es válido para la primera tirada, mientras que la necesidad (o dependencia), como segunda tirada, se hace en condiciones parcialmente

⁴⁶² Citado en *D*, 7 (la bastardilla es nuestra).

determinadas por la primera⁴⁶³. Henos aquí —diría Nietzsche— con «esas manos férreas de la necesidad, que agitan el cubilete de los dados del azar»⁴⁶⁴.

En resumidas cuentas, se divisa que, para Deleuze, ni el objeto preexiste al sujeto, ni el sujeto constituye la experiencia, sino que, al contrario, sujeto y objeto son co-producidos y se individuán de concierto en un movimiento vital de actualización *hic et nunc*. Por eso, nótese que la individuación doble o haecceidad no se opone tanto al sujeto y al objeto, consiste más bien en una renovación de su pensamiento por medio —ya lo hemos visto— de una lógica de las multiplicidades que, a su vez, requiere una «gramática del acontecimiento»⁴⁶⁵. «No se opondrá por tanto la haecceidad al sujeto, ya que el sujeto es una lectura de la haecceidad subjetiva sobre el modo trascendente, y lo mismo ocurre con los otros universales de la filosofía de la trascendencia. En realidad, los sujetos, los objetos, cosas y sustancias son haecceidades»⁴⁶⁶. Finalmente, podríase decir que el sujeto, del mismo modo que el objeto (y, a la postre, que cualquier otro «universal»), siempre va en realidad de la disyunción inclusiva (= devenir, acontecimiento, haecceidad) que lo inaugura, a la identificación exclusiva que lo separa de lo que puede, es decir, de aquello que deviene⁴⁶⁷; razón de por qué cualquier forma de personificación, identificación o sustancialización es siempre retrospectiva, comienza *à rebours*, a imagen de la lechuza de Minerva que sólo al anochecer emprende el vuelo.

Ya hemos visto que la irrupción del concepto de signo implica forzosamente una redefinición del objeto. Ése deja de remitir a una forma preexistente, definitiva y estable (definición esencialista) para convertirse ahora en una suerte de función (definición «manierista»). En efecto, al carecer de una interioridad fácilmente identificable, de un contenido explícito *a priori* descriptible, el objeto vuelto signo no se caracteriza sino por remitir a algo otro y faltar por tanto a su propia identidad. Como bien dice Deleuze, «el objeto ya no se define por una forma esencial, sino que alcanza una funcionalidad pura»; en un palabra, diríase que «deviene acontecimiento» (*PLB*, 30-31). Ese nuevo estatuto del objeto, a su vez, es inseparable de un rechazo del hilemorfismo, es decir, de un «pensamiento del ser

⁴⁶³ Cf. *F*, 152.

⁴⁶⁴ F. NIETZSCHE: *Aurora*, Barcelona, Debolsillo, 2009, § 130, p. 130.

⁴⁶⁵ Cf. R. SASSO, A. VILLANI: *Le Vocabulaire de Gilles Deleuze*, Nice, Les Cahiers de Noesis, n°3, 2003, p. 175.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 178.

⁴⁶⁷ Cf. F. ZOURABICHVILI: *Op. Cit.*, p. 102.

devenido, incapaz de pensar un proceso de individuación»⁴⁶⁸. Aquí el objeto ya no remite a un «molde» especial (= universal trascendente exterior), es decir, a una relación materia-forma donde la primera, por definición activa, vendría a imponerse desde fuera a una materia pasiva con vistas a fijarla; antes bien, el nuevo estatuto del objeto relaciona éste con una «modulación» de corte temporal que «implica tanto una puesta en variación continua de la materia como un desarrollo continuo de la forma» (*PLB*, 30). Pues, sea dicho de una vez: entre el molde y la modulación existe una diferencia de naturaleza, y ya no una mera diferencia de grado. «Moldear es modular de forma definitiva», mientras que «modular es moldear de manera continua y perpetuamente variable»⁴⁶⁹. La modulación, a diferencia del molde que, como tal, es afín a una metafísica del ser estable, permite pensar —y reanudar el contacto con— el resorte dinámico, vital y procesual de la realidad, en tanto que «piensa la toma de forma como una interacción de las fuerzas y de los materiales»⁴⁷⁰. A ese nuevo objeto (llamado signo) hay que denominarlo «objetil». Ahora bien, conforme al esquema de la individuación doble (o haecceidad) que venimos manejando, se divisa que la modulación de un nuevo objeto es en absoluto dissociable de una nueva metamorfosis del sujeto. O, lo que es lo mismo, que toda variación cualitativa y temporal del objeto conlleva necesariamente un desplazamiento de la posición subjetiva, definido como una translación despersonalizante de un punto de vista a otro, de una perspectiva a otra, de tal suerte que, a lo largo de ese movimiento de vaivén o reversibilidad que vierte en cuanto tal la haecceidad, «se desvanece tanto la identidad del objeto visto como la del sujeto vidente» (*DR*, 101).

Por eso la transformación del objeto remite a una transformación correlativa del sujeto: el sujeto no es un sub-jeto, sino un «superjeto», como dice Whitehead. Al mismo tiempo que el objeto deviene objetil, el sujeto deviene superjeto (*PLB*, 31)

Es más: si el objetil remite a una variación, y el superjeto, a un punto de vista, y si todo punto de vista, a su vez, es siempre «punto de vista sobre una variación», entonces se divisa que entre ambos existe una relación necesaria; por ello, la vía deleuziana, «intermedia entre el realismo y el idealismo», apunta en última instancia a un «perspectivismo», pero a un perspectivismo —lo veníamos enunciando párrafos atrás— en donde la perspectiva no señala una deformación subjetiva de las cosas (o, si se prefiere la terminología fenomenológica, el

⁴⁶⁸ A. SAUVAGNARGUES: *Deleuze. De l'animal à l'art*, Paris, PUF, 2004, p. 133.

⁴⁶⁹ G. SIMONDON: *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Paris, PUF, 1964, p. 42.

⁴⁷⁰ A. SAUVAGNARGUES: *Op. Cit.*, pp. 133-134.

punto de vista del sujeto de la percepción sobre el objeto percibido), sino una propiedad del objeto mismo. Y «quizá su propiedad esencial»⁴⁷¹, como diría Merleau-Ponty. Cuando deviene acontecimiento; vale decir, en cuanto se vuelve objetil, el objeto no sólo trueca su forma esencial —esto es, su identidad y unicidad— por una variación cualitativa y temporal, sino que, además, hace que dicha variación (o funcionalidad pura), con la que se confunde, implique en sí misma un punto de vista del cual es asimismo inseparable. Nótese, pues, que esa idea se adecua plenamente a la ya aludida tesis bergsoniana (que Deleuze hace suya) según la cual la luz no está «en» la conciencia, sino en las cosas mismas; o, para decirlo en otros términos, que «el ojo está en las cosas, en las propias imágenes luminosas mismas» (*IM-CI*, 93). Por todo ello —concluye nuestro autor— «es preciso que cada punto de vista sea él mismo la cosa, o que la cosa pertenezca al punto de vista» (*DR*, 101). En resumidas cuentas, diríase que la co-pertenencia de la variación y de la perspectiva exige —al menos en un primer momento— el punto de vista de toda relación de dependencia respecto de un sujeto previamente dado o definido. Que exista una variedad de puntos de vista; o, lo que es igual, que el punto de vista varíe con el sujeto, es un hecho innegable, pero un hecho siempre advenido o residual por cuanto presupone la previa identificación-fijación exclusiva del sujeto vidente; especie de sedimentación —ya lo hemos visto— que comienza siempre *à rebours*, es decir, después de la inauguración del sujeto en una síntesis disyuntiva. En otras palabras, se divisa que «la diversidad del panorama no es nada o permanece relativa, mientras [...] no se haga jugar la diferencia de los puntos de vista»⁴⁷², siendo precisamente esa misma «diferencia de diferencias» (o «diferencia *difiriendo*»), ya que todo punto de vista es ya de por sí diferencia, aquello que desplaza la posición subjetiva y descuartiza correlativamente la identidad del sujeto pensante. Por eso resume nuestro autor: «el punto de vista no varía con el sujeto, al menos en un primer lugar; al contrario, es la condición bajo la cual un eventual sujeto capta una variación (metamorfosis)» (*PLB*, 31).

Henos aquí de nuevo con el ya mencionado «perspectivismo no-relativista» de Deleuze: ése no designa «una variación de la verdad según el sujeto, sino la condición bajo la cual la verdad de una variación se presenta al sujeto»; o, para resumirlo con una fórmula más concisa, el perspectivismo deleuziano debe ser concebido «como verdad de la relatividad (y no [como] relatividad de lo verdadero)» (*PLB*, 31-33). Ese perspectivismo, en la medida en

⁴⁷¹ M. MERLEAU-PONTY: *La structure du comportement*, Paris, PUF, 1960, p. 201.

⁴⁷² F. ZOUTABICHVILI: *Op. Cit.*, p. 39.

que encierra en sí la heterogeneidad de los puntos de vista como relación, supone asimismo la puesta en jaque del mundo de la representación, en tanto que grávido de identidad y unicidad, y por ende, la neutralización de lo que, comúnmente, suele denominarse «mundo exterior», es decir, ese orden de contigüidad y/o de separación que se confunde con el orden mismo de la representación, y que se caracteriza —lo hemos visto— por subordinar lo diverso a la condición homogeneizante de un punto de vista único. Así pues, si el perspectivismo (en su acepción deleuziana) logra echar abajo el llamado «mundo exterior», es porque al ser el único capaz de abrazar el movimiento real —esto es, el de la diferencia difiriendo— implica asimismo una pluralidad de centros, una superposición de perspectivas o una maraña de puntos de vista que deforman esencialmente el grillete de la representación⁴⁷³. Recordemos al respecto que la *re*-presentación, en tanto que «síntesis activa de lo que se presenta», siempre implica un doble desbordamiento: por un lado, hacia la unidad de la conciencia que queda expresada bajo la figura tutelar del «Yo pienso», es decir, de un «Yo uno e idéntico» (*DR*, 103), de cuya sustancialidad, explícita o implícitamente reconocida, la unicidad y la identidad de Dios (como fundamento onto-teológico) son, en última instancia, y como ya se ha mostrado, el único garante; y por el otro, hacia la identidad del «objeto cualquiera» (u «objeto = x») que no desempeña otra función que la de correlato de la unidad espiritual (o la de objetivación formal del Cogito), y que, al límite, presupone la existencia de un mundo homogéneo, neutro e impasible —esto es, idéntico a sí mismo— como horizonte externo. Pues bien, al ser inseparable de esa ley que lo vuelve posible, a saber: la forma del concepto como forma de identidad, que constituye ora el en-sí del representado (*A es A*), ora el para-sí del representante (*Yo = Yo*), el mundo de la representación se confunde necesariamente con un orden auto- o mono-centrado de las cosas y/o de las vivencias. En efecto, si bien es cierto que aquél «comprende precisamente una infinidad de representaciones, sea que asegure la convergencia de todos los puntos de vista sobre un mismo objeto o un mismo mundo, sea que haga de todos los momentos las propiedades de un mismo Yo», no por ello deja de «[conservar] un centro único que recoge y representa todos los demás, como una unidad de serie que ordena, que organiza de una vez para siempre los términos y sus relaciones» (*DR*, 100-101). El primado de la identidad, cualquiera sea la forma bajo la cual ésta sea concebida, constituye pues el eje o el quicio alrededor del cual pivota esa esfera de presencia y coherencia relativa que la representación determina, teniendo asimismo por correlato el

⁴⁷³ Cf. *DR*, 100.

«sentido común»; o, lo que viene a ser lo mismo, «la posibilidad de escalar la serie infinita de las cosas o de las vivencias sobre un mismo plano de representación»⁴⁷⁴.

Si la representación no puede aprehender —y deja asimismo escapar— el mundo afirmado de la diferencia, es sencillamente porque «no tiene más que un solo centro, una perspectiva única y huidiza» (*DR*, 100); razón de por qué, a su vez, e inversamente, ella siempre está en condiciones de «distribuir» (en función de la norma de identidad) y «jerarquizar» (en conformidad electiva a ese modelo) la serie infinita de los estados de cosas del mundo exterior tanto como las vivencias internas del sujeto. Ahora bien, cuando el signo —esto es, el objeto devenido objetil— fulgura de forma repentina en esa esfera uniformizada de presencia-coherencia, implica necesariamente la emergencia de un nuevo punto de vista (o metamorfosis subjetiva) que no se deja reducir a la perspectiva huidiza y homogeneizante de la representación, sino al contrario, astilla el fundamento mismo a partir del cual se vertebra esa esfera de presencia. Asimismo, diríase que entre el «punto-signo», por naturaleza extra-conceptual, y el «ojo de buey», esencialmente representativo, se instituye un hiato, un intersticio o una «no-relación» que hiende la bella interioridad de la representación; o, lo que es igual, que disuelve la coherencia del sujeto vidente tanto como la del objeto visto en provecho de una «coherencia superior», a saber: la de una realidad fluctuante, moviente y perspectiva que no concierne más que a las haecceidades y a su vice-dicción, movimiento real y concreto de cuya caracterización el «viaje» del esquizofrénico nos proporciona una valiosa aproximación. El esquizo «no se cierra sobre los contrarios, sino que se abre, y, como un saco lleno de esporas, las suelta como singularidades que indebidamente encerraba, de las que pretendía excluir unas y retener otras, pero que ahora se convierten en puntos-signos, afirmados por su nueva distancia» (*AE*, 83). Ésa es la superficie, por naturaleza «lisa» y «resbaladiza», donde la individuación de un nuevo objeto implica, como ya se ha mostrado, una nueva individuación del sujeto; o, dicho en otros términos, donde toda modulación cualitativa y temporal del par abierto material-fuerzas va pareja de una translación perspectiva que constituye precisamente la condición bajo la cual un eventual sujeto puede captar dicha variación. En resumidas cuentas, se divisa que sólo se empieza a pensar en el intervalo que se prolonga de un punto de vista a otro, en la distancia indescomponible que «separa» una perspectiva de otra —y, en suma, en la superposición *à la lettre* paradójica de planos problemáticos. Éste es el movimiento real del pensamiento por el cual —ya lo hemos señalado repetidas veces— queda desplazada la posición subjetiva del pensador; o, si se

⁴⁷⁴ F. ZOURABICHVILI: *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003, p. 11.

prefiere la terminología foucaultiana, el movimiento forzado gracias al cual se produce una «*déprise de soi*», por cuanto el complejo signo-sentido tan sólo puede afectar a un sujeto larvario, mutante, estirado entre dos individuaciones: pues no se piensa más que otramente, es decir, deviniendo otro. Finalmente, si la tarea fundamental del pensar (como problematizar) consiste en producir el sentido, y si, a su vez, el sentido (como efecto/correlato del acto de problematización) es inseparable de una *diafora* por naturaleza asimétrica entre puntos de vista desiguales, entonces cabe convenir y asumir que «el sentido es siempre doble sentido y excluye que haya un buen sentido de la relación» (LS, 50). Lo cual se traduce, también, diciendo que el sentido producido es siempre disonancia, divergencia, disyunción. Se trata del «para-sentido» que no arremete sino contra el sentido común y la lógica del reconocimiento por la que ése se rige ordinariamente.

IV. 3. Un bizarro mosaico del tiempo

Hace un momento hemos mostrado que es por el cuerpo (y no por intermedio del cuerpo) cómo el complejo signo-sentido —en suma, la Idea-problema— contrae sus nupcias con el espíritu, con el pensamiento. Ahora bien, hemos visto también que ese cuerpo, desde el cual el pensamiento empieza a pensar de forma efectiva, ya no puede ser ideado como un obstáculo (o límite externo) que separa al pensamiento de sí mismo, sino que, al contrario, debe ser concebido como aquella «fuerza» que obliga a pensar lo impensado; es decir, los (regímenes de) signos que produce la vida, y según los cuales ella se produce. Asimismo, el cuerpo, devenido CsO, se presenta como una suerte de espacio intensivo o de superficie sensible e inconsciente sobre el/la cual se inscribe, en un primer momento, y a modo de elemento intensivo, el objeto no reconocido pero encontrado, a saber: el signo-sentido. Por tal motivo, diríase que el primer paso en la activación involuntaria del pensamiento, la cual —lo habremos entendido— coincide a su vez con la deconstrucción del sujeto (de representaciones) y la descomposición del cuerpo (como organismo), consiste en la inscripción de una «impresión» (Hume), una huella o una diferencia, que por infinitamente pequeña que sea, «crea el intervalo, la interioridad vacía, el hueco (grabado) en la placa sensitiva de un cuerpo sin órganos»⁴⁷⁵ —tesis que atañe precisamente a la única condición bajo la cual puede engendrarse «pensamiento» en el pensamiento, a saber: que el espíritu debe

⁴⁷⁵ J.-L. PARDO: *Op. Cit.*, p. 31.

ser afectado, es decir, violentado, forzado, constreñido, pero una vez señalado que esa violencia acontece primariamente como «bajo una diferencia de potencial». El complejo signo-sentido —vale decir, lo dado y sus puntualidades— se imprime, pues, en intensidad sobre la superficie sensible del CsO; impresión (o inscripción) que releva asimismo —lo hemos visto— del orden del afecto, es decir, de un «movimiento forzado» que desquicia las facultades pensantes a la vez que desarticula el cuerpo en tanto que centro estructural y reglado de la sensibilidad. Ahora bien, si se tiene en cuenta el hecho de que «los afectos son devenires» (*D*, 70), es preciso reconocer y asumir, pues, que el pensamiento se define en última instancia en una relación esencial a la temporalidad; o, si se prefiere, que está plenamente sometido a «la prueba del tiempo»⁴⁷⁶. En efecto, «la actitud del cuerpo, como bien advierte Deleuze, pone al pensamiento en relación con el tiempo», pero con un tiempo, como ya se mostrará a continuación, que al rebasar el horizonte clausurado (de presencia y de presente) en el que suele operar el sujeto (de representaciones), aparece antes bien «como un afuera infinitamente más lejano que el mundo exterior» (*IT-C2*, 252). Asimismo, si el afecto no subjetivado (definido como devenir, acontecimiento, efecto de superficie) remite por definición al orden de lo subrepresentativo, y si el sujeto, tradicionalmente llamado a hacer las veces de fundamento, tiene por cometido «representar el presente, es decir, hacer advenir y pasar el presente a la representación (finita o infinita)» (*DR*, 404) —pues recordemos que uno de los sentidos del *re*-presentar designa precisamente el acto voluntario de traer algo a presencia—, entonces se colige que el afecto impersonal conlleva, forzosamente, y en cuanto tal, una lectura del tiempo distinta del «presente siempre limitado que mide la acción de los cuerpos como causas y el estado de sus mezclas en profundidad» (*LS*, 85). En otras palabras, diríase que el devenir o el acontecimiento, en tanto que «redistribución de nuestros puntos sensibles»⁴⁷⁷, designa precisamente aquello que escapa a «Cronos» y al único tiempo que le corresponde: el «presente vivo». Inversamente, se caracteriza por versar simultáneamente sobre el pasado y el futuro, es decir, sobre un tiempo («*Aiôn*»), que sin dejar de ser completo, no por ello es compatible con el presente vivo propio de la representación; idea que, a su vez, se puede traducir desde el punto de vista del CsO diciendo que él «nunca está en presente, [sino que] contiene el antes y el después» (*IT-C2*, 251).

⁴⁷⁶ Cf. Y. LAPORTE: *Gilles Deleuze, l'épreuve du temps*, Paris, L'Harmattan, 2005.

⁴⁷⁷ F. ZOURABICHVILI: «Kant avec Masoch», *Multitudes* (Paris), 2006/2, N° 25, p. 94.

Sentado esto, se divisa que Deleuze procede a una división del tiempo, en donde Cronos representa el presente de los cuerpos y de las causas, mientras que Aiôn remite al tiempo que acoge los acontecimientos o efectos de superficie, los devenires. Cronos no tiene más que un tiempo, el «presente vivo» (que es el único tiempo real); por su parte, Aiôn posee dos tiempos, el pasado y el futuro, pero carece de presente (lo cual es otra manera de decir que es incorporeal, ilimitado, infinitamente divisible). Así pues, para comprender el sentido y el alcance de esa doble lectura del tiempo, conviene tener presente que una de las principales características de la reflexión de Deleuze sobre el tiempo —y, asimismo, sobre la historia— estriba en el intento de escapar al historicismo, así como al «mono-crono-logismo»⁴⁷⁸ que este último implica. Deleuze, del mismo modo que Nietzsche, intenta determinar, pues, una forma de intemporal que no sería ni la eternidad (= ausencia de tiempo) ni la sempiternidad (= permanencia indefinida en el tiempo de una naturaleza o estructura). Para sentar las bases de «lo intempestivo» (también llamado «virtualidad») que está siempre presente en todo acto de creación, nuestro autor precisa asimismo de un tercer término que le permita superar la alternativa tradicional «tiempo histórico/eternidad». Este tercer término, ese tiempo mezclado, nietzscheano en su inspiración y destinación, pero estoico en su fuente, no es sino Aiôn. En Deleuze, encontramos pues un tiempo dividido, desdoblado, entre Cronos, el plano de la historia y de la mezcla física de los cuerpos, y Aiôn, el plano de los devenires, de los acontecimientos y del sentido, incorporeales por naturaleza.

En un caso, el presente es todo, y el pasado y el futuro indican simplemente la diferencia entre dos presentes, uno de menor extensión, otro cuya contracción afecta a una extensión mayor. En el otro caso, el presente no es nada, puro instante matemático, ente de razón que expresa el pasado y el futuro en los que se divide. En una palabra: *dos tiempos, uno de los cuales se compone únicamente de presentes encajados y el otro, en realidad, se descompone en pasado y futuro alargados*. Uno es siempre definido, activo o pasivo, y el otro, eternamente Infinitivo, eternamente neutro. Uno es cíclico, mide el movimiento de los cuerpos y depende de la materia que lo limita y llena; el otro es pura línea recta en la superficie, incorporeal, ilimitado, forma vacía del tiempo, independiente de toda materia (LS, 86)⁴⁷⁹

El «Cronos físico y cíclico del presente vivo y variable» constituye, como tal, el marco temporal en el que opera el sujeto (de representaciones) e incluso el cuerpo (definido como

⁴⁷⁸ Cf. R. SASSO, A. VILLANI: *Op. Cit.*, p. 41.

⁴⁷⁹ Véase también: LS, 87.

organismo). Ahora bien, a defecto de Cronos, o sea, de ese tiempo donde los presentes se encajan «sucesivamente» los unos en los otros, y forman asimismo una imbricación temporal dotada de la suficiente densidad y continuidad como para garantizar una (relativa) constancia a los actos y efectuaciones del sujeto, no cabe la menor duda de que éste, en tanto que sujeto constituido, jamás lograría superar ese estadio de «espíritu delirante», del que nos habla Hume; antes bien, coincidiría literalmente con ese flujo desordenado e ilimitado de puntualidades (afectivas, perceptivas e intelectuales) que es lo dado en la experiencia; o, lo que viene a ser lo mismo, con ese mero sobrevenir que se caracteriza primariamente por la «perfecta independencia de cada presentación» (*mens momentanea*). De ser así, la subjetividad no dejaría nunca de estar sumida en una mera sucesión, sin principio ni fin, de instantes inconexos, independientes los unos de los otros; sin embargo, conviene tener presente —como bien advierte Deleuze— que «una sucesión de instantes no hace el tiempo, sino que lo deshace. Marca tan sólo el punto de su nacimiento, siempre abortado» (*DR*, 120). Así pues, para que lo dado (y sus puntualidades) pueda rebasar su propio darse y evite deshilacharse por tanto en una simple y caótica sucesión de instantes, sin relación los unos con los otros, y que se deshacen tan pronto como se hacen, es preciso que entre en liza un poder sintético, una suerte de «asociacionismo», que permita remediar ese estado de la materia como *partes extra partes* (o, si se prefiere otro registro terminológico, que frene el flujo o tránsito ilimitado de la materia-imagen), ligando unas puntualidades que, por sí solas, carecen de vínculo entre sí, conforme a la ya aludida clausura empirista según la cual las relaciones siempre son exteriores a sus términos. En otras palabras, diríase que hace falta una síntesis que posibilite la contracción de los instantes sucesivos independientes los unos de los otros; o, lo que es igual, que el tiempo, de *estructura*, pase a ser *síntesis*⁴⁸⁰. Esa contracción, que forma como tal una «síntesis del tiempo», no será sino *Habitus* (el hábito), en tanto que describe ese movimiento *en y por* el cual lo dado es retomado y supera asimismo su propio darse.

IV. 4. El presente-agente

Si el hábito, como ya se ha mostrado, es asimismo la raíz constitutiva del sujeto; si designa, pues, aquello por lo que se instituye y se configura en lo dado una subjetividad, mucho antes de remitir a un atributo o a una propiedad suya (el hábito *de* una subjetividad), es

⁴⁸⁰ Cf. *ES*, 103.

en primer lugar porque *Habitus* atañe a una peculiar síntesis gracias a la cual se constituye el presente viviente, zócalo de ese encuadre temporal (Cronos) fuera del cual no podría advenir sujeto alguno. Si por tanto el hábito no puede ser leído —al menos en un primer momento— sobre el modo de la atribución, es en la precisa medida en que, lejos de remitir a una síntesis activa (= operación de la memoria, del entendimiento, etc.), *Habitus* tiene lugar y opera al contrario sobre la superficie de una placa sensible (la imaginación para Hume, el CsO para Deleuze) cuyo «poder de contracción» —es decir, la capacidad de retener un término o una puntualidad cuando el otro/la otra aparece— antecede todo acto de reflexión y se sitúa asimismo más allá, o más acá, de la conciencia. Por ello, diríase que *Habitus* no designa, en última instancia, y de cara al sujeto constituido, otra cosa que lo que Bergson, en alguna ocasión, ha podido cualificar como el «hábito de contraer sus hábitos»⁴⁸¹. Pues de lo anteriormente expuesto se sigue en efecto que el sujeto, antes de que pueda valerse de hábitos (social y culturalmente situados) como de atributos que le corresponden en calidad propia, es originariamente deudor de todo un subsuelo de contracciones, retenciones y esperas que lo *hacen* y que, también, al menos en tanto que ego especulativo, lo deshacen al pensarlas. Razón de por qué, sea dicho de paso, eso es precisamente lo que la representación debe aborrecer y olvidar para producirse como tal, todo aquello de lo que no puede dar cuenta la razón, ya que es lo que da cuenta de la razón.

Dentro de la ya aludida tríada deleuziana, *Habitus* coincide con esa primera síntesis inmanente (o productiva) cuya función es principalmente «conectiva». Lo acabamos de señalar: ella contrae los instantes por naturaleza inconexos para constituir el presente viviente (o vivo) y, asimismo, posibilitar que el tiempo, en cuanto tal, pueda desplegarse en este presente constituido. Cuando se abre el mundo frágil y precario de *Habitus*, tocamos pues lo que Deleuze, conforme a su interpretación de la filosofía humeana, considera ser el meollo o el núcleo duro de un «dinamismo fundamental»⁴⁸², a raíz del cual se rebasa la mera sucesión de instantes —vale decir, el punto de nacimiento del tiempo, siempre abortado— en provecho de una «duración» (como diría Bergson). Pero sentado esto, ¿cuál es, para ser más preciso, el motivo por el cual puede Deleuze hablar de «dinamismo», en lo referente a *Habitus*? En primer lugar, y para hablar con propiedad, diríase que el tiempo nunca podría constituirse por simple «adición» de los instantes. En lo que tiene de esencial, el tiempo no es, pues, aritmético, releva antes bien de lo algebraico; por ello diríase que él es a la sucesión de

⁴⁸¹ H. BERGSON: *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1992, p. 21.

⁴⁸² Cf. *ES*, 100.

instantes lo que el álgebra es a la tabla de multiplicar, a saber: algo superior, mucho más complejo y sutil. El dinamismo por el que se define el hábito atañe, pues, a ese poder de retener un término A cuando aparece otro término B, dada una secuencia o repetición de casos AB, AB, AB, A... Por eso el hábito (como contracción de casos) se presenta simultáneamente como «retensión» (de una ínfima parte) del pasado y «protensión» (de una ínfima parte) del futuro. Aquí no hay mera adición del futuro anticipado al pasado recién conservado, sino «integración», por muy local y pequeña que sea, del uno en el otro; razón de por qué — subraya Deleuze— *Habitus* se confunde asimismo con esa «tendencia a esperar». «La espera es hábito y el hábito es espera: ambas determinaciones, el empuje del pasado y el ímpetu hacia el porvenir, son los dos aspectos de un mismo dinamismo fundamental» (*ES*, 100); es decir, el de un despliegue del tiempo en este presente viviente. Ahora bien, una vez constituido el tiempo en el presente, resulta que no se puede concebir ya el pasado y el futuro como instantes distintos de un instante que se supone presente; aquí pasado y futuro pasan a ser las dimensiones del presente mismo en tanto que éste contrae los instantes. Por tal motivo, se divisa que el presente viviente no tiene por qué salir de sí mismo para ir del pasado al futuro. No siendo ambos otra cosa que determinaciones que, como tales, le pertenecen, el presente puede, asimismo, y sin dificultad alguna, trasladarse de uno a otro, ir del pasado al futuro que constituye en el tiempo, es decir, «de lo particular a lo general, de los particulares que engloba en la contracción, a lo general que desarrolla en el campo de su espera» (*DR*, 120). El hábito (como contracción o síntesis temporal) consta, pues, de dos aspectos íntimamente ligados, asimetría y termodinamismo: por una parte, la síntesis del presente viviente es esencialmente asimétrica, ya que va del pasado al futuro en el presente, «el pasado y el futuro [indicando] simplemente la diferencia entre dos presentes, uno de menor extensión, otro cuya contracción afecta a una extensión mayor»; por la otra, y como correlato de esa orientación de la flecha del tiempo, ya que «la síntesis [del presente] consiste en plantear el pasado como *regla* del porvenir» (*ES*, 102), es ineludiblemente termodinámica, el estado «inicial» de máxima diferenciación (con el cual coincide el pasado) dejando progresivamente paso a un estado «final» de resolución (con el cual se confunde el futuro). Así es como *Habitus* produce en el espíritu una «intra-temporalidad»⁴⁸³ que frena el flujo incesante e ilimitado de la materia-imagen y pone la diferencia en el principio (pasado) para eliminarla al final (porvenir); contracción de los instantes, por retensión del pasado y anticipación del futuro, sin la cual el espíritu seguiría siendo preso de una continua evanescencia; y el

⁴⁸³ Cf. *DR*, 132.

pensamiento, de un caos en las ideas. Al contraer los instantes, o, dicho en otros términos, al operar «la síntesis del pasado y el presente con vistas al porvenir» (*ES*, 101), el hábito determina pues la «fundación del tiempo»⁴⁸⁴ como despliegue de una duración en el presente vivo y prepara asimismo el terreno a un advenir de la subjetividad activa y cognoscente; pues que el hábito sea la raíz constitutiva del sujeto también quiere decir que «lo que el sujeto es en su raíz es la síntesis del tiempo» (*ES*, 101).

Hace un instante hemos mostrado cómo *Habitus*, en tanto que contracción o síntesis temporal, constituye el presente viviente y posibilita, correlativamente, que el tiempo se despliegue en este presente constituido. Ahora bien, que dicha síntesis posea un poder constituyente no significa, como ya se venía anunciando, que ésa remita a un acto de reflexión; o, lo que es igual, que designe una síntesis activa de la conciencia. Se trata, al contrario, de una «síntesis pasiva» y, por ende, inconsciente e involuntaria, ya que «las síntesis pasivas, como bien advierte Deleuze, son evidentemente sub-representativas» (*DR*, 140). Asimismo, diríase que la «paradoja del hábito» reside en que esa síntesis, «[aunque sea] constituyente, no es por ello activa. No está hecha por el espíritu, sino que se hace *en* el espíritu que contempla, precediendo toda memoria y toda reflexión»; razón de por que «el tiempo es subjetivo, pero es la subjetividad de un sujeto pasivo» (*DR*, 120). Esa paradoja del hábito la rastrea ya Deleuze de alguna manera en Hume, para quien *Habitus*, sin dejar de ser un principio de la naturaleza humana, consiste también en formarse por grados⁴⁸⁵; lo cual se traduce desde el punto de vista renovado de la filosofía de nuestro autor diciendo que jamás el hábito podría coincidir con esa tendencia (o pretensión) a esperar, es decir, con ese poder de retener un término cuando otro aparece, o ese poder de contraer los casos, si no hubiese sido previamente instruido acerca de las diversas conjunciones de los objetos, los casos o los términos en el pasado —pues como diría Hume: «los objetos se unen en la imaginación, pero una vez descubierta la conjunción» (*ES*, 68). En otras palabras, diríase que *Habitus* no puede ser contracción (de los casos) sin ser al mismo tiempo «contemplación» (de esos casos repetidos en la experiencia); inseparabilidad que Deleuze resume sin rodeo alguno afirmando que «[toda] contracción es una contemplación» (*DR*, 126). Pero una vez sentado esto, conviene recordar, acto seguido, y como ya se ha mostrado capítulos atrás, que el hábito, en tanto que «contemplación contrayente», no sólo juega un rol constituyente, sino que, también, y ante todo, posee una dimensión inexpugnablemente «selectiva», por cuanto no retiene,

⁴⁸⁴ *Ibidem*.

⁴⁸⁵ Cf. *ES*, 66.

dentro de la colección de puntualidades o términos-percepciones con la cual se confunde inicialmente el espíritu, más que aquellas/os que mejor se adecuan a las necesidades del momento y a las circunstancias presentes (factores históricos, económicos, políticos, culturales, etc.). «Por lo tanto, dos roles al mismo tiempo: rol selectivo y rol constituyente» (ES, 126); lo cual se traduce, también, diciendo que *Habitus* no instituye ciertas relaciones entre las puntualidades sucesivas independientes las unas de las otras, sin someterlas al mismo tiempo a una suerte de criba práctico-circunstancial que permita asimismo «explicar por qué en la colección son elegidas entre otras y más bien que otras» (ES, 126). Y bien mirado, no es sino otra manera de decir que el escenario de las relaciones, al que el hábito da lugar, y que se distingue, como tal, de ese campo indeterminado (o flujo ilimitado y desordenado) de términos-percepciones, en donde los objetos se presentan todavía como puros miembros dispersos, es en absoluto dissociable de la práctica, la cual debe ser concebida, a su vez, y ante todo, como «asunto de circunstancias»; o, lo que es igual, como «afectividad». Que las relaciones no se puedan separar de las circunstancias significa asimismo que, antes de convertirse en —y desnaturalizase como— objeto de la representación, las relaciones «son los medios de una actividad» (ES, 135). Por eso, decíamos líneas atrás que tal escenario, el de las relaciones (o, si se prefiere, el de las contracciones, las retenciones y las esperas), es precisamente lo que la representación debe olvidar para producirse como tal; pues constituye todo aquello de lo que la razón representativa no puede dar cuenta, en la justa medida en que es lo que da cuenta de la razón. Pues como bien dice Deleuze, «para que haya un problema de la razón, un problema relativo a su dominio propio, es menester que haya un dominio que escape a la razón y la ponga en cuestión» (ES, 25). Tal dominio, obviamente, no puede ser otro que el de la práctica: el espíritu —ya lo hemos visto— sólo deviene sujeto *en* y *para* la práctica; sólo para ella lo dado supera su propio darse mediante el hábito y la afectividad que hacen al sujeto bajo su huella.

De todo ello se puede concluir finalmente que *Habitus*, en tanto que «hábito de contraer hábitos», engendra aquel escenario de las síntesis inmanentes y productivas, que al ser constituyente sin por ello ser activo, viene a insertarse «entre el espíritu y el sujeto»⁴⁸⁶; o, si se prefiere otro registro terminológico ya empleado, está llamado a hacer las veces de término medio entre, por una parte, el caos desestructurante, propio de esa colección desordenada de puntualidades inconexas al que el espíritu aún no subjetivado es idéntico, y por la otra, el todo estratificado, característico de ese plano trascendente de organización, con el cual se confunde

⁴⁸⁶ Cf. *Ibid.*, p. 126.

el sujeto fijo (o, mejor dicho, *fijado*), en donde las relaciones ya se han vuelto interiores a sus términos, es decir, se han convertido en el objeto de una representación *de y para* una conciencia. En otras palabras, diríase que «las relaciones son aquel escenario constituido por lo dado en el acto mismo en el que se supera y se trasciende como Experiencia para convertirse en Hábito. Se sitúan en el punto en el que los objetos ya no son puros miembros dispersos en un campo indeterminado, en un punto en el que las percepciones se hallan en estado de contracción, pero cuando esta síntesis no ha devenido aún una síntesis activa de la conciencia, sino que permanece como síntesis pasiva del inconsciente»⁴⁸⁷.

Estos miles de hábitos que nos componen —esas contracciones, esas contemplaciones, esas pretensiones, esas satisfacciones, esas fatigas, esos presentes variables— forman pues el dominio básico de las síntesis pasivas (*DR*, 131)

La repetición, como ya mostraba Hume, no cambia nada en el objeto, pero sí algo en el sujeto que se la representa: él sonsaca de la repetición de los casos algo nuevo, a saber: la diferencia (planteada primero como generalidad). En efecto, dado un elemento A tendemos «naturalmente» a esperar la aparición del elemento B; retenida una parte de la naturaleza emitimos la pretensión de que se produzca otra no dada que, según creemos o inferimos, habrá «necesariamente» de corresponderle. Ahora bien, tanto en un caso como en el otro, pasamos forzosamente al lado de la «constitución ideal de la repetición». Y esto no puede ser de otra manera, ya que, en el primer caso, permanecemos más acá de las condiciones que vuelven posible una idea de repetición, la materia-imagen deshaciéndose tan pronto como se hace (= caos); mientras que, en el segundo caso, estamos ya más allá de dichas condiciones, es decir, ante la forma general —lo acabamos de señalar— de la diferencia, excediendo asimismo, como sujetos, lo dado en la experiencia (= trascendencia). Pues tengamos presente de cara a ese último caso que la forma general de la diferencia, a la cual el filósofo racionalista presta (precipitadamente) un carácter de universalidad y de necesidad, es precisamente aquello que la experiencia nunca nos da. «Las palabras “todos”, “siempre”, “necesariamente” o incluso “mañana”, no remiten a nada de la experiencia: no derivan de la experiencia, aun cuando se apliquen a ella. Ahora bien, cuando conocemos, empleamos estas palabras; y es que decimos *más* que lo que nos es dado, *excedemos* los datos de la experiencia» (*FCK*, 27). Así pues, contra la insuficiencia de la que adolece la consideración

⁴⁸⁷ J.-L. PARDO: *Op. Cit.*, p. 24.

de la repetición en el objeto, pero también contra el exceso que implica la consideración del cambio desde el punto de vista del sujeto, Deleuze hace asimismo hincapié en que la constitución ideal de la repetición —y, con ella, del dominio básico de las síntesis pasivas— conlleva forzosamente una especie de movimiento retroactivo entre estos dos límites, el campo indeterminado de la materia-imagen y el plano trascendente de organización que convierte esos elementos de percepción y conocimiento del mundo en las representaciones de un sujeto; es decir, a la postre, entre el caos y la trascendencia. Por ello, diríase que la repetición verdadera —esto es, la repetición ideal (*idéelle*)— siempre «se teje entre los dos» (*DR*, 120). Y del mismo modo que ésa se despliega en medio de las repeticiones material (en el objeto) y espiritual (en el sujeto), la síntesis pasiva se inserta, a modo de término medio, entre el sin-fondo indiferenciado de la materia-imagen, donde no existe aún relación alguna, y la altura fuertemente personalizada de la forma-sujeto, donde las relaciones entre términos-percepciones ya se han convertido —y desvirtuado— en las síntesis activas de la conciencia. Henos aquí, pues, con la ineludible relación que une la repetición (como «movimiento retroactivo») y el hábito (como síntesis pasiva o «entredós»).

La constitución de la repetición implica ya tres instancias: ese en-sí [de la materia como *mens momentanea*] que la deja impensable o que la deshace a medida que se hace; el para-sí de la síntesis pasiva, y, fundada sobre ésta, la representación reflejada de un «para-nosotros» en las síntesis activas (*DR*, 121)

Lo cual es, también, y por otra parte, una manera de realzar que las síntesis activas de la conciencia dependen necesariamente, en su existencia y ejercicio, de las síntesis pasivas del inconsciente, aunque aquéllas, como ya se ha mostrado líneas atrás, no tengan otra alternativa que la de olvidar a éstas para producirse como tales. Y cuando Hume, al analizar profundamente el movimiento (retroactivo) de la repetición, evidencia que la contracción o fusión de los casos en la imaginación no impide —sino todo lo contrario— que dichos casos se encuentren efectivamente bien diferenciados en la memoria o en el entendimiento, está asimismo dando a entender —considera Deleuze— que el hábito, concebido como síntesis pasiva del presente viviente, no designa sino la condición *sine qua non* gracias a la cual, por un lado, puede la memoria superar el pasado inmediato de la retención hacia el «pasado reflexivo de la representación», por reconstitución de los casos particulares como distintos y conservación de los mismos en el «espacio de tiempo» que les es propio (= observación-recuerdo); y por el otro, puede el entendimiento hacer que el futuro inmediato de la

anticipación se trascienda como «futuro reflexivo», al proporcionar al número de casos semejantes diferenciados y observados la espera de la imaginación (= previsión). En resumidas cuentas, diríase que las síntesis activas de la memoria y el entendimiento, o, simplificando al extremo, la observación-recuerdo y la previsión, se superponen a la síntesis pasiva de la imaginación y se apoyan inevitablemente sobre ella⁴⁸⁸.

Ahora bien, si recordamos que *Habitus*, en tanto que «hábito de contraer hábitos», no atañe más que al dominio básico de las síntesis pasivas que producen a la existencia, y según las cuales ella se produce, entonces se entiende también que, en su orden propio, la «pasividad constituyente» no sea en absoluto separable de lo que, desde todos los puntos de vista, ha de ser concebido como un auténtico armazón de relaciones, vínculos y lazos enmarañados, tal que las síntesis perceptivas remiten inevitablemente a síntesis orgánicas, y así *ad infinitum*. Por eso, puede afirmar Deleuze: «somos agua, tierra, luz y aire contraídos, no sólo antes de reconocerlos o de representarlos, sino antes de sentirlos»; y agregar: «todo organismo es, en sus elementos receptivos y perceptivos, pero también en sus vísceras, una suma de contracciones, de retenciones y de esperas» (*DR*, 123). Finalmente, dado que las síntesis activas de la conciencia se superponen al dominio básico de las síntesis pasivas y se apoyan sobre él, se divisa pues que no sólo se deben distinguir niveles de síntesis pasivas y combinaciones de esos niveles entre sí, sino también combinaciones de esos niveles con las síntesis activas, «todo esto [formando] un rico campo de *signos*, que envuelve cada vez lo heterogéneo y anima el comportamiento» (*DR*, 123). Cuando Deleuze, en respuesta al problema del yo, afirma pues que «somos hábitos, nada más que hábitos» (*DRL*, 330), da asimismo a entender que la subjetividad, desde lo orgánico hasta lo existencial, consiste fundamentalmente en una suma, o, mejor dicho, en una «integración» (global), de contracciones, retenciones y esperas que se combinan las unas con las otras «en niveles crecientes de complejidades»⁴⁸⁹.

Tras la adquisición teórica que supone *Empirismo y subjetividad* de cara al problema del hábito, a saber: el hecho de atribuirle el rol de raíz constitutiva en el proceso de subjetivación, y, asimismo, definirlo como esa síntesis pasiva del tiempo mediante la cual el espíritu aún no subjetivado, en tanto que colección desordenada de términos-percepciones, llega a trascenderse como mera sucesión de instantes inconexos para convertirse —por contracción

⁴⁸⁸ Cf. *DR*, 121.

⁴⁸⁹ S.-N. BAREI: «El programa del pensamiento divergente», prefacio a G. DELEUZE: *Deseo y placer*, Córdoba (República Argentina), Alción, 2004, p. 12.

de los mismos— en este presente viviente en el que el espíritu devenido sujeto (de representaciones) se vuelve cada vez más activo y encuentra asimismo un encuadre temporal en el que poder desarrollar sus actividades y efectuar sus actos; *Diferencia y repetición* repara, por su parte, en cuatro de los principales aspectos de este presente que somos más que estamos en él: 1º- que el presente viviente o vivo, en la precisa medida en que depende de una capacidad de contracción limitada, ha de ser forzosamente finito; 2º- que, a pesar de ello, se repite periódicamente y que, por lo tanto, no puede haber un solo y único presente, sino más bien una multiplicidad de presentes variables y vivientes que, como ya se venía anunciando, se encajan los unos en los otros; 3º- que, como consecuencia de esto, el sujeto es, desde lo orgánico hasta lo reflexivo, una suma de contracciones, y, como tendremos ocasión de ver nuevamente, una «integración global» de sujetos larvarios; 4º- que, finalmente, debe de existir —por lo menos— otro modo temporal, que colme las intermitencias o rupturas que se producen entre cada contracción, ya que es un hecho empírico que el presente persevera o sigue su transcurso.

En primer lugar, es conveniente subrayar que el hábito, en la medida en que contrae una ínfima parte del pasado y del futuro, y ello, conforme a las instrucciones previas de una experiencia-contemplación siempre parcelaria, constituye asimismo un presente necesariamente limitado; por ello, diríase que el presente constituido se encuentra irremisiblemente alojado en una suerte de abertura, la cual se intercala, como tal, entre el aflojamiento y la reactivación del poder contrayente: por ejemplo, entre la fatiga y la necesidad, a nivel orgánico. Sin embargo, es un hecho irrefutable que el presente, en cuanto tal, continúa pasando, razón de por qué la duración así constituida tiene forzosamente que implicar (y esto —lo acabamos de señalar— también vale para el organismo incluso antes de que lo pueda percibir y sentir) una especie de sumatoria, superposición o combinatoria de presentes por definición sucesivos y variables. En este sentido, se divisa pues que en un mismo sujeto, e incluso en un mismo organismo, «coexisten varios presentes, duraciones o velocidades relativas»⁴⁹⁰. Y es precisamente esa «coexistencia», organizada asimismo en «niveles crecientes de complejidades», lo que conduce Deleuze a enunciar la regla según la cual «no podemos ir más ligeros que nuestro propio presente, o mejor dicho, que nuestros presentes» (*DR*, 130). Nuestra existencia depende, pues, de un armazón temporal compuesto de «miles de síntesis pasivas», de miles de hábitos que somos. Ahora bien, cada contracción —vale decir, cada presente variable— constituye, como tal, un «medio» que, tanto a nivel

⁴⁹⁰ F. ZOURABICHVILI: *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 2004, p. 70.

orgánico como a nivel existencial, sirve de encuadre para la efectuación de nuestros actos y el desarrollo de nuestras actividades (lo cual se traduce, desde el punto de vista del pensar, diciendo que las nociones cotidianas del buen sentido, las ideas corrientes o los complejos de ideas preconcebidas —en suma, la Opinión— no son sino otros tantos *medios* a los que se arriman nuestros pensamientos con vistas a evitar el caos en las ideas). Y si bien es cierto que la noción de «medio» puede resultar un tanto ambigua, por cuanto el medio tan pronto actuamos en él, tan pronto lo somos, resta que permite desembocar, a la postre, en una valiosa definición de la subjetividad, a saber: la del sujeto como lugar provisional y moviente desde el cual se emiten miles de pretensiones; pues recordemos al respecto que el concepto de hábito, en tanto que «tendencia a esperar», no vierte efectivamente otra cosa que la formulación de una pretensión sobre aquello que se contrae. Por esa razón, Deleuze llega a la conclusión de que el sujeto no se define tanto por *el* «ser» como por *un* «tener», ya que «sólo se es lo que se *tiene*, y [que] es gracias a un tener que el ser se forma aquí [local y parcialmente]» (*DR*, 132); lo cual se puede traducir, también, diciendo que la identidad y consistencia del Yo depende y se infiere en última instancia de una sumatoria de hábitos-esperas o de medios contraídos, la subjetividad no siendo otra cosa pues que una «integral» de esas miles de pretensiones-posesiones que la componen. Ahora bien, si «es preciso, como afirma Deleuze, atribuir un alma al corazón, a los músculos, a los nervios, a las células» (*DR*, 124), es porque —lo hemos visto capítulos atrás— en donde se emite una pretensión se forma asimismo un yo larvado y contemplativo⁴⁹¹, cuyo rol se limita a contraer el hábito; es decir, teniendo en cuenta la ecuación «hábito = pretensión = posesión», a llenarse —dice nuestro autor, arriesgando asimismo una fórmula de Plotino— de una imagen que no es la suya y de la cual sólo goza, volviéndose, para contemplarlo, hacia aquello de lo cual procede⁴⁹². En otras palabras, diríase que la pretensión no consiste sino en una contemplación contrayente, gracias a la cual el alma «supersticiosa» reivindica su derecho y espera sobre aquello que contrae; idea que, por ejemplo, se encuentra perfectamente ejemplificada en Butler cuando éste afirma que «el propio trigo de los campos funda su crecimiento en una base supersticiosa en lo relativo a su existencia, y no transforma la tierra y la humedad en trigo más que gracias a la presuntuosa confianza que tiene en su propia habilidad de hacerlo, confianza o fe en sí mismo sin la cual sería impotente»⁴⁹³.

⁴⁹¹ Cf. *DR*, 132.

⁴⁹² Cf. *Ibid.*, p. 126.

⁴⁹³ S. BUTLER: *La vie et l'habitude*, Paris, NRF, 1922, pp. 86-87.

Dicho esto, también conviene subrayar que el fenómeno de la pretensión expresa, por otra parte, la auto-satisfacción que el yo embrionario, larvado o inacabado, sonsaca de la contemplación contrayente. En efecto, cada pequeño yo pasivo, como bien muestra Deleuze, es inmediatamente narcisista, lo cual «se explica con facilidad si se considera que el narcisismo no es una contemplación de sí mismo, sino el colmamiento con una imagen de sí mientras se contempla otra cosa» (DR, 155). Tal es, dice nuestro autor, la «beatitud de la síntesis pasiva»: el yo larvado experimenta, pues, una emoción de placer que procede de la contemplación contrayente de lo que, en otro registro terminológico, se puede concebir como unas excitaciones puntuales; excitaciones que, en cuanto tales, se reparten al azar —esto es, por indiferencia— sobre la superficie de una placa sensitiva primaria (la imaginación para Hume, el CsO para Deleuze). Sentado esto, es de notar que el Ello, tal y como aparece tematizado en Freud, se asemeja notablemente en este sentido a la idea de inconsciente impersonal y a-psicológico (de espíritu delirante, diría Hume) que venimos manejando desde el inicio. Pues, al igual que ese «extraño teatro» que no difiere ni un ápice de la función que en él tiene lugar (el espíritu es en un primer momento idéntico a lo dado y a su movimiento), resulta que el Ello, según la interpretación de Deleuze, no apunta sino a «un lugar móvil, un “aquí y allá” de las excitaciones y de sus resoluciones» (DR, 154), el cual, para respetar la terminología hasta entonces empleada, no ha sido aún fijado; o, lo que es lo mismo, no ha sido subjetivado todavía. Por eso, se divisa que toda la cuestión reside en saber ahora si el principio que rige la vida, desde lo biopsíquico hasta lo existencial, atañe a la consecución del placer como tendencia primaria, o si, por el contrario, existe una suerte de «más allá» de este principio que posibilite asimismo que el placer, de resolución local de una excitación, pase a ser principio empírico que subtienda y organice la vida desde sus primeros afloramientos.

Freud considera que el curso de la vida anímica se origina en una «tensión displaciente» y define asimismo el placer como el resultado de un proceso mediante el cual se consigue «una aminoración de dicha tensión»⁴⁹⁴. «Placer» quiere decir pues «resolución»; resolución que se efectúa según un doble orden cualitativo y cuantitativo de una excitación o diferencia de intensidad local. Ahora bien, es precisamente porque las tensiones desagradables y resoluciones correspondientes se reparten «aquí y allá» a modo de *essaim* (enjambre), suscitadas al azar de los encuentros, que resulta «inexacto hablar, dice Freud, de un dominio del principio del placer sobre el curso de los procesos psíquicos»⁴⁹⁵. Pues, si bien es cierto que

⁴⁹⁴ S. FREUD: *Más allá del principio del placer*, Madrid, Alianza, 1985, p. 83.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 85.

existen procesos resolutivos parciales, esto no quita que nada permite explicar, a simple vista, en qué medida el placer rebasa su propia instantaneidad para adquirir el carácter de una satisfacción en general, ya que «el impulso a elaborar algo impresionante [...] puede llegar a manifestarse *primariamente y con independencia* del principio del placer»⁴⁹⁶. Ahora bien, allí es donde —a ojos de Deleuze— empieza realmente el problema de Freud: pues «se trata de saber cómo el placer va a dejar de ser un proceso local para tomar el valor de un principio que tiende a organizar la vida biopsíquica del Ello» (*DR*, 154). ¿Qué es lo que posibilita tal extensión del principio del placer a la totalidad de la esfera anímica? La respuesta es que las diferencias de intensidad, en tanto que coinciden primariamente con el Ello, han de presentarse de inmediato bajo la forma de excitaciones libres y no ligadas; razón de por qué cada una de ellas debe ser «invertida» para que la resolución se torne sistemáticamente posible. Así es como se puede transitar de un «estado de resolución dispersa a un estatuto de integración [global]»; pues la ligazón o investidura sistemática de las excitaciones constituye este «más allá» del que dependen a la vez el principio empírico del placer y el llamado «proceso secundario» de organización de la personalidad; o, lo que es igual, el ya aludido proceso de subjetivación.

Henos aquí de nuevo con *Habitus*: la ligazón, gracias a la cual una excitación local cualquiera está sometida a una catexis sistemática, releva de una verdadera contemplación contrayente, de tal suerte que «en el nivel de cada vínculo se forma un yo [*moi*] en el Ello; pero un yo pasivo, parcial, larvario, contemplante y contractante» (*DR*, 155). Asimismo, cada pequeño yo pasivo liga la excitación, siendo él mismo una excitación ligada, del mismo modo que el ojo que liga la luz es luz ligada: «el animal, dice Deleuze, se forma un ojo al determinar la reproducción de excitaciones luminosas dispersas y difusas sobre una superficie privilegiada de su cuerpo. El ojo liga la luz, es él mismo una luz ligada» (*DR*, 155). De todo esto se puede concluir que el Ello se puebla de una multitud de yo embrionarios y locales (o, para decirlo con un léxico más afín a *El Anti Edipo*, que el inconsciente-fábrica se llena de máquinas deseantes), que constituyen en él el tiempo del presente viviente, y que, al designar asimismo el lugar donde se operan las integraciones correspondientes a los vínculos, forman el dominio-base a raíz del que será impulsado el proceso secundario de organización de la personalidad (o proceso de subjetivación). A partir del dominio básico de esas miles de síntesis pasivas, que nos componen, y que, en cuanto tales, están enmarcadas en un campo de

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 92 (la bastardilla es nuestra).

individuación —lo hemos visto— ajeno a toda coordenada personológica y/u objetual, se inicia asimismo un desarrollo doble cuyo transcurso, a su vez, es indisociable de la influencia cada vez más apremiante del otro principio, el de realidad (o, si se prefiere otra terminología, del plano trascendente de organización de los sujetos y las formas). Este principio, que «no hace más que determinar una síntesis activa en tanto fundada en las síntesis anteriores» (*DR*, 158), no define otra cosa que la prueba de realidad que anima toda la actividad del yo. Por una parte, el Yo (*Moi*) es llevado a «reunir todos sus pequeños yo pasivos componentes y contemplantes» (*DR*, 157)⁴⁹⁷; y por la otra, tiende progresivamente a determinar un objeto real como término de la acción. Pero resta que la activación del espíritu y la determinación del objeto completo no dejan por ello de estirarse, respectiva y simultáneamente, hacia un foco inactual, que es propio del ya mencionado «proceso primario», y que atañe, como tal, a la síntesis inclusiva del yo local, embrionario y pasivo, y del objeto parcial, virtual y micrológico. Pues si bien «podríamos pensar —como lo hace cierta ortodoxia [psicoanalítica]— que este proceso [primario] es “anulado” o “superado” por los procesos secundarios de la formación de la personalidad», resta «como —por otra parte— lo prueban los “trastornos de la personalidad”, y especialmente la esquizofrenia, [que] el proceso no desaparece con la “evolución” del individuo a la persona sino que acompaña todo su desarrollo y coexiste —desde luego, a nivel inconsciente— con él»⁴⁹⁸. Por ello, diríase que ese foco virtual o inactual, del mismo modo que la fantasía humeana y sus contenidos delirantes, no *existe* como tal (ya que no está en presente), sino que «insiste» o «pervive» de forma subterránea y en relación de coexistencia aberrante con el foco actual; pues, siempre tengamos presente que «la síntesis activa [de la conciencia] no podría jamás constituirse sobre la síntesis pasiva [del inconsciente] si ésta no persistiese simultáneamente, no se desarrollase al mismo tiempo por su cuenta, y no encontrase una nueva fórmula, a la vez disimétrica y complementaria de la actividad» (*DR*, 158).

Habitus abraza todas las esferas de la vida y del pensamiento, desde lo orgánico y biopsíquico hasta lo existencial y reflexivo. En tanto que síntesis constituyente pero no por ello menos pasiva, *Habitus* debe ser definido —ya lo hemos visto— como un poder de contemplación contrayente cuyo lugar de operatividad remite, en cuanto tal, a una placa primaria de orden afectivo-sensitivo donde no hay nada, y, sobretodo, donde todavía no hay nadie (la «imaginación» para Hume, el «Ello» para Freud, el «CsO» para Deleuze). Lo que es

⁴⁹⁷ Véase también: *DR*, 157.

⁴⁹⁸ J.-L. PARDO: *Op. Cit.*, pp. 119-120.

otra manera de sostener contra Kant que la capacidad de síntesis no designa, como tal, una competencia casi «intransferible»⁴⁹⁹ del «entendimiento» (concebido como «espontaneidad»), y de justificar asimismo la declaración programática de *Diferencia y repetición* según la cual, para apoyar la teoría de la subjetivación y evidenciar así su dimensión inherentemente temporal⁵⁰⁰, o, lo que es igual, «para que la forma del tiempo mantenga a la vez al Dios muerto y al Yo [Je] fisurado, se requiere una muy distinta evaluación del yo [moi] pasivo» (*DR*, 143). Esa nueva evaluación de la pasividad, tal como veníamos explicando, consiste precisamente en mostrar —y, especialmente, contra Kant— que el yo pasivo no se puede definir por la simple receptividad, ya que, de ser así, nos daríamos las sensaciones como ya hechas, relacionándolas solamente con la forma *a priori* de su representación determinada como espacio y tiempo. Por eso, diríase que, lejos de idear el yo pasivo como ya unificado, lo cual conllevaría a su vez una división de la Estética en el elemento objetivo de la sensación garantizado por la forma *a priori* del espacio-tiempo, y en el elemento subjetivo encarnado en el (sentimiento) de placer y aflicción, la reevaluación deleuziana de la pasividad consiste al contrario en devolver al yo pasivo el poder de síntesis que le corresponde, y en remarcar de este modo que «la receptividad [debe] ser definida por la formación de yo locales, por síntesis pasivas de contemplación o contracción, que [den] cuenta a la vez de la posibilidad de experimentar sensaciones, de la potencia de reproducirlas y del valor de principio adquirido por el placer» (*DR*, 157). En resumidas cuentas, se divisa que la pasividad deleuziana no es pura receptividad sino más bien «afectividad»; que esa afectividad, en tanto que contemplación contrayente, posee un poder de síntesis, gracias al cual las sensaciones, lejos de darse como ya hechas según la forma *a priori* del espacio-tiempo, se van componiendo paulatinamente por integraciones sucesivas o auténticos «dinamismos espaciotemporales»; que el yo pasivo no está en singular sino en plural, ya que a cada una de esas miles de contemplaciones o contracciones que lo componen corresponde necesariamente un yo local y embrionario, que se llena de la imagen de aquello que contempla, y que, asimismo,

⁴⁹⁹ Hablar de las síntesis en Kant como si de una «competencia intransferible del entendimiento» se tratara puede dar pie a un grave contrasentido, razón de por qué nos apresuramos a entrecomillar dicha expresión. Bien es cierto que en Kant no todas las síntesis son intelectuales o espontáneas: las de la aprehensión (en la imaginación) y de la reproducción (en la memoria) evidentemente no lo son. Pero lo que aquí se quiere sugerir mediante la (malograda) expresión «competencia intransferible» es que ambas, aunque sean pasivas, sólo tienen sentido y valor en Kant a la luz de la síntesis de reconocimiento en el concepto. Ahora bien, es precisamente ese sometimiento del trabajo sintético a las exigencias de la representación lo que Deleuze se propone cuestionar.

⁵⁰⁰ Cf. *DR*, 142.

experimenta un sentimiento de placer («beatitud de la síntesis pasiva»); que la unificación del yo pasivo, lejos de coincidir con un dato original, releva antes bien de un «intento de integración global» (o reunión en forma activa de todos sus pequeños y pasivos componentes y contemplantes), que no es sino el correlato de un proceso de subjetivación (o activación del espíritu) en tanto que sometido/a a la prueba de realidad, la cual viene definida por las exigencias y las circunstancias relativas a la vida social.

Finalmente, de todo ello se puede concluir que la temporalidad, que brota y se desarrolla a raíz del presente viviente constituido por *Habitus*, y que se inserta asimismo entre la materia del yo (*moi*) y la forma del Yo (*Je*), deja de designar, en cuanto tal, un tiempo uno, idéntico y homogéneo. En efecto, si *Habitus* remite al dominio básico de las síntesis pasivas, y si cada síntesis temporal o contracción, a su vez, atañe a la producción (o constitución) de un presente por naturaleza limitado y variable, entonces obvio es que el tiempo, en tanto que se despliega en ese presente viviente y coincide por tanto con su reproducción periódica, es necesariamente, en sí mismo, por sí solo, un tiempo plural, modulable, y, a la postre, heterogéneo. Pero antes de adentrarnos en esa concepción multidimensional del tiempo, es preciso reparar —a modo de preámbulo— en un punto de capital importancia: que mi existencia no pueda ser determinada más que «en el tiempo», es decir, como la existencia de un yo fenomenal o pasivo «que aparece en el tiempo», es —a ojos de Deleuze— uno de los mayores méritos de Kant.

En efecto, diríase que el «aporte prestigioso» del autor de la Crítica —y, sea dicho de paso, aquello que confiere precisamente al llamado «giro copernicano» su sentido y alcance verdadero— no consiste sino en haber introducido el tiempo en el pensamiento. Bien es cierto que Platón, de alguna manera, ya lo había hecho, pero resta que lo hizo invocando el «mito de la reminiscencia», es decir, dando por sentada la existencia de un modelo inmemorial (o «pasado puro de la Idea»). Ese en-sí, llamado a hacer las veces de fundamento del tiempo, constituía asimismo el gozne a partir del cual se organizaba, en círculo, y de forma selectiva, el orden de los presentes, conforme a sus grados de participación electiva en el principio; o, lo que es igual, según sus semejanzas decrecientes y crecientes con el ideal. De este modo, Platón curvaba el tiempo y hacía depender la «imagen móvil de la eternidad» de un centro fijo e idéntico a sí mismo; fundamento ideal del tiempo hacia el cual tenía que remontarse el alma contemplativa para que ella pudiese medir y ordenar el movimiento mismo de lo sensible — pues, tengamos presente que «el movimiento real de aprender», según consideraba Platón, «implica en el alma la distinción de un “antes” y de un “después”, es decir, la introducción de

un tiempo primero para olvidar lo que hemos sabido, puesto que nos sucede en un tiempo segundo encontrar lo que hemos olvidado» (*DR*, 144). Al mito debía corresponder, pues, el cometido de instaurar un modelo inmemorial, mítico, ya visto pero olvidado (el «antes»); y a la reminiscencia, el de posibilitar que el alma contemplativa lo pudiese recordar con vistas a organizar los presentes sucesivos en el círculo del tiempo (el «después»). Así como el pasado puro de la Idea se presentaba, pues, en la forma o la figura de un antiguo presente mítico, asimismo el presente actual no tenía más sentido que en función de ese pasado puro. Ahora bien, conviene señalar que, de imponerse «el círculo demasiado simple que tiene como contenido el presente que pasa, y como figura, el pasado de la reminiscencia», no se condenaba sino el alma a revivir lo ya vivido; o, el eterno retorno de lo mismo y a lo mismo por doble sumisión del tiempo, a la Semejanza en el presente actual, y a la Identidad en el «antiguo presente *mítico*». Pues por mucho que Platón introdujese la reminiscencia en el tiempo, no por ello dejaba de tratarse, incluso para el alma, de «un tiempo físico, un tiempo de la *Physis*, periódico o circular, subordinado [...] a los movimientos que mide» (*DR*, 144). Conque lo único que conseguía Platón era «[introducir] el movimiento en el alma más que el tiempo en el pensamiento» (*DR*, 145), ya que el tiempo, para decirlo con la terminología aristotélica, continuaba siendo «el número del movimiento según el antes y el después»⁵⁰¹.

Con Descartes se produce un cambio drástico en lo que atañe a la relación «tiempo/pensamiento». Diríase que el Cogito anonada *à la lettre* el tiempo. Y esto, según muestra Deleuze, no puede ser de otra manera, por cuanto el «idiota» cartesiano —es decir, aquel que se encomienda a la sola y única luz del pensamiento natural— no hace más que sustituir un mito, el de la reminiscencia, por otro, el de la «inneidad» como «mito de lo instantáneo»⁵⁰² (lo cual se traduce, desde el punto de vista de los presupuestos filosóficos, diciendo —lo hemos visto— que el idiota rechaza los presupuestos explícitos, públicos u objetivos, de los cuales se vale el «pedante», para preferirles unos presupuestos implícitos, privados o subjetivos, que se presentan asimismo en la forma de axiomas auto-evidentes). La operación, que Descartes lleva por tanto a cabo, no consiste sino en purgar el cogito de cualquier forma de temporalidad; o, lo que viene a ser lo mismo, en independizar el pensamiento respecto del tiempo. En efecto, «Descartes, como bien dice Deleuze, no llega a una conclusión más que a fuerza de reducir el Cogito al instante, y de expulsar el tiempo, de confiarlo a Dios en la operación de la creación continuada» (*DR*, 142). Por eso, ya no puede

⁵⁰¹ ARISTÓTELES: *Física*, Madrid, Gredos, 1995, IV, 11, 219b.

⁵⁰² Cf. *DR*, 144.

haber ni pasado inmemorial ni reminiscencia que valgan (la Idea de Platón, olvidada en un primer tiempo, pero llamada a ser recordada en un segundo tiempo); antes bien, el idiota es quien puede valerse de ideas inmediatamente coextensivas con su conciencia (las «ideas innatas» o «semillas de verdad»). En otras palabras, diríase que el tránsito del *objectum* al *subjectum* coincide con la apertura de un espacio de pura presencia (la representación *de* un sujeto y *para* una conciencia) gracias al cual puede el pensamiento alcanzar sus ideas de inmediato, sin tener para ello que salir de sí mismo; es decir, sin haber de emprender viaje alguno en el tiempo.

Una vez sentado esto, se puede proceder, asimismo, y tal como hace Deleuze, a un estudio comparativo del cogito cartesiano y del cogito kantiano, desde el punto de vista de la teoría del tiempo. Por reducir el tiempo al instante y expulsarlo en consecuencia del pensamiento, el cogito cartesiano puede otorgarse asimismo el derecho a operar exclusivamente en base a dos valores lógicos: por una parte, la «determinación» (pienso); y por la otra, la «existencia indeterminada» (soy) que aquella determinación implica, ya que es necesario ser para pensar. Por eso puede afirmar Descartes: «yo pienso, yo soy, yo soy una cosa que piensa». Ahora bien, toda la crítica kantiana al cogito cartesiano consiste precisamente en evidenciar que la determinación (pienso), por más que recaiga en la existencia indeterminada (soy), no por ello permite saber bajo qué forma el «soy» es determinable por el «pienso». Y bien mirado, no es más que otra manera de decir para Kant que «es imposible referir directamente la determinación sobre lo indeterminado» (*DR*, 141). A diferencia del cogito cartesiano que opera únicamente sobre la base de dos valores lógicos, Deleuze muestra asimismo que el cogito kantiano echa mano de un tercer valor lógico, que no es ni más ni menos que la forma de «lo determinable» (tiempo), o mejor dicho, la forma bajo la cual lo indeterminado es determinable (por la determinación). Por ello, y como bien advierte nuestro autor, «al “pienso” y al “Soy” hay que agregar el yo [moi], es decir, la posición pasiva (lo que Kant llama la receptividad de intuición); a la determinación y a lo indeterminado es preciso agregar la forma de lo determinable, es decir, el tiempo» (*DR*, 142). De ello se deriva, finalmente, y como ya veníamos explicando líneas atrás, una consecuencia extrema en lo que respecta a la existencia del sujeto, a saber: que su existencia indeterminada (soy) tan sólo puede ser determinada en el tiempo, es decir, como sujeto fenoménico, pasivo y cambiante.

Hace un instante hemos dicho que Kant agrega la forma de lo determinable (tiempo) a la determinación (pienso) y a la existencia indeterminada (soy). Pero conviene señalar —como bien advierte Deleuze— que no se trata tanto de «agregar» como de establecer la diferencia y de interiorizarla en el ser y el pensamiento. Recordemos en efecto que la verdadera diferencia,

para Kant, no es la que existe entre dos representaciones generales (= conceptos) o entre dos representaciones singulares (= intuiciones), sino «la diferencia que hay entre el concepto y la intuición, lo inteligible y lo sensible, entre lo lógico y lo estético»⁵⁰³. En otras palabras, diríase que el tiempo es LA Diferencia por la cual dos formas —por naturaleza, heterogéneas—, la espontaneidad y la receptividad, el entendimiento y la sensibilidad —y, en suma, el pensamiento y el ser— llegan a coexistir sintéticamente. «Este tercer valor [el tiempo], subraya Deleuze, basta para hacer de la lógica una instancia trascendental. Constituye el descubrimiento de la Diferencia, no ya como diferencia empírica entre dos determinaciones, sino Diferencia trascendental entre LA determinación y lo que ella determina, no ya como diferencia exterior que separa, sino Diferencia interna, y que relaciona *a priori* el ser y el pensamiento el uno con el otro» (DR 141). De ser así se sigue en efecto que la espontaneidad de la cual tengo conciencia en el «Yo pienso» ya no puede ser concebida como el atributo de un ser sustancial y espontáneo; antes bien, se trata sólo de la afección de un yo (*moi*) pasivo que vive la actividad de su pensamiento como Otro en él. El yo pasivo «siente que su propio pensamiento, su propia inteligencia, aquello por lo cual dice YO [JE], se ejerce en él y sobre él, y no por él» (DR, 142). Y esa «paradoja del sentido íntimo», de cuyo significado Rimbaud nos proporciona una fórmula poética: «Yo es otro...»⁵⁰⁴, se presenta asimismo como el correlato de la introducción del tiempo en el pensamiento: la existencia indeterminada (soy) sólo puede ser determinada por la determinación (pienso) *en el tiempo*; pero en un tiempo, que al volverse —ya lo veremos— «forma pura y vacía» (DR, 145), desposee al sujeto de su carácter «sustancial y bien acabado» (= Yo fisurado), a la vez que hace recaer la actividad de su pensamiento sobre un ser receptivo (= yo pasivo). «Una falla o una fisura en el Yo [Je], una pasividad en el yo [moi], he ahí lo que significa el tiempo» (DR, 142). Con Kant —según interpreta Deleuze— la cuestión ya no tiene que ver, pues, con la limitación del pensamiento por una exterioridad relativa que lo separa de sí mismo (el cuerpo como *res extensa*); atañe ahora a esa extraña idea según la cual el pensamiento tiene que afrontar una exterioridad otramamente más radical y problemática que lo trabaja desde dentro y lo coloca asimismo ante su propio límite: se trata del tiempo como forma pura y vacía (o diferencia trascendental), que Deleuze presenta tanto en la forma de un «afuera no exterior» como en la de un «adentro no interior» (QF, 62).

⁵⁰³ V. DESCOMBES: *Op. Cit.*, p. 202.

⁵⁰⁴ Citado en CC, 46-47.

El tiempo kantiano es, como tal, un tiempo «enloquecido», en el sentido en que invierte su relación con el movimiento. De número del movimiento según un antes y un después, pasa a ser —dice Deleuze— «forma pura y vacía». «Pura» porque deja de subordinarse al espacio (diríase más bien que se lo subordina⁵⁰⁵); y «vacía» en la medida en que carece de cualquier contenido empírico. Ahora bien, que el tiempo se independice del movimiento extensivo, así como de los acontecimientos que formaban su contenido, es otra manera de decir, pues, como afirma Deleuze valiéndose de una fórmula hamletiana, que «el tiempo se sale de sus goznes»⁵⁰⁶. ¿Qué significa «estar fuera de sus goznes»? Quiere decir que el tiempo se libera de aquello que aseguraba su subordinación, pues los goznes son precisamente lo que garantizaba el sometimiento del tiempo a los puntos cardinales por donde pasan los movimientos periódicos que él (como número del movimiento, tanto para el alma como para el mundo) estaba llamado a medir. Al estar «*out of joint*», o, dicho en otros términos, al dejar de ser «cardinal» para volverse «ordinal», el tiempo se libera asimismo de la curvatura simple que le daba Dios. El tiempo mismo es ahora lo que se desenvuelve en vez de que algo se desenvuelva en él (según la figura demasiado simple del círculo). Lo que es otra manera de decir, según la célebre sentencia nietzscheana, que «Dios ha muerto». Ahora bien, ya hemos señalado que

la muerte de Dios no deja subsistir la identidad del Yo [Je], pero instaura e interioriza en él una semejanza esencial, la supresión de una marca o el sello de Dios. Es lo que Kant ha visto con tanta profundidad, por lo menos una vez, en la *Crítica de la razón pura*: la desaparición simultánea de la teología racional y de la psicología racional, la forma en que la muerte especulativa de Dios provoca una fisura del Yo [Je]. Si la mayor iniciativa de la filosofía trascendental consiste en introducir la forma del tiempo en el pensamiento, esta forma a su vez, como forma pura y vacía significa indisolublemente el Dios muerto, el Yo [Je] fisurado y el yo [moi] pasivo (*DR*, 143)

⁵⁰⁵ Cf. I. KANT: *Crítica de la razón pura*, Madrid, Tecnos, 2009, p. 140: «El tiempo es la condición formal *a priori* de todos los fenómenos en general. El espacio, como forma pura de toda intuición externa, está limitado, como condición *a priori*, sólo a los fenómenos externos. En cambio, todas las representaciones, tengan o no cosas exteriores como objetos, pertenecen en sí mismas al estado interno, como determinación del espíritu, y este estado interno se halla bajo la condición formal de la intuición interna, por tanto, del tiempo. De donde resulta que el tiempo es una condición *a priori* de todo fenómeno en general y es condición inmediata de los fenómenos internos (de nuestra alma) y precisamente por ello condición inmediata también de los fenómenos externos».

⁵⁰⁶ Cf. *CC*, 44.

Acabamos de ver que la determinación (pienso) y la existencia indeterminada (soy), en Kant, están separados por la línea del tiempo (o forma de lo determinable) que los relaciona uno con otro bajo la condición de una diferencia fundamental. Y que el tiempo, el cual coincide precisamente con esa diferencia trascendental, no es sino lo que deja entrever, aunque tan sólo sea por un instante, la pasividad en el yo (*moi*), la fisura en el Yo (*Je*) y, asimismo, la muerte de Dios. Puesto que, inversamente, Dios —lo hemos visto— continúa viviendo mientras el Yo (*Je*) disponga de la subsistencia, la simplicidad y la identidad que no expresan otra cosa que su entera semejanza con lo divino. Ahora bien, si hablamos en términos de provisionalidad («por un instante») en lo que respecta a la muerte de Dios y a la fisura del Yo (*Je*), no es sólo porque ambos conocerán una «resurrección práctica»⁵⁰⁷, sino también porque, en el campo especulativo, la fisura está ya rápidamente colmada por una identidad —no ya analítica, como en Descartes— sintética y activa (el Sujeto trascendental) que despoja asimismo al yo (*moi*) pasivo de todo poder de síntesis. Por el contrario, se ha señalado que la receptividad (como capacidad de experimentar afectos) no es para Deleuze más que una consecuencia derivada de esa contemplación contrayente (o síntesis pasiva del tiempo) por la que se define el yo pasivo en lo que tiene de más profundo. Así pues, si Deleuze considera necesario proceder a una reevaluación del yo (*moi*) pasivo, es porque no es sino a la pasividad a quien corresponde atribuir ese poder constituyente, aunque no por ello menos pasivo, a saber: el de instaurar el tiempo en el presente viviente, a sabiendas de que este presente es de entrada plural; lo cual deja asimismo presagiar que el tiempo no sólo será esa diferencia fundamental entre LA determinación (pienso) y aquello que ella determina (soy), sino también, y ante todo, diferencia en sí mismo, pues el tiempo, como se ha mostrado, no sólo se despliega en el presente viviente y variable constituido por *Habitus*, sino que, también, tiende a emanciparse de ese presente.

Dicho esto, conviene subrayar asimismo que si bien Kant empieza a proponer una filosofía de la diferencia como la que quiere Deleuze en su *Estética trascendental*, en la medida en que se puede encontrar en ella una teoría de lo sensible, concebido como diversidad (lo «diverso *a priori*», objeto de las intuiciones puras), resta que no llega lo bastante lejos. Y esto es así porque Kant, al ceñirse exclusivamente a la diversidad *a priori*, tan sólo puede dar cuenta de lo que es común a todas las intuiciones, a saber: la forma temporal; o, lo que viene a ser lo mismo, el tiempo como condición formal de la diversidad. En otras palabras, si bien es cierto que Kant convierte el tiempo en la diferencia fundamental (o trascendental) por la que se

⁵⁰⁷ Cf. *DR*, 143.

relaciona *a priori* el «pienso» y el «soy» el uno con el otro, no por ello deja de idear el tiempo bajo la forma de una identidad («[el tiempo] no tiene más que una dimensión; diversos tiempos no son a la vez, sino unos tras otros»⁵⁰⁸), aunque ésa no tenga que ver ya con el concepto, lo inteligible o lo lógico. Así pues, diríase que «Kant ha obtenido una *identidad* no conceptual [el tiempo], pero aún no ha logrado una *diferencia* no conceptual»⁵⁰⁹; o, lo que es igual, Kant ha obtenido un tiempo unidimensional, pero no ha alcanzado todavía una concepción *pluridimensional* del mismo, aun cuando su análisis de la temporalidad esté ya indicando de algún modo el camino a proseguir⁵¹⁰.

⁵⁰⁸ I. KANT: *Op. Cit.*, p. 138.

⁵⁰⁹ V. DESCOMBES: *Op. Cit.*, p. 203.

⁵¹⁰ NOTA SOBRE LA NOCIÓN DE TIEMPO (KANT, HEIDEGGER, DELEUZE). En la introducción de *El ser y el tiempo*, Heidegger insiste en la originalidad y novedad que implica la concepción kantiana del tiempo respecto de la tradición filosófica, tradición cuyos principales presupuestos son: 1º- que el tiempo es un *ente* entre otros (del mismo modo que un objeto cualquiera); 2º- que se presenta como un *elemento* (estaríamos *en* el tiempo como en el aire o en el agua); 3º- que el momento privilegiado del tiempo es el *presente*; 4º- que ese privilegio del presente corresponde a una concepción del ser (o sustancia) como *presencia eterna* (de ahí que ser y tiempo estén enfocados como conceptos opuestos). Si Kant, a ojos de Heidegger, da un paso decisivo hacia el pensamiento de la «temporalidad originaria» (por oposición a la «temporalidad vulgar», deudora de la concepción aristotélica del tiempo), temporalidad que deja de apoyarse sobre esos presupuestos, es porque el tiempo, para Kant, no es un medio preconstituido y homogéneo en el cual se desarrolla la serie de los acontecimientos, sino la condición subjetiva (también denominada «forma pura» o «forma *a priori*») de todo aparecer sensible, pero una condición que, en sí misma, no aparece ni tampoco es inherente a lo que aparece (cf. Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 33 y ss.). Aprovechando asimismo el avance kantiano, Heidegger considera, empero, que no se puede alcanzar el verdadero pensamiento del tiempo sin tener en cuenta la «diferencia ontológica», es decir, la diferencia entre el ente (que designa todo lo que está presente: cosas, individuos, todo el dominio de lo ahí dado) y el ser (que constituye el ámbito previo y distinto, desde el cual, pero sin que por ello se haga patente, el ente aparece como ente). Ahora bien, pensar la diferencia entre lo que aparece (el ente) y lo que no aparece (el ser) es pensar el tiempo, ya que *esa diferencia es el tiempo*. Lugar de toda manifestación y de todo aparecer, el tiempo no puede aparecer ni manifestarse, puesto que no es un ente (cosa, individuo, medio). Ese estatuto ontológico hace de él el horizonte de la comprensión del ser; y del Dasein —esto es, del hombre—, el único ente que cuestiona el sentido del ser (cosa que no hace el animal, por ejemplo). El Dasein, en la medida en que siempre tiene una comprensión de su ser, no sólo cuestiona su presencia en el mundo y las razones de su existencia, sino que, además, anticipa sus propias posibilidades de existencia y, con ellas, su posibilidad más propia, a saber: la muerte. De este modo, el Dasein se proyecta sobre el futuro y se adelanta de algún modo a sí mismo, no siendo el tiempo otra cosa que la forma misma de esa anticipación: dicha forma (también llamada «cuidado») remite, pues, a la forma de ser fundamental del Dasein, que se proyecta sobre el porvenir, y que tiende siempre hacia su fin («ser-para-la-muerte»). Ahora bien, dado que el Dasein está constantemente referido a su posibilidad más propia (la muerte), se ve desde ella, como a la luz de ella. Y ese *venir hacia sí*, desde la

Ahora bien, ese carácter pluridimensional del tiempo, *Habitus* lo anuncia de alguna manera, aunque tan sólo sea de forma negativa. Recordemos en efecto que *Habitus*, no por ser la síntesis originaria del tiempo, es menos «intratemporal». En otras palabras, el hábito (como contemplación contrayente) constituye el tiempo como presente, pero como presente que pasa. Ese carácter intratemporal es precisamente lo que, además de dar cuenta del tiempo como presente, constituye asimismo el pasado y el futuro como dimensiones de este presente;

muerte, designa el concepto primario de futuro: no se trata del tiempo que aún no ha llegado, sino de la existencia misma en tanto que se comprende desde la muerte. Pero si se tiene en cuenta, por otra parte, que el Dasein está «arrojado» en el mundo, esto es, que es irremisiblemente «finitud» y que, por tanto, su existencia no se puede iniciar por sí misma, entonces se entiende que el Dasein es también y siempre un *habiendo ya sido*. Y ese «haber ya sido», lejos de designar el conjunto de los acontecimientos que ocurrieron al Dasein y que ahora no son, se presenta al contrario como un momento constantemente vigente en el ser actual del Dasein: no tiene un pasado, *es su pasado*. Por eso, el sentido original del futuro comprende a la vez el pasado; más aún, el pasado no es sin el futuro. Por último, conviene tener presente que el Dasein siempre está en situación, lo que no significa que esté ante cosas u objetos, sino que se hace cargo (en la «existencia auténtica») de las condiciones reales en que se ejerce su existencia. Y no es sino haciéndose cargo de la situación como el Dasein se hace asimismo presentes los asuntos o cosas de su circunstancia: he aquí, pues, el presente como *hacer presente*, que no sería nada, empero, sin el venir de las posibilidades del Dasein hacia lo que ya ha sido. En este sentido, la constante fusión del futuro (como venir hacia sí) y del pasado (como haber ya sido) posibilita el estar presente de la situación. Y esa imbricación de futuro, pasado y presente, según Heidegger, constituye, a su vez, el sentido mismo del ser de la existencia. Ahora bien, en virtud de la co-implicación de sus momentos, resulta que la temporalidad está presente (o «se temporaliza», como dice Heidegger) en cada uno de ellos, razón de por qué Heidegger les denomina «éxtasis» y atribuye a la temporalidad en general un carácter extático: es —y, con ella, la existencia— pura apertura o exposición hacia fuera (cf. Heidegger, *Op. Cit.*, § 65, pp. 351-358). La temporalidad, así concebida, tiene muy poco que ver con la concepción corriente del tiempo como sucesión indefinida de momentos homogéneos, y ése es precisamente uno de los puntos en los que Deleuze coincide con Heidegger para denunciar la concepción imperante del tiempo sucesivo o cronológico, donde el antes se subordina al después bajo la condición de un presente englobante donde todo ocurre. Asimismo, a las tres «éxtasis» heideggerianas (venir hacia, volver a, hacer presente) responden —como se mostrará a continuación— las tres síntesis del tiempo de *Diferencia y repetición*, donde la relación directa del pasado y del futuro, así como el estatuto temporal de lo posible, son lo igual de decisivos, pero están diferentemente concebidos. En efecto, si —como ya veremos— hay en Deleuze, al igual que en Heidegger, un privilegio del futuro, eso no designa una problemática de la finitud, sino del proceso, que relanza constantemente sus andamiajes. El futuro no es, para el hombre, una anticipación de su propio fin, de su propia muerte: «no es nada parecido a un ser-para-la-muerte, pues no es a partir de la ipseidad que puede ser pensado, sino de un flujo proto-óptico» (cf. Pelbart, «El tiempo no reconciliado», p. 31). Y si, en la elaboración deleuziana del futuro, lo abierto constituye una referencia ineludible, conviene tener presente que «remite al Afuera mucho más que al Ser», razón por la cual «lo abierto de Deleuze está más bien del lado de Blanchot que de Heidegger» (cf. *Ibidem*).

razón de por qué este último —ya lo hemos visto— nunca tiene necesidad de salir de sí para transitar del uno hacia el otro. Pero bien mirado, que el presente pase; o, dicho en otros términos, que se dé una sucesión de los presentes actuales, no designa en última instancia otra cosa que la manifestación de algo más profundo. En efecto, si recordamos que el hábito tiene una capacidad de contracción finita —o, lo que viene a ser lo mismo, que el presente, al que la contracción da lugar, es por definición limitado y variable—, y que no por ello deja de ser un hecho empírico e irrefutable que el presente pasa, entonces tiene forzosamente que haber algún tipo de sostén temporal que posibilite el encajamiento de los presentes los unos con los otros. Y esto es lo que, de alguna manera, ya queríamos evidenciar líneas atrás cuando, al referirnos a la síntesis activa de la conciencia, veníamos explicando que ella nunca podría constituirse sobre la síntesis pasiva si ésta no persistiese simultáneamente, no se desarrollase al mismo tiempo por su cuenta, y no encontrase una nueva fórmula, a la vez disimétrica y complementaria de la actividad; lo cual podríase traducir, también, diciendo que *Habitus* no opera en el medio presente y variable que contrae sin desdoblarse a la vez hacia un foco inactual, es decir, sin envolver o implicar al mismo tiempo una dimensión suplementaria (= intensiva, virtual) que, sea dicho de paso, el «fiscalismo de Hume»⁵¹¹ volvía impensable, en la medida en que se atenía exclusivamente —para decirlo con la terminología de nuestro autor— a Cronos; esto es, a esa lectura del tiempo como presente de las causas, de la materia y de las mezclas físicas (al respecto, la frase clave de *Empirismo y subjetividad* es sin lugar a dudas: «al determinar el proceso de las impresiones de reflexión, los principios [de la naturaleza humana] no desarrollan virtualidades contenidas en las impresiones sensibles; éstas no contienen virtualidad alguna» — ES, 126)⁵¹². Ahora bien, tengamos presente que «no se puede obviar lo virtual, en particular, y sobre todo, en una filosofía de la inmanencia», donde «lo virtual no es un segundo mundo, [puesto que] *no existe fuera* de los cuerpos aunque *no se asemeje a su actualidad*»⁵¹³.

⁵¹¹ Cf. J. CANAVERA: «Hume en Deleuze: los primeros lineamientos del empirismo trascendental», Logos. Anales del Seminario de Metafísica (UCM), Vol. 45, 2012, pp. 123-144.

⁵¹² La bastardilla es nuestra.

⁵¹³ F. ZOURABICHVILI: *Op. Cit.*, p. 84.

IV. 5. El pasado-condición

De todo lo anterior se colige lo que Deleuze denomina «la paradoja del presente». Pero, ¿en qué consiste concretamente esa paradoja? De alguna manera, es lo que veníamos anunciando líneas atrás, a saber: que el presente «[constituye] el tiempo, pero [pasa] en este tiempo constituido», razón de por qué —agrega nuestro autor— «no debemos recusar la consecuencia necesaria: *es preciso otro tiempo en el que se opera la primera síntesis del tiempo*» (DR, 132). Y bien mirado, no es más que otra manera de decir que el hábito, en tanto que síntesis pasiva del presente, remite necesariamente a una segunda síntesis, que atañe —ya lo veremos— a la constitución del pasado, pero ya no como mera dimensión del presente, sino como modo temporal alternativo a ese «presente perpetuo al que debemos y podemos adaptarnos» (ES, 104). A la fundación del tiempo, como presente que pasa, debe corresponder pues un «fundamento del tiempo», cuya principal función estriba precisamente en hacer pasar este presente; o, dicho en otros términos, una instancia venida del cielo, que al ir de la cúspide a los cimientos, mide el suelo (el presente viviente) y al poseedor (*Habitus*) según un título de propiedad (la pretensión a pasar). Pues como bien dice Deleuze, «el hábito es la fundación del tiempo, el suelo móvil ocupado por el presente que pasa. [...] Pero lo que hace pasar el presente, y lo que apropia el presente y el hábito, debe estar determinado como fundamento del tiempo. El fundamento del tiempo es la Memoria. [...] la síntesis pasiva del hábito remite ella misma a esa síntesis pasiva más profunda, que pertenece a la memoria: *Habitus* y *Mnemosine*, o la alianza del cielo y de la tierra. El Hábito es la síntesis originaria del tiempo, que constituye la vida del presente que pasa; la Memoria es la síntesis fundamental del tiempo, que constituye el ser del pasado (lo que hace pasar el presente)» (DR, 133). Ahora bien, con el fin de evitar por anticipado cualquier contrasentido, conviene realzar que *Mnemosine* no designa la facultad subjetiva de recordar: nada tiene que ver, pues, con ese acto de reflexión *por* el cual la conciencia trae el pasado (definido como «antiguo presente») a la presencia; antes bien, la Memoria remite al «lugar» o «depósito» *en* el que se produce la segunda síntesis pasiva del tiempo, es decir, la que determina el «pasado puro» como fundamento del tiempo; y ello, a sabiendas de que ese pasado ya no es el antiguo presente mismo, sino el elemento en el cual éste se enfoca. En efecto, si bien es cierto que toda síntesis activa de la conciencia —y, en particular, la de la memoria como observación-recuerdo— descansa sobre la síntesis originaria del hábito (ya que, a la postre, «todo se apoya sobre la fundación»), no por ello permite el Hábito explicar cómo el presente puede a la vez constituir el tiempo y pasar en ese tiempo constituido («paradoja del presente»). En otras palabras, lo

que constituye la memoria (como «mediación de los presentes») no está dado por *Habitus*; razón de por qué —recalca Deleuze— «en el momento en que se funda sobre el hábito, la memoria debe estar fundada por otra síntesis pasiva, distinta del hábito» (*DR*, 133).

Dicho esto, conviene subrayar que la paradoja del presente no es, en cuanto tal, otra cosa que el correlato de esa dimensión práctico-circunstancial por la que se define *Habitus*. En efecto, cuando el hábito, en tanto que raíz constitutiva de la subjetividad, organiza el tiempo como un presente perpetuo al que ésta debe y puede adaptarse, no lo hace sin someter al mismo tiempo (el flujo ilimitado de) los términos-percepciones o (de) las puntualidades afectivas, perceptivas e intelectuales (con los/las que se confunde el espíritu aún no subjetivado) a una prueba selectiva, que viene dictaminada en última instancia por las necesidades y exigencias de la vida social. Asimismo, diríase que la criba práctico-circunstancial es a la colección de términos-percepciones (o puntualidades) lo que el «mejor de los mundos posibles» es al conjunto de los posibles en Leibniz, a saber: el criterio selectivo en función del cual solamente unos cuantos están llamados a pasar a la existencia. Pues, si bien los términos-percepciones tienden con todas sus fuerzas al presente y a la presencia, resta que sólo son retenidos —es decir, contraídos— aquellos que mejor se adecuan, según el rasero de lo útil y lo eficaz, a las circunstancias y necesidades del momento⁵¹⁴. (Tal es, de hecho, uno de los aspectos originarios de la subjetividad, según evidencia la lectura deleuziana de Bergson, a saber: el de la «subjetividad-necesidad», en tanto que momento de la negación en el que «la necesidad abre una brecha en la continuidad de las cosas y retiene del objeto todo aquello que le interesa, dejando pasar el resto» — *B*, 52). Pero sentado esto, ¿qué ocurre entonces con aquellos términos que no han sido capaces de superar la prueba selectiva? ¿No están condenados a morir, como lo estaban los «falsos pretendientes» en la antigüedad, según la costumbre del mito y de la epopeya? En efecto, si nos atenemos a la disyunción exclusiva que rige la tradición filosófica: «o bien el caos, o bien la trascendencia», bien parece que los términos-percepciones, que han sido incapaces de superar la prueba selectiva, y, asimismo, de pasar a la existencia, no tengan otro destino que el de hundirse y desaparecer en «el abismo indiferenciado, la nada negra» (*DR*, 61); pues no existen, no son nada para (esa trascendencia que es) el sujeto activo, ya que designan precisamente para él lo «nunca vivido» (o, si se prefiere otra terminología, lo imperceptible y/o impensable desde el punto de vista único y huidizo de un ejercicio empírico/inferior de las facultades pensantes, fundido como tal en el molde del reconocimiento).

⁵¹⁴ Cf. *B*, 73.

Ahora bien, que los términos-percepciones o las puntualidades no seleccionados/as por la criba práctico-circunstancial (*Habitus*) no estén aptos/as, al menos en un primer momento, para pasar a la existencia —esto es, para advenir a la presencia y al presente— no significa, empero, que éstos/as carezcan de realidad. Para retomar una distinción, desde todos los puntos de vista, clave en la filosofía de Deleuze, diríase asimismo que aquéllos/as pertenecen a la mitad virtual —que no actual— de lo real. Por tal motivo, si se dice con razón del presente viviente, el del Hábito, que «existe», en cambio se dirá del «pasado puro» (*Mnemosine*), de esta gigantesca memoria a-psicológica e impersonal donde se «conservan» y se «acumulan» —diría Bergson— los términos o puntualidades no retenidos/as por la selección práctico-circunstancial, que «insiste» o «pervive», que «es»⁵¹⁵. Así pues, entre el pasado puro y el presente viviente, entre la memoria-recuerdo y la materia-percepción (Bergson); o, dicho en otros términos, entre la «imagen-tiempo» y la «imagen-movimiento» (Deleuze), ya no hay una mera diferencia de grado, sino que, por el contrario, ha de haber una verdadera «diferencia de naturaleza». La dificultad con la que solemos topar a la hora de distinguir entre el pasado (puro) y el presente (viviente) e idearlos, por lo tanto, como dos tiempos completos, pero exclusivos el uno del otro, tiene que ver con esa manera —esa manía— de plantear el pasado —y lo mismo puede decirse del futuro— como una simple dimensión del presente que pasa y actúa («estamos demasiado acostumbrados a pensar en términos de “presente”» — *B*, 59), en vez de concebirlo como algo que se conserva *a* y *en* sí mismo; o, lo que es igual, como algo que *es* sin ser por ello menos inactivo, inconsciente, impasible.

Entre la materia y la memoria, entre la percepción pura y el recuerdo puro, entre el presente y el pasado ha de haber una diferencia de naturaleza [...]. Tenemos tanta dificultad para pensar en una supervivencia en sí del pasado porque creemos que el pasado ya no es, que ha dejado de ser. Confundimos entonces el Ser con el ser-presente. Sin embargo, el presente *no es* [...]. No es, sino que actúa. Su elemento no es el ser, sino lo activo o lo útil. Del pasado, por el contrario, hay que decir que ha dejado de actuar o de ser útil. Pero no ha dejado de ser. Inútil e inactivo, impasible, el pasado ES, en el sentido pleno de la palabra: se confunde con el ser en sí (*B*, 55)

El pasado no tiene que sobrevivir psicológicamente, ni tampoco fisiológicamente en nuestro cerebro, porque no ha dejado de ser, sólo ha dejado de ser útil: es y se conserva en sí mismo. [...] El pasado es lo en-sí, lo inconsciente o, como dice literalmente Bergson, lo *virtual* (*ID*, 40)

⁵¹⁵ Cf. *DR*, 136.

De esto se colige que el pasado puro no puede designar a un antiguo presente; antes bien, y como ya se ha mostrado, remite al «elemento» o «en-sí del tiempo», desde el cual se enfoca cada antiguo presente. Por ello, si del presente hay que decir que a cada instante ya «fue»; del pasado, en cambio, habrá que decir que «es», que es eternamente, en todo momento⁵¹⁶. De no haber sido nunca presente, el pasado puro no puede ser, pues, el objeto de una representación, pero no por ello deja de constituir, en sí mismo, por sí solo, la condición de conservación (o la «dimensión de más»), sin la cual el presente actual jamás podría re-presentar al antiguo presente ni tampoco representarse a sí mismo, ya que «es misión de la representación, subraya Deleuze, representar no solamente algo, sino su propia representatividad» (*DR*, 134). Esa «dimensión de más» es precisamente aquello que posibilita el pasaje (o paso) del presente en ese tiempo constituido por *Habitus*; o, lo que viene a ser lo mismo, la sucesión de los presentes actuales. «Hay, por tanto, un “pasado en general” que no es el pasado particular de tal o cual presente, sino que, como elemento ontológico, es un pasado eterno y en todo tiempo, condición para el “paso” de todo presente particular»; de lo cual, a su vez, se infiere que «el pasado en general hace posibles todos los pasados» (*B*, 57). En efecto, para que el presente actual pueda representar no solamente el antiguo presente, sino representarse a sí mismo, es necesario que se dé una suerte de «potencialización» entre el antes y el después, es decir, un «aumento constante de las dimensiones» (*DR*, 134). A defecto de esa potencialización, cuya fórmula podría enunciarse como sigue: el presente actual debe contener una dimensión más por la cual representa el antiguo presente y se representa a sí mismo, y así *ad infinitum*, resultaría difícil —cuando no imposible— explicar el aparente «salto» kierkegaardiano que se da entre el antes y el después, entre el presente antiguo y el actual —y, en suma, entre dos «medios» vivientes entre los cuales la existencia se despliega como estando a horcajadas. A la paradoja del presente, que atañe al hecho de pasar en ese tiempo al que constituye, hay que agregar pues una segunda paradoja, a saber: la de «la contemporaneidad del presente y del pasado» (*B*, 60). Bien es verdad que, por estar demasiado acostumbrados a pensar en términos de «presente», tendemos con facilidad a creer que un presente tan sólo es pasado cuando otro presente lo sustituye. Pero si reflexionamos un poco, nos percatamos de que nunca un nuevo presente podría sobrevenir si el presente anterior no pasase al mismo tiempo que *es* presente; o, dicho en otros términos, que jamás un presente cualquiera pasaría si no fuera pasado *al mismo tiempo* que presente. Y bien mirado, no es más que otra manera de afirmar que «nunca se constituiría el pasado si no *se hubiera* constituido

⁵¹⁶ Cf. *B*, 55.

primeramente, al mismo tiempo que ha sido presente. [...] el pasado es “contemporáneo” del presente que *ha sido*. Si el pasado tuviera que aguardar a no ser ya, si ahora y desde ya no fuera pasado, “pasado en general”, nunca podría llegar a ser lo que es, nunca sería *ese* pasado»; razón por la cual se puede concluir, finalmente, que «nunca el pasado se constituiría si no coexistiese con el presente cuyo pasado es» (B, 59). Pasado y presente no remiten, pues, a dos momentos sucesivos, sino al contrario, designan dos elementos que coexisten (aunque esa contemporaneidad, sea dicho de paso, no se presente más que bajo la forma de una comunicación aberrante entre ambos): el primero, que es el presente que no cesa de pasar y actuar; el segundo, que es el pasado que nunca deja de ser y de conservarse a sí mismo, pero gracias al cual —lo hemos visto— todos los presentes pasan. En efecto, nunca los presentes se sucederían unos a otros si no hubiese «acumulación y conservación del pasado en el presente» (B, 51). De ser así, se divisa en última instancia que cada presente debe remitir forzosamente a sí mismo como pasado —tesis bergsoniana de la «Memoria ontológica» cuyo equivalente se encuentra en la ya aludida reminiscencia de Platón, en tanto que ésta afirma la existencia, o mejor dicho, la insistencia, de un ser puro (o ser en sí) del pasado, capaz de servir de fundamento al desarrollo del tiempo. Volveremos sobre esa inspiración platónica que se deja sentir en Bergson, así como sobre las ineludibles ambigüedades que conlleva la correspondiente asimilación de *Mnemosine* a una «reserva» ontológica⁵¹⁷.

El presente viviente y el pasado puro, *Habitus* y *Mnemosine*, coexisten pues de forma aberrante como dos líneas temporales heterogéneas, completas pero exclusivas la una de la otra. El presente es el «agente» que actúa; y el pasado, la «condición» sin la cual el agente no podría actuar. Ahora bien, que el presente no se baste a sí mismo para transcurrir y tenga asimismo que apoyarse en el pasado como condición de su pasaje o paso, no es sino otra manera de reivindicar la ya mencionada tesis bergsoniana según la cual nunca el todo de lo real se agota en lo actual. Ya hemos visto, en cambio, que la tradición filosófica se caracteriza precisamente por consagrar el predominio de la realidad como actualidad, reconduciendo de este modo esa costumbre «humana, demasiado humana» consistente en pensar las cosas en términos de presente. En este sentido —ya lo hemos señalado— la tradición no puede hacer otra cosa que incurrir en una especie de reduccionismo, el de asimilar el Ser al ser-presente. Sin embargo, el propósito de los desarrollos anteriores acerca del pasado puro era precisamente el de poner de manifiesto que lo que «existe» o «está en presente» (la mitad actual de lo real) es siempre deudor/a de algo más profundo que «insiste» o «pervive», que

⁵¹⁷ Cf. *DR*, 152.

«es» (la otra mitad real-virtual); o, simplificando al extremo, que la presencia (como marco temporal propio de la representación) siempre pende de una suerte de «ausencia» (la «casilla vacía» de *Lógica del sentido*) que, lejos de remitir al concepto tradicional de «nada», idea de la cual la ciencia, a su vez, prescinde «como de *algo nulo*»⁵¹⁸, designa antes bien ese campo virtual e ideal (*idéel*), también llamado «plano de inmanencia», cuyo estado es ante todo de «*différentiation*» (con una «t»). Pues, no se trata de un campo oscuro y confuso (el «abismo indiferenciado») sino «distinto-oscuro», en la medida en que posee una «consistencia» propia: no carece de algo que le impida ser plenamente lo que es; aunque dicha consistencia no responda a los criterios de la representación, y entre ellos, a la *claridad* y *distinción* como sinónimo de *actualidad*. En este sentido, se divisa que el pensamiento de Deleuze se vuelve partícipe —aunque sea a su manera— de una de las principales estrategias de la mal llamada filosofía «postmoderna», la de eximir el pensamiento del *Imperium* de lo Actual, por cuanto «la voluntad de escapar a la llamada *Metafísica de la Presencia* se ha convertido en un tópico de la filosofía contemporánea»⁵¹⁹.

De lo que se trata, pues, es de poner en tela de juicio el primado (aristotélico) de lo actual, y, asimismo, de restituir a lo potencial —esto es, al llamado «poder ser», tradicionalmente concebido como término medio entre el no-ser y el ser, el caos y la trascendencia— la positividad que le corresponde, ya que sólo se puede presuponer que lo potencial es lo negativo y deficitario por cuanto se lo continúe subordinando a la actualidad como su fundamento o razón de ser; es decir, como lo que señala por derecho lo pleno y positivo. El principal paso en lo que atañe a la «inversión-derribamiento» del primado del acto sobre la potencia, preeminencia cuyo principio podría enunciarse así: «toda potencia implica la actualidad, pero no a la inversa»⁵²⁰, consiste en redefinir los términos en presencia; redefinición acerca de la cual ya hemos dado ciertas indicaciones capítulos atrás. Para Deleuze, lo actual designa el presente, que corresponde a la percepción de un «aquí y ahora» y que se caracteriza por el hecho de pasar o transcurrir constantemente. Y esto es así —lo hemos visto— en la medida en que los intereses prácticos y las circunstancias cambian; razón de por qué el presente no se conserva en absoluto y debe ser reproducido constantemente (de acuerdo a la primera síntesis del tiempo, la de *Habitus*). De ahí deriva, pues, la tesis —impensable, a ojos de un metafísico de la presencia— según la cual el (ser)-presente

⁵¹⁸ M. HEIDEGGER: *¿Qué es metafísica?*, Madrid, Alianza, 2003, p. 17 (la bastardilla es nuestra).

⁵¹⁹ J.-L. PARDO: «Las desventuras de la potencia (otras consideraciones inactuales)», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* (UCM), Vol. 35, 2002, p. 55.

⁵²⁰ *Ibid.*, p. 58.

literalmente *no es*, a pesar de que sea plenamente actual. En efecto, ya hemos visto que la sucesión de los presentes actuales implica, como tal, otro tiempo, otra línea temporal, que se hace conforme a la segunda síntesis pasiva, la de *Mnemosine*, y a defecto de cuya «insistente ausencia» —valga el oxímoron— el presente (como actualidad) no sobreviviría a su temporalidad *agujereada*; es decir, a las intermitencias o hiatos entre presentes (dada la finitud de toda contemplación contrayente). Por eso el pasado, auténtica naturaleza del ser que se conserva a sí mismo como memoria ontológica (según Bergson), constituye ese sostén inactual, pero no por ello carente de realidad, que posibilita el pasaje del presente y que literalmente *es lo que es*. Ahora bien, decretar que el presente viviente (como agente) pende y depende del pasado puro (como condición) no parece ser más que otra manera de sostener *mutatis mutandis* —y ello, contra el principio aristotélico arriba aludido— que «toda actualidad implica una potencia, pero no a la inversa»; lo cual se traduce diciendo que el presente viviente nunca pasaría si no fuera pasado al mismo tiempo que presente, pero que el pasado puro no tiene necesidad de ser presente para ser lo que es. Sentado esto, conviene reparar una vez más en lo que entiende Deleuze por ese algo potencial llamado a hacer las veces de condición de posibilidad de la actualidad.

La potencialidad corresponde a este tipo de realidad al que nuestro autor —ya lo hemos visto— llama virtualidad. Lo virtual, cuyo sentido procede de Bergson, se distingue por tres aspectos básicos: *primero*, no designa algo más abstracto que lo actual: no es una Idea platónica ni un Espíritu hegeliano (recordemos al respecto la fórmula proustiana: «real sin ser actual, ideal sin ser abstracto»); *segundo*, no se confunde con lo posible, ya que este último no sólo se opone a lo real (a diferencia de lo virtual, que posee plena realidad por sí mismo), sino que, además, pende de un proceso de realización que no cambia nada desde el punto de vista del concepto (lo real y lo posible son formalmente idénticos, el primero sólo tiene de más la existencia), mientras que el proceso de actualización se origina en una diferencia fundamental, que «separa» a lo virtual de los términos actuales en los que éste se efectúa y que elimina asimismo cualquier tipo de semejanza entre uno y otros (lo que Deleuze expresa diciendo que lo virtual designa una multiplicidad pura, la ya mencionada Idea-problema, que excluye por anticipado lo idéntico como condición previa); y, *finalmente*, no se identifica con lo primitivo o embrionario, si por ello se entiende un estado infantil de lo que ha de actualizarse, y que deberá posteriormente desaparecer una vez alcanzado el estado de madurez. En resumidas cuentas, diríase que lo potencial (en el sentido deleuziano de virtual) siempre acompaña a lo actual a lo largo de su desarrollo, sin ser abolido o cancelado por su presencia; pues entre los dos siempre se da una coexistencia transversal, una

contemporaneidad aberrante, de tal suerte que la actualización nunca puede agotar la virtualidad. He aquí la tesis que pone precisamente en tela de juicio el primado de lo actual y, con él, la idea de que la actualidad mienta lo pleno y positivo. Asimismo, diríase que un presente cualquiera no es más que la actualización *hic et nunc* del pasado virtual, el cual continúa insistiendo (o persistiendo) de forma disimétrica y divergente debajo de ese presente que pasa; razón de por qué, sea dicho de paso, la expresión «a imagen y semejanza» no tiene validez alguna, en la medida en que el presente (como actualidad) es el resultado «aquí y ahora» de un proceso que opera por «*différenciation*» (con una «c») —esto es, por divergencia y creación— a partir de un pasado-virtualidad, en sí mismo, por sí solo, «*différentié*» (con una «t»), y no el doble actual y estéril de un antiguo presente vuelto ahora pasado, al que se supone debería re-presentar y ser plenamente idéntico. Ahora bien, que lo potencial (como virtualidad) deje de subordinarse al *Imperium* de lo actual no quiere decir sin embargo que pueda prescindir de él sin más; por ello, conviene matizar el contraprinipio («toda actualidad implica una potencia, pero no a la inversa») del cual nos valíamos —aunque fuera provisionalmente— tras haber evidenciado la inevitable dependencia del presente-actualidad respecto del pasado-virtualidad: ahora hace falta decir que «toda actualidad implica una potencia, pero no *necesariamente* a la inversa». ¿Qué queremos mostrar mediante esa puntualización? Que si bien el presente viviente (como actualidad) no podría existir, pasar, ni actuar si no se diese al mismo tiempo una insistencia virtual del pasado puro, resta que la potencialidad, a su vez, no tendría otro destino que el de difuminarse en lo meramente transitivo, volátil y etéreo si no se actualizase, al menos, una región o porción del pasado puro, por muy pequeña y parcial que ésta fuera (lo cual deja asimismo presagiar —ya lo veremos— una «coexistencia virtual» del pasado consigo mismo). En pocas palabras, así como el presente viviente es inseparable del pasado puro que desborda no obstante su actualización por todas partes, asimismo el pasado puro tampoco es separable del presente viviente en el que (una porción o región suya) se actualiza o se encarna; lo cual se puede traducir, también, diciendo que el pasado (como virtualidad) no existe fuera del presente (como actualidad), sino que, al contrario, constituye su afuera (no exterior).

La idea de una contemporaneidad aberrante o de una comunicación transversal del presente y del pasado tiene una última consecuencia: no sólo coexiste el pasado con el presente que ha sido, sino que además, dado que se conserva en sí mismo (mientras que el presente pasa), designa el pasado integral que coexiste con cada presente, y cuyo estado debe implicar en última instancia que en él figuren toda suerte de niveles en profundidad. He aquí la tercera paradoja del tiempo. De este estado completo del pasado nos proporciona Bergson, como bien

muestra Deleuze, una sugerente expresión a través de su célebre metáfora del cono invertido, en donde cada sección del mismo, por definición virtual y perteneciente al ser en sí del pasado, comprende siempre la totalidad del pasado, pero «la comprende sencillamente en un nivel más o menos dilatado, más o menos contraído» (B, 60). Así pues, si bien es cierto que el tiempo es definible como sucesión real o presente que pasa, resta que lo es porque, más profundamente, la duración (como diría Bergson) se presenta bajo la forma de una «coexistencia virtual». En el pasado puro se da efectivamente una «coexistencia consigo de todos los niveles, de todas las tensiones, de todos los grados de contracción y de distensión» (B, 61); idea que se puede resumir diciendo que el pasado no coexiste con el presente que pasa sin contener, implicar o envolver en sí mismo todos los cortes-secciones que miden los grados de un acercamiento puramente ideal (*idéel*) a ese presente. La segunda síntesis pasiva del tiempo, la de *Mnemosine*, no puede designar pues otra cosa que un tipo de memoria radicalmente distinto de esa facultad subjetiva de la que nos habla la tradición filosófica. Deleuze se vale aquí de la distinción que establece Bergson entre la «Memoria-recuerdo» (como facultad subjetiva de recordar) y la «Memoria-contracción»⁵²¹ (como contracción ilimitada de todos los momentos pasados). De este modo, se dibuja —lo acabamos de ver— una nueva imagen de la memoria en forma de cono invertido, ya que la memoria (ontológica) no contiene solamente un pasado, sino una multiplicidad ilimitada de pasados de acuerdo al grado de contracción o dilatación en el que se tomen. Ahora bien, si todos esos grados del pasado coexisten virtualmente entre sí, entonces es necesario concebir la percepción actual del presente como el grado más contraído y condensado del pasado; punto a partir del cual comienza inversamente la distensión y dilatación al infinito de la memoria. De ahí se desprende precisamente la siguiente consecuencia: al no definirse tanto por la sucesión como por la coexistencia, resulta que «el tiempo», para retomar *mutatis mutandis* las palabras de Husserl, «es ante todo un agenciamiento continuo *bidimensional*, y no unidimensional tal como dicen el buen sentido y la ciencia»⁵²². Ahora bien, en lo que atañe al dominio de las síntesis pasivas, y como ya se ha mostrado, se divisa que esa bidimensionalidad del tiempo queda expresada en el hecho de que la memoria-recuerdo, en el momento en que se funda sobre *Habitus*, debe estar fundada por otra síntesis pasiva, la de *Mnemosine*, la memoria-contracción. «He aquí, pues, dice Deleuze, el punto exacto en el que la Memoria-contracción se inscribe en la Memoria-recuerdo y, en cierto modo, *la releva*» (B, 61). En otras palabras,

⁵²¹ Cf. B, 60-61.

⁵²² J.-M. SALANSKIS: *Husserl*, Paris, Les Belles Lettres, 1998, p. 32.

diríase que nunca la facultad subjetiva de recordar (o síntesis activa de observación-recuerdo) tendría ocasión de ejercerse si no implicase o envolviese, al mismo tiempo, y sin saberlo, esa memoria ontológica o ese cono del pasado puro, por naturaleza extra-psicológica/o, de cuyo determinado grado, nivel o corte virtual es el recuerdo presente —*de* un sujeto y *para* una conciencia— la actualización *hic et nunc*. La síntesis activa de la memoria-recuerdo se apoya, pues, sobre la síntesis pasiva de la memoria-contracción cuyo carácter «inconsciente» —como bien subraya Deleuze, que sigue una vez más a Bergson— no señala la existencia de una realidad psicológica fuera de la conciencia (Freud), sino la de «una realidad no psicológica»; razón de por qué insiste nuestro autor en que su alcance no puede ser otro que «extra-psicológico».

Lo que Bergson denomina «recuerdo puro» no tiene existencia psicológica alguna. Por eso dice que es *virtual*, inactivo e inconsciente. [...] Hablando con rigor, lo psicológico es el presente. Sólo el presente es «psicológico»; el pasado, por el contrario, es la ontología pura. El recuerdo puro no tiene otra significación que la ontológica (B, 56)

Sentado esto, también es de notar la nueva distribución que conlleva la síntesis pasiva de la memoria en lo que atañe a la diferencia, la repetición y la contracción. Ya hemos visto que *Habitus* se presenta bajo la forma de una contracción de instantes que constituyen la presencia, el presente; o, lo que es lo mismo, el punto de actualidad a partir del cual algo empieza a aflorar y se vuelve paulatinamente perceptible y/o pensable; se trata de la mitad real-actual —esto es, útil— del objeto. *Mnemosine* también es contracción, pero lo contraído por ella es precisamente aquello que escapa a toda percepción; es decir, todo lo que la selección práctico-circunstancial de la percepción deja pasar a medida que el presente pasa: es la mitad real-virtual del objeto, la mitad que, para el sujeto, no puede aparecer sino como esencial e irreversiblemente perdida. En este sentido, diríase que lo contraído por *Mnemosine* no designa otra cosa que aquello que cae fuera del punto de vista (de la representación), es decir, lo «a-focal». El sentido de la contracción cambia, pues, según se la considere de acuerdo a la síntesis pasiva del hábito o a la síntesis pasiva de la memoria. Y si bien es cierto que el presente aparece como el resultado de una contracción, esto no quita que viene referido a dimensiones por completo diferentes según la síntesis bajo la cual se enfoque. «En un caso, el presente es el estado más contraído de instantes o de elementos sucesivos, independientes los unos de los otros en sí. En el otro, el presente designa el grado más contraído de todo un pasado, que es en sí, como totalidad coexistente» (DR, 137). En un caso, la contracción lo es,

pues, de instantes mutuamente exteriores los unos a los otros; en el otro, de niveles de pasado ilimitadamente implicados los unos en los otros. De ello se sigue que el marco en el que opera la contracción propia de *Habitus* es el de una «repetición “física”», donde un instante o un término-percepción precedente desaparece cuando aparece el siguiente, mientras que el marco en el que actúa la contracción característica de *Mnemosine* es el de una «repetición “psíquica”», es decir, de una «repetición de “planos” en lugar de una repetición de elementos sobre un único y mismo plano» (B, 61). Existe una gran diferencia en este sentido entre las dos repeticiones física y psíquica, la material y la espiritual, la actual y la virtual. «Una es repetición de instantes o de elementos sucesivos independientes; la otra, repetición del Todo, en niveles diversos coexistentes» (DR, 139). Finalmente, y por tal motivo, se divisa que ambas repeticiones mantienen una relación muy distinta con la diferencia como tal. De la repetición física *Habitus* sustrae o sustrae una diferencia entre instantes, elementos o partes; a partir de la repetición psíquica *Mnemosine* incluye o implica una diferencia entre niveles coexistentes de un todo. De las dos repeticiones, la material y la espiritual, «la diferencia es sustraída a una, en la medida en que los elementos o instantes se contraen en un presente viviente. Está incluida en la otra, en la medida en que el Todo comprende la diferencia entre sus niveles. Una está desnuda, la otra vestida; una es de las partes, la otra del todo; una de sucesión, la otra de coexistencia; una actual, la otra virtual; una horizontal, la otra vertical» (DR, 139).

De todo lo anterior se colige, finalmente, que aquello que el sujeto vive empíricamente como una sucesión de presentes actuales y diferentes, es, además, la coexistencia siempre creciente de todos los niveles diferenciales del pasado virtual, donde cada «recuerdo» contiene, en un grado variable de contracción intensiva, la integralidad del pasado. De este modo, se dibuja una asimetría cada vez más insistente entre el presente-materia y el pasado-memoria, la percepción actual y el recuerdo virtual, la existencia psicológica y la persistencia extra-psicológica. Bien es cierto que el presente viviente encuentra en el pasado puro la condición de su pasaje, la razón de su reproducción cíclica o periódica, pero resta que, en cierto sentido, *Habitus* puede prescindir de *Mnemosine* por cuanto él está siempre grávido de factores circundantes que, en cuanto tales, lo empujan a no retener de la realidad y de los objetos más que lo esencial y útil, lo actual y disponible (entiéndase: todo aquello que corrobore o se adecue a las formas social y «estadísticamente» aceptadas de pensar y/o de actuar). He aquí, pues, la ambivalencia propia de *Habitus*: por una parte, el hábito aparece como la raíz constitutiva del sujeto, o sea, como el dinamismo fundamental gracias al cual el espíritu aún no subjetivado rebasa lo dado en la experiencia y se desarrolla paulatinamente en

el tiempo determinado como presente que pasa; pero por la otra, señala también una indexación del proceso de subjetivación sobre los códigos y territorialidades sociales en vigor, es decir, un sojuzgamiento (*assujettissement*) mediante el cual aflora inevitablemente una tendencia a la «inercia» existencial —o, como ya señalábamos capítulos atrás, una reactividad— cuyo principal efecto reside en que el sujeto (constituido) «*se atiene* a la conservación de lo que posee» (*ES*, 101). Para decirlo pronto y mal, tengamos presente pues que el hábito «no sólo nos familiariza con todo aquello de lo que hemos disfrutado largo tiempo, sino que además engendra una disposición en su favor y nos la hace preferir a otros objetos, que acaso son más estimables, pero a los que conocemos menos»⁵²³. Y bien mirado, no es más que otra manera de decir que *Habitus* opera una selección práctico-circunstancial que retiene algunos términos-percepciones y «deja pasar» los demás; por ello, Deleuze insiste en que todo objeto consta siempre de dos mitades imposibles: su mitad actual-presente, que existe para el sistema percepción-conciencia y que puede ser representada; su mitad virtual-pasado, que insiste por debajo de ese sistema y que escapa asimismo a la lógica del reconocimiento.

A cada instante el tiempo se desdobra, pues, en dos direcciones asimétricas, «en presente y pasado, presente que pasa y pasado que se conserva» (*IT-C2*, 115); o, si se prefiere, en dos líneas temporales, por naturaleza heterogéneas, entre las cuales se establece una comunicación de tipo transversal. Bien es cierto —subraya Deleuze— que «la mayoría de los caracteres de una duración, de una memoria bergsoniana» (*ES*, 100) ya se encuentran esbozados en el Hábito, pero no por ello el pasado deja de remitir aquí a una mera dimensión del presente viviente; o, lo que es igual, a un antiguo presente que la memoria-recuerdo puede, en cualquier momento, traer a presencia y re-presentar asimismo en y para una conciencia. En cambio, lo que se constituye originariamente como pasado y coexiste no obstante con el presente, es lo que nunca ha sido presente. «Y lo que nunca se ha presentado no puede ser re-presentado», razón por la cual «el sistema percepción-conciencia sólo puede recordar *su* pasado en la medida en que *le* ha pasado y ha pasado *por él*: un recuerdo puede ser sólo actualizado porque antes ha sido vivido, un pasado sólo puede volver si antes fue presente»⁵²⁴. Sentada no obstante la contemporaneidad aberrante del pasado-virtualidad con el presente-actualidad, la cuestión estriba en saber pues si aquello que no ha sido retenido por la selección práctico-circunstancial de la percepción —en una palabra, lo nunca vivido— puede ser

⁵²³ D. HUME: *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, 1998, p. 675.

⁵²⁴ J.-L. PARDO: *Deleuze: violentar el pensamiento*, Madrid, Cincel, 1990, p. 35.

rescatado para el sujeto, aunque todo parezca indicar a primera vista que se trate de un «tiempo perdido», esencial e irreversiblemente «olvidado».

Éste, según muestra Deleuze, es precisamente el punto en el que Proust retoma y «relewa» a Bergson. Bergson considera en efecto que el recuerdo o el pasado puros no pertenecen al dominio de lo vivido⁵²⁵. Entre el presente actual y el pasado virtual, la percepción consciente y el recuerdo puro se instaura una auténtica diferencia de naturaleza que ningún ejercicio voluntario de la memoria es capaz de suturar. Pero, ¿en qué consiste concretamente esa incapacidad de la memoria voluntaria o de la «Memoria-recuerdo» para dar un salto directamente en el pasado puro y penetrar asimismo en su ser en sí? Tiene que ver con el hecho de que ella va siempre de un presente actual a un presente que ha sido, o sea, a algo que fue presente y ya no lo es. Por eso el pasado de la memoria voluntaria es doblemente relativo: por una parte, al presente que ha sido; por la otra, al presente en relación al cual es ahora pasado. En este sentido, «podemos decir que esta memoria no toma directamente el pasado, sino que lo recompone con presentes» (*PS*, 70). Y esa recomposición la memoria voluntaria o psicológica no la realiza de otra manera que por medio de un mecanismo asociativo que retiene, por una parte, la semejanza entre una sensación presente y una impresión pasada, y, por la otra, la contigüidad de la sensación pasada con un conjunto que entonces el sistema percepción-consciencia no vivía, y que renace bajo el efecto de la sensación presente⁵²⁶. En todo caso, resta que el uso voluntario de la memoria no puede conseguir otra cosa que un «mixto mal analizado», una mera diferencia de grado, por cuanto la recomposición que lleva a cabo supone una reducción del pasado puro al antiguo presente que ha sido, o al actual presente con respecto al cual es pasado. No obstante, si bien existe un punto en el que Proust se acerca a Bergson, es precisamente éste, a saber: que nunca vamos del presente al pasado, de la percepción consciente al recuerdo puro, sino del pasado al presente, del recuerdo a la percepción⁵²⁷. De no tener en cuenta esa «revolución bergsoniana» —dice Deleuze— corremos asimismo el riesgo de incurrir en una doble ilusión: «por una parte, [creer] que el pasado como tal sólo se constituye *después* de haber sido presente y, por otra parte, que en cierto modo se reconstituye por medio del nuevo presente respecto del cual es ahora pasado» (*B*, 58). Ya hemos visto que, en cierta medida, el pasado no tiene necesidad del presente para

⁵²⁵ Cf. *B*, 60, nota 16.

⁵²⁶ Cf. *PS*, 68.

⁵²⁷ Cf. *B*, 64.

constituirse, puesto que se acumula y se conserva a sí mismo, que es lo que es. Sin embargo, una vez sentada esa auto-conversación del pasado puro en sí, Bergson no se preocupa por su posible reminiscencia al decretar imposible su rememoración. En efecto «a Bergson le basta con saber que el pasado se conserva en sí. A pesar de sus profundas páginas sobre el sueño, o sobre la paramnesia, Bergson no se pregunta esencialmente cómo el pasado, tal como es en sí, puede ser salvado» (*PS*, 71). A este pasado puro lo cualifica Proust en *La Recherche* como «tiempo perdido»; y no perdido solamente en el sentido de «desperdiciado» o «desaprovechado» sino, también, y ante todo, en el de «dejado pasar» por la percepción consciente del presente-actualidad. El tiempo perdido cuya búsqueda se emprende es precisamente el pasado puro, el que jamás ha sido vivido ni percibido por el sistema percepción-conciencia. Bergson ha mostrado que todo el pasado se conserva en sí; ahora corresponde a Proust determinar el modo de *experimentar* ese tiempo-memoria que aquél declara no-susceptible de ser vivido ni recordado por el sujeto en modo alguno. De ahí se deriva, pues, la pregunta de corte proustiano que Deleuze retoma por cuenta propia: «todo el pasado se conserva en sí», pero «¿cómo salvarlo *para nosotros?*» (*DR*, 140).

Ya hemos visto que la síntesis activa de la memoria —o, lo que es igual, su uso o ejercicio voluntario— es incapaz de hacer penetrar al sujeto en ese pasado inmemorial. De ser así, no podemos recusar una consecuencia necesaria, a saber: que salvar el pasado puro para nosotros *no* depende de nosotros; o, dicho en otros términos, que su salvación nunca puede depender de una «decisión premeditada» ni tampoco de una «buena voluntad» del pensador; antes bien, atañe a una lógica experimental que difiere punto por punto de la lógica del reconocimiento. ¿Cómo rememorar pues lo inmemorable? Ya lo señalábamos capítulos atrás: bajo los auspicios de un *encuentro* contingente y azaroso con algo que no depende de la memoria y que ésta, sin embargo, no puede dejar de recordar. El objeto fundamental de ese encuentro —lo hemos visto— no es otra cosa que el signo, es decir ahora, «la mitad faltante a los objetos que se conservan en el aparato psíquico subjetivado, y que no puede ser traída voluntariamente a la conciencia»⁵²⁸. En otras palabras, el signo, como mitad real-virtual (o «perdida») del objeto, se caracteriza por faltar a su propia identidad y, a su vez, por remitir a algo otro. Por eso, cuando dice Deleuze del objeto virtual (o parcial) que es «esencialmente pasado», que «es un jirón de pasado puro» (*DR*, 161-162), quiere dar a entender, siguiendo la célebre interpretación que propone Lacan de la carta robada de Edgar Allan Poe, que el signo «está donde se lo encuentra sólo con la condición de ser buscado donde no está» (*DR*, 162), es

⁵²⁸ J.-L. PARDO: *Op. Cit.*, p. 36.

decir, que coexiste con la mitad real-actual o presente del objeto sin por ello confundirse con ella; o, lo que es igual, que no por estar oculto es inmediatamente visto ni visible, a imagen de las visibilidades foucaultianas que siguen siendo invisibles mientras uno se limita al objeto en el que éstas están como «plantadas». De lo que se trata en este sentido es de una incorporación del objeto virtual al objeto real que, sea dicho de paso, no implica totalización alguna. Henos aquí, pues, con la ambigüedad misma del signo: mientras que el objeto real está sometido a la ley de estar o no estar en algún lugar, el signo (también llamado objeto virtual) tiene por el contrario la propiedad de estar y de no estar ahí donde está; lo cual se traduce desde el punto de vista del tiempo diciendo que el signo es el «objeto = x»; es decir, el índice de una semejanza esencial o de una diferencia de naturaleza que circula entre las dos series heterogéneas, el presente viviente y el pasado puro, y que las pone inesperadamente en contacto. En tanto que objeto de un encuentro fundamental, le corresponde pues la función de establecer una conexión entre la serie real-actual del presente y la serie real-virtual del pasado, de reunir las dos mitades imposibles de la realidad. El signo, cuya naturaleza consiste en implicar en sí la heterogeneidad como relación, es precisamente quien desempeña la función de conector interserial, quien sintetiza la Diferencia que circula entre las dos series; diferencia gracias a la cual el «fondo» virtual (= el todo del pasado puro que contiene varios planos intensivos coexistentes) sube repentinamente a la «superficie» actual (= el plano extensivo del presente viviente en el que se contraen instantes o elementos sucesivos independientes los unos de los otros).

Diríase que el signo, en cuanto tal, no designa otra cosa que «lo desconocido que llama a nuestra puerta» (*DRL*, 311). Y si bien es cierto que posee un estatuto ambiguo, ello se debe precisamente a esa paradoja según la cual el signo no se manifiesta en el presente-actualidad más que bajo la forma de una «fulguración», a imagen del relámpago que «se distingue del cielo negro, pero [que] debe arrastrarlo consigo, como si se distinguiese de lo que no se distingue». Razón por la cual, finalmente, «se diría que el fondo sube a la superficie, sin dejar de ser fondo» (*DR*, 61). En este sentido, el signo es aquello que, al estar rodeado de una «constelación» o «nebulosidad de imágenes virtuales» que arrastra consigo (el fondo intensivo), irrumpe violenta y subrepticamente en la esfera de presencia y coherencia afín al mundo de la representación; o, lo que es igual, al campo homogéneo de los objetos reconocidos y de las significaciones explícitas (la superficie extensiva). Tal irrupción, que conlleva la puesta en jaque del mecanismo de reconocimiento, coincide asimismo con ese momento en el que el presente-actualidad (a defecto del cual el sentido común no podría ejercerse) permanece como «suspendido» en provecho de «un pedazo de tiempo en estado

puro» (y, correlativamente, de un «para-sentido» de cuya emergencia es este último la condición de posibilidad). He aquí, pues, el fondo virtual e intensivo que, por mediación del signo, sube a la superficie y rompe así el orden (de sucesión) del tiempo (concebido como presente que pasa) en el que opera la razón representativa. Asimismo, si bien es un hecho irrefutable que el presente-actualidad; o, si se prefiere la terminología bergsoniana, que «el tiempo espacializado» es aquello en lo que «nos situamos de ordinario», resta que ése es incapaz de agotar por completo el «zumbido ininterrumpido de la vida profunda»⁵²⁹ cuyo testimonio queda recogido en una experiencia, desde todos los puntos de vista, *extraordinaria*, sin dejar por ello de ser real: el signo es, pues, aquello que agrieta el espacio de contigüidad y/o de separación requerido por la representación y que permite asimismo al tiempo o pasado puro —ese algo impensado y, por ende, no recordado, que se agita en los bajos fondos de la imagen dogmática del pensamiento— precipitarse en la brecha temporal así abierta.

Ya hemos mostrado que el signo es lo que fuerza el pensamiento a pensar lo impensado y/o impensable (el cogitandum). Ahora bien, del carácter polimórfico del pensamiento (ése —lo hemos visto— no remite a una facultad en particular sino al «devenir-activo» de todas y cada una de las facultades) se sigue asimismo que el signo es también lo que obliga la memoria a recordar lo que Bergson declaraba no-susceptible de ser vivido ni recordado para el sujeto en modo alguno (el memorándum); en una palabra, es lo que posibilita la reminiscencia (en sentido deleuziano). Y si la memoria puede asimismo deshacerse del sentido común y pretender —por así decirlo— a un uso no-empírico o extra-psicológico, es precisamente porque la violencia efractiva del signo —lo acabamos de ver— coincide con la puesta en jaque del mecanismo de reconocimiento; o sea, con la neutralización del ejercicio concordante y armonioso de todas las facultades pensantes sobre un objeto que se supone es siempre el mismo (que puede ser sentido, imaginado, recordado, concebido, etc., para el sujeto). Recordemos en efecto que el signo sólo sale al encuentro del pensamiento en la forma de un elemento intensivo (= afecto, devenir, fuerza); razón de por qué nunca se deja apresar en el atolladero de la representación. Pues, ya hemos señalado sobremanera cuánto la razón representativa (o la inteligencia) tan sólo trata con «cantidades» o «magnitudes extensivas», es decir, con objetos ya repartidos en la extensión y ya recubiertos bajo las cualidades correspondientes (o con «multiplicidades cuantitativas»⁵³⁰, como diría Bergson). El signo

⁵²⁹ Cf. H. BERGSON: *La pensée et le mouvant. Essais et conférences*, Paris, PUF, 1950, pp. 166-167.

⁵³⁰ Cf. B, 36.

induce, pues, en el pensamiento un movimiento forzado, una éxtasis o desquicio violento que no vierte otra cosa que la experiencia «real» —y ya no meramente «posible»— de un pensamiento que, a pesar suyo, es llevado a entablar *inmediatamente* relación con aquello que, de ordinario, es decir, desde el punto de vista mediador, autocentrado y homogeneizante de la *concordia facultatum*, le resiste. En otras palabras, el signo no es solamente lo heterogéneo en sí que coloca sin mediación alguna a la sensibilidad ante aquello que, bajo la perspectiva del reconocimiento, es decir, desde el punto de vista de un ejercicio empírico o voluntario de las facultades, *no* puede ser aprehendido por ella (el *sentiendum*), sino también aquello por lo cual la memoria está llamada a recordar en el mundo lo que la concierne exclusivamente, pero que le escapa necesariamente en su uso voluntario o psicológico (el arriba aludido *memorandum*). Así pues, si bien es cierto que el acto efectivo de pensar no se instituye más que en una síntesis pasiva, la contracción propia de *Habitus* en tanto que «es constitutiva de un signo» (*DR*, 123), resta que el cuadro de la activación involuntaria del pensamiento permanecería incompleto si no se añadiese que la sensibilidad-origen, en cuanto desquiciada por la irrupción fortuita e imprevisible del signo, comunica a su vez a la memoria su propia violencia, obligándola de este modo a *buscar* en el signo ese algo inmemorial que éste implica o envuelve en sí, y de cuya constitución virtual la segunda síntesis pasiva, la de *Mnemosine*, es responsable.

Esa búsqueda, que emprende el pensamiento bajo la efracción del signo, designa lo que Deleuze —ya lo hemos visto— denomina un «aprendizaje». Ahora bien, no hay aprendizaje alguno que pueda existir amputado de sus bases afectivas, pues «como ya decía Platón hace dos mil quinientos años, en el principio de toda adquisición y transmisión de saber está el “eros”: el amor por el objeto enseñado»⁵³¹. Y esto es así en la medida en que, una vez encontrado el signo y superado el primer momento de rechazo mutuo, nunca el pensamiento cesa de estar trabajado y atormentado internamente por el nuevo horizonte problemático que aquél le está abriendo; apertura de sentido que no tiene lugar sino a nivel subrepresentativo. En otras palabras, una vez realizado el encuentro y superada la fase inicial de enemistad (o misosofía), el pensamiento se vuelve «celoso» del objeto encontrado y se encuentra inevitablemente involucrado en una *recherche* amorosa cuyo cometido consiste en extraer del signo esa «capa» virtual, ideal (*idéelle*) y problemática (el sentido), que insiste en el campo de la representación como el pasado puro persiste en —y coexiste con— el presente-actualidad. Por ello, diríase que *Eros* es quien hace penetrar a *Mnemosine*, la memoria involuntaria, en el

⁵³¹ C. CASTORIADIS: *De la fin de l'histoire* (Ouvrage collectif), Paris, Félin, 1992, p. 67.

ser en sí del pasado puro; o, si se prefiere otra terminología, que la búsqueda del «tiempo perdido» remite, siempre, y en última instancia, a una «exploración erótica»⁵³². He aquí, pues, el lazo íntimo que relaciona estrechamente a *Eros* con *Mnemosine*: «Eros arranca al pasado puro objetos virtuales, nos los da para que los vivamos» (*DR*, 163). Así pues, si todo aprendizaje —por definición, erótico o amoroso— lo es de los signos, es decir, de mínimos envueltos, que por ser problemáticos, incitan a pensar mucho, es porque todo signo genera la *paradoja* según la cual el sistema percepción-conciencia y la memoria inconsciente, el presente que actúa y el pasado que se conserva en sí, el agente y la condición, se solapan subrepticamente en una proximidad indiscernible.

Ése es precisamente el momento en que la dualidad existente entre la percepción presente y el recuerdo puro queda suspendida en provecho de la coexistencia virtual del pasado consigo mismo en diferentes grados de tensión; coexistencia gracias a la cual la memoria involuntaria se libera asimismo del orden —de la sucesión— del tiempo para definirse por una auto-simultaneidad de sus distintos pliegues y repliegues. La irrupción del signo en la representación coincide, pues, con ese momento en que las series real-actual y real-virtual, el presente de la percepción y el pasado del «recuerdo» (los «repliegues de la materia» y los «pliegues del alma», diría Leibniz), aparecen como las dos caras exterior e interior, y ahora, reversibles, de un mismo pliegue que cose y sutura los dos niveles, de una misma diferencia interserial: el «entrepliegue» (*Zwiefalt*); reversibilidad de las caras o superación del dualismo serial, que sea dicho de paso, se realiza mediante un tránsito hacia un régimen de las diferencias que ya no es de contradicción sino —lo hemos visto capítulos atrás— de «vice-dicción». Pues, el presente-actualidad y el pasado-virtualidad, el sistema percepción-conciencia y la memoria involuntaria, del mismo modo que «lo sensible y lo inteligible, el cuerpo y el alma, la materia y el espíritu», «se abren unos sobre otros en virtud de diferencias infinitesimales en lugar de oponerse sobre planos macroscópicos y grandilocuentes»⁵³³. De todo ello, se puede concluir, finalmente, lo siguiente: que si el pensamiento sólo empieza a pensar —y la memoria, a recordar— bajo la violencia y captación de un signo, y si el signo, a su vez, es el índice de una diferencia o de un entrepliegue por la/el cual las series heterogéneas de la percepción presente y del «recuerdo» pasado se vice-dicen, se vuelven

⁵³² Cf. *DR*, 141. Véase también: F. ZOURABICHVILI: *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 2004, p. 97.

⁵³³ J.-L. PARDO: *Op. Cit.*, p. 39.

reversibles y se comunican de forma aberrante en una «zona de indeterminación», entonces conviene admitir y reconocer que sólo se empieza a pensar de forma efectiva —es decir, a *problematizar*— en una suerte de «entre-dos-tiempos»; razón de por qué «la filosofía, advierte Deleuze, siempre es entre-tiempo» (*QF*, 161). No basta con decir, pues, que el sujeto vive en el presente. Bien es cierto que él necesita un presente para la acción, pero cuando, a merced de un encuentro fundamental, surge el signo en el medio-presente que le sirve de encuadre para la efectuación de sus actos y el desarrollo de sus actividades, el sujeto se encuentra repentinamente desprovisto de su poder de actuar. Entregado indefenso a la potencia del afecto, tan sólo está apto para formular una pregunta contemplativa obstinada: «¿Qué ha pasado exactamente?» (*LS*, 196). La situación ha cambiado, y bastaría con contraer un nuevo hábito para poder reaccionar de nuevo; pero en el intervalo, en el intersticio, ha surgido algo más profundo que toda situación presente, a saber: una pura cesura insistente, una diferencia entre dos dimensiones inconciliables del tiempo por la cual el sujeto se siente «idiota», «estúpido»; es decir, incapaz de pensar lo que acaba de ocurrir. He aquí, pues, el acontecimiento «como suspendido sobre sí mismo, planeando sobre sí mismo, sobrevolando su propio campo» (*LS*, 197).

La diferencia (interserial), de la cual el signo es índice, aparece entonces como una comunicación transversal de heterogéneos; o, lo que viene a ser lo mismo, como un contagio recíproco de puntos de vista. Y entre ellos se interpone forzosamente una distancia indescomponible, puesto que el encuentro efectivo entre las series heterogéneas, las del presente y del pasado, no releva de una fusión, sino al contrario, de un vaivén incesante entre puntos de vista divergentes. En efecto, tengamos presente que los puntos de vista no divergen más que bajo la condición de implicarse mutuamente, de suerte que cada uno «deviene» el otro en un intercambio desigual que no equivale a una simple permutación. Ese intercambio, cuyo régimen es el de la vice-dicción —y su operador lógico, el de la disyunción inclusiva—, no define otra cosa que esa zona de indeterminación (o de indiscernibilidad) donde lo actual se vuelve *à la lettre* inasignable. Pues, si bien es cierto que un punto de vista no se actualiza más que «dejando pasar» a otro (ya que dos puntos de vista no pueden coexistir actualmente), resta que el proceso no deja de implicar por ello una coexistencia virtual de los puntos de vista, un envolvimiento y una vice-dicción de los mismos —«punto de vista sobre el punto de vista» (*LS*, 223), en los dos sentidos a la vez. Ahora bien, esa coexistencia virtual —lo hemos visto— no se opone a lo real sino a lo actual. Hace falta en efecto que ella sea plenamente real en la medida en que condiciona el afecto, es decir, el signo como elemento intensivo, que constituye como tal la consistencia misma del sujeto larvario. Pero dicho esto, ¿cómo esa

coexistencia puede ser vivida si el sistema percepción-conciencia opera exclusivamente en esa esfera de presencia y presente que es lo actual? La respuesta, como ya veníamos anunciando líneas atrás, se encuentra en esa auto-simultaneidad del presente y del pasado, en tanto que provocada por la irrupción violenta del signo, y que Deleuze resume en la fórmula siguiente: el «cristal de tiempo» (*IT-C2*, 115). Cuando la actualidad de la percepción presente y la virtualidad del «recuerdo» pasado pasan bajo un régimen de «auto-simultaneidad»⁵³⁴; o, dicho en otros términos, cuando el signo-afecto se convierte en el vector y soporte de un devenir paradójico, aquello que deja de ser discernible en ese devenir, no sólo son los puntos de vista, sino también y ante todo la dualidad misma del presente y del pasado, de lo actual y de lo virtual. Por eso Deleuze evoca una «imagen bifaz, mutua, actual y virtual a la vez» (*IT-C2*, 363), donde la distinción de lo actual y de lo virtual persiste, insiste, pero se ha vuelto inasignable. De esto se sigue a su vez que lo actual no se desvanece en provecho exclusivo de lo virtual (ya que, de ser así, se convertiría en algo no-susceptible de ser vivido), sino que se convierte en algo imposible de localizar —en suma, *distinto-indiscernible*. Podemos contestar ahora a esa pregunta fundamental que Deleuze planteaba en la estela de Proust: al interrogante: «¿cómo salvar el pasado puro *para nosotros?*», hay que responder diciendo que la coexistencia virtual sólo puede ser vivida en la permutación incesante de lo actual y de lo virtual, del presente y del pasado, de la percepción y del «recuerdo»; vaivén incesante, imprevisible e impersonal que no depende, por tanto, de la buena voluntad de un sujeto activo, pero que, sí, determina al sujeto del devenir como sujeto larvario por cuanto destaca su carácter altamente problemático e indecible.

Vivir lo nunca vivido, rescatar el pasado inmemorial: tal es, pues, el cometido de la ya célebre reminiscencia. Sin embargo, tengamos presente que la reminiscencia (en sentido deleuziano) designa una síntesis pasiva o una memoria involuntaria, que difiere por completo de toda síntesis activa de la memoria voluntaria. Ella arranca al pasado puro objetos virtuales, y se los entrega al sujeto larvario para que él los pueda vivir. De este modo, se divisa que el objeto virtual, cualquiera sea la forma que tenga (una ciudad, un amor, una mujer, etc.), nunca resurge como fue presente, sino que, al contrario, aparece —o mejor dicho, fulgura— «en un esplendor nunca vivido» (*DR*, 140) que evidencia por fin y asimismo su doble irreductibilidad: al presente que ha sido, por un lado; pero también al presente actual que podría ser, por el otro. La reminiscencia es lo que permite, pues, al pensamiento adentrarse de

⁵³⁴ Cf. J. CANAVERA: «Dé(cons)truire le sujet pour engendrer la pensée. Ce que philosopher veut dire selon G. Deleuze», *Endoxa: Series filosóficas* (UNED), 2011, N.º 28, p. 250.

golpe en el Olvido, el cual difiere por naturaleza del olvido que la síntesis activa de la memoria vence empíricamente por representación de los antiguos presentes, y lo que le brinda asimismo la posibilidad de investir el en-sí del pasado puro, haciéndolo penetrar de este modo en esa coexistencia virtual que insiste debajo de lo actual y lo representable, y que proporciona el elemento en el cual el presente pasa y los presentes se entrelazan y se interpenetran. En efecto, recordemos que el presente no contiene la razón de su pasaje, motivo por el cual el eco de los presentes acaba formando «una pregunta insistente que se desarrolla en la representación como un campo problemático, con el imperativo riguroso de buscar, de responder, de resolver» (*DR*, 140). Y si bien es cierto que la sucesión de los presentes actuales señala la manifestación de algo más profundo, resta que ese algo más profundo designa precisamente todo aquello que la razón representativa, en tanto que apoyada sobre el hábito y su correspondiente criba selectiva, rechaza en el no-ser, mientras el pensamiento no haya tenido la ocasión de realizar encuentro alguno (todo encuentro siéndolo de un signo, y todo signo, de una virtualidad o Idea-problema que fuerza a pensar). No obstante, ya hemos visto que la fulguración del signo, en tanto que condiciona la permutación súbita de lo actual y de lo virtual y, asimismo, la posibilidad de vivir lo nunca vivido (reminiscencia), aparece como la condición *sine qua non* gracias a la cual el pensamiento se dota de una voluntad impersonal (o «deseo», como diría Deleuze) de explorar lo que no es susceptible de ser recordado ni pensado desde el punto de vista de un ejercicio empírico o voluntario de las facultades subjetivas. Ahora bien, que esa búsqueda sea deudora de *Eros*; o, dicho en otros términos, que el motor del aprendizaje de los signos coincida con la «alegría» de aprender, testimonia —a ojos de Deleuze— la existencia de una tercera síntesis del tiempo⁵³⁵, que retoma a las otras dos y las «completa».

IV. 6. El futuro no-anticipable

Capítulos atrás hemos señalado una de las principales paradojas del pensamiento: para pensar de forma efectiva, hace falta, al menos en un primer tiempo, hacerse clínico, descifrador sensible y paciente de los regímenes de signos que produce la existencia, y según los cuales ella misma se produce. Ahora bien, la captación de un signo —o, lo que es igual, la posibilidad de conservar el afecto como tal y no su recaída— releva al menos en un principio de una contemplación pasiva, razón de por qué todo signo puede ser asimilado a un devenir

⁵³⁵ Cf. *DR*, 141.

contemplativo. Los devenires contemplativos, a su vez, designan la consistencia misma de nuestra existencia, es decir, aquello por lo cual algo se distingue, brillan puntos singulares o notables, destellan discontinuidades y singularidades, en lugar de una noche negra e indiferenciada en donde la acción —vale decir, la explotación ordinaria de los medios en los que se efectúan nuestros actos y se desarrollan nuestras actividades— lo es todo. El signo es lo interesante o notable por definición, el afecto o lo que obliga el pensamiento a pensar —en una palabra, el «deseo». Ahora bien, ¿en qué consiste el deseo para Deleuze? Ya lo hemos visto capítulos atrás: no se define ni por la falta ni por la espontaneidad. El deseo es local y singular, de suerte que se identifica con esos signos violentos y fortuitos que arrastran al sujeto en un devenir-otro, forjándole una voluntad que quiere su retorno y explicación. Por eso diríase que el deseo, lejos de coincidir con una pulsión vacía que trataría de exteriorizarse (Freud), consiste más bien en una síntesis pasiva; o, para decirlo de forma más precisa, en un «conjunto de *síntesis pasivas*» (AE, 33). El deseo, en cuanto tal, no vierte pues el deseo *de* un sujeto, no releva de una interioridad; antes bien, se gesta afuera, nace de un encuentro. Y ésta es precisamente la razón de por qué el fenómeno de la pretensión ligado como tal al hábito, o, dichos en otros términos, la reivindicación —por parte del sujeto— de su derecho y espera sobre aquello que contrae, es siempre secundario y derivado: siempre remite en última instancia a una voluntad impersonal que se conquista en el encuentro y a la cual el sujeto obedece. El deseo constituye en este sentido un plano impersonal y a-subjetivo, pre-individual y a-psicológico, a partir del cual el pensador experimenta y aprende; «esplendor del “SE”» o de un «Se quiere»⁵³⁶ que reclama, como tal, el retorno del signo. Tal exigencia testimonia el hecho ineludible de que el deseo es en absoluto separable de una alegría primera de la diferencia o del afecto; es decir, de una «especie de exaltación nerviosa» (PS, 15) que se confunde con una alegría de descubrimiento, y no de alivio. En definitiva, diríase que el deseo remite a una «alegría de *aprender* que quiere su propio retorno»⁵³⁷.

Ahora bien, ¿qué significa «querer su propio retorno»? La violencia del signo —lo hemos visto— coincide con ese momento en que lo actual y lo virtual, el presente y el pasado, el sistema percepción-conciencia y la memoria involuntaria pasan bajo un régimen de auto-simultaneidad, se abren el uno sobre el otro en función de una permutabilidad incesante (o vice-dicción), que coloca a la memoria ante una coexistencia virtual de puntos de vista (imposibles con la perspectiva única y huidiza de la representación), y que libera

⁵³⁶ Cf. F. ZOURABICHVILI: *Op. Cit.*, p. 97.

⁵³⁷ *Ibidem*.

asimismo un devenir paradójico, es decir, un acontecimiento —una vez señalado, claro está, que «el acontecimiento es el sentido él mismo» (LS, 269), y el sentido, el resultado o «efecto» de una translación despersonalizante entre puntos de vista heterogéneos y coexistentes. Así pues, cuando el aprendizaje, de cuya iniciación el deseo —la voluntad impersonal, el «Se quiere», en cuanto nacida/o del encuentro— es la fuerza motriz, reclama el retorno del signo, aquello que también exige a través de esa afirmación no es sino el retorno del sentido, puesto que ambos, como ya se ha mostrado con anterioridad, mantienen una relación de co-implicación o de pertenencia mutua (el complejo signo-sentido). Ahora bien, hablar de un retorno del sentido resulta cuando menos ambiguo en una filosofía de la inmanencia si no se precisa qué es lo que hay que entender por «retorno». Recordemos en efecto que el sentido, para Deleuze, no es algo que haya de ser descubierto, restaurado o re-empleado (lo que equivaldría a reintroducir una trascendencia o un depósito originario que el anti-platonismo de nuestro autor pretende precisamente derrocar); antes bien, se trata de producirlo, de inventarlo, de crearlo. Y si toda creación lo es siempre de novedad, es decir, de algo que no existe actualmente en el presente que pasa, resta que su actualización, por parcial y relativa que sea, es absolutamente necesaria para que el sujeto pueda percibirla y pensarla. De lo contrario, la novedad continuaría siendo pura virtualidad, es decir, algo no-susceptible de ser vivido en modo alguno. Pues bien, así como el signo (con el cual se confunde el deseo maquínico) es el elemento intensivo que descoloca al pensamiento, abriéndole a una permutación paradójica de lo actual y de lo virtual y haciendo posible en consecuencia el destello del acontecimiento, asimismo corresponde al pensamiento violentado operar, en medio de la nebulosidad de imágenes virtuales que acompañan al signo, el *corte-extracción* (= acto de problematización) gracias al cual el sentido será producido. Ahora bien, si todo acto de problematización coincide en última instancia con un proceso de actualización mediante el cual una Idea-problema es arrancada a su estado *différentié* de pura virtualidad, y si lo propio de lo virtual es existir de tal forma que sólo se actualiza diferenciándose (o, si se prefiere, que sólo se encarna en el presente de la metamorfosis por divergencia y creación respecto del pasado-fundamento), entonces se entiende que el problematizar, como apertura de un horizonte nuevo de sentido (o, lo que es igual, como redistribución original de los conceptos y los seres), implica forzosamente una relación esencial al porvenir en tanto en cuanto anuncia —como diría Derrida— esa «posibilidad imposible» de lo nuevo, cuyo único requisito consiste en que «jamás sea predicho, programado, ni siquiera verdaderamente decidido»⁵³⁸.

⁵³⁸ J. DERRIDA: «Cierta posibilidad imposible de decir el acontecimiento», en *Decir el acontecimiento, ¿es*

En este sentido la creación de novedad, la *novación*, en suma, el acontecimiento de sentido, constituye como tal lo inanticipable, designa todo aquello que escapa por derecho a la síntesis activa del entendimiento. En una palabra, el acontecimiento remite a todo aquello de lo cual la previsión-reconocición no puede dar cuenta, ya que, por definición, «no hay acontecimiento sino allí donde ello no espera, donde no se puede ya esperar, donde la venida de lo que llega interrumpe la espera»⁵³⁹.

El acontecimiento es lo singular por definición, el monstruo o la *anomalidad* que pone en jaque el mecanismo de reconocimiento y, con él, la capacidad previsora del sujeto activo. El acontecimiento designa, pues, todo lo que se sustrae al discurso inteligible de la filosofía por cuanto ese discurso no sólo eleva el arte de preguntar o cuestionamiento al rango de «piedad del pensamiento» (Heidegger), sino que, además, lo enmarca dialécticamente en una búsqueda y determinación de la esencia fija, de la identidad estable de las cosas. Si la pregunta *¿Qué es...?* constituye asimismo una mala pregunta, es porque prejuzga la esencia de las cosas interrogadas como identidad simple, unitaria e impasible; lo cual implica una circularidad perniciosa a raíz de la cual la respuesta está ya insinuada en la forma misma de la cuestión. Hay en este sentido una violencia característica de la pregunta dialéctica (*¿Qué es...?*), en la medida en que impone por anticipado, preimpone una respuesta posible. Y esto es así, en tanto en cuanto el orden propio de ese preguntar no es otro que el de la repetición — del eterno retorno — de lo mismo y, en suma, el de la representación misma. Ahora bien, dado que la re-presentación coincide con esa forma conceptual de lo idéntico que subordina a las diferencias, resulta asimismo incapaz de decir la diferencia que hay entre lo que sabemos de antemano de las cosas, incluso antes de que el objeto se haya presentado, y lo que debemos *aprender* de él *a posteriori*, es decir, «lo que de ninguna manera podíamos prever, anticipar o juzgar *a priori*»⁵⁴⁰. Por tal motivo, decir el acontecimiento es lo propiamente imposible desde el punto de vista de un discurso filosófico cuya lógica de la reiterabilidad presupone la identidad como principio organizativo y rector de lo real. El acontecimiento no se deja apresar en el concepto (en sentido no deleuziano): ora la representación se lo incorpora en la forma desnaturalizada de una diferencia conceptual, ora lo rechaza en la nada, en el no-ser; pero en ningún caso logra considerarlo como una *diferencia no conceptual*.

posible?, Arena Libros, Madrid, 2006, p. 82.

⁵³⁹ *Ibid.*, p. 84.

⁵⁴⁰ V. DESCOMBES: *Op. Cit.*, p. 203.

Pues bien, que el acontecimiento-sentido, en cuanto tal, escape al trabajo descriptivo-recapitulativo del concepto (en sentido no deleuziano); o, dicho en otros términos, que arruine de antemano toda forma posible de anticipación, significa pues que el porvenir al que ése está íntimamente ligado difiere por naturaleza del futuro de la previsión. Ese porvenir sólo puede concernir a lo absolutamente diferente, a lo radicalmente otro, es decir, a aquello que elimina por definición toda correspondencia tanto con el presente de la acción como con el pasado de la reminiscencia; lo cual se traduce desde el punto de vista del acontecimiento diciendo que ése no es nunca reductible a los determinismos sociales, culturales, históricos, etc. Siempre «se encuentra en ruptura o en desnivel con respecto a las causalidades», es él mismo «una bifurcación, una desviación de las leyes, un estado inestable que abre un nuevo campo de posibilidades» (*DRL*, 213). De esto se puede concluir que el acontecimiento, como tal, no consiste sino en un fenómeno del tipo emergencia; y, como bien advierte Foucault, «nadie es pues responsable de una emergencia, nadie puede vanagloriarse; ésta se produce siempre en el intersticio»⁵⁴¹; o, si se prefiere la terminología deleuziana, en una proximidad indiscernible, en un entredós a la vez distinto e indecible donde las dos series heterogéneas, el presente y el pasado, lo actual y lo virtual, pasan inesperadamente bajo un régimen de auto-simultaneidad, se vuelven reversibles como las dos caras exterior e interior de un mismo pliegue y liberan asimismo el acontecimiento, a imagen de «un saco lleno de esporas» que «las suelta como singularidades que indebidamente encerraba». Bajo la emergencia del acontecimiento las palabras cambian pues de sentido, los deseos de dirección, las ideas de lógica; «de repente, las cosas ya no son percibidas, ni las proposiciones enunciadas de la misma manera» (*F*, 115). Lo que el acontecimiento hace volver no es por tanto lo ya vivido, lo que se dio «de una vez por todas»; antes bien, lo que retorna es una «posibilidad imposible» (Derrida) en el sentido en que «lo posible no preexiste al acontecimiento sino que es creado por él» (*DRL*, 213). Por eso el acontecimiento se confunde en última instancia con un «fenómeno de videncia»: deja entrever al sujeto la posibilidad de algo distinto, de una mutación existencial o subjetiva, cuya no-asimilación, en cambio, lo condena inevitablemente a no percibir en la diversidad de los signos más que el envés monótono y poco atractivo de lo que siempre vuelve a ser lo mismo (pues, «lo que enferma a Zaratustra», sea dicho de una vez, «es precisamente la idea del ciclo: la idea de que Todo vuelva, de que lo Mismo vuelva, y vuelva a lo mismo» — *N*, 229). Esa posibilidad de algo distinto, que nos brinda el acontecimiento, implica asimismo una «creencia en el porvenir» (*DR*, 148) que difiere por

⁵⁴¹ M. FOUCAULT: *Op. Cit.*, p. 38.

naturaleza de la confianza ciega, cuando no reaccionaria, que el entendimiento deposita en su capacidad de previsión. Peor que la duda es la certeza, dice Deleuze en alguna ocasión. El acontecimiento coincide asimismo con una emancipación doble del tiempo: con una mano el tiempo se desprende del presente-agente, cuya pretensión no es otra que la de agenciarse el futuro a modo de simple dimensión subordinada (el futuro de la espera y de la acción, en tanto que se deja representar como lo previsible, y permanece incluido en el presente periódico); con la otra se deshace del pasado-condición, que al fundar el despliegue temporal en un modelo inmemorial o ser en sí ideal, rechaza del futuro todo aquello que ése tiene de indomable, y rehúsa asimismo organizarse circularmente bajo la égida del «pasado puro de la Idea» (el «devenir-loco», diría Platón), para rescatar solamente de ese mismo futuro su «devenir-igual» (lo cual se traduce también diciendo que el acontecimiento implica una doble divergencia del tiempo: una primera vez respecto de la Semejanza en el presente actual; y una segunda, respecto de la Identidad en el «antiguo presente *mítico*»). Pues bien, así como el tiempo del acontecimiento rechaza los ciclos demasiado simples, tanto el que padece el presente perpetuo de la acción cuanto el que organiza el pasado puro de la reminiscencia, asimismo diríase que el tiempo por-venir implica a su vez «una “cesura” según la cual comienzo y fin dejan de coincidir» (*DR*, 145); razón por la cual «en el tiempo ya no queda nada originario ni derivado» (*CC*, 45). En otras palabras, cualquier tipo de correspondencia entre el antes y el después ha sido abolida, el antes y el después —como diría Hölderlin— han dejado de «rimar»⁵⁴². ¿Qué significa en otras palabras esa arritmia? Lo acabamos de ver: testimonia no sólo el hecho de que el tiempo cesa de definirse como una simple sucesión de presentes actuales —y, en suma, como un presente eterno— sino también el hecho de que el tiempo *out of joint* se aligera del peso del pasado puro, abandonando de este modo toda referencia intrínseca y reminiscente a un depósito originario de sentido.

El acontecimiento implica asimismo una tercera síntesis pasiva que constituye el tiempo como un futuro «intempestivo» o «inactual», en una desfundamentación universal que priva al presente-agente y al pasado-condición de su autonomía. A esta última síntesis del tiempo la llama Deleuze «Eterno Retorno», considerando —según la interpretación que propone del pensamiento de Nietzsche— que «el eterno retorno no afecta más que lo nuevo, lo que se produce bajo la condición del defecto y por intermedio de la metamorfosis» (*DR*, 148). Para entender en qué sentido el eterno retorno atañe exclusivamente a la novedad, es decir, en qué

⁵⁴² Cf. *DR*, 145-146; *CC*, 45.

sentido él mismo se apoya sobre el presente de *Habitus* y el pasado de *Mnemosine* en aras de rebasarlos, es conveniente pasar revista, pues, a esas dos primeras síntesis del tiempo y comentar asimismo los términos en juego. Hemos visto que la primera síntesis, la del hábito, constituía el tiempo como presente vivo o viviente, en una fundación pasiva de la cual dependían el pasado y el futuro. Ahora bien, dado que esa contracción de instantes o términos-puntualidades sucesivos independientes los unos de los otros pendía ineludiblemente de una selección práctico-circunstancial, resultaba a su vez que el tiempo alumbrado por la síntesis conectiva de *Habitus* había de aparecer originariamente en la forma de un presente orientado hacia la acción; lo cual se traducía también diciendo que sólo advenían a la presencia, sólo se actualizaban —y, en suma, sólo existían— aquellos términos-percepciones que mejor se adecuaban a las necesidades y exigencias de la vida social. Por eso se decía que el presente no era sino que actuaba, y que su elemento no era el ser sino lo activo y lo útil. La segunda síntesis, la de la memoria, constituía el tiempo como pasado puro, bajo la perspectiva de un fundamento que hacía pasar el presente y advenir otro. Ahora bien, *Mnemosine* no podía ser la condición de la sucesión de los presentes actuales y de su interpenetración, sin hacer al tiempo las veces de una reserva ontológica, en donde los elementos o términos-puntualidades «dejados pasar» por el sistema percepción-conciencia venían a envolverse los unos en los otros en grados variables de tensión y dilatación, siendo asimismo el presente actual el grado máximo de contracción del pasado puro, y ese último, el sostén temporal que colmaba las rupturas e intermitencias, los hiatos y saltos, entre los presentes variables. A la contracción de instantes o elementos mutuamente exteriores sobre un solo y único plano (el presente viviente/la superficie extensiva) había que agregar, pues, una contracción de infinitos planos interiores los unos a los otros (el pasado puro/el fondo intensivo); a la sucesión actual de los presentes parciales, la coexistencia virtual del Todo del pasado puro en sus diversos niveles de contracción y dilatación. Asimismo la contracción operada por *Mnemosine*, que difería por completo de la contracción propia de *Habitus*, y que se definía como síntesis conjuntiva, venía a determinar un pasado cuyo alcance no era otro que ontológico; por ello, se decía que el pasado no existía sino que insistía, que era lo que era. De todo ello se concluía asimismo que en cada instante el tiempo se desdoblaba en un presente-actualidad que pasaba, actuaba y existía, y en un pasado-virtualidad que se conservaba a sí mismo e insistía desde su impasibilidad.

Ahora bien, una vez llegados a este punto, y rememorando asimismo la profunda intuición «ontológica» de Deleuze según la cual «es el ser el que es Diferencia, en el sentido en que él se dice de la diferencia» (*DR*, 77), no cabe duda de que dos síntesis del tiempo, el presente

viviente de *Habitus* y el pasado puro de *Mnemosine*, no bastan como para satisfacer la exigencia primordial de una filosofía para la cual no existe nada sustancial, pero en donde el movimiento real y concreto, así como la carga potencial de novedad que ese último alumbra, lo es todo —una *filosofía del acontecimiento*. Pues bien, para un pensamiento que hace suya la más radical inversión categorial, la de Nietzsche (se trata de la inversión según la cual el ser es quien se dice del devenir; lo uno, de lo múltiple; la necesidad, del azar), es preciso invocar pues una tercera síntesis del tiempo que prive al presente-fundación y al pasado-fundamento, al ser-presente que existe y actúa y al Ser que insiste y ES, de su autonomía, en provecho de un producto, «lo absolutamente nuevo», que «no hace volver ni a la *condición* ni al *agente*», sino que, por el contrario, «los expulsa, reniega de ellos con toda su fuerza centrífuga» (*DR*, 148). El eterno retorno, que es él mismo todo lo nuevo, no puede concernir más que a la Diferencia; en suma, debe ser ideado como el retorno de lo absolutamente diferente. Pues, cuando menos absurda sería la idea de un eterno retorno *de lo Mismo y a lo Mismo* en el marco de un pensamiento de inspiración nietzscheana cuya vocación anti-platónica le lleva justamente a desligar la filosofía de toda tarea fundacional: «algunos, dice Deleuze, preguntan qué hay de sorprendente en el eterno retorno, si consiste en un ciclo, es decir, en un retorno del Todo, en un retorno de lo Mismo, en un retorno a lo Mismo: pero precisamente no se trata de eso» (*N*, 228). Ahora bien, que el eterno retorno (de lo absolutamente diferente) se sirva de *Habitus* y de *Mnemosine*, es decir, del presente vivo (como diferencia sustraída a la repetición «física») y del pasado puro (como diferencia comprendida en la repetición «psíquica»), del ser-presente y del Ser, pero que los utilice como estadios, para luego abandonarlos en su camino, es pues otra manera de afirmar —y, especialmente, contra Heidegger— que la auténtica diferencia, la diferencia trascendental, no es la que estaría como «contenida» o «incluida» en el ser, determinaría lo ontológico como un ámbito previo y distinto a lo ente, y posibilitaría asimismo el presenciarse de los entes en su diversidad empírica (la llamada «diferencia ontológica»), sino aquella diferencia, que sin pertenecer a ninguno de los dos ámbitos, relaciona disyuntivamente el ser con lo ente —o, si se prefiere la terminología deleuziana, el ser-presente (como síntesis conectiva de elementos o instantes mutuamente exteriores) con el ser en sí del pasado (como síntesis conjuntiva de los diversos niveles del Todo)— en una zona de proximidad indiscernible donde tanto la diferencia «sonsacada» de la repetición física como la diferencia «comprendida» en la repetición psíquica, tanto la repetición «desnuda» de la materia-extensión cuanto la repetición «vestida» de la memoria-tiempo, colisionan violentamente, permutan una con otra y dejan respectivamente paso a la «diferencia en sí misma» y a la «repetición para sí misma», para anunciar finalmente en el

porvenir, en tanto que determinado por la síntesis disyuntiva del eterno retorno, la indefectible alianza de ambas nociones: *répétition e(s)t différence*. He aquí que, en esta última síntesis pasiva del tiempo, la del eterno retorno, la filosofía de la diferencia se muestra tal como es, a saber: como una filosofía de la repetición, donde toda repetición lo es de la diferencia difiriendo, y la diferencia, de una repetición diferenciante; donde la repetición regia, la del porvenir, subordina a las otras dos y las destituye de su autonomía; donde «la verdadera diferencia no está entre lo interior y lo exterior» (entiéndase: entre la diferencia «sonsacada» a la repetición material y la diferencia «comprendida» en la repetición espiritual), sino «en la frontera, insensible, incorporeal, ideal» (LS, 197) que reúne de forma aberrante las dos mitades imposibles de lo real, el presente actual y el pasado virtual, para hacerlas disyuntar, divergir o disonar nuevamente (según la cláusula de la reversibilidad que implica el acontecimiento como entre-dos-tiempos o tiempo-pliegue).

Una filosofía de la repetición pasa por todos los «estadios», condenada a repetir la repetición misma. Pero a través de esos estadios asegura su programa: hacer de la repetición la categoría del porvenir; servirse de la repetición del hábito y de la memoria, pero utilizarlas como estadios, y dejarlas en su camino; luchar con una mano contra Habitus, con la otra contra Mnemosine; rechazar el contenido de una repetición, que se deja, bien que mal, «sonsacar» la diferencia (Habitus); rechazar la forma de una repetición que comprende la diferencia, pero para subordinarla todavía a lo mismo y a lo semejante (Mnemosine); rechazar los ciclos demasiado simples, tanto el que padece un eterno presente (ciclo consuetudinario) como el que organiza un pasado puro (ciclo memorial o inmemorial); cambiar el fundamento de la memoria en simple condición por defecto, pero también la fundación del hábito en quiebra del «*habitus*», en metamorfosis del agente; expulsar el agente de la condición en nombre de la obra o el producto; hacer de la repetición, no aquello de lo cual «se sonsaca» una diferencia, ni lo que comprende la diferencia como variante, sino hacer de ella el pensamiento y la producción de «lo absolutamente diferente»; hacer que, por sí misma, la repetición sea la diferencia en sí misma (DR, 151-152)

En la tercera síntesis, el presente y el pasado no son más que dimensiones del porvenir, en el sentido en que el futuro como modo temporal original, como temporalidad propia del devenir, del acontecimiento, de lo nuevo, sólo puede surgir al precio de una doble destitución, la del presente-fundación y la del pasado-fundamento, la del ser-presente y la del Ser — reparemos efectivamente en que la memoria ontológica bergsoniana (como fundamento del tiempo) nunca había dejado de pecar de cierto platonismo y de generar asimismo la

ambigüedad según la cual el despliegue temporal parecía ser deudor de un depósito originario de sentido. Ahora el presente no es más que un actor o un agente destinado a borrarse; y el pasado, una condición que sólo puede actuar por defecto. El futuro determinado por la síntesis pasiva del eterno retorno, el cual constituye asimismo la temporalidad del acontecimiento, coincide pues con la autonomía del producto, con la independencia de la obra. Ahora bien, ese carácter «incondicional» del producto respecto del pasado-condición, de la obra con respecto al presente-agente, evidencia, en última instancia, y como ya veníamos anunciando líneas atrás, que «el eterno retorno es [profundamente] selectivo». Hemos aquí, dice Deleuze, con el «secreto de Nietzsche» (*N*, 228). En efecto, el tercer modo temporal, el que concierne al porvenir en cuanto tal, no sólo afirma el presente y el hecho de que ése suceda a otro (pasado), sino que, de alguna manera, apela esa sustitución, viendo en ella el destino de todo presente. Pues como dice nuestro autor: «jamás el [presente] que pasa podría pasar, si no fuera ya pasado al mismo tiempo que presente, *todavía futuro al mismo tiempo que presente*. [...] es preciso que el [presente] sea a un tiempo presente y pasado, *presente y devenir*, para que pase (y pase en beneficio de otros [presentes]). Es preciso que el presente coexista consigo como pasado y *como futuro*. Su relación con los otros [presentes] se funda en la relación sintética del [presente] consigo mismo como presente, pasado y futuro»; y agrega: «el eterno retorno es pues la respuesta al problema del *pasaje*» (*NF*, 71-72)⁵⁴³. En otras palabras, diríase que el Eterno Retorno no sólo coincide con una mera constatación del devenir; antes bien, convierte el devenir mismo en el objeto de una afirmación pura: «todo lo que existe está en devenir, nada está dado “una vez por todas”»⁵⁴⁴. Ahora bien, a esa afirmación primaria del devenir corresponde a su vez una negación concomitante o adyacente, a saber: la que consiste en rechazar, en no dejar retornar, todo aquello que emite la pretensión dialéctica, idealista o nihilista de ser y/o existir «una vez para siempre»: Dios, el Yo, el Mundo. Por eso «el eterno retorno, afirma Deleuze, debe compararse a una rueda, cuyo movimiento está dotado de un poder centrífugo que expulsa todo lo negativo» (*N*, 229); o, lo que es igual, suprime los goznes, los ejes o los puntos cardinales cuya función —lo hemos visto— no es otra que la de curvar el tiempo y organizarlo, ora en la forma de un ciclo consuetudinario (el presente periódico), ora en la forma de un ciclo memorial o inmemorial (el pasado puro), garantizando en cualquier caso el primado de lo Mismo y, a la postre, los derechos mismos de la

⁵⁴³ Las bastardillas del primer fragmento son nuestras.

⁵⁴⁴ F. ZOURABICHVILI: *Op. Cit.*, p. 72.

representación, ya que «el primado de la identidad, cualquiera sea la forma en que ésta sea concebida, define el mundo de la representación».

El eterno retorno, como afirmación del devenir en cuanto devenir, implica al contrario la abjuración de toda trascendencia, en provecho —lo hemos visto— de un plano (o campo) de inmanencia. Ahora bien, dado que dicho plano consta de dos caras inseparables, reversibles y abiertas la una sobre la otra, el pensamiento y el ser, se entiende por qué Deleuze, en su interpretación del Eterno Retorno nietzscheano, ponga de manifiesto el carácter «doblemente selectivo»⁵⁴⁵ del mismo. En primer lugar, lo selectivo del eterno retorno atañe al pensamiento, en el sentido en que ése se dota de una voluntad impersonal, que lejos de señalar una «incurable carencia de ser», se presenta en la forma positiva de «una fuerza de búsqueda, cuestionante y “problematizante”», que al coincidir con esa alegría de descubrimiento propia del aprender, reclama el retorno del signo y, a través de ese retorno de lo desconocido e inaccesible, el desarrollo o explicación de la Idea-problema —esto es, del nuevo horizonte de sentido— que el signo como tal enrolla o implica en sí. Por tal motivo diríase que el deseo, concebido como esa alegría de aprender que afana su propio retorno, se confunde en última instancia con un ejercicio de amor, en el sentido en que «amar es tratar de *explicar, desarrollar*, [la multiplicidad de] mundos desconocidos que permanecen envueltos en lo amado» (*PS*, 16). Ahora bien, esos mundos desconocidos e inaccesibles sólo pueden devenir míos con tal de que yo devenga otro (lo cual se traduce también diciendo que el eterno retorno —ya lo veremos— constituye a la postre un juego de muerte para todo sujeto bien constituido). Y que el eterno retorno convierta el devenir (concebido como sustitución de mi horizonte de presencia y coherencia relativa por otro mundo que le es imposible) en un objeto de afirmación, implica a su vez una transformación de la pregunta «¿Qué ha pasado?» en la cuestión «¿Qué va a pasar?». En efecto, ese modo temporal, eminentemente precario, tan sólo puede ser vivido en el límite de lo vivible, en la medida en que hace peligrar el presente y, por ende, la identidad del sujeto que lo afirma. Y éste es precisamente el punto en el que el sujeto se ve remitido a la ya aludida paradoja del sentido íntimo: «yo es otro», yo seré otro; o, para decirlo de forma aún más radical: el otro, que surgirá en mi lugar, me excluye. Porque es imposible que el sujeto se represente a sí mismo en esa afirmación del futuro que difiere por completo de toda anticipación, la cual remite todavía a un futuro de la acción que permanece anclado en el presente periódico. Por eso decíamos líneas atrás que el eterno retorno —es decir, el porvenir en tanto tal— acaba presentándose bajo la forma de un

⁵⁴⁵ Cf. *NF*, cap. II, § 14; *N*, 228-229.

juego de muerte para toda subjetividad bien constituida. Y si Deleuze llega a identificarlo hasta con *Tanatos*, es precisamente en el sentido en que el surgimiento y la producción de novedad (o novación) sólo es vivible y concebible en el marco de un tiempo fuera de sus goznes, puesto en «línea recta»; o, para decirlo de manera más precisa, en un tiempo, que al librarse del círculo que tiene como contenido el presente que pasa (*Habitus*), y como figura, el pasado de la reminiscencia (*Mnemosine*), elimina despiadadamente todo aquello (Dios, Yo, Mundo) que aparece en él con una pretensión fundacional o inaugural, a saber: la de no repetir más que «una vez por todas». El eterno retorno, como tercera síntesis del tiempo, no carece sin embargo de coherencia; antes bien, posee una coherencia propia, pero ésa —como bien advierte Deleuze— «no se plantea más que excluyendo mi propia coherencia, mi propia identidad, la del yo [moi], la del mundo y la de Dios» (*DR*, 148). El futuro como modo temporal original significa indisolublemente el Mundo (verídico) vuelto fábula, el Dios muerto, el Yo (*Je*) fisurado y el yo (*moi*) disuelto —«gran cañón del mundo, fisura del yo, desmembramiento divino» (*LS*, 224). Ésa es, pues, la «secreta coherencia» del eterno retorno: (el pensamiento de) lo intempestivo «me excluye *en el instante mismo* en que lo *pienso*»⁵⁴⁶.

La cuestión reside por tanto en vivir su existencia en futuro, a sabiendas de que la conversión del porvenir en un modo temporal realmente distinto aboca a la afirmación paradójica de una nueva coherencia, a saber: la del «caos-errancia» que excluye precisamente la coherencia del sujeto que lo afirma. Como bien dice Deleuze: «en el eterno retorno, el caos-errancia se opone a la coherencia de la representación; excluye tanto la coherencia de un sujeto que se representa como la de un objeto representado» (*DR*, 102) —y, en suma, la de una identidad cualquiera. Ahora bien, si el sujeto se vuelve capaz de esa afirmación, ¿qué es lo que afirma pues a través del devenir? Afirma el azar absoluto, donde el azar es afirmado todo entero en cada lanzamiento de dados; y cada lanzamiento de dados, repetido «para todas las veces». Asimismo, la voluntad de poder (Nietzsche), el deseo maquínico (Deleuze) —en suma, ese «Se quiere» impersonal, en tanto que nacido del encuentro «signo/pensamiento»— no afirma el azar en su integralidad, sin reclamar al mismo tiempo su eterno retorno, es decir su repetición, ya que «el eterno retorno, como bien dice Deleuze, es la Repetición» (*N*, 230). De todo ello se colige, pues, que «pensamiento selectivo» significa, también, y ante todo, que el mundo del «querer a medias» se halla suprimido, eliminado, cancelado. Pero, ¿qué forma tiene ese mundo de la voluntad embotada? Se trata del mundo que caracteriza al hombre «condenado» (Leibniz), al «esclavo» (Nietzsche), al «neurótico» (Freud); esto es, aquel

⁵⁴⁶ P. KLOSSOWSKI: *Nietzsche y el círculo vicioso*, Buenos Aires, Altamira, 1995, p. 71.

mundo en el que imperan «las pequeñas compensaciones, los pequeños placeres, las pequeñas alegrías, todo lo que es concedido una vez, sólo una vez» (*NF*, 99). Ahora bien, si hay una imagen de ese «querer a medias» —de ese desear algo pero a condición de decir: «una vez, nada más una vez» (*N*, 228)— que resulte sugerente, es precisamente la del lanzamiento único de dados, propio del mal jugador, que tan sólo acepta un azar inicial y relativo, tolerado «una vez por todas»⁵⁴⁷. De todo esto se puede concluir, pues, que el pensamiento selectivo vierte la intensificación y afirmatividad de esa voluntad impersonal que el «SE» conquista en el encuentro, ya que «hace del querer algo entero», «hace del querer una creación, efectúa la ecuación querer = crear» (*NF*, 100), y, por ende, que no se puede interpretar y vivir el deseo como falta, y la alegría como placer-descarga o supresión del deseo-carencia, más que a fuerza de tomar el efecto por la causa, como en la inversión dialéctica. Este último punto nos lleva finalmente al segundo aspecto del eterno retorno: ése no es solamente el pensamiento selectivo, sino también el ser selectivo, en el sentido en que el ser es selección, ya que expulsa todo lo que niega el movimiento del eterno retorno; y la selección, jerarquía, en la medida en que sólo rescata y hace volver lo que puede ser afirmado: la alegría⁵⁴⁸.

Párrafos atrás hemos visto que el pensamiento sólo puede contraer sus nupcias con el complejo signo-sentido —es decir, problematizar— al precio de una auténtica mutación afectiva —en suma, de *otra sensibilidad*. Ahora bien, esa «otra forma de sentir», que priva las categorías ordinarias de la percepción de su autonomía, remite a su vez a un cuerpo que, lejos de designar la organización trascendente y en extensión de los órganos, debe ser vivido al contrario como un cuerpo afectivo, que se apropia de los órganos en intensidad, y que sólo comporta zonas, polos, umbrales y gradientes variables. Ese cuerpo desorganizado, también llamado «cuerpo-sin-órganos» y abreviado «CsO», constituye asimismo la superficie sensitiva, iterativa, inconsciente y diferencial sobre la cual los afectos se inscriben a título de elementos intensivos, es decir, subrepresentativos. Ahora bien, dado que todo afecto es un devenir, y que todo devenir, en tanto que esquiva la actualidad del presente (Cronos), se define por un pasado-futuro virtual (Aión), resulta pues que el tiempo puro es él mismo la intensidad del cuerpo⁵⁴⁹ —recordemos al respecto que el cuerpo (en sentido deleuziano) «nunca está en presente, contiene el antes y el después», y que cada presente coincide con la

⁵⁴⁷ Cf. *DR*, 181-182.

⁵⁴⁸ Cf. *NF*, 102; *N*, 214.

⁵⁴⁹ Cf. F. ZOURABICHVILI: *Op. Cit.*, p. 76.

actualización de un devenir o dimensión temporal cuya consistencia es puramente intensiva. La idea de un tiempo cardinal y periódico —idea que nunca deja de testimoniar un punto de vista local, parcial y abstracto, que se confunde con la perspectiva misma de la representación— se supera, pues, en la concepción ordinal de un tiempo multidimensional. Ahora bien, el propósito de los desarrollos anteriores era precisamente mostrar cómo ese tiempo multilineal se teje gradualmente en función de una serie de síntesis, que sea dicho de una vez, son en gran medida deudoras de las síntesis kantianas, aun cuando Deleuze —lo veremos a continuación— se desmarque nítidamente de ellas, rechazando la naturaleza y distribución que el autor de la *Crítica* pretende conferirles.

Deleuze, del mismo modo que Kant, concibe el trabajo sintético del pensamiento bajo la forma de una tríada: las síntesis deleuzianas —como ya se ha mostrado— lo son respectivamente de «conexión», de «conjunción» y de «disyunción». Ahora bien, lo relevante de esas síntesis no sólo atañe a su estructura triádica, también tiene que ver con el tipo de uso que se les confiere. Por ello, conviene recordar que las síntesis deleuzianas admiten dos usos, completos pero mutuamente exclusivos: un uso inmanente (*productivo*), que testimonia la génesis del pensamiento en un «se quiere» impersonal (el deseo), y que anuncia el «devenir-activo» de las facultades; otro trascendente (*representacional*), que vierte la subordinación del querer (como «buena voluntad») a la razón, y que condena el pensamiento a un «devenir-reactivo». Así pues, en la medida en que las síntesis deleuzianas admiten dos usos sintéticos por naturaleza incompatibles, asimismo diríase que ellas no contemplan más que dos maneras —por lo demás, diametralmente opuestas— de determinar el tipo de comunicación interfacultativo, así como el aporte respectivo de las facultades pensantes: en un caso, las síntesis activas de la conciencia remiten al ejercicio *voluntario y empírico* de las facultades (*concordia facultatum*); en el otro, las síntesis pasivas del inconsciente designan el ejercicio *involuntario y trascendente* de las mismas (*discordia facultatum*); en un caso, el pensamiento se halla sometido a las exigencias reactivas de la *ratio* representativa y permanece relegado a un mero *acto de reconocimiento*; en el otro, se aligera de las constricciones (o castraciones) que le impone la representación, y eleva el *acto de problematización* al rango de poder constituyente, de tal suerte que la invención de problemas (como nueva «imagen del pensamiento») y la producción de realidad (como nueva «materia del ser») aparecen indisolublemente ligadas como las dos caras, interior y exterior, y ahora reversibles, de un mismo acto de creación. Dicho esto, claro es que las síntesis deleuzianas deben mucho a las síntesis kantianas de la aprehensión en la imaginación, de la reproducción en la memoria y del

reconocimiento en el concepto, pero esto no quita que Deleuze opere una torsión radical con respecto a Kant. Para decirlo pronto y mal, lo que se le reprocha al autor de la *Crítica* es el haber declinado las tres síntesis en su uso trascendente (entiéndase: representacional); o, lo que viene a ser lo mismo, el haber dado ese paso «ciertamente extraño» que «consiste en elevarnos de lo condicionado a la condición para concebir la condición como simple posibilidad de lo condicionado» (*LS*, 31) —la ilusión del *calco*. Ahora bien, que Deleuze reconozca en Kant ese «gran explorador» que «descubre el prodigioso dominio de lo trascendental», no lo exime por ello de expresar serias dudas acerca del giro criticista. En efecto, ¿qué hace Kant a fin de cuentas?

En la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, describe detalladamente tres síntesis que miden el aporte respectivo de las facultades pensantes y que culminan en la tercera, el reconocimiento. Ésta se expresa en la forma del objeto cualquiera como correlato del Yo [Je] pienso con el cual se relacionan todas las facultades. Es claro que Kant calca así las estructuras llamadas trascendentales sobre los actos empíricos de una conciencia psicológica: la síntesis trascendental de la aprehensión es inducida directamente de una aprehensión empírica, etc. Para esconder un procedimiento tan evidente, Kant suprime ese texto en la segunda edición. Sin embargo, mejor escondido, el método del calco, con todo su «psicologismo», continúa subsistiendo (*DR*, 209-210)

Si Deleuze, por su parte, se esfuerza por declinar las síntesis en su uso inmanente y productivo, es precisamente porque considera que el pensamiento como tal, lejos de ser deudor de una lógica de lo reconocible —o, si se prefiere la terminología kantiana, lejos de ceñirse a las condiciones de una experiencia meramente *posible*—, se engendra primariamente en un encuentro violento y azaroso con algo impensable (= lo imposible, desde el punto de vista único y huidizo de la representación); y que esa experiencia *real*, por medio de la cual queda repentinamente suspendido el horizonte de presencia y coherencia relativa del sujeto constituido, coincide a su vez con la eclosión de una voluntad impersonal (el *deseo*), que a modo de instancia de búsqueda, cuestionante y problematizante, solicita al pensamiento desquiciado, descentrado u *out of joint*, unas fuerzas que sean capaces de desentrañar ese algo «para-dóxico» (literalmente: al lado de la *doxa*), que designa a la vez lo impensable y lo que no puede sino ser pensado (el *cogitandum*).

Asimismo, diríase que la insistencia de la paradoja —de lo imposible, lo irrepresentable o lo no-conceptuable, bajo el punto de vista del sentido común— expresa precisamente la fuerza misma del deseo, en la medida en que no hay deseo —en el sentido fuerte de la palabra— más que de lo imposible (Derrida), de lo nuevo (Deleuze). Pues desear lo posible, lo ya establecido, coincide tan sólo con el ejercicio de un deseo «gregario»; esto es, con el ejercicio reglado y codificado de un deseo que se halla «separado de lo que puede». Ahora bien, si el deseo (en sentido deleuziano) es ante todo deseo de lo nuevo (o de lo imposible), eso se debe indiscutiblemente a su dimensión maquínica, pues el deseo es «máquina» en el sentido en que es inseparable de una puesta en relación o «agenciamiento» de elementos y términos heterogéneos; componentes de muy diversa índole (afectiva, perceptiva e intelectual) de cuya conexión y síntesis disyuntiva, encuentro y metamorfosis, se deriva el acontecimiento, que es él mismo lo nuevo, toda la novedad. Bien es cierto que lo nuevo, desde el punto de vista de lo posible, aparece como el envés inasumible de las cosas, lo negativo por excelencia; o, si se prefiere la terminología kantiana, como aquello que no satisface las condiciones formales de la experiencia. Pero que lo nuevo escape a las redes —demasiado anchas— del conocimiento, el cual remite ya siempre a un *re*-conocimiento, no quiere decir que lo imposible (entiéndase: la diferencia y la alteridad) no sea real, y que ese algo real, pero inactual, no pueda convertirse asimismo en el objeto y elemento, en el origen y destino, del pensamiento en tanto tal.

Así pues, si pensar (en sentido deleuziano) no significa reconocer sino *experimentar* y *problematizar*, es sencillamente porque la experimentación y la problematización tan sólo pueden serlo de lo nuevo, de lo imposible; o, lo que es igual, de aquello que coexiste e insiste virtualmente en el presente sin confundirse no obstante con su actualidad. En este sentido, diríase que el pensamiento que se topa con su afuera (el deseo) realiza una experiencia inaudita, y que esa experiencia de lo imposible sólo continúa siendo una experiencia imposible por cuanto se sigan manteniendo —aunque sea de forma implícita— los derechos de la representación. Pero la producción involuntaria del acontecimiento, en tanto que provoca la puesta en jaque del mecanismo de reconocimiento y, por ende, la destitución de las condiciones formales de la experiencia, constituye precisamente el movimiento por el cual lo imposible en cuanto tal se vuelve posible, razón de por qué podríase concluir —en un eco lejanamente derridiano— que lo imposible aparece en última instancia como la condición de posibilidad misma de lo posible; tesis que, sea dicho de paso, concuerda a su vez con la idea arriba aludida según la cual lo posible no preexiste al acontecimiento sino que es creado por él —el acontecimiento como *apertura de un nuevo campo de posibilidades*.

Hace un instante hemos visto que lo nuevo, es decir, la diferencia y la alteridad en cuanto tales, designan precisamente todo aquello que el pensar representativo no logra apresar en su red conceptual. Y lo que la razón no puede subsumir bajo el concepto (en sentido no deleuziano), lo que no puede convertir en una diferencia conceptual, ella lo rechaza lisa y llanamente en el no-ser, en la nada —*lo imposible*. Por tal motivo, se entiende que una filosofía que tenga por objeto la «producción subjetiva de novedad, es decir, la creación» (*PLB*, 105) —en suma, una «filosofía del acontecimiento»— se confunda asimismo con un pensamiento *de lo imposible*, en el doble sentido de un pensamiento que procede de lo imposible cuanto de un pensamiento que piensa lo imposible. Ahora bien, dado que lo imposible es él mismo la fuerza del deseo, y que el deseo (como voluntad impersonal y a-psicológica) constituye el conjunto de síntesis que operan debajo del sujeto activo y representante, se sigue pues que el pensamiento de lo imposible, como ya hemos tenido ocasión de ver, se instituye forzosamente en una síntesis por definición pasiva, inconsciente e involuntaria. Razón de por qué este tipo de síntesis, a su vez, actúa *en* el espíritu y no *por* el espíritu, en la violencia de un encuentro y no de buen grado, lejos de toda «buena voluntad de pensar». Por otra parte, dado que el pensamiento mantiene con la temporalidad una relación esencial, en el sentido en que le es interior («el tiempo, como bien dice Deleuze, no es lo interior en nosotros» sino «la interioridad en la cual somos, nos movemos, vivimos y cambiamos» — *IT-C2*, 115), se colige a su vez que toda síntesis pasiva es también una síntesis del tiempo y, además, la síntesis de un tiempo no-cronológico, heterogéneo y multidimensional. Así pues, en una primera tipología de las síntesis hemos visto que la síntesis pasiva remitida al presente viviente (el Hábito) designa una síntesis de conexión; la segunda, remitida al pasado puro (la Memoria), designa una síntesis de conjunción; la tercera, remitida al porvenir en tanto tal (el Eterno Retorno), designa una síntesis de disyunción. «El lazo, el cordel siempre renovado; la mancha sobre la pared, siempre desplazada; la goma, siempre borrada» (*DR*, 180). *Habitus, Mnemosine, Tanatos* o «los tres más allá» del principio de placer, ya que dichas síntesis inmanentes también son constitutivas del inconsciente impersonal y extra-psicológico, inconsciente-fábrica que está colmado de cabo a rabo por un deseo-máquina, que al ser «productor en realidad, y de realidad», no se indexa —al menos en un primer momento— ni sobre «la ley negativa de la carencia» ni tampoco sobre «la regla extrínseca» del «placer-descarga» (*MM*, 159-160). La tercera síntesis, que coincide con la afirmación del devenir en cuanto devenir, está asimismo tintada de muerte, en el sentido en que remite a un futuro, que al diferir por completo de toda anticipación y previsión, le deniega al sujeto la posibilidad misma de representarse en él. He aquí, pues, el Eterno Retorno como

juego de muerte para toda subjetividad bien constituida. Sin embargo, que Deleuze equipare en alguna ocasión la afirmación del devenir con el instinto de muerte psicoanalítico no quiere decir que dicha afirmación dependa aún de un movimiento dialéctico; antes bien, la afirmación del devenir permanece ajena a toda dialéctica, en la medida en que la muerte (en sentido deleuziano) nunca puede ser concebida como un momento de la vida, como un momento del que se alimentaría la vida y del cual constituiría asimismo la superación⁵⁵⁰.

El aspecto tanatológico de la tercera síntesis, en tanto que remitida al tiempo, atañe en última instancia a la destitución del presente-agente y del pasado-condición, *Habitus* y *Mnemosine*, a los que priva de su autonomía. Por tal motivo, si *Habitus* designa la contemplación contractante, que al operar una síntesis de sucesión sobre una sola serie (conexión), constituye el tiempo como presente que pasa, y si *Mnemosine* remite a la memoria-contracción, que al realizar una síntesis de coexistencia entre dos series heterogéneas (conjunción), constituye el tiempo como pasado que se autoconserva y que posibilita el pasaje del presente, entonces hace falta concebir *Tanatos* como la síntesis disyuntiva, que al llevar a cabo una ramificación infinita de las series coexistentes (disyunción), constituye el tiempo como porvenir en tanto tal, futuro por definición inanticipable que se presenta a su vez como el *punto de intersección* en el que las dos líneas temporales heterogéneas, la actualidad del presente y la pura virtualidad del pasado, convergen súbitamente en una zona de proximidad indiscernible, se acoplan de forma inesperada, resuenan a lo largo de una diferencia interserial y dan asimismo lugar a un movimiento forzado (= intensidad, devenir, afecto) que produce finalmente el destello del acontecimiento «en forma de haz», a imagen del movimiento vital «explosivo» que «sólo avanza en series ramosas y ramificadas» (B, 99), es decir divergentes, y cuya aprehensión, captación o asimilación requiere los dos momentos indisociables que definen la tarea del pensar como tal: por una parte, la comprensión no-filosófica o intuitiva, que a partir del afecto, opera un corte en el haz de puntualidades, liga los datos y extrae el sentido (= instauración del plano problemático); y por la otra, la comprensión filosófica o conceptual, que a partir del corte-extracción, inventa un concepto «a medida»⁵⁵¹ llamado a hacer las veces

⁵⁵⁰ Cf. DR, 177.

⁵⁵¹ Tal era, de hecho, la función que asignaba Bergson a la actividad filosófica, a saber: «forjar para un objeto un concepto apropiado únicamente a él, concepto del que apenas podrá decirse que lo es, puesto que se aplicará a una sola cosa» (cf. *La pensée et le mouvant. Essais et conférences*, pp. 196-197). Ése es, pues, su cometido:

de intercepto del sentido así producido (= creación de los conceptos relativos al plano instituido). Henos aquí, en resumidas cuentas, con la tríada de las síntesis deleuzianas: «hay que distinguir tres especies de síntesis: la síntesis conectiva (si..., entonces) que refiere sobre la construcción de una sola serie; la síntesis conjuntiva (y), como procedimiento de construcción de series convergentes; la síntesis disyuntiva (o bien) que reparte las series divergentes. Las *conexa*, las *conjuncta*, las *disjuncta*» (LS, 221). De todo esto se puede concluir finalmente que la tercera y última síntesis, la que opera el Eterno Retorno, en tanto que «potencia excéntrica de afirmar la divergencia y la disyunción» (LS, 224), constituye asimismo la síntesis regia de la tríada deleuziana (aun cuando la disyunción sea en absoluto separable de la conexión y de la conjunción, puesto que las tres síntesis —como ya sabemos— son constitutivas de un solo y único proceso). Pues bien, así como el Eterno Retorno se sirve de *Habitus* y de *Mnemosine* como meros estadios destinados a ser rebasados; o, lo que es igual, así como el porvenir en tanto tal convierte respectivamente el presente perpetuo en un agente destinado a borrarse, y el pasado de la reminiscencia, en una condición llamada a no operar más que por defecto en provecho de la independencia del producto (entiéndase: lo nuevo, lo imposible), asimismo diríase que la disyunción, en tanto que accede al principio que le da un valor sintético y afirmativo en sí misma, requiere a la vez que desborda toda conjunción y toda conexión, en beneficio de un haz de series divergentes o ramificadas; «caos-errancia» o «caosmos»⁵⁵² que coincide a su vez con la «muerte común» del yo, del mundo y de Dios, en el sentido en que «la forma del yo, como bien advierte Deleuze, asegura ordinariamente la conexión de una serie, la forma del mundo, la convergencia de las series prolongables y continuas, y la forma de Dios, como ya vio Kant, la disyunción tomada en su uso exclusivo o limitativo» (LS, 223). Henos aquí de nuevo, pues, con el aspecto tanatológico de la tercera síntesis; o, lo que viene a ser lo mismo, con la fuerza selectiva, expulsiva y centrífuga del eterno retorno: sólo se puede pensar —y decir— el acontecimiento de sentido *en futuro*; es decir, al precio de una dislocación del horizonte de fijación identitaria que presupone la representación bajo las tres formas del yo, del mundo y de Dios. En pocas palabras, diríase que pensar el acontecimiento significa «vivir y concebir el tiempo fuera de sus goznes», tiempo «que elimina a quienes se alistan en él, que aparecen así sobre la escena, pero que no repiten sino una vez por todas» (DR, 438).

«fabricar en cada caso conceptos hechos a la medida de lo inmediatamente dado» (cf. Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía*, p. 164).

⁵⁵² Cf. DR, 439; LS, 224.

IV. 7. Pensar (como desear) es actuar a favor del porvenir

Capítulos atrás señalábamos que la disyunción, en tanto que vierte el tartamudeo o balbuceo inherente al proceso vital (la «vice-dicción»), constituye asimismo el operador lógico de una filosofía del devenir, en el sentido en que el devenir siempre aparece como un «entre-tiempo», esquivando el presente y dividiéndolo al infinito sobre una línea de pasado-futuro distendida al extremo. Por ello toda la cuestión residía en la posibilidad de idear la disyunción como síntesis, consistiendo asimismo el problema en saber cómo llegar a «la afirmación de una síntesis disyuntiva» (*LS*, 227). Ahora bien, pese a las duras críticas que Deleuze dirigirá hacia Freud y la tradición psicoanalítica en sus escritos posteriores a la *Lógica del sentido*, resta que el psicoanálisis no es sino quien le deja entrever una posible solución a ese problema. «Pues lo que Freud y los primeros analistas descubren es el campo de las síntesis libres en las que todo es posible, las conexiones sin fin, las disyunciones sin exclusividad, las conjunciones sin especificidad» (*AE*, 59). Ese campo —lo habremos deducido— es el plano de inmanencia descrito por el inconsciente productivo, la placa afectiva e intensa del cuerpo-sin-órganos (CsO), por definición impersonal, preindividual y a-subjetivo (aquí todavía no hay nada; sobretodo: aún no hay *nadie*), en donde el deseo-máquina, definido como «proceso primario» (entiéndase: como conjunto de las síntesis pasivas e inmanentes de un inconsciente «diferencial», «serial» e «iterativo»⁵⁵³), produce lo Real, «antes» que el proceso secundario de organización de la personalidad (o, si se prefiere otro registro terminológico, la subjetivación o sujeción del espíritu delirante) aplaste la producción deseante por sumisión forzada a las exigencias de la representación, interiorice el deseo en el sujeto constituido bajo la forma de una carencia esencial del objeto codiciado, trascendente y por adquirir, y se convierta asimismo en el vector y soporte de una «proyección retrospectiva» de la conciencia empírica sobre el inconsciente trascendental, a raíz de la cual la palabra «inconsciente» ya no designa «una realidad no psicológica» sino una «realidad psicológica fuera de la conciencia»⁵⁵⁴; ya no una «fábrica» que repite productivamente (lo Real), sino un «teatro» que representa fantasmáticamente (un mito, una tragedia, un sueño)⁵⁵⁵. A partir de ahí *El Anti Edipo* puede evocar, pues, el doble uso de las síntesis: «los *criterios inmanentes* determinan los usos legítimos, por oposición a los usos

⁵⁵³ Cf. *DR*, 171.

⁵⁵⁴ Cf. *B*, 56.

⁵⁵⁵ Cf. *AE*, 31-33.

ilegítimos que [...] restauran una trascendencia» (AE, 115)⁵⁵⁶. Ahora bien, la introducción de un análisis trascendental (el llamado «esquizoanálisis»), cuyo cometido estriba precisamente en determinar los criterios inmanentes al campo del inconsciente, en tanto que se oponen a los ejercicios trascendentes de las síntesis, deja finalmente entrever hasta qué punto el problema del «sentido» viene referido a un problema del «uso», por cuanto el sistema punto/línea/superficie constituye, también, y ante todo, un *sistema maquínico*. Así pues, «que el sentido no sea más que el uso» (AE, 115) implica a su vez una redefinición de la pregunta: ya no se trata de saber «¿qué es lo que ello quiere decir?» sino de determinar «¿cómo funciona?», en la medida en que el deseo es experimentación, y la experimentación, encuentro con signos a-significantes. Recordemos al respecto la cita programática de *Lógica del sentido*: «no buscamos en Freud un explorador de la profundidad humana y del sentido originario, sino al prodigioso descubridor de la maquinaria del inconsciente mediante la cual se produce el sentido, siempre en función del sinsentido» (LS, 99). Experimentalismo *versus* hermenéutica.

Dentro de la tríada deleuziana, la síntesis disyuntiva inmanente constituye, pues, el gran momento de la metamorfosis y del encuentro, produciendo asimismo el acontecimiento. Aquí ya no se trata en absoluto de síntesis de la representación, sino de flujos de puntualidades heterogéneas y de cortes múltiples que entran en la determinación de una maquinaria deseante. Ese plano de inmanencia o consistencia en el que el deseo, concebido como afuera del pensamiento, lleva a cabo sus operaciones maquínicas no designa otra cosa que el campo trascendental, por definición impersonal, a-subjetivo e inconsciente. Bien es cierto que el acto de pensar no es inconsciente, pero esto no quita que él mismo se engendre inconscientemente, es decir, más acá de la representación. El encuentro disyuntivo de las fuerzas o de los puntos de vista no aparece efectivamente en la conciencia más que bajo la forma de una implicación (= signo, afecto, intensidad). «Pues el Yo tiene derecho a un inconsciente sin el cual no pensaría, y sobre todo no pensaría el puro *cogitandum*. Contrariamente a lo que enuncia la restringida proposición de la conciencia, el pensamiento no piensa sino a partir de un inconsciente» (DR, 301). Es precisamente en este sentido que la labor filosófica —a saber, la de inventar problemas y de crear conceptos— siempre tiene lugar en el medio, siendo asimismo incapaz de dominar su propio comienzo: pues el pensamiento se vuelve paradójicamente activo por cuanto el sujeto se hace paciente; el acto efectivo de pensar se engendra en una síntesis pasiva —en suma, en el *deseo*. El inconsciente deleuziano, por otra parte, no designa más que un campo informal donde unas fuerzas entablan relación. No

⁵⁵⁶ Cita modificada.

contiene ni formas ni representaciones y se «asemeja» más a una fábrica que a un teatro. De ahí se sigue que Edipo no puede estructurar *a priori* el campo afectivo; antes bien, constituye solamente la forma bajo la cual ese campo se halla sometido a un proceso de clausura, y las síntesis que lo maquinan, a un uso trascendente o ilegítimo. «El gran descubrimiento del psicoanálisis fue el de la producción deseante, de las producciones del inconsciente. Sin embargo, con Edipo, este descubrimiento fue encubierto rápidamente por un nuevo idealismo: el inconsciente como fábrica fue sustituido por un teatro antiguo; las unidades de producción del inconsciente fueron sustituidas por la representación; el inconsciente productivo fue sustituido por un inconsciente que tan sólo podía expresarse (el mito, la tragedia, el sueño...); y la relación con el campo social fue sustituida por «la relación familiar convertida en “metafórica de todas las demás”» (AE, 31, 317). Asimismo, si se puede decir de Edipo que es tan sólo un capítulo ulterior añadido a la «historia de la representación», es precisamente en el sentido en que él mismo es al campo afectivo lo que la razón representativa es al pensar problematizante, a saber: un proceso reactivo de interiorización o de cierre que *niega* cualquier relación al Afuera, a lo no-representable (lo no-edípico en un caso, lo no-reconocible en el otro), que sustituye la exterioridad oceánica (el «campo socio-histórico mundial» para el deseo, la «*terra incognita* jamás reconocida ni reconocible» para el pensamiento) por una interioridad insular (el triángulo papá-mamá-yo por un lado, el campo de los objetos reconocidos y/o de las significaciones explícitas por el otro), que rebaja asimismo el deseo y el pensamiento a su más mínima expresión (respectivamente: a un «querer dominar» o querer atribuirse los «valores en curso»: honores, riquezas, poder⁵⁵⁷, y a un ejercicio banal o trivial de reconocimiento, que bajo las exigencias aparentemente neutras de la razón, oculta en realidad «fuerzas que no son tan razonables»: Estado, Religión, Mercado), y que los presenta en última instancia como las dos caras, práctica y especulativa, de un mismo modelo conservador, cuando no reaccionario: la *lucha por el reconocimiento*. En una palabra, diríase que la representación constituye el Edipo del pensar problematizante; y Edipo, la deformación representativa del inconsciente productivo o deseante.

Perversión del deseo, por naturaleza «revolucionario», en deseo «estadístico y gregario» de lo ya ahí, de lo hecho, de lo pre-existente; degradación del pensar problemático en un simple acto de reconocer, acto que no santifica otra cosa que lo ya preestablecido: henos aquí, pues, con los dos aspectos indisociables —como bien señala Deleuze, en un eco marcadamente nietzscheano— de un solo y mismo movimiento de «degeneración de la filosofía», que desde

⁵⁵⁷ Cf. NF, 19; DR, 211; N, 219.

Sócrates hasta nosotros, «convierte la vida en algo que debe ser juzgado, medido, limitado, y el pensamiento en medida, límite, que se ejerce en nombre de valores superiores» (N, 214). La unidad positiva de una vida que *activa* el pensamiento y de un pensamiento que *afirma* la vida deja asimismo paso al círculo vicioso —es decir, nihilista— de una vida que *embota* el pensamiento y de un pensamiento que *niega* la vida. ¿Qué es un deseo que no desea sino lo posible y, a través de ello, su propia represión? «¿Qué es un pensamiento que no perjudica a nadie, ni al que piensa ni a los otros?» (DR, 210).

Acabar con las pequeñas compensaciones, con las pequeñas alegrías, con los pequeños placeres, que son siempre el envés de una profunda tristeza de ser; pero también con el sentido común y sus correspondientes exigencias de reconocimiento, que vienen referidos en última instancia a la estupidez como impotencia para pensar o problematizar: ésa es *mutatis mutandis* la tarea que incumbe a la «gran política» de corte nietzscheano (NF, 128), según interpreta Deleuze. Ahora bien, esa gran política permanece incompleta si la crítica no alcanza al verdadero deseo, al verdadero conocimiento; o, lo que es igual, si no denuncia la pequeñez del deseo, en cuanto indexado —de la mano del «cura», del «psicoanalista»— sobre «el Ideal, en su imposibilidad misma, “la carencia-de-gozar que es la vida”» (MM, 160), como la del conocimiento, en cuanto subordinado —de la mano del «erudito», del «obrero de la filosofía»— al Ideal, en sí mismo inalcanzable, de describir, explicar y recapitularlo todo, ideal que quizá encuentre en el «saber absoluto» hegeliano su expresión inmejorable. Remitida a la filosofía de Deleuze, la gran política implica pues una ruptura doble: con Edipo, en lo que atañe al deseo; y con el Reconocimiento, en lo tocante al pensamiento. Porque ambos, en la medida en que equiparan respectivamente el querer y el pensar a un «sistema cerrado», sólo pueden producir usos trascendentes de las síntesis, a raíz de los cuales el «deseo inconsciente» no mienta más que «lo que queremos hacer sin saberlo (o sin quererlo)»⁵⁵⁸, y el pensamiento como (re)conocer, el movimiento abstracto «de hacer explícito o de llevar al concepto lo que se conocía simplemente sin concepto y de manera implícita». Por el contrario, ya hemos visto que un sistema cerrado cualquiera, lejos de coincidir con un dato originario, no es en realidad más que el resultado de un proceso secundario de cierre o clausura que se ejerce sobre un sistema inicialmente abierto. Un sistema abierto implica a su vez una relación esencial al Afuera, es decir, a ese campo informal de relaciones donde nada está presupuesto de antemano salvo la exterioridad, que recusa precisamente todo presupuesto. Pensar —tanto como desear— se engendra en un encuentro, encuentro que debe

⁵⁵⁸ J.-L. PARDO: *Op. Cit.*, p. 120.

ser situado asimismo en ese campo de exterioridad radical, el cual no está ya regido por el *ego* ni posee tampoco la forma de una conciencia. Por eso Deleuze puede reprocharle a Kant el no haber producido más que las condiciones de la experiencia posible y no real, el haber descrito el campo trascendental de un pensamiento que reflexiona pero no piensa, que reconoce objetos pero no distingue signos; es decir, que no encuentra nada y no realiza experiencia alguna. Del mismo modo que les puede reprochar a Freud y al psicoanálisis el haber sustituido el inconsciente-fábrica por una escenografía teatral y relegado su carácter productivo al rango de simple representación fantasmática, el haber reducido el campo de aplicación del deseo a una «realidad psíquica» enmarcada en las coordenadas familiares en vez de extenderlo a la totalidad del campo social; y, en suma, el haber enunciado el ejercicio reglado y codificado de un deseo gregario que sólo encuentra su alivio en la obtención del reconocimiento y expresa, a través de esa necesidad, su conformidad con los poderes vigentes, y no el ejercicio explosivo de un deseo revolucionario, que al querer más y más conexiones, está ya siempre amenazando los cimientos del Orden establecido.

Así como la representación no sólo es incapaz de presentar las síntesis pasivas del pensamiento, sino que las aborrece, impidiendo en consecuencia el uso disjuncto o trascendente de las facultades pensantes, asimismo conviene tener presente que Edipo no puede producir más que usos trascendentes y aplastamientos del deseo. Sólo la esquizofrenia —en el sentido a-clínico del término— permite un uso inmanente (entiéndase: productivo) de las síntesis según los tres modos (hábito-memoria-eterno retorno, conexión-conjunción-disyunción, lazo-mancha-goma), en la medida en que su «sobrevuelo» absoluto, en donde el sujeto deviene todos los sujetos de la historia pasada y por venir, se confunde con la práctica del «ya... ya...» inclusivo y no del «o bien... o bien...» exclusivo. En otras palabras, diríase que la esquizofrenia, como proceso de vice-dicción, «no suprime la disyunción al identificar los contrarios por profundización», sino que «la afirma al sobrevolar una distancia indivisible», de tal suerte que «las posiciones diferenciales subsisten perfectamente, incluso adquieren un valor libre, pero todas son ocupadas por un *sujeto sin rostro y trans-posicional*» (AE, 82-83)⁵⁵⁹. Pues tengamos presente que, lejos de suponer una subjetividad bien acabada, el deseo —del mismo modo que el pensamiento— tan sólo puede alcanzarse paradójicamente en el momento en que uno pierde la posibilidad de decir «Yo». En tanto que «energía libre y no ligada», el deseo se inviste a su vez con las categorías positivas de la intensidad; se

⁵⁵⁹ La bastardilla es nuestra.

confunde él mismo con ese poder doble de afectar y de ser afectado que «[produce] una serie de estados intensivos a partir de la intensidad = 0 que designa el cuerpo-sin-órganos» (AE, 29). Ese campo intensivo, ajeno tanto al organismo como al cuerpo propio y a su imagen figurada, se caracteriza asimismo por una energía (libido, deseo, intensidad), desligada de toda subjetivación o individuación, que se derrama a su través bajo la forma de flujos «materiales» cortados y emitidos por esas singularidades pre-subjetivas e preindividuales (también llamadas «yo larvarios», «máquinas deseantes» o «haecceidades»), que pululan debajo del Yo fisurado, y que ocupan el plano de variación como los nómadas ocupan el desierto. Los cortes y las emisiones de flujos designan las operaciones mismas de las síntesis pasivas a las que ya hemos pasado revista. El procesamiento de esa energía, en cuanto no subordinado a individuaciones fijas en condiciones de composibilidad ni tampoco a la síntesis activa de la conciencia, sino como ejercicio discordante de las facultades pensantes, designa precisamente la esquizofrenia concebida como proceso de la producción deseante; o, lo que es igual, como proceso por el cual la única actividad del deseo consiste en producirse y reproducirse. Y, dado que ese campo en el que actúa el deseo constituye la condición de posibilidad de toda conciencia, obvio es que no puede entrar a formar parte de ella; razón de por qué se le atribuye legítimamente el nombre de «inconsciente». Sin embargo, ya hemos visto que no se trata de un inconsciente psicológico a lo Freud, sino de un inconsciente «ontológico», en la medida en que es productor «en realidad, y de realidad». Y, es precisamente en este sentido que la esquizofrenia no designa solamente una posibilidad del pensamiento, posibilidad que se revela como tal en la abolición de la imagen dogmática, sino más profundamente, la «misma y única realidad esencial del productor y del producto», de la naturaleza y del hombre.

La esquizofrenia es el universo de las máquinas deseantes productoras y reproductoras, la universal producción primaria como «realidad esencial del hombre y de la naturaleza» (AE, 14)

Para volver finalmente a la tríada de síntesis constitutivas del proceso deseante, se divisa que si quisiéramos medir la importancia de la torsión que opera Deleuze con respecto a Kant, habría que sustituir pues la aprehensión por una suerte de toma instantánea; la reproducción, por una repetición resonante; y el reconocimiento, por un descubrimiento fascinado del «¡Luego era eso!». O, si se prefiere, diríase que Kant declina las tres síntesis en su uso trascendente o representacional, mientras que Deleuze y su esquizoanálisis las declinan en su uso inmanente —esto es, productivo— logrando de este modo que el espíritu de la síntesis

pasiva (= lo involuntario) lo empape todo y produzca asimismo la desubjetivación del Yo fisurado; o, lo que es lo mismo, la muerte del sujeto bien constituido: aquí «el sujeto se extiende sobre el contorno del círculo cuyo centro abandonó el yo», pero «en el centro hay la máquina del deseo, la máquina célibe del eterno retorno» (AE, 29), que elimina precisamente todo aquello que se alista en él con la pretensión de no repetir más que una vez por todas —y, entre otros, el «sujeto fijo». Henos aquí, también, con la relación privilegiada del eterno retorno con el deseo (concebido ése como el equivalente de la voluntad de poder nietzscheana): el eterno retorno es la síntesis o la «repetición liberadora y selectiva» de la que el deseo constituye la condición «siempre plástica y en metamorfosis»⁵⁶⁰. En otras palabras, que el deseo como proceso de producción de lo real sea el conjunto de las síntesis pasivas que maquinan en el tiempo los «objetos» y los flujos, no quita que dentro de ese conjunto sea al eterno retorno —esto es, al porvenir en tanto que futuro no anticipable— a quien corresponda tener la última palabra. Así pues, si bien es cierto que la declinación deleuziana de las síntesis en su uso inmanente (o productivo) coincide ante todo con una *temporalización* de las mismas, ya que cada síntesis es constitutiva de un modo temporal original (presente viviente, pasado puro, porvenir inanticipable), resta que la exigencia primaria de *novación* apela de algún modo la búsqueda y definición de «una temporalidad donde el futuro tendría el primado»⁵⁶¹. Pues, a defecto de afirmar el devenir —por definición azaroso— de todo lo que existe y, con ello, de repetir «para todas las veces», el surgimiento de la novedad en tanto tal continuaría siendo asimismo inconcebible e inexplicable —en una palabra, imposible. Por ello pensar —del mismo modo que desear— implica vivir el tiempo en futuro; ahora bien, y simplificando al extremo, diríase que para ello hace falta suspender la actualidad del presente (o, si se prefiere, el horizonte fijo y estable de las formas acabadas, de los resultados adquiridos), colocarse de golpe en el pasado virtual (lo «dejado pasar» por la criba práctico-circunstancial) y, una vez dado «el salto a la ontología»⁵⁶² (como diría Bergson), rescatar o «recordar» ese algo que fue esencialmente olvidado (pero que nunca dejó de coexistir de forma aberrante con lo acabado y lo adquirido a guisa de afuera no-exterior) para traerlo finalmente a un presente metamorfoseado, ya que toda actualización de un virtual designa un proceso de diferenciación que implica forzosamente creación y divergencia con respecto a la «*réalité toute faite*». Inversamente, de esa mitad real-actual, descrita por el presente

⁵⁶⁰ Cf. NF, 74; N, 230.

⁵⁶¹ F. ZOURABICHVILI: *Op. Cit.*, p. 72.

⁵⁶² Cf. B, 57.

englobante como esfera de coherencia y presencia relativa, se dirá —para retomar *mutatis mutandis* una fórmula de Deleuze— que «es sólo el conjunto de las condiciones casi negativas que hacen posible la experimentación de algo que es ajeno a [ella]»; no designando ese algo ajeno otra cosa que «lo que se está haciendo: lo nuevo, lo destacable, lo interesante, que sustituyen a la apariencia de verdad y que son más exigentes que ella» (*QF*, 112-113).

Vivir el tiempo en futuro: ése es, pues, el problema ético de una filosofía de la inmanencia que enuncia el perpetuo «desfondamento» del presente. «Crear en este mundo», como fórmula del inmanentismo, es asimismo inseparable de una «creencia del porvenir, creencia en el porvenir» (*DR*, 148), que es radicalmente ajena a toda proyección teleológica, escatológica o finalista. Esa creencia nada tiene que ver en efecto con una esperanza cualquiera ni tampoco con una fe en el progreso, ya que tales sentimientos continúan relevando de un futuro anticipable y nos siguen manteniendo por consiguiente en el presente de la acción, presente del cual el futuro de la previsión no es más que una modalidad. Lo que hace falta entender, pues, es que el futuro como modo temporal original se encuentra ligado a las condiciones de emergencia de un acto de pensamiento. Pensar —pero también desear— depende en última instancia de la posibilidad de afirmar el porvenir en cuanto tal, y por ende, de vivir de algún modo lo invivable, ya que ese modo temporal, eminentemente tanatológico, hace peligrar el presente y, con él, la identidad misma del sujeto que lo afirma. En este sentido, diríase que el eterno retorno, como juego de muerte para todo sujeto bien constituido, no designa otra cosa que «la forma última de lo problemático» (*DR*, 177); y, por extensión, que el tiempo multidimensional (o multilíneal) constituye precisamente el horizonte —por definición moviente, heterogéneo y cambiante— en el que el sujeto del sistema filosófico, el sujeto larvario o en devenir, puede hacer, deshacer y volver a hacer sus problemas, así como los conceptos relativos a dichos planos problemáticos. En efecto, de los desarrollos anteriores acerca de las síntesis pasivas se puede concluir que el tiempo, no sólo es irreductible a «una cuarta dimensión del espacio» (*B*, 83), sino que, en última instancia, «lleva en sí más dimensiones que el espacio» (*PS*, 36): pues el tiempo fuera de sus goznes, el tiempo ordinal u *out of joint*, siempre implica una potencialización entre el antes y del después, es decir, un «aumento constante de las dimensiones» (*DR*, 134). A la imagen tradicional del tiempo como línea, línea sobre la cual los presentes vienen a yuxtaponerse, Deleuze opone pues la idea de un tiempo que progresa en intensidad, por proliferación ilimitada de sus niveles. Yuxtaponer es ciertamente la operación propia de un tiempo «espacializado» —o, si se prefiere, de una «homogeneidad cuantitativa», de una «multiplicidad numérica, *discontinua* y *actual*» (*B*,

36)— donde una cosa (objeto, sujeto, etc.) tan sólo puede diferir en grado de las demás y de sí misma; pero jamás podría concernir al tiempo como coexistencia virtual de un número ilimitado de dimensiones. Pues, la idea de duración que maneja aquí Deleuze es bergsoniana y difiere por completo del tiempo determinado como presente que pasa, ya que, en la duración como tal, nunca puede aparecer una nueva dimensión sin que ésta no conlleve a su vez una variación cualitativa drástica —tesis que Bergson expresa del siguiente modo: la duración es «lo que sólo se [divide] cambiando de naturaleza» (B, 38). La duración misma, en tanto que remite a una «multiplicidad *virtual y continua*, irreductible al número», no designa otra cosa pues que esa parte o mitad inactual de lo real en la que una cosa difiere en naturaleza, no solamente de todas las demás, sino también de sí misma, abriéndose paso de ese modo al cambio, a la alteración —en suma, al devenir. Ése es, pues, el motivo por el cual Deleuze hace suya la regla bergsoniana según la cual hay que «plantear los problemas y resolverlos en función del tiempo más bien que del espacio» (B, 28). Tal exigencia responde asimismo a un posicionamiento «ontológico» previo: en la lectura que hace Deleuze, la diferencia de Bergson no remite principalmente a una característica esencial, ni tampoco a una distinción sutil o a un contraste estático de cualidad en el ser de lo real; antes bien, la diferencia marca la dinámica real del ser, en el sentido en que ella misma es el movimiento que sustenta el ser. Por ello, hay que decir de LA Diferencia que se relaciona primariamente con la dimensión temporal del ser y no con la espacial⁵⁶³; y, a su vez, del tiempo —como ya señalaba Bergson— que «es lo que se hace, e incluso aquello que hace que todo se haga»⁵⁶⁴.

Finalmente, esa regla evidencia el sentido fundamental del acto de problematización: problematizar supone la duración, consiste en aprehender y pensar las cosas en términos de duración, a sabiendas de que ésta difiere en naturaleza del presente de la acción, y escapa forzosamente a cualquier síntesis activa de la conciencia (observación-recuerdo, previsión). Por ello, si pensar es proble-*matizar*, es decir, discernir lo que aparece en la forma de lo indiscernible bajo el punto de vista de la inteligencia, de la razón representativa, a saber: la «diferencia en sí misma»; y si la diferencia en sí misma, al situarse siempre entre dos repeticiones, una material y otra espiritual, una física y otra psíquica, se presenta a su vez como la «diferencia *difiriendo*» e implica asimismo el devenir como un pasado-futuro virtual (Aión), que al esquivar a cada instante la actualidad del presente (Cronos), sólo se divide

⁵⁶³ Cf. M. HARDT: *Op. Cit.*, p. 36.

⁵⁶⁴ H. BERGSON: *Op. Cit.*, p. 3.

cambiando de naturaleza, es decir, introduciendo alteridad y novedad; entonces conviene admitir y reconocer que pensar problemáticamente, además de remitir fundamentalmente a un acto *temporalizante*, supone ante todo una temporalidad donde el porvenir, concebido como la fuente última de los problemas y la marca de su permanencia virtual por encima toda respuesta o solución, tiene el primado. En otras palabras, si se dice de un acto auténtico de problematización que se confunde con la apertura de un horizonte nuevo de sentido (o, si se prefiere, con una redistribución original de los seres y de los conceptos), también hace falta decir del sentido como producto que sólo puede ser afirmado como tal sobre la base de una síntesis temporal que posibilite su repetición «para todas las veces»: ésa —lo hemos visto— no es otra que la síntesis vertiginosa del Eterno Retorno, la de un «devenir-loco» que se apoya sobre el presente del Hábito y el pasado de la Memoria, los utiliza como meros estadios y los abandona luego en su camino, para asegurar finalmente que el sentido, liberado tanto de los valores en curso como de las reliquias de un pasado inmemorial, pueda ser debidamente repetido según ese círculo siempre excéntrico cuyo centro está siempre descentrado; esto es, lo Intensivo o lo Intempestivo en tanto que anunciador de la «buena nueva»: la de la aniquilación simultánea de la esfera cósmica, del círculo egológico y del centro divino. O, lo que viene a ser lo mismo desde el punto de vista de la proposición, la muerte común del mundo como «designación» (de un estado de cosas exterior), del yo como «manifestación» (de las creencias del sujeto que habla y se expresa) y de Dios como «significación» (de conceptos universales), que señalan la triple condición para no pensar el (acontecimiento de) sentido. El deseo de Nietzsche era el siguiente: «actuar contra el tiempo, y de este modo sobre el tiempo, a favor (lo espero) de un tiempo venidero». Retomando esa fórmula por cuenta propia, Deleuze puede enunciar finalmente la tarea ética que, a sus ojos, ha de incumbir hoy al pensamiento: pensar problemáticamente consiste en producir el sentido; ahora bien, no se puede producir el sentido sin «actuar contra el presente, y de este modo sobre el pasado, a favor (lo espero) de un porvenir» (*QF*, 113).

CONCLUSION

En Deleuze, el pensamiento y la vida (de la cual el ser es un nombre) designan las dos caras indisociables, a la vez que reversibles, de un solo y el mismo Absoluto filosófico (también llamado campo de inmanencia). Ese único plano de realidad existente, en tanto que animado por un proceso de vice-dicción por el que pensamiento y vida se relanzan mutuamente sin que jamás intervenga resolución fundamental alguna, se presenta asimismo bajo la forma de una totalidad inacabada, de una unidad abierta, que elimina por anticipado cualquier tipo de Uno-Todo concluso (ya sea de partida o de llegada). En este sentido el todo de lo real nunca está enteramente dado, y no puede estarlo por la sencilla razón de que siempre se está haciendo. En ese plano bifaz en continuo devenir, que recoge y condensa los vaivenes incesantes entre el pensamiento y la vida, se esboza pues una relación de co-pertenencia a raíz de la cual un paso para el pensamiento implica forzosamente un paso para la vida, y *viceversa*. La vida, concebida como el afuera no-exterior —o, lo que es lo mismo, como el adentro no-interior— del pensamiento, aparece aquí como la instancia *problematizante* por antonomasia; y los problemas mismos, como ramificaciones (o propagaciones) de *una* vida, por definición impersonal, que no cesa de trabajar al pensamiento, exigiéndole en cambio unas creaciones problematizantes que le permitan intensificarse, incrementarse, exaltarse. Ajena a toda forma de trascendencia, la vida se desarrolla a sí misma como un movimiento inmanente y complementario de dos movimientos antagónicos: por un lado, la actualización-diferenciación que designa la *réalité toute faite*, la mitad actual de lo real (*Natura naturata*); y por otro, la cristalización (o contra-efectuación) que remite a la *réalité se faisant*, a la mitad real-virtual (*Natura naturans*). La realidad haciéndose se presenta asimismo como la marca de una insistencia o persistencia virtual que

coexiste de forma aberrante con la realidad ya hecha, no siendo ésa otra cosa que la actualización *hic et nunc* de aquélla. Ahora bien, es precisamente a partir de esa co-presencia metaestable que emergen y se imponen paulatinamente nuevas problemáticas que violentan el pensamiento, en la medida en que neutralizan de forma repentina su horizonte de presencia y coherencia relativa. Si un problema nuevo es pues la marca de una diferencia, se habrá de decir inversamente de la diferencia que es el único problema. La diferencia, y no la contradicción. Ésa no es efectivamente otra cosa que la imagen invertida de la diferencia, la manera cómo se *representa* la diferencia en una conciencia y para un sujeto, pero no la diferencia en sí misma. Lejos de consistir, pues, en una relación dialéctica de términos contradictorios, la diferencia deleuziana describe por el contrario una oposición viviente y móvil, que al rechazar de antemano cualquier síntesis reconciliadora de «contrarios», atañe a un devenir; esto es, a un pasado-futuro virtual (Aiôn) que tira en los dos sentidos a la vez y esquiva a cada instante la actualidad del presente (Cronos). El devenir es asimismo la expresión de una *para-doja*; es decir, de una pasión del pensamiento cuyo operador lógico no es otro que la disyunción inclusiva. El uso afirmativo e ilimitativo que hace Deleuze de la disyunción, en la medida en que garantiza la constante permutabilidad de los términos relacionados, adquiere ante todo un valor de defensa contra toda fijación identitaria: pues el movimiento que describe la diferencia difiriendo coincide con una repetición diferencial-diferenciante, y no con una repetición de lo mismo y lo idéntico. Ahora bien, ese (eterno) retorno de lo absolutamente diferente constituye precisamente todo lo que escapa al sentido común o doxa, así como a su sublimación racional, la filosofía (en sentido no deleuziano). En ambos casos, donde impera la imagen dogmática y, a su través, el mundo de la representación y las exigencias sociales de adaptación y utilidad, la diferencia siempre es reconducida a una diferencia conceptual; y la repetición, a una diferencia numérica. Para poder pensar la diferencia y la repetición en su verdad, la primera como disfraz y la segunda como desplazamiento, hace falta retroceder, pues, más acá de la representación y de su correspondiente lógica de reconocimiento. La puesta entre paréntesis del ejercicio voluntario de las facultades pensantes, suspensión involuntaria que designa el encuentro azaroso y fortuito del pensamiento con un impensado (el signo) que deshace tanto la coherencia del sujeto vidente como la del objeto visto, constituye por tanto el primer paso, desde todos los puntos de vista ineludible, en la exploración y conquista del inconsciente (en sentido proustiano). Ahora bien, adentrarse en esa *terra incognita* significa zambullir el pensamiento en las categorías de la vida, que no son otra cosa que las actitudes y posturas —por naturaleza heterogéneas— del cuerpo. He aquí, pues, que la inversión filosófica (del platonismo)

consiste en darse un cuerpo, pero se trata de un cuerpo anarquista, intenso, que difiere por completo del organismo, del cuerpo propio y de su imagen figurada. Por ello, el término «invertir» no señala un simple trastocamiento de las polaridades: no se trata de atribuir ahora al cuerpo una preeminencia sobre el alma; antes bien, la cuestión estriba en destituir el cuerpo organizado en provecho de un cuerpo-sin-órganos (CsO), para descubrir «en paralelo» las fuerzas del pensamiento que escapan a la conciencia. Las coordenadas en las que se enmarca asimismo el ejercicio involuntario de las facultades pensantes son —al menos, en un primer momento— las de lo intensivo; esto es, de lo desigual en sí, que lejos de pertenecer al dominio de la cantidad o de la cualidad, determina no obstante su génesis conjunta sin confundirse por ello con su explicación. Del afecto (como elemento intensivo) al pensamiento; en el camino que conduce a lo que queda por pensar todo parte, pues, de una diferencia de intensidad. Las diferencias de potencial encuentran asimismo en el CsO una superficie privilegiada de inscripción; «lugar» en el que no hay nada ni nadie, ni objeto completo ni sujeto bien acabado, sino que contiene al contrario tan sólo polos, zonas, gradientes y umbrales. En este sentido el CsO describe el plano subrepresentativo de los «devenires-» o individuaciones dobles; es decir, de aquello que *no es ni sensible ni inteligible* desde el punto de vista de la *concordia facultatum*. Experimentar ese algo que escapa al ejercicio empírico, voluntario o inferior de las facultades conlleva asimismo una despersonalización del pensador, ya que sólo se puede pensar lo absolutamente diferente por cuanto se devenga otro. Tal devenir-otro se expresa ante todo en la forma de un «yo siento que...», de un afecto no subjetivado; o, dicho en otros términos, de un movimiento forzado que se presenta como el correlato de unas fuerzas activas que ponen el pensamiento en estado de exterioridad. La fulguración del signo (= intensidad, afecto, devenir), al coincidir con la irrupción repentina de lo heterogéneo en sí en el campo de los objetos reconocidos y de las significaciones explícitas, conlleva necesariamente la puesta en jaque de la representación, así como la neutralización de las fuerzas (reactivas) de conciencia que bloqueaban el paso de las intensidades: la forma de la identidad (en el concepto) se inclina ante una diferencia libre o «no vinculable a...» (la Idea como multiplicidad pura); la condición de convergencia, ante la universal desfundamentación (divergencia, disyunción, descentramiento). El sentido común deja paso a la paradoja; y el buen sentido, al doble sentido. El órgano del reconocimiento es sustituido por el poder inhumano de crear problemas; y la dirección para prever, por la creencia en un porvenir no-anticipable. La lógica del sentido empieza asimismo con una *lógica de la sensación*, en el sentido en que el signo es a la Idea-problema lo que la intensidad es al signo, a saber: el vector y soporte a defecto del cual jamás las facultades del alma

podrían elevarse a su uso superior o trascendente, ejercicio cuyas dos alas son respectivamente la *invención problematizante* (como instauración de una nueva imagen del pensamiento) y la *creación conceptual* (como intercepción-captura del sentido así producido). Ahora bien, no hay ningún reparto original de los seres y de los conceptos que no implique a su vez una resistencia a ese tiempo cardinal que tiene como contenido el presente de la acción, y como figura, el pasado de la reminiscencia. Engendrar «pensamiento» en el pensamiento no sólo presupone, pues, la suspensión del sujeto fijo y, a su través, de la esfera de actualidad y presencia en la que ése opera; también conlleva la apertura de ese dominio impersonal y pre-subjetivo de las síntesis pasivas del tiempo donde la del porvenir en tanto tal (también llamada eterno retorno) priva al presente-agente y al pasado-condición de su autonomía, a la vez que los convierte en dimensiones subalternas de una temporalidad ordinal donde el futuro inanticipable tiene ahora el primado. El eterno retorno se presenta en este sentido como la repetición regia de la cual el deseo-máquina (la voluntad de poder, diría Nietzsche) es el motor. Del encuentro con el signo nace efectivamente una voluntad (o un «se quiere») impersonal, que al tiempo que reclama su propio retorno, involucra el pensamiento en un aprendizaje que constituye un auténtico juego de muerte para todo sujeto bien constituido. El deseo, como alegría de aprender, carece efectivamente de sujeto fijo; inversamente, no hay sujeto fijo más que por represión del deseo. En este sentido, las formas de pensar están inmediatamente ligadas a un determinado estado del deseo. Por ello, contra el ejercicio reglado y codificado de una voluntad separada de lo que puede (o, si se prefiere, contra la edipización forzada del deseo) hay que realzar su inmediata coextensividad con el campo social, de tal suerte que si el deseo es productor, sólo puede serlo en realidad, y de realidad. La esquizofrenia, como procesamiento de esa energía libre y no ligada, no sólo designa pues el uso trascendente de las facultades (sensibilidad, imaginación, memoria, entendimiento, sociabilidad, etc.), sino que evidencia también el carácter *à la lettre* creador del pensar intenso, en el mismo sentido en que Nietzsche se refiere a los «pensamientos altos» como fragmentos de la realidad. Pensar, del mismo modo que desear, es crear realidades nuevas, perspectivas hasta entonces insospechadas. Ahora bien, no hay creación alguna que no tenga por horizonte temporal el porvenir en cuanto tal, que no el futuro de la anticipación. Por eso, el futuro como modo temporal original está ligado a las condiciones de emergencia de un acto de pensar. En efecto, pensar —del mismo modo que desear— depende a fin de cuentas de la posibilidad de afirmar el futuro como tal, y de vivir de alguna manera lo invivable. Creencia en el mundo, creencia en el futuro: ésos son, pues, los dos aspectos indisociables de la «gran política» deleuziana.

CONCLUSION

Chez Deleuze, la pensée et la vie (dont l'être est un nom) désignent les deux faces indissociables et à la fois réversibles d'un seul et même Absolu philosophique (également dénommé champ d'immanence). Ce plan unique de réalité existante, en tant qu'il est animé par un processus de vice-diction grâce auquel pensée et vie se relancent mutuellement sans que jamais n'intervienne aucune résolution fondamentale, se présente par là-même sous la forme d'une totalité inachevée, d'une unité ouverte, qui élimine d'entrée de jeu n'importe quel type d'Un-Tout accompli (qu'il soit de départ ou d'arrivée). En ce sens, le tout du réel n'est jamais entièrement donné et il ne peut l'être pour la simple raison qu'il est toujours en train de se faire. Sur ce plan biface en continu devenir, qui accueille et condense les va-et-vient incessants entre la pensée et la vie, s'ébauche ainsi une relation de coappartenance à l'aune de laquelle un pas pour la pensée implique forcément un pas pour la vie, et *vice-versa*. La vie, conçue comme le dehors non-extérieur —ou, ce qui revient au même, comme le dedans non-intérieur— de la pensée, apparaît ici comme l'instance problématisante par excellence ; et les problèmes mêmes, comme des ramifications (ou des propagations) d'une vie, par définition impersonnelle, qui ne cesse de travailler la pensée, en lui exigeant en contrepartie des créations problématisantes qui lui permettent de s'intensifier, de s'accroître, de s'exalter. Étrangère à toute forme de transcendance, la vie se développe elle-même sous la forme d'un mouvement immanent et complémentaire de deux mouvements antagonistes : d'un côté, l'actualisation-différenciation qui renvoie à la réalité toute faite, à la moitié actuelle du réel (*Natura naturata*) ; et de l'autre, la cristallisation (ou contre-effectuation) qui désigne la réalité se faisant, la moitié réelle-virtuelle (*Natura naturans*). La réalité en train de se faire se présente par conséquent comme la marque d'une insistance ou d'une persistance virtuelle

qui coexiste de façon aberrante avec la réalité déjà faite, cette dernière n'étant rien d'autre que l'actualisation *hic et nunc* de celle-là. Or, c'est précisément à partir de cette coprésence métastable qu'émergent et s'imposent progressivement de nouvelles problématiques qui font violence à la pensée, dans la mesure où elles neutralisent de façon soudaine son horizon relatif de cohérence et de présence. Si un problème nouveau est donc la marque d'une différence, il faudra dire inversement de la différence qu'elle est l'unique problème. La différence, et non la contradiction. Celle-ci n'est effectivement rien d'autre que l'image renversée de la différence, la façon dont est représentée la différence dans une conscience et pour un sujet, mais non pas la différence en elle-même. Loin de consister par conséquent en une relation dialectique de termes contradictoires, la différence deleuzienne décrit au contraire une opposition vivante et mobile, qui en invalidant par avance une quelconque synthèse réconciliatrice des «contraires», débouche sur un devenir ; soit, sur un passé-futur virtuel (Aïôn) qui tire dans les deux sens à la fois et qui esquivé à chaque instant l'actualité du présent (Chronos). Le devenir est en ce sens l'expression d'un *para-doxe*, c'est-à-dire, d'une passion de la pensée dont l'opérateur logique n'est autre que la disjonction inclusive. L'usage affirmatif et illimitatif que Deleuze fait de la disjonction, dans la mesure où celui-ci garantit la constante permutabilité des termes en relation, acquiert avant tout une valeur de défense contre toute fixation identitaire : en effet, le mouvement que décrit la différence, en tant qu'elle diffère d'avec soi-même, renvoie à une répétition différentielle-différenciante, et non à une répétition du même et de l'identique. Or, cet éternel retour de l'absolument différent constitue précisément tout ce qui échappe au sens commun ou à la doxa, ainsi qu'à sa sublimation rationnelle, la philosophie (en un sens non deleuzien). Dans les deux cas où règne l'image dogmatique et, dans son sillage, le monde de la représentation et des exigences sociales d'adaptation et d'utilité, la différence est toujours reconduite à une différence conceptuelle ; et la répétition, à une différence numérique. Afin de pouvoir penser la différence et la répétition dans leur vérité, la première comme déguisement et la seconde comme déplacement, il faut donc rétrocéder en-deçà de la représentation et de la logique correspondante de reconnaissance. La mise entre parenthèse de l'exercice volontaire des facultés pensantes, suspension involontaire qui est l'indice d'une rencontre inattendue et fortuite avec un impensé (le signe), lequel dissout aussi bien la cohérence du sujet voyant que celle de l'objet vu, constitue ainsi la première étape, à tout égard inéludable, dans l'exploration et la conquête de l'inconscient (au sens proustien du terme). Or, pénétrer plus en avant dans cette *terra incognita*, c'est plonger la pensée dans les catégories de la vie, qui ne sont rien d'autre que les attitudes et postures, par nature hétérogènes, du corps. Voilà donc que l'inversion philosophique (du platonisme) consiste à se

donner un corps, mais ce dont il s'agit ici c'est d'un corps anarchiste, intense, qui diffère trait par trait de l'organisme, du corps propre et de son image figurée. C'est pourquoi le terme «inverser» ne désigne pas une simple permutation des polarités : la question, désormais, n'est pas d'attribuer au corps une prééminence sur l'âme ; bien au contraire, ce dont il s'agit c'est de destituer le corps organisé au profit d'un corps-sans-organe (CsO) afin de découvrir «en parallèle» les forces de la pensée qui échappent à la conscience. Les coordonnées dans lesquelles a ainsi lieu l'exercice involontaire des facultés pensantes sont —du moins, en un premier temps— celles de l'intensif ; c'est-à-dire, de l'inégal en soi, qui loin d'appartenir au domaine de la quantité ou de la qualité, en détermine cependant la genèse conjointe sans pour autant se confondre avec leur explication. De l'affect (comme élément intensif) à la pensée ; sur le chemin qui mène à ce qui est à penser, tout part donc d'une différence d'intensité. Les différences de potentiel trouvent alors dans le CsO une surface privilégiée d'inscription ; «lieu» où il n'y a rien ni surtout personne, ni objet complet ni sujet bien achevé, mais qui ne contient au contraire que des pôles, des zones, des gradients et des seuils. En ce sens, le CsO décrit le plan sub-représentatif des «devenirs-» ou des individuations doubles ; soit, de ce qui *n'est ni sensible ni intelligible* du point de vue de la *concordia facultatum*. Expérimenter ce quelque chose qui échappe à l'exercice empirique, volontaire ou inférieur des facultés implique à son tour une dépersonnalisation du penseur, puisque que l'on ne peut penser l'absolument différent qu'à condition de devenir autre. Un tel devenir-autre s'exprime avant tout sous la forme d'un «je sens que...», d'un affect non subjectivé ; c'est-à-dire, d'un mouvement forcé qui se présente comme étant le corolaire de forces actives qui mettent la pensée en état d'extériorité. La fulguration du signe (= intensité, affect, devenir), dans la mesure où elle coïncide avec l'irruption subite de l'hétérogène en soi dans le champ des objets reconnus et des significations explicites, implique nécessairement la mise en échec de la représentation, ainsi que la neutralisation des forces (réactives) de conscience qui bloquaient le passage des intensités : la forme de l'identité (dans le concept) s'incline devant une différence libre ou «non reportable à...» (l'Idée comme multiplicité pure) ; la condition de convergence, face à l'universel *effondement* (divergence, disjonction, décentrement). Le sens commun laisse place au paradoxe ; et le bon sens, au double sens. L'organe de la reconnaissance est substitué par le pouvoir inhumain de créer des problèmes ; et la direction pour prévoir, par la croyance en un futur non-anticipable. La logique du sens commence donc par une logique de la sensation, au sens où le signe est au problème ce que l'intensité est au signe, à savoir : le vecteur et support à défaut duquel jamais les facultés pensantes ne pourraient s'élever à un usage supérieur ou transcendant, exercice dont les deux ailes sont

respectivement l'*invention problématisante* (comme instauration d'une nouvelle image de la pensée) et la *création conceptuelle* (comme interception-capture du sens ainsi produit). Or, il n'y a de répartition originale des êtres et des concepts qui n'implique à son tour une résistance à ce temps cardinal qui a pour contenu le présent de l'action, et pour figure, le passé de la réminiscence. Engendrer «pensée» dans la pensée ne présuppose donc pas seulement la suspension du sujet fixe, et dans son sillage, de la sphère d'actualité et de présence dans laquelle celui-ci opère ; cela engage aussi l'ouverture de ce domaine impersonnel et présubjectif des synthèses passives du temps où celle de l'avenir comme tel (également nommée éternel retour) prive le présent-agent et le passé-condition de leur autonomie, tout en les convertissant en des dimensions subalternes d'une temporalité ordinale où le futur inanticipable jouit désormais d'un primat. L'éternel retour est donc la répétition reine dont le désir-machine (la volonté de puissance, dirait Nietzsche) est le moteur. De la rencontre avec le signe naît en effet une volonté (ou un «on veut») impersonnelle qui, tout en réclamant son propre retour, engage la pensée dans un apprentissage qui constitue un authentique jeu de mort pour tout sujet bien constitué. Le désir, comme joie d'apprendre, manque de sujet fixe ; inversement, il n'y a de sujet fixe que par la répression. En ce sens, les modes de pensée sont immédiatement liés à un certain état du désir. C'est pourquoi contre l'exercice réglé et codifié d'une volonté séparée de ce dont elle est capable (ou, si l'on préfère, contre l'œdipisation forcée du désir) il convient de signaler immédiatement sa coextensivité avec le champ social, de telle sorte que si le désir est producteur, il ne peut l'être qu'en réalité, et de réalité. La schizophrénie, comme procès de cette énergie libre et non liée, ne désigne donc pas seulement l'usage transcendant des facultés (sensibilité, imagination, mémoire, entendement, sociabilité, etc.), mais met aussi en évidence le caractère à la lettre créateur de la pensée intense, au sens même où Nietzsche parle des «hautes pensées» comme de fragments de la réalité. Penser, de même que désirer, c'est créer des réalités nouvelles, des perspectives jusqu'alors insoupçonnées. Or, il ne serait y avoir de création qui n'ait à titre d'horizon temporel le futur en tant que tel, et non pas le futur de l'anticipation. En ce sens, le futur comme mode temporel original est lié aux conditions d'émergence d'un acte de pensée. Penser —tout autant que désirer— dépend en fin de compte de la possibilité d'affirmer le futur comme tel et de vivre d'une certaine manière l'invivable. Croyance en ce monde, croyance au futur : tels sont donc les deux aspects indissociables de la «grande politique» deleuzienne.

APÉNDICE

DELEUZE Y EL DEVENIR-FILOSOFICO

Cuando escribo sobre un autor, mi ideal sería no escribir nada que pueda entristecerle, o, en caso de que haya muerto, nada que pueda hacerle llorar en su tumba: pensar en el autor sobre el que se escribe. [...] Evitar la doble ignominia del erudito y del familiar. Devolver a un autor un poco de la alegría, de la fuerza, de la vida amorosa y política que él ha sabido dar, inventar.

Gilles Deleuze, *Diálogos*.

El proyecto general de Deleuze se podría resumir como sigue: se trata de iniciar una variación en el ejercicio del pensamiento, de introducir —siguiendo la conminación nietzscheana a distanciarse del «viejo estilo»— una diferencia en la práctica de la filosofía, tanto en su contenido como en sus formas de expresión⁵⁶⁵. Deleuze se fija, pues, un objetivo relativo y aparentemente modesto: la cuestión es, en pocas palabras, y según la ya consagrada expresión foucaultiana, «pensar de otro modo»; es decir, concretando lo que venimos anunciando, «desplaza[r] las fronteras» (*LS*, 98) que circundan el pensamiento dentro de este campo de saber llamado Filosofía. Con este fin, Deleuze considera una tarea previa e ineludible el adentrarse en —y el *hacer*— «historia de la filosofía»; pues cualquier doctrina, pese al genial intento de su autor por *decir* todas las implicaciones filosóficas que derivan del problema constituyente que él ha sabido plantear, continúa alojando —*envuelto* en su seno— un no-dicho; impensado o (?)-pensado cuya *intempestividad* potencial nunca ha de ser infravalorada. Así pues, podemos valernos de esa inquietud, expresada por Foucault en su introducción a *El uso de los placeres*, para arrojar luz sobre el sentido que atribuye Deleuze a la *práctica* historiográfica: determinar «en qué medida el trabajo de pensar su propia historia puede liberar al pensamiento de lo que piensa en silencio y permitirle pensar de otro modo»⁵⁶⁶. La cuestión se va concretando: se trata de pensar las fuerzas que determinan el pensamiento, y,

⁵⁶⁵ Cf. J. L. PARDO: *Op. Cit.*, p. 8.

⁵⁶⁶ M. FOUCAULT: *El uso de los placeres*, Madrid, Siglo XXI, 2009, p. 8.

por consiguiente, de pensar en el límite del pensamiento a la vez que de volver pensable dicho límite. «Pues lo propio de lo nuevo, o sea la diferencia, es solicitar al pensamiento fuerzas que no son, ni hoy ni mañana, las del reconocimiento; poderes de un modelo completamente diferente, en una *terra incognita* jamás reconocida ni reconocible» (DR, 210).

Ahora bien, en el «campo de batalla» filosófico existe una fuerza (reactiva) cuyo propósito esencial es concebir —y presentarnos— la sucesión de los sistemas filosóficos bajo la forma de una «odisea» monumental y épica; pues aquello que, fundamentalmente, nos cuenta la Historia *standard* de la Filosofía no es otra cosa que el «largo relato» de la Razón. En rigor, habría que decir: «historia de la razón *occidental*», pero ese adjetivo cartográfico constituye ya de por sí una tipificación que se establece desde el afuera de ese texto (interminable) que es también el de la Metafísica; pues es cosa sabida que la razón metafísica se sueña única —no se distingue de otras razones— a la vez que carece de puntos cardinales; aquí la razón «no se piensa a sí misma *en* la historia, sino siendo su propia historia, una historia que se constituye al contarse»⁵⁶⁷.

El relato tradicional de la odisea filosófica presenta dos versiones históricas de fácil reconocimiento: la primera, antigua, se caracteriza por colocar la razón en un cielo teórico ajeno al decurso temporal y, correlativamente, por asimilar la cadena de los filósofos a la «eterna cadena de los sabios»; en cuanto a la segunda, más propia de la modernidad, se distingue de la primera por acercar la razón al tiempo y hacer de las doctrinas filosóficas un «encadenamiento de la historia». Sin embargo, por más que la «historización» (moderna) de la razón tenga el mérito de revalorizar —bien es verdad hasta cierto punto— los derechos del cambio, de la variación, e inclusive de una determinada discontinuidad, no por ello esa estrategia deja de ser insuficiente si, como Deleuze, lo que se pretende es libertar el pensamiento de toda trascendencia, y su devenir de toda estratificación histórica; pues la «filosofía de la historia» (que, desde un cierto punto de vista, es algo así como el hijo legítimo de la historiografía *standard*) se caracteriza precisamente por dibujar un movimiento circular y autocentrado al final del que se re-encuentra lo que se había implícitamente postulado en el origen. Razón de por qué los distintos eslabones de la cadena filosófica no son nada por sí solos, nada en sí mismos; tan sólo pueden cobrar sentido y valor a la luz de esta Razón que actúa como causa final y unificadora de la serie.

⁵⁶⁷ J. L. PARDO: *La Metafísica. Preguntas sin respuesta y problemas sin solución*, Valencia, Pre-Textos, 2006, pp. 30-31.

Para liberar el pensamiento de sus cadenas, ya sean eternas o históricas, —lo que, en otras palabras, significa restaurar los derechos del pensar frente al monopolio de una razón cuyos fines son a veces poco razonables—, hace falta dar un paso más; paso que Nietzsche (seguido por el propio Deleuze) ha sido el primero en realizar. Al ahondar en la historicidad de la razón, Nietzsche ha descubierto más acá de ella un devenir del pensamiento —un «devenir-filosófico», dirá Deleuze— cuya propiedad consiste en doblar el encadenamiento histórico sin confundirse no obstante con él. De ahora en adelante hemos, pues, de tener presente que la cadena de los filósofos no es otra cosa que «una cadena rota, la sucesión de cometas, su discontinuidad y su repetición que no se refieren ni a la eternidad del cielo que atraviesan, ni a la historicidad de la tierra que sobrevuelan. No hay ninguna filosofía eterna, ni ninguna filosofía histórica. Tanto la eternidad como la historicidad de la filosofía se reducen a esto: la filosofía, siempre intempestiva, intempestiva en cada época» (*NF*, 152).

La Historia de la Filosofía constituye, como venimos señalando, el primer obstáculo que opone una franca resistencia a la tentativa de pensar diferentemente —el *Edipo propiamente filosófico*. Esa «formidable escuela de intimidación» (*D*, 17), como Deleuze gusta de estigmatizarla, se caracteriza ante todo por el haber producido históricamente una «Imagen del pensamiento»⁵⁶⁸; imagen «ortodoxa» o «dogmática» cuyo *logocentrismo*, por decirlo en clave derridiana, descalifica de antemano todo intento de alumbrar el pensamiento desde los márgenes de la representación, esa «forma emblemática de la razón». Si Deleuze llega entonces a asimilar la Historia de la Filosofía a una empresa de edipización forzada del pensamiento⁵⁶⁹, es porque aquélla cumple una verdadera función represiva al imponer un modelo discursivo, además de castrarnos intelectualmente con su «¿cómo queréis pensar sin haber leído a Platón, Descartes, Kant y Heidegger, y tal o tal libro sobre ellos?». De ahí deriva la crítica lapidaria de Deleuze: «históricamente se ha constituido una imagen del pensamiento llamada filosofía que impide que las personas piensen» (*D*, 17).

Agente a la vez que «marcador temporal del Poder» (*SP*, 103), la Historia de la Filosofía actúa en el campo del pensar como una auténtica «policía noológica». Regida por exigencias sistemático-clasificadoras y genético-evolutivas, nos obliga, por un lado, a reagrupar los pensadores en escuelas y, por el otro, a ordenar las doctrinas filosóficas a modo de pautas necesarias —pero siempre superables— que jalonarían la línea de progreso infinito de la

⁵⁶⁸ Cf. *DR*, cap. III; *NF*, cap. III, § 15; *PS*, conclusión.

⁵⁶⁹ Cf. *C*, 13.

Razón humana desde el balbuceo presocrático. Asimismo, la Historia de la Filosofía no duda en enfocar el devenir de los sistemas de pensamiento bajo el prisma del recuento épico, transformando así la invención en descubrimiento y las modestas verdades en gigantescas epopeyas⁵⁷⁰. No será, pues, de extrañar que dicha Historia defienda y fomente en última instancia una imagen «arborescente» del pensamiento calcada del Estado, con sus sujetos, sus tribunales y sus juicios⁵⁷¹; una imagen conceptualmente inepta, pero a la vez políticamente reaccionaria; pues

el pensamiento toma su imagen propiamente filosófica del Estado como bella interioridad sustancial o subjetiva. Inventa un Estado propiamente espiritual, como un Estado absoluto, que no es ni muchísimo menos un sueño, puesto que funciona efectivamente en el espíritu. De ahí la importancia de nociones como las de universalidad, método, preguntas y respuestas, juicio, reconocimiento o recognición, ideas justas, tener siempre ideas justas. De ahí la importancia de temas como los de una república de los espíritus, una investigación del entendimiento, un tribunal de la razón, un puro ‘derecho’ del pensamiento con ministros del Interior y funcionarios del pensamiento puro. La filosofía está impregnada del proyecto de convertirse en la lengua oficial de un Estado puro. Así el ejercicio del pensamiento se ajusta tanto a los fines del Estado real, a las significaciones dominantes, como a las exigencias del orden establecido (*D*, 17-18)

Por consiguiente, si la cuestión es «*penser autrement*», y si la posibilidad de inducir una variación en el ejercicio del pensar conlleva la necesaria de(con)strucción de la imagen dogmática, entonces hace falta, a modo de pauta previa e ineludible, poner en tela de juicio la Historia dominante que le sirve de garante. Para ello, hay que hender primero la «bella interioridad» historiográfica, abrir sus catastros y sus fronteras que se supone han sido establecidos «una vez para siempre», con el fin de (re)conectar el pensamiento sobre ese afuera que le es esencial y al que Deleuze llama «devenir-filosófico» (*D*, 6). La cuestión es, en otras palabras, idear una historia alternativa a lo Foucault, o sea, «hacer de la historia una contra-memoria, y desplegar en ello por consiguiente una forma totalmente distinta del tiempo»⁵⁷². Sólo así es como el (devenir del) pensamiento logra escapar a la atrofia historicista, a la sucesión unilineal y teleológica de sistemas «bien acabados», para presentarse realmente tal como es, a saber: como una coexistencia de planos heterogéneos cuyos múltiples componen-

⁵⁷⁰ M. FOUCAULT: *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-Textos, 2000, pp. 27-28.

⁵⁷¹ Cf. *D*, 31. Véase también: R. SCHÉRER: *Regards sur Deleuze*, Paris, Kimé, 1998, p. 8.

⁵⁷² M. FOUCAULT: *Op. Cit.*, p. 63.

tes y estratos están arrastrados en un movimiento incesante, del que el historiador —vuelto geógrafo y cartógrafo— debe dibujar los contornos. Asimismo, el tiempo del devenir-filosófico ya no está sujeto al antes y al después (Aristóteles después de Platón, Kant antes de Hegel), sino que remite a un «*tiempo estratigráfico*, en el que el antes y el después tan sólo indican un orden de superposiciones» (*QF*, 61). Por eso —escribe Deleuze— «hay un devenir-filosófico que no tiene nada que ver con la historia de la filosofía, y que pasa más bien por aquellos que la historia de la filosofía no puede clasificar» (*D*, 6).

Sentado esto, podríamos decir en lo que respecta a la Historia de la Filosofía lo que Deleuze afirma acerca de la historia en general, a saber que «la historia [...] es sólo el conjunto de condiciones casi negativas que hacen posible la experimentación de algo que es ajeno a la historia» (*QF*, 112-113). Y si bien es cierto que el devenir (filosófico) quedaría reducido a algo meramente transitivo, inestable, puramente virtual sin una historia (de la filosofía) que lo actualizara, no por ello se confunde con sus efectuaciones históricas; pues «sin historia, la experimentación permanecería indeterminada, incondicionada, pero la experimentación no es histórica, es filosófica» (*QF*, 113). Ésta es la razón de por qué hacer historia de la filosofía se convierte en una empresa peligrosa; pues ya no puede pretender ser la presentación objetiva de los sistemas filosóficos, ni puede siquiera aspirar a insertar un sistema dado dentro de un linaje o una familia filosófica, puesto que la discontinuidad misma del tiempo filosófico (así como la singularidad del plan/o o del problema correspondiente a un filósofo) impide cualquier generalización. Se trata, a la inversa, de rastrear las líneas quebradas y bifurcantes que atraviesan la Historia de la Filosofía para restar a ese gigantesco mapa (de cuño marcadamente platónico-hegeliano) unos pedazos o parcelas cada vez más grandes de pensamiento libertado de las taxonomías vigentes. La cuestión es, pues, hacer una «cartografía», es decir, desenredar las líneas que componen el dispositivo historiográfico con el fin de encontrar, por debajo de su «segmentariedad dura», los trazos y otros pasadizos a raíz de los que las cosas empiezan a moverse; pues «hay que instalarse en las líneas mismas, que no se conforman con componer un dispositivo sino que lo atraviesan y lo arrastran, de norte a sur, de este oeste o en diagonal» (*DRL*, 305).

En este punto, la práctica deleuziana del comentario se asemeja a un auténtico malabarismo filosófico donde se compaginan exégesis rigurosa y osadía en el ejercicio del pensamiento. En efecto, aquello que se pone en marcha aquí es el acoplamiento insólito de dos influencias aparentemente heterogéneas: el llamado «método dianoemático» de Martial Guérault y la concepción nietzscheana de la interpretación entendida como fuerza. Del primero Deleuze retoma la idea según la cual todo sistema filosófico es reducible, mediante

contracción sincrónica, a un problema matricial; pues se trata, como se mostrará páginas adelante, de extraer el núcleo constituyente de una filosofía, su «Idea-sistema», su «dianóema»⁵⁷³. Pero al mismo tiempo, y siguiendo a Nietzsche, Deleuze reclama y se apropia de la idea arriba aludida según la cual la historia de la filosofía, vuelta devenir de los sistemas, siempre precisa una evaluación y un diagnóstico caso por caso, quedando así descartado el ideal (cartesiano) de un descubrimiento sucesivo de la verdad y de un conocimiento atemporal de las doctrinas. El trabajo monográfico de Deleuze alumbra, pues, una compleja y sutil mezcla de clasicismo y de novedad (revolucionaria). Deleuze, *anarchiste tory*.

Deshacer —y deshacerse de— la Historia de la Filosofía quiere decir ante todo librarse de las constricciones que dimanen de las burocracias intelectuales, las cuales suelen operar como guardianes del orden filosófico preestablecido. En otros términos, la cuestión es evitar a toda costa las cuestiones de ortodoxia y escolástica; pues, ¿qué son «el verdadero Hume» o «el verdadero Kant»? sino imágenes dominantes (custodiadas por la policía noológica) que configuran ese lugar fértil en discusiones y otros debates tan altamente narcisistas como infructíferos. Por el contrario, hace falta idear un método capaz de ablandar los cercados, catastros y otros lindes fijos en los que la Historia de la Filosofía ha arrinconado a los pensadores, y con ellos, al pensamiento. Para Deleuze se trata, pues, de «minar los muros y atravesarlos con la lima, lentamente y con paciencia» (*AE*, 141-142) para «lograr hacer pasar una línea de fuga» (*D*, 22). Ésta es la razón de por qué Deleuze se decanta por una forma de discurso, denominado «discurso indirecto libre»⁵⁷⁴, cuyo peculiar efecto consiste en volver borrosas las fronteras que existen entre el autor comentado y el autor comentante. Sentado esto, conviene señalar dos escollos con los que tropiezan frecuentemente algunos comentaristas. El primero sería considerar que Deleuze, a través de sus obras monográficas, se adentra en la historia de la filosofía desde la presencia subyacente, autónoma y algo retraída del simple comentarista respecto de la doctrina comentada; y, en consecuencia, reducir sus monografías a un pequeño ejercicio sin importancia por el que un nuevo nombre trata de afianzarse en el escalafón bien vigilado de la Academia⁵⁷⁵. El segundo, que es el correlato del primer punto, sería reiterar el error aún tenaz y persistente que consiste en dividir la obra de

⁵⁷³ M. GUÉROULT: *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, Paris, Aubier-Montaigne, 1979, pp. 79, 181.

⁵⁷⁴ E. ALLIEZ: *Deleuze. Philosophie virtuelle*, Paris, Synthélabo, 1996, p. 9.

⁵⁷⁵ Cf. J. L. PARDO: *Deleuze: violentar el pensamiento*, Madrid, Cincel, 1990, p. 16.

Deleuze en dos bloques (o incluso tres), los comentarios por un lado, y sus obras en nombre propio (o en dúo) por el otro.

Contra el primer punto. Hay que señalar que sus estudios monográficos, por más que se presenten bajo la forma de un trabajo simple y banalmente honesto de cara a su pretensión escolar y didáctica, testimonian el interés (heterodoxo) de Deleuze por unos filósofos que distan mucho de ser los pensadores predilectos de su época; una época más bien dominada por las tres «H» (Hegel, Husserl y Heidegger), o sea, por una corriente fenomenológica que, según opinión del propio Deleuze, configura «una escolástica aún peor que la de la Edad Media» (*D*, 16). Considerando ante todo que «a la filosofía le falta empirismo» (*ID*, 184), Deleuze se decanta por aquellos filósofos que se apartan, en mayor o menor medida, de la tradición racionalista o platónica-hegeliana, cuya marcada inspiración dialéctica siempre termina, por complejos y sutiles que sean sus recorridos, subordinando lo múltiple a lo Uno, el devenir al Ser, las partes al Todo —y, en suma, la vida al pensamiento. La dialéctica, que podríamos definir en términos generales como «ese arte que nos invita a recuperar propiedades alienadas», es efectivamente indisociable —como bien ha mostrado Nietzsche— de un movimiento de la degeneración (el nihilismo) que, bajo las exigencias aparentemente inocuas de verdad y de razón, testimonia el compromiso del «pensador puro», de la «ciencia “pura”» con unas fuerzas que, por su parte, no son tan razonables (Estados, religiones, valores en curso). La (historia de la) filosofía vuelta «recuento de todas las razones que el hombre se da para obedecer»: henos aquí con lo que enseña la historia de la filosofía, de los socráticos a los hegelianos, a saber «la historia de las largas sumisiones del hombre y de las razones que se da para legitimarlas» (*N*, 216).

Deleuze no tiene pelos en la lengua cuando se trata de denunciar esa falsa creencia en los Universales; el Ser, el Uno y el Todo no son más que «el mito de una falsa filosofía totalmente impregnada de teología» (*LS*, 354)⁵⁷⁶. Por el contrario, Deleuze encuentra en los filósofos por los que se interesa un «vínculo secreto», «una línea quebrada, explosiva, volcánica» (*ID*, 181) que pasa entre Lucrecio, Hume, Spinoza, Nietzsche y Bergson; línea maldita que se caracteriza por «la crítica de lo negativo, la cultura de la alegría, el odio a la interioridad, la exterioridad de las fuerzas y las relaciones, la denuncia del poder» (*C*, 13), y que habrá de culminar en «la gran identidad Spinoza-Nietzsche» (*C*, 216). Pues bien, así como la cuestión es volver a pensar en el presente esas filosofías «menores» del pasado «a

⁵⁷⁶ Véase A. VILLANI: «Crise de la raison et image de la pensée chez Gilles Deleuze», *Noesis* (Nice), nº 5, 2003, p. 203.

favor, lo espero, de un tiempo por venir»⁵⁷⁷; asimismo, lo que ha sido pensado debe ser pensado de nuevo, ya que cada pensamiento es un acontecimiento profusamente dotado de virtualidades infinitas que pueden actualizarse al precio de un auténtico acto de creación.

A consecuencia de ello, el tono empleado en los estudios monográficos da testimonio de la existencia de «una causa común al autor comentado y al autor comentante», como lo ejemplifica el magistral *Nietzsche y la filosofía*. Discurso indirecto libre: tal es, pues, el momento «en el que las dos posiciones de sujeto se insinúan una en otra» (*F*, 33); ideas propias y ajenas se entretajan de tal suerte que la distinción entre ellas se torna apenas posible. Asimismo, aparece —escribe Deleuze— una «zona de indiscernibilidad» tal que «hay un ámbito *ab* que pertenece tanto a *a* como a *b*, en el que *a* y *b* ‘se vuelven’ indiscernibles» (*QF*, 25). Deleuze suscribiría, pues, de buen grado las palabras de Man Ray: «considero como autorretratos todo lo que hago»⁵⁷⁸, pero siempre bajo la condición de una colisión despersonalizante del retratante con lo retratado. Pues para Deleuze el (acto de engendrar el pensamiento en el) pensar se produce a partir de encuentros (originariamente violentos e involuntarios) con otros pensamientos, cuyo resultado radica en la disipación de las identidades y, correlativamente, en la expresión de singularidades impersonales y preindividuales⁵⁷⁹ —«esplendor del “SE”», dice también Deleuze en su prefacio a *Diferencia y repetición*. Pues «lo primero es un SE HABLA, murmullo anónimo en el que se disponen emplazamientos para posibles sujetos: “un gran zumbido incesante y desordenado del discurso”» (*F*, 83).

El «SE» desacreditado, sujeto indefinido de la banalidad, de la célebre «banalidad cotidiana» opuesta por Heidegger a la autenticidad de la existencia, este «SE» que no debería designar nada más que la seña de la opinión, del lugar común, de los clichés, se transforma en Deleuze, en razón de su impersonalidad misma, en el indicio de la más alta potencia vital y cogitativa⁵⁸⁰. Se convierte en el «operador acontecimental» por antonomasia, en el vector que hace subsistir, más allá de las coordenadas personológicas (y objetuales), el sentido producido (otro nombre del problema) por una determinada filosofía. Ahora bien, de esta indecidibilidad del sujeto de la enunciación derivan las críticas opuestas y convergentes que se suelen dirigir en contra del método deleuziano: se coloca a Deleuze ante una falsa alternativa a raíz de la

⁵⁷⁷ F. NIETZSCHE: *Segunda consideración intempestiva. De la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2006, p. 12: «... actuar contra el tiempo, y de este modo sobre el tiempo, a favor (lo espero) de un tiempo venidero».

⁵⁷⁸ M. RAY: *Ce que je suis et autres textes*, Paris, Hoëbeke, 1998, p. 32.

⁵⁷⁹ Cf. M. ANTONIOLI: *Deleuze et l'histoire de la philosophie*, Paris, Kimé, 1999, p. 7.

⁵⁸⁰ Véase R. SCHÉLER: *Op. Cit.*, p. 32.

que se le reprocha ora de reducir la actividad filosófica al mero comentario, ora de reencaminar a los autores comentados hacia su propia filosofía. Sin embargo, el efecto principal que se colige de esta estrategia debería justamente desembocar en el cuestionamiento de toda propiedad del pensamiento y en la afirmación correlativa de su dimensión ineluctablemente colectiva e impersonal; pues, al igual que la vida (que lo activa y que, a cambio, exige ser afirmada por él) el pensamiento «no es algo personal» (D, 10). Asimismo, podríamos valernos de una cita extracta de *El Anti Edipo* y decir *mutatis mutandis* que el sujeto (de la enunciación) es quien carece de pensamiento, o el pensamiento quien carece de sujeto fijo⁵⁸¹.

Sentado esto, convendría —por parafrasear a Klossowski— hacer de cuenta que las obras monográficas de Deleuze son *falsos* estudios⁵⁸². No tanto porque habría razones para dudar de la factura de sus trabajos —bien al contrario—, sino porque la cuestión, como ya señalábamos páginas atrás, estriba en evitar esas interminables cuestiones de ortodoxia y de escolástica de las que el propio Deleuze procura escapar. Para él, «hacer» historia de la filosofía es algo parecido al «arte del retrato en la pintura»; pues «se trata de retratos mentales, conceptuales». Pero esta semejanza del retrato con el retratado ha de lograrse «por medios desemejantes»:

El modo de liberarme —escribe Deleuze— que utilizaba en aquella época consistía, según creo, en concebir la historia de la filosofía como una especie de sodomía o, dicho de otra manera, de inmaculada concepción. Me imaginaba acercándome a un autor por la espalda y dejándole embarazado de una criatura que, siendo suya, sería sin embargo monstruosa. *Era muy importante que el hijo fuera suyo, pues era preciso que el autor dijese efectivamente todo aquello que yo le hacía decir; pero era igualmente necesario que se tratase de una criatura monstruosa, pues había que pasar por toda clase de descentramientos, deslizamientos, quebrantamientos y emisiones secretas, que me causaron gran placer* (C, 13-14, ss.)

Pero repitámoslo: cuando Deleuze habla, de manera algo provocativa, de «hacer hijos a espaldas de un filósofo», no quiere decir que la cuestión sea de deformar, desnaturar o forzar sin más, sino de entrar en una filosofía con el objetivo de arrojar luz sobre dónde las haces maleables de los conceptos trazan una línea «interpretativa» que nadie, hasta entonces, había entrevisto ni seguido. Tal es, de hecho, una de las facetas de lo que Villani considera ser un

⁵⁸¹ Cf. AE, 33-34.

⁵⁸² Cf. P. KLOSSOWSKI: *Op. Cit.*, p. 7.

«principio de legitimación como piedra angular del *buen libro*»⁵⁸³; principio que se encuentra «secretamente alojado» en la obra de Deleuze y que se declina en tres aspectos. Si se escribe un libro, es para: 1/ remediar un *error* global (función polémica del libro); 2/ reparar un *olvido* acerca del tema tratado (función inventiva); 3/ crear un *concepto* nuevo (función creativa)⁵⁸⁴.

Contra el segundo punto. Los estudios de Deleuze —y aquí radica precisamente lo importante de su labor como historiador de la filosofía— son parte integrante, y no sólo a modo de preámbulo o pródromo, de la filosofía que llevará su nombre —he aquí, por lo demás, la paradoja que firma su filosofía toda y reza así: sólo se alcanza lo más singular con tal de que se llegue a lo más impersonal⁵⁸⁵. Así pues, las obras monográficas son —para Deleuze— la ocasión de confeccionarse una potente artillería conceptual, de «[fundir] los conceptos antiguos del mismo modo que se puede fundir un cañón para fabricar armas nuevas» (*QF*, 34). Se trata, por decirlo en otro registro también querido por Deleuze, de fabricarse una «caja de herramientas» (*ID*, 269) y, asimismo, poder experimentar esta «satisfacción del “bricoleur”» (*AE*, 16) a la que el filósofo, buen conocedor del martillo y de su uso polivalente, no es en absoluto ajeno. En efecto, si bien es cierto que la filosofía ha de definirse como «conocimiento por puros conceptos», no por ello deja de ser —aunque sea a su manera— una suerte de bricolaje donde lo que se fabrica son los conceptos mismos; pues «la filosofía es el arte de formar, de inventar, de fabricar conceptos. [...] Los conceptos no nos están esperando hechos y acabados como cuerpos celestes. No hay firmamento para los conceptos. [...] Platón decía que había que contemplar las Ideas, pero tuvo antes que crear el concepto de Idea» (*QF*, 8-12).

La teoría es, en este sentido, indisociable de la práctica; es más: la teoría es una práctica. Pero aquí el término «práctica» no mienta la aplicación de una teoría, su consecuencia, ni tampoco aquello en lo que la teoría habría de inspirarse. Las relaciones entre teoría y práctica, como se mostrará páginas adelante, ya no se conciben como un proceso de totalización, ya sea en un sentido o en el otro, sino que apuntan a relaciones mucho más parciales y fragmentarias. Una teoría es, según Deleuze, siempre local y su aplicación, que no es nunca una relación de semejanza, introduce una serie de variaciones, desplazamientos y emisiones regionales que inciden a su vez sobre el propio teorizar haciendo necesario otro discurso. Se fragua entonces

⁵⁸³ A. VILLANI: *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, Paris, Belin, 1999, p. 56.

⁵⁸⁴ *Ibidem*, carta del 29/12/1986 extracta de una correspondencia entre Villani y Deleuze.

⁵⁸⁵ Cf. *C*, 14: «Es curioso lo de decir algo en nombre propio, porque no se habla en nombre propio cuando uno se considera como un yo, una persona o un sujeto. Al contrario, un individuo adquiere un auténtico nombre propio al término del más grave proceso de despersonalización».

un movimiento pendular e interactivo entre teoría y práctica; pues así como la práctica constituye un conjunto de «relevos» para una teoría atascada, asimismo constituye a su vez la teoría un «relevo» de una práctica a otra. Razón de por qué «ninguna teoría puede desarrollarse sin llegar a una especie de muro, y la práctica es necesaria para perforar ese muro» (*ID*, 267-268).

De todo ello se sigue que la historia de la filosofía debe relevar de un ejercicio de *cartografía* o de *trazado rizomático*, en el sentido en que los conceptos que Deleuze sonsaca de los autores comentados se presentan siempre bajo la forma de extracciones locales. Asimismo aparece esta figura —con frecuencia incomprendida— del «discípulo local»; figura que, a su vez, parece entrar en una extraña resonancia con la del «intelectual específico» a lo Foucault. Pues, todo concepto sonsacado de un pensador (y/o inventado por cuenta propia) posee una esfera de influencia local, tal que su cometido no puede ser otro que el de resolver una problemática a su vez regional. En pocas palabras, no hay cabida para la polimatía. Por esta razón dice Deleuze: «yo no soy un intelectual, porque no tengo una cultura de la que pueda disponer, carezco de reservas. Lo que sé lo sé únicamente de cara a las necesidades del trabajo de cada momento y, si vuelvo a ello algunos años después, necesito volver a aprenderlo todo» (*C*, 219).

Esta figura contempla, por lo demás, una total coherencia con el «pluralismo» (otro nombre del empirismo) que Deleuze reivindica. En efecto, así como el pluralista concibe la realidad a modo de multiplicidad de cosas irreductibles las unas a las otras e irreductibles a un todo único, de suerte que le es posible conocer una sola sin tener necesidad de hacer referencia a las demás⁵⁸⁶; asimismo el discípulo local puede apropiarse de un concepto ajeno sin tener la obligación de cargar con el *corpus* teórico del cual aquél entra a formar parte. Por otro lado, es de interés subrayar que los conceptos deleuzianos suelen retornar de un comentario a otro, ganando o perdiendo componentes en función del plan-problema siempre local y moviente que están llamados a solventar. De este modo, cualquier reiteración conceptual vierte en Deleuze el tránsito obligado y viviente por un nuevo punto de vista, una nueva perspectiva, de suerte que la obra siempre en curso fragua un juego cautivador e interminable de ecos y resonancias⁵⁸⁷. La terminología deleuziana es, pues, siempre fluyente,

⁵⁸⁶ Véase al respecto la valiosísima reseña de Deleuze (*DR*, 315): Descartes, en sus *Respuestas a Arnauld*, establece una notable distinción entre la determinación *completa* de una cosa y su determinación *entera*.

⁵⁸⁷ Cf. F. ZOURABICHVILI: *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 2004, p. 13.

no hay términos realmente fijos: «Hago, rehago y deshago mis conceptos a partir de un horizonte móvil, de un centro siempre descentrado, de una periferia desplazada que los repite y diferencia» (*DR*, 17).

Pues bien, no sólo se trata de pensar el movimiento sino de *hacerlo*. Hay efectivamente un movimiento o desarrollo circular del concepto —como bien ha visto Hegel—, pero lejos de desplegarse en una esfera de interioridad —como bien podría ser la Historia— este movimiento sólo se vuelve (y continúa siendo) operativo bajo la condición de conectar con un devenir cuya propiedad es la de «[no dividirse] sin cambiar de naturaleza» (*B*, 41), o sea, la de introducir novedad al dividirse. Asimismo, se percibe la huella imborrable de Bergson quien afirmaba que el pensamiento, para poder «instalarse en la realidad móvil» y «adoptar su dirección siempre cambiante», tiene que «refundar sin cesar sus categorías» siendo ésta la condición para «[desembocar] en conceptos fluidos, capaces de seguir la realidad en todas sus sinuosidades»⁵⁸⁸. Dicho esto, conviene recalcar que la cuestión no es para Deleuze abogar por un espíritu que divaga y pasa del desatino a la sinrazón. El hilo es tenue entre la crítica y la clínica, la experimentación esquizo-inventiva del concepto y el sinsentido del andrajo drogado. Pero el pensador deleuziano está siempre del lado de lo inventivo: al crear conceptos, el filósofo moviliza nuevas conexiones, nuevos caminos, nuevas sinapsis⁵⁸⁹; produce «un nuevo tipo de relaciones, una dimensión irreductible al saber: conexiones móviles y no localizables» (*F*, 103).

En este sistema-en-devenir —oximoron que, por lo demás, caracteriza el pensamiento metódico de Deleuze— habrá pues un recorrido (o movimiento) del concepto en tres pautas: 1/ *punto de inscripción*: es el momento en que el concepto aparece en el sistema; 2/ *superficie de desarrollo*: es su zona operatoria, la esfera de presencia local donde actúa; 3/ *punto de disipación*: remite al momento en que el concepto deja de ser operatorio porque ha cumplido la tarea que le estaba asignada. La periodización de un concepto contiene su problematización, tal y como atestigua por ejemplo el concepto de «cuerpo-sin-órganos», que Deleuze toma prestado de Artaud y que se irá enriqueciendo de nuevas componentes desde su primera aparición en *Lógica del sentido* hasta su última inflexión en *Francis Bacon: lógica de la sensación*, pasando por *El Anti Edipo*.

⁵⁸⁸ H. BERGSON: *Op. Cit.*, p. 213. Citado también en: H. BERGSON: *Memoria y vida*, Madrid, Alianza, 2004, pp. 50-51.

⁵⁸⁹ Cf. *C*, 237.

Así pues, la tarea primordial para Deleuze es la de construir una red conceptual. Y se habla aquí de «red conceptual» porque el discurso deleuziano es, como ya venimos anunciando, un discurso no jerarquizado, —aquí no hay diferencia de estatuto entre conceptos primeros y derivados, entre conceptos que fundan y conceptos fundados—; pues se trata de un discurso en el que cada concepto remite al otro, interactúa con él, de tal suerte que no se puede establecer una subordinación, sino que de lo que se trata es de visualizar el trazado rizomático que se perfila. En efecto, «una de las características más importantes del rizoma quizá sea la de tener siempre múltiples entradas» (*MM*, 18). Y estas entradas múltiples remiten precisamente a los distintos conceptos que el filosofar deleuziano se encarga de construir para configurar una red conceptual; red por cuanto —decíamos antes— no existe una arborescencia jerárquica, sino que cada concepto se encuentra unido, a modo de nudo, cuello o foco, con otros conceptos y a cada uno de los cuales es posible llegar prosiguiendo diversos itinerarios, pues, aquí «los conceptos son centros de vibraciones, cada uno en sí mismo y los unos en relación con los otros» (*QF*, 28). En rigor, se podría decir que el pensamiento de Deleuze, en tanto que filosofía del devenir y *en* devenir, no es sino el constante retrenzado de una inicial red conceptual, adecuando el tamizado de la misma a las necesidades teóricas del momento, añadiendo, cuando es preciso, algún nuevo concepto-nudo para asegurar la precisión de la captura⁵⁹⁰. Por ello el concepto siempre posee un contorno irregular, un límite poroso; es un todo fragmentario, puesto que cada concepto se encuentra en la encrucijada de problemas y realiza nuevos cortes. He aquí la declaración de principios: hemos acabado —dice Deleuze— con los conceptos globalizantes.

De ahí deriva, por otra parte, la dura crítica que Deleuze dirige a sus «cultifilisteos» contemporáneos, los (grandilocuientemente llamados) «nuevos filósofos». Estos últimos, además de reintroducir la caducada «función-autor», operan por conceptos toscos y vacíos favoreciendo así la restauración de dualismos estériles⁵⁹¹; procedimiento reactivo que opone una franca resistencia a la labor filosófica consistente en fabricar «conceptos de articulación fina, o muy diferenciada» —y en determinar «funciones creadoras» que ya han abandonado toda referencia al sujeto de enunciación; pues ya sea dicho de una vez, «el sujeto de enunciación no existe» (*D*, 90-91)—. Pero de sus críticas a los conceptos demasiado toscos, a los dualismos someros y grotescos —y en suma, al monismo; pues «para llegar a dos, según un método espiritual, [siempre se] necesita presuponer una fuerte unidad principal» (*MM*,

⁵⁹⁰ Cf. J. M. ARAGÜES: *Deleuze (1925-1995)*, Madrid, Ediciones del Orto, 1998, p. 16.

⁵⁹¹ Cf. *DRL*, 135.

11)— sería no obstante erróneo colegir una incompatibilidad radical y definitiva entre el pensamiento de Deleuze y la concepción sistemática de la filosofía, de la filosofía como *sistema*. Como bien dice, «se habla del fracaso de los sistemas en la actualidad, cuando sólo es el concepto de sistema lo que ha cambiado» (*QF*, 14-15). Claro es que la concepción más clásica y más razonable del sistema (división jerárquica de los principios, causalidad lineal, temporalidad unidimensional, etc.) no se adecua en absoluto a la exigencia deleuziana de una red conceptual flexible, capaz de abrazar (y *hacer*) el movimiento de la vida. Pero Deleuze se refiere a otro tipo de sistemas, a sistemas llamados *abiertos*. En un tal sistema el «buen comienzo» se hace «por el medio», en el «entre»; su operador lógico es el «y» y ya no el «es», puesto que carece de concepto primero, concepto-pivote que echaría unas raicillas a partir de las que se desplegaría sucesiva y deductivamente un «orden de las razones». Asimismo, un sistema abierto es, por retomar *mutatis mutandis* una fórmula de *Empirismo y subjetividad*, una «colección» o un «conjunto» de conceptos —en el más lato sentido de la palabra—, esto es: una «colección sin álbum», una «pieza sin teatro» o un flujo de conceptos⁵⁹², dado que los conceptos ya no son como las casillas de un «gran *columbarium*» teórico que les preexistiría. Aquí los conceptos no remiten a esencias objetivas (realismo) ni tampoco a actos noéticos (idealismo) sino a circunstancias, a *acontecimientos* (constructivismo). En pocas palabras, el sistema abierto «trata el concepto como objeto de un encuentro» (*DR*, 17), pero no por ello deja el concepto de ser una creación, una invención propiamente filosófica, ya que no está dado o hecho de antemano como cuerpo celeste. Y es que, por otro lado, tampoco los conceptos son generalidades (o particularidades intercambiables) que se hallan en el espíritu de la época. Por el contrario, son singularidades que reaccionan frente a los flujos ordinarios de pensamiento, razón de por qué —escribe Deleuze— «se puede perfectamente pensar sin conceptos, pero sólo cuando hay conceptos hay verdaderamente filosofía» (*C*, 54). En resumen, un sistema abierto se presenta como un conjunto descentrado y a-jerárquico de fragmentos y pedazos conceptuales que el sistema totaliza sin atenuar ni suprimir su pluralidad:

Estamos en la edad de los objetos parciales, de los ladrillos y de los restos o residuos. Ya no creemos en estos falsos fragmentos que, como los pedazos de la estatua antigua, esperan ser completados y vueltos a pegar para componer una unidad que además es la unidad de origen. Ya no creemos en una totalidad original ni en una totalidad de destino. Ya no creemos en la grisalla

⁵⁹² Cf. *ES*, 13.

de una insulsa dialéctica evolutiva, que pretende pacificar los pedazos limando sus bordes. No creemos en totalidades más que *al lado* (AE, 47)

Pues bien, así como el pensamiento de Deleuze consiste en un sistema abierto que pende del devenir y de la perpetua *inventividad* correspondiente a dicho movimiento, asimismo se divisa que pensar no puede ser aquí asunto de «Origen» (*Ursprung*), ya remita el origen ora a lo que está explícitamente dado desde el principio, ora a aquello que, inicial e implícitamente postulado, *debe* ser recobrado al final. En otras palabras, lo interesante no reside ni en el punto de partida ni en el destino, atañe más bien a lo que pasa en el medio; pues «lo que cuenta en un camino, lo que cuenta en una línea, nunca es ni el principio ni el final, siempre es el medio, siempre se está en medio de un camino, en medio de algo» (D, 34). Así pues, la pregunta deleuziana «¿qué es lo que sucede “entre”?» (C, 193) firma una operación filosófica que, a la vez que se ciñe a los términos *medios*, los pone de relieve por sí mismos sin retrotraerlos a los extremos⁵⁹³: «sólo existen medios y entre-dos» (F, 116). Tal es, por lo demás, la única manera de ampararse ante la posible reintroducción de la dialéctica.

«La historia de la filosofía no sólo implica que se evalúe la novedad histórica de los conceptos creados por un filósofo, *sino la fuerza de su devenir cuando pasan de unos a otros*» (QF, 37). Y de igual manera, hemos de preguntar por lo que pasa entre los pensadores convocados por Deleuze: ¿qué es lo que ocurre entre Lucrecio y Hume, Hume y Spinoza, entre Spinoza y Nietzsche, etc.? La pregunta deleuziana por el «entre» se enmarca, en efecto, dentro de una «lógica de las relaciones» donde la exterioridad de la conjunción «y» derriba la interioridad del verbo «ser», y con ello, la lógica atributiva imperante en filosofía al menos desde Aristóteles. La pregunta por el «entre» atañe, pues, al «devenir-filosófico», este movimiento demoníaco y monstruoso que salta por encima de las *moiras*, los códigos, territorios y catastros sacro-santos de la tradición, que burla las propiedades y funciones fijas cuidadosamente delimitadas por la Academia⁵⁹⁴ para conectar, de forma paradójica y aberrante, lo que la Historia de la Filosofía supone ser la forma más feroz del irracionalismo (Nietzsche) con el racionalismo en su grado más absoluto (Spinoza), o a este último con lo que sería su más encarnizado enemigo natural (Hume)⁵⁹⁵. Así pues, dado que la (historia de la) filosofía deja de coincidir con una alineación homogénea de sistemas bien acabados y abre correlativamente paso a una comunicación transtemporal de planos problemáticos que

⁵⁹³ Cf. A. VILLANI: *Op. Cit.*, p. 10.

⁵⁹⁴ Cf. D, 49.

⁵⁹⁵ Véase J. L. PARDO: *Op. Cit.*, p. 15.

entablan relación según las aristas (o puntos singulares) que la historia *standard* no ha logrado aplanar, se colige entonces que el método empleado por Deleuze no puede ser ni clasificatorio ni verificativo. Por el contrario, «nos parece —dice Deleuze— que la historia de la filosofía debe desempeñar un papel bastante análogo al de un collage en una pintura» (*DR*, 18). Ahora bien, del mismo modo que un *patchwork* se compone de fragmentos heterogéneos y mutuamente exteriores, —aquí los términos ligados no anteceden a sus relaciones—, la historia *menor* deleuziana hace comunicar *por derecho* a pensadores cuyos distintos horizontes filosóficos no parecían, cuando se les continuaba enfocando desde el punto de vista de la historia dominante o «monumental», o sea, desde el punto de vista único y homogeneizante del *hecho*, estar apriorísticamente predestinados a encontrarse para así funcionar conjuntamente, para *maquinarse*. He aquí, por lo demás, lo difícil de la empresa filosófica según Deleuze: «hacer conspirar todos los elementos de un conjunto no heterogéneo, hacerlos funcionar juntos» (*D*, 61). De este modo, divisamos que la cuestión del «entre», relativa —como acabamos de ver— al «devenir-filosófico», se concatena en Deleuze con la idea reiteradamente expresada de fabricarse una «serie»; una serie que *funcione* y sin la cual estaríamos perdidos (amenaza del caos, del caos en las ideas). De ahí se deriva, pues, la imperiosa necesidad de buscarse intercesores: «Lo esencial son los intercesores. La creación son los intercesores. Sin ellos no hay obra. [...] me busco mis intercesores, y así puedo decir lo que tengo que decir» (*C*, 200).

Ahora bien, si tuviéramos que establecer una relación analógica entre el imperativo deleuziano de fabricarse una serie y un determinado tipo de práctica deportiva, diríamos que tal actividad no se equipara tanto con un deporte de las alturas o de las profundidades cuanto con un deporte relativo a las superficies, acorde a la horizontalidad: una suerte de *atletismo filosófico*, diría Deleuze. A pesar de ello, ciertos comentaristas han reprochado al filósofo francés el haber caído en una contradicción patente: en el mismo momento en que Deleuze pretende deshacer —y deshacerse de— la historiografía de corte platónico-hegeliano, crea una cadena filosófica tal que cada eslabón está llamado a cumplir una función de «relevo» — en el sentido de *aufhebung*— con respecto a los eslabones anteriores. En otras palabras, el anti-dialéctico Deleuze habría reconstruido, muy a su pesar, una historia hegeliana de la filosofía, por *menor* o *minoritaria* que quisiera que fuese. Sin embargo, esta crítica sólo sería válida en el caso de considerar que todos los filósofos —y, en particular, aquellos que Deleuze convida a su peculiar banquete— tienen en común exactamente los mismos problemas y, en suma, que los problemas filosóficos son los mismos desde el origen. Ahora bien, si «el genio de una filosofía —escribe Deleuze— se mide, en primer lugar, por las nuevas

distribuciones que impone a los seres y a los conceptos» (LS, 15), es porque cada filosofía digna de este nombre traza un plan(o) problemático original que «le da el ser a lo que no era y hubiera podido no llegar jamás» (B, 12); crea una Idea-problema que sólo puede ser retomada en función de nuevas necesidades teóricas y, por lo tanto, al precio de una diferenciación que impone a su vez una nueva redistribución regional a las palabras y a las cosas. Inventar un problema es, pues, lo mismo que trazar una *línea de fuga*: es una práctica del tipo lanzar una flecha (Nietzsche) o arrojar una botella al mar (Adorno), flecha o botella que otro pensador recogerá para lanzarla a su vez en otra dirección. De este modo, si bien es cierto que Deleuze emplea con frecuencia, como se ha mostrado líneas atrás, el término «relevo», resta que su acepción no mienta la «*relève*» en el sentido hegeliano de superación-conservación, sino el «*relais*» en el sentido desterritorializado de «carrera de relevos»: una peculiar carrera en la que los corredores son filósofos-artistas, el testigo problemas y conceptos y la pista un «círculo siempre excéntrico para un centro siempre descentrado» (LS, 335), o sea, el círculo tortuoso del Eterno retorno, del eterno retorno de lo diferente.

Ya hemos visto que, para Deleuze, el cometido del historiador de la filosofía es hacer retratos, retratos conceptuales. Sin embargo, por más que se consiga un retrato mental a fuerza de descentramientos y desplazamientos varios, no quiere decir esto que el retrato en cuestión haya de operar a modo de espejo deformante. No se trata de deformar ni de forzar sin más; pero tampoco la cuestión es repetir lo que ya dijo en su momento el filósofo retratado —pues como señala Deleuze por adelantado, nadie habla mejor de la obra de un pensador que el pensador mismo. ¿De qué se trata entonces? Pues se trata de volver enunciable lo no dicho, de resaltar aquello que está necesariamente sobrentendido en su filosofía y como incrustado en lo dicho. Pues bien, realzar lo que el autor no dice y que, no obstante, está presente, insiste o persiste en lo que dice es, en definitiva, hacer visible aquello que es «no visible y, sin embargo, no oculto» (F, 42), a saber: el problema —el *plan(o)*— del que depende todo aquello que pueda decir el filósofo concernido. En efecto, si bien resulta dificultoso llegar a explicitar lo que está implicado en un texto, ello se debe, no a la intención de un autor maligno que desearía engañar al lector-comentarista introduciendo significaciones ocultas, sino a que el problema que plantea «no es inmediatamente perceptible: siempre está recubierto por las frases y las proposiciones» (F, 42). Por esta razón, escribe Deleuze, cuando se comenta a un autor, el modo de proceder ha de ser el siguiente: «hay que elevarse hasta los

problemas que plantea un autor genial, hasta lo que *no* dice en aquello que dice, para extraer de ahí algo que se le deberá siempre, aunque se pueda también volver contra él» (*ID*, 181)⁵⁹⁶.

En resumidas cuentas, diríase que «la historia de la filosofía es comparable al arte del retrato. No se trata de cuidar el “parecido”, es decir de repetir lo que el filósofo ha dicho, sino de producir la similitud despejando a la vez el plano de inmanencia que ha instaurado y los conceptos nuevos que ha creado» (*QF*, 58). Sentado esto, quisiéramos determinar cuál ha de ser el modo de aproximarse al pensamiento de Deleuze; si es posible aplicar a su obra este método —«anti-cartesiano»⁵⁹⁷— que él mismo ha dibujado; pues a partir de las muchas flechas lanzadas por Hume, Nietzsche, Spinoza o Bergson, Deleuze traza a su vez una multiplicidad de líneas de vida que se diseminan en un plétora de direcciones, de suerte que su pensamiento, vuelta madeja de líneas quebradas y siempre bifurcantes, no resulta ser de fácil recorrido. La dificultad teórica es a veces de tal magnitud que no le queda otra alternativa al lector que la de contentarse —por lo menos en un principio— con una «comprensión no filosófica», parte no obstante esencial según advierte el propio Deleuze; pues «la filosofía no requiere únicamente una comprensión filosófica, por conceptos, sino también una comprensión no filosófica, por afectos y perceptos. Los dos aspectos son necesarios. La filosofía mantiene una relación esencial y positiva con la no-filosofía: se dirige directamente a no filósofos. [...] La comprensión no filosófica no es una comprensión insuficiente o provisional, es una de las dos mitades, una de las dos alas» (*C*, 222).

Dicho esto, consideramos que la tarea más ardua que ha de afrontar el lector atañe, sin lugar a dudas, a una *buena* comprensión conceptual de Deleuze, comprensión que debe evitar el doble escollo de lo erudito y de lo familiar. La plétora de conceptos creados, el hecho de que éstos se conecten unos con otros siguiendo travesías externas y extremadamente ramificadas, y que asimismo ganen o pierdan componentes en función de la zona problemática en la que están llamados a operar, son unos de los factores en razón de los que toda intención de restituir *à la lettre* el pensamiento de nuestro autor se vea abocada por adelantado

⁵⁹⁶ Sea el caso llamativo de Kant en la obra de Deleuze: el autor de la *Crítica* parece «armado para invertir la imagen del pensamiento», —Kant descubre «el prodigioso dominio de lo trascendental; es el equivalente de un gran explorador»—, pero no por ello deja de «renunciar a los presupuestos implícitos de la representación». Deleuze se apropiará de los conceptos-clave del kantismo (trascendental, tiempo, *discordia facultatum...*), basamento que según confesión propia le entusiasma, para no obstante volverlos contra el edificio que está construido encima.

⁵⁹⁷ Cf. A. BADIOU: «De la vida como nombre del ser», *Revista Toro*, nº1, 2008, pp. 1-5.

al «fracaso», ante todo y sobre todo, cuando lo que se pretende es desplegar el ovillo conceptual deleuziano a raíz de unos cuantos motivos que se supone son reiterativos en la obra; aún así, se pasa al lado de aquello por lo que el propio autor firma su filosofía toda: hay totalidad, pero se trata de una «totalidad *al lado*». Sin embargo, este tipo de lectura, que podríamos calificar de «internalista», no es el único en «errar» el tiro. Ciertos comentaristas optan al revés por una lectura de corte «externalista», escindiendo al propio Deleuze (ora en el Deleuze joven de las monografías y el Deleuze maduro que «habla en nombre propio», ora en el Deleuze guattarizado y el no guattarizado) y extrayendo aquí y allá fragmentos que les convienen, ya sea para corregir lo que dijo Deleuze —es el caso de A. Badiou⁵⁹⁸— o, quizá más arriesgado aún, para volverlos contra él —tal es el caso, desde todos los puntos de vista ejemplar, de S. Žižek⁵⁹⁹. Ahora bien, de querer hacerle hijos a sus espaldas, es muy posible que sea Deleuze quien nos los acabe haciendo a nosotros. Pues como señala Pardo, «la mitad que [las lecturas externalistas] creían haber cortado limpiamente comienza a proliferar de pronto por el costado más imprevisible causando desperfectos irreparables en la construcción», la cual queda reducida en última instancia a «un borrador que no consigue ni de lejos alcanzar la altura del propio Deleuze (es lógico: le falta la mitad)»⁶⁰⁰. Pues bien, parece que la única manera de aproximarse al pensamiento del filósofo francés sea ésta: respetar a Deleuze traicionándolo o traicionarlo para respetarle. En resumidas cuentas, lo difícil, cuando se estudia a Deleuze, no es tanto entrar en —y viajar por— su obra como salir de ella. Para ello habría, en primer lugar, que saber distanciarse lo suficientemente como para evitar «hablar el deleuziano» y, sobre todo, para poder ofrecer una valoración crítica; ahora bien, adentrarse en el *espesor* (más bien que en la profundidad) de su pensamiento conlleva un imperioso —cuando no largo— tiempo de reflexión. Luego la cuestión radicaría en hacerse con (todos) los matices y las resonancias conceptuales que se establecen de un libro a otro, entre un capítulo y una meseta, y lograr «salir del apuro», sobrellevar el profundo embarazo en el que Deleuze nos induce. Por último, y quizá sea ésta la tarea más compleja que haya de afrontar el lector de Deleuze, presentar una «síntesis» capaz de abrazar las sinuosidades de un pensamiento en continuo movimiento y cuya coherencia, lejos de expresarse en la fijeza de los referentes, se presenta más bien como una «coherencia-en-dispersión disparatada»⁶⁰¹.

⁵⁹⁸ Cf. A. BADIOU: *Deleuze: el clamor del ser*, Buenos Aires, Manantial, 1997.

⁵⁹⁹ Cf. S. ŽIŽEK: *Órganos sin cuerpo: sobre Deleuze y consecuencias*, Valencia, Pre-Textos, 2006.

⁶⁰⁰ J. L. PARDO: «Inversión y fuga. Apuntes para un retrato filosófico de Deleuze», en: *DRL*. Asimismo remitimos el lector a este brillante y muy sugerente estudio preliminar.

⁶⁰¹ A. VILLANI: *Op. Cit.*, p. 6.

BIBLIOGRAFIA

OBRAS DE GILLES DELEUZE EN VERSION ORIGINAL (Y ABREVIATURAS USADAS)

- *Empirisme et subjectivité*, Paris, PUF, 1953.
- *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962.
- *La philosophie critique de Kant*, Paris, PUF, 1963.
- *Proust et les signes*, Paris, PUF, 1964.
- *Nietzsche*, Paris, PUF, 1965. N-vo
- *Le bergsonisme*, Paris, PUF, 1966. B-vo
- *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968. SPE
- *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968. DR-vo
- *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969.
- *L'Anti-Œdipe* (avec F. Guattari), Paris, Minuit, 1972. ACE-vo
- *Kafka. Pour une littérature mineure* (avec F. Guattari), Paris, Minuit, 1975. KLM-vo
- *Dialogues* (avec C. Parnet), Paris, Flammarion, 1977.
- *Superpositions* (con C. Bene), Paris, Minuit, 1979. SP
- *Mille Plateaux* (avec F. Guattari), Paris, Minuit, 1980.
- *Spinoza: philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981.
- *Francis Bacon. Logique de la sensation*, Paris, Différence, 1981. FB-LS-vo
- *L'image-mouvement. Cinéma 1*, Paris, Minuit, 1983.
- *L'image-temps. Cinéma 2*, Paris, Minuit, 1985.
- *Foucault*, Paris, Minuit, 1986.
- *Le pli. Leibniz et le Baroque*, Paris, Minuit, 1988.
- *Pourparlers 1972-1990*, Paris, Minuit, 1990. P-vo

- *Qu'est-ce que la philosophie?* (avec F. Guattari), Paris, Minuit, 1991.
- *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993.
- *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, ID-vo
Paris, Minuit, 2002.
- *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*,
Paris, Minuit, 2003.

OBRAS DE GILLES DELEUZE EN CASTELLANO (Y ABREVIATURAS USADAS)

- *Empirismo y subjetividad*, Barcelona, Gedisa, 1996. ES
- *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1971. NF
- *La filosofía crítica de Kant*, Madrid, Cátedra, 2007. FCK
- *Proust y los signos*, Barcelona, Anagrama, 1995. PS
- *Nietzsche*, Barcelona, Labor, 1974. N
- *El bergsonismo*, Madrid, Cátedra, 1987. B
- *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002. DR
- *Lógica del sentido*, Barcelona, Barral, 1970. LS
- *El Anti Edipo* (con F. Guattari), Barcelona, Paidós, 2004. AE
- *Kafka. Por una literatura menor* (con F. Guattari), México, Era, 1990. KLM
- *Diálogos* (con C. Parnet), Valencia, Pre-Textos, 1980. D
- *Mil Mesetas* (con F. Guattari), Valencia, Pre-Textos, 2003. MM
- *Spinoza: filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets, 2009. SFP
- *Francis Bacon. Lógica de la sensación*, Madrid, Arena, 2002.
- *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*, Barcelona, Paidós, 1984. IM-C1
- *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, Barcelona, Paidós, 1987. IT-C2
- *Foucault*, Barcelona, Paidós, 1987. F
- *El pliegue. Leibniz y el Barroco*, Barcelona, Paidós, 1989. PLB
- *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, 1995. C
- *¿Qué es la filosofía?* (con F. Guattari), Barcelona, Anagrama, 1997. QF
- *Crítica y clínica*, Barcelona, Anagrama, 1996. CC
- *La isla desierta y otros textos: textos y entrevistas (1953-1974)*, ID
Valencia, Pre-Textos, 2005.
- *Dos regímenes de locos: textos y entrevistas (1975-1995)*, DRL
Valencia, Pre-Textos, 2007.

RECURSOS AUDIOVISUALES Y TELEMATICOS SOBRE DELEUZE

- *L'abécédaire de Gilles Deleuze* (avec C. Parnet), Paris, Éditions Montparnasse, 1996.
- *Les cours de Gilles Deleuze*: <www.webdeleuze.com/php/index.html>
- *La voix de Gilles Deleuze*: <www2.univ-paris8.fr/deleuze>

BIBLIOGRAFIA SOBRE DELEUZE

- G. AGAMBEN: «La inmanencia absoluta», en *Gilles Deleuze. Una vida filosófica*, Revista «*Sé Cauto*» (Santiago de Cali), 2002, pp. 69-82.
- E. ALLIEZ: *La signature du monde ou qu'est-ce que la philosophie de Deleuze et Guattari*, Paris, Cerf, 1993.
- *Deleuze. Philosophie virtuelle*, Paris, Synthélabo, 1996.
 - (dir.) *Gilles Deleuze. Una vida filosófica*, Revista «*Sé Cauto*» (Santiago de Cali), 2002.
 - «La condición CsO, o de la política de la sensación», *Revista Laguna* (Laguna), 2004/15, pp. 91-106.
- M. ANTONIOLI: *Deleuze et l'histoire de la philosophie*, Paris, Kimé, 1999.
- *Géophilosophie de Deleuze et Guattari*, Paris, L'Harmattan, 2003.
- J.-M. ARAGÜES: *Deleuze (1925-1995)*, Madrid, Ediciones del Orto, 1998.
- A. BADIOU: *Deleuze: el clamor del ser*, Buenos Aires, Manantial, 1997.
- «De la vida como nombre del ser», *Revista Toro*, N.º 1, 2008, pp. 1-5.
- S.-N. BAREI: «El programa del pensamiento divergente», prefacio a G. DELEUZE: *Deseo y placer*, Córdoba (República Argentina), Alción, 2004, pp. 7-13.
- M. BARROSO RAMOS: *Inmanencia, virtualidad y devenir en Gilles Deleuze*, Universidad de la Laguna, Servicio de Publicaciones, 2006. Enlace: <<ftp://tesis.bbt.ull.es/ccssyhum/cs224.pdf>>
- A. BEAULIEU (dir.), *Gilles Deleuze y su herencia filosófica*, Madrid, Campo de Ideas, 2007.
- A. BOUANICHE: *Gilles Deleuze. Une introduction*, Paris, Pocket, 2007.
- J. CANAVERA: «Dé(cons)truire le sujet pour engendrer la pensée. Ce que philosopher veut dire selon G. Deleuze», *Endoxa: Series filosóficas* (UNED), 2011, N.º 28, pp. 227-256.
- «Lo que significa “hacer” historia de la filosofía: Deleuze y la cuestión del método», *Daímon. Revista Internacional de Filosofía* (Universidad de Murcia), 2012, N.º 55, pp. 21-37.
 - «Hume en Deleuze: los primeros lineamientos del empirismo trascendental», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* (UCM), Vol. 45, 2012, pp. 123-144.
- M. FOUCAULT: *Theatrum Philosophicum*, Barcelona, Anagrama, 1995.

- A. FRANÇOIS: «De la volonté comme pathos au désir comme production: Schopenhauer, Nietzsche, Deleuze» en *L'anti-Œdipe de Deleuze et Guattari*, Milan, MétisPresses, 2008.
- M. HARDT: *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*, Buenos Aires, Paidós, 2004.
- Y. LAPORTE: *Gilles Deleuze, l'épreuve du temps*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- G. LEBRUN: «Lo trascendental y su imagen», en *Gilles Deleuze. Una vida filosófica*, Revista «*Sé Cauto*» (Santiago de Cali), 2002, pp. 84-99.
- P. MARRATI: *Deleuze. Cinéma et philosophie*, Paris, PUF, 2004.
- J.-C. MARTIN: *La philosophie de Gilles Deleuze*, Paris, Payot & Rivages, 2005.
— *Deleuze*, Paris, L'éclat, 2012.
- F.-J. MARTÍNEZ: *Ontología y diferencia: la filosofía de Gilles Deleuze*, Oviedo, Eikasía. *Revista de Filosofía*, año IV, 23, 2009. Enlace: <www.revistadefilosofia.org/23-03.pdf>
- P. MENGUE: *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, Paris, Kimé, 1994.
— *Deleuze et la question de la démocratie*, Paris, Kimé, 2003.
- P. MONTEBELLO: *Deleuze: la passion de la pensée*, Paris, Vrin, 2008.
— «Anthropologie et philosophie, la croisée des chemins», *Europhilosophie*, 2012, pp. 1-12. Enlace: <http://europhilosophie.eu/recherche/IMG/pdf/Anthropologie_et_philosophie_Montebello.pdf>
- J.-L. NANCY: «Les différences parallèles. Deleuze et Derrida, avec une coda hégélienne», in *Colloque: Derrida, la tradition de la philosophie*, Paris, ENSavoirs en multimédia, octobre 2005.
Enlace: <<http://archives.diffusion.ens.fr/index.php?res=conf&idconf=909>>
- J.-L. PARDO: *Deleuze: violentar el pensamiento*, Madrid, Cincel, 1990.
— «De quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie deleuzienne», en *Gilles Deleuze*, Paris, Vrin, 1998, pp. 141-154.
— «Inversión y fuga. Apuntes para un retrato filosófico de Deleuze», en *DRL*, pp. 13-28.
- M. PARMEGGIANI: «Experimentalismo versus hermenéutica: G. Deleuze», *Episteme NS* (Caracas), 2003/2, pp. 127-149.
- P.-P. PELBART: «El tiempo no reconciliado», en *Gilles Deleuze. Una vida filosófica*, Revista «*Sé Cauto*» (Santiago de Cali), 2002, pp. 26-33.
— *Filosofía de la deserción. Nihilismo, locura y comunidad*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2009.
- B. PRADO: «Sobre el “plano de inmanencia”», en *Gilles Deleuze. Una vida filosófica*, Revista «*Sé Cauto*» (Santiago de Cali), 2002, pp. 120-130.
- J. RAJCHMAN: *Deleuze. Un mapa*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004.
- M.-C. ROPARS-WUILLEUMIER: «La “pensée du dehors” dans *L'image-temps* (Deleuze et Blanchot)», *Cinémas: revue d'études cinématographiques* (Université de Montréal), 2006, Vol. 16, N° 2-3, pp. 12-31.
- R. SASSO, A. VILLANI (dir.): *Le Vocabulaire de Gilles Deleuze*, Nice, Les Cahiers de Noesis, N.º 3, 2003.
- A. SAUVAGNARGUES: *Deleuze. De l'animal à l'art*, Paris, PUF, 2004.

- *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Paris, PUF, 2009.
- R. SCHÉRER: *Regards sur Deleuze*, Paris, Kimé, 1998.
- «*Homo tantum. Lo impersonal: una política*», en *Gilles Deleuze. Una vida filosófica*, Revista «*Sé Cauto*» (Santiago de Cali), 2002, pp. 15-25.
- G. SIBERTIN-BLANC: *Deleuze y el Antiedipo. La producción del deseo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010.
- P. VERSTRAETEN, I. STENGERS (dir.): *Gilles Deleuze*, Paris, Vrin, 1998.
- A. VILLANI: *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, Paris, Belin, 1999.
- «*Crise de la raison et image de la pensée chez Gilles Deleuze*», *Noesis* (Nice), n° 5, 2003, pp. 203-216.
- Y.-C. ZARKA (dir.), *Deleuze político*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010.
- S. ŽIŽEK: *Órganos sin cuerpo: sobre Deleuze y consecuencias*, Valencia, Pre-Textos, 2006.
- F. ZOURABICHVILI: *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 2004.
- «*Deleuze y lo posible (del involuntarismo en política)*», en *Gilles Deleuze. Una vida filosófica*, Revista «*Sé Cauto*» (Santiago de Cali), 2002, pp. 137-150.
- *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003.
- «*Kant avec Masoch*», *Multitudes* (Paris), 2006/2, N° 25, pp. 87-100.

BIBLIOGRAFIA GENERAL

- F. ALQUIÉ: *Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza*, Paris, Les cours de la Sorbonne, 1958.
- ARISTÓTELES: *Física*, Madrid, Gredos, 1995.
- R. ÁVILA: *Identidad y tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto*, Barcelona, Crítica, 1999.
- G. BACHELARD: *La Formation de l'esprit scientifique: contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Paris, Vrin, 1972.
- A. BADIOU: *Court traité d'ontologie provisoire*, Paris, Le Seuil, 1998.
- «*Du cinéma comme emblème démocratique*» en *Cinéphilosophie, Critique* (Paris), N.º 692-693, 2005, pp. 4-13.
- E. BALIBAR: *La filosofía de Marx*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010.
- H. BERGSON: *Materia y memoria*, Madrid, Aguilar, 1963.
- *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 1962.
- *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1992.
- *La pensée et le mouvant. Essais et conférences*, Paris, PUF, 1950.
- *Memoria y vida* (a cura de G. Deleuze), Madrid, Alianza, 2004.
- E. BERNSTEIN: *Les Présupposés du socialisme*, Paris, Le Seuil, 1974.
- M. BLANCHOT: *Le livre à venir*, Paris, Gallimard, 1959.

- *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969.
- H. BLUMENBERG: *La inquietud que atraviesa el río. Ensayo sobre la metáfora*, Barcelona, Península, 2001.
- S. BUTLER: *La vie et l'habitude*, Paris, NRF, 1922.
- C. CASTORIADIS: *De la fin de l'histoire* (ouvrage collectif), Paris, Félin, 1992.
- S. CAVELL: *En busca de lo ordinario. Líneas del escepticismo y romanticismo*, Madrid, Cátedra, 2002.
- F. CHÂTELET: *Hegel*, Paris, Seuil, 1978.
- L. CHESTOV: *Sur les confins de la vie. L'apothéose du déracinement*, Paris, Flammarion, 1967.
- D. DEBAISE: «Qu'est-ce qu'une pensée relationnelle?», *Multitudes* (Paris), 2004/18, pp. 15-23.
- J. DERRIDA: *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.
- *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967.
- «Cierta posibilidad imposible de decir el acontecimiento», en *Decir el acontecimiento, ¿es posible?*, Arena Libros, Madrid, 2006, pp. 79-107.
- R. DESCARTES: *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Alianza, 2005.
- *Las pasiones del alma*, Madrid, Edaf, 2005.
- V. DESCOMBES: *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Madrid, Cátedra, 1998.
- A. FINKIELKRAUT: *La derrota del pensamiento*, Barcelona, Anagrama, 2000.
- M. FOUCAULT: *Las palabras y las cosas*, Madrid, Siglo XXI, 2010.
- *El pensamiento del afuera*, Valencia, Pre-Textos, 1997.
- *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-Textos, 2000.
- *El uso de los placeres*, Madrid, Siglo XXI, 2009.
- S. FREUD: *Más allá del principio del placer*, Madrid, Alianza, 1985.
- J. GRANIER: *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Seuil, 1966.
- M. GUÉROULT: *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, Paris, Aubier-Montaigne, 1979.
- M. HEIDEGGER: *El ser y el tiempo*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2008.
- *¿Qué es metafísica?*, Madrid, Alianza, 2003.
- *Kant y el problema de la metafísica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973.
- *Nietzsche*, Barcelona, Destino, 2001.
- *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1988.
- *Carta sobre el Humanismo*, Madrid, Alianza, 2009.
- D. HUME: *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, 1998.
- C. INDERMUHLE: *Cristallographie(s): Montesquieu, Certeau, Deleuze, Foucault, Valéry*, Paris, Van Dieren, 2007.
- W. JAMES: *A pluralistic universe*, University of Nebraska Press, 1996.
- I. KANT: *Crítica de la razón pura*, Madrid, Tecnos, 2009.

- *Crítica del Juicio*, Madrid, Espasa Calpe, 2009.
- P. KLOSSOWSKI: *Nietzsche y el círculo vicioso*, Buenos Aires, Altamira, 1995.
- A. KOJÈVE: *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1979.
- A. LALANDE: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 2002.
- J. LÈBRE: *Hegel à l'épreuve de la philosophie contemporaine*, Paris, Ellipses, 2002.
- J.-F. LYOTARD: *¿Por qué filosofar? Cuatro conferencias*, Barcelona, Paidós, 1989.
- *La fenomenología*, Barcelona, Paidós, 1989.
- S. MADELRIEUX: «Pluralisme anglais et pluralisme américain: Bertrand Russell et William James», *Archives de Philosophie* (Paris), 2006/3, Tome 69, pp. 375-393.
- N. MALEBRANCHE: *Conversaciones sobre la metafísica y la religión*, Madrid, Encuentro, 2006.
- K. MARX, F. ENGELS: *La ideología alemana*, Valencia, Universitat de València, 1991.
- M. MERLEAU-PONTY: *La structure du comportement*, Paris, PUF, 1960.
- *Sens et non sens*, Paris, Nagel, 1948.
- F. NIETZSCHE: *Verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 1996.
- *Segunda consideración intempestiva. De la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2006.
- *Tercera consideración intempestiva. Schopenhauer como educador*, Madrid, Valdemar, 1999.
- *Aurora*, Barcelona, Debolsillo, 2009.
- *La gaya ciencia*, Buenos Aires, Gradifco, 2007.
- *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 2008.
- *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1996.
- *El crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.
- *Ecce homo*, Madrid, Alianza, 2008.
- J.-L. PARDO: *La Metafísica. Preguntas sin respuesta y problemas sin solución*, Valencia, Pre-Textos, 2006.
- «Las desventuras de la potencia (otras consideraciones inactuales)», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* (UCM), Vol. 35, 2002, pp. 55-78.
- PLATÓN: *La República o el Estado*, Madrid, Espasa Calpe, 2007.
- M. RAY: *Ce que je suis et autres textes*, Paris, Hoëbeke, 1998.
- R. RODRÍGUEZ: *Del sujeto y la verdad*, Madrid, Síntesis, 2004.
- *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Síntesis, 2006.
- J.-M. SALANSKIS: *Husserl*, Paris, Les Belles Lettres, 1998.
- G. SIMONDON: *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Paris, PUF, 1964.
- *L'individuation psychique et collective*, Paris, Aubier, 1989.
- B. SPINOZA: *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Alianza, 2007.
- *Tratado político*, Madrid, Alianza, 1986.
- L. STRAUSS: *Droit naturel et histoire*, Paris, Plon, 1954.

G. VATTIMO: *Más allá de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1995.

J. WAHL: *Les philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2005.

L. WITTGENSTEIN: *Tractacus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 2007.

X. ZUBIRI: *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid, Alianza, 2007.